

Université de Montréal

Sémantique de la guerre :
L'apport de la rationalité militaire, des analogies et des métaphores guerrières dans la philosophie de Xénophon

Par

Vitor de Simoni Milione

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en philosophie

Août 2023

© Vitor de Simoni Milione, 2023

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée

Sémantique de la guerre :
L'apport de la rationalité militaire, des analogies et des métaphores guerrières dans la philosophie de Xénophon

Présentée par

Vitor de Simoni Milione

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Laetitia Monteils-Laeng

Présidente-rapporteuse

Louis-André Dorion

Directeur de recherche

Elsa Bouchard

Membre du jury

Richard Fernando Buxton

Examineur externe

Résumé

Cette thèse cherche à établir la portée de la sémantique de la guerre dans la philosophie de Xénophon. Son omniprésence est constatée, d'abord, lorsqu'on étudie l'apport de la rationalité militaire dans les domaines qui ont fait l'objet de ses réflexions, notamment l'éducation, l'éthique, la politique et l'économie. Mais on la constate aussi lorsqu'on étudie les analogies et les métaphores militaires que Xénophon emploie pour exprimer plusieurs aspects de sa philosophie. Le premier chapitre porte sur l'art militaire et sur la conception amorale et pragmatique que Xénophon se fait de la guerre elle-même, ce qui nous permet de jeter les bases des discussions des chapitres qui suivent, notamment en matière d'éducation, de politique et d'économie. Le deuxième chapitre porte sur la conception xénophontienne de la *paideia*, dans lequel je montre non seulement que le citoyen, le soldat, voire le chef militaire se forment en même temps, mais encore que la préparation pour la guerre est, d'après les modèles spartiate et perse, l'élément prédominant dans toutes les étapes de l'éducation. Le troisième chapitre montre l'apport de la rationalité militaire dans sa conception de l'État, notamment le fait que Xénophon transpose plusieurs éléments de l'art de camper à la structure de l'État, mais aussi le fait qu'il se sert de l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*) pour créer un système politico-économique strictement hiérarchisé. Le résultat : une structure étatique où prédominent, à l'instar de l'organisation du camp militaire, la sûreté, la surveillance constante, la rapidité, l'efficacité, la discipline et l'optimisation de l'espace et du temps. Le quatrième chapitre porte sur ce que j'ai appelé « administration militaire de l'*oikos* », c'est-à-dire que les fonctions des époux dans la maison ressemblent en tous points à celles du chef militaire ; j'analyse également l'association entre le concept militaire de *taxis* et l'art économique lui-même, ce qui permet à Xénophon d'appliquer les règles de l'organisation de l'armée à l'aménagement intérieur de la maison. Le cinquième chapitre porte sur la métaphore du combat, qui désigne le rapport éthique de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire l'effort de dominer ses propres désirs et plaisirs afin de ne pas tomber dans le vice. L'analyse de cette métaphore nous conduit à l'étude d'un aspect fondamental de l'éthique xénophontienne : les concepts de liberté et de servitude. Le sixième chapitre porte sur les métaphores de l'alliance et de la victoire en matière de bienfaits à partir de l'analyse préalable des concepts de *philia* et de *symmakhia*. De façon générale, les trois derniers chapitres montrent que les analogies et les métaphores militaires ne sont pas que de simples figures de rhétorique, mais plutôt des éléments constitutifs de la pensée de Xénophon. La thèse conclut au caractère essentiel et fondamental de la sémantique de la guerre dans l'expression philosophique de Xénophon, contribuant simultanément à remplir le fossé qui existe encore aujourd'hui entre Xénophon le soldat et l'historien et Xénophon le philosophe.

Mots-clés : philosophie grecque ; Xénophon ; sémantique de la guerre ; art militaire ; éducation ; éthique ; politique ; économie ; métaphores et analogies militaires.

Abstract

This thesis aims to explore the profound impact of the semantics of war in Xenophon's philosophy. Its pervasive influence is examined, firstly, through an analysis of the military rationale's contribution to various domains within Xenophon's contemplation, including education, ethics, politics, and economics. The ubiquity of this influence is also evident in the examination of the military analogies and metaphors employed by Xenophon to convey various facets of his philosophical thought. The first chapter delves into Xenophon's conception and understanding of the art of war, as well as his amoral and pragmatic view of war itself. This foundation establishes the groundwork for subsequent discussions, particularly those concerning education, politics, and economics. The second chapter explores Xenophon's conception of *paideia*, revealing that the citizen, soldier, and military commander are concurrently shaped. It emphasizes the Spartan and Persian models, where preparation for war plays a predominant role in all the stages of an ideal *paideia*. The third chapter demonstrates the impact of the military rationale on Xenophon's conception of the State, illustrating how elements of the art of camping are transposed to the structure of the State. It further reveals the utilization of the military organization (*stratiôtikê syntaxis*) to create a strictly hierarchized political and economic system. This results in a state structure characterized by security, constant surveillance, swiftness, efficiency, discipline, and strict timeliness and spatial organization—similar to the military camp. The fourth chapter explores what I have called the “military administration of the *oikos*,” illustrating the parallels between the functions of spouses and military commanders. The analysis delves into the association between the military concept of *taxis* and *oikonomia*, where Xenophon applies army organizational rules to house planning and interior layout. The fifth chapter focuses on the combat metaphor, describing the ethical relationship of the individual with oneself, that is, the efforts to control the violence of one's own desires and the urgency of pleasures to avoid falling into vice. This analysis leads to an exploration of a fundamental aspect of Xenophonic ethics: the concepts of freedom and servitude. The sixth chapter focuses on two other types of metaphor: an analysis of the concepts of *philia* and *symmakhia* leads to an exploration of the metaphors of the ‘alliance’ and ‘the victory over friends in terms of good deeds.’ The last three chapters collectively demonstrate that military analogies and metaphors are not mere figures of speech but rather constitutive elements, that is, part of the very fabric of Xenophon's philosophical thought. In conclusion, this thesis underscores the essential and fundamental character of the semantics of war in Xenophon's philosophical expression, thus helping to bridge the existing gap between Xenophon, the soldier and historian, and Xenophon, the philosopher.

Keywords: Greek philosophy; Xenophon; semantics of war; art of war; education; ethics; politics; economics; military analogies and metaphors.

Table des matières

Liste des abréviations	8
Liste des tableaux	8
Remerciements	10
Introduction	11
Qu'est-ce que l'appellation « sémantique de la guerre » veut-elle dire?.....	11
La vie de Xénophon à partir de son œuvre	19
Compétence transversale et transitivité des sphères de la vie sociale	23
Remarques sur les citations et les traductions	28
Chapitre 1 : La théorie xénophontienne de la guerre.....	30
1. Introduction	30
2. L'origine et les fonctions de la guerre	31
2.1. La vision de Platon	32
2.2. La vision de Xénophon.....	36
2.3. Conclusions	59
3. L'art de la guerre en tant qu'art créatif.....	60
3.1. <i>Cyropédie</i> I, 6, 37-38 : l'analogie avec la composition musicale.....	64
3.2. <i>Hippiarque</i> VI, 1 : l'analogie avec le travail de l'artisan	70
3.3. <i>Mémorables</i> , III, 1, 6-7 : l'analogie avec l'architecture	72
4. Conclusions	76
Chapitre 2. La conception xénophontienne de la <i>paideia</i> : l'idéal-type de Sparte et de la Perse	79
1. Introduction.	79
2. La notion de <i>paideia</i> chez Xénophon	83
3. Sparte et la formation du citoyen-soldat.....	89
3.1. L'éducation des enfants : l'endurcissement du corps, la pratique du vol et la maîtrise des plaisirs sexuels	92
3.2. L'éducation des adolescents : la discipline atteint son paroxysme.	119
3.3. L'éducation des jeunes hommes : l'émulation généralisée (<i>Const. Lac.</i> IV)	129
4. L'éducation publique des Perses	133
4.1. La formation des enfants : la justice, la <i>kharis</i> et le régime sobre.	138
4.2. La formation des éphèbes : la pratique de la chasse et l'analogie avec la guerre.....	143
4.3. Le corollaire de la <i>paideia</i> des Perses : la formation en stratégie de Cyrus l'Ancien.....	157

5. Conclusions	171
Chapitre 3 : Le camp militaire et la conception xénophontienne de l'État	174
1. Introduction	174
2. Le camp militaire comme paradigme de la structure étatique de l'empire perse	175
2.1. La conception xénophontienne de l'art de camper	177
2.1.1. La stricte discipline du camp militaire spartiate (<i>Const. Lac.</i> XII)	177
2.1.2. La <i>syskēnia</i> des Perses (<i>Cyrop.</i> II, 1, 20-30)	181
2.1.3. Cyrus : un expert dans l'art de camper (<i>Cyrop.</i> VIII, 5, 2-16)	187
3. L'organisation (<i>dioikēsis</i>) de l'État perse : un miroir du camp militaire.....	199
3.1. Première étape : le rapport aux peuples conquis, l'institution de la cour et les mesures de sûreté (VII, 5, 37-69).....	201
3.2. Deuxième étape : le régime de vie de Cyrus et de ses <i>koinônes</i>	209
3.3. Troisième étape : l'organisation militaire (<i>stratiôtikê syntaxis</i>) comme paradigme de l'organisation économique et politique de l'État perse	224
4. Conclusions	248
Chapitre 4. L'Économique : l'administration militaire de l' <i>oikos</i>	253
1. Introduction : l'aspect productif de l' <i>oikonomia</i>	253
2. Ischomaque : un leader idéal ou un leader défaillant?.....	260
3. L'épouse d'Ischomaque : un chef militaire au sein de l' <i>oikos</i>	274
3.1. Les activités de l'épouse : la métaphore du « commandant de garnison », du « gardien des lois », du « Conseil » et de la « reine ».....	282
3.2. Le corps de la femme : la vigueur naturelle d'un corps actif contre l'artificialité du maquillage sur un corps inactif	287
4. La notion de <i>taxis</i> et l'administration militaire de l' <i>oikos</i> (<i>Écon.</i> VIII).....	297
5. Conclusions	312
Chapitre 5. La métaphore du combat et les concepts de liberté et de servitude.....	315
1. Introduction : la théorie contemporaine de la métaphore	315
2. La métaphore du combat	320
2.1. <i>Agésilas</i> VIII, 7-8 : l'image de l'âme-citadelle	320
2.2. <i>Agésilas</i> V : le combat acharné contre les <i>aphrodisia</i>	330
2.3. <i>Économique</i> I, 16-23 : les maîtres impitoyables, les maîtresses trompeuses et le combat contre les vices et les passions.....	343
3. Liberté et servitude : deux concepts éthiques	364
4. Conclusions.	377
Chapitre 6. Les métaphores de l'alliance et de la victoire et la conception xénophontienne de la <i>philia</i>	379
1. Bienveillance (<i>eunoia</i>), amitié (<i>philia</i>) et alliance (<i>symmakhia</i>).....	379

1.1. <i>Eunoia</i> : la bienveillance à l'endroit des amis.....	380
1.2. Phlionte et Sparte dans les <i>Helléniques</i> VII, 2 : un paradigme d'amitié- alliance	394
2. La métaphore de l'alliance	399
2.1. <i>Prothymia</i> : une « puissante alliée » dans les travaux de la guerre.	400
2.2. D'autres exemples de l'alliance comme métaphore de l'amitié : la relation des hommes entre eux et leur relation avec la divinité	402
2.3. L'image des amis-gardiens (<i>Cyrop.</i> VIII, 2, 1-21).....	410
2.4. Les amis-alliés et le rempart humain (<i>Hiéron XI</i>).....	416
3. La métaphore de la victoire : il faut vaincre les amis en bienfaits; il ne faut jamais être vaincu en bienfaits.....	422
4. Conclusions.	435
Conclusion.....	437
Références bibliographiques.....	451
Annexes	464
I) Rivalité : une autre manière de devenir vertueux	464
II) L'adjectif <i>enkratês</i> et l'origine militaire de l' <i>enkrateia</i>	472
III) <i>Enkrateia</i> et <i>akrasia</i> en contexte militaire	475

Liste des abréviations

Abréviation	Œuvre	Auteur
<i>Hell.</i>	<i>Helléniques</i>	Xénophon
<i>Mém.</i>	<i>Mémorables</i>	Xénophon
<i>Écon.</i>	<i>Économique</i>	Xénophon
<i>Banq.</i>	<i>Banquet</i>	Xénophon
<i>Apol.</i>	<i>Apologie de Socrate</i>	Xénophon
<i>Anab.</i>	<i>Anabase</i>	Xénophon
<i>Cyrop.</i>	<i>Cyropédie</i>	Xénophon
<i>Hiér.</i>	<i>Hiéron</i>	Xénophon
<i>Agés.</i>	<i>Agésilaus</i>	Xénophon
<i>Const. Lac.</i>	<i>Constitution des Lacédémoniens</i>	Xénophon
<i>Rev.</i>	<i>Revenus</i>	Xénophon
<i>Hipp.</i>	<i>Hipparque</i>	Xénophon
<i>Art. Éq.</i>	<i>De l'art équestre (ou De l'Équitation)</i>	Xénophon
<i>Cynég.</i>	<i>Cynégétique (ou l'Art de la chasse)</i>	Xénophon
<i>Rép.</i>	<i>La République</i>	Platon
<i>Phd.</i>	<i>Phédon</i>	Platon
<i>Soph.</i>	<i>Le Sophiste</i>	Platon
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Éthique à Nicomaque</i>	Aristote
<i>Pol.</i>	<i>La Politique</i>	Aristote

Liste des tableaux

Tableau 1 : les ressemblances et les différences entre la <i>paideia</i> des enfants spartiates et celle des enfants perses.....	142
Tableau 2 : les ressemblances et les différences entre la <i>paideia</i> des <i>meirakia/hêbôntes</i> spartiates et celle des <i>epheboi</i> perses.....	154
Tableau 3 : parallèles entre l'organisation du camp militaire et la <i>dioikêsis</i> de l'empire de Cyrus.....	246
Tableau 4 : les ressemblances et les différences entre les <i>erga</i> de la femme dans l' <i>oikos</i> et ceux de l' <i>oikonomos</i> , du <i>stratêgos</i> et de l' <i>arkhôn</i>	275
Tableau 5 : les différences entre la théorie traditionnelle de la métaphore et la théorie contemporaine de la métaphore.....	318

À mon grand-père Carlos de Simoni, qui serait certainement devenu un grand savant s'il avait eu l'occasion de continuer ses études.

Remerciements

J'aimerais remercier, d'abord et avant tout, le FRQSC (Fonds de recherche du Québec-Société et Culture), qui a financé les deux premières années de mes études, ainsi que le CRSH (Conseil de recherches en sciences humaines), qui a financé les dernières années de mon parcours doctoral. On sait bien, depuis l'essor de la philosophie en Grèce ancienne, que le loisir (*skholê*) est une condition nécessaire au plein exercice de cette discipline et, en réalité, de n'importe quelle activité qui exige une certaine mesure de *vita contemplativa*. En effet, le financement de ces deux organismes a joué un rôle essentiel à cet égard.

La gratitude que j'éprouve pour Louis-André Dorion, mon directeur de recherche, est d'une importance sans égal. Je le remercie, d'abord, pour la lecture attentive de ma thèse, pour les corrections soigneuses et pour les nombreux commentaires, ce qui m'a aidé à la fois à améliorer mon écriture et à développer mes idées et mon argumentation ; je le remercie également pour la lecture des abstracts, des textes que j'ai présentés à des colloques internationaux et des articles que j'ai rédigés pendant mes études doctorales. Ses nombreuses observations m'ont beaucoup aidé à m'améliorer en tant que chercheur. Je le remercie, enfin, pour les mots d'encouragement tout au long de mon parcours. Je n'oublierai jamais notre première réunion au tout début du doctorat, lors de laquelle il m'a fortement encouragé à poursuivre avec mon objet de thèse, mais à élargir le cadre de ma recherche au corpus de Xénophon, un conseil que je suis très heureux d'avoir suivi.

Je remercie également tous ceux et celles qui font partie du Département de Philosophie et du Centre d'Études Classiques de l'Université de Montréal, parce qu'ils m'ont tous bien accueilli. En 2015, je suis à peine arrivé à Montréal et je ne connaissais personne là-bas, si bien que les cours que j'ai suivis lors de mon « baccalauréat tardif », ainsi que l'ambiance conviviale au sein de l'association étudiante du Centre d'études Classiques sont devenus pour moi une espèce de deuxième maison. Je suis très reconnaissant aux professeurs, avec qui j'ai beaucoup appris : je mentionne, en particulier, Pierre Bonnechère, Elsa Bouchard, Benjamin Victor et David Piché. Ma profonde reconnaissance va aussi à Laetitia Monteils-Laeng, qui m'a beaucoup soutenu sur le plan académique, et ce, dès le début de mes études à Montréal, il y a déjà huit ans.

Je voudrais témoigner ma gratitude et mon affection indéfectibles à tous mes amis : ceux que j'ai eu le plaisir de faire la connaissance à Montréal : Nariman Asadi, Anas Dakkach, Anna-Christine Lalande-Corbeil, Émilie Lucas, Jonathan Castex, Nicholas York, Bruno Raggi et Renata Mazzei ; et ceux que je connais depuis toujours : Sergio Villela Filho, Renato Maroja, Thaïs Heringer. Ils ont tous — peut-être la plupart du temps malgré eux — généreusement prêté leurs oreilles lorsque je me mettais à parler sans cesse et avec ferveur de Xénophon. Ils ont également joué un rôle essentiel sur le plan humain, surtout avec leurs mots d'encouragement. Les amis sont, de fait, la famille que nous choisissons et, pour employer une métaphore guerrière, notre phalange personnelle.

Je remercie, enfin, ma famille, la racine et le tronc de l'arbre de ma vie : mes parents, Sérgio Milione et Sônia de Simoni, ma belle-mère Simone Fadel et son fils Pedro Fadel, ma tante et marraine Márcia Milione. Je remercie spécialement ma sœur Camila Milione, qui m'a toujours soutenu, plus que toute autre personne, sur le plan humain, et qui m'a manqué quotidiennement, parfois même douloureusement, pendant mon très long séjour au Québec.

Introduction

Que le thème de la guerre soit central dans la pensée de Xénophon, cela ne fait absolument guère de doute : il suffit de survoler l'ensemble de son corpus. Ce thème est plus ou moins présent dans toutes ses œuvres et ce, indépendamment de la longueur de la discussion et de la manière dont Xénophon l'aborde. Dans l'*Anabase*, par exemple, nous voyons le récit de l'expédition de mercenaires grecs en Asie et de leur retour en Grèce après la mort de Cyrus le Jeune dans la bataille de COUNAXA. Dans cet ouvrage, Xénophon décrit en détail de nombreuses batailles, les difficultés auxquelles les soldats grecs ont fait face, la nature sociale de l'armée ainsi que l'organisation des troupes. Dans les *Helléniques*, nous voyons également des descriptions détaillées des combats sur terre et sur mer articulées à une réflexion sur les qualités et les compétences des chefs militaires, sur les buts de la guerre et sur le comportement des cités grecques qui exerçaient à tour de rôle la domination de l'Hellade. Et qu'est-ce que la *Cyropédie* sinon un long récit d'une expédition militaire qui culmine dans la création de l'empire de Cyrus l'Ancien ? Qui plus est, dans les *Mémoires*, Socrate discute de la nature de l'art de la guerre, ainsi que des fonctions et des qualités du bon stratège. Même les textes souvent négligés, parce que jugés anodins d'un point de vue philosophique, comme la *Cynégétique*, *De l'Équitation* et *l'Hipparque*, outre leur aspect explicitement didactique, sont fortement marqués par leur utilité en vue de la guerre.

Nous tombons d'ores et déjà sur un aspect de la philosophie de Xénophon que je considère fondamental : il est impossible de faire abstraction du thème de la guerre, d'autant plus que l'on constate son ubiquité dans son corpus. De surcroît, on peut l'aborder de deux manières : d'un côté, la guerre au sens littéral, qui fera l'objet de discussion au premier chapitre, c'est-à-dire que l'on s'intéresse à l'origine et aux causes de la guerre, mais aussi à l'art militaire, dont la compréhension permet de mieux saisir, rétrospectivement, la conception que Xénophon se fait de la guerre en tant que telle. D'un autre côté, il est possible d'aborder la guerre au sens non littéral, c'est-à-dire que l'on s'intéresse plutôt à la façon dont Xénophon s'approprie les principes, les concepts, le vocabulaire et le savoir-faire militaire pour élaborer sa pensée philosophique, et c'est là où nous tombons sur la question de la sémantique de guerre, le sujet de cette thèse.

Qu'est-ce que l'appellation « sémantique de la guerre » veut-elle dire ?

Si l'on me demandait quand l'idée de travailler ce thème chez Xénophon m'est venue à l'esprit, je répondrais que c'était pendant la maîtrise, il y a déjà presque dix ans.

Le premier chapitre de mon mémoire portait sur les métaphores guerrières dans le *Phédon*, un sujet que j'ai trouvé fascinant. À ce moment-là, je savais déjà que je voulais étudier Xénophon au doctorat et j'avais l'impression que c'était une façon originale d'aborder son œuvre. Il me semblait, en outre, un sujet suffisamment large pour une recherche doctorale, mais je dois avouer que mon intuition, au départ, était assez banale : puisque Xénophon se dépeint lui-même comme un soldat et un chef militaire, ces métaphores devraient jouer un rôle particulièrement important dans sa philosophie. L'*Économique* a été en effet la porte d'entrée à la philosophie de Xénophon et, en lisant ce texte, j'ai aussitôt constaté que l'apport de la rationalité militaire excédait le cadre des seules figures du langage, contribuant, en réalité, à la formulation de l'ensemble de sa pensée philosophique, notamment ses réflexions sur la morale, l'éducation, l'économie et la politique. Ce constat se confirmait au fur et à mesure que je lisais les autres textes de son corpus.

En effet, j'ai introduit l'expression « sémantique de guerre » dans le but de rassembler sous une seule appellation une myriade d'expressions qui renvoient au paradigme martial grec : fatigue (ou effort, *ponos*), organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*), ordre (*taxis*), discipline (*eutaxia*) maîtrise de soi (*enkrateia*), endurance (*karteria*), entraînement physique, vigilance, surveillance, inspection, alliance, combat, victoire, défaite, etc. Il s'agit plus précisément d'une constellation lexicale qui sert, d'une part, (1) à évaluer l'apport de la rationalité militaire dans les réflexions de Xénophon sur l'éducation, l'éthique, l'économie et la politique. On pense, par exemple, à l'emploi de l'organisation militaire dans la structure étatique de l'empire de Cyrus l'Ancien, la transposition du concept de *taxis* à l'art économique, qui lui permet de concevoir l'organisation de l'ensemble de l'*oikos* en termes d'ordre, d'efficacité et de rapidité ; enfin, l'idée suivant laquelle toute *paideia* digne de ce nom doit concentrer ses efforts à préparer ses citoyens à la guerre. (2) D'autre part, la sémantique de la guerre apparaît aussi dans les faits même du langage, le plus souvent en tant qu'expression métaphorique, par exemple, lorsqu'on lit qu'il faut « combattre » la violence des désirs et des passions, ce qui implique qu'on doit « se défendre » et se « protéger » contre leurs attaques et leurs assauts ; ou encore qu'il faut « vaincre » les amis en bienfaits, ces derniers étant, parfois, métaphoriquement conçus comme des « alliés ». Mais la sémantique de la guerre apparaît également sous la forme d'analogies, par exemple l'analogie entre l'agriculture et la guerre (*Économique* IV, 4-25), celle entre le stratège, le chef de la maisonnée et le chorège

(*Mémorables* III, 4) et celle entre l'armée et l'*oikos* (*Économique*. VIII ; *Cyropédie* VIII, 5, 7). Je tâcherai de montrer, et cela deviendra davantage évident à partir de l'avant-dernier chapitre, que métaphore et analogie, qu'on appelle « figures de rhétorique », sont beaucoup plus complexes que l'on en pense, qu'elles ne sont pas de simples ornements textuels et, surtout, qu'elles jouent un rôle qui va bien au-delà de la seule persuasion. Ce que j'appelle « sémantique de la guerre » s'avère donc un outil heuristique de taille pour une étude de la pensée de Xénophon et qui aidera, je l'espère, à combler définitivement la lacune qui existe encore aujourd'hui entre Xénophon le soldat et l'historien, d'une part, et Xénophon le philosophe, d'autre part.

Il est intéressant de souligner que le titre de cette thèse, qui m'est apparu assez naturellement il y a plusieurs années, est resté inchangé. Il ne m'a semblé ni trop restreint ni trop large, surtout si l'on considère la conception que Xénophon se fait de la guerre. Elle ne se réduit guère au seul moment du combat, mais elle comprend plutôt une série de mesures préalables tout à fait essentielles, comme la logistique, la tactique, la ruse, l'approvisionnement des troupes, la création d'alliances, la disposition du camp militaire, l'entraînement des soldats, etc. Dans cette perspective, le combat lui-même n'est qu'une petite partie d'un phénomène plus large. En réalité, on pourrait dire, et je suis certain que Xénophon souscrirait à cette idée, que la situation idéale serait celle où l'on obtiendrait la victoire sans même avoir besoin de se battre. Ainsi, le terme « sémantique de la guerre » est juste assez large pour comprendre tous les thèmes que je jugeais importants d'être abordés. Il m'a néanmoins semblé pertinent d'ajouter un sous-titre, dans la mesure où il éclaircit, dès le départ, le sens de ce terme et permet, en même temps, de bien identifier le contenu et l'ambition de cette thèse.

En ce qui concerne la problématique générale de ma thèse, elle peut être ainsi résumée : quel rapport la philosophie de Xénophon entretient-elle avec la sémantique de la guerre ? Quelle est la portée de la rationalité militaire dans ses réflexions sur l'éthique, l'éducation, l'économie et la politique ? Comment comprendre les propos marqués par l'usage d'analogies et de métaphores militaires ? J'espère montrer que ce que j'appelle « sémantique de la guerre » est un élément sous-jacent à la philosophie de Xénophon, c'est-à-dire que celle-ci en est partiellement constituée. L'adverbe « partiellement » s'avère ici très important : je n'ai pas la prétention de prouver qu'il s'agit du *seul* fondement de sa philosophie, mais qu'il s'agit plutôt de l'un de ses aspects constitutifs, qui a été par ailleurs négligé ou bien minimisé par beaucoup de commentateurs. Certains

l'ont bien entendu abordé indirectement, mais à cause précisément du caractère tangentiel de leur analyse, ils n'auraient pu aboutir qu'à des résultats incomplets et insatisfaisants. Parmi ceux qui l'ont abordé de manière plus directe, on peut mentionner, par exemple, Wood¹ et Buxton², deux commentateurs qui se sont concentrés sur l'aspect militaire de la pensée de Xénophon, sans pour autant l'articuler à l'ensemble de sa philosophie, mais plutôt à sa seule théorie du commandement (*leadership theory* dans les sources secondaires anglophones). Or, je tâche de montrer dans ma thèse que ce que d'autres ont appelé, de façon très générale, « aspect militaire » de la pensée de Xénophon — et que j'appelle plutôt « sémantique de la guerre » — est plus présent qu'il n'en a l'air de prime abord. Vu l'absence d'études à ce sujet, mon objet de recherche ne consiste pas dans un réexamen de thèses savantes ou dans la critique de commentaires antérieurs. Ayant en mains les outils de la philologie, de l'histoire de la philosophie et de la linguistique cognitive, il s'agit plutôt d'une construction théorique nouvelle fondée sur la lecture attentive du corpus même de Xénophon. Cependant, je ne me dispense évidemment pas de faire référence à la littérature secondaire pertinente lorsque je traite des thèmes connexes, soit pour les critiquer, soit pour appuyer quelques-uns de mes arguments.

De surcroît, il faut souligner qu'il s'agit d'une thèse en Histoire de la philosophie. Ce rappel n'est pas anodin, dans la mesure où les préoccupations, les méthodes et l'approche générale des textes d'un auteur, en l'occurrence, Xénophon, ne sont pas toujours les mêmes que dans d'autres domaines du savoir. Or, que se passe-t-il quand on fait de l'histoire de la philosophie ? À mon sens, Gilles Deleuze est celui qui en a donné la meilleure explication. Dans l'*Abécédaire*, il affirme que l'histoire de la philosophie consiste à faire le portrait philosophique, c'est-à-dire à faire un portrait mental et spirituel d'un philosophe, de sorte qu'il s'agit d'une activité qui fait pleinement partie de la philosophie elle-même, tout comme le portrait fait partie de la peinture. En effet, le philosophe n'est pas celui qui contemple ou qui réfléchit, mais plutôt celui qui crée des

¹ « Xenophon's Theory of Leadership », 1964, pp. 33-66, dont je souligne l'extrait suivant (p. 59) : « One can argue that all of Xenophon's precepts regarding the art of leadership are the result of his own intimate acquaintance with handling men: his march with the Ten Thousand, his service with the Spartan forces, and his management of the estate at Scillus. On the other hand many of his emphases have a definite Socratic flavor. Whatever the source, belief in some of the Socratic teachings could very well have been reinforced by what Xenophon had learned from actual military experience. The concepts of rule by men of ability and of a rationally organized society in which each individual performs the function for which he is best suited might be lessons that the young Xenophon had first learned from his one-time teacher.

² « Xenophon on Leadership: Commanders as Friends », 2016, pp. 323-337, dont je souligne l'extrait suivant (p. 334) : « Xenophon's thinking on leadership reflects a complex combination of traditional elements, personal influences, and his own experience of command. »

concepts, et pour autant que ces derniers sont toujours liés à des problèmes concrets, la philosophie n'est jamais abstraite. Bien entendu, les problèmes auxquels les concepts font référence ne sont pas toujours explicitement formulés par le philosophe ; ils sont parfois cachés, mais ils sont toujours dans son œuvre. Dans cette perspective, la tâche de l'historien de la philosophie est de retrouver les problèmes qu'un philosophe a essayé de résoudre et l'on ne peut y parvenir qu'à travers l'analyse de ses concepts. En un mot, faire de l'Histoire de la philosophie, c'est restaurer ces problèmes et, partant, découvrir la nouveauté des concepts auxquels ils sont attachés.

C'est pourquoi j'ai divisé cette thèse en six chapitres dans lesquels la sémantique de la guerre apparaît sous ses nombreuses facettes, ce qui m'a permis d'identifier et d'analyser quelques concepts très chers à Xénophon et, en même temps, de déceler trois problèmes majeurs que sa philosophie cherche à résoudre : comment peut-on bien administrer les affaires politiques de la cité ? Comment peut-on bien administrer la maison et, plus généralement, l'économie de la cité ? Leur corollaire est le suivant : comment peut-on prétendre exercer le pouvoir sur autrui si l'on n'a aucun pouvoir sur soi-même ? Nous avons donc respectivement un problème d'ordre politique, économique et éthique qui se chevauchent, comme on le verra, à plusieurs endroits. Ces problèmes sont essentiels pour Xénophon, si bien qu'on tâchera d'y répondre à la toute fin de cette thèse.

Le premier chapitre porte sur ce que j'ai appelé « théorie xénophontienne de la guerre. » Autrement dit, j'aborde la guerre au sens littéral, un thème que l'on ne peut pas ignorer, dans la mesure où les discussions qui vont suivre en dépendent directement. Je compare la conception que Platon se fait de l'origine et des causes de la guerre avec celle de Xénophon. Je montre que ce dernier a une conception non moralisante de la guerre, c'est-à-dire qu'il ne situe pas l'origine et l'existence de la guerre et des conflits armés en général sur une supposée corruption de l'âme humaine lorsqu'elle est incarnée dans un corps, tel qu'on le trouve dans, par exemple, le *Phédon* 66c-d. Xénophon a une vision tout à fait pragmatique, c'est-à-dire que la décision d'entrer ou non en guerre ne dépend que d'un pur calcul économique des cités en litige. Ensuite, j'analyse la conception que Xénophon se fait de l'art de la guerre en prenant comme référence la méthode de la division que l'on trouve dans le *Sophiste* de Platon : la distinction entre l'art acquisitif et l'art créatif (ou productif). Je montre que l'art de la guerre chez Xénophon participe à ces deux types d'art. En d'autres mots, il ne le conçoit ni comme la seule « chasse à

l'homme » ni comme la simple mémorisation de tactiques militaires figées. L'art de la guerre possède aussi un versant créateur et inventif qui vise à assurer l'avantage sur l'ennemi, à profiter de ses faiblesses et de ses erreurs et, partant, à garantir une victoire complète et définitive, avec le plus de profits et le moins de pertes possible.

Au deuxième chapitre, j'étudie l'impact de la conception xénophontienne de la guerre et de l'art militaire sur la conception que Xénophon se fait de la *paideia*. Leur articulation me permet d'expliquer pourquoi il accorde une extrême importance aux thèmes de la santé, de la vigueur corporelle, de la chasse, de l'entraînement aux armes, du régime alimentaire adéquat et, enfin, de la discipline et de l'obéissance. Ensuite, j'analyse la *paideia* des Spartiates et des Perses dans le but de montrer que dans ces deux modèles, en dépit de leurs différences, l'éducation à la vie sociale et politique coïncide avec la préparation militaire, qui commence, par ailleurs, dès l'enfance. La relation entre sa conception de la guerre, de l'art militaire et de la *paideia* explique pourquoi Xénophon prône certaines pratiques que nous, en tant que lecteurs modernes, jugeons étranges, voire cruelles, par exemple, la pratique du vol et le châtement corporel.

J'essaie de montrer, au troisième chapitre, que Xénophon conçoit la structure de l'État à partir d'éléments de l'organisation militaire, plus spécifiquement, à partir de la conception qu'il se fait de l'art de camper. Je montre qu'il y a des parallèles non négligeables entre la structure du camp militaire et celle de l'État, à partir de quatre soucis que tant le chef militaire que le dirigeant politique ont à l'esprit lorsqu'ils organisent leurs communautés respectives : (i) le souci de la sûreté ; (ii) le souci de la santé et de la vigueur physique ; (iii) le souci de l'ordre et de la discipline ; (iv) l'optimisation de l'espace et du temps. Le résultat est une structure étatique assez moderne à nos yeux, en ce sens où Xénophon fait prévaloir l'efficacité, l'efficience, la rapidité et la productivité, assurées au moyen d'un examen rigoureux, d'une surveillance permanente et d'une chaîne de commandement strictement hiérarchisée où chacun connaît sa place et les tâches qu'il faut exécuter.

Au quatrième chapitre, j'aborde, en premier lieu, le thème de l'art économique pour montrer qu'il possède, à l'instar de l'art militaire, un aspect productif. J'aborde ensuite la figure d'Ischomaque pour montrer que malgré certaines particularités de son leadership, il est néanmoins dépeint comme un leader idéal. Aussi, je fais une comparaison entre les fonctions du chef militaire et celles de la femme au sein de la maison. Les parallèles sont assez frappants : à l'instar du chef militaire, la femme doit,

par exemple, soigner les serviteurs malades, obtenir l'obéissance volontaire de tous les subordonnés, combler leurs besoins d'ordre matériel, surveiller avec rigueur tous les travaux, récompenser les méritants et punir les négligents. Ensuite, en prenant comme point de départ l'analogie entre l'armée et la maison, je poursuis l'analyse de ce que j'appelle « administration militaire de l'*oikos* » à partir du concept de *taxis*. Je montre par-là que Xénophon prône un principe général d'organisation et d'administration qu'il applique à la fois à l'armée et à l'*oikos*.

Le cinquième chapitre est consacré à l'étude de la métaphore du combat, ce qui nous conduit à l'étude des concepts de liberté et de servitude chez Xénophon. Quoique ces deux concepts ne soient pas, à strictement parler, des métaphores militaires, ils doivent être analysés parce qu'ils sont le corollaire de la métaphore du combat. En effet, il s'agit de lutter constamment afin d'obtenir la victoire sur la révolte des passions et, en conséquence, de gouverner soi-même, condition nécessaire au gouvernement d'autrui. En d'autres termes, il s'agit de se battre contre la démesure des passions et des désirs, dont l'échec produit des effets particulièrement néfastes à la fois sur le plan individuel et collectif. De façon générale, on peut affirmer que les passions, les plaisirs et les désirs sont métaphoriquement conçus par Xénophon comme des ennemis, ce qui entraîne quelques implications intéressantes. La relation de l'individu avec lui-même est conçue comme un combat permanent qui peut entraîner deux scénarios diamétralement opposés : la victoire exprime le pouvoir sur soi-même et, partant, la liberté ; l'échec dénote l'empire des passions sur l'individu et, partant, la servitude. Autour de la métaphore du combat et de cette conception de liberté et de servitude, nous trouvons un vocabulaire qui renvoie à l'idée de force, de faiblesse, d'action, d'inaction, de supériorité et d'infériorité.

Le dernier chapitre est consacré à l'étude de deux métaphores : celle de l'alliance et celle de la victoire en matière de bienfaits, qui désignent de différents rapports d'amitié. C'est pourquoi j'ouvre ce chapitre en étudiant les concepts de *philia* et de *symmakhia* chez Xénophon, et ce, à partir de la notion d'*eunoia* (bienveillance), l'un des points communs entre ces deux concepts. Cette étude préalable nous prépare à l'analyse de ces deux métaphores. Je montre que la métaphore de l'alliance dénote parfois un rapport que l'on pourrait considérer amical, mais dans tous les cas, même lorsque l'aspect affectif du concept de *philia* est absent ou minimisé, elle dénote toujours l'idée d'aide, d'assistance et/ou de soutien matériel. En ce qui concerne la métaphore de la victoire par les bienfaits, nous verrons qu'elle possède deux versants : (i) un rapport d'amitié horizontal entre

concitoyens ou entre amis, dans lequel le vainqueur est celui qui dispense le plus de bienfaits au sein de la communauté, ce qui favorise la prospérité matérielle et l'harmonie du groupe social ; (ii) un rapport d'amitié vertical entre le dirigeant et ses subordonnés, dans lequel la métaphore de la victoire désigne l'évergétisme accablant du dirigeant dans le but de créer et de renouveler un lien de *kharis* et de *philia* qui lui permet d'obtenir, entre autres, l'obéissance volontaire de ceux qu'il gouverne³.

Comme les deux derniers chapitres le montrent, le rapport à soi-même (rapport éthique) ainsi que le rapport à autrui (rapport politique) sont partiellement structurés, compris, performés et décrits en termes de guerre. Ce constat n'est guère anodin, pour autant qu'une métaphore est enracinée dans trois types d'expérience concomitante⁴ :

(i) L'expérience de l'homme en tant qu'être corporel : il ne peut interagir avec le monde qu'à travers le corps et les perceptions sensorielles. Ce premier point permet de comprendre en quel sens, par exemple, la métaphore du combat est considérée comme « ontologique »⁵ : elle transforme les passions humaines en entités à l'endroit desquelles on agit de façon « corporelle » ; on les confronte, on y résiste, on se défend, etc. Autrement dit, la métaphore LES PASSIONS SONT DES PERSONNES⁶, en rendant « physiques » les expériences psychologiques (les passions et les désirs), permet qu'on les saisisse de manière plus claire.

(ii) L'expérience de l'homme appartenant à une culture spécifique : en raison des particularités de la culture dont il fait partie, un auteur aura des préférences eu égard aux choix des métaphores, ce qui explique partiellement pourquoi Xénophon est friand des métaphores guerrières. Suivant encore l'exemple des passions et des désirs, ils sont certes personnifiés, mais il emploie simultanément la métaphore « LES PASSIONS SONT DES ENNEMIS », qui non seulement dénote une façon assez particulière de concevoir les passions, mais nous renseigne encore sur la manière d'*agir* à leur endroit. Xénophon conçoit les passions et les désirs comme des ennemis qui peuvent nous attaquer, nous

³ Qui plus est, il m'a semblé très pertinent d'ajouter trois annexes, dans la mesure où ils aident à montrer l'ubiquité de la sémantique de la guerre dans la philosophie de Xénophon. Dans l'annexe 1, je montre que, outre l'exercice (*askêsis*) et l'étude (*mathêsis*), la rivalité (*eris*) est une autre manière d'atteindre et de conserver la vertu ; dans l'annexe 2 je propose une brève analyse de l'origine militaire de l'*enkrateia* ; enfin, dans l'annexe 3, j'analyse les effets positifs de l'*enkrateia* à la guerre, ainsi que les effets néfastes de l'*akrasia* pour le chef militaire.

⁴ J'expose de façon davantage détaillée la conception de la métaphore à laquelle j'adhère dans le chapitre cinq, auquel je renvoie le lecteur.

⁵ Suivant la classification de Lakoff & Johnson, *Metaphors we live by*, 1980, p. 33.

⁶ Au sujet de cette façon particulière de noter une métaphore, voir l'introduction au chapitre cinq.

blessé, voler nos biens, voire nous détruire complètement, ce qui incite et justifie des actions rigoureuses de la part de l'agent : les cibler, déclarer la guerre contre eux, faire des efforts pour les soumettre, se dominer soi-même, etc. Les métaphores du COMBAT et de l'ENNEMI donnent ainsi une explication cohérente de ce qui arrive lorsqu'on est en proie aux passions et aux désirs : elles montrent comment les passions fonctionnent, leurs effets néfastes et, partant, la manière d'y faire face ; en un mot, la manière d'en parler, de les concevoir et même d'en avoir l'expérience est métaphoriquement structurée.

(iii) Enfin, l'expérience vécue particulière à un individu (caractère autobiographique). En d'autres mots, la métaphore n'est jamais qu'une simple figure rhétorique ou un phénomène du langage que l'on emploie isolément pour embellir un texte et le rendre plus attrayant : elle révèle la vision du monde de l'auteur, qui espère, en employant des métaphores, persuader le lecteur à la partager avec lui. Ce troisième point m'incite à faire une mise au point sur la relation entre la vie et l'œuvre de Xénophon.

La vie de Xénophon à partir de son œuvre

« What we are dealing with, then, is not a flesh and blood personality whose life we can use to interpret his texts, but an implied author whose personality and interests are inferred from the texts themselves. Nonetheless, while keeping this state of affairs in mind, I will occasionally refer to Xenophon as *the* author of his corpus as a kind of convenient shorthand⁷. »

L'approche de M. A. Flower en ce qui concerne la relation entre la vie de Xénophon et l'interprétation de ses textes me paraît tout à fait juste et raisonnable, dans la mesure où elle nous met en garde contre un dangereux piège : la tentation d'expliquer et de justifier plusieurs aspects de la philosophie de Xénophon à partir de données (auto)biographiques ; or, ces dernières, autant paradoxal que cela puisse paraître, nous renseignent non pas sur la *vie* de Xénophon, mais bien plutôt sur sa *pensée*, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas fonder nos arguments sur sa vie, dont on ne sait (presque) rien ; il faut plutôt utiliser les textes eux-mêmes pour interpréter ses positions philosophiques. Dans cette perspective, l'approche de Flower nous permet de renoncer à la question, tout à fait problématique et épineuse, de savoir si le concept de biographie peut être appliqué à l'œuvre de Xénophon. Sur ce point, on pense notamment à l'ouvrage de Momigliano, *La Naissance de la Biographie en Grèce Ancienne* (1991). Cet ouvrage, somme toute intéressant, est parfois très ambigu. Momigliano reconnaît explicitement le caractère fictif

⁷ Flower, « Xenophon's *Anabasis* and *Cyropaedia*: a Tale of Two Cyruses. », 2020, p. 130.

de l'œuvre de Xénophon⁸, mais ne renonce pourtant pas au désir de trouver l'historicité de certains récits⁹, au point où il emploie des termes tels que « pseudo-autobiographie » (p. 89) et « biographie idéalisée » (p. 96), tout à fait contradictoires si l'on pense à la conception moderne de la biographie. L'oscillation entre vérité et fiction et, parallèlement, entre fait empirique et imagination que l'on trouve dans cet ouvrage est, à mon sens, la conséquence directe d'une fausse prémisse : la croyance suivant laquelle l'on peut avoir accès à la *vraie vie* d'un auteur ancien à travers ses textes. Sur ce point, il est légitime de se demander si le concept de biographie et partant, d'autobiographie, n'est qu'un anachronisme appliqué aux auteurs anciens. Comme une sous-discipline de l'histoire, la biographie en tant que telle n'apparaît que dans la modernité et ce, sous l'égide d'une conception de vérité et de fiction qui n'était pas celle des Grecs, ayant donc la prétention de parvenir à la description la plus fidèle possible de la vie d'une personne, en utilisant de différents types de sources dans la construction d'un portrait qui se veut le plus proche possible du réel.

Soyons clairs : si l'on veut absolument employer le terme « biographie », on ne peut l'utiliser qu'en un sens très strict et spécifique, c'est-à-dire pour se référer à la façon dont Xénophon l'auteur a décidé de décrire certains éléments de sa propre vie, ainsi que de la vie de ses héros, sous un coloris, il faut l'admettre, fictif et idéalisé, ce qui est, à mon avis, le propre de la tâche philosophique : on pose des utopies et des modèles idéaux pour mieux comprendre la réalité dans laquelle on vit et, parallèlement, pour avoir un but à atteindre. Ainsi, l'œuvre de Xénophon offre assez d'informations à propos de la

⁸ Les extraits suivants s'appliquent en effet non seulement aux écrits socratiques, mais à tous les textes (auto)biographiques de Xénophon : « Le Socrate qui constituait – à côté d'autres personnages, comme Cyrus – l'objet principal de leurs réflexions, était moins le Socrate réel qu'un Socrate virtuel » (p. 72) ; « Une conclusion s'impose, paradoxale de notre point de vue : dans ce qu'on appelle les *Mémoires*, Xénophon a créé ou perfectionné une forme biographique – rapporter des entretiens en les faisant précéder d'une introduction générale portant sur la personnalité du principal locuteur – mais, en réalité, il a utilisé cette structure pour un texte qui revient à de la fiction. » (p. 83).

⁹ « Nous aimerions sauver en Xénophon l'historien médiocre et honnête qui a rapporté les faits qu'il connaissait mieux que personne, en condamnant le mémorialiste de Socrate qui a négligé l'exactitude historique. Mais nous ne pouvons nier que la biographie a revêtu une nouvelle signification au moment où les socratiques ont exploré cette zone entre vérité et fiction qui déconcerte tant l'historien. » (p. 71) ; « Tel est le prix qu'il dut payer pour avoir publié la première biographie, qui n'était, en réalité pas du tout une biographie mais un mélange de faits réels et de fantaisies destiné à transmettre un message philosophique. La *Cyropédie* confirme la supposition suscitée par l'étude des *Mémoires* : la fiction précéda sans doute la véritable biographie, ou, au moins, elle l'accompagna et sut l'inspirer. » (p. 85) ; « Dans la biographie, la frontière entre fiction et réalité était plus mince que dans l'histoire proprement dite. Ce que les lecteurs attendaient d'une biographie différait probablement de ce qu'ils attendaient de l'histoire politique. » (*Ibid.*) ; « Dès lors, si les biographies voulaient conserver leurs lecteurs, ils étaient obligés de recourir à la fiction. » (p. 86) ; « La fiction s'enracine dans la vérité ; il faut que la pseudo-autobiographie, dans une certaine mesure, soit vraie » (pp. 88-89).

personnalité et des intérêts de son *auteur*, ce qui veut donc dire qu'elles ne renvoient pas nécessairement à des faits réels sur sa vie (ou sur la vie des personnages qui font partie de son œuvre). Ainsi, toute prétention de fonder des arguments sur la vie de Xénophon est nécessairement vouée à l'échec.

Qui plus est, la distinction entre ce qui est réel ou fictif eu égard à l'auteur d'une œuvre et à ses personnages n'a guère d'importance du point de vue philosophique, dans la mesure où ce qui nous intéresse, ce sont les concepts et les problèmes auxquels ils sont attachés, ce que l'on ne peut saisir qu'à travers les textes ; les problèmes, en revanche, ne sont pas fictifs, mais bien plutôt concrets ; on pense notamment au problème du gouvernement des hommes, omniprésent dans l'œuvre de Xénophon. Quant aux concepts, parfois ils sont tout simplement définis, comme dans les *Mémoires* III 9, parfois ils sont pour ainsi dire incarnés dans l'action des personnages, ce que j'appelle « concept en mouvement. » Dans l'*Anabase* IV, 4, 11-12 on voit un exemple frappant de *karteria* lorsque Xénophon, pendant une tempête de neige, se lève et se met, sans manteau (*γυμνός*), à fendre du bois ; plus loin (IV 5), on en voit un autre exemple lorsque Xénophon résiste au froid extrême des montagnes arméniennes ; et dans les *Mémoires* III 11, on voit Socrate faire preuve d'*enkrateia* face à la beauté éclatante de la courtisane Théodote.

Il est néanmoins pertinent d'utiliser les renseignements autobiographiques que Xénophon rapporte dans son œuvre pour mieux comprendre les intérêts, les préoccupations et les questions qui ont orienté ses réflexions philosophiques. Au lieu de les énumérer à l'abstrait, laissons Xénophon l'auteur en parler. Le passage suivant est tout à fait intéressant, puisqu'il jette une lumière sur ses intérêts en tant qu'auteur, ainsi que sur ses talents d'écrivain.

[D]ans le domaine de Scillonte, il y a aussi des terrains de chasse où l'on prend toute sorte de gibiers. Il [*scil.* Xénophon] élève aussi un autel et un temple avec l'argent sacré, et dès lors, il préleva toujours la dîme des produits de ses terres pour faire un sacrifice à la déesse, et tous les citoyens de Scillonte et les voisins, hommes et femmes, participent à la fête. La déesse fournissait aux convives de la farine d'orge, du pain, du vin, du dessert, une portion des victimes engraisées dans le pâturage sacré et du gibier. Pour cette fête, en effet, les fils de Xénophon et ceux des autres citoyens faisaient une chasse à laquelle pouvaient prendre part tous ceux qui le voulaient, même des hommes faits. Et l'on prenait, soit sur le terrain sacré même, soit sur le Pholoé, des sangliers, des gazelles et des cerfs. Ce lieu situé sur le chemin de Lacédémone à Olympie est à une vingtaine de stades du temple de Zeus à Olympie. Dans l'enceinte sacrée, il y a une prairie et des collines couvertes d'arbres, propres à l'élevage des porcs, des chèvres, des

bœufs et des chevaux, de sorte que les attelages de ceux qui venaient à la fête avaient aussi de quoi se régaler¹⁰.

On peut tirer de cet extrait, outre une description idyllique de la vie de Xénophon près de Sparte, quelques données intéressantes qui se traduisent dans l'ensemble de son corpus : un net intérêt pour l'agriculture et l'économie domestique (dont l'exemple le plus frappant est sans doute l'*Économique*), pour l'élevage de chevaux et de chiens (il a écrit en effet trois traités techniques : *De l'Équitation*, *l'Hipparque* et *l'Art de la Chasse*) et, enfin, pour la religion et la piété, dont on trouve de nombreux témoignages éparpillés dans tous les textes de son corpus. Ce passage témoigne également de l'importance qu'il accorde à la jouissance des plaisirs, ainsi que d'une conscience aigüe de l'espace, qui se traduit (i) par une préoccupation avec la connaissance du terrain, essentielle à la guerre et à la chasse (ii) et par la bonne organisation des affaires de la vie quotidienne.

De surcroît, Xénophon ne se présente pas seulement comme un *oikonomos* et un chef militaire pieux qui possédait des intérêts d'ordre pratique. Il se présente également comme disciple de Socrate, à qui il a consacré quatre écrits : l'*Apologie*, les *Mémorables*, le *Banquet* et l'*Économique*. Il a également écrit un traité d'histoire, les *Helléniques*, qui reprend la narration de l'*Histoire de la Guerre du Péloponnèse* là où Thucydide l'avait interrompue. Dans la *Cyropédie*, une espèce de roman philosophique, il présente de façon détaillée ses réflexions sur l'éducation, l'éthique, l'art de la guerre et l'art politique. Dans l'*Anabase*, Xénophon raconte ses aventures et (surtout) mésaventures en tant que chef de l'arrière-garde des mercenaires grecs engagés par Cyrus le Jeune pour s'emparer du trône de son frère Artaxerxès ; et là aussi nous retrouvons des réflexions vivaces sur l'art politique et l'art du discours. La *Constitution des Lacédémoniens* est un traité constitutionnel d'une Sparte idéalisée à plusieurs égards, dans lequel Xénophon explique la puissance et le succès militaire de Sparte à partir de ses mœurs et de ses institutions, et dans lequel on trouve, par ailleurs, des réflexions importantes sur sa conception de *paideia* ; dans l'*Agésilas*, en brossant progressivement le portrait du roi homonyme sous la forme d'un éloge en prose, Xénophon nous présente quelques vertus et qualités qui lui sont très chères, dont on souligne la maîtrise de soi, la justice, la tempérance, le courage et la sagesse ; dans le *Hiéron*, Xénophon propose une réflexion sur les différences entre la vie du tyran et celle d'un simple particulier et, plus généralement, sur l'art politique, notamment les moyens d'obtenir l'obéissance volontaire des gouvernés et d'assurer la

¹⁰ *Anab.* V, 3, 7-11 (trad. P. Chambry 1967).

prospérité matérielle de la cité ; dans les *Revenus*, enfin, Xénophon propose une réforme politico-économique urgente à Athènes, après sa défaite dans la Guerre Sociale, qui a marqué, une fois pour toutes, le déclin de l'hégémonie athénienne en Grèce.

Nous remarquons que Xénophon est un philosophe prolifique et surtout éclectique, tant du point de vue de la forme que de celui du contenu. Ses intérêts et ses préoccupations gravitent autour des thèmes d'ordre éthique, économique et politique, comme le bonheur, la vertu, l'amitié, l'éducation, l'art militaire, le soin de la maison, le bon et le mauvais gouvernement des hommes, la religion et la théologie. Le lecteur remarquera que mon objet de recherche touche à ces thèmes de manière transversale, certains plus directement que d'autres et, de surcroît, que la pensée philosophique de Xénophon est très homogène. Les nuances ainsi que les différentes approches que l'on trouve dans ses textes reposent non pas sur une évolution de sa pensée ou un quelconque changement conceptuel, mais bien plutôt sur le degré de développement d'un concept ou encore son application à de différents contextes, ce qui nous conduit au thème de la prochaine section, qui sera très utile pour les discussions qui vont suivre.

Compétence transversale et transitivité des sphères de la vie sociale

Une particularité de la philosophie de Xénophon qui mérite d'être analysée, c'est le fait qu'il n'y a pas de frontière bien marquée entre les différentes sphères de la vie sociale, par exemple, la cité, l'armée, et l'*oikos*. Cette particularité peut être expliquée à partir d'une donnée générale : la réévaluation des frontières entre le public (*to koinon*) et le privé (*to idion*)¹¹. Il ne s'agit donc pas de soutenir que ces frontières sont absentes, mais que Xénophon n'a, à vrai dire, aucun problème à les déplacer ou à les rendre plus floues. En ce sens, il est pertinent de mentionner les *Mémoires* III, 4, 12, où Socrate affirme qu'il ne faut pas mépriser les bons administrateurs,

car le soin des affaires privées ne diffère que par le nombre du soin des affaires publiques (ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνον διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν), et pour le reste elles se ressemblent beaucoup, notamment, et c'est l'essentiel, que ni les unes ni les autres ne peuvent se passer des hommes, et que le traitement des affaires privées se fait grâce aux mêmes hommes que la gestion des affaires publiques (οὔτε δι' ἄλλων μὲν ἀνθρώπων τὰ ἴδια πράττεται, δι' ἄλλων δὲ τὰ κοινά).

En effet, si les hommes dont on se sert dans les affaires publiques ne sont pas différents de ceux que l'on emploie dans les affaires privées, alors ceux qui savent se servir des hommes (οἷς οἱ ἐπιστάμενοι χρῆσθαι) réussissent (καλῶς πράττουσιν) dans

¹¹ Analysé en détails par V. Azoulay, « Cyrus disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », 2009, pp. 153-173.

leurs propres affaires ainsi que dans les affaires publiques (καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ)¹². On souligne en outre trois points concernant ce passage : (i) la répétition presque excessive du binôme *idia/koina*, (ii) le fait que Socrate glisse aisément d'une sphère à l'autre et (iii) l'affirmation explicite que la différence entre les affaires privées et publiques n'est qu'une différence quantitative. On pourrait placer ces trois constats sous ce que j'appelle « transitivité des sphères de la vie sociale » : Xénophon ne conçoit pas une différence de nature entre les différents domaines qui composent la vie en société, mais tout simplement une différence de nombre ; et dans la mesure où s'il s'agit des mêmes hommes qui gèrent ou qui travaillent dans les affaires privées et/ou publiques, force est de reconnaître qu'il n'y a pas de différence qualitative entre eux. En d'autres mots, les hommes doivent s'entraîner aux mêmes vertus et développer les mêmes qualités, peu importe leur champ d'action. Ce constat vaut certainement, comme on lit dans l'*Économique*, XXI 2, pour l'aptitude à commander (τὸ ἀρχικὸν εἶναι), commune à toutes sortes d'activité (τὸ πάσαις κοινὸν ταῖς πράξεσι), telles que l'agriculture (γεωργικῆ), la politique (πολιτικῆ), l'économie domestique (οἰκονομικῆ) et la conduite à la guerre (πολεμικῆ). De surcroît, l'idée de « transitivité », que j'emploie ici en un sens métaphorique, comprend aussi l'idée de « complémentarité », c'est-à-dire qu'aux yeux de Xénophon il existe une espèce de synergie entre les différents domaines de la vie sociale, qui correspond à une « symbiose » entre les différents agents sociaux.

Nous trouvons un premier exemple de cette conception dans la *Cynégétique*. Le chapitre XII est consacré à une défense acharnée de la chasse, notamment contre ses détracteurs. Il y a en effet certains qui disent qu'il ne faut pas se passionner pour la chasse (οὐ χρὴ ἐρᾶν κυνηγεσίων) pour ne pas négliger ses affaires domestiques (ἵνα μὴ τῶν οἰκείων ἀμελῶσιν), mais ils ne savent pas, affirme Xénophon, que « tous ceux qui font du bien à leur patrie et à leurs amis (ὅτι οἱ τὰς πόλεις καὶ τοὺς φίλους εὖ ποιοῦντες πάντες) sont ceux qui soignent mieux leurs propres affaires (τῶν οἰκείων ἐπιμελέστεροί εἰσιν) » (XII, 10). L'analogie entre le privé et le public et entre l'individu et la cité est, de même que dans les *Mém.* III, 4, 12, très saisissante : les chasseurs, dans la mesure où ils ont développé la vigueur corporelle ainsi que d'autres qualités, sont en mesure de venir à

¹² Sur ce point, Dorion, *L'Autre Socrate*, 2013, pp. 256-257, affirme : « Entre la gestion de l'*oikos* et l'administration de la cité, il n'y a pas solution de continuité, c'est-à-dire que le gouvernement politique de la cité exige les mêmes aptitudes que celles qui sont requises pour assurer la prospérité d'un domaine privé. »

l'aide de la cité en cas de besoin, notamment en situation de guerre¹³ ; « car toujours ceux qui sont en bonne condition de corps et d'âme sont bien près du succès (ἀεὶ γὰρ ἔστι τοῖς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς εὖ ἔχουσιν ἐγγύς εἶναι τοῦ εὐτυχεῖν - §5). » Dans cette perspective, si les amis de la chasse (οἱ φιλοκυνηγέται) se préparent à être utiles pour leur patrie (παρασκευάζουσιν αὐτοὺς τῇ πατρίδι χρησίμους εἶναι), dans les affaires d'importance capitale (εἰς τὰ μέγιστα) — expression équivalente, à mon sens, à *ta koina* — ils ne négligeront pas non plus leurs affaires privées (οὐδ' ἂν τὰ ἴδια ἀργοῖτο) ; « car les affaires particulières de chaque citoyen (τὰ οἰκεῖα ἐκάστου) sont liées au salut ou à la perte de l'État (σὺν γὰρ τῇ πόλει καὶ σώζεται καὶ ἀπόλλυται), en sorte que de tels hommes sauvent (σώζουσι) la fortune des autres particuliers (τῶν ἄλλων ιδιωτῶν) en même temps que la leur. (§11). » Il est pertinent de remarquer que, dans la *Cynég.* XII, 10-11, les termes *ta oikeia* et *ta idia* sont interchangeable et, au lieu d'employer l'expression *ta koina*, Xénophon utilise plutôt *ta megista* et quelques périphrases avec *polis* ou *philo* pour exprimer l'idée de collectivité. Mais ce qui nous intéresse le plus est l'articulation entre l'idée de transitivité des sphères de la vie sociale et ce que l'on pourrait appeler, pour emprunter l'appellation de V. Azoulay « compétence(s) transversale(s) » (voir la citation du passage *infra*). Cela vaut assurément pour l'art de la chasse, si soigneusement décrite et prônée par Xénophon. L'enseignement de Socrate est lui aussi valable dans toutes les sphères de la vie humaine : ses disciples ne le fréquentaient pas pour devenir des orateurs publics ou des plaideurs, « mais pour être des hommes de bien (καλοὶ τε κάγαθοὶ) et être en mesure d'user correctement (δύναιντο καλῶς χρῆσθαι) de leur maison, de leurs serviteurs, de leurs proches, de leurs amis, de leur cité et de leurs concitoyens (καὶ οἶκῳ καὶ οἰκέταις καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις καὶ πόλει καὶ πολίταις – *Mém.* I, 2, 48). » L'expression *kaloi te kagathoi* n'est pas développée dans ce passage, mais elle semble qualifier les hommes qui possèdent, grâce à la formation socratique, toutes les qualités utiles à l'être humain, peu importe leur sphère d'action. À ce sujet, Azoulay affirme :

[L]’enseignement socratique conduit la plupart du temps, non pas à articuler sphères publique et privée, mais plutôt à neutraliser la portée d’une telle distinction. La formation dispensée par Socrate vise en effet à établir une compétence transversale, transcendant les différents cercles d’appartenance (...). La formation socratique ne tient donc aucun compte des frontières entre sphères, puisque son utilité vaut autant pour le cadre privé (l'*oikos*, les parents) que pour la communauté la plus vaste (la cité et les citoyens), sans solution de continuité¹⁴.

¹³ Comparer avec les *Mém.* I, 6, 9, où Socrate affirme que sa *diaita*, qui rend son corps résistant et vigoureux, le rend à même de servir à la cité, notamment en cas de guerre ou de siège.

¹⁴ « Cyrus disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, pp. 155-156.

On le voit bien, la notion de compétence transversale correspond à un important présupposé xénophontien : les différents domaines de la vie sociale sont complémentaires. C'est pourquoi ce qui est utile comme vertu ou aptitude, par exemple, à la chasse, le sera également dans le domaine militaire et, dans la même veine, ce qui est utile dans l'économie domestique le sera également en politique ou à la guerre (cf. *Mém.* III, 4). En ce sens, on peut reprendre le chapitre XII de la *Cynégétique*, où Xénophon s'applique à défendre la chasse comme le meilleur entraînement à la guerre, dans la mesure où elle améliore la santé (ὕγιαιάν), développe la vue et l'ouïe et fait en sorte qu'on vieillit moins vite (§1) ; elle habitue en outre le chasseur à porter des armes (§2), l'entraîne au courage et à l'endurance (§3) ; il apprend à affronter la rudesse de la vie au dehors, à poursuivre les ennemis en déroute dans toutes sortes de terrain (§4) ; elle inculque la discipline et l'audace (εὐταξία καὶ θράσει - §5) et rend ceux qui la pratiquent tempérants et justes (σώφρονάς...καὶ δίκαιους) ; elle est en bref une école de bons soldats et stratèges (στρατιῶται τε ἀγαθοὶ καὶ στρατηγοὶ - §8). De surcroît, ceux qui s'adonnent aux fatigues (οἱ πόνοι) de la chasse extirpent ce qui est bas et déréglé de leur âme et de leur corps (τὰ μὲν αἰσχρὰ καὶ ὑβριστικὰ ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος), et développent le désir de la vertu (ἐπιθυμίαν δ' ἀρετῆς) : ils sont en effet les meilleurs (ἄριστοι). Les chasseurs s'adonnent au travail continu (αὐτοὺς ἐπὶ τὸ ἀεὶ τι μοχθεῖν) et aux exercices pénibles (μελέτας ἐπιπόνους), contrairement à ceux qui ne pratiquent pas la chasse, qui ne veulent pas se laisser instruire (διδάσκεσθαι) par l'effort pénible (διὰ τὸ ἐπίπονον), mais passer leur temps (διάγειν) dans des plaisirs intempestifs (ἐν ἡδοναῖς ἀκαίροις), qui sont par nature les plus pervers (φύσει οὗτοι κάκιστοι - §15)¹⁵. Par conséquent, la chasse forme en même temps le bon soldat et le bon citoyen, puisque les chasseurs ne tolèrent aucun dommage à leur territoire ni aucune injustice envers leur cité (§9) ; ils possèdent en plus toutes les qualités physiques et morales pour être en mesure de sauver leur patrie en cas de besoin (§13). On voit bien l'effort de Xénophon dans ce chapitre de la *Cynégétique* de montrer que l'utilité de la chasse s'étend à d'autres domaines de la vie sociale, si bien qu'elle ne se réduit ni au seul divertissement (*paidia*) ni au passe-temps (*diagôgê*)¹⁶.

¹⁵ Le terme *akairos*, employé par Xénophon pour qualifier les plaisirs (*hêdonai*), signale non pas une condamnation du plaisir tout court, mais plutôt son apaisement en dehors du moment opportun (*kairos*).

¹⁶ Pour la relation de la chasse avec les notions de *paideia* et *paidia*, voir Kidd, « Xenophon's *Cyngeticus* and its Defense of Liberal Education », 2014, pp.76-96, dont on souligne le passage suivant (p. 94) : « In those very passages where Xenophon defends hunting as a *paideia* and connects it to a variety of real-life uses, traditions, and sweat, he is, as it were, exemplifying the process behind Aristotle's *espoudasmenê paidia*: he is making the play serious. »

Dans la même veine, on peut évoquer l'*Économique* IV, chapitre dans lequel le Grand Roi est présenté comme un exemple à imiter parce qu'il a bien compris la synergie entre deux activités *prima facie* assez distinctes : l'agriculture et la guerre (IV, 4-24). Dans la mesure où l'une a besoin de l'autre, (i) il accorde des honneurs et des riches cadeaux (ταῖς τιμαῖς...καὶ δώροις μεγάλοις) aux commandants (τοὺς ἄρχοντας) capables de combler les effectifs prescrits et de présenter des soldats équipés ainsi que des chevaux et des armes en bon état pour défendre le pays (§7) ; (ii) aussi, il surveille lui-même, quand il peut, l'étendue de son territoire et s'il s'aperçoit que les gouverneurs ont bien peuplé le territoire et que les champs sont en pleine production (et donc en mesure de nourrir les troupes), il les comble également de présents et de places d'honneur (§8). En revanche, ceux qui, dans la sphère militaire, sont pris en délit de négligence ou de malversation (καταμελοῦντας... ἢ κατακερδαίνοντας) et ceux qui, dans le domaine de l'agriculture, font preuve d'insouciance (ἀμέλειαν) et de démesure (ὑβριν), sont sévèrement punis. Socrate rapporte ensuite l'exemple de Cyrus le Jeune, qui cultive lui-même ses propres jardins (§§21-22) et, lorsqu'il est en santé, il ne va jamais dîner avant de se mettre en sueur (πρὶν ιδρῶσαι) en s'exerçant à quelque travail guerrier ou champêtre (ἢ τῶν πολεμικῶν τι ἢ τῶν γεωργικῶν ἔργων μελετῶν - §24). On lit ensuite, dans le célèbre éloge de l'agriculture dans l'*Économique* V, que celle-ci est un excellent moyen d'entraîner le corps (σωμάτων ἄσκησις – §1) : elle habitue l'agriculteur à la chaleur et au froid ; en exerçant ceux qui travaillent la terre de leurs propres mains, elle accroît leur force, et « quant à ceux qui n'ont qu'à surveiller leur domaine (τοὺς δὲ τῆ ἐπιμελείᾳ γεωργοῦντας), elle leur donne une vigueur virile (ἀνδρίζει) en les faisant se lever de bonne heure et en les contraignant à de rudes marches » (§4) ; l'agriculture est donc utile tant à ceux qui veulent servir dans la cavalerie que dans l'infanterie, dans la mesure où l'on peut nourrir les chevaux à la maison et l'on rend le corps vigoureux (§5) : en effet, rien de mieux que l'agriculture pour apprendre à sauter et à lancer le javelot (§8)¹⁷. Ceux qui sont éduqués et engagés dans l'agriculture avec force et virilité (οἱ ἐν τῇ γεωργίᾳ ἀναστρεφόμενοι καὶ σφοδρῶς καὶ ἀνδρικῶς παιδευόμενοι) forment en bref d'excellents soldats aux corps et âmes bien trempés (§13), ainsi que des gens capables d'exercer l'art de commander (§§14-17). En bref, l'agriculteur et le guerrier se forment en même temps.

¹⁷ Il est intéressant de signaler que la description des bénéfices de l'agriculture ressemble beaucoup à la description de la *paideia* spartiate (*Const. Lac.* II, 3-4), elle aussi concentrée sur le développement de la vigueur corporelle. Les enfants spartiates apprennent à endurer la chaleur et le froid, à courir et à marcher sur des terrains difficiles, à se lever de bonne heure et à supporter la fatigue. Cf. *infra*, chapitre 2 section 3 (Sparte et la formation du citoyen-soldat).

Cette synergie entre le soin des champs et les exercices militaires trouve en effet son paroxysme dans la figure d'Ischomaque. Il se sert des promenades qu'il fait de la ville vers ses terres pour fortifier sa santé (XI, 16) ; arrivé sur place, il monte à cheval et exécute des manœuvres utiles à la guerre (XI, 17) ; quand il finit de s'entraîner, il rentre à la maison, partie en marchant, partie en courant et il se frotte tout de suite avec l'étrille (XI, 18). Or, Socrate trouve cette conduite admirable précisément parce qu'on est à même de « combiner en même temps et du même coup (ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ συνεσκευασμένοις χρῆσθαι) les pratiques qui donnent la santé et la vigueur (τοῖς τε πρὸς τὴν ὑγίειαν καὶ τοῖς πρὸς τὴν ῥώμην παρασκευάσμασι), l'entraînement à la guerre (καὶ τοῖς εἰς τὸν πόλεμον ἀσκήμασι) et, enfin, le soin de la fortune (καὶ ταῖς τοῦ πλούτου ἐπιμελείαις) » (XI, 19). Il est donc possible de constater que Xénophon prône la pratique d'activités qui préparent l'individu à agir et à exceller dans différents domaines de la vie sociale, l'agriculture, le soin de l'*oikos* et la chasse étant peut-être les exemples les plus frappants de ce qu'on a appelé plus haut « compétences transversales. » L'apologie de ces activités ne se réduit donc pas au seul préjugé de classe d'un aristocrate. En réfléchissant sur tout ce qu'on apprend lorsqu'on pratique ces activités, Xénophon s'est rendu compte que leur utilité transcende effectivement leur propre sphère d'appartenance.

Il semble donc clair, d'après ce qu'on a montré, que non seulement le soldat, le chasseur, l'agriculteur, le citoyen et l'homme vertueux se forment simultanément, mais encore que les arts qui les concernent développent des compétences et des aptitudes qui se chevauchent à plusieurs endroits, si bien qu'on ne peut pas séparer ces figures. En d'autres mots, aux compétences transversales correspond la transitivity des sphères de la vie sociale. Cette brève discussion s'avère très importante, dans la mesure où elle nous prépare pour les analyses qui vont suivre. Elle explique d'abord pourquoi une division stricte entre types de vertus perd sa portée dans la philosophie de Xénophon. Elle explique aussi pourquoi Xénophon se permet de glisser aisément d'un domaine à l'autre de la vie sociale ainsi que d'établir certaines analogies *prima facie* contrintuitives : par exemple, celle entre la guerre et l'agriculture, dont nous avons parlé plus haut, mais aussi celles entre l'État et l'armée, dont nous parlerons au chapitre trois, et celle entre l'armée et l'*oikos*, dont nous parlerons abondamment au chapitre quatre.

Remarques sur les citations et les traductions

Sauf mention contraire, j'ai utilisé les traductions suivantes des textes de Xénophon : pour l'*Apologie*, l'*Anabase* et le *Banquet*, j'ai utilisé celle de P. Chambry

(1996 ; 1967) ; pour la *Constitution des Lacédémoniens* et l'*Agésilas*, j'ai consulté celle de M. Casevitz (2009) ; pour la *Cyropédie*, j'ai utilisé la célèbre traduction de M. Bizos et É. Delebecque récemment réimprimée par les Belles Lettres (2019) ; pour les *Helléniques*, j'ai utilisé la très récente traduction de D. Roussel et R. Étienne (2018) ; pour l'*Économique*, j'ai utilisé la traduction de P. Chantraine (1949) ; pour les *Mémorables* et le *Hiéron* je me suis servi de la traduction de L.-A. Dorion (2015 et 2021 respectivement). Pour certains passages, ceux que j'ai jugés plus importants ou plus épineux, j'ai consulté aussi des traductions dans d'autres langues ; lorsque c'est le cas, je cite le traducteur et l'année de publication soit en note, soit dans le texte lui-même.

Il a fallu parfois modifier les traductions des textes cités, soit parce qu'il y avait des mots dans le texte grec qui étaient absents des traductions, soit parce que je voulais m'approcher davantage de l'original en grec ancien. Je prie le lecteur de croire à ma bonne foi et à mon bon sens dans ces modifications. Souvent, un mot manquant ou un certain choix de traduction peut nuire à la compréhension et, partant, à l'interprétation d'un passage. Cela dit, quand les corrections étaient particulièrement importantes, j'ai tâché de justifier mon choix de traduction, ou encore d'offrir d'autres possibilités de traduction à partir de ce que l'on trouve dans le *Bailly*, ce qui est, me semble-t-il, une bonne manière d'enrichir l'interprétation d'un texte. Enfin, pour ce qui est de la citation des sources secondaires dans les notes, j'ai opté pour citer le nom de l'auteur, le titre de l'ouvrage ou de l'article, l'année de la publication et les pages (lorsqu'il s'agit de citer des extraits précis), ce qui rend la lecture davantage rapide et fluide, parce qu'on n'a pas besoin d'arrêter à chaque instant pour les repérer dans les références bibliographiques.

Chapitre 1 : La théorie xénophontienne de la guerre

1. Introduction

Comme l'a bien défini l'anthropologue P. Clastres, la guerre est la violence « sous sa forme à la fois la plus brutale et la plus collective, la plus pure et la plus sociale¹⁸. » Pourquoi les hommes s'engagent dans un rapport aussi brutal ? Il s'agit là de l'une des questions — qui touche par ailleurs au problème de l'origine et des causes de la guerre — que j'essaierai de répondre dans ce chapitre, entièrement consacré à la guerre au sens littéral. En effet, il s'agit là d'un sujet dont on ne peut pas faire l'économie, pour autant que les réflexions de Xénophon sur ce qu'il appelle « les choses de la guerre » (*ta polemika*)¹⁹ serviront de base pour les discussions des prochains chapitres, où il sera question de montrer que Xénophon a le thème de la guerre à l'esprit lorsqu'il conçoit la *paideia* idéale (celle des Spartiates et des Perses), l'État idéal (l'empire de Cyrus l'Ancien) et l'*oikos* idéal (celui d'Ischomaque dans l'*Économique*).

Je tâcherai de montrer dans les pages qui suivent que Xénophon a développé une réflexion sur la guerre à partir de la perspective de quelqu'un qui n'a pas seulement accompli le service militaire obligatoire exigé d'un jeune Athénien, mais qui a véritablement vécu la vie militaire sous toutes ses facettes. On appellera désormais cette réflexion « théorie xénophontienne de la guerre », qui comprend une discussion sur l'origine et les causes de la guerre (section 2) et une conception assez particulière de l'art de la guerre elle-même (section 3). Il est bon de souligner qu'il ne s'agit certainement pas de la seule façon d'examiner le thème de la guerre chez Xénophon et que je ne prétends pas l'épuiser dans le cadre de ce chapitre. Il m'a paru néanmoins pertinent de dire quelques mots sur la « guerre littérale » et les deux sections susmentionnées sont une excellente manière de l'aborder d'un point de vue philosophique.

¹⁸ *Archéologie de la Violence : la guerre dans les sociétés primitives*, 2010, p. 7 (désormais, *Archéologie de la violence*).

¹⁹ Cf. τῶν πολεμικῶν dans les *Mém.* III, 1, 5. Il s'agit en effet d'une notion très large qui peut comprendre, par exemple, les notions de « stratégie » (cf. τὴν στρατηγίαν dans les *Mém.* III, 1, 5), d'« art de la guerre » (cf. τὴν πολεμικὴν τεχνήν, *Écon.* IV, 4), de « tactique » (cf. τὸ τακτικόν, *Mém.* III, 1, 7) et d'« organisation militaire » (cf. στρατιοτικὴν σύνταξιν dans la *Cyropédie* VIII, 1, 14).

On aura l'occasion de constater que l'originalité de Xénophon repose notamment sur le fait que le thème de la guerre n'est pas marginal, mais bien plutôt une partie intégrante de sa philosophie et, plus généralement, de sa vision du monde et de l'homme. Ce n'est donc pas un hasard si l'art de la guerre se confond à plusieurs endroits, par exemple, avec l'art économique, l'art de la chasse et l'art politique²⁰. De surcroît, la *polemikê tekhnê* renvoie à la réflexion éthique de Xénophon, pour autant que, comme on le verra plus loin, les qualités et les compétences utiles aux guerriers et aux chefs sont également utiles à tous ceux qui réalisent des activités dans d'autres domaines de la vie sociale. Mais Xénophon fait également preuve d'originalité lorsqu'il conçoit l'art de la guerre à la fois comme un art créatif et comme un concept métaphorique (c'est-à-dire un concept dont la définition même comprend l'emploi de métaphores)²¹.

La problématique qui oriente la discussion du présent chapitre est la suivante : quelles sont l'origine et les causes de la guerre aux yeux de Xénophon et comment s'articulent-elles à d'autres aspects de sa philosophie ? Comment Xénophon conçoit-il l'art de la guerre et quel est son rapport avec les autres arts qui lui sont chers, tel que l'art économique et l'art politique ? Quels sont les éléments que l'on peut dégager de la théorie xénophontienne de la guerre pour mieux comprendre sa philosophie ?

2. L'origine et les fonctions de la guerre

Sur l'origine et les causes de la guerre, il serait intéressant de comparer les visions de Platon et de Xénophon. En effet, je ne prétends pas analyser exhaustivement ce thème chez Platon. Mon but est de brosser les lignes générales de sa vision au sujet de la guerre en décelant ses principaux éléments, pour mieux comprendre, au moyen du contraste, la vision de Xénophon. Une exégèse comparative s'avère utile à bien des égards, surtout parce que ce thème n'a pas encore reçu, sauf erreur de ma part, un traitement systématique du point de vue de la philosophie. La comparaison nous permettra aussi de mieux saisir les particularités de la pensée de Xénophon au sujet de la guerre. On remarquera, pour le dire de façon assez schématique, que si Platon a une vision moraliste de la guerre, Xénophon, pour sa part, adopte une approche tout à fait pragmatique.

²⁰ Voir notamment *Mém.* III 4, et *Écon.* XXI *passim*.

²¹ Sur l'idée de « concept métaphorique », je renvoie le lecteur au cinquième chapitre, où je propose une brève discussion sur la notion de métaphore à laquelle j'adhère. J'ai réservé cette discussion à l'avant-dernier chapitre, parce qu'elle nous prépare à la question des métaphores militaires chez Xénophon, objet des chapitres cinq et six.

2.1. La vision de Platon

Aux yeux de Platon²², ce qui déclenche les guerres sont les âmes corrompues et asservies par le corps, ce dernier étant compris comme la source ultime de tous les vices. Il suffit en ce sens d'évoquer un court mais frappant passage du *Phédon* :

Prenons les guerres, les guerres civiles, les conflits armés (πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας) : rien d'autre ne les suscite que le corps et ses appétits (τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι). Car toutes les guerres (πάντες οἱ πόλεμοι) ont pour origine l'appropriation des richesses (τῆν τῶν χρημάτων κτήσιν). Or ces richesses, c'est le corps qui nous force à les acquérir (τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα), c'est son service qui nous rend esclaves (δουλεύοντες τῇ θεραπείᾳ).²³ »

Il est bien connu, dans la perspective du *Phédon*, que les vices, les appétits et les maux en général ont pour origine le corps, mais c'est bel et bien l'âme qui, déformée par les désirs corporels plus ou moins violents, agit de façon vicieuse en instiguant les combats, les conflits sociaux et, ultimement, les guerres. En ce sens, il me semble que M. Dixsaut, fait fausse route lorsqu'elle affirme que l'origine de la guerre chez Platon est d'ordre économique²⁴. Il faut donc reformuler cette idée en affirmant que la guerre a certes une fonction économique, c'est-à-dire qu'elle favorise une accumulation rapide (et à grande échelle) des richesses ; mais son *origine* repose bien plutôt sur la servitude morale qui, elle, suscite le besoin, voire le désir d'accumuler des richesses (parmi bien d'autres désirs). L'âme, asservie par le corps et par conséquent contrainte à exécuter toutes ses demandes, n'a pas d'autre manière de se procurer les ressources nécessaires pour combler les nombreux et pressants désirs suscités par le corps, sinon en s'appropriant les richesses au moyen de la guerre et du conflit armé. Dixsaut n'a cependant pas tort de comparer ce passage du *Phédon* avec la *République* II 373d10, où Platon emploie une expression semblable à celle du *Phédon* 66c : χρημάτων κτήσιν ἄπειρον, l'accumulation illimitée de richesses. En effet, l'adjectif *apeiron* rapproche cette expression, plus que celle employée dans le *Phédon*, de la notion de *pleonexia*, la cupidité, l'appétit insatiable, en bref, le fait de vouloir plus que son dû. La comparaison entre les deux passages est très pertinente, si bien qu'il faut en dire un mot.

Selon Platon, la formation de la société humaine repose sur une nécessité d'ordre économique : les hommes ne sont pas autosuffisants du point de vue de la vie matérielle,

²² Pour une analyse comparative plus exhaustive des visions de Platon et de Xénophon sur l'art de la guerre et sur la guerre en tant que telle, voir Wood, « Xenophon's Theory of Leadership », 1964, pp. 42-47. Dans son analyse, Wood ajoute aussi la vision aristotélicienne, qu'il range du côté de Platon, pour autant que maître et disciple partagent plusieurs conceptions sur ces deux thèmes.

²³ *Phédon*, 66c-d (trad. Dixsaut, 1991, légèrement modifiée).

²⁴ Cf. Dixsaut, *Phédon*, *op. cit.*, p. 332, n. 85.

mais plutôt interdépendants, c'est-à-dire qu'ils ont réellement besoin les uns des autres pour se procurer le nécessaire à leur survie ; ainsi, les hommes se rassemblent et chacun contribue comme il peut, selon ses aptitudes personnelles, au maintien de la société (*Rép.* II, 369b-370b). Lorsque Socrate dépeint le portrait de cette première communauté, que l'on pourrait considérer « idéale », il met l'accent sur le fait que le luxe en est complètement absent, si bien que non seulement les guerres et les conflits sont inexistantes, mais aussi les maladies et les injustices. Socrate appelle cette communauté « cité véritable » (ἀληθινὴ πόλις) et affirme, en employant une métaphore médicale, qu'il s'agit d'une société « saine » (ὕγιης). Glaucon, pour sa part, l'appelle « cité des porcs » et lui demande que la *diata* des citoyens de cette communauté soit plus semblable à la coutume, c'est-à-dire plus semblable à la façon dont ils vivent habituellement. Socrate accueille de bon gré la demande de Glaucon et poursuit son expérience de pensée selon ce nouveau critère ; cependant, par opposition à la cité précédemment décrite, Socrate, en employant à nouveau une métaphore médicale, qualifie d'« enflammée » (φλεγμαίνουσαν) la société à laquelle Glaucon fait référence ; Socrate l'appelle par ailleurs « cité voluptueuse » (τρυφῶσαν πόλιν), mais que nous pourrions, de notre côté, appeler « réaliste », parce qu'elle se rapproche énormément du mode de vie des Athéniens²⁵. Dans ce nouveau cas de figure, on passe du naturel à l'artificiel, du nécessaire au superflu et du modeste au somptueux, si bien que la cité et son économie deviennent plus complexes. Le régime de vie des hommes, désormais plus raffiné et diversifié, entraîne une expansion de tous les secteurs de la société. La population explose, l'artisanat devient plus spécialisé et le territoire ne suffit ni à loger les habitants, ni à produire une quantité suffisante de nourriture, ni à l'extraction de ressources naturelles. Le besoin pressant d'expansion territoriale pour que l'économie de la cité continue à se développer est précisément ce qui déclenche les guerres et les conflits externes.

Or, force est de reconnaître que la *pleonexia* n'apparaît pas dans ce passage spécifiquement, comme dans le *Phédon*, en tant qu'un vice engendré à partir de l'interaction de l'âme avec le corps. Elle apparaît plutôt comme une conséquence nécessaire du changement du régime de vie des hommes et, par extension, de l'essor de la cité, dont le développement progressif augmente la population et, surtout, engendre de

²⁵ Cf. *Rép.* II, 372d-e. Sur ce passage, Emlyn-Jones & Preddy affirment : « It is essentially this city which is the basis for the remainder of the *Republic*. So why pass at all from the healthy and presumably ideal city? The answer is that for *Republic* to deal realistically with justice and injustice in the city, we have to take into account the complexity of human needs and desires in what purports to be a real world (Plato: *Republic. Books 1-5*, 2013, p. lvi). »

nouveaux désirs et des besoins de plus en plus difficiles à combler. De fait, si l'on s'en tient à ce seul passage, on ne trouve aucune référence explicite à des questions morales, quoique les métaphores médicales de la « société saine » et de la « société enflammée » puissent être considérées comme un jugement de valeur sur laquelle des deux sociétés est la meilleure²⁶. De surcroît, la phrase « ἐὰν καὶ ἐκεῖνοι ἀφῶσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον »²⁷ dans 373d10 dénote, à mon sens, un manque de tempérance et de maîtrise de soi, préfigurant ainsi la discussion du livre IV, où il est surtout question de l'interaction entre les parties de l'âme : l'âme vicieuse est celle qui est dominée par l'*epithymetikon*, la partie de l'âme qui suscite les désirs et les plaisirs corporels. Il me semble donc que ce passage possède une connotation morale subtile mais néanmoins présente, puisque c'est précisément à cause d'un régime de vie profondément marqué par l'excès, le luxe et les plaisirs raffinés, qu'on est frappé par le désir illimité d'obtenir des richesses ; désir qui engendre enfin la nécessité économique d'entrer en guerre contre les peuples voisins. Or, la guerre dont il est question ici est de nature nettement impérialiste, c'est-à-dire en vue de l'expansion et de la domination de nouveaux territoires. Cependant, il ne s'agit pas d'affirmer, à l'instar du discours économiste typique de l'anthropologie moderne, que la guerre a lieu à cause de la rareté de ressources dans un territoire donné, d'où la nécessité de s'approprier le territoire et les ressources des voisins par la force des armes²⁸. On ne trouve nulle part dans la *République* II des indices d'une telle rareté, même lorsqu'on lit que les besoins de la société deviennent plus raffinés et complexes. Il semble plutôt qu'on passe progressivement de la logique du « à chacun selon ses besoins » à la logique de la *pleonexia*, c'est-à-dire à vouloir plus que son dû. Le problème repose donc sur la question de la (non) limitation des besoins, voire de la confusion entre l'essentiel et le superflu. Ou encore, pour le dire en d'autres termes, c'est le besoin toujours croissant qui fonde les relations « internationales » belliqueuses.

De surcroît, en lisant attentivement la *République* II 372d-373e, il ne semble pas que le développement progressif de la société doit nécessairement être accompagné par la guerre. En effet, la description de la cité saine ne prend une tournure sombre et marquée

²⁶ Dans la même veine, on peut évoquer la *République* V, 467a-d, passage qui donne à entendre que la guerre a quelque chose d'irrationnel pour autant que son issue est toujours incertaine. En d'autres mots, même si l'on s'y prépare, la guerre est le lieu du « risque » et dont l'issue peut s'avérer fatale.

²⁷ « s'ils [les peuples voisins] cèdent eux aussi à l'accumulation illimitée de richesses, surpassant les bornes du nécessaire... »

²⁸ Voir Clastres, *Archéologie de la violence*, op. cit., pp. 20-27.

par la déchéance que parce que Glaucon a demandé à Socrate d'incorporer à sa réflexion la *diaita* coutumière (cf. *nomizetai*, cf. 372d8), c'est-à-dire la *diaita* des Athéniens de leur époque. Cependant, la guerre semble bel et bien être un symptôme nécessaire des sociétés qui mènent un régime de vie marqué par le luxe et le superflu. Il ne faut pas, en ce sens, situer l'origine de la guerre au même endroit que l'origine de la société, dans la mesure où, dans l'analyse des causes qui ont déclenché l'apparition de la société et, ensuite, dans la description de cette dernière, les guerres et les conflits en sont entièrement absents. Mais il est vrai que les motivations économiques sont présentes tant dans le cas de l'origine de la société (l'interdépendance naturelle des hommes) que dans le cas de l'origine de la guerre (la nécessité de satisfaire les besoins d'une société qui tend sans cesse vers le luxe). De là, l'apparition de conflits internes dérivant d'un grand écart entre riches et pauvres est une autre conséquence naturelle²⁹. Platon évoque aussi une situation politique dans laquelle, par exemple, un tyran essaiera de prendre le pouvoir et de susciter des guerres contre les cités voisines dans le but de diriger le mécontentement populaire vers un ennemi externe et de renouveler constamment le désir du peuple d'être gouverné par lui (*Rép.* VIII, 566e-567a.).

Il est pertinent de souligner que Platon n'accepte pas pour autant la vision pessimiste suivant laquelle tous les hommes doivent vivre dans un état de guerre perpétuelle³⁰ ; la paix est de loin supérieure à la victoire militaire tout comme un corps sain est préférable à un corps qui s'est remis d'une maladie grâce à une intervention médicale³¹. Platon n'accepte pas l'apologie de la guerre de Tyrtée et la glorification des vertus militaires de Théognis (*Lois*, I 629a-630d.) ; enfin, il n'y a aucun divertissement

²⁹ Cf. Platon, *Rép.* IV, 421c-422b. Ce qu'on a appelé librement « conflits internes » rassemble ce que Platon appelle *tryphê*, *argia* (de la part des riches), *aneleutheria*, *kakoergia* (de la part des pauvres) et *neôterismon*, que l'on traduit normalement par « révolution » (Platon attribue ce désir de changement radical aux deux classes sociales).

³⁰ Cf. le développement des *Lois* I, 626a-630e, où l'Athénien essaie de montrer, à partir d'une critique de la législation crétoise, que le meilleur (τὸ ἄριστον) n'est ni la guerre (πόλεμος) ni la guerre civile (στάσις), mais plutôt la paix (εἰρήνη) et le sentiment d'amitié (φιλοφροσύνη) ; et il tâche de montrer qu'il est possible d'établir une législation qui privilégie ces derniers. Il est intéressant d'observer que Platon et Aristote partagent l'idée de l'irrationalité de la guerre (cf. Aristote, *Politique*, 1253a). Dans la *Politique* 1333b, Aristote critique la législation spartiate pour autant que son seul but est la conquête et la guerre (πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ πρὸς πόλεμον). Mais tel que Platon, Aristote reconnaît la guerre comme un mal nécessaire, non pas en vue de la domination de toutes choses (μὴ πάντων δεσποτεία), mais plutôt parce qu'elle (i) prémunit un peuple contre l'esclavage, (ii) elle garantit l'hégémonie des peuples gouvernés et (iii) elle impose la domination sur ceux qui méritent d'être esclaves (*Pol.* 1333b35-1334a5). Wood, « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 45, résume bien le point commun entre Platon et Aristote eu égard à la pratique de la guerre : « In their recommendations, both thinkers stipulate that war should always remain instrumental and never be an end in itself. »

³¹ Cette analogie, que l'on trouve dans les *Lois* 628c-e, fait écho à la *Rép.* II, 369b-370b, citée *supra*.

(παιδία) ou éducation (παιδεία) digne de ce nom qui puisse dériver de la pratique de la guerre ; au contraire, c'est une vie selon la paix (τὸν κατ' εἰρήνην βίον) que chacun doit tâcher de vivre le plus longtemps et le mieux possible (ἕκαστον πλεῖστον τε καὶ ἄριστον διεξελθεῖν – *ibid.*, VII, 803d).

2.2. La vision de Xénophon

Et que dire à propos de Xénophon ? Tout d'abord, il est bon de signaler que sa conception de l'origine de la guerre est marquée elle aussi par des considérations d'ordre moral, bien qu'elles ne comprennent pas, comme chez Platon, un regard de soupçon à l'endroit du corps. En outre, il ne conçoit pas la guerre comme la conséquence nécessaire d'une âme vicieuse ou d'un régime de vie somptueux. Rappelons que Sparte, cité chère à Xénophon, était entièrement tournée vers la guerre, alors que le régime de vie imposé par la législation de Lycurgue était assez frugal et austère et, de plus, les Spartiates étaient pour lui un modèle de vertu.

Quelle serait donc l'origine de la guerre aux yeux de Xénophon ? En effet, je ne connais qu'un seul texte où l'on trouve une réflexion à ce sujet, texte où il n'est pas question de retracer l'origine de la société ni de penser la relation entre le corps et l'âme. La réflexion sur l'origine de la guerre et des conflits se trouve dans une discussion sur les conditions de possibilité, pour les hommes vertueux (τοῖς χρηστοῖς), de nouer de véritables liens d'amitié. Critobule, en effet, présente à Socrate une aporie (*Mém.* II, 6, 20) : « Si, par ailleurs, ceux qui pratiquent la vertu se disputent (οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες στασιάζουσι) âprement la première place dans les cités, et si la jalousie les pousse à se détester les uns les autres (καὶ φθονοῦντες ἑαυτοῖς μισοῦσιν ἀλλήλους), quels sont ceux qui pourront encore devenir amis, et chez quels hommes trouverons-nous la bienveillance et la confiance (εὖνοια καὶ πίστις) ? » Pour dissoudre l'aporie de Critobule, il faut comprendre d'abord quel est l'élément déclencheur de la guerre et des conflits, si bien que Socrate distingue, au préalable, deux tendances contraires au sein de l'homme :

Les hommes sont naturellement portés à l'amitié (φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά) : ils ont en effet besoin les uns des autres (δέονται τε γὰρ ἀλλήλων), ils se prennent en pitié (ἐλεοῦσι), ils se rendent service en collaborant (καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι) ; ils en sont conscients, ce qui leur fait éprouver de la reconnaissance les uns pour les autres. Mais ils sont aussi portés à l'hostilité (τὰ δὲ πολεμικά) : lorsqu'ils considèrent que ce sont les mêmes choses qui sont belles et agréables, ils se les disputent (τά τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες ὑπὲρ τούτων μάχονται), et lorsqu'ils diffèrent d'opinion à leur sujet, ils entrent en conflit (καὶ διχογνωμονοῦντες ἐναντιοῦνται). L'hostilité naît aussi de la dispute et de la colère (πολεμικὸν δὲ καὶ ἔρις καὶ ὀργή), l'animosité de l'âpreté au gain (καὶ δυσμενὲς μὲν ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρως), et la haine de l'envie (μισητὸν δὲ ὁ φθόνος). (*Mémorables*, II, 6, 21)

On observe nettement qu'il ne s'agit pas pour Xénophon de situer l'origine de la guerre dans une supposée perversité du corps qui corrompt et asservit l'âme. L'argument qu'il met dans la bouche de Socrate repose plutôt sur une vision particulière de la nature humaine : tous les hommes ont une tendance intrinsèque à établir des rapports sociaux, qui peut se déployer soit de manière amicale, soit de manière hostile. Dans cette perspective, la grande variété des rapports sociaux observables repose ultimement sur deux tendances constitutives de l'homme en tant qu'être social : d'un côté, la tendance vers l'amitié, c'est-à-dire tous les sentiments et les comportements qui *rassemblent* les hommes et qui *composent* leurs relations, tels que le besoin mutuel, le sentiment de pitié et la nécessité de collaboration dans les travaux³² ; et parce qu'ils sont conscients de l'importance de cette vie sociale où tous prêtent service les uns pour les autres, la gratitude mutuelle se fait présente, ce qui renouvelle et renforce les liens d'amitié³³. De l'autre côté, la tendance vers l'hostilité, c'est-à-dire tous les sentiments et les comportements qui *divisent* les hommes et qui *décomposent* leurs relations, tels que la colère, la haine, l'envie, le fait de désirer les mêmes choses ou bien la divergence d'opinion sur ce qui est beau et agréable³⁴. Penchant à l'union et à la désunion, à l'amitié et à l'hostilité, à l'harmonie et à la dissension, à la paix et à la guerre : voilà l'analyse objective de la nature de l'homme et, par conséquent, le constat d'une réalité *a priori* incontournable : l'humanité ne pourra peut-être jamais se débarrasser complètement des conflits, des

³² Le participe *synergountes* suggère en effet que les services rendus sont très variés : ils peuvent être (i) d'ordre matériel, comme le secours financier ou l'aide dans la confection d'un objet (cf. *Mém.* II, 1, 32 ; II, 3, 3.) ; (ii) d'ordre politique, comme la collaboration dans l'élaboration des lois, les tâches en vue du bien commun et les fonctions publiques en général (cf. *Mém.* II, 6, 26 ; III, 5, 16 et 23 ; IV, 3, 12 ; *Banq.* VIII, 38.) et, enfin, (iii) d'ordre militaire : la collaboration dans tout ce qui concerne les travaux de la guerre (Cf. *Cyrop.* II, 4, 10 ; III, 3, 11 ; V, 3, 17 ; VI, 1, 48 ; VII, 1, 33 ; *Hipp.* II, 9 ; *Mém.* IV, 3, 10).

³³ Il est intéressant de souligner que les termes *synergos* et *philos* sont parfois presque interchangeable chez Xénophon, ce qui révèle déjà beaucoup sur la conception xénophontienne de l'amitié, dont on parlera dans le chapitre six. Pour illustrer cette idée, on peut citer l'*Anab.* I, 9, 20-21 : « Quand il [*scil.* Cyrus le Jeune] s'était fait des amis (φίλους), qu'il avait reconnu leur dévouement (καὶ εὐνοῦς γνοίη ὄντας) et les avait jugés propres à l'aider dans tout ce qu'il voulait mener à bonne fin (καὶ ἰκανοὺς κρίνειε συνεργοῦς εἶναι ὃ τι τυγχάνει βουλόμενος καταργάζεσθαι), tout le monde convient que personne ne s'entendait comme lui à cultiver (θεραπεύειν) leur amitié. Par la même raison qui lui faisait croire qu'il avait besoin d'amis (φίλων...δεῖσθαι), pour avoir des auxiliaires (ὡς συνεργοῦς ἔχει), il essayait de son côté d'être le meilleur auxiliaire de ses amis (καὶ αὐτὸς ἐπειρᾶτο συνεργὸς τοῖς φίλοις κράτιστος εἶναι), dès qu'il leur connaissait un désir. » Il semble clair, d'après ce texte, que ce qui définit (du moins partiellement) l'amitié est la collaboration mutuelle, peu importe le camp d'action. En d'autres mots, rendre service à quelqu'un dont on veut se faire un ami est une preuve concrète d'amitié.

³⁴ Comme l'explique Dorion, *Mémoires*, 2011, p. 212, n. 5 : « Les hommes se font en effet la guerre pour deux raisons : ou bien ils pensent la même chose au sujet du beau et ils entrent en conflit les uns avec les autres du fait qu'ils le convoitent tous ; ou bien ils s'opposent parce qu'ils ont des avis divergents (*dikhognōmonountes enantiountai*), chacun cherchant à imposer sa propre conception de ce qui est beau. » Ces deux raisons trouvent néanmoins leur cause dans la tendance naturelle à l'hostilité, si bien que dans les deux cas de figure cette même tendance vient à la surface. L'origine des guerres est donc unique et fait partie de la nature humaine.

combats et des guerres³⁵. En ce sens, il est raisonnable d'affirmer que les hommes, vertueux ou non, oscillent entre ces deux penchants opposés, qui se traduisent dans (i) deux états d'esprit distincts — l'un marqué par des sentiments comme la bienveillance, la confiance, la pitié, etc., et l'autre marqué par des afflictions telles que la haine, l'envie, la colère, etc. — et, plus concrètement, (ii) dans deux rapports sociaux tout à fait opposés. C'est pourquoi — et le livre II des *Mémorables* est là pour nous le montrer — les liens d'amitié doivent être constamment entretenus, de peur qu'ils ne dégénèrent en conflit et en agressions.

Si l'on s'en tient à ce seul extrait, Xénophon semble s'intéresser davantage aux facteurs psychoaffectifs qui se trouvent derrière le phénomène concret du conflit parmi les hommes. Cependant, il rejoint partiellement Platon sur un point précis, bien qu'il formule son idée de manière différente : si pour Platon la *pleonexia* est l'origine même de la guerre, pour Xénophon l'amour du gain (ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρωος) est plutôt une source du sentiment d'animosité (δυσμενές), qui peut, il est raisonnable d'en déduire, dégringoler dans des guerres ou des conflits armés en général (ce n'est donc pas un hasard que le vocabulaire de la lutte marque fortement le passage : *ta polemika, makhontai, enantiountai*, etc.). Mais Socrate laisse temporairement de côté cet aspect du conflit pour se concentrer sur le thème de la vie matérielle des hommes, lié directement au thème de la guerre :

Et pourtant l'amitié se faufile entre tous ces obstacles et réunit les hommes de bien (συνάπτει τοὺς καλοὺς τε κάγαθοὺς). Grâce à la vertu (διὰ...τὴν ἀρετὴν), en effet, ils préfèrent posséder sans peine des biens modestes (αἰροῦνται μὲν ἄνευ πόνου τὰ μέτρια κεκτῆσθαι), plutôt que de se rendre maîtres de toutes choses par le moyen de la guerre (μᾶλλον ἢ διὰ πολέμου πάντων κυριεῦειν), et ils sont en mesure, même s'ils ont faim et

³⁵ L'origine naturelle du combat se trouve énoncée avec beaucoup de détails dans la *Cyropédie* II, 3, 9-10 : « [Phéraulais] On nous présente maintenant un genre de combat (μάχη) dont je vois que tous les hommes ont une connaissance naturelle (φύσει ἐπισταμένους), tout comme chaque animal en connaît un sans l'avoir appris non plus que de la nature (μαθόντα ἢ παρὰ τῆς φύσεως) ; ainsi le bœuf frappe avec ses cornes, le cheval avec ses sabots ; le chien a sa gueule, le sanglier sa défense ; tous savent se garder (φυλλάτεσθαι) des dangers les plus à craindre, et cela sans avoir fréquenté chez aucun maître. [10] Moi-même dès l'enfance je savais mettre à couvert les parties de mon corps où je pensais qu'on allait me frapper ; à défaut d'autre chose, je mettais devant moi mes deux mains pour écarter les coups autant que je le pouvais ; je faisais cela sans qu'on me l'eût appris (...). D'autre part, dès l'enfance, je saisisais un sabre partout où j'en voyais un, sans non plus avoir appris que de la nature (παρὰ τῆς φύσεως) la façon de la tenir ; (...) Ce n'était pas seulement chez moi naturel (φύσει), comme de marcher et de courir, j'y trouvais en outre du plaisir. » Même si le combat (*makhê*) peut s'avérer l'une des manifestations de cette tendance à l'hostilité (*polemikon*) à laquelle Socrate se réfère dans les *Mémorables* II, 6, 21 (comme le suggère la scène de Phéraulais enfant jouant avec les sabres), il semble néanmoins pertinent d'apporter une nuance que le texte même de la *Cyropédie* signale : la comparaison avec les animaux indique que certains combats sont nécessaires pour se protéger (cf. φυλλάτεσθαι). En d'autres mots, plutôt qu'une simple manifestation d'agression et d'hostilité, le combat chez les hommes est aussi, à l'instar des autres animaux, le résultat de l'effort naturel et tout à fait instinctif de demeurer dans sa propre existence.

soif, de partager leur boisson et leur nourriture, sans qu'il leur en coûte (καὶ δύνανται πεινῶντες καὶ διψῶντες ἀλύπῳς σίτου καὶ ποτοῦ κοινωνεῖν), et de résister, même s'ils en ressentent le charme, aux plaisirs que procure l'amour des jeunes gens (καὶ τοῖς τῶν ὠραίων ἀφροδισίοις ἡδόμενοι καρτερεῖν), de sorte qu'ils ne causent pas de chagrin à ceux qu'il ne convient pas d'affliger. [23] Ils sont également en mesure, eu égard aux richesses (δύνανται δὲ καὶ χρημάτων), non seulement de se les partager équitablement en s'abstenant de désirer plus que leur part (οὐ μόνον τοῦ πλεονεκτηῖν ἀπεχόμενοι νομίμως κοινωνεῖν), mais aussi de pourvoir aux besoins les uns des autres (ἀλλὰ καὶ ἐπαρκεῖν ἀλλήλοις). Ils savent encore régler leurs disputes (τὴν ἔριν), non seulement en s'épargnant du chagrin (οὐ μόνον ἀλύπῳς), mais aussi à leur avantage mutuel (ἀλλὰ καὶ συμφερόντως), et empêcher qu'une colère (τὴν ὀργήν) ne dégénère au point de la faire regretter. Ils éliminent toute occasion d'envie (τὸν δὲ φθόνον παντάπασιν ἀφαιροῦσι), 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 également³⁶.

La mention des *kaloi kagathoi* n'est pas anodine. Ce texte montre qu'eux seuls reconnaissent l'amitié comme un objet de soin et qu'eux seuls sont à même de nouer et d'entretenir de véritables liens d'amitié ; en sens inverse, il n'y a pas d'amitié possible là où règnent les vices³⁷. Cette mention renvoie aussi à l'aporie de Critobule, pour qui l'amitié est impossible même pour les hommes vertueux (*tois khrêstois*). Or, il me semble que ce glissement sémantique n'est pas anodin : Socrate prend comme cas de figure ceux qui sont au sommet de la vertu, c'est-à-dire qui ont atteint l'idéal de *kalokagathia*. Dans la suite du passage, Socrate prend la peine d'offrir une description détaillée du mode de vie des *kaloi kagathoi* pour montrer le type de rapport social qu'ils sont capables d'établir entre eux. Socrate soutient que c'est précisément leur mode de vie — qui ressemble par ailleurs en tous points au sien — qui rend possible l'amitié entre les hommes, mais aussi, et du même coup, ce qui peut empêcher les guerres et les conflits. Comme l'a bien vu Dorion, l'*aretê* à laquelle Socrate fait référence dans ce passage « ressemble fort (...) à un savant dosage d'*enkrateia*, de *karteria* et d'*autarkeia*, soit la triade socratique par excellence »³⁸. Cette *enkrateia* sous-jacente au passage explique par ailleurs pourquoi ils sont à même de résister aux plaisirs de l'amour, même lorsqu'ils en ressentent le charme. Qui plus est, l'*enkrateia*, associée à l'autarcie, explique non seulement pourquoi la possession de biens modestes ne cause pas du chagrin aux *kaloi kagathoi*, mais encore le fait qu'ils se partagent tout ce qu'ils possèdent de manière équitable : ennemis du luxe et

³⁶ *Mém.* II, 6, 22-23.

³⁷ Cf. tout le développement des *Mém.* II 6, en particulier §§14-20 et §§24-27 (où Socrate montre que les *kaloi kagathoi*, s'ils détiennent le pouvoir, plutôt que de se laisser corrompre par lui et de se disputer entre eux, en usent pour étendre la portée de leurs bienfaits à l'ensemble de la cité).

³⁸ *Mémorables*, *op. cit.*, p. 214, n. 7. Le fait que le mot *enkrateia* lui-même est absent du texte ne nous empêche pas de l'identifier entre les lignes, dans la mesure où Socrate mentionne trois des quatre plaisirs maîtrisés par cette vertu : la faim, la soif et les plaisirs de l'amour. On trouve aussi une référence implicite à l'*autarkeia* lorsque Socrate affirme que les *kaloi kagathoi* se contentent de biens modestes.

autosuffisants au point de savoir distinguer parfaitement ce dont ils ont besoin pour ensuite répartir ce qui leur est superflu, les *kaloï kagathoi* ne sont jamais en proie au vice de la *pleonexia*, l'élément déclencheur de l'hostilité au sein de la cité et, par extension, de ce qu'on a appelé plus haut guerre impérialiste, c'est-à-dire la guerre en vue de la seule domination et appropriation de territoires (la locution *διὰ πολέμου πάντων κυριεύειν* véhicule l'idée de guerre généralisée). Ils ne sont pas non plus victimes de l'envie (*phthonos*) de leurs amis, puisqu'ils mettent leurs propres biens à leur disposition, considérant aussi que les biens de ces derniers leur appartiennent également³⁹. Ainsi, d'après ce texte des *Mémorables*, les *kaloï kagathoi* évacuent complètement la *pleonexia* et l'envie de leur caractère, si bien qu'ils n'entrent jamais en guerre ou en conflit à cause de ces deux vices. Et pour ce qui est des deux autres causes des guerres, soit l'*eris* et l'*orgê*, Socrate reconnaît que les *kaloï kagathoi* ne sont pas immunisés contre elles ; ils parviennent néanmoins à les maîtriser, si bien qu'ils sont capables d'empêcher que ces afflictions aient libre cours et partant, réussissent à contourner des situations qui pourraient dégringoler dans des conflits⁴⁰.

Socrate répond ainsi à l'aporie posée par Critobule. Les hommes auxquels ce dernier songe ne sont point des *kaloï kagathoi*, qui, eux, maîtrisent l'*eris* et l'*orgê* et, en outre, sont exempts de haine, d'envie et de *pleonexia*. Comment pourraient-ils, en effet, se jalouser les uns les autres, s'ils partagent tous leurs biens avec leurs amis ?⁴¹ Cela ne

³⁹ L'idée suivant laquelle tout est commun entre amis est condensée dans la *Cyrop.* V, 4, 30 on lit : « [Gadatas] Cyrus, voici ce que je te donne, afin que tu en uses dès maintenant si tu en as besoin, mais distoï que toutes mes autres richesses t'appartiennent (...). » Dans le *Hiéron* XI, Simonide invite le tyran à partager ses richesses avec ses concitoyens en vue du bien commun, ce qui l'aidera par ailleurs à nouer un véritable lien d'amitié avec eux ; le sage conclut ainsi son discours (XI, 15) : « Si tu fais tout cela, sache bien que tu auras acquis le bien le plus précieux et le plus béni au monde : car ta prospérité ne sera pas objet d'envie (*εὐδαιμονῶν γὰρ οὐ φθονηθήσῃ*). »

⁴⁰ Il vaut la peine, sur ce point, de citer le commentaire de Dorion, *Mémorables*, *op. cit.*, p. 213 : « L'erreur à ne pas commettre est de faire correspondre cette distinction [*scil.* tendance à l'amitié et à l'hostilité] au couple bons/méchants ; ce serait une erreur, en effet, de considérer que seuls les bons ont des penchants amicaux, et seuls les méchants des penchants guerriers. En fait, ce sont tous les hommes sans exception qui ont par nature les deux penchants (...). La preuve que même les bons sont portés à la guerre est que l'humeur guerrière se nourrit de la dispute (*eris*) et de la colère (*orgê*) ; or les hommes de bien connaissent également la lutte et la colère, mais de façon mesurée. »

⁴¹ Rappelons sur ce point la définition de l'envie dans les *Mémorables* III, 9, 8 : « Examinant ce qu'était l'envie, il découvrit qu'elle était une sorte de peine, qui n'est cependant pas celle causée par les revers de fortune de nos amis, ou la bonne fortune de nos ennemis ; il affirmait que ceux-là seuls sont envieux qui s'affligent des succès de leurs amis. Comme certains s'étonnaient de ce qu'on pût aimer quelqu'un et être peiné de son succès, il leur rappela que beaucoup se comportent ainsi dans leurs relations : incapables d'être indifférents aux échecs de leurs amis, ils les secourent dans l'infortune, mais ils s'affligent de leur bonne fortune. Toutefois, cela n'est jamais le fait d'un homme sensé, car ce sont les sots qui sont en proie à l'envie » Dans la *Cyrop* III, 3, 10, Cyrus, remarquant que les concours militaires parmi les soldats dégénéraient en envie mutuelle, a décidé de les conduire immédiatement au combat : « Il savait en effet que les dangers communs créent des liens de camaraderie entre les soldats qui combattent ensemble, qu'ils

veut pas dire pour autant que les *kaloi kagathoi* soient indifférents à l'accumulation des richesses, comme c'est le cas de Socrate. S'ils les accumulent, c'est pour ensuite les partager avec leurs amis et, partant, s'ils détiennent le pouvoir, avec la cité. On voit dès lors que, pour Xénophon, le problème n'est pas le fait d'amasser des richesses, mais bien plutôt le fait de thésauriser. En ce sens, l'activité d'accumulation, en tant que production d'une quantité de biens non nécessaires, c'est-à-dire qui ne relèvent plus de la satisfaction des besoins, ne trouve sa raison d'être et son utilité que dans le geste même de s'en débarrasser, et ce, en vue de la mitigation de l'envie et de la création des liens d'amitié marqués, entre autres, par la prospérité mutuelle du groupe social⁴².

Dans cette perspective, Xénophon offre une solution différente de celle proposée par Platon dans la *République* II, 372-373 : pour éviter les guerres et les conflits, il ne suffit pas que les hommes mènent un train de vie modeste, mais il faut qu'ils sachent aussi partager leurs possessions et, parallèlement, qu'ils reconnaissent l'importance de pourvoir (*eparkein*) aux besoins les uns des autres, surtout lorsqu'ils sont à la tête de la cité. Comme l'a bien observé Dorion, le verbe *eparkein* « est le verbe que Xénophon emploie régulièrement pour désigner le devoir par excellence de l'amitié, soit l'aide que l'on apporte à un ami dans le besoin.⁴³ » Si dans cette conception de l'amitié le plus grand service que l'on puisse rendre à un ami est le secours matériel, alors plus on étend le

ne sont plus alors jaloux de ceux qui ont de belles armes, ni de ceux qui sont passionnés pour la gloire, et qu'au contraire ces soldats-là louent et aiment davantage leurs pareils, estimant qu'ils collaborent avec eux au bien de tous. »

⁴² Cette conception est en effet mise en pratique par Cyrus l'Ancien : « Tu vois, Crésus, que moi aussi j'ai des trésors ? Mais tu m'invites à me faire envier et haïr (φθονεῖσθαί...καὶ μισεῖσθαι) par leur faute en thésaurisant chez moi. (...) Moi, c'est en rendant mes amis riches (τοὺς φίλους πλουσίους ποιῶν) que je crois avoir en eux des trésors, et en même temps des gardiens de ma personne et de notre fortune, plus sûrs que si je le confiais à des gardiens appointés. » Voir aussi *Cyrop.* VIII, 4, 36.

⁴³ Dorion, *L'Autre Socrate*, op. cit., p. 237. Dans les *Mém.* I, 2, 60, Xénophon affirme que Socrate était considéré comme un ami du peuple et des hommes (δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος), dans la mesure où il pourvoyait à tous, sans retenue, son propre bien (ἀλλὰ πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ), c'est-à-dire sa sagesse. L'adverbe ἀφθόνως – qui désigne la générosité de Socrate – fait écho à la locution τὸν δὲ φθόνον παντάπασι ἀφαιροῦσι des *Mém.* II, 6, 23, qui désigne la générosité des *kaloi kagathoi* qui, eux aussi, pouvoient aux besoins de leurs amis (sur ce point, il est à souligner que peu importe s'il s'agit des besoins d'ordre matériel ou spirituel). L'*Économique* II, 8 condense les deux idées centrales de la notion d'amitié chez Xénophon, à savoir qu'il n'y a que d'amitié véritable parmi les gens vertueux et que le fait de pourvoir aux besoins des amis est la démonstration ultime d'amitié. Dans ce texte, Socrate se vante d'avoir des amis qui peuvent le secourir en cas de besoin, alors que Critobule, le paradigme de l'*akratès* dans l'œuvre de Xénophon (cf. *Écon.* I, 16-II, 1 ; II, 7 ; *Mém.* I, 3, 9-14 ; *Banq.* IV, 10-25), ne peut pas compter sur ses amis : « [Socrate] Pour moi, si par hasard j'avais besoin de quelque aide (εἴ τι καὶ προσδεθείην), je le sais, et tu le reconnais toi-même, il y a des gens qui me porteraient secours (οἱ καὶ ἐπαρκέσειαν ἄν) et il suffirait de me procurer bien peu de choses pour me faire nager dans l'abondance (ὡεστε πάνυ μικρὰ πορίσαντες κατακλύσειαν ἄν ἀφθονία τὴν ἐμὴν δίαίταν) ; tes amis à toi qui ont bien davantage leur suffisance, étant donnée leur manière de vivre, que toi pour la tienne, n'ont cependant les yeux tournés vers toi que dans l'attente de quelque avantage. »

réseau d'amitié, moins grand sera l'écart entre les gens aisés et les dépourvus ; par conséquent, le sentiment d'envie et de haine tend à se dissiper. Il y a ainsi une double leçon dans les *Mémorables* II, 6, 21-23 : (i) on évite les conflits internes si l'on partage les biens que l'on possède avec autrui et créant par ce fait même un large réseau d'amitié où personne ne manquera de quoi que ce soit⁴⁴ ; (ii) on évite les conflits externes si ceux qui comptent parmi les *kaloi kagathoi* d'une cité vivent modestement, dans la mesure où, en tant que dirigeants, ils ne voudront pas entrer en guerre contre d'autres cités tout simplement parce qu'ils n'ont pas besoin de s'approprier les richesses d'autrui. Le remède contre les *staseis* et les guerres est donc le même : l'*areté* et la *kalokagathia*.

L'opposition entre le train de vie modeste et généreux des *kaloi kagathoi* et le désir de se rendre maître de toutes choses au moyen de la guerre est donc fort révélatrice : la vie vertueuse sous l'égide de l'*enkrateia* supprime du même coup l'*akrasia* et la *pleonexia*⁴⁵ et, par conséquent, la motivation économique de la guerre. Le mode de vie des *kaloi kagathoi* est ainsi ce qui rend possible une vie en société exempte de crises, pour autant qu'elle est basée sur l'idée de simplicité, de partage et d'amitié, les freins ultimes des guerres. Comme nous venons de le mentionner, outre la suppression des conflits externes, le mode de vie des *kaloi kagathoi* supprime aussi, dans la mesure du possible, les conflits au sein même de la cité, comme le dit Socrate lui-même par la suite :

N'est-il pas naturel, dans ces conditions, que les hommes de bien (τοὺς καλοὺς κἀγαθοὺς) qui assument des charges politiques (τῶν πολιτικῶν τιμῶν) le fassent non seulement sans se nuire, mais encore en se rendant service les uns aux autres (ἀλλὰ καὶ ὠφελίμους ἀλλήλοις κοινωνοὺς εἶναι) ? Car ceux qui aspirent aux honneurs et au pouvoir dans les cités (οἱ μὲν γὰρ ἐπιθυμοῦντες ἐν ταῖς πόλεσι τιμᾶσθαι τε καὶ ἄρχειν), afin d'avoir toute licence de confisquer les richesses (ἵνα ἐξουσίαν ἔχωσι χρήματα τε κλέπτειν), faire violence aux hommes (καὶ ἀνθρώπους βιάζεσθαι) et de goûter à tous les plaisirs (καὶ ἡδυπαθεῖν), sont injustes, crapuleux, et incapables de s'entendre avec qui que ce soit (ἀδικοὶ τε καὶ πονηροὶ ἂν εἶεν καὶ ἀδύνατοι ἄλλῳ συναρμόσαι)⁴⁶.

Une fois identifiées les deux tendances intrinsèques à la nature humaine, Socrate a identifié par la suite le genre de vie qui, en favorisant l'amitié et le partage de ressources, contrecarre l'hostilité et l'accumulation de richesses dans les mains d'une minorité. Dans ce texte, Socrate étend implicitement la portée de la générosité et de la bienfaisance des

⁴⁴ Les conflits au sein de la cité sont décrits en détails dans le portrait sombre d'Athènes qui fait le jeune Périclès dans les *Mém.* III, 5, 15-16, où les notions de colère, d'envie et de haine sont abondantes.

⁴⁵ D'après les *Mém.* I, 5, 3, l'*akratês* est pire que les gens cupides (*hoi pleonektai*), dans la mesure où ces derniers semblent néanmoins s'enrichir, même si c'est en dépouillant les biens d'autrui (τῶν ἄλλων ἀφαιρούμενοι χρήματα ἑαυτοὺς δοκοῦσι πλουτίζειν) ; l'*akratês*, lui, est nuisible et inutile à lui-même aux autres, dans la mesure où il ruine du même coup son *oikos*, son corps et son âme.

⁴⁶ *Mém.* II, 6, 24.

kaloi kagathoi à l'ensemble de la cité⁴⁷, en comparant le comportement des *kaloi kagathoi* lorsqu'ils assument des fonctions politiques avec le comportement, diamétralement opposé, des gens vicieux, qui ressemble en tous points, il faut le souligner, au comportement du tyran⁴⁸. L'adjectif *akratês* n'apparaît pas explicitement dans le texte, mais il est raisonnable d'affirmer que Socrate se réfère à des dirigeants complètement dépourvus de maîtrise de soi et, en conséquence, en proie à d'autres vices, tels que l'injustice (ils font violence aux hommes) et la *pleonexia* (ils s'approprient les richesses de leurs propres concitoyens).

Voilà que Xénophon, tout comme Platon, identifie la *pleonexia* comme l'origine de la guerre d'hégémonie, sans l'articuler pour autant à une supposée perversité intrinsèque du corps ou à une conséquence naturelle de l'essor de la société. Assez paradoxalement, Xénophon ne condamne pas le désir d'accumulation de richesses tout court. Je crois, pour ma part, que l'explication repose sur sa propre conception de l'*eudaimonia* en tant que prospérité matérielle. Dans cette perspective, Xénophon ne considère pas le désir d'accumulation de richesses comme un mal en soi qui doit être éliminé à tout prix ; de fait, ce désir ne devient qu'un mal (la *pleonexia*) si l'on ne sait pas en user⁴⁹. Il suffit de comparer le personnage de Socrate avec un Ischomaque ou un Cyrus l'Ancien. Le premier n'a aucun intérêt à se procurer de l'argent, alors que ces derniers accumulent des richesses sans être pour autant des hommes vicieux. Ischomaque déploie ses connaissances en art économique pour faire prospérer son *oikos* et pouvoir être utile à ses amis et à la cité ; Cyrus, grâce à sa maîtrise parfaite de l'art de la guerre, accumule une immense fortune et bâtit un empire prospère non seulement pour ses amis et alliés, mais aussi pour tous les peuples conquis. Les trois personnages ont atteint l'*eudaimonia* par des moyens différents : Socrate, grâce à son autosuffisance matérielle (Cf. *Mém.* I, 6, 10) ; Ischomaque et Cyrus en faisant accroître leurs possessions et, ensuite, en pourvoyant

⁴⁷ Cf. le commentaire de Dorion, *Mémorables*, *op. cit.*, p. 41, n. 1 : « comme Xénophon est convaincu qu'il n'y a pas solution de continuité entre l'utilité pour soi, pour les amis et envers la cité, il affirme tout naturellement que l'exercice du pouvoir, par l'homme vertueux compétent, profite aussi bien à lui-même qu'à ses amis et à la cité tout entière. »

⁴⁸ Ce court passage des *Mémorables* fait écho à deux textes où ce qu'on a appelé « comportement tyrannique » est minutieusement décrit. Dans la première partie du *Hiéron* (I-VIII), Xénophon rapporte en détails les actions néfastes du tyran au sein de la cité (dans le chapitre III, par exemple, on explique pourquoi un tyran est privé des avantages de l'amitié ; et dans le chapitre IV, on explique que le tyran est toujours pauvre, parce qu'il a toujours besoin d'argent). Voir aussi *Hell.* II, 3, 11-56, où Xénophon rapporte le comportement des Trente Tyrans, caractérisé par l'injustice, la confiscation de biens et la violence.

⁴⁹ Cf. le développement sur les biens et les maux à partir de la notion de *khrêsis* (usage) dans l'*Écon.* I, 1-15.

aux besoins d'autrui⁵⁰. Ainsi, il s'agit en réalité d'un paradoxe apparent : quoique Xénophon considère la *pleonexia* comme un vice à être extirpé⁵¹, il ne considère pas pour autant le simple désir d'accumuler des richesses comme un vice de l'âme, mais plutôt comme un moyen à la fois de nouer des liens d'amitié et d'atteindre l'*eudaimonia*. Et celui qui sait identifier la ligne de partage entre ce désir de richesses et la *pleonexia* et qui, en plus, ne cède pas à cette dernière fait preuve d'*aretê* et de *kalokagathia*⁵².

Cette conception de l'*eudaimonia* explique, à mon sens, pourquoi Xénophon n'aurait jamais pu concevoir la pratique de la guerre exactement de la même façon que Platon. Pour autant que Xénophon n'abhorre pas les richesses et qu'il reconnaît l'importance de la vie matérielle pour l'épanouissement de l'homme, il voit certainement dans l'activité guerrière un bon moyen d'enrichissement, soit pour un particulier, soit pour une cité⁵³. Qui plus est, la plupart de ses personnages-modèles sont des chefs

⁵⁰ Cf. *Écon.* XI, 7-12 et *Cyrop.* VIII, 2, 16-23, où Cyrus confronte sa propre « théorie de la richesse » à celle de Crésus. Il avoue d'abord être lui-même « insatiable de richesses » (ἄπληστος... χρημάτων - §20), quelqu'un qui « convoite toujours davantage » (ὀρέγομαι αἰεὶ πλείονων - §21). Cyrus explique ensuite (§§22-23) sa théorie et il vaut la peine de la citer *in extenso*, pour autant qu'elle condense à merveille le rapport entre l'*eudaimonia*, l'amitié et le désir d'accumuler des richesses et le fait que, chez Xénophon, ces trois thèmes sont inextricablement liés : « Pour ma part (...), quand j'acquiers mes possessions, celles que je vois passer du suffisant au superflu, je les prends pour subvenir aux besoins de mes amis (τούτοις τάς τ' ἐνδείας τῶν φίλων ἐξακοῦμαι) – et j'acquiers la bienveillance et l'amitié des gens (εὖνοιαν ἐξ αὐτῶν κτῶμαι καὶ φιλίαν) par les fortunes et les bienfaits que j'apporte (πλουτίζων καὶ εὐεργετῶν); (...) Pour que tu saches cela aussi, Crésus, les plus heureux, selon moi, ne sont pas les hommes qui possèdent le plus et montent la garde sur le plus de biens (οὐ τοὺς πλεῖστα ἔχοντας καὶ φυλάττοντας πλεῖστα εὐδαιμονεστάτους ἡγοῦμαι); en ce cas, monter la garde sur le rempart donnerait le comble du bonheur (ἂν εὐδαιμονεστάτοι εἴησαν), puisque c'est garder tout ce que contient la cité. Non, le plus prospère (εὐδαιμονεστάτον), à mon avis, est l'homme capable de gagner une fortune dans la justice et de s'en servir dans l'honneur (ἀλλ' ὅς ἂν κτᾶσθαι τε πλεῖστα δύνηται σὺν τῷ δικαίῳ καὶ χρῆθαι πλείστοις σὺν τῷ καλῷ). » (trad. Delebecque modifiée).

⁵¹ Cf. *Écon.* XIII, où Ischomaque éduque ses chefs de culture à la justice et à la tempérance, en supprimant la cupidité de leur caractère.

⁵² Il est à souligner que dans la *Cyrop.* VIII, 2, 20 et 22, Cyrus défend l'idée que le désir de posséder des richesses a été inculqué dans l'âme humaine par la divinité, si bien que, on peut en conclure, il s'agit d'un penchant naturel de l'être humain et Cyrus lui-même avoue être incapable de le surmonter.

⁵³ Dans les *Mémorables* III, 2, 2, Socrate s'avère assez pragmatique lorsqu'il affirme que si les hommes « servent comme soldats (στρατεύονται) », c'est pour que leur domination sur les ennemis les rende plus prospères (ἵνα κρατοῦντες τῶν πολεμίων εὐδαιμονέστεροι ᾦσιν). » Voir aussi *Mém.* II, 1, 28, III, 6, 7-9; *Écon.* I, 15; *Anab.* II, 6, 21, III, 2, 39, VII, 6, 9 et *Cyrop.* IV, 2, 26. Que Xénophon n'ait jamais répugné aux richesses, les *Revenus* IV, 7 le confirment avec éclat : « Il n'en est pas comme des meubles ; quand on s'en est procuré en suffisance pour sa maison, on n'en achète plus d'autres ; à l'égard de l'argent, on n'en a jamais assez pour n'en plus désirer, et, si l'on en possède une grande quantité, on ne prend pas moins de plaisir à enfouir son superflu qu'à en faire usage. » Ce passage fait écho à la *Cyrop.* VIII, 2, 22-23, où Cyrus affirme que le désir d'amasser des richesses est un trait tout à fait humain. Sur la guerre comme un moyen d'enrichissement chez Xénophon, voir Dorion, « Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, pp. 177-191, en particulier p. 182 : « Socrate ne conteste pas que la guerre soit un moyen légitime d'enrichissement pour la cité. Sa position, à ce sujet, consiste en un pur calcul économique dénué de toute dimension éthique : si la puissance militaire de la cité surpasse celle de ses ennemis, le dirigeant peut conseiller la guerre ; sinon, il recommandera la prudence. » Sur l'importance de pondérer la force militaire de la cité avant de déclencher une guerre, voir *Mém.* III, 4, 11, III, 6, 7-8.

militaires : Cyrus l’Ancien, Cyrus le Jeune et Agésilas ; on pense aussi à des personnages qui ne sont pas les « héros » de Xénophon⁵⁴, mais qui ne sont pas pour autant moins paradigmatiques et dignes d’éloge : Jason de Phères, Epaminondas et les Spartiates Derkyllidas et Cléarque⁵⁵, pour ne rappeler que quelques exemples. La guerre est ainsi le lieu par excellence pour qu’on fasse preuve de vertu et d’habileté et d’où l’on peut tirer de grands honneurs et de formidables richesses.

Cependant, tout comme Platon (et Aristote), Xénophon préfère la paix à la guerre. On rappelle, d’abord, la note de mélancolie et de résignation avec laquelle il clôt les *Helléniques* juste après le récit de la bataille de Mantinée :

Le résultat des opérations fut donc à l’opposé de l’attente générale. Les forces de presque toute la Grèce s’étaient rassemblées en deux coalitions ennemies et chacun pensait que, si elles s’affrontaient en une bataille, l’empire appartiendrait aux vainqueurs et les vaincus deviendraient leurs sujets (τοὺς μὲν κρατήσαντας ἄρξειν, τοὺς δὲ κρατηθέντας ὑπηκόους ἔσεσθαι). Mais la divinité fit de sorte que chacun des deux partis éleva un trophée, sans qu’aucun des deux intervînt pour empêcher l’autre de le faire, que chacun rendit ses morts à l’adversaire par convention, comme s’il était vainqueur (μὲν ὡς νενικηκότες), que chacun recueillit par convention les cadavres des siens, comme s’il était vaincu (δὲ ὡς ἡττημένοι), et que les uns comme les autres s’attribuèrent la victoire (νενικηκέναι δὲ φάσκοντες ἑκάτεροι) ; mais ni les uns ni les autres ne se trouvèrent mieux pourvus en cités, en territoires et en empires qu’ils ne l’étaient avant (οὔτε χώρα οὔτε πόλει οὔτ’ ἀρχῆ οὔδέτεροι οὔδὲν πλέον ἔχοντες ἐφάνησαν). La situation resta après cette bataille encore plus incertaine et confuse qu’avant (ἀκρισία δὲ καὶ παραχῆ ἔτι πλείων μετὰ τὴν μάχην ἐγένετο ἢ πρόσθεν ἐν τῇ Ἑλλάδι)⁵⁶.

On sait bien qu’après la bataille de Mantinée, Sparte n’a jamais repris son hégémonie sur la Grèce et la cité a commencé à déchoir progressivement ; Athènes, pour sa part, a souffert un coup fatal et, peu d’années après la bataille, c’était à son tour de perdre pour toujours toute occasion de reprendre sa puissance. Ce passage est en effet un bel exemple de ce qu’on a appelé plus haut « guerre impérialiste », pour autant qu’il s’agit d’obtenir des richesses et de dominer les peuples vaincus. Mais Xénophon présente un paradoxe à ses lecteurs : les deux partis (Thèbes et Athènes) se sont portés à la fois comme victorieux et comme vaincus, ce qui veut dire que, dans les faits, personne n’a véritablement obtenu la victoire et, plus encore, que toute la Grèce a subi une amère défaite. La particule ὡς des locutions μὲν ὡς νενικηκότες et δὲ ὡς ἡττημένοι exprime bien

⁵⁴ Je considère qu’il y a cinq héros dans l’œuvre de Xénophon, qui partagent certes quelques traits de caractère, mais qui sont en même temps tout à fait singuliers : Socrate, Ischomaque, Cyrus le Jeune, Cyrus l’Ancien et Agésilas.

⁵⁵ Cléarque est qualifié de *philopolemos*, passionné de la guerre, ce qui est une qualité tout à fait louable et fondamentale aux yeux de Xénophon (cf. *Anab.* II, 6, 6-7).

⁵⁶ *Hell.* VII, 5, 26-27.

l'idée d'irréalité, alors que l'ensemble de la phrase dénote l'idée de neutralité, en ce sens où après tout l'effort mis sur cette guerre, le résultat a été nul pour les deux partis. Cette interprétation est confirmée dans la phrase suivante, où on lit que, du point de vue économique, aucun des deux partis n'a obtenu plus de richesses, plus de pouvoir, ni plus de territoires qu'ils avaient auparavant, tout se passant comme si la guerre eût résulté dans un point d'entropie. C'est pourquoi Xénophon parle de l'incertitude et de la confusion qui se sont répandues dans toute l'Hellade.

Force est de reconnaître qu'il n'y a pas, dans ce passage des *Helléniques*, une critique ouverte de la guerre, mais, en formulant ainsi son opinion, Xénophon ne nous invite pas à réfléchir si la guerre est en elle-même un bien ou un mal, mais plutôt si les pertes et les dégâts qui en résultent compensent les avantages qu'elle apporte (en l'occurrence, nous avons vu qu'aucun des deux partis n'en a tiré de véritables profits). En ce sens, il est intéressant d'observer que la seule remarque d'ordre moral concerne le respect, de la part des deux partis, des conventions eu égard aux morts. Mais on ne voit aucun jugement ou condamnation morale de la guerre elle-même.

Dans la même veine, il serait très pertinent d'évoquer les *Revenus*, traité qui a été rédigé, selon toute vraisemblance, après la Guerre Sociale (appelée aussi Guerre des Alliés), où les finances d'Athènes se sont trouvées complètement détruites. Mais ce traité aborde, comme l'on verra, beaucoup plus qu'une simple réforme financière⁵⁷. Dans le dernier chapitre (VI, 1), Xénophon résume les avantages offerts par son programme : (i) avantage politique : les Athéniens deviendront plus chers à la Grèce (προσφιλέστεροι μὲν τοῖς Ἑλλήσι), jouiront d'une stabilité plus grande (ἀσφαλέστερον) et augmenteront leur bonne renommée (εὐκλεέστεροι) ; (ii) avantage économique : le peuple aura une subsistance plus facile (ὁ μὲν δῆμος τροφῆς εὐπορήσει), les riches seront soulagés des dépenses de la guerre (οἱ δὲ πλούσιοι τῆς εἰς τὸν πόλεμον δαπάνης ἀπαλλαγῆσονται) et

⁵⁷ Dans les pages suivantes, je me consacrerai aux aspects de la *politique internationale* du programme de Xénophon. Pour une analyse détaillée de la *politique intérieure*, telle que les moyens d'accroître les revenus d'Athènes et de soulager la pauvreté des citoyens, voir surtout Gauthier, *Un Commentaire Historique des Poroï de Xénophon*, 1976 ; et pour une synthèse avec quelques révisions, voir *idem*, « Le programme de Xénophon dans les *Poroï* », 1984, pp. 181-199. Pour une mise en contexte historique et sociale d'Athènes à l'époque de la Guerre Sociale, voir l'étude encore pertinente de Sealey, « Athens after the Social War », 1995, pp. 74-81 ; voir aussi De Romilly, « Les modérés athéniens vers le milieu du IV^e siècle : échos et concordances », 1954, pp. 327-354.

toute la cité jouira d'une prospérité jointe à la sécurité⁵⁸ ; (iii) avantage socioculturel : les excédents de revenus (περιουσίας) pourront être employés dans la parure de la cité.

Mais il y a aussi un avantage au niveau moral, pour autant que la réduction de la pauvreté (et la prospérité qui s'en suivra) et l'instauration d'une politique extérieure fondée sur la paix vont de pair avec la transformation du caractère des citoyens : « Si l'on réalise mes propositions, j'affirme que non seulement l'État verra ses finances améliorées (οὐ μόνον ἂν χρήμασιν εὐπορωτέραν τὴν πόλιν εἶναι), mais encore que notre peuple sera plus obéissant, plus discipliné et plus guerrier (ἀλλὰ καὶ εὐπειθεστέραν καὶ εὐτακτοτέραν καὶ εὐπολεμωτέραν γενέσθαι)⁵⁹. » Il s'agit ainsi à la fois de rétablir l'économie athénienne, de restaurer son image aux yeux des autres cités grecques, de récupérer son éclat culturel et de transformer le corps de citoyens, qui auront désormais la cité à cœur et obéiront aux lois. Citons le paragraphe d'ouverture du traité parce qu'il nous aidera à comprendre le propos général de Xénophon :

J'ai toujours pensé que tels sont certains dirigeants (ὅποιοι τινες ἂν οἱ προστάται ᾤσι), tel devient aussi le corps de citoyens (τοιαύτας καὶ τὰς πολιτείας γίγνεσθαι). Or, on a dit que quelques-uns des dirigeants à Athènes (τῶν Ἀθήνησι προεστηκότων ἔλεγον τινες), tout en connaissant la justice (τὸ δίκαιον) aussi bien que les autres hommes, prétendaient que, à cause de la pauvreté de la masse (διὰ δὲ τὴν τοῦ πλήθους πενίαν), ils étaient forcés de manquer à la justice à l'égard des cités alliées (ἀναγκάζεσθαι ἔφασαν ἀδικώτεροι εἶναι περὶ τὰς πόλεις). C'est ce qui m'a donné l'idée d'examiner si et comment les citoyens pourraient s'entretenir en dépendant de leur propre cité (εἴ πῃ δύναιντ' ἂν οἱ πολῖται διατρέφεσθαι ἐκ τῆς ἑαυτῶν), ce qui serait la manière la plus juste (δικαιοτάτων) de se tirer d'affaire, persuadé que, si la chose était possible, ce serait un remède tout trouvé à leur pauvreté (τῇ τε πενίᾳ αὐτῶν) et aussi à la défiance des Grecs (τῷ ὑπόπτους τοῖς Ἕλλησιν)⁶⁰.

La toute première phrase du traité, qui rend explicite l'aspect moral du programme de Xénophon, présente une idée qui lui est très chère : les chefs ont le pouvoir de façonner le caractère des gouvernés, pour autant qu'ils s'avèrent pour ces derniers des modèles de

⁵⁸ En séparant le *dēmos* des *plousioi*, Xénophon prétend que son programme touchera à l'ensemble des citoyens (c.à.d. à la fois les riches et les pauvres), mais aussi qu'il bénéficiera en particulier les *plousioi*, en les préservant des dépenses de la guerre. La perspective de Xénophon demeure ainsi celle d'un aristocrate qui montre toute sollicitude à l'endroit des siens, mais qui reconnaît en même temps que la pauvreté du *dēmos* est un obstacle au bon fonctionnement de la démocratie athénienne. Voir en ce sens Gauthier, *Un Commentaire Historique des Poroi de Xénophon*, op. cit., pp. 3, 38-39 et 44.

⁵⁹ *Revenus*, IV, 51 (trad. Chambry modifiée). On voit bien que Xénophon contemple la possibilité de guerres dans la mesure où l'application de son programme rendra les citoyens *eupolemōteroi*. Or, si les citoyens deviendront plus disposés à se battre pour leur cité, c'est parce qu'ils reconnaissent cette obligation vis-à-vis d'Athènes qui, dans la perspective des *Revenus*, deviendra la « nourrice » du *dēmos* (cf. aussi *Cyrop.* II, 1 21 : « (...) s'ils sont nourris, c'est uniquement pour combattre pour qui les nourrit. »). Enfin, l'obéissance et la discipline apparaissent dans les *Revenus* IV, 51 comme les vertus civiles par excellence (cf. aussi *Const. Lac.* VIII, 1-3 et *Mém.* III, 5, 15-21).

⁶⁰ *Revenus*, I, 1 (trad. Chambry modifiée).

conduite⁶¹. Il y a en effet maints exemples illustrant cette conception partout dans l'œuvre de Xénophon, mais je ne mentionnerai que deux exemples puisque je les considère les plus pertinents : dans les *Helléniques* II 3, on constate que le gouvernement des Trente Tyrans a trouvé écho auprès de certains citoyens athéniens qui souscrivaient à leur politique interne brutale et inique, telles que l'exil, l'exécution ou la confiscation des biens de citoyens injustement condamnés⁶². L'autre exemple se trouve à la toute fin de la *Cyropédie* (VIII, 8), où Xénophon décrit la déchéance morale des rois et des sujets perses après la mort de Cyrus, ce qui indique, *a contrario*, que la vertu du chef se répand parmi ses subordonnés⁶³. Ces deux exemples m'amènent à une mise au point eu égard à la traduction de la première phrase : j'ai préféré traduire le mot πολιτείας par « corps de citoyens » plutôt que par « constitution »⁶⁴, pour autant que Xénophon n'a pas à l'esprit la constitution athénienne comprise comme un ensemble de lois écrites ou des coutumes bien ancrées, mais plutôt le fait que le corps civique est à même d'être affecté par le caractère des dirigeants⁶⁵ ; plus précisément, je crois que Xénophon voulait insister sur le fait que les comportements injustes *ad hoc* de certains dirigeants athéniens peuvent éventuellement trouver l'approbation du corps de citoyens (et par « injustes » il faut comprendre, me semble-t-il, les comportements belliqueux à l'endroit des alliés d'Athènes) ; mais ces comportements n'impliquent guère que les Athéniens soient

⁶¹ Il est pertinent de citer deux passages de la *Cyropédie* où l'on trouve une formulation semblable à celle des *Revenus* I, 1 : « en effet, tels sont certains dirigeants (ὁποῖοί τινες γὰρ ἂν οἱ προστάται ὄσι), tels deviennent généralement les subordonnés (τοιοῦτοι καὶ οἱ ὑπ' αὐτοῦς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνονται. – VIII, 8, 5. Trad. Chambry modifiée). » Et dans VIII, 1, 8 on lit : « quand le chef devient meilleur (ὅταν μὲν ὁ ἐπιστάτης βελτίων γένηται, καθαρώτερον τὰ νόμιμα πράττεται), les coutumes sont observées plus purement ; mais quand il devient pire, elles le sont de manière plus corrompue (ὅταν δὲ χείρων, φαυλότερον – trad. P. Chambry modifiée). » Il est intéressant de remarquer que tant dans les *Revenus* I, 1 que dans la *Cyropédie* VIII, 8, 5 Xénophon emploie l'indéfini *tines*, ce qui indique, me semble-t-il, qu'il suffit que *certain*s dirigeants soient vicieux ou vertueux pour que leurs vices ou vertus se répandent sur l'ensemble du corps social. Enfin, je ne suis pas d'accord avec Gauthier (*Un Commentaire Historique des Poroï de Xénophon, op. cit.*, pp. 36-37), pour qui les *prostatatē* des *Revenus* I, 1 sont essentiellement des orateurs. Le terme grec est certes assez vague pour comprendre cette catégorie d'hommes, mais il me semble qu'il peut se référer aussi à tous ceux qui ont le pouvoir de prise de décision : des chefs militaires, des rois, des magistrats, des archontes, voire le *dēmos* lui-même en tant qu'entité politique souveraine. Les occurrences du terme *prostatēs* dans le corpus xénophontien indiquent qu'il renvoie à tous ceux (individus ou cités) qui ont le pouvoir de *leadership*, soit par la force militaire (*Hell.* III, 1, 3 ; IV, 8, 28 ; V, 1, 36 ; *Revenus*, V, 6), soit par la force du discours et/ou de l'autorité immanente au poste occupé (*Mém.* I, 2, 32 et 40 ; III, 4, 6 ; III, 5, 16 ; *Cyrop.* I, 2, 5 ; VII, 2, 23 ; *Hell.* II, 2, 27 ; V, 2, 3 ; *Anab.* VII, 7, 31 ; *Hiéron* XI, 7).

⁶² Il est intéressant de signaler que Xénophon emploie, dans les *Hell.* II 3, neuf mots apparentés du terme *adikia*, ce qui confirme la nature injuste du gouvernement des Trente. Sur l'injustice du gouvernement des Trente, voir aussi *Mém.* I, 2, 29-38 en particulier le §32.

⁶³ Voir à ce sujet Dorion, « La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon », 2002, pp. 369-386.

⁶⁴ Comme le font Chambry dans sa traduction en français et Marchant dans sa traduction en anglais.

⁶⁵ Je suis l'interprétation de Gauthier, qui affirme que le terme *politeias* ne renvoie ni aux constitutions ni aux gouvernements, mais plutôt aux « communautés civiques en tant qu'ensembles politiquement souverains » (*Un Commentaire historique des Poroï de Xénophon, op. cit.*, p. 36).

intrinsèquement injustes. C'est pourquoi j'ai traduit le verbe γίγνεσθαι par « devenir » : j'ai voulu mettre en relief l'aspect causal des injustices commises par la *politeia*, dont les actions se conforment au caractère prédominant des *prostatai*⁶⁶.

On observe de surcroît que le thème de la justice (*to dikaion*) apparaît dès les premières lignes du traité. Mais Xénophon ne se réfère pas à la justice au sein de la cité, mais plutôt à ce qui est juste ou injuste dans la perspective des relations internationales. Cette transposition du concept de justice du niveau individuel (par exemple, les querelles entre des particuliers réglées au tribunal) au niveau de la politique extérieure est inhabituelle parce que, comme l'a bien signalé G.E.M. de Ste. Croix à partir de sa lecture de Thucydide, la seule loi internationale en vigueur aux V^e et IV^e siècles avant J.-C. était la loi du plus fort⁶⁷. C'est précisément cette posture agressive, voire tyrannique d'Athènes envers les cités alliées que Xénophon critique et place sous l'égide de l'injustice. Car, à ses yeux, la justice est une vertu fondamentale pour tous ceux qui occupent une position de pouvoir⁶⁸. Rappelons que Socrate définit la justice comme l'obéissance aux lois, si bien que sa conception se rapproche de ce qu'on appelle positivisme légal⁶⁹ ; il croit en outre que seule la justice est à même de mettre fin aux guerres et aux disputes entre les cités⁷⁰. Or, comme l'a bien observé Schorn⁷¹, la clé pour comprendre cette croyance

⁶⁶ Ma traduction se rapproche davantage de celle de W. Ambler (2018) : « for my part, I hold to this belief: whatever sort the leaders may be, such also the regimes become. » Sur ce point, Dorion, « Cyrus and Socrates: Two Models on an Equal Footing? », 2020, p. 51, n. 25 : « The causal link between the virtues of the ruler and those of the community is very clearly expressed in these two texts [*Cyrop.* VIII, 1, 8 et *Poroi* I, 1] by the succession of the verbs “to be” (ὄσι) and “to become” (γίγνονται, γίγνεσθαι): such are the leaders, such become the peoples. »

⁶⁷ Cf. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, *op. cit.*, p. 16-24, dont on souligne l'extrait suivant (p. 16) : « I believe that in practice he [*scil.* Thucydide] drew a fundamental distinction - though he never frames it explicitly, in general terms - between, on the one hand, the relations of *individuals inside the State*, where there are laws, enforced by sanctions, which may enable the weak to stand up to the strong from a position of approximate equality and where ordinary ethical considerations can apply, and on the other, the relations *between States*, where it is the strong who decide how they will treat the weak, and moral judgments are virtually inapplicable. » Dans la *Politique* II, 1324b, Aristote affirme que l'exercice d'un pouvoir despotique sur n'importe quelle cité sans distinction est injuste (il conçoit cependant l'existence des peuples dont on a le droit de dominer, de même qu'il conçoit des hommes dont la nature est propre à l'esclavage) ; il affirme aussi qu'un gouvernement n'est pas juste si aux mesures fondées sur la justice s'ajoutent aussi des mesures injustes contre les voisins (d'autres Grecs, on peut se l'imaginer) ; Aristote est enfin étonné du fait qu'eu égard aux affaires internes on demande de la justice, alors que dans les relations avec les autres peuples on ne fait aucune attention à la justice.

⁶⁸ C'est pourquoi, p.ex., Ischomaque apprend la justice aux chefs de culture (*epitropoi*), parce qu'ils sont en position de *leadership* dans la hiérarchie de l'*oikos* (Cf. *Écon.* XIV).

⁶⁹ Cf. *Mém.* IV, 4, 12 : « [Socrate] j'affirme en effet que ce qui est légal est juste (νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι). » Sur l'équivalence entre *dikaion* et *nomimon* voir aussi *Mém.* IV, 5, 5-6 et *Cyrop.* I, 3, 17. Pour une analyse des *Mém.* IV, 4, 12, voir Morrison, « Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful », 1995, pp. 329-347 ; Dorion, *L'Autre Socrate*, *op. cit.*, pp. 190-191.

⁷⁰ Cf. *Mém.* IV, 4, 8 : παύσσονται δ' αἱ πόλεις διαφερόμενοι περὶ τῶν δικαίων καὶ πολεμοῦσαι.

⁷¹ Cf. Schorn, « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », 2012, p. 697.

repose sur la conception socratique des lois non écrites (Cf. *Mém.* IV, 4, 19-25), qui s'imposent sur toutes les cités en raison de leur origine divine. Parmi ces lois, celle à qui Xénophon fera souvent appel dans les *Revenus* et qui remplacera la loi du plus fort est la loi de la réciprocité des bienfaits⁷², dont la transgression est punie par la privation de bons amis et l'obligation de courir après ceux qui nous détestent⁷³, ce qui correspond par ailleurs à la situation d'Athènes dans le contexte où Xénophon a rédigé les *Revenus*. Comme l'on verra tout à l'heure, le programme de politique internationale du traité consiste à regagner l'amitié et l'affection des cités alliées (cf. V, 7-8) précisément au moyen de bienfaits dispensés par Athènes⁷⁴.

Dernier mot sur l'aspect moral du traité. Lorsqu'il commente les *Revenus* I, 1, Schorn⁷⁵ a raison de rapprocher le comportement des *prostatai* athéniens de celui de l'*akratês*, qui se voit souvent forcé lui aussi à commettre des injustices pour satisfaire à ses besoins⁷⁶. Il est bien connu que l'*enkrateia* est, aux yeux de Xénophon, le fondement de la justice, si bien que ceux qui en sont dépourvus sont constamment à la recherche des

⁷² cf. *Mém.* IV, 4, 24 : τοὺς εὖ ποιῶντας ἀντενεργετέϊν. En analysant la *Cyropédie* III, 1, 14-31, Lendon affirme que Xénophon prône une théorie de l'hégémonie dans laquelle l'idée de réciprocité joue un rôle majeur en tant que technique de solidification du pouvoir (« Xenophon and the Alternative to Realist Foreign Policy. *Cyropaedia* 3.1.14-31 », 2006, pp. 82-98). Or cette conception d'hégémonie sert aussi, me semble-t-il, pour les propos de Xénophon dans les *Revenus* et révèle par ailleurs que ses idées en politique internationale étaient assez homogènes.

⁷³ *Ibid.*, IV, 4, 24. Il serait pertinent de citer le restant du passage, pour autant qu'on observe la relation entre la loi divine de la réciprocité des bienfaits et l'amitié : « N'est-ce pas ceux qui font du bien (οἱ μὲν εὖ ποιῶντες) à ceux qui entretiennent des relations avec eux sont de bons amis (ἄγαθοὶ φίλοι), alors que ceux qui ne les rendent pas les bienfaits à de telles personnes (οἱ δὲ μὴ ἀντεθργετοῦντες τοὺς τοιοῦτους) en sont détestés à cause de leur ingratitude (διὰ μὲν τὴν ἀχαριστίαν μισοῦνται), et que le grand profit qu'ils ont à fréquenter de telles personnes les leur fait rechercher de préférence à n'importe qui d'autre ? »

⁷⁴ Morrison (« Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful », *art. cit.*, pp. 343-344) a également établi ce lien. À ce sujet, Schorn (« The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », *art. cit.*, p. 698) affirme : « [T]he idea that benefits have to be repaid already provides a sufficient basis for a system of international law. It means that states are also obliged to repay benefits to other states. Such *eu poiiein* may consist simply in not attacking other states without a legitimate reason or in treating allies according to the provision of a treaty of alliance. And this is where we can see clearly how the theory is connected with the situation of Athens in 354 as described in the *Poroi*. Respect for reciprocal autonomy had been one of the stipulations in the treaties between Athens and her allies, as well as in the King's Peace, which Athens and the other states of Greece had sworn to uphold. The allies had fulfilled their obligations and had thus been *eu poiountes* in Xenophontic terms. Athens, however, had not reciprocated and had instead engaged in injustice towards them. This is plainly the idea that guides Xenophon's reflections at the beginning of the *Poroi*: leading politicians (and by consequence the *demos* too) do wrong to the Athenian allies and, by doing so, violate divine law, and this will inevitably lead, or has already led, to punishment, i.e. to harm to the city. »

⁷⁵ Schorn, « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », *art. cit.*, p. 696.

⁷⁶ Dans les *Mém.* IV, 2, 38 on lit que les tyrans, qui sont par ailleurs les *akrates* par excellence, « poussés par le manque, sont contraints, comme les plus démunis, de commettre les injustices (οἱ ἀπορώτατοι ἀναγκάζονται ἀδικεῖν). » Aussi, l'idée que le manque de ressources contraint les gens à commettre des injustices est précisément ce qui pousse Callias à distribuer de l'argent aux plus démunis et à affirmer qu'en ce faisant il les rend plus justes : ayant le nécessaire pour leur subsistance, ils ne voudront peut-être pas courir le risque de mal agir (cf. *Banquet* IV, 1-2).

moyens qui leur permettraient d'apaiser leurs désirs ; d'où le risque de prendre d'assaut les biens d'autrui par cupidité⁷⁷.

La comparaison entre les *prostatai* et l'*akratês* a cependant ses limites, pour autant que Xénophon attribue les actions injustes « à la pauvreté de la masse » plutôt qu'à l'*akrasia* des dirigeants athéniens (et/ou du *dêmos*). Gauthier, pour sa part, affirme que le problème de la pauvreté de la masse n'était ni nouveau ni « le produit d'une conjoncture défavorable : elle constitue un problème de fond pour la démocratie athénienne. Au V^e siècle et de 377 à 357, l'impérialisme contribuait à résoudre ce problème⁷⁸. » En tout état de cause, Xénophon rapporte, dans les *Revenus* I 1, un discours économiste, c'est-à-dire le manque de revenus et la pénurie de la masse, pour justifier les injustices commises à l'endroit des alliés. Et pour y répondre, il offre, pour sa part, une solution à la fois d'économiste et de politicien : Athènes peut recouvrer sa santé fiscale, voire s'enrichir, à partir d'elle-même, plutôt qu'en exploitant les autres cités.

Les dernières phrases des *Revenus* I, 1 touchent exactement à ce point : Xénophon veut prouver que les Athéniens sont tout à fait capables de subsister à partir de leurs propres moyens, c'est-à-dire à partir des ressources naturelles, humaines et institutionnelles d'Athènes, plutôt que d'attenter contre les richesses des cités alliées⁷⁹. Cela n'implique pas pour autant l'idée d'autarcie économique, puisque la cité aura toujours besoin d'autrui pour se procurer des revenus. En d'autres mots, Xénophon récupère l'idéal autarcique sans l'amener aux ultimes conséquences, parce que cet idéal est anticommercial et, comme l'on verra, le commerce occupe une place centrale dans son programme⁸⁰. La solution audacieuse de Xénophon est donc de permettre à Athènes d'accumuler des richesses sans faire appel aux conflits et à la guerre. En un mot, en invitant les Athéniens à se tourner vers leur propre territoire et leurs propres institutions,

⁷⁷ Dans l'*Apologie* §16 on voit clairement le lien entre l'*enkrateia* et la justice : « Qui pourriez-vous raisonnablement considérer comme plus juste (δικαιότερον) qu'un homme qui s'est si bien accommodé à sa fortune qu'il n'a besoin de rien de ce qui appartient à autrui (ὡς τῶν ἀλλοτρίων μηδενὸς προσδεῖσθαι) ? »

⁷⁸ « Le programme de Xénophon dans les *Poroi* », *art. cit.*, p. 192.

⁷⁹ C'est pourquoi j'ai traduit la locution ἐκ τῆς ἑαυτῶν par « en dépendant de leur propre cité » (le mot *πολέως* étant sous-entendu), en suivant la suggestion de Gauthier (*Un Commentaire Historique des Poroi de Xénophon, op. cit.*, pp. 40-41). Car il ne s'agit pas pour Xénophon de montrer comment des *particuliers* pourraient subsister à partir de leurs ressources *privées*, mais beaucoup plutôt comment les *citoyens* pourraient s'entretenir à partir des revenus de la *citée elle-même*, c.à.d. des sources d'argent tirées de son propre territoire (le marbre et les mines d'argent – I, 4-5 ; IV, 1-39), de ses institutions (p.ex. la distribution du triobole) et des ressources humaines (les esclaves publics – IV, 4 ; 17). On souscrita donc à l'opinion de Gauthier (*ibid.*, p. 39), pour qui le projet de Xénophon est d'abord et avant tout politique.

⁸⁰ Cf. *Revenus*, I, 7 ; II (*passim*) ; III (*passim*) ; IV, 40 ; V, 3-4).

Xénophon veut supprimer la convoitise à l'endroit du territoire et des richesses des autres Grecs.

L'ensemble des *Revenus* doit donc être compris, on l'a dit plus haut, comme un effort de réfuter la conception de certains dirigeants athéniens, qui se disaient obligés, à cause de la pauvreté du peuple, d'être plus injustes vis-à-vis des cités alliées. Et c'est pourquoi il sera également question dans les *Revenus* d'avancer un profond changement de politique internationale, fondée sur la théorie xénophontienne du *leadership*. Xénophon prétend, voilà le point qui nous concerne davantage, rétablir l'hégémonie athénienne sur toute la Grèce à travers la paix et l'amitié, plutôt que par la guerre et l'hostilité⁸¹. Il n'hésite donc pas, on l'a vu, à exposer clairement au tout premier paragraphe du traité son objectif principal : récupérer les finances athéniennes de la manière la plus juste (δικαιότατον) et sans attirer les regards de soupçon (ὑπόπτους) des autres Grecs, c'est-à-dire sans avoir recours à des conflits externes. Par ailleurs, Xénophon fait preuve d'une connaissance profonde d'Athènes, pour autant que son programme est fondamentalement basé sur la position géographique de la cité et sur ses propres ressources naturelles⁸². L'idée de fond est d'attirer une myriade de commerçants, de favoriser l'activité économique des métèques et d'exploiter efficacement les mines d'argent du Laurium à titre de *substitut* des revenus que la cité tirait de ses pratiques impérialistes, plutôt qu'à titre de ressources supplémentaires⁸³.

Or, on ne repère dans les *Revenus* aucune condamnation morale de la guerre, mais bien plutôt une forte emphase sur les avantages économiques et politiques de la paix et, *a contrario*, les désavantages économiques et politiques de la guerre. Il faut, dans cette perspective, regarder le chapitre V des *Revenus*, dans lequel Xénophon expose ses idées

⁸¹ Tout le programme de Xénophon dans les *Revenus* suppose un état de paix solide (cf. *Revenus*, V, 1). « The goal of Xenophon's programme (...) is an economic, cultural, and political hegemony for Athens. But he wants this hegemony to be realized by peaceful means, and to be the result of voluntary subordination on the part of the other states, which, basing himself on his philosophical theory, expects to come about spontaneously » (Schorn, « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », *art. cit.*, pp. 714-715).

⁸² Cf. *Revenus*, I, 2-8. Comme l'a bien observé Schorn, « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », *art. cit.*, pp. 702-703, « Before Xenophon sets out his proposals in the *Poroi* for the consolidation of Athens' position as a centre of commerce and the optimal exploitation of the Laurium silver mines, he gives a detailed account of the excellent natural conditions the city offers for realizing his plans [cf. I, 2-II, 1 ; III, 1-2 ; IV, 1-4]. This is in line with Socrates' instruction always to start by checking one's own ability (*dynamis*) and then to decide, on the basis of the result, on the further course of action [cf. *Mém.* I, 7; IV, 2, 25-29]. » Il s'agit donc de la conception xénophontienne de la maxime « connais-toi toi-même » (c.à.d. la connaissance de nos propres capacités et limitations) appliquée à l'échelle de la cité. Sur ce point, voir *Mém.* IV, 2, 24-30 et l'analyse de Dorion, *L'Autre Socrate*, *op. cit.*, pp. 255-273.

⁸³ Voir sur ce point Gauthier, « Le programme de Xénophon dans les *Poroi* », *art. cit.*, pp. 192-193.

à ce sujet. On constatera que Xénophon n'est pas et, j'oserais dire, n'a jamais été un apologiste de la guerre et de la violence. Cette affirmation pourrait choquer ceux qui croient que, parce qu'il était d'abord et avant tout un guerrier et un chef militaire, il serait par ce fait même un défenseur invétéré de la guerre⁸⁴. Xénophon ne prône pas pour autant un pacifisme effréné, comme l'on pourrait y penser en lisant superficiellement les *Revenus*. Une analyse attentive du chapitre V, articulée à d'autres extraits des *Revenus* et du corpus xénophontien, apportera des nuances importantes et remettra en question ces deux lieux communs.

Le chapitre V des *Revenus* comporte une double argumentation : la paix accroît les revenus de la cité et attire l'amitié des peuples, tandis que la guerre ruine ses revenus et attire une hostilité et une méfiance généralisées. Dans ce qui suit, j'ai essayé de systématiser le contenu du chapitre en soulevant le vocabulaire pertinent pour mon propos⁸⁵.

(1) Première série d'arguments en faveur de la paix (§§1-4) :

1.1. Si la paix est nécessaire pour multiplier le plus possible les revenus (οἱ πρόσοδοι) de la cité, l'institution de Gardiens de la Paix (εἰρηνοφύλακας) ferait aimer davantage (προσοφιεστέρων) Athènes et attirerait ainsi de toutes parts une plus grande affluence d'hommes, c'est-à-dire notamment les métèques et les commerçants⁸⁶.

1.2. Un état de paix perpétuelle (εἰρήνην...διατελεῖ) n'affaiblit en rien sa puissance, son prestige et sa renommée (ἀδυνατωτέρα τε καὶ αδοξότερα καὶ ἥττον ὄνομαστή) en Grèce ; au contraire, les cités les plus prospères (εὐδαιμονέσταται) sont celles qui demeurent dans

⁸⁴ Cet étonnement est exprimé par P. Chambry dans l'introduction à sa traduction des *Revenus* (1967, p. 471).

⁸⁵ Pour une analyse davantage détaillée des *Revenus* V à partir de la philosophie politique de Xénophon, notamment la distinction socratique entre tyrannie et royauté et, parallèlement, les conceptions de justice et d'amitié, voir Farrell, « Xenophon *Poroi* 5. Securing a 'More Just' Athenian Hegemony », 2016, p. 331-335.

⁸⁶ Je suis du même avis que Schorn, « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », *art. cit.*, p. 712, n. 94, pour qui les Gardiens de la Paix visent la paix entre les cités grecques, plutôt que la paix au sein d'Athènes (*contra* Gauthier, *Un commentaire Historique des Poroi de Xénophon, op. cit.*, pp. 196-198). De surcroît, il semble que l'instauration de cette magistrature serait une démonstration publique de l'engagement d'Athènes à une politique extérieure fondée sur la paix. À cela j'ajouterais la remarque pertinente de Schorn (*ad. loc.*) : « Xenophon's point is that the reputation of the *eirénophylakes* as being just will make sure that men from all over Greece will want to come to Athens as to a city of just men. » Force est de reconnaître qu'on ne trouve nulle part une attribution explicite de la vertu de la justice aux Gardiens de la Paix. Cependant, si nous avons raison d'affirmer que cette magistrature concerne les relations internationales et si Xénophon propose qu'Athènes soit la médiatrice des conflits externes (voir point 4), alors il semble assez raisonnable d'affirmer que (i) ce rôle sera joué spécifiquement par les *eirénophylakes* et (ii) que leur arbitrage sera fondé sur la justice pour régler les conflits entre les cités en litige.

la paix le plus longtemps possible. Or, parmi toutes les cités, Athènes est la cité la plus naturellement apte à se développer dans la paix (μάλιστα πεφύκασιν ἐν εἰρήνῃ αὐξέσθαι). Or, cette aptitude naturelle au développement résulte notamment de la position géographique et des ressources naturelles de la cité (cf. *Revenus* I, 2-8, III, 1 et IV, 1-4)

1.3. Quand Athènes est en paix, personne ne peut s'en passer (οὐ προσδέονται ἂν αὐτῆς), ni marchands, ni artisans, ni sophistes, ni philosophes, ni aucun des métiers qui y sont liés, pour autant que la cité est au centre de la Grèce ; ainsi, si l'on veut aller d'un bout à l'autre de l'Hellade, sur terre ou sur mer, on passe forcément près d'Athènes, qui possédera par ailleurs une meilleure structure pour héberger les voyageurs et les commerçants (cf. *Revenus* I, 6 et III, 1-3 ; 12-13).

(2) Opinion des interlocuteurs anonymes (§5) :

Certaines personnes (τινες)⁸⁷ voulant restaurer l'hégémonie (τὴν δὲ ἡγεμονίαν) d'Athènes croient qu'il vaut mieux l'obtenir par la guerre plutôt que par la paix (διὰ πολέμου μᾶλλον ἢ δι' εἰρήνης).

(3) Deuxième série d'arguments en faveur de la paix : les événements passés confirment l'efficacité d'une politique internationale non violente (§§5-7)⁸⁸ :

3.1. Les Guerres médiques : est-ce par la violence ou par les bienfaits (βιαζόμενοι ἢ εὐεργετοῦντες) rendus à la Grèce que les Athéniens ont obtenu l'hégémonie maritime (ἡγεμονίας τε τοῦ ναυτικοῦ) et la gestion du trésor commun ?

3.2. En se montrant excessivement cruelle dans l'exercice de son autorité (ὠμῶς ἄγαν δόξασα προστατεύειν), Athènes s'est trouvée dépouillée de son pouvoir (ἐστερήθη τῆς ἀρχῆς) ; or c'était précisément la cessation de l'injustice (τοῦ ἀδικεῖν), c'est-à-dire la cessation de la cruauté et de la violence, qui a rétabli son autorité sur mer.

⁸⁷ Xénophon fait preuve de discrétion en employant le pronom indéfini τινες ; mais je crois qu'il renvoie à la locution προεστηκότων...τινες dans I, 1. Xénophon semble donc se diriger implicitement à certains dirigeants athéniens qui croient que la guerre impérialiste est meilleure que la paix pour restaurer l'hégémonie athénienne et, partant, pour amasser des richesses.

⁸⁸ Sur les *Revenus* V, 5-7, Schorn, « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », *art. cit.*, p. 713, affirme : « We find here some stress is laid upon gratitude as an incentive to action (a Socratic idea), but the idea is also presented that states are willing to accept subordination to another state, provided they are convinced that 'it knows what has to be done' and provided they acknowledge its superiority, because they hope to obtain some advantages from doing so. For Xenophon the superiority of Athens consists in the justice of her foreign policy and her capacity to provide for international peace, which he regards as the precondition for the *eudaimonia* of all states. »

3.3. Les Thébains ont accordé l'hégémonie (ἡγεμονεύειν...ἔδωκαν) aux Athéniens parce que ces derniers se sont portés en bienfaiteurs (εὐεργετούμενοι).

3.4. Les Lacédémoniens n'ont pas cédé à la violence (οὐ βιασθέντες) des Athéniens, mais beaucoup plutôt à leurs bienfaits (εὖ πάσχοντες), lorsqu'ils ont voulu leur accorder l'hégémonie (ἡγεμονίας).

(4) Troisième série d'arguments en faveur de la paix : le rôle d'Athènes comme médiatrice de conflits est la voie la plus sûre vers l'hégémonie (§§8-10) :

4.1. Maintenant que la Grèce est en état de trouble (ταραχὴν), Xénophon voit l'occasion parfaite pour regagner l'affection (ἀνακτᾶσθαι) des Grecs sans peine, sans danger et sans dépense (ἄνευ πόνων καὶ ἄνευ κινδύνων καὶ ἄνευ δαπάνης⁸⁹).

4.2. En ce sens, Athènes peut non seulement essayer de réconcilier (πειρᾶσθαι διαλλάττειν) les cités qui sont en guerre les unes contre les autres (τὰς πολεμούσας πρὸς ἀλλήλας πόλεις), mais encore de rétablir l'accord (συναλλάττειν) dans les cités déchirées par les guerres civiles (στασιάζουσιν).

4.3. Athènes peut essayer d'arbitrer les conflits eu égard au temple de Delphes. Si l'on voit les Athéniens s'occuper (ἐπιμελούμενοι) de rétablir l'ancienne autonomie (αὐτόνομον) du temple — non par des confédérations armées (συμπολεμοῦντες), mais par des ambassades envoyées de partout dans la Grèce — sans doute, Xénophon le croit, les Grecs seront unis de cœur et de sentiments avec Athènes (ὁμογνώμονας)⁹⁰ et s'y lieront en serment et en alliance (συνόρκους καὶ συμμάχους) contre ceux qui pourraient essayer de dominer le temple.

4.4. Si l'on constate que les Athéniens prennent soin (ἐπιμελούμενοι) d'établir la paix sur toute l'étendue de la terre et de la mer (πᾶσαν γῆν καὶ θάλατταν εἰρήνην), tous les hommes, après le salut de leur propre patrie, souhaiteront surtout celui d'Athènes (Ἀθήνας μάλιστα σώζεσθαι).

⁸⁹ Sur ce point, je fais miens les mots de Gauthier (*Un Commentaire Historique des Poroi*, op. cit., p. 208) : « Ainsi, pour X., il est possible de « reconquérir » les Grecs, sans faire la guerre. Mais, plutôt que d'écrire « sans guerre », X. préfère évoquer pour son lecteur le triste cortège qui accompagne toujours Polémos. »

⁹⁰ Il me semble que l'adjectif *homognômôn* apparaît ici comme l'équivalent, à l'échelle de la politique extérieure, du terme *homonoiâ*, qui apparaît dans les *Mém.* IV, 4, 14-16 comme le sentiment répandu au sein de la cité lorsque les citoyens savent que tous obéissent aux lois (mais il apparaît également comme un synonyme de *homonoiâ* dans les *Hell.* II, 3, 20 ; voir aussi *Const. Lac.* VIII, 1). Dans les *Revenus* V, 8-10, si les Grecs seront *homognômonas* à l'endroit d'Athènes c'est parce qu'ils savent que la cité agit de façon juste, c'est-à-dire en accord avec les normes qui régissent les alliances.

(5) Contre-attaque des interlocuteurs anonymes (§11) :

La guerre est plus profitable aux finances (εις χρήματα κερδαλέωτερον πόλεμον) de la cité que la paix.

(6) Quatrième série d'arguments en faveur de la paix : en réalité, la guerre est un désastre pour les finances de la cité (§§12-13) :

6.1. Autrefois (παλαιόν), pendant la paix, il y avait une énorme affluence d'argent (πάνυ πολλὰ χρήματα) dans le trésor, alors que, pendant la guerre, tout a été complètement dépensé (πάντα ταῦτα καταδαπανηθέντα)⁹¹.

6.2. Si l'on examine la situation présente, on constatera également que de nombreux revenus ont été taris (τῶν προσόδων πολλὰς ἐκλιπούσας) à cause de la (dernière) guerre (διὰ μὲν τὸν πόλεμον), tandis que les revenus qui sont entrés (τὰς εἰσελθούσας) furent anéantis par de multiples dépenses (εις παντοδαπὰ πολλὰ καταδαπανηθείσας).

6.3. Depuis le rétablissement de la paix sur mer, les revenus se sont accrus (ἠύξημένας τε τὰς προσόδους) et les citoyens sont à même d'en disposer à leur guise (τοῖς πολίταις χρῆσθαι ὅ τι βούλονται). En revanche, en état de guerre, les citoyens sont forcés à concentrer la plupart des revenus de la cité dans les préparatifs appropriés.

6.4. Si l'on demande, dans le cas où l'on fait tort (ἀδικῆ) à Athènes, si l'on doit garder la paix même avec l'offenseur, la réponse est non ; mais on tirera vengeance bien plus vite (πολὺ θᾶπτον ἂν τιμωροίμεθα⁹²), si les Athéniens ne font tort à personne (εἰ μηδένα

⁹¹ Dans les *Revenus* III, 8 Xénophon souligne le problème posé par les dépenses excessives en marine militaire : « Je sais d'ailleurs qu'on fait souvent de grosses dépenses pour mettre en mer des trières, alors qu'on ne sait pas si l'expédition tournera bien ou mal, et qu'on est sûr de ne jamais revoir l'argent qu'on a souscrit et de ne jamais rien recueillir de ce qu'on a versé. »

⁹² Le verbe *timôreô* peut également être traduit par « se défendre de quelqu'un » ou « se protéger contre quelqu'un ». L'emploi de ce verbe est donc fort révélateur : Xénophon prévoit sûrement la possibilité de guerres, mais, dans ce passage, il est question de riposter à une agression extérieure (en vue donc de la défense et de la protection de l'Attique), plutôt que les guerres offensives en vue de l'appropriation de richesses. Les *Revenus* IV, 41-52 confirment cette idée : Xénophon conçoit des cas de figure où Athènes est agressée, mais jamais des situations où elle soit l'agresseur. C'est pourquoi il met l'accent sur la construction de forteresses (§§43-44), sur le rôle des garde-frontières (§47 ; §52) et des garnisons des citadelles (§52). Le plan militaire de Xénophon se concentre donc majoritairement sur la défense de l'Attique et son programme de politique internationale vise à placer les Athéniens du côté de la justice, c.à.d. qu'Athènes n'entrera en guerre que si elle ou ses alliés sont attaqués. J'ajoute sur ce point la remarque pertinente de Schorn (*The Philosophical Background of Xenophon's Poroi*, art. cit., p. 714.) : « Xenophon, it has to be noted, does not expect that there will be no wars in the future. They may break out if the city is wronged (*adikê*, 5.13). But the initial situation of Athens in such a war is identical with that of the just man in the *Memorabilia* [cf. I, 2, 10-11; II, 6, 27 ; IV, 4, 17] : she will be able to take vengeance upon the evildoer more quickly because, since she has not wronged anybody in the past, the enemy will not be able to find allies. The idea that underlies Xenophon's reasoning is once more that only the just are able to have friends, and so allies. » Dans la même veine, voir Gauthier, *Un Commentaire Historique de Poroi*, op. cit., pp. 214-215.

ὑπάρχομεν ἀδικοῦντες), car alors l'offenseur n'aura aucun allié (σύμμαχον) pour le soutenir⁹³.

Tout d'abord, il est intéressant de souligner que Xénophon construit son argumentation avec des remarques d'ordre politique, économique et moral, ce qui confirme ce qu'on a dit plus haut par rapport au contenu polyvalent des *Revenus*. On observe de surcroît que la réplique des objecteurs anonymes repose sur deux aspects : un aspect politique, c'est-à-dire que la seule façon, à leurs yeux, de restaurer l'hégémonie d'Athènes est au moyen de la guerre (2) ; et un aspect économique, c'est-à-dire que la guerre est plus profitable que la paix (5). Le chapitre V et, en réalité, l'ensemble du traité visent précisément à réfuter ces deux opinions. Ce n'est donc pas un hasard si l'on trouve dans les *Revenus* deux conceptions d'hégémonie foncièrement opposées : l'hégémonie au moyen de la guerre, obtenue par la contrainte et qui résulte, d'une manière ou d'une autre, dans la ruine de la cité ; et l'hégémonie au moyen de la paix, accordée tout à fait volontairement et qui favorise la prospérité de la cité. Xénophon prône avec ardeur qu'il est possible d'atteindre ce dernier type d'hégémonie grâce à la force pacificatrice et unificatrice de l'amitié⁹⁴. Ainsi, à ces deux types d'hégémonie correspondent deux types de vocabulaire dans les *Revenus* V, qui s'étendent, en fait, à l'ensemble du traité :

- (i) Un vocabulaire de la paix, qui renvoie à l'idée d'amitié/affection (1.1 ; 4.1), de réconciliation/harmonie (4.2 ; 4.3), d'*epimeleia* (4.3 ; 4.4), de croissance (*auxesthai* - 1.1 ; 1.2), de prestige/renommée (1.2), d'*eudaimonia* (1.2 ; 6.1 ; 6.3), d'autonomie (4.3), d'alliance (4.3), de bienfaisance (3.1 ; 3.3 ; 3.4) et de salut (4.4).
- (ii) Un vocabulaire de la guerre, qui renvoie à l'idée de violence (3.1 ; 3.4)⁹⁵, de cruauté (3.2), d'injustice (3.2 ; 6.3), de trouble (4.1), de souffrance (4.1), de danger (4.1), de

⁹³ Ce passage fait écho aux *Mém.* I, 2, 11 : « [C]elui qui ose recourir à la violence (ὁ μὲν βιάζεσθαι) a besoin d'alliés (συμμάχων), et d'alliés nombreux, tandis que celui qui a les moyens de convaincre (ὁ δὲ πείθειν δυνάμενος) n'a besoin de personne, car même seul il s'estimerait en mesure de convaincre. » Or, la persuasion est en toute évidence un outil fondamental d'une politique internationale fondée sur la diplomatie et la paix. Mais on voit bien qu'il s'agit pour Xénophon d'une situation de paix armée.

⁹⁴ L'idée d'une « hégémonie pacifique » pourrait sembler un oxymore, pour autant que nous modernes sommes habitués à associer le terme « hégémonie » à l'idée d'agression et de violence. Mais l'originalité de Xénophon repose précisément sur une conception d'Athènes comme le *hégémon* d'un très vaste réseau d'alliances où son rôle de *leader* sera accordé de plein gré et sans le recours aux armes ; cela n'exclut pas, insistons sur ce point, la possibilité que les Athéniens entrent en guerre contre ses ennemis. Le chapitre V est là pour apprendre aux contemporains de Xénophon à bien discerner les ennemis des amis et à bien traiter ces derniers. L'idée d'hégémonie pacifique fait par ailleurs écho au projet de Cyrus l'Ancien, dans la mesure où le roi tâche d'assurer son pouvoir à travers une politique évergétique radicale grâce à laquelle tant ses associés que les peuples conquis lui obéissent volontairement (cf. *infra*, chapitre 3).

⁹⁵ Pour une critique de la violence, voir *Mém.* I, 2, 10, où la notion de violence est liée à l'idée de haine, de spoliation, d'inimitié, de danger et de manque d'intelligence.

dépense (4.1 ; 6.1), d'anéantissement des biens et des richesses (6.1 ; 6.2) et de *stasis* (4.2).

Il est à rappeler que les propos de Xénophon concernent la relation d'Athènes avec les cités alliées ; en même temps, on constate que ses arguments visent aussi à éviter les guerres entre les cités grecques en général, pour autant que les Athéniens joueront le rôle de médiateurs de conflits internationaux. De surcroît, si Athènes est agressée, elle a bel et bien le droit de riposter, mais, parce qu'elle répand proactivement ses bienfaits partout en Grèce, elle aura des amis/alliés pour la secourir en cas de besoin, alors que l'agresseur non seulement s'en trouvera privé, mais il se trouvera encore du côté de l'injustice⁹⁶. Ainsi, Xénophon n'est pas naïf au point de prôner un pacifisme démesuré ni de concevoir un scénario politique où les guerres et les dissensions internes en soient entièrement absentes. Dans la même veine, il ne propose guère qu'on traite en amis les ennemis, mais beaucoup plutôt qu'on traite en amis ceux avec qui l'on a (ou l'on veut établir) un rapport d'alliance. Plus généralement, Xénophon propose qu'Athènes, en répandant le plus possible son réseau d'amitié au moyen de ses bienfaits (d'où l'abondance du vocabulaire de la bienfaisance dans le chapitre en opposition à celui de la violence), répande par ce fait même son hégémonie sur la Grèce ; cette hégémonie sera accordée, il faut le souligner, de plein gré par les autres cités. Mais si Athènes insiste sur son comportement cruel et violent à l'endroit de ses propres alliés, elle ne fera que répandre sa réputation d'injustice et de méfiance, si bien qu'au cas où une guerre éclate, elle se trouvera isolée. Sur ce point, j'oserais affirmer que de même que Xénophon conçoit l'impossibilité d'une autarcie économique (on ne peut pas, par exemple, se passer des partenaires commerciaux), de même il conçoit l'impossibilité d'une autarcie politique à partir d'une analogie : tout comme au niveau individuel un homme a toujours besoin d'amis, au niveau

⁹⁶ Xénophon transpose en effet à l'échelle des relations internationales une idée déjà présente dans les *Mém.* II, 6, 27 : de même que l'on doit être le bienfaiteur de la cité (τὴν πόλιν εὐεργετεῖν) si l'on veut se faire pour amis les meilleurs citoyens, de même il faut bien traiter ceux qui consentent à être nos alliés (οἱ συμμαχεῖν ἐθέλοντες εὖ ποιητέοι) pour qu'ils soient zélés ; plus loin (II, 6, 33-35) on lit qu'il faut accorder des bienfaits sans les avoir reçus au préalable, que l'on doit prendre soin de nos amis (ἐπιμελής τε τῶν φίλων), qu'il faut toujours se débrouiller pour assurer que nos amis ne manquent de rien (τοῖς φίλοις οὐκ ἀποκάμνεις μηχανώμενος) ; on lit enfin que la vertu d'un homme est de vaincre les amis en bons traitements et les ennemis en mauvais (ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς). Xénophon prône donc que si Athènes traite bien ses alliés elle tirera les mêmes bénéfices d'un particulier qui traite bien ses amis. Il est à souligner enfin que Xénophon n'a jamais abandonné aucune des idées présentées dans les *Mém.* II 6, surtout pas celle qui veut qu'on vainque les ennemis en mauvais expédients, ce qui est, comme l'on verra *infra*, le but ultime (voire la définition même) de l'art de la guerre.

international une cité a toujours besoin d'alliés ; et dans les deux cas, la condition *sine qua non* est la pratique de la bienfaisance et, surtout, de la justice⁹⁷.

2.3. Conclusions

En conclusion, il semble clair que Xénophon reconnaît dans la guerre un moyen d'accroître les richesses, soit pour un particulier, soit pour une cité. C'est pourquoi il n'a jamais posé une condamnation morale de la guerre au même titre que Platon, même s'il identifie, tout comme ce dernier, la guerre (impérialiste) à la cupidité et donc à la nécessité de se procurer de l'argent. Cependant, il semble tout aussi évident qu'il n'a jamais été un apologiste de la guerre qui s'est ravisé à la fin de sa vie. Dans les *Revenus*, on voit que sa position est mitigée : il veut la paix et il en a besoin pour que son programme soit mis en place, mais il conçoit des cas spécifiques où le recours à la guerre est la seule option et, il faut le souligner, une option légitime. Mais en considérant le contexte dans lequel le traité a été rédigé, on rappelle qu'il prône avec insistance l'abandon de la politique impérialiste d'Athènes comme moyen d'accroître les revenus de la cité. En ce sens, Xénophon semble avoir changé d'avis sur un point précis : la guerre n'est pas le moyen le plus sûr d'accroître la cité et d'atteindre une prospérité pérenne, leçon apprise à grand-peine après la guerre du Péloponnèse et, surtout, après la Guerre des Alliés. Il semble néanmoins clair, à partir des textes que nous avons analysés, que l'être social des Grecs se déploie à l'intérieur du conflit armé et que la guerre appartient au fonctionnement normal et habituel des sociétés grecques. C'est pourquoi, et cela deviendra plus clair dans le chapitre suivant, il fait de la préparation à la guerre l'un des socles de sa conception de la *paideia*.

⁹⁷ Dans les *Mém.* IV, 4, 17, Socrate lance une série de questions rhétoriques pour illustrer l'importance de la justice dans les rapports d'amitié et d'alliance au niveau individuel, mais qui valent également, me semble-t-il, au niveau de la cité : « Sur le plan individuel, comment pourrait-on moins s'exposer aux châtements de la cité, et en recevoir plus d'honneurs qu'en obéissant aux lois ? (...) À qui pourrait-on se fier davantage pour confier ses biens (...) ? Qui la cité tout entière pourrait-elle juger plus digne de confiance que l'homme respectueux des lois ? De qui les parents, les proches, les domestiques, les amis, les citoyens et les étrangers pourraient-ils le plus obtenir justice ? À qui les ennemis pourraient-ils davantage se fier pour conclure des armistices, des trêves et des traités de paix ? De qui voudrait-on devenir les alliés plus que l'homme respectueux des lois ? À qui les alliés confieraient-ils plus volontiers l'autorité, le commandement d'une garnison ou de leurs cités ? De qui, plus que de l'homme respectueux des lois, un bienfaiteur envisagerait-il de recevoir de la reconnaissance ? À qui ferait-on plus volontiers du bien qu'à celui dont on voit qu'on en recevra des marques de reconnaissance ? De qui, sinon d'un tel homme, voudrait-on le plus être l'ami et le moins l'ennemi ? À qui ferait-on moins la guerre qu'à celui dont on souhaiterait le plus être l'ami, et le moins l'ennemi, et dont la plupart des gens voudraient être les amis et les alliés, et une infime minorité l'ennemi et l'adversaire ? »

3. L'art de la guerre en tant qu'art créatif

Dans la section précédente, j'ai essayé de dégager un aspect de la pensée de Xénophon sur la guerre qui m'a semblé original ou, en tout état de cause, assez différent de celui de son contemporain Platon. Sa conception de la guerre ne présuppose pas une condamnation morale de celle-ci, mais un jugement d'ordre pragmatique et économique : la guerre est un moyen d'enrichissement comme n'importe quel autre et, si l'on s'avère plus fort que la cité ennemie, on peut entrer en guerre pour saisir ses richesses. Cela ne veut pas dire pour autant que Xénophon ait une conception complètement amoralisée de la guerre : il reconnaît, par exemple, que les vices de la *pleonexia* et de l'*akrasia* peuvent être les éléments déclencheurs de conflits armés. Mais il ne fait pas reposer la cause de la guerre dans une perversité quelconque inhérente à l'âme humaine, mais plutôt dans une tendance naturelle de l'homme à l'hostilité. En même temps, l'on n'a pas trouvé des textes où il conçoit la vie humaine sans la guerre, si bien qu'il semble l'accepter comme un fait incontournable. Cependant, à l'instar de Platon, Xénophon semble préférer la paix à la guerre, comme nous l'avons constaté dans notre analyse des *Revenus*, où la question de la guerre juste et de la guerre impérialiste fait l'objet de sa réflexion.

Dans la présente section, j'essaierai de soulever un autre aspect tout à fait original de la théorie xénophontienne de la guerre⁹⁸ : l'art de la guerre n'est pas seulement un art acquisitif (τέχνη κτητική), c'est-à-dire qui appartient au domaine de la connaissance et de l'apprentissage (τὸ μαθηματικόν), du gain pécuniaire (τό χρηματιστικόν), de la compétition (ἀγωνιστικόν) et de la chasse (θηρευτικόν) ; en effet, ce type d'art ne produit rien (δημιουργεῖ μὲν οὐδὲν) ; certains arts acquisitifs capturent ce qui existe déjà ou ce qui a été produit (τὰ δὲ ὄντα καὶ γεγονότα) par le discours ou l'action (λόγοις καὶ πράξεσι), d'autres empêchent un rival de réaliser la capture. L'art de la guerre est également un art créatif (ποιητικήν), c'est-à-dire qui renvoie à tout ce qui d'un non-être antérieur on amène postérieurement à l'être (πάν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγει), une capacité (δύναμιν) propre, par exemple, à l'agriculture (γεωργία), à tous les soins relatifs à l'entretien du corps mortel (περὶ τὸν θνητὸν πᾶν σῶμα θεραπεία), à la mimétique (ἢ τε μιμητική) et, enfin, à tout ce qui concerne le travail composé et façonné (περὶ τὸ σύνθετον καὶ πλαστόν) et qu'on appelle objet d'équipement ou mobilier (σκεῦος). En d'autres mots, l'art de la guerre ne se réduit pas à l'étude et à l'application

⁹⁸ Je reprends ici, à l'instar de Wood, « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, pp. 47-49, la distinction opérée par Platon dans le *Sophiste* 219a-d entre l'art créatif et l'art acquisitif, ce qui m'a paru une bonne manière d'aborder la vision de Xénophon sur l'art de la guerre.

de connaissances générales et de préceptes figés indépendants de l'expérience. Au contraire, chaque situation demande une réponse différente du chef militaire ; il doit ainsi s'adapter aux événements qui se présentent, en formulant de nouveaux stratagèmes, en créant de nouvelles unités de combat, en inventant de nouvelles formations de bataille, de nouvelles tactiques, etc.

Sur ce point, il serait tout à fait intéressant de dire un mot sur la conception de Platon et d'Aristote sur l'art de la guerre, pour mieux saisir l'originalité de Xénophon à ce sujet et constater à quel point il se démarque de ses contemporains.

Dans le *Sophiste* (222c), l'art de la guerre est qualifié — à l'instar du brigandage, de la chasse à l'esclave et de la tyrannie — de chasse violente (βίαιον θήραν), et donc, du côté de l'art acquisitif. Dans l'*Euthydème* 290b, Platon avait déjà caractérisé la stratégie (ή στρατηγική) comme l'art de chasser les hommes (θηρευτική...τέχνη ἀνθρώπων) qui, une fois acquise, rendrait un homme prospère plus que tout autre art (τέχνη παντός μᾶλλον εἶναι ἢν ἄν τις κτησάμενος εὐδαίμων εἴη) ; et dans les *Lois*, VII, 823b, la guerre est définie comme l'art de chasser les hommes (ἀνθρώπων...θήραν). Aristote range lui aussi l'art de la guerre du côté de l'art acquisitif, mais contrairement à Platon, qui le compare avec l'art de la chasse, il fait une comparaison avec l'économie domestique. Premièrement, Aristote distingue la *khrematistikê* de l'*oikonomikê*, pour autant que celle-ci concerne l'usage et l'administration de ce que celle-là lui apporte en termes de biens et de richesses. Dans cette perspective, de même que la chasse est foncièrement différente de l'économie domestique puisque son seul rôle est de fournir à l'économe la nourriture qu'il devra gérer au sein de l'*oikos*, de même l'art de la guerre (ή πολεμική) est par nature un art acquisitif (φύσει κτητική) au même titre que la chasse, dans la mesure où, il est raisonnable d'en conclure, son seul rôle est de fournir des esclaves à la cité et, plus précisément, aux *oikoi* qui composent la cité. On voit bien que l'art de la guerre chez Platon et Aristote a un caractère assez restrictif, pour autant qu'il est dénué de toute considération d'ordre politique et économique⁹⁹. En revanche, chez Xénophon, l'art de la guerre, l'art politique et l'art économique se chevauchent à plusieurs endroits¹⁰⁰.

⁹⁹ « Plato and Aristotle see no similarity between the art of war on the one hand, and politics and economics on the other. (...) The shortcoming of the approach of Plato and Aristotle to the art of war is their close identification of it with the huntsman's tracking and capture of his prey. By so doing the crucial managerial function of the general is completely neglected. » (Wood, « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 46.).

¹⁰⁰ Voir Dorion, « Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, pp. 177-183. Voir aussi, *Mem.* III, 4 ; *Écon.* XXI et *Cyrop.* VIII, 5, 7.

En effet, l'une des raisons pour lesquelles Xénophon considère l'art de la guerre comme un art créatif repose sur le but même de cet art qui est, bien entendu, d'assurer la victoire sur l'ennemi, et ce, en employant tous les moyens possibles. Au dire même de Xénophon, il ne faut jamais engager l'ennemi d'égal à égal, pour autant que l'on doit toujours viser une victoire accablante¹⁰¹. C'est pourquoi le stratège doit être débrouillard, cruel, retors, voleur, pillard et cupide (*Mém.* III, 1, 6). Il s'agit là de traits de caractère qui, dans un contexte de guerre, ne sont pas des vices, mais des qualités fondamentales. Ces caractéristiques lui permettent d'innover en termes stratégiques et d'avoir toujours une longueur d'avance sur ses ennemis¹⁰², pour obtenir ainsi une victoire écrasante, c'est-à-dire avec le moins de pertes possibles pour ses propres troupes et en maximisant les profits qu'il obtiendra des vaincus¹⁰³. Ces profits, pour leur part, permettront au stratège d'accomplir son but principal, qui est d'assurer la prospérité matérielle de son armée¹⁰⁴. Ainsi, le but de l'art de la guerre et le but du chef militaire convergent. Il est pertinent de rappeler, par ailleurs, que le but du dirigeant politique, du propriétaire d'un *oikos* et du chef militaire est foncièrement le même¹⁰⁵. Mais il y a (au moins) une différence de taille entre l'art politique et l'art de la guerre et qui traduit, plus généralement, un précepte de la morale hellénique traditionnelle : faire du bien aux amis et faire du mal aux ennemis. En ce sens, l'art politique, parce qu'elle concerne les concitoyens et la vie dans la cité, fait non seulement appel à la justice, à la concorde, à l'obéissance, vertus qui doivent faire

¹⁰¹ Il vaut la peine de citer *in extenso* l'*Hipparque* VIII, 10-11 : « Je veux avertir encore d'une chose dont il faut se garder. Il y a des chefs, qui, lorsqu'ils marchent contre des ennemis auxquels ils se croient supérieurs, n'emmènent qu'une très faible partie de leurs troupes, en sorte qu'ils ont souvent éprouvé le mal qu'ils se flattaient de faire, mais qui, lorsqu'ils marchent contre des ennemis dont ils connaissent nettement la supériorité, entraînent toutes les troupes dont ils disposent. Je prétends, moi, que c'est le contraire qu'il faut faire. Quand on marche avec la conviction qu'on sera vainqueur, il ne faut pas ménager les troupes que l'on a sous la main ; car jamais personne ne s'est repenti d'une victoire complète. » Tout le chapitre VIII de l'*Hipparque*, est consacré en effet aux stratégies pour garantir la supériorité sur l'ennemi, même si ce dernier est en avantage numérique. Voir aussi *Cyrop.* I, 6, 27-29.

¹⁰² Cf. *Cyrop.* I, 6, 27. Le discours du roi Cambyse dans la *Cyropédie* I, 6, 27-41 concerne précisément l'importance de l'innovation stratégique et de la création de nouveaux stratagèmes selon les exigences de chaque situation, toujours dans l'optique xénophontienne suivant laquelle il faut tout déployer contre les ennemis. Voir *infra*, chapitre 2, section 4.2.

¹⁰³ Cyrus essaie toujours de dédommager ses soldats après une victoire, non seulement parce que la tâche principale du chef est d'assurer la prospérité matérielle de ses subordonnés (sur ce point, voir *Mém.* III 2 et *Cyrop.* I, 6, 7-10), mais aussi pour éviter qu'ils se livrent au pillage, ce qui réduit les profits pour le restant de l'armée (cf. *Cyrop.* VII, 2, 11).

¹⁰⁴ « [Socrate] Le stratège doit donc le devoir de procurer la prospérité matérielle à ceux qui l'ont élu à ce poste ; il est en effet difficile de trouver un autre but qui soit plus beau que celui-là, ni de plus laid que le résultat contraire (*Mém.* III, 2, 4). » Sur ce passage, voir Dorion, « Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, pp. 177-181.

¹⁰⁵ « De même que la principale responsabilité du propriétaire d'un domaine (*oikos*) est de le faire prospérer, de même il incombe au chef militaire d'assurer la prospérité de l'armée et de ses soldats, et il revient pareillement au dirigeant politique d'« accroître la cité », c'est-à-dire de la faire prospérer. » (Dorion, « Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, p. 174).

partie de l'éducation civique, mais encore au zèle, au soin mutuel, à la bienveillance, à la reconnaissance, à l'aide en cas de besoin, en bref, à tout ce qui sert à nouer des liens d'amitié. Dans la guerre, en revanche, on a affaire à des ennemis¹⁰⁶. La victoire, on l'a dit plus haut, est la fin ultime, si bien que l'expert en stratégie doit déployer toutes ses habiletés en ruse et en violence pour vaincre ses ennemis¹⁰⁷. Un adversaire à la guerre doit, en bref, être traité comme une proie poursuivie par le chasseur¹⁰⁸.

Nous pouvons maintenant passer aux trois textes qui nous autorisent à qualifier l'art de la guerre comme un art créatif, ce qui caractérise, insistons sur ce point, l'originalité de la conception de Xénophon. Ces trois textes resserrent en effet trois analogies entre un aspect de l'art de la guerre et trois arts créatifs hautement estimés par les Grecs, et que nous pourrions schématiser comme il suit :

- (1) *Cyropédie* I, 6, 37-38 : l'effort constant d'assurer l'avantage sur l'ennemi, au moyen de pièges, de stratagèmes, d'embuscades, de la tromperie, en bref, toute sorte de ruse, est comparé à la composition musicale.
- (2) *Hipparque* VI, 1 : l'habileté de se faire respecter et obéir de plein gré par les soldats est comparée au travail de l'artisan sur sa matière.
- (3) *Mémorables* III, 1, 7 : la tactique est comparée à l'architecture, plus précisément, à la construction d'une maison.

Il est à signaler, pour l'instant de manière assez générale, que ces trois analogies correspondent exactement aux critères énoncés par l'Étranger athénien du *Sophiste* pour qualifier l'art créatif, si bien que l'art de la guerre assume chez Xénophon une complexité remarquable, dont on ne trouve un équivalent ni chez Platon ni chez Aristote. Qui plus est, j'attire l'attention sur un point tout à fait digne de note : dans cette section, il ne s'agit pas d'analyser des textes où Xénophon emploie des analogies et/ou des métaphores

¹⁰⁶ Il va de soi qu'on a affaire aussi à des alliés. Mais ceux-là, on les traite en amis, comme on l'a montré plus haut, lorsqu'on a parlé des *Revenus*, et c'est là où l'art politique et l'art de la guerre se chevauchent.

¹⁰⁷ Tout le chapitre V de l'*Hipparque* est consacré aux divers stratagèmes pour nuire et tromper l'ennemi. Je soulève trois passages qui illustrent bien les propositions générales de Xénophon à ce sujet : « Pour intimider l'ennemi (φοβεῖν γε μὴν τοὺς πολεμίους), tu as la ressource des fausses embuscades (ψευδενέδρας), des faux renforts (ψευδοβοηθείας), des fausses nouvelles (ψευδαγγελίας - §8). » ; « mais il faut que le commandant imagine lui-même (μηχανᾶσθαι αὐτόν) une ruse en chaque circonstance qui se présente (πρὸς τὸ παρὸν αἰεὶ ἀπατᾶν) ; car il n'y a véritablement rien de plus profitable à la guerre que la ruse (οὐδὲν κερδαλεώτερον ἀπάτης ἐν πολέμῳ - §9). » ; « Qu'on se rappelle les succès remportés à la guerre, on verra que les plus nombreux et les plus importants ont été dus à la ruse (σὺν ἀπάτῃ γεγενημένα - §11). »

¹⁰⁸ C'est pourquoi la chasse est prônée par Xénophon comme une partie fondamentale de la *paideia* (cf. surtout *Cynég.* XII-XIII ; *Const. Lac.* IV, 7 et VI, 3-4 ; *Cyrop.* I, 2, 10-11). Comme l'on verra dans le chapitre suivant, les compétences acquises à la chasse sont fort utiles en temps de guerre.

militaires pour exprimer sa pensée éthique et politique, mais plutôt d'analyser des textes où il emploie des analogies et des métaphores *non militaires* pour exprimer sa conception même de l'art de la guerre. Cette inversion, intéressante en elle-même, révèle l'habileté de Xénophon à se faire comprendre en faisant appel à des figures du langage pour exprimer ses idées.

3.1. *Cyropédie* I, 6, 37-38 : l'analogie avec la composition musicale

Le premier texte se trouve dans la *Cyropédie*, lors de l'entretien de Cyrus et Cambyse sur l'essence de l'art de la guerre et sur la fonction du chef militaire. Le roi explique au jeune prince que le chef doit toujours tâcher d'avoir le dessus sur ses ennemis. De quelle manière ? Or, il faut, dit-il, « savoir tendre des pièges, dissimuler ses pensées, ruser, tromper, voler, piller et l'emporter en tout point sur l'adversaire (I, 6, 27). » Cambyse tâchera d'apprendre à Cyrus la manière d'obtenir cette supériorité, c'est-à-dire grâce aux divers types de stratagèmes¹⁰⁹. Lisons le passage qui nous intéresse :

- Sont-ce là, dit Cyrus, les seules façons d'avoir l'avantage (πλεονεκτεῖν) sur les ennemis ? – En existe-t-il d'autres sortes ? – Oui, mon enfant, et bien meilleures : contre les précédentes, tout le monde en général prend de sérieuses précautions, sachant qu'elles sont nécessaires ; mais ceux qui veulent tromper les ennemis peuvent aussi, en leur inspirant un excès de confiance, les surprendre quand ils ne sont pas sur leurs gardes, se laisser poursuivre pour mettre le désordre dans leurs rangs, les attirer en fuyant sur un terrain défavorable et là se jeter sur eux. [38] Il faut donc, mon enfant, puisque tu es désireux de connaître (φιλομαθῆ) toutes ces choses, ne pas recourir seulement à celles que l'on t'aura apprises (οὐχ οἷ ἂν μάθῃς τούτοις μόνοις χρῆσθαι), mais être aussi toi-même le créateur de stratagèmes contre tes ennemis (ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιητὴν εἶναι τῶν πρὸς τοὺς πολεμίους μηχανημάτων), tout comme les musiciens qui ne se servent pas seulement des mélodies qu'ils ont apprises (ὥσπερ καὶ οἱ μουσικοὶ οὐκ οἷς ἂν μάθωσι τούτοις μόνον χρῶνται), mais tâchent aussi d'en créer de nouvelles (ἀλλὰ καὶ ἄλλα νέα πειρῶνται ποιεῖν). En effet, de même que parmi les musiciens les nouvelles et fraîches compositions sont extrêmement appréciées (καὶ σφόδρα μὲν καὶ ἐν τοῖς μουσικοῖς τὰ νέα καὶ ἀνθηρὰ εὐδοκιμεῖ), de même parmi les experts dans l'art de la guerre les stratagèmes nouveaux sont de loin beaucoup plus appréciés (πολὺ δὲ καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς μᾶλλον τὰ καινὰ μηχανήματα εὐδοκιμεῖ) ; car ils sont plus aptes à tromper les adversaires (ταῦτα γὰρ μᾶλλον καὶ ἐξάπατᾶν δύναται τοὺς ὑπεναντίους)¹¹⁰.

Il est à signaler d'abord la présence du verbe *pleonektein*, qui fait écho à la *pleonexia*, l'un des attributs-clé du stratège selon Socrate dans les *Mémorables*¹¹¹. On comprend mieux l'importance de la *pleonexia* qui, en contexte de guerre, ne se réduit pas au désir du gain, quoique ce désir soit nécessaire, pour autant que le principal devoir du chef, on l'a vu, est d'assurer la prospérité de son armée. Dans ce passage, le verbe a un

¹⁰⁹ Pièges (I, 6, 27-29) ; tromperie (I, 6, 29-34) ; surprise (I, 6, 35-36).

¹¹⁰ *Cyrop.* I, 6, 37-38 (trad. Bizos modifiée).

¹¹¹ Voir l'adjectif *πλεονέκτην* dans III, 1, 6.

sens non péjoratif, en renvoyant à la nécessité d'assurer l'avantage sur l'ennemi ; ainsi, sa signification est tout à fait positive parce qu'il s'agit d'être supérieur à l'ennemi en le surpassant en compétences guerrières et en stratagèmes¹¹². On constate donc la complexité sémantique de la *pleonexia*, qui dévoile par ailleurs ce qui n'est un paradoxe qu'en apparence : dans un sens négatif, la *pleonexia* est l'un des facteurs qui peuvent déclencher les conflits et les guerres ; mais, dans un sens positif, elle s'avère une qualité essentielle qui permet de vaincre l'ennemi de manière efficace et rapide, mettant donc fin au combat, voire à la guerre tout court avec le plus de gains (!) possible, et ce, non seulement au niveau matériel, mais aussi humain (moins de morts). Nous devons donc nous garder de voir dans ce passage une ironie de la part de Xénophon, en ce sens où, entre les lignes, il fait en réalité une critique de Cyrus et de la formation qu'il reçoit de Cambyse¹¹³, un *didaskalos* paradigmatique dont les propos ressemblent d'ailleurs à ceux de Socrate dans les *Mémoires* III¹¹⁴.

Qui plus est, Cambyse insiste sur le fait qu'il ne faut pas se borner aux seules méthodes apprises et qui sont connues de tous. La première partie du texte montre bien que l'art de la guerre ne consiste pas dans la seule étude, si bien qu'il ne se réduit pas à un art acquisitif ; il ne faut donc pas, pour ainsi dire, utiliser les « connaissances de manuel » comme des béquilles, c'est-à-dire comme une espèce de zone de confort dans laquelle on ne fait qu'appliquer dans des cas concrets ce qu'on a appris dans les livres ou auprès d'un maître. Il est nécessaire en effet d'aller au-delà de ce qui est connu de tous en visant à l'innovation, puisque contre celle-ci il n'y a pas de défense ou de précaution possible ; de cette manière, l'ennemi sera toujours pris au dépourvu. Dans la deuxième partie du texte, on trouve une analogie fort révélatrice avec les musiciens, et c'est là où Xénophon introduit l'aspect créatif (et créateur) de l'art de la guerre. Les (bons) musiciens ne se contentent pas d'interpréter les compositions qu'ils ont étudiées, mais s'efforcent

¹¹² Voir p.ex. *Hipparque* VI, 6 : « Enfin lorsqu'ils [les cavaliers] auront reconnu qu'il est habile tacticien (τάπτειν γνῶσιν ἐπιστάμενόν) et qu'il est capable par ses mesures de leur assurer l'avantage sur l'ennemi (τε καὶ δυνάμενον παρασκευάζειν ὡς ἂν πλέον ἔχοιεν τῶν πολεμίων), quand, en outre, ils se seront bien mis dans la tête qu'il ne les conduira pas à l'ennemi au hasard sans l'aveu des dieux et des auspices, tout cela les rendra plus docile aux ordres de leur chef. »

¹¹³ Voir p.ex. Altman, « Rereading Xenophon's *Cyropaedia* », 2022, pp. 347-350, qui remarque à juste titre que la *pleonexia* est utile contre les ennemis, tout en ignorant la possibilité qu'elle ait un sens positif, qui se manifeste chez Xénophon en tant que qualité *essentielle* du chef militaire (comme l'affirme explicitement Socrate dans les *Mém.* III, 1, 6). C'est pourquoi l'auteur voit, à tort, dans la *pleonexia* une trace tyrannique de Cyrus et affirme, à tort, que ce dernier ne sait pas discerner les amis des ennemis, tirant donc avantage des uns et des autres indistinctement.

¹¹⁴ Ce parallèle a été établi par Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, 1989, p. 87ss; et aussi Gera, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique*, 1993, p. 57.

d'en composer eux-mêmes de nouvelles mélodies. Or, ceux qui s'y connaissent dans l'art de la guerre doivent eux aussi essayer d'inventer des stratagèmes qui n'existaient pas auparavant¹¹⁵. Sur ce point, la présence des adjectifs *véα* et *καὶνά* indique qu'il s'agit des productions entièrement nouvelles, ce qui nous fait penser à l'un des critères de l'Étranger du *Sophiste* pour reconnaître un art créatif : le passage d'un non-être antérieur à une existence postérieure¹¹⁶. Cambyse conclut en affirmant que c'est précisément le caractère original des stratagèmes qui a le pouvoir de tromper l'ennemi avec succès.

Ce passage de la *Cyropédie* fait écho à plusieurs autres passages dans l'œuvre de Xénophon où l'on voit des chefs militaires inventer des tactiques, des stratagèmes, des unités de combat, etc., et qui ont assuré leur victoire au combat. Pour ne mentionner que deux figures, on rappelle d'abord la débrouillardise dont Xénophon lui-même a fait preuve lorsqu'il a réorganisé l'arrière-garde des Dix-Mille. Il a remarqué que celle-ci n'était à même ni de se défendre contre les escarmouches des Perses avec les seuls hoplites, ni de les poursuivre à cause du manque de cavaliers, alors que les Perses étaient agiles grâce à leurs chevaux et à leur infanterie légère¹¹⁷. Ainsi, Xénophon, ayant appris avec l'expérience, a tout de suite proposé une solution : en équipant tous les chevaux de l'armée qui servaient jusqu'alors comme bêtes de transport et en engageant des volontaires (il propose en effet d'accorder un montant supplémentaire d'argent pour stimuler l'enrôlement de soldats), il crée un corps de quarante cavaliers et un autre de frondeurs¹¹⁸, réussissant ainsi à éliminer le désavantage des Dix Mille face à l'armée

¹¹⁵ Les deux occurrences du mot *μηχάνημα* font écho à la débrouillardise dont le chef militaire doit faire preuve selon Socrate (cf. l'adjectif *μηχανικόν* dans les *Mém.* III, 1, 6). Et l'idée même de l'effort dans la création des stratagèmes fait penser aux qualificatifs *ἐργαστικόν* (travailleur) et *ἐπιθετικόν* (entreprenant) dans ce même passage des *Mémorables*.

¹¹⁶ Par ailleurs, la présence des termes *ποιεῖν* et *ποιητὴν* fait écho au vocabulaire employé dans le *Sophiste* 219a, lorsqu'on décrit l'art créatif.

¹¹⁷ Cf. *Anab.* III, 3, 6-18. Le manque de cavalerie dans l'armée des Dix-Mille est souligné à quelques reprises et posait des problèmes récurrents aux mercenaires grecs. Cf. *Anab.* II, 4, 6 ; II, 5, 33-36 ; III, 2, 18-20.

¹¹⁸ Unité d'infanterie légère qui lance des pierres ou des projectiles en plomb, comme c'est le cas des frondeurs Rhodiens, des experts dans le maniement des frondes, qui feront d'ailleurs partie du corps de frondeurs créé par Xénophon (*Anab.* III, 3, 17).

perse¹¹⁹. « Et grâce à cette petite troupe, habilement employée par lui, semble-t-il, à l'arrière-garde, il assure aux Dix Mille leur retraite jusqu'à la mer¹²⁰. »

La deuxième figure est Cyrus l'Ancien lui-même, le stratège par excellence dans l'œuvre de Xénophon, non seulement parce qu'il est un expert en économie et en politique (il pourvoit toujours aux besoins de son armée et il sait comment se faire aimer de ses soldats), mais aussi parce qu'il fait preuve, peut-être plus que tous les autres chefs militaires qui figurent dans l'œuvre de Xénophon, d'une imagination et d'une créativité phénoménales.

Dans la *Cyropédie* VI, 1, on lit que l'armée perse fait face à un problème de taille : l'hiver arrive à grands pas, les Perses sont très loin de leur patrie et ils n'ont aucun fort ou ville en leur possession pour s'abriter pendant la saison. Dans cette perspective, ils courent le risque d'être forcés d'arrêter leur campagne et de perdre ainsi les conquêtes déjà acquises. Cyrus propose de continuer leur expédition tout en s'emparant des forteresses et des villes ennemies, pour autant qu'ils y trouveront des abris et des provisions en abondance (*Cyrop.* VI, 1, 12-18). L'armée perse, on s'en doutera, soutient avec ardeur la poursuite de la campagne militaire. Xénophon rapporte alors le génie novateur de Cyrus en matière d'armement, de balistique et de tactique.

Cyrus affirme qu'ils ont besoin au plus vite de machines de siège pour démolir les forteresses des ennemis et de charpentiers pour bâtir des tours en vue de la sûreté de leur propre position. Cyrus crée ensuite de nouveaux corps de cavaliers à partir des chevaux des prisonniers et de ceux qui lui ont été offerts en cadeaux. Mais le plus grand changement qu'il apporte à l'armée perse — depuis, bien entendu, l'égalité entre les homotimes et les Perses du peuple (cf. II, 1-2) — concerne le modèle et la fonction du

¹¹⁹ Dans le chapitre suivant (III, 4), Xénophon rapporte deux confrontations lors desquelles les changements qu'il a apportés à l'arrière-garde s'avèrent très efficaces. Avec le corps de cavaliers et de frondeurs, les troupes perses non seulement ne parviennent plus à s'approcher sans être attaquées, mais elles subissent encore de grands dommages lorsqu'elles battent en retraite. Digne de mention est l'*Anab.* III, 4, 19-23, parce que les Grecs font preuve de flexibilité : les généraux des Dix Mille se rendent compte que l'ordre de marche traditionnelle, le rectangle équilatéral, ne fonctionnait pas sur les terrains accidentés pour autant que les troupes se mettaient toujours en désordre ; ils changent donc la formation de marche pour s'adapter à la géographie du pays tout en marchant en rangs serrés, mais sans s'écraser les uns contre les autres, prêts ainsi à recevoir les attaques de l'ennemi. Les Dix Mille suivent donc fidèlement l'un des conseils de Cambyse, qui invite Cyrus à innover en matière de tactique et manœuvre militaire (*Cyrop.* I, 6, 42-43). Pour une identification des passages de l'*Anabase* où Xénophon signale des changements et des adaptations dans la formation de marche, voir Roy, « Xenophon's *Anabasis*: The Command of the Rearguard in books 3 and 4 », 1968, pp. 158-159. Voir aussi, Dalby, « Social Organisation and Food among the Ten Thousand », 1992, pp. 16-30.

¹²⁰ Delebecque, *Xénophon. Le Commandant de la Cavalerie*, 1973, p. 13.

chariot de guerre. Jusqu'alors, ces chariots n'avaient pour rôle que de harceler l'ennemi, contribuant ainsi très peu à la victoire tout en employant une énorme quantité de chevaux¹²¹. Cyrus abolit ce type de char et invente un nouveau modèle qui servira pour charger directement contre les rangs des ennemis, assumant donc la fonction de rupture des lignes de bataille plutôt que de harcèlement ; il élimine les combattants et laisse seulement les conducteurs, qu'il cuirasse de la tête aux pieds ; il renforce en outre les roues et l'extérieur du chariot pour accorder une protection maximale au conducteur ; il ajoute encore des faux de fer sur les essieux de chaque roue et d'autres sur le dessous des essieux, pointant vers le sol. Telle invention, souligne Xénophon, existe encore aujourd'hui en Perse¹²². À la fin du chapitre, Xénophon rapporte une autre invention remarquable de Cyrus : les tours mobiles (VI, 1, 52-55). En voyant son propre char à quatre timons, Cyrus conçoit l'idée (κατενόησεν) de fabriquer (ποιήσασθαι) un char à huit timons, « ce qui permettrait de déplacer avec huit paires de bœufs la plate-forme révolutionnaire des machines ; celle-ci s'élevait à peu près à dix-huit pieds au-dessus du sol, roues du char incluses (§52). » Chaque tour aurait vingt soldats qui sortiraient par la passerelle ajoutée à la partie la plus haute de la tour, dans le but de franchir les murailles ennemies (§53). Après avoir testé ses nouvelles machines, Cyrus s'est préparé à les emmener en même temps que l'armée « estimant que la possession d'une supériorité à la guerre (νομίζων τὴν ἐν πολέμῳ πλεονεξίαν) signifiait à la fois le salut, la justice et la prospérité (ἅμα σωτηρίαν τε καὶ δικαιοσύνην εἶναι καὶ εὐδαιμονίαν).¹²³ » Cyrus crée enfin des corps de chameliers en employant tous les chameaux capturés (VI, 1, 30). Mais ce n'est que plus loin dans la *Cyropédie* (VII, 1, 27) que l'on constate leur fonction dans le combat : les chameaux servent à effrayer les chevaux de l'ennemi, qui s'élancent les uns contre les autres en total désordre. Or, les chameaux, employés d'habitude comme bêtes de somme (VII, 1, 48-49), avaient été équipés pour ce combat en particulier et placés

¹²¹ L'armée perse possédait trois cents chars, chacun étant composé d'un combattant, d'un conducteur et de quatre chevaux (*Cyrop.* VI, 1, 28)

¹²² Je résume ici schématiquement ce que Xénophon décrit en détails dans la *Cyrop.* VI, 1, 28-30.

¹²³ *Cyrop.* VI, 1, 55 (trad. Delebecque modifiée). On remarquera l'emploi de la notion de *pleonexia* au sens positif, c'est-à-dire « avoir l'avantage sur quelqu'un ». En outre, je me suis permis de traduire l'*eudaimonia* comme « prospérité », parce qu'à mon sens il s'agit bien d'assurer, grâce à la victoire, l'enrichissement de l'armée perse. Le mot *dikaioynē* peut paraître étrange dans ce contexte. Mais il me semble qu'il s'agit de la conception grecque traditionnelle de la justice, c.à.d. qu'il est injuste de faire du mal aux amis, mais juste de faire du mal aux ennemis. On abordera brièvement ce sujet *infra*, chapitre 2, section 4.3.

ensuite de façon stratégique devant les corps de cavalerie précisément pour produire cet effet chaotique, fragilisant ainsi la formation de bataille de l'ennemi¹²⁴.

Le dernier exemple de la créativité de Cyrus coïncide avec son plus grand exploit militaire : la prise de Babylone (VII, 5, 1-36). En arrivant près de la ville, il a avancé tout seul, examiné attentivement ses murs (κατεθέασατο τὰ τεῖχη) et, enfin, il a reculé avec son armée (§2). Il annonce à ses officiers et alliés qu'il n'y a aucun moyen de s'emparer à cause de ses murailles formidables (§7). Cyrus conçoit alors son plan : il donnera l'impression aux Babyloniens qu'il prépare un siège, pendant que son armée détourne l'Euphrate, le fleuve qui traversait la ville. Une fois l'eau déversée, il marchera sur le fond desséché du fleuve, qui sera devenu une voie ouverte pour le passage des troupes perses (§§9-16). Pendant plusieurs mois, l'armée perse creuse de nombreux fossés près de l'Euphrate tout en donnant la fausse impression qu'ils sont en train de les assiéger ; cette simulation engendre chez les Babyloniens un excès de confiance qui les trompe sur le véritable dessein de Cyrus. Et, sur ce point, on voit bien que Cyrus suit avec rigueur l'une des leçons de Cambyse, à savoir qu'il faut toujours tâcher de dissimuler ses intentions dans le but de tromper l'ennemi. Les fossés conclus, Cyrus attend patiemment la journée d'une fête religieuse, dans la mesure où tous les Babyloniens se livreraient la nuit entière à la boisson et à la danse, pour déboucher les fossés, détourner le fleuve et pénétrer dans la ville. Cyrus profite ainsi à la fois de l'excès de confiance de ses ennemis et d'un moment de détente pour avoir sur eux un important avantage stratégique : les Babyloniens seront pris à l'improviste (ἀπαρασκευός). Et lorsqu'ils se rendront compte que les Perses sont à l'intérieur de la ville, ils seront paralysés par l'effroi et complètement désorganisés pour le combat (§§18-25). Encore une fois, Cyrus suit une leçon de Cambyse (*Cyrop.* I, 6, 36) : « (...) c'est lorsque tu t'aperçois que l'ennemi donne plus de prise, qu'il faut l'attaquer de préférence. » Or, Cyrus fait preuve de compétence stratégique en attendant avec patience la journée de la fête religieuse, parce qu'il sait très bien que la célébration des Babyloniens est le moment le plus opportun pour s'emparer de la ville, puisque ses habitants seront ivres, endormis et désarmés. Le chef militaire habile est donc aussi celui qui sait profiter du *kairos*¹²⁵.

¹²⁴ Cf. *Ibid.* VII, 1, 22. Voir aussi *ibid.* VI, 1, 18 et 20.

¹²⁵ L'importance de reconnaître le *kairos* et de savoir en user est une capacité tout à fait essentielle à la guerre, puisqu'elle assure l'avantage sur l'ennemi : « [Cyrus] estimait plus excellent encore le soin de l'ordre dans les éléments qui composaient l'armée, d'autant plus que les occasions de les employer au combat sont plus soudaines (ὄσω τε ὀξύτεροι οἱ καιροὶ τῶν εἰς τὰ πολεμικὰ χρήσεων), et plus graves les fautes provoquées par ceux qui tardent à les saisir ; il constatait qu'à la guerre des avantages de tout premier

On voit bien, à partir des exemples mentionnés, que Xénophon et Cyrus suivent les leçons de Cambyse à la lettre. Les bons stratèges reconnaissent l'importance de l'adaptation et de l'innovation en matière militaire, surtout si l'on veut assurer l'avantage sur l'ennemi. Il est en outre manifeste que la guerre est beaucoup plus que la chasse à l'homme : elle est une dispute entre deux groupes humains et dont la victoire ne dépend pas seulement de la force militaire, mais aussi, et peut-être surtout, de la capacité d'innover en matière de stratagèmes et de tactiques. En effet, il n'y a pas de défense ni de préparation possible contre un stratège qui possède un pouvoir d'imagination hors pair ; c'est bien le cas de Cyrus l'Ancien. Aussi, l'art de la guerre est plus que la chasse aux hommes, pour autant qu'il est parfois beaucoup plus avantageux de conserver intacte la « proie », c'est-à-dire les ennemis, leurs villes et leurs ressources, que de tout ravager ou de tout prendre pour soi¹²⁶.

3.2. *Hipparque* VI, 1 : l'analogie avec le travail de l'artisan

Le deuxième texte se trouve dans le chapitre VI de l'*Hipparque*, dans lequel Xénophon explique comment obtenir le respect et l'obéissance des hommes. Il ouvre ainsi le chapitre :

Mais on ne peut rien façonner à sa volonté (ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν ἄν τις δύναιτο πλάσαι οἷοι βούλεται), si la matière qu'on veut modeler n'est pas prête à obéir au dessein de l'artisan (εἰ μὴ ἐξ ὧν γε πλάττειτο παρεσκευασμένα εἶη ὡς πείθεσθαι τῇ τοῦ χειροτέχνου γνώμῃ). Des hommes non plus on ne peut rien faire (οὐδέ γ' ἄν ἐξ ἀνδρῶν), s'ils ne sont pas prêts, avec l'aide des dieux, à avoir des dispositions amicales envers leur chef (εἰ μὴ σὺν θεῶ οὕτω παρεσκευασμένοι ἔσονται ὡς φιλικῶς τε ἔχειν πρὸς τὸν ἄρχοντα) et à le croire plus avisé qu'eux-mêmes dans la conduite des combats contre les ennemis (καὶ φρονιμώτερον σφῶν αὐτὸν ἠγεῖσθαι περὶ τῶν πρὸς τοὺς πολεμίους ἀγώνων)¹²⁷.

Il est à observer tout d'abord que les deux occurrences du verbe πλάττω, qui fait écho par ailleurs au *Sophiste* 219a¹²⁸, révèlent sans contredit l'aspect créatif de l'art militaire, en l'occurrence, l'aptitude à organiser des troupes obéissantes. L'analogie entre le commandant de la cavalerie et l'artisan est en ce sens fort évocatrice : de même que

ordre venaient (πλείστον ἄξια πλεονεκτήματα γιγνόμενα) des troupes qui surviennent à pont nommé (ἀπὸ δὲ τῶν ἐν καιρῷ παραγιγνομένων - *Cyrop.* VIII, 5, 7). ».

¹²⁶ Cyrus est également très habile à cet égard. Il a non seulement épargné plusieurs peuples contre qui il a lutté, mais il a encore réussi à faire d'eux de fidèles alliés. On pense notamment aux Saces, aux Cardusiens, aux Hyrcaniens, aux Égyptiens et, plus vers la fin de sa campagne, aux Lydiens de Crésus. Agésilas savait lui aussi employer des méthodes plus subtiles pour vaincre ses ennemis : « Reconnaissant qu'un territoire ravagé réduit à l'état de désert ne pourrait longtemps supporter une armée, tandis qu'un territoire habité et cultivé fournirait de la nourriture inépuisable, il s'occupait non seulement de soumettre de vive force (βία χειροῦσθαι) l'adversaire mais aussi de se le concilier par la douceur (ἀλλὰ καὶ τοῦ πραότητι προσάγεσθαι). » (*Agésilas*, II, 20).

¹²⁷ *Hipparque*, VI, 1 (trad. Chambry modifiée).

¹²⁸ Platon emploie plutôt l'adjectif substantivé τὸ πλαστόν, pour se référer à tous les arts qui produisent « ce qu'on appelle le mobilier » (σκεῦος ὀνομάκαμεν).

l'artisan doit préparer au préalable sa matière pour qu'elle se plie aisément au projet qu'il a conçu¹²⁹, de même l'hipparque doit préparer ses cavaliers comme s'ils étaient sa matière première, pour qu'il puisse s'en servir à sa guise¹³⁰.

En quoi consiste cette préparation ? Dans le cas d'un artisan tel qu'un forgeron, il s'agit de chauffer le lingot de métal à la température idéale pour qu'il devienne assez souple ; ou encore, dans le cas d'un potier, il s'agit de mélanger la bonne quantité d'eau et de sable à la terre pour que l'argile soit parfaitement malléable. Et comment l'hipparque peut, à son tour, « assouplir » cette matière que sont ses soldats ? La réponse, on s'en doutera, se trouve dans l'exécution rigoureuse de ses principales tâches en tant que chef militaire. Il doit être en tout point prévoyant¹³¹, en leur procurant des vivres, en assurant leur salut lors de retraites, en veillant sur leur moment de repos, en partageant ce qu'il y a de surabondant et, surtout, en se montrant supérieur à eux dans l'exécution de tous les exercices qui incombent à un cavalier (VI, 2-5). Il faut, enfin, que les soldats reconnaissent en lui un expert en tactique (τάττειν...ἐπιστάμενόν), quelqu'un capable de prendre les mesures nécessaires pour assurer l'avantage sur l'ennemi (δυνάμενον παρασκευάζειν ὡς ἂν πλεον ἔχοιεν τῶν πολεμίων) et qui ne les conduira pas à l'ennemi au hasard et sans les auspices de dieux¹³². Cette préparation soignée (i) favorisera une disposition amicale et bienveillante (εὐνοικῶς – VI, 2) à son endroit et (ii) persuadera les soldats qu'il est plus compétent qu'eux en ce qui concerne les choses de la guerre. Si l'hipparque parvient à préparer ainsi ses troupes, il obtiendra de la sorte leur respect et leur obéissance volontaire. L'emploi du verbe *πειθεσθαι* dans la première partie de l'analogie n'est donc pas gratuit, pour autant qu'il est précisément question dans

¹²⁹ J'ai préféré traduire le substantif *γνώμη* par « dessein » plutôt que par « pensée », comme le fait Chambry, pour autant que la notion de *gnômê* chez Xénophon renvoie spécifiquement à une pensée concaténée et bien ordonnée, c'est-à-dire qui suit une logique et un but précis (voir p.ex. *Cynég.* XIII, 3-5) Dans les *Mém* I, 4, la *gnômê* apparaît comme l'intelligence divine qui façonne et organise le cosmos (Xénophon emploie aussi les termes *phronêsis* et *pronoia*). Ce n'est pas un hasard si Aristodèmos donne des noms de poètes et d'artisans lorsque Socrate lui demande s'il y a des hommes qu'il admire pour leur compétence (ἐπὶ σοφίᾳ - I, 4, 2) : l'analogie entre la divinité et l'artisan est manifeste et Aristodèmos lui-même reconnaît que la divinité est une sorte d'artisan savant qui aime les êtres vivants (σοφοῦ τινοῦ δημιουργοῦ καὶ φιλοζήτου). ».

¹³⁰ Sur ce point, on observe l'emploi du participe *παρασκευάμενος*, qui renvoie à l'idée de « préparer », « disposer » ou « organiser », la voix moyenne évoquant la nuance que l'action est faite pour soi-même ou dans notre propre intérêt. Pour une discussion un peu plus détaillée de la dimension philosophique de ce verbe chez Xénophon, voir *infra*, chapitre 5, section 2.1.

¹³¹ Cf. *προνοῶν* (VI, 2) et *προνοοῦντα* (VI, 3), vocabulaire qui rappelle celui des *Mém.* I, 4 pour se référer à la divinité qui réfléchit jusqu'aux derniers détails de sa création.

¹³² Cf. *Hipp.* VI, 6. L'adverbe *εἰκῆ* (au hasard) indique, à mon sens, que le bon hipparque est celui qui a toujours un plan ; alors s'il est *phronimos* (cf. VI, 1), c'est non seulement parce qu'il est prudent et agit de façon réfléchie, mais encore parce qu'il sait appliquer opportunément chacune de ses compétences militaires.

l'*Hipparque* VI d'expliquer comment l'on peut obtenir l'obéissance volontaire des cavaliers. Dans la perspective de l'analogie, un soldat qui ne méprise pas son chef et qui est favorablement disposé à son égard est prêt à obéir à ses ordres, tout comme une matière souple est prête à être façonnée par l'artisan. L'hipparque pourra même, on peut se l'imaginer, « façonner » ses subordonnés à sa propre image en leur apprenant les vertus et les compétences qu'il juge importantes pour un cavalier. En tout état de cause, suivant l'analogie de Xénophon lui-même, l'hipparque sera à même, tel que l'artisan, de plier aisément sa matière à sa propre volonté.

3.3. *Mémorables*, III, 1, 6-7 : l'analogie avec l'architecture

Le troisième texte qui expose le caractère créatif de l'art de la guerre se trouve dans les *Mémorables*, dans un chapitre où Socrate parle de stratégie à un jeune homme qui aspirait au poste de stratège à Athènes et qui disait avoir appris cet art auprès d'un certain Dionysodore. Après avoir souligné l'importance de maîtriser les compétences requises pour avoir du succès dans l'exercice de cette charge politique, Socrate poursuit son discours :

Mais pourtant, (...) ce n'est là qu'une infime partie de la stratégie [*scil.* la tactique]. Car il faut aussi que le stratège soit capable de veiller aux préparatifs de la guerre (παρασκευαστικὸν τῶν εἰς τὸν πόλεμον), de procurer les vivres aux soldats (καὶ ποριστικὸν τῶν ἐπιτηδείων τοῖς στρατιώταις), qu'il soit débrouillard, travailleur, appliqué, endurant, vif d'esprit, à la fois bienveillant et cruel, franc et retors, bon gardien et voleur, libéral et pillard, généreux et cupide, prudent et entreprenant (καὶ μηχανικὸν καὶ ἐργαστικὸν καὶ ἐπιμελῆ καὶ καρτερικὸν καὶ ἀγχίνου, καὶ φιλόφρονά τε καὶ ὠμόν, καὶ ἀπλοῦν τε καὶ ἐπίβουλον, καὶ φυλακτικὸν τε καὶ κλέπτην, καὶ προετικὸν καὶ ἄρπαγα καὶ φιλόδορον καὶ πλεονέκτην καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐπιθετικόν), et il y a beaucoup d'autres qualités que celui qui veut être bon stratège doit posséder, que ce soit par nature ou grâce à la science. [7] Mais c'est aussi une bonne chose que d'être versé en tactique (τὸ τακτικόν), car une armée bien ordonnée est bien supérieure à une armée en désordre (πολὸν γὰρ διαφέρει στράτευμα τεταγμένον ἀτάκτου), de même que des pierres, des briques, des morceaux de bois et des tuiles lancés pêle-mêle (ἀτάκτως μὲν ἐρριμένα) ne sont d'aucune utilité (οὐδὲν χρήσιμα ἐστίν) ; mais après que l'on a placé à la base et au sommet les matériaux qui ne pourrissent pas, ni ne ramollissent, comme les pierres et les tuiles, et au milieu (ἐν μέσῳ) les briques et le bois, comme on les dispose dans une construction (ὥσπερ ἐν οἰκοδομίᾳ συντίθεται), on obtient alors un bien de grande valeur, une maison (τότε γίγνεται πολλοῦ ἄξιον κτῆμα, οἰκία)¹³³

Dans la première partie de l'extrait, Socrate insiste sur un point essentiel : l'art de la guerre ne se réduit pas à la seule tactique. Elle est plutôt une compétence nécessaire, mais non suffisante, à celui qui prétend être un expert en art militaire, comme Xénophon tâche de souligner, surtout à travers les personnages de Socrate et de Cambyse. Le stratège doit s'occuper de tous les préparatifs pour la guerre, par exemple, être à même de pourvoir

¹³³ *Mém.* III, 1, 6-7.

à la subsistance de ses soldats. Socrate dresse ensuite une liste de qualités qu'il juge nécessaires au bon stratège et que l'on pourrait schématiser ainsi : (i) les qualités générales pour qu'il accomplisse l'ensemble de ses tâches : il faut qu'il soit débrouillard, travailleur¹³⁴, appliqué¹³⁵, endurant¹³⁶ et vif d'esprit. Je réorganiserais ensuite les pairs de qualités énumérés par Socrate en deux catégories : (ii) les comportements du stratège à l'endroit de ses propres soldats, de ses amis et de ses alliés. Il faut alors qu'il soit bienveillant, franc, bon gardien, libéral, généreux et prudent ; (iii) les comportements du stratège à l'endroit de ses ennemis. Il faut alors qu'il soit cruel, retors, voleur, pillard, cupide et entreprenant. En divisant ainsi la liste de Socrate, on comprend tout à fait bien pourquoi certaines caractéristiques, que l'on jugerait *prima facie* comme des vices, sont en réalité des qualités. Puisqu'on fait affaire avec l'ennemi, il ne faut jamais, on l'a montré plus haut, être sur un pied d'égalité avec ce dernier¹³⁷.

Dans le §7, Socrate procède à son analogie, qui concerne un aspect particulier de l'art de la guerre, c'est-à-dire la tactique¹³⁸. En effet, Socrate compare le stratège à un constructeur, si bien qu'il ne s'agit plus, comme c'était le cas dans l'*Hipparque* VI 1, de préparer une matière pour un modelage ultérieur, mais plutôt de savoir *reconnaître* la nature de chaque matériel pour ensuite le *disposer* de manière adéquate. L'idée de disposition et d'organisation est de fait assez manifeste, pour autant que la notion de *taxis*

¹³⁴ Il me semble que les deux premières qualités – μηχανικὸν et ἐργαστικὸν – renvoient spécifiquement à ce qui est peut-être la tâche la plus importante du stratège : pourvoir aux besoins matériels de ses troupes. Cette interprétation est confirmée à la lumière de la *Const. Lac.* II, 5-7, où l'adjectif *mēkhanikos* désigne la débrouillardise dont les enfants spartiates doivent faire preuve pour se procurer le nécessaire à la survie, mais aussi de la *Cyrop.* I, 6, 18, où la locution *ergatēn stratēgon* renvoie précisément à la capacité du stratège de procurer le nécessaire aux soldats. Ce n'est donc pas un hasard que ces deux qualités suivent directement la locution *ποριστικὸν τῶν ἐπιτηδείων τοῖς στρατιώταις*. Cf. les notes supplémentaires de Dorion aux *Mém.* III, 1, 6-7 (2011, p. 269, n. 3 et 4).

¹³⁵ Si l'on compare l'adjectif *ἐπιμελῆ* au vocabulaire de l'*epimeleia* dans la *Cyrop.* I 6 (comme le fait d'ailleurs Dorion dans une note supplémentaire aux *Mém.* III, 1, 6-7, 2011, p. 269-270, n. 4), on constate son ampleur. Il peut renvoyer au soin de procurer le nécessaire aux troupes, au soin de leur santé et de leur bonne condition physique, ainsi qu'au soin des dieux dont le bon stratège doit faire preuve.

¹³⁶ La *karteria* est en effet l'une des premières qualités que le bon chef doit incorporer (cf. *Mém.* II, 1, 6). On comprend cette nécessité à partir du passage parallèle de la *Cyropédie* (I, 6, 25). Le stratège doit être *karterikos* pour être à même d'accomplir les mêmes tâches que ses soldats, leur servant ainsi d'exemple.

¹³⁷ Force est de reconnaître que Socrate lui-même est vague lorsqu'il décrit la liste des qualités du stratège. Mais ce qui me permet de la schématiser de cette manière est le fait que la bienveillance, la libéralité et la générosité orientent le comportement de Cyrus à l'endroit de ses troupes et de ses serviteurs (voir p.ex. *Cyrop.* III, 1, 28 ; VIII, 2, 1 ; VIII, 2, 24-28 et 48 ; VIII, 4, 28). Et les comportements à l'endroit des ennemis, dont la cupidité et la ruse, sont soulignés par Cambyse (*Cyrop.* I, 6, 25ss.) comme des comportements à adopter à l'endroit des ennemis.

¹³⁸ Voir p.ex. *Mém.* III, 1, 5 ; *Cyrop.* I, 6, 14 et 23. Et dans la *Cyrop.* VIII, 5, 1-16, Xénophon montre en détails que la tactique elle-même ne se réduit pas à la formation de bataille, mais elle concerne aussi la bonne disposition des troupes lors de marches et à l'art même de camper, auquel Xénophon consacre par ailleurs un chapitre entier de la *Const. Lac.* (XII). Voir *infra*, chap. 3, section 2.1.1.

et son opposé *ataxia* marquent bien le texte ; dans la même veine, on remarquera la présence du verbe συντίθεται, qui apparaît d'ailleurs dans le *Sophiste* 219a et qui dénote l'idée de composition et de construction¹³⁹. Ainsi, ce texte des *Mémorables* montre bien que Xénophon avait à cœur la *taxis* (ordre) et l'*eutaxia* (discipline), surtout en ce qui concerne les choses de la guerre¹⁴⁰. Et le critère de cette bonne disposition est celui de l'utilité¹⁴¹. Dans cette perspective, l'utilité des soldats, tout comme celle des matériaux de construction, dépend de leur organisation appropriée, plutôt qu'une disposition aléatoire et irrégulière ou, pour reprendre le mot de Xénophon lui-même, en désordre (ἀτάκτως).

En réalité, on pourrait même affirmer qu'une armée ne peut être véritablement considérée comme une armée que si la *taxis* règne, tout comme une maison ne peut s'appeler une maison que lorsque chacun de ses éléments individuels est disposé comme il faut. Sur ce point, on attire l'attention sur le verbe γίγνεται. L'idée derrière l'emploi de ce verbe est la même, me semble-t-il, que l'on trouve dans le *Sophiste* 219a-b : le constructeur, grâce à son travail de disposition et d'organisation, produit quelque chose qui n'existait pas auparavant, c'est-à-dire une maison (οικία). Or, le stratège aussi, suivant l'analogie proposée par Socrate dans les *Mémorables*, crée une armée à partir de la bonne disposition des soldats. En revanche, une foule de soldats en désordre est l'équivalent d'une masse amorphe qui ne sert à rien, telle qu'une pile de pierres, de tuiles et de briques jetées de façon irrégulière. C'est pourquoi Socrate tâche de détailler son analogie. Les détails révèlent en effet un précepte fondamental de la tactique qui est très cher à Xénophon : de même que, dans une construction, l'on doit placer dans les extrémités,

¹³⁹ Platon emploie plutôt l'adjectif substantivé τὸ σύνθετον. Il est intéressant de signaler que dans les *Mém.* I, 4, 17, le verbe τίθεσθαι désigne la libre action organisatrice de la divinité. Dans I, 4, 8 Xénophon oppose l'adverbe εὐτυχῶς (par quelque heureux hasard) à l'adverbe εὐτακτῶς, ce dernier évoquant l'idée que l'intervention de la divinité dans le monde, parce qu'elle est intelligente, repose par ce fait même sur la disposition bien réfléchie de toute chose. Et dans le paragraphe antérieur (§7), Socrate affirme que le fait que la divinité a inspiré chez les êtres vivants plusieurs types de désir (dont le désir de se reproduire) « ressemble à des stratagèmes (μηχανήμασι) imaginés par quelqu'un qui a décidé l'existence des êtres vivants. » La comparaison entre l'action divine et les stratagèmes m'incite à penser que Xénophon avait à l'esprit une analogie entre la divinité et le stratège. Voir en ce sens, l'expression métaphorique militaire employée dans l'*Écon.* VII, 31 : « Si quelqu'un agit contrairement à la nature que la divinité lui a donnée (εἰ δὲ τις παρ' ἃ ὁ θεὸς ἔφουσε ποιεῖ), quittant pour ainsi dire son poste (ἴσως τι καὶ ἀτακτῶν), il n'échappe pas aux regards des dieux et il est châtié pour négliger les travaux (...). »

¹⁴⁰ Il suffit de mentionner une maxime énoncée par Xénophon lui-même dans l'*Anab.* III, 1, 38 : « On peut dire que la discipline est le salut des armées (ἡ μὲν γὰρ εὐταξία σώζειν δοκεῖ) et que l'indiscipline a perdu bien des hommes (ἡ δὲ ἀταξία πολλοὺς ἤδη ἀπολώλεκεν). » Voir aussi *ibid.* II, 6, 10, V, 8, 13.

¹⁴¹ Il est intéressant de comparer avec les *Mémorables* I, 4 où l'action organisatrice de dieu suit également le principe de l'utilité. Il est à signaler cependant que dans les *Mém* I, 4 Xénophon emploie plutôt le terme ὠφέλεια (§§4-5).

c'est-à-dire à la base et au sommet, les matériaux les plus résistants (les pierres et les tuiles) et au milieu les moins résistants (les briques et le bois), de même à la guerre, il faut placer les meilleurs soldats aux premiers et aux derniers rangs et les soldats inférieurs au milieu (ἐν μέσῳ). Or, c'est exactement ce que dit l'interlocuteur de Socrate, qui a bien compris l'analogie de Socrate : « – C'est une excellente comparaison que tu viens de faire Socrate, reprit le jeune homme, car à la guerre aussi il faut placer les meilleurs aux premiers et aux derniers rangs (τοὺς ἀρίστους δεῖ πρώτους τάττειν καὶ τελευταίους), et les moins bons au milieu (ἐν μέσῳ δὲ τοὺς χειρίστους), afin qu'ils soient entraînés par les uns, et poussés par les autres. (§8). » Il s'agit, par ailleurs, de la même tactique employée par Cyrus pendant qu'il éloignait son armée des murailles de Babylone¹⁴². Par conséquent, le stratège habile doit savoir discerner, parmi ses guerriers, les meilleurs des inférieurs, tout comme le bon constructeur reconnaît aisément les différents types de matériaux avec lesquels il travaille.

L'analogie entre le stratège et le constructeur resserre donc une autre analogie tout aussi évocatrice : celle entre l'armée et la maison. Dans ce passage des *Mémorables*, on compare l'organisation d'une armée à la construction d'une maison. Il est intéressant de signaler que l'on trouve la même analogie dans l'*Économique*, lorsque Ischomaque fait un long éloge de la *taxis*, en décrivant en détail les désavantages d'une armée en désordre¹⁴³. Je crois cependant que l'analogie entre l'armée et la maison revêt une signification plus profonde, pour autant qu'elle dépasse le seul aspect de la *taxis*. Elle suggère aussi, me semble-t-il, que Xénophon conçoit l'armée comme un grand *oikos* mobile, ou, en sens inverse, qu'il conçoit l'*oikos* comme une armée statique : ces deux domaines exigent l'administration du personnel, la conquête du cœur des subordonnés, l'allocation des ressources et la logistique¹⁴⁴. Il est remarquable que Xénophon non

¹⁴² Cf. *Cyrop.* VII, 5, 1-6, dont on souligne l'extrait suivant (§5) : « Ainsi repliée, la ligne de bataille mettait obligatoirement les soldats d'élite aux premiers et aux derniers rangs, et rangeait les moins braves dans l'intervalle. Une telle formation semblait faite et pour servir les combattants et pour s'opposer à la fuite. » Voir aussi la même idée dans la *Cyrop.* VI, 3, 25-27, où Xénophon emploie par ailleurs la même analogie des *Mém.* III, 1, 7.

¹⁴³ Voir *Écon.* VIII-IX et pour l'analogie entre l'armée et la maison du point de vue de l'ordre, voir *Écon.* VIII, 4-7 ; dans le §4, Xénophon emploie l'adjectif superlatif ἀχρηστότατον (la chose la plus inutile) pour qualifier une armée mal organisée. Comme l'a bien observé Wood, « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 56, « [o]rderliness is even more important in military society than in the household because war always brings the need to seize and capitalize upon unexpected opportunities as they arise. ».

¹⁴⁴ Pour une étude assez détaillée de la logistique de l'expédition de Cyrus le Jeune, plus particulièrement sur la fonction, la capacité et la place des quatre cent chariots mentionnés par Xénophon (*Anab.* I, 10, 18), ainsi que leur rapport avec l'armée des Dix Mille, voir Gabrielli, « Transport et logistique militaire dans l'*Anabase* », 1995, pp. 109-122. Par logistique, il faut comprendre, selon l'auteur, tous les paramètres concernant la vitesse et l'itinéraire de marche, la nature des troupes, sa taille, l'organisation de

seulement ne néglige pas l'aspect gestionnaire de l'art de la guerre — et sur ce point, il est, à ma connaissance, le premier à le faire — mais il s'efforce encore de souligner qu'il s'agit de la première chose à maîtriser¹⁴⁵. C'est pourquoi, d'ailleurs, le bon stratège est d'abord et avant tout un bon administrateur (ἀγαθὸς οἰκονόμος)¹⁴⁶. Dans cette perspective, l'art de la guerre n'est pas subordonné à un art supérieur, par exemple l'art politique ou l'art économique, mais elle se confond avec ces deux arts à plusieurs endroits.

En résumé, les trois textes analysés, la *Cyropédie* I, 6, 37-38, l'*Hipparque* VI, 1 et les *Mémorables* III, 1, 6-7, pris dans leur ensemble, forment l'argument d'un soldat et d'un expert en matière militaire contre une vision ordinaire de l'art de la guerre. Je conclus cette section en faisant miens les mots de Wood, qui préfigure d'ailleurs le thème des deux prochains chapitres :

Xenophon contends that the acquisitive aspect of war entails an innovating activity, and even more significantly that the vital role of the general is the creation and maintenance of an army that will be able to execute his commands. With this discovery Xenophon can proceed to make comparisons between a military community and other forms of human association¹⁴⁷.

4. Conclusions

Nous avons essayé de montrer dans ce chapitre que les réflexions sur la guerre et l'art militaire sont conçues du point de vue de quelqu'un qui connaissait à fond les tenants et les aboutissants de la vie militaire. Essayons maintenant de répondre aux questions posées au début du chapitre.

- Quelles sont l'origine et les causes de la guerre aux yeux de Xénophon et comment s'articulent-elles à d'autres aspects de sa philosophie ?

Xénophon identifie d'abord une double tendance de la nature humaine : une tendance à l'amitié et une tendance à l'hostilité ; sur cette dernière, il situe l'origine de la guerre (et des conflits en général). Il semble croire en outre qu'on ne peut pas supprimer complètement la tendance à l'hostilité, mais l'*aretê* et la *kalokagathia* sont pour ainsi dire des remèdes qui contrecarrent la tendance à l'hostilité. Quant aux causes de la guerre, elles peuvent bel et bien être l'*adikia* ou la *pleonexia* (d'où la motivation économique de

son train d'équipages et les modalités de ravitaillement ; tous ces éléments sont d'ailleurs 'organiquement liés' » (p. 110).

¹⁴⁵ C'est précisément cet aspect de l'art de la guerre que les quatre premiers chapitres des *Mém.* III cherchent à montrer. Voir aussi, *Cyrop.* I, 6, 9 et 12.

¹⁴⁶ Voir *Mém.* III, 4. J'en parlerai plus en détails dans le chapitre quatre, où je tâcherai de montrer qu'il conçoit l'*oikos* à partir de sa propre conception de l'armée.

¹⁴⁷ « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 49.

la guerre), mais cela ne veut pourtant pas dire que Xénophon ait une conception moralisante de la guerre. On peut entrer en guerre à partir d'un pur calcul pragmatique de forces ; ainsi, si l'on s'avère plus puissant, on peut déclarer la guerre contre l'ennemi ; si l'on s'avère plus faible, on recommandera la prudence. Enfin, Xénophon adhère complètement à la morale grecque traditionnelle suivant laquelle il faut faire du bien aux amis et du mal aux ennemis. Puisqu'il voit la guerre comme un moyen légitime de s'enrichir et qu'il s'intéresse en outre à l'économie, Xénophon s'abstient de poser des jugements moraux sur la guerre, mais concentre ses réflexions sur son aspect politique et économique.

- Comment Xénophon conçoit-il l'art de la guerre et quel est son rapport avec les autres arts qui lui sont chers, tels que l'art économique et l'art politique ?

Xénophon conçoit l'art de la guerre à la fois comme un art acquisitif et un art créatif, si bien que certains aspects de cet art sont associés à l'idée de création et d'innovation, comme la tactique, la balistique, les stratagèmes et, enfin, les unités de combat ; il s'agit là des aspects de l'art militaire que l'on change et que l'on réinvente selon la situation donnée. De surcroît, puisqu'à ses yeux l'art militaire ne se réduit pas à la seule « chasse à l'homme », Xénophon est capable de reconnaître et d'analyser son côté administratif et politique. D'où l'emphase sur la capacité du chef de pourvoir aux besoins matériels et à la santé des soldats, d'obtenir l'obéissance volontaire des troupes et, aussi, l'importance de développer une série de caractéristiques qui s'avèrent de véritables qualités en contexte de guerre : la débrouillardise, la cruauté, la *pleonexia*, la ruse, etc.

- Quels sont les éléments que l'on peut dégager de la théorie xénophontienne de la guerre pour mieux comprendre sa philosophie ?

Il semble clair que la conception xénophontienne de la guerre est amoral, en ce sens où ce qui est en jeu est un calcul économique de forces. C'est pourquoi l'art militaire vise la victoire complète, c'est-à-dire la maximisation des gains tout en minimisant les pertes. En ce sens, la soumission des vaincus et l'expropriation de leurs biens étaient les conséquences naturelles de la défaite à la guerre. Il faut donc se garder de poser des jugements moraux, sur la base de ce que nous croyons être le comportement adéquat à la guerre (les notions mêmes de droit international et de droit de l'homme sont tout à fait récentes). Cela dit, Xénophon préfère la paix à la guerre et c'est pourquoi il déploie sa conception de l'amitié pour réfléchir sur les conditions de possibilité d'un désirable état de paix pérenne, sans que l'on s'abstienne pour autant du pouvoir, d'où l'idée

d'hégémonie pacifique : la légitimité du pouvoir vient de l'exemple de vertu, d'amitié et de justice dont la cité qui détient l'*arkhê* doit faire preuve (et encore là, cette préférence a des justificatives politico-économiques). Comme l'on verra dans le chapitre sur la conception xénophontienne de l'État, c'est plus ou moins sur les mêmes bases qu'il conçoit l'État perse dans la *Cyropédie*.

En effet, ce chapitre nous servira de base pour toutes les discussions qui vont suivre, si bien que nous devons toujours avoir à l'esprit la conception que Xénophon se fait de la guerre pour mieux comprendre ses propos sur l'État (ch. 3), sur l'administration adéquate de l'*oikos* (ch. 4), mais aussi les métaphores militaires qu'il emploie pour désigner le rapport de l'individu avec lui-même (ch. 5) et avec les autres (ch. 6). De surcroît, nous avons vu dans le présent chapitre que l'existence des guerres et des conflits armés sont considérés comme des faits humains insurmontables et, parallèlement, l'art militaire ne se réduit pas à la seule mémorisation de tactiques, mais comprend toute une série de mesures d'administration et d'organisation, ainsi que la capacité de créer de nouveaux stratagèmes dans le but (i) d'avoir toujours le dessus sur l'ennemi et, parallèlement, (ii) d'obtenir une victoire complète. Or, tout cela justifie l'élaboration d'un système d'éducation qui vise non seulement la stabilité et la concorde au sein de la communauté, mais aussi, et peut-être surtout, la préparation à la guerre, thème du chapitre suivant.

Chapitre 2. La conception xénophontienne de la *paideia* : l'idéal-type de Sparte et de la Perse

1. Introduction

Dans le chapitre antérieur, nous avons vu que la conception xénophontienne de la guerre est assez pragmatique. Aux yeux de Xénophon, la guerre n'est ni intrinsèquement mauvaise (bien qu'il distingue les guerres justes des guerres injustes et, pour le montrer, l'on a analysé les *Revenus*), ni l'existence des conflits armés repose sur une quelconque perversité de l'âme humaine. Il reconnaît cependant que l'homme a un penchant naturel envers l'hostilité, mais ce penchant n'est pas mauvais en soi. En réalité, ce penchant peut s'avérer utile et parfois le seul moyen possible de préserver la liberté politique d'une cité contre la domination d'un agresseur externe. Imaginons, par exemple, que si les Grecs n'avaient pas résisté à l'invasion des Perses, ils auraient été réduits en esclavage, si bien qu'ils auraient perdu leur condition de citoyens et d'hommes libres. Qui plus est, la guerre est aussi un moyen, comme n'importe quel autre, d'assurer l'enrichissement personnel, mais surtout la prospérité de la cité, dans la mesure où les richesses, les territoires et les peuples vaincus deviennent des sources importantes de revenus pour la cité victorieuse. En ce sens, le critère qui détermine si l'on doit ou non entrer en guerre relève d'un pur calcul économique des forces des deux parties en litige.

Ce n'est donc pas un hasard si Xénophon met l'accent sur l'aspect économique et politique de la guerre. En effet, il s'intéresse notamment à l'aptitude à commander les hommes et à la bonne gestion des ressources matérielles (provisions, équipements, transport, logistique, etc.) et humaines (la santé des soldats, l'expertise dans le maniement d'armes, l'entraînement physique, la tactique, la création d'un sentiment de solidarité parmi les troupes, etc.). On a également essayé de montrer que cette conception de la guerre joue un rôle déterminant dans sa conception même de l'art militaire, qui vise essentiellement deux objectifs complémentaires : (i) garantir que l'on ait *toujours* l'avantage sur l'ennemi et (ii) que l'on obtienne une victoire *complète*, c'est-à-dire une victoire marquée par la maximisation des profits et la minimisation des pertes¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Cette idée est explicitement énoncée dans l'*Agésilas* VI, 3 : « Parmi les trophées d'Agésilas, il ne faut pas compter uniquement ceux qu'il érigea ; il est juste d'y joindre toutes ses campagnes ; car il n'était pas moins vainqueur, quand les ennemis refusaient la bataille, mais il l'était avec moins de risque et plus de profit pour l'État et pour ses alliés (ἀκινδυνότερον δὲ καὶ συμφωρότερον τῆ τε πόλει καὶ τοῖς συμμάχοις). C'est ainsi que dans les jeux on ne couronne pas moins le champion qui n'a pas trouvé d'adversaire que celui qui a gagné la palme en combattant » (trad. P. Chambry).

C'est pourquoi le vol, la ruse, la cruauté, la surprise, le pillage et la tromperie sont prônés comme des comportements essentiels du chef militaire (*Mém.* III, 1, 6).

Dans ce chapitre, j'aimerais montrer que la manière dont Xénophon conçoit la guerre et l'art militaire joue un rôle déterminant dans sa conception même de *paideia*, dont les deux idéal-types sont sans doute représentés par les Spartiates de la *Constitution des Lacédémoniens* et les Perses de la *Cyropédie*. On rappelle qu'un idéal-type est une fabrication de la pensée, dans laquelle on accentue un ou plusieurs points de vue et l'on enchaîne une myriade de phénomènes apparemment isolés, diffus et discrets pour former un tableau homogène¹⁴⁹. Comme l'a bien souligné Azoulay, cette notion « ne présuppose aucune valorisation *a priori* du modèle mis en scène »¹⁵⁰, si bien qu'elle ne présuppose pas non plus que les deux systèmes d'éducation que l'on prendra pour exemple dans ce chapitre doivent être compris comme des modèles idéaux, c'est-à-dire immuables et, en conséquence, exempts de reformulations. La preuve en est que l'idée d'égalité arithmétique sous-jacente à la conception de justice que l'on trouve dans la *politeia* perse, c'est-à-dire que ce qui est juste est de recevoir une part égale des biens et des honneurs, sera vite substituée par l'égalité géométrique, c'est-à-dire à chacun selon son mérite et ses besoins (cf. *Cyrop.* II, 1 *passim*). Alors, s'il y a une chose que l'on puisse appeler *paideia* « idéale », cela n'est que l'ensemble des notions communes que l'on peut dégager *via* abstraction de ce que l'on trouve dans les textes et c'est bien là, à mon sens, où repose la tâche de l'historien de la philosophie.

Bien entendu, je présuppose que la pensée de Xénophon sur l'éducation, tout comme sur les autres thèmes qui lui sont chers, est homogène, malgré les différences que

¹⁴⁹ L'enseignement de Socrate représente aussi un idéal-type, mais je m'abstiendrai de l'analyser ici en détails. Il suffit de souligner que, dans les *Mémorables* III, 1-5, Xénophon le dépeint comme un expert en stratégie, ce qui confirme la prépondérance de l'art militaire et de la préparation à la guerre dans la conception xénophontienne de la *paideia*. Puisque la notion d'idéal-type a un parfum wébérien, il serait pertinent de citer la définition de M. Weber lui-même : « On obtient un idéal-type *en accentuant unilatéralement un ou plusieurs* points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément*, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, (...) pour former un *tableau de pensée* homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une *utopie*. Le travail historique aura pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal (...). Appliqué avec prudence, ce concept rend le service spécifique qu'on en attend au profit de la recherche et de la clarté » (*Essais sur la théorie de la science*, 1965, p. 141). Comme l'affirme V. Azoulay, « Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », 2007, p. 28, n. 155, « [p]our M. Weber, l'idéal-type est un moyen de comparaison : comparaison entre la construction idéal-typique et les contextes réels, comparaison entre les contextes réels eux-mêmes pour saisir, via l'idéal-type, leur degré de parenté. » Azoulay emploie lui-même ce concept pour parler de l'empire perse de Cyrus l'Ancien, dont on parlera dans le prochain chapitre.

¹⁵⁰ « Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », *art. cit.*, p. 456.

l'on puisse repérer entre ces deux textes, de sorte qu'il est possible de dégager ces notions communes. Je montrerai plus précisément que la vision de Xénophon demeure inchangée sur un point précis : toute *paideia* digne de ce nom doit préparer les jeunes à la guerre, de sorte que le citoyen et le soldat se forment en même temps. Dans le cas précis de Sparte, on aura l'occasion de constater que la cité est conçue comme un camp militaire à grande échelle, si bien que les comportements, les vertus et les pratiques sociales que l'on exige des Spartiates sont les mêmes au sein de la cité et de l'armée. En Perse, on met l'accent sur l'enseignement de la justice, vertu fondamentale puisqu'elle assure la cohésion socio-politique de la communauté et oriente l'action des citoyens vers le bien commun (*koinon agathon*).

La problématique générale de ce chapitre est la suivante : Quels sont les éléments fondamentaux de la *paideia* des Spartiates et des Perses ? Pourquoi la conception xénophontienne de la *paideia* doit être expliquée à la lumière de sa propre conception de la guerre et de l'art militaire ? Comment cette *paideia* s'articule-t-elle à la pensée éthique et politique de Xénophon ?

J'entends explorer l'hypothèse suivant laquelle la conception xénophontienne de la *paideia* repose sur trois axes majeurs : (i) la « publicisation » de la vie, c'est-à-dire que chacun est constamment observé et scruté par ses pairs et ses supérieurs, ce qui suppose que la sphère publique surplombe la sphère privée ; (ii) l'entraînement à la vertu associé à l'entraînement militaire, c'est-à-dire que le souci de la santé, du régime de vie et de la vigueur corporelle va de pair avec l'expertise dans le maniement des armes et, plus généralement, dans la maîtrise des choses de la guerre (*ta polemika*) ; (iii) l'autodiscipline, qui se traduit, en contexte militaire, par la discipline au bivouac et au combat ainsi que par l'obéissance à l'endroit des chefs militaires ; et, en contexte politique, par l'obéissance aux lois et aux magistrats, le respect à l'endroit des plus vieux, la pudeur lors des repas publics et le dévouement total et inconditionnel à la cité. Dans cette perspective, nous sommes face à la pensée d'un philosophe qui, ayant vécu toutes les facettes de la vie militaire et ayant reconnu l'inévitabilité des conflits armés, a tâché d'élaborer une *paideia* visant une préparation complète pour la guerre¹⁵¹.

All Xenophon's books are more or less dominated by the desire to educate. That characteristic is not merely a concession to his age. It is a spontaneous expression of his nature. Even in the exciting story of the part he played in the expedition of the ten thousand Greeks, there are many touches which are purely and simply educational. The reader is meant to learn how he ought to speak and act in certain situations. Like the Greeks in their desperate straits, surrounded by threatening savages and hostile armies, he must

Qui plus est, si l'on peut parler de l'originalité de Xénophon eu égard à sa contribution au débat effervescent sur l'éducation de son temps, il me semble qu'elle repose notamment sur deux aspects : (1) il voit dans la préparation à la guerre la source même de la stabilité et de l'harmonie d'une communauté civique, dans la mesure où grâce à cette préparation on apprend simultanément à faire affaire avec les ennemis et avec les amis/concitoyens ; (2) pour autant qu'une partie majeure de la *paideia* consiste dans la pratique de la vertu et que, aux yeux de Xénophon, le relâchement de cette pratique entraîne nécessairement la perte des vertus acquises, on peut affirmer que la *paideia* d'un individu (et, plus généralement, d'un groupe social), n'atteint jamais son terme¹⁵². En un mot, *paideia* et *aretê* sont constamment renforcées et renouvelées grâce à un entraînement soutenu¹⁵³. Cela dit, je concentrerai mon analyse sur la *paideia* des enfants et des jeunes hommes de Sparte et de Perse.

Pour ce qui est du plan du chapitre, il m'a semblé pertinent de dire d'abord quelques mots sur la notion de *paideia* chez Xénophon, en soulevant les points les plus saillants (section 2)¹⁵⁴. Ensuite, on parlera de la *paideia* spartiate (section 3) et, sur ce point, il est bon de souligner que je me concentrerai sur les chapitres II, III et IV de la *Constitution des Lacédémoniens*. En effet, la tranche d'âge des *éphèbes* de la *Cyropédie* (16/17-26/27 ans) correspond plus ou moins à deux étapes de la *paideia* spartiate, à savoir les adolescents (*meiraikia* – 13 à 20 ans) et les jeunes hommes (*hébôntes* – 20 à 30 ans),

manage to discover and develop the arete within himself. Xenophon often emphasizes the fact that many characters and actions are *models* to be imitated — to say nothing of the specialist knowledge and skill which he displays quite frankly, particularly in military affairs. » (Jaeger, *Paideia Vol. III*, 1944, p. 159).

¹⁵² L'idée d'une *paideia* qui dure toute la vie d'un individu est très cohérente avec le projet pédagogique de la *Constitution des Lacédémoniens*, comme le soulignent Marsico, Illarraga et Mazorca (*Jenofonte : Constitución de los Lacedemonios*, 2017, p. 48) : « la educación del individuo, en tanto disciplinamiento, debe estar presente en todas las etapas de la vida y en todos los estratos de la sociedad. Esparta es grande, para Jenofonte, porque se organiza en torno de un sistema social y político que tiene como principal función educar al ciudadano en la virtud militar y la obediencia. Esta ambición se encuentra presente en todo momento de la vida espartana: las comidas comunes, la participación en la batalla, los rituales llevados adelante por el rey; toda actividad es narrada por Jenofonte como una puesta en escena social siempre controlada por autoridades y otros pares. » On retrouve la même idée dans la *Cyropédie*, si bien que ce n'est pas un hasard si Xénophon ouvre la partie sur la *paideia* avec la phrase *ἐπαιδεύθη γε μὴν ἐν Περσῶν νόμοις* (I, 2, 2) et la conclut, après avoir décrit l'éducation des vieillards, avec la phrase *ταύτη τη παιδείᾳ ἐπαιδεύθη* (I, 3, 1)

¹⁵³ Illarraga appelle correctement « *paideia* extendida » l'idée suivant laquelle l'éducation dans la *Cyropédie*, (et chez Xénophon en général), transcende les méthodes éducatives associées à l'organisation socio-politique perse, comprenant aussi un entraînement éthique qui doit être vu comme une obligation sociale et communautaire, et qui s'étend le long de la vie d'un individu (cf. « El extraño reino de un joven príncipe. Política, educación y justicia en la sociedad persa de la *Ciropedia* (I, 2, 2-16) », 2017, p. 87.).

¹⁵⁴ Je ne prétends évidemment pas épuiser ce thème dans le cadre du chapitre. Pour une analyse détaillée du lexique de la *paideia* chez Xénophon, voir l'étude étendue de Férez, « Anotaciones sobre el léxico de la educación en Jenofonte », 2019, pp. 55-190.

si bien qu'il faut tenir compte de l'éducation de ces derniers. Enfin, on parlera de la *paideia* perse (section 4) qui ressemble beaucoup à la *paideia* spartiate¹⁵⁵, comme je tâcherai de montrer en faisant un bilan des deux *paideiai*, ce qui nous permettra par ailleurs de mieux saisir la portée de la conception que se fait Xénophon de la guerre et de l'art militaire sur sa propre conception de l'éducation. À la fin du chapitre, il sera nécessaire d'analyser la figure de Cyrus, dans la mesure où il est le seul personnage de la *Cyropédie* qui reçoit une formation supplémentaire en art militaire.

2. La notion de *paideia* chez Xénophon

Il serait intéressant, en guise de point de départ, de citer la conclusion du premier chapitre de la *Cynégétique* :

Voilà pourquoi je conseille aux jeunes gens (παραινῶ τοῖς νέοις) de ne pas mépriser la chasse (μὴ καταφρονεῖν κυνηγεσίων), ni l'instruction en général (μηδὲ τῆς ἄλλης παιδείας). C'est par là qu'on devient bon à la guerre (ἐκ τούτων γὰρ γίνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοὶ) et dans tous les arts qui doivent apprendre à bien penser, à bien dire et à bien faire (καὶ εἰς τὰ ἄλλα ἐξ ἀνάγκη καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν) (I, 18).

Il y a en effet trois points intéressants à souligner eu égard à ce court passage. Premièrement, la référence aux *neoi* indique que l'ouvrage de Xénophon s'adresse à des jeunes garçons qui passent de l'enfance à l'adolescence, période cruciale à ses yeux ; c'est pourquoi il leur consacre l'ensemble du traité. Et, comme l'on verra, il s'agit des deux étapes explicitement délimitées dans la *paideia* des Spartiates et des Perses. Il s'agit aussi d'un âge où l'*hybris* et la violence des désirs sont les plus aiguës, d'où toute l'attention que Xénophon consacre aux adolescents. Mais cela ne veut pas dire pour autant que l'éducation doit être limitée à l'enfance et à l'adolescence, parce que dans l'*Économique* XII-XIV, Xénophon emploie abondamment le vocabulaire de la *paideia* pour désigner la formation des chefs de culture, qui devront apprendre notamment l'*enkrateia*, la justice, l'*epimeleia* et l'art de gouverner¹⁵⁶. Deuxièmement, Xénophon sépare la guerre des autres domaines (τὰ ἄλλα) et affirme qu'on y devient bon (ἀγαθοὶ) et par la chasse et par d'autres types de formation (τῆς ἄλλης παιδείας), ce qui indique, à mon avis, son importance capitale non seulement dans la *Cynégétique* (la chasse est en effet l'école de guerre par

¹⁵⁵ Jaeger, *Paideia Vol. III, op. cit.*, p. 167, a reconnu à juste titre le fond commun des deux systèmes d'éducation : « Education in the strict sense covers only the first few chapters in both of them; but Xenophon holds it is the foundation of both Persia and Sparta, and he constantly alludes to its influence. But the other institutions of both nations also bear the stamp of one single educational system worked out to its logical conclusion— if we take the word education to cover the kind of supervision of adult life which was customary in those states. »

¹⁵⁶ De la règle qui interdit que les serviteurs aient des enfants sans le consentement des maîtres (IX, 5), on peut conclure que si les serviteurs ne sont pas des adultes, ils ont au moins atteint la maturité sexuelle.

excellence ; voir *supra*, introduction), mais aussi, plus généralement, dans sa pensée sur l'éducation. Xénophon passe ici sous silence ces autres types d'éducation, mais comme l'on verra plus loin, il a une idée très claire des pratiques qu'il faut apprendre aux jeunes pour qu'ils deviennent habiles à la guerre. Troisièmement, enfin, la locution *καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν* est assez générique pour comprendre tout art et toute compétence où il est question de bien penser, de bien parler et/ou de bien faire et c'est grâce à la chasse et à l'éducation en général que l'on acquiert ces trois habiletés complémentaires.

La *paideia* est en effet l'une des rares notions que Xénophon qualifie de « le plus grand bien pour les hommes » (τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ ἀνθρώποις – *Apol.* §21)¹⁵⁷, si bien que ce n'est pas un hasard si la *Cyropédie*, qui est peut-être le *magnum opus* de Xénophon, concerne précisément le thème de l'éducation. Ceux qui croient que le titre de l'ouvrage ne rend pas honneur à la multiplicité thématique de la *Cyropédie* font en effet fausse route¹⁵⁸, dans la mesure où la *Cyropédie* est l'éducation de Cyrus et par Cyrus. Le héros de Xénophon ne cesse jamais de perfectionner les connaissances qu'il a acquises ni de les apprendre aux autres (la preuve en est qu'il donne une dernière leçon à ses propres enfants sur son lit de mort dans la *Cyrop.* VIII, 7, 6-28). En ce sens, même si le thème de l'éducation au sens strict est situé dans le premier livre de la *Cyropédie*, cette *paideia* est continuellement renouvelée lorsque Cyrus apprend de nouvelles choses au long de sa campagne militaire et adapte ses connaissances selon la situation donnée¹⁵⁹. Le thème de

¹⁵⁷ Xénophon affirme aussi à propos de l'amitié qu'elle est le plus grand bien (cf. *Mém* II, 4, 2 et *Hiéron* III, 3). De même à propos de la *sophia* (*Mém.* IV, 5, 6). Dans la *Const. Lac.* VIII, 3 on lit que l'obéissance est le plus grand bien (μέγιστον ἀγαθόν) dans la cité, dans l'*oikos* et dans l'armée. Dans la même veine, Cyrus affirme, dans la *Cyropédie* VIII, 1, 3 que l'obéissance est la « condition souveraine » (μέγιστον ἀγαθόν) pour la réussite dans les entreprises et pour la préservation de ce que l'on a acquis. Il ne me semble pas un hasard le fait que les notions d'éducation, d'amitié, de sagesse et d'obéissance soient toutes qualifiées de *megiston agathon*. En effet, l'éducation est précisément ce qui rend les citoyens de bons *philoï*, compétents (*sophoi*) et obéissants. La *sophia*, comprise comme compétence dans un domaine spécifique, permet aux citoyens d'être utiles à eux-mêmes et à la cité, tandis que l'amitié et l'obéissance sont des facteurs essentiels de cohésion et d'harmonie sociale.

¹⁵⁸ Voir *p.ex.* Jaeger, *Paideia Vol. III, op. cit.*, p. 162.

¹⁵⁹ Dans cette perspective, Higgins, *Xenophon the Athenian*, 1977, p. 54, affirme : « The entire life of Cyrus represents an ideal of action. Criticism that *Kyroupaideia* is a misleading title, since only its first book concerns Cyrus' education, thus misses Xenophon's point, namely, that a proper *paideia* is an ongoing process in which certain things are learned and done at certain times in accordance with the ability of an increasing maturity. It is decidedly not mere instruction for the young, if only because Xenophon sees no point at which a man can say he is finished with learning. (...) Furthermore, Xenophon's emphasis, especially in the *Kyroupaideia*, on the necessity to act and to act constantly, avoiding the self-satisfied and soft contentment of a Croesus, is complemented by his notion that *paideia*, encompasses all the ages of man. And insofar as Cyrus embodies and enacts this, he becomes the subject of the "education of Cyrus" as well as its object, since Xenophon presents him as a model for imitation. » Voir aussi Due, *Xenophon's Cyropaedia. Aims and Methods*, 1989, p. 15 ; Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, 1947, p. 224 ; Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, 1989, pp. 90-91, dont je souligne

l'éducation est à ce point présent que Xénophon fait coïncider le déclin de l'empire perse et l'abandon de la *paideia* publique perse du livre I, où l'on enseignait, par ailleurs, deux des trois vertus de la triade de l'éthique socratique : l'*enkrateia* et la *karteria* (*Cyrop.* VIII, 8, 15).

Pour Xénophon, la *paideia* comprend non seulement l'apprentissage de divers types de compétences (*sophiai* ; *epistēmai*), mais encore l'incorporation d'une série de comportements, de pratiques sociales et d'habitudes de vie (cf. *epitēdeumata* en *Const. Lac.* I, 1), même ceux que l'on pourrait juger *prima facie* anodins, tels que le comportement à la table¹⁶⁰ et le rapport érotique à l'endroit des garçons¹⁶¹. De surcroît, elle peut être privée ou publique. Par « privé » il faut comprendre (i) l'initiative individuelle des parents d'éduquer eux-mêmes leurs enfants s'ils en ont les compétences, ou en les faisant fréquenter des gens vertueux et compétents¹⁶², (ii) ou bien lorsqu'un citoyen paie pour obtenir des connaissances auprès d'un expert¹⁶³. Par « public » il faut comprendre l'initiative de l'État, qui prend en charge l'éducation des citoyens et, sur ce point, on évoque l'exemple des Spartiates de la *Constitution des Lacédémoniens* et des Perses de la *Cyropédie*¹⁶⁴.

l'extrait suivant : « The Education of Cyrus is an appropriate title because Cyrus remains a *pais* until his sudden transformation into an old man at the end of Book 8. »

¹⁶⁰ Cf. *Mém.* I, 3, 5-8, III, 13, 2-3 et III, 14. La maîtrise de l'appétit associée à la maîtrise du désir déplacé du gain fait partie de l'éducation des Perses et favorise le partage équitable du butin (voir. p.ex. *Cyrop.* IV, 2, 45). La maîtrise de l'appétit est également soulignée dans l'*Écon.* VII, 6 comme un trait de la bonne éducation des hommes et des femmes.

¹⁶¹ Cf. *Mém.* I, 3, 8-15 ; *Const. Lac.* II, 12-15.

¹⁶² Cf. *Mém.* I, 2, 20 ; II, 2, 6 ; *Banquet*, II, 4-7. Dans l'*Apol.* §30 Socrate prédit que le fils d'Anytos, faute d'avoir un guide sérieux (σπουδαῖον ἐπιμελητήν), « tombera dans quelque honteuse passion (αἰσχροῦ ἐπιθυμίας) et ira loin dans la voie du vice (μοχθηρίας). » La prophétie de Socrate est confirmée, parce que dans le paragraphe suivant (§31), Xénophon affirme : « Et en disant cela, il ne se trompa point : le jeune homme (ὁ νεανίσκος), s'étant adonné au vin, ne cessa de boire ni nuit ni jour et finit par devenir incapable de rien faire de bon pour sa patrie, ses amis et pour lui-même. Et Anytos, pour avoir mal élevé son fils (διὰ τὴν τοῦ υἱοῦ πονηρὰν παιδείαν) et fait preuve d'une dureté inconsidérée, conserve, même après sa mort, une mauvaise réputation (κακοδοξίας). » Dans l'*Apol.* §20, Socrate exprime bien l'idée suivant laquelle les parents ne sont pas forcément les plus compétents pour éduquer leurs enfants. En réalité, dans n'importe quel domaine du savoir (σοφία), lorsqu'on ne possède pas les connaissances requises, l'on doit chercher ceux qui sont les plus avisés (φρονιμωτάτους) en la matière. Enfin, dans les *Mém.* IV, 7, 1, Xénophon dit ceci à propos de Socrate : « De tous les hommes que j'ai connus, il était celui qui se souciait le plus de connaître le champ de compétence (ἐπιστήμων) de ceux qui le fréquentaient. Parmi les choses qu'il convient de connaître pour un homme de bien (ἀνδρὶ καλῷ κάγαθῷ), ce que lui-même savait, il était le plus pressé des hommes à enseigner ; et pour les sujets dont il était lui-même ignorant, il conduisait ses compagnons chez des gens compétents (πρὸς τοὺς ἐπισταμένους). »

¹⁶³ Cf. *Banquet*, I, 4-5 et IV, 60-62 (le riche Callias qui débourse une fortune pour obtenir de la sagesse auprès de grands sophistes) ; *Mém.* IV, 2, 1-6 (le jeune Euthydème qui a dépensé une fortune dans l'achat de livres dans l'espoir de s'éduquer lui-même).

¹⁶⁴ Pour le contraste entre ce qu'on a appelé ici « éducation privée et publique », voir *Const. Lac.* II, 1-2 et X, 4. Sur les notions de privé et public eu égard à l'éducation, voir Griffith, « Public and Private in

En ce qui concerne les méthodes d'éducation, Xénophon semble distinguer deux procédés différents et que l'on pourrait associer, quelque peu librement, à ce qu'on appelle de nos jours « renforcement négatif » et « renforcement positif » : la punition corporelle pour redresser le comportement fautif¹⁶⁵, ou bien les louanges et les récompenses matérielles pour stimuler le bon comportement. C'est pourquoi Ischomaque affirme que la méthode d'éducation pour les bêtes (θηριώδες παιδεία) semble également convenir pour les esclaves, c'est-à-dire leur offrir de la boisson et de la nourriture (*Écon.* XIII, 9). Cependant, ceux qui sont désireux d'honneurs par nature (αἱ δὲ φιλότιμοι τῶν φύσεων) ont naturellement soif de compliments (πεινῶσι γὰρ τοῦ ἐπαίνου), et c'est pourquoi ce type de nature est aiguillonné davantage par les compliments (τῷ ἐπαίνῳ), que par les récompenses matérielles, telles que la nourriture et la boisson. En effet, les chefs paradigmatiques de Xénophon emploient abondamment la méthode de la récompense et de la louange pour nouer des liens d'amitié et pour obtenir de l'obéissance volontaire¹⁶⁶.

En effet, le livre IV des *Mémorables* est presque exclusivement consacré à montrer l'utilité de Socrate en tant que *didaskalos*. Dans le chapitre d'ouverture, l'on trouve une autre idée chère à Xénophon eu égard au thème de la *paideia* : « les natures qui passent pour être les meilleures (αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις) sont celles qui ont le plus grand besoin d'éducation (μάλιστα παιδείας δέονται) (§3). » Xénophon soutient que les hommes qui ont une excellente nature (τοὺς εὐφροεστάτους), qui ont l'âme bien trempée (ἐρρωμενεστάτους τε ταῖς ψυχαῖς) et qui sont les plus diligents dans les travaux (ἐξεργαστικωτάτους), sont précisément ceux qui bénéficient le plus d'une *paideia* adéquate, parce que la portée de leur impact social est pour ainsi dire maximisée :

[Socrate] Lorsqu'ils ont été éduqués et qu'ils ont appris ce qu'ils doivent faire (παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν), ils deviennent les meilleurs et les plus utiles (ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμωτάτους γίνεσθαι) car ils réalisent de très grands biens, et en grand nombre (πλεῖστα γὰρ καὶ μέγιστα ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι) ; mais s'ils n'ont pas reçu de formation et qu'ils sont ignorants (ἀπαιδευτούς δὲ καὶ ἀμαθεῖς), ils deviennent

Early Greek Institutions of Education », 2001, pp. 23-84, et Ober, « The Debate over Civic Education in Classical Athens », 2001, pp. 175-208.

¹⁶⁵ Voir p.ex. *Const. Lac.* II, 1, que l'on analysera en détail *infra*. La punition corporelle est une méthode employée surtout à l'armée pour obtenir la discipline et l'obéissance (voir p.ex. *Anab.* I, 9, 13 ; II, 6, 10-14 ; IV, 4, 14 ; V, 4, 20). Ainsi, aussi cruelle que cette méthode puisse être, elle prépare les Spartiates, dès le jeune âge, non seulement à s'habituer au châtement physique, mais encore, et peut-être surtout, à développer une discipline rigoureuse au point de ne pas être châtiés par la suite, lorsqu'ils seront à l'armée.

¹⁶⁶ Cyrus l'Ancien, par exemple, combine la louange et les récompenses matérielles, si bien qu'il fait de la Table du Roi un véritable outil de sa politique évergétique, en offrant de la nourriture et en faisant des éloges à tous ceux qui accomplissent de belles actions (*Cyrop.* VIII, 2, 1-9 ; 4, 1-8 ; 6, 11) ; il n'hésite pas non plus à dépenser sa propre fortune pour récompenser les plus méritants (*ibid.* VIII, 4, 35-36).

les plus méchants et les plus nuisibles (κακίστους τε καὶ βλαβερωτάτους γίνεσθαι) car ne sachant pas juger de ce qu'il faut faire (κρίνειν γὰρ οὐκ ἐπισταμένους ἃ δεῖ πράττειν), ils se lancent souvent dans des affaires crapuleuses (πολλάκις ποηνηροῖς ἐπιχειρεῖν πράγμασι) et comme ils se donnent de grands airs et qu'ils sont impétueux, ils sont difficiles à maîtriser et à dissuader ; aussi font-ils souvent de très grands maux (δι' ὃ πλεῖστα καὶ μέγιστα κακὰ ἐργάζεσθαι) (*Mém.* IV, 1, 4).

L'idée de fond est en effet la suivante : le pouvoir d'action de ceux qui ont une excellente nature est directement proportionnel au fait d'avoir reçu ou non une bonne éducation. En d'autres mots, si l'on est éduqué, on agit bien et, par conséquent, on sera automatiquement utile à soi-même et à la cité en réalisant de formidables exploits. En revanche, si quelqu'un qui a une excellente nature ne reçoit pas une éducation adéquate, non seulement il agira mal (dans la mesure où il ne saura pas distinguer ce qu'il faut ou ne faut pas faire), mais encore il sera inutile pour lui-même et néfaste pour la cité. Or, suivant cette logique, ceux qui ont une nature pour ainsi dire « ordinaire » ont moins de chances d'accomplir à la fois de grands exploits et de grands maux, si bien que l'éducation, tout adéquate qu'elle puisse être, trouvera toujours ses limites dans la nature même de l'individu. De surcroît, le ton du passage est fortement politique et l'on pense immédiatement à l'exemple de Critias et d'Alcibiade qui, tant qu'ils ont fréquenté Socrate, ont fait preuve de vertu, mais dès qu'ils ont quitté sa compagnie, ils sont devenus méchants et très nuisibles pour Athènes¹⁶⁷. On pense aussi au contre-exemple de Cyrus l'Ancien, dont l'excellente nature est soulignée dans la *Cyropédie*, et qui est développée par l'éducation qu'il a reçue en Perse, en Médie et aussi auprès de son père, juste avant sa première campagne militaire¹⁶⁸. L'exploit de Cyrus, on le connaît déjà : la création d'un empire continental prospère et le gouvernement d'un ensemble hétérogène de peuples qui lui obéissaient volontairement.

De l'analyse du concept de *paideia* chez Xénophon, on peut en tirer quelques conclusions : (i) L'éducation sert à développer les traits naturels des individus, la plupart d'entre eux ne se développant pas d'eux-mêmes ; mais l'éducation vient aussi parfois

¹⁶⁷ Cf. *Mém.* I, 2, 14-18 et *Hell.* I, 4, 8-20 (Alcibiade) et II, 3-4 (le gouvernement de Trente et les méfaits de Critias).

¹⁶⁸ Cyrus excelle du point de vue physique, moral et psychologique. Outre sa noble et royale origine, « Cyrus tenait de la nature une figure d'une remarquable beauté, une âme pleine d'humanité, très zélée pour la science et si passionnée pour l'honneur (εἶδος μὲν κάλλιστος, ψυχὴν δὲ φιλανθρωπότητος καὶ φιλομαθέστατος καὶ φιλοτιμότητος), qu'il endurait tous les travaux et s'exposait à tous les dangers pour mériter des louanges (I, 2, 1). » En effet, la nature excellente de Cyrus est explicitement dénotée par l'emploi des adjectifs *philanthrôpos*, *philomathês* et *philotimos* au superlatif. Pour une analyse de ces trois attributs fondamentaux qui appartiennent à la *physis* de Cyrus, voir l'article d'Illarraga, « What the rulers want : Xenophon on Cyrus' Psychology », pp. 170-182, dont le principal mérite, à mon avis, est de montrer qu'ils sont développés, voire maximisés par la *paideia* que Cyrus reçoit tout le long de sa vie.

suppléer des traits naturels manquants¹⁶⁹ ; (ii) la meilleure éducation n'est pas nécessairement celle procurée par l'argent, mais celle qui apprend à distinguer les choses utiles des choses nuisibles et, du même coup, ce qu'il faut ou ne faut pas faire. (iii) L'origine sociale et la possession de richesses n'éliminent pas la nécessité de la *paideia*, comme l'affirme Xénophon lui-même :

Quant à ceux qui s'enorgueillissaient de leur richesse et qui considéraient qu'ils n'avaient pas besoin d'éducation, parce qu'ils s'imaginaient que leur richesse leur suffirait largement pour réaliser tous leurs projets et pour être honorés des hommes, il [*scil.* Socrate] les ramenait à la raison en leur disant qu'il serait bête de s'imaginer que l'on peut discerner, sans les avoir apprises, les choses utiles des choses nuisibles (*Mém.* IV, 1, 5).

Ce passage fait écho à deux personnages de l'œuvre de Xénophon. Callias, qui croyait qu'en dépensant de larges sommes d'argent, il deviendrait nécessairement plus savant ; et Euthydème, qui croyait que s'il dépensait son argent en achetant les livres des sages d'autrefois et, en les étudiant tout seul, il deviendrait plus savant. Le commentaire de Socrate à Euthydème est en ce sens fort révélateur :

Par Héra, répondit Socrate, je t'admire de ne pas avoir préféré les trésors d'argent et d'or aux trésors du savoir ; car à l'évidence tu considères que l'argent et l'or ne rendent en rien les hommes meilleurs (νομίζεις ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐδὲν βελτίους ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους), mais que les pensées des savants enrichissent de vertu ceux qui les détiennent (ἀρετῇ πλουτίζειν τοὺς κεκτημένους) (*Mém.* IV, 2, 9).

L'erreur du jeune Euthydème est de croire que l'on peut se passer du rapport entre maître et disciple¹⁷⁰. Aussi, que l'origine sociale ne libère personne de la nécessité de l'éducation, le système d'éducation des Spartiates et des Perses le prouve. Bien au contraire, ce sont précisément ceux qui sont au sommet de la pyramide sociale et politique qui doivent s'adonner avec le plus de zèle possible à leur éducation.

(iv) Toute *paideia* doit être *pratique*, c'est-à-dire qu'elle doit pourvoir l'individu de tout ce qui est nécessaire à la vie privée et publique. C'est pourquoi, dans les *Mémorables* IV 7, Socrate tâche de montrer « jusqu'où celui qui a reçu une bonne éducation doit être

¹⁶⁹ Cf. *Mém.* I, 6, 7 : « [Socrate] Ne sais-tu pas que ceux dont le corps est par nature très faible (οἱ φύσει ἀσθενέστατοι τῷ σώματι) deviennent, grâce à l'exercice, supérieurs aux plus vigoureux qui ont négligé de s'exercer (...) ? »

¹⁷⁰ L'entretien avec Euthydème dans les *Mém.* IV 2 est, à mon sens, le développement d'une idée condensée dans les *Mém.* I, 6, 14, suivant laquelle la relation entre le maître et ses disciples, marquée par la *philia*, est un facteur crucial pour l'apprentissage et, plus généralement, le savoir-faire philosophique : « [Socrate] Quant aux trésors des hommes sages d'autrefois, c'est en déroulant leurs livres, où ils les ont laissés en héritage, que je les parcours en compagnie de mes amis ; et si nous y voyons quelque chose de bien, nous les recueillons, et nous tenons pour un profit immense d'être amis les uns des autres. » L'erreur d'Euthydème est donc de croire que le fait de lire tout seul, en autodidacte, ses nombreux livres lui suffira pour apprendre tout ce qu'il faut pour être un bon et honnête citoyen.

instruit de chaque sujet (ἐκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον – IV, 7, 2). » Il est intéressant de souligner que Xénophon consacre ce chapitre des *Mémoires* à la distinction entre l'utile et l'inutile eu égard à la *paideia*, en prenant comme exemple plusieurs domaines du savoir : la géométrie, l'astronomie, la cosmologie, le calcul, la divination et la gymnastique. Pour ces disciplines, comme pour toutes les autres, Socrate conseillait à ses compagnons de se garder des vaines recherches (τὴν μάταιον πραγματείαν) et de se concentrer plutôt sur les sujets qui se révèlent utiles (τοῦ ὠφελίμου - IV, 7, 8)¹⁷¹. Les binômes utile/inutile et suffisant/superflu s'appliquent donc parfaitement à la *paideia*, si bien que la tâche du bon maître est, pour chaque domaine du savoir, d'apprendre à ses disciples à les discerner pour qu'ils ne gaspillent pas un temps précieux qu'ils pourraient consacrer à d'autres connaissances à la fois nombreuses et utiles (πολλῶν τε καὶ ὠφελίμων μαθημάτων) et, par conséquent, tout à fait essentielles à la vie. En résumé, le refus de l'étude théorique dissociée de la pratique, c'est-à-dire d'une étude sans application concrète, est un trait caractéristique de la conception xénophontienne de la *paideia*.

(v) Il faut rappeler une idée très chère à Xénophon : la *paideia* ne peut être véritablement efficace que si l'on a des modèles de conduite à offrir. Parmi ces modèles, on doit compter, par exemple, le chef militaire, le dirigeant politique, le maître de l'*oikos*, les héros mythiques, les parents, les vieillards et les *didaskaloi*¹⁷². L'idée de *paradeigma* est à ce point essentielle que tous les héros de Xénophon se donnent en exemple¹⁷³. Ainsi, comme l'on verra plus loin, un aspect crucial de la *paideia* des Spartiates et des Perses est la présence constante de modèles de conduite, soient-ils des adultes, des vieillards, des magistrats (par exemple, le pédonome) ou, tout simplement, des jeunes gens plus âgés responsables de la surveillance des enfants.

3. Sparte et la formation du citoyen-soldat

En effet, la structure de la *Constitution des Lacédémoniens* est très cohérente. Xénophon commence l'ouvrage en parlant de mariage, des soins des femmes lors de la gestation et de la naissance des enfants (ch. I) et clôt le texte en décrivant les attributions

¹⁷¹ L'adjectif μάταιος (vain ; frivole) apparaît dans la *Cynégétique* XIII pour qualifier les sujets que les sophistes apprennent à leurs étudiants, les détournant ainsi des occupations utiles (χρησίμων).

¹⁷² *Mém.* I, 2, 3 et 17-18 ; *Écon.* XII, 18 (le maître à penser) ; *Banq.* VIII, 27 (l'*erastês*) ; *Revenus* I, 1 ; *Const. Lac.* VIII, 2 ; *Agés.* X, 2 ; *Cyrop.* VIII, 1, 21-30 et 39 (le dirigeant politique) ; *Écon.* XII, 18 (le maître de l'*oikos*) ; *Agés.* V, 3 *Anab.* I, 5, 8 ; *Cyrop.* III, 3, 55 ; *Hell.* I, 6, 8 (le chef militaire) ; *Cynég.* XII, 18 (les héros mythiques) ; *Cyrop.* VII, 5, 86 (les parents) ; *Cyrop.* I, 2, 5 (les vieillards).

¹⁷³ Sur la notion d'exemplarité, voir Dorion, « *Askêsis*, genèse de la vertu et exemplarité de Socrate chez Platon et Xénophon », *art. cit.*, pp. 159-211.

des rois (ch. XV). Il part donc, de la naissance jusqu'à la vieillesse et, parallèlement, de la base de la pyramide sociale jusqu'à son sommet, analysant, entre ces deux extrêmes, tous les facteurs pertinents qui ont fait de Sparte la plus grande puissance de la Grèce. En fait, le mot-clé qui oriente l'ouvrage se trouve au tout premier paragraphe. Il s'agira de décrire les ἐπιτηδεύματα des Spartiates, c'est-à-dire leurs institutions, coutumes, habitudes de vie ou encore, si l'on veut, leurs pratiques sociales. On comprend dès lors que l'*agôgê* n'est qu'une petite partie (ch. II-IV) d'un projet plus ambitieux qui est de réaliser une radiographie de Sparte, modèle ultime, selon Xénophon, de société humaine réussie¹⁷⁴. C'est pourquoi le noyau de l'ouvrage est consacré au mode de vie spartiate, ce qui comprend les habitudes des hommes faits, les philities, ou les repas en commun (ch. V), le « demi-communisme » des Spartiates (ch. VI), l'interdiction de la pratique de métiers lucratifs et de l'usage de l'or et de l'argent (ch. VII), l'obéissance comme facteur de cohésion sociale (ch. VIII) et les conséquences de la lâcheté à la guerre (ch. IX). La fin de l'ouvrage est consacrée à la vie des Spartiates en expédition (ch. XI-XIII) et à deux magistratures fondamentales : la *Gerousia* (ch. X) et la double royauté (ch. XV). Le chapitre XIV concerne la déchéance de Sparte et ce qui pose des problèmes fâcheux n'est pas tant son contenu que sa place dans la distribution des chapitres. De fait, ce chapitre sert, me semble-t-il, non pas à remettre en question tout ce qui a été précédemment dit à propos de la *politeia* spartiate, mais plutôt à renforcer, au moyen du contraste entre le présent (ch. XIV) et le passé (ch. I-XIII), son caractère exceptionnel et paradigmatique¹⁷⁵. Cependant, la raison pour laquelle Xénophon l'a placé comme avant-dernier chapitre plutôt que comme dernier, comme il l'a fait dans la *Cyropédie* (VIII, 8), demeure ouverte à interprétation¹⁷⁶.

¹⁷⁴ En ce sens, voir *Mém.* III, 5, 13-21. Sur l'objectif principal de l'*agôgê* spartiate, Ober (« The Debate over Civic Education in Classical Athens », *art. cit.*, pp. 185) affirme : « The goal of this education was to teach each Spartan to conform precisely to the military ethos that defined Spartan society: to serve as a fully cooperative soldier, taking and giving commands as befit his station; never shrinking back or advancing beyond his assigned place in the ranks. »

¹⁷⁵ Contra Humble, *Xenophon's View of Sparta*, *op. cit.*, pp. 232-234 et *idem*, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta*, 2021, pp. 175-197, pour qui le chapitre XIV serait le corollaire explicite d'une critique voilée et implicite du système politique et pédagogique de Sparte menée par Xénophon tout le long de l'ouvrage, si bien que la destruction et la déchéance de Sparte seraient déjà, d'après Humble, virtuellement présentes au sein même de sa *politeia*.

¹⁷⁶ Sur cette question, voir Gianotti, « Sparte. Modèle Historiographique de la Décadence », 2001, pp. 17-18, dont l'hypothèse me semble assez plausible. Xénophon aurait voulu, dans un élan apologétique, séparer la royauté de la déchéance généralisée de Sparte et de ses autres institutions pour détourner la responsabilité du roi Agésilas et orienter la recherche des causes de cette déchéance ailleurs. C'est pourquoi Xénophon aurait commencé le chapitre XV en affirmant que le pacte entre la royauté et la cité « c'est la seule forme de gouvernement (μονη γὰρ δὴ αὕτη ἀρχή) qui demeure telle qu'elle a été instituée à l'origine (διατελεῖ οἵαπερ ἐξ ἀρχῆς κατεστάθη), alors que l'on pourrait constater que les autres constitutions (τὰς δὲ

Qui plus est, si Xénophon passe sous silence certains aspects de la société spartiate, par exemple, le rapport entre les *homoioi*, les hilotes et les périèques, les spécificités du rôle de ces deux derniers dans la société, les pratiques religieuses ainsi que d'autres aspects de leur culture, ce n'est certainement pas parce qu'il les ignorait, mais plutôt parce qu'il a ciblé seulement les principaux aspects qui, à ses yeux, ont fait de Sparte la plus grande puissance militaire de la Grèce. À Sparte, la vie des citoyens tourne autour de la guerre et de la conservation même de la cité, si bien que l'éducation vise à la fois l'excellence militaire et la cohésion sociale, assurées par un mode de vie marqué par la tempérance et une stricte discipline et obéissance¹⁷⁷. À mon sens, il s'agit là d'une particularité de Xénophon, qui non seulement fait converger éducation, politique et guerre, mais qui amène encore ce triple rapport aux ultimes conséquences. En fin de compte, si le conflit armé est de fait quelque chose d'inévitable et si la défaite peut engendrer la ruine totale du vaincu (ce que nous avons montré dans le chapitre antérieur), il n'y a rien de plus naturel que de formuler une éducation qui prépare ses citoyens à la guerre¹⁷⁸.

De surcroît, puisqu'il est question de *paideia*, je me concentrerai sur les premiers chapitres de l'ouvrage, mais je ne m'abstiendrai pas de faire appel à d'autres chapitres, surtout parce que plusieurs aspects de l'éducation spartiate ne trouveront leur raison d'être et leur expression ultime que dans la vie adulte des *homoioi*. Aussi, je laisse volontairement de côté la question de savoir si le contenu du traité correspond tel quel à la réalité historique de Sparte. Pour ma part, je considère ce texte éminemment philosophique, c'est-à-dire qu'il s'agit de décrire une société idéalisée qui puisse servir

αλλας πολιτείας) ont été modifiées et qu'elles sont encore maintenant modifiées. » (XV, 1). Cette phrase s'accorde tout à fait bien avec le contenu du chapitre XIV, ce qui explique pourquoi tous les manuscrits de la *Const. Lac.* sont unanimes, en plaçant le chapitre sur la royauté après le chapitre sur la décadence des mœurs spartiates.

¹⁷⁷ On rappelle sur ce point le commentaire de Socrate dans les *Mém* IV, 4, 15 : « As-tu remarqué, demanda Socrate, que le Lacédémonien Lycurgue n'aurait pas fait de Sparte une cité supérieure aux autres, s'il ne lui avait pas inspiré une parfaite obéissance aux lois ? Ne sais-tu pas que parmi ceux qui exercent le pouvoir dans les cités, les meilleurs sont ceux qui réussissent le mieux à rendre leurs concitoyens obéissants aux lois, et que la cité dans laquelle les citoyens sont les plus obéissants aux lois coule des jours heureux en période de paix, et est invincible en temps de guerre ? » Si on lit cet extrait à la lumière des *Mém.* III, 5, 13-16, où Socrate loue, entre autres, l'obéissance et la *homonoia* spartiates, on peut en déduire un lien intime entre ces deux qualités politiques.

¹⁷⁸ Il vaut la peine de citer le commentaire de Jaeger, *Paideia Vol. III, op. cit.*, p. 167, qui reconnaît à juste titre la portée de la *paideia* spartiate : « The rest of the Greeks saw with astonishment and admiration how every institution in Sparta served the same purpose, to make Spartan citizens the best soldiers in the world. They understood very well that this was not done by incessant drilling and maneuvering, but by molding the character from earliest childhood. This education was not only military. It was political and moral in the broadest sense; but it was directly opposed to everything meant by political and moral education elsewhere in Greece. »

de modèle et de source de réflexions ultérieures sur ce qui fait la grandeur, la cohésion et la stabilité d'une communauté humaine.

3.1. L'éducation des enfants : l'endurcissement du corps, la pratique du vol et la maîtrise des plaisirs sexuels

Dans le premier chapitre de la *Constitution des Lacédémoniens*, Xénophon tâche de décrire toutes les mesures concernant la progéniture (περὶ τεκνοποιίας - I, 3) en expliquant comment les Spartiates engendraient des enfants naturellement robustes (I, 3-10), ce qui révèle par ailleurs un souci d'offrir aux éducateurs des enfants ayant une excellente prédisposition physique. Il est pertinent de souligner que le vocabulaire concernant la vigueur corporelle (à la fois des pères, des mères et des enfants) est abondamment employé¹⁷⁹, préfigurant ainsi un aspect essentiel de la *paideia* spartiate : l'emphase sur la santé et l'entraînement physique des citoyens, condition *sine qua non* de l'entraînement militaire.

Xénophon se concentre ensuite sur la formation des enfants (ch. II), *paides*, qui va des 7 à environ 14 ans. Comme il arrive souvent dans son œuvre, sa méthode argumentative est fondée sur des comparaisons, ce qui permet au lecteur de mieux saisir les particularités de la *politeia* spartiate. Dans la *Const. Lac.*, le point de comparaison est toujours « les autres Grecs » et c'est ainsi qu'il ouvre le chapitre II¹⁸⁰. Parmi ces autres Grecs (ἄλλων Ἑλλήνων), ceux qui prétendent donner à leurs enfants la meilleure éducation (κάλλιστα...παιδεύειν) les placent sous les soins d'un esclave pédagogue et les envoient à l'école pour apprendre les lettres, la musique et les activités de la palestre (καὶ γράμματα καὶ μουσικὴν καὶ τὰ ἐν παλαίστρᾳ). Xénophon passe sous silence ces trois types de formation pour développer la comparaison entre les autres Grecs et les Spartiates¹⁸¹.

¹⁷⁹ Voir p.ex. σωμασκεῖν ; δρόμου καὶ ἰσχύος ; ἰσχυρῶν (I, 4) ; ἐρρωμενέστερα (I, 5) ; ἐν ἀκμαῖς τῶν σωμάτων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι (I, 6) ; κατὰ μέγεθος καὶ κατ' ἰσχὺν ἄνδρας (I, 10).

¹⁸⁰ « En el nivel microestructural podemos señalar que la mayoría de los capítulos se estructuran en torno a una disyunción discursiva que tiene como partes antitéticas a Esparta, por un lado, y a “los otros griegos”, por otro. El texto tiende a organizarse mostrando la originalidad y rareza de las normativas lacedemonias, señalando las falencias de las legislaciones y el *ethos* heleno. Esta polarización se sostiene en la constante mención a las leyes o prácticas establecidas por Licurgo, con referencias explícitas de carácter laudatorio. » (Marsico/Illarraga/Marzocca, *Jenofonte: Constitución de los Lacedemonios*, op. cit., p. 31). Le caractère élogieux du traité doit être souligné, surtout parce qu'il n'y a aucune référence, implicite ou explicite, de critique à la *politeia* spartiate, à l'exception du chapitre XIV, qui présente lui aussi une distinction, cette fois-ci entre le passé idéalisé et le présent décadent. Enfin, il est intéressant de signaler que le contraste entre Sparte et les autres Grecs est également marqué par l'usage abondant de la préposition ἄντι.

¹⁸¹ Sur ce point, je fais miens les mots de Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta*, op. cit., p. 99 : « Here again the more straightforward reading of the passage is preferable: nothing is mentioned as

[1] En outre, ils [*scil.* les autres Grecs] amollissent les pieds de leurs enfants en leur donnant des chaussures et ils énervent leurs corps en les faisant changer de vêtements : quant à la nourriture, on la mesure sur leur appétit. [2] Lycurgue, lui, au lieu de préposer des esclaves pédagogues à la garde de chacun en particulier (ἀντὶ μὲν τοῦ ἰδία ἕκαστον παιδαγωγὸς δούλους ἐφιστάναι), préposa à leur gouvernement un homme parmi ceux-là mêmes qui servent à remplir les plus importantes magistratures (ἄνδρα ἐπέστησε κρατεῖν αὐτῶν ἐξ ὧν περ αἱ μέγιστα ἄρχαι καθίστανται), celui qui est précisément appelé *pédonome* (παιδονόμος); cet homme, il lui donna les pleins pouvoirs (κύριον) pour réunir les enfants et pour les châtier avec vigueur (ἰσχυρῶς κολάζειν) si, en les surveillant (ἐπισκοπῶντα), il s'apercevait que l'un d'eux se relâchait (εἴ τις ῥαδιουργοίη) Il lui donne aussi des porte-fouets (μαστιγοφόρους), choisis parmi les jeunes gens (τῶν ἡβόντων), pour punir si besoin était (ὅπως τιμωροῖεν ὅποτε δεοί), si bien qu'en cet endroit il y a beaucoup de réserve et aussi beaucoup d'obéissance (ὥστε πολλὴν μὲν αἰδῶ, πολλὴν δὲ πειθῶ). [3] Au lieu d'amollir les pieds avec des chaussures (ἀντὶ γε μὴν τοῦ ἀπαλύνειν τοὺς πόδας ὑποδήμασιν), il établit de les fortifier par l'absence de chaussures, pensant que, s'ils s'astreignaient à cet exercice, il leur serait beaucoup plus facile de gravir les hauteurs et plus assurés de descendre les pentes, qu'ils bondiraient, sauteraient et courraient plus vite sans chaussures, s'ils avaient exercé leurs pieds, que s'ils avaient été chaussés. [4] Et au lieu de les amollir par divers vêtements (καὶ ἀντὶ γε τοῦ ἱματίοις διαθρύπτεσθαι), il jugeait bon qu'ils soient accoutumés à un seul vêtement durant toute l'année, jugeant que, de la sorte, ils seraient mieux préparés aux froids et aux chaleurs¹⁸².

Le paragraphe d'ouverture présente en effet les thèmes dont il sera question tout au long du chapitre II, si bien qu'il nous aide à systématiser notre analyse : (i) la fortification des pieds, (ii) l'endurcissement du corps, (iii) l'état permanent de surveillance et (iv) le régime alimentaire adéquat. Un cinquième point, que Xénophon ne mentionne pas dans l'introduction, mais dont il sera question à la fin du chapitre, est celui de l'amour des garçons.

Mais avant de poursuivre, il vaut la peine de s'arrêter un moment sur deux points tout à fait intéressants, chacun révélant un aspect de la pensée de Xénophon sur la *paideia*. Premièrement, le contraste entre les expressions « τοῦ ἰδία ἕκαστον » et « ἄνδρα ἐξ ὧν περ αἱ μέγιστα ἄρχαι » montre bien l'opposition plus générale entre l'éducation privée et l'éducation publique. En effet, en affirmant que les Spartiates élisaient comme pédonome un homme capable d'occuper les plus hautes magistratures à Sparte (ce qui indique son excellence et sa compétence), Xénophon veut souligner l'importance majeure de la

replacing this type of education because there was no striking contrast between Sparta and other *poleis* in these matters. In Xenophon's view, therefore, the important points about Spartan education which are both contrary to what is carried out in other *poleis* and which have some bearing on Sparta's power and renown are that education is made a public concern, and that Spartan boys endure discomfort in contrast to the pampering accorded boys elsewhere. Nor is there anything particularly controversial to this point. It is clear that educating boys to endure various kinds of physical deprivation would have positive benefits. It is equally clear how this would contribute to Sparta's power and renown. Even the emphasis on punishment as an educational technique at *Lac. 2.2* would hardly raise eyebrows on its own since, for example, Athenian boys were not strangers to beatings. » Voir aussi Richer, « *Aidōs* at Sparta », 1999, p. 100.

¹⁸² *Const. Lac.* II, 1-4 (Trad. Casevitz modifiée).

paideia aux yeux des Spartiates, qui n'assigneraient jamais des esclaves pour prendre soin de leurs enfants, comme le font beaucoup de cités grecques. Deuxièmement, le fait que l'État prend en charge la *paideia* des enfants rend possible une formation uniforme de l'ensemble du corps civique, tandis que l'éducation chez les autres Grecs serait plus hétérogène et inégale, précisément parce qu'elle est basée sur l'initiative privée de chaque famille.

Le contraste entre Sparte et les autres cités grecques (en particulier Athènes) est de fait très saisissant. Le pédonome, contrairement aux esclaves pédagogues, avait en effet pleins pouvoirs (cf. κύριον) eu égard à l'éducation. Il choisissait, parmi les ἡβωντες (jeunes Spartiates âgés d'environ vingt ans) des porteurs de fouets (μαστιγοφόροι) pour l'aider dans la surveillance et dans la punition des enfants (cf. ἐπισκοπῶντα, τιμωροῖεν). Ces *mastigophoroi* étaient peut-être les surveillants des *hylai*, les classes d'enfants organisées de façon militaire (cf. II, 11). Le comportement qui méritait une punition sévère (ἰσχυρῶς κολάζειν) était la *rhadiourgia*, considérée sans conteste comme le vice qui ouvrait la porte à d'autres vices, si bien que la législation de Lycurgue s'efforçait de l'éliminer du caractère des Spartiates plus que tout autre comportement vicieux¹⁸³. Le contraste avec les autres Grecs donne à entendre que Xénophon approuve ce système rigoureux de surveillance, de punition et d'entraînement physique qui engendrait beaucoup d'*aidôs* et d'obéissance, surtout parce que dans III 1, il critique ouvertement le fait que les jeunes des autres cités sont laissés à eux-mêmes (*autonomoi*). Ces deux vertus sont mentionnées dans les *Mémorables* III, 5, 15-16, où le jeune Périclès affirme que les Athéniens sont encore très loin de la *kalokagathia*, et demande à Socrate quand ces derniers, à l'instar des Lacédémoniens, respecteront les plus vieux (πρεσβυτέρους αἰδέσονται), exerceront leurs corps (σωμασκήσουσιν) et obéiront aux dirigeants (πείσονται τοῖς ἄρχουσιν). Or, ce sont précisément ces trois habitudes que la *paideia* spartiate incorpore au caractère de leurs citoyens dès l'enfance, comme le montre la *Const. Lac.* II, 1-4¹⁸⁴.

¹⁸³ Ce n'est donc pas un hasard si la *kalokagathia*, qui est le trait principal de la royauté d'Agésilas, apparaît en nette opposition à la *rhadiourgia* (cf. *Agésilas*, XI, 6). En Perse, comme l'on verra, le comportement qui était sévèrement puni n'était pas la *rhadiourgia*, mais plutôt l'*akharistia*, l'ingratitude (cf. κολάζουσι ἰσχυρῶς dans la *Cyrop.* I, 2, 7).

¹⁸⁴ On rappelle que dans le *Banquet* VIII, 35-36 Socrate affirme que les Spartiates honorent l'*Aidôs* comme une déesse. Pour sa part, Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, *op. cit.*, p. 121 signale une analogie entre l'obéissance aux dirigeants et l'obéissance aux dieux à partir de la crainte de la punition : « This unconditional obedience was directly linked with the profound Spartan religiosity. Just as a Spartan eventually complied with an almost completely regimented environment out of fear of punishment, so he tried to fulfil his religious duties through fear of divine discontent (δεισιδαιμονία). It was the fear of

Qui plus est, l'emploi du verbe κρατεῖν au lieu du verbe παιδεύειν — employé plus haut pour désigner l'éducation privée des autres Grecs — n'est pas anodin. Il indique, me semble-t-il, l'incorporation des enfants à la sphère publique et, plus généralement, la *paideia* comme une affaire politique, pour autant que l'éducation à Sparte habitue ses citoyens à gouverner et à être gouvernés dès le jeune âge¹⁸⁵. Nous pourrions avancer, à l'appui de notre interprétation, un autre texte de la *Const. Lac.* II :

Afin que, même si le pédonome s'éloignait, les enfants ne soient jamais privés de dirigeant (ἔρημοί ποτε οἱ παῖδες εἶεν ἄρχοντος), Lycurgue a donné pleins pouvoirs à tout citoyen qui serait présent (ἐποίησε τὸν ἀεὶ παρόντα τῶν πολιτῶν κύριον εἶναι), en toute circonstance, à la fois pour imposer aux enfants ce qu'il juge bon (καὶ ἐπιτάττειν τοῖς παισὶν ὅ τι ἂν ἀγαθὸν δοκοίη εἶναι) et pour les châtier s'ils sont fautifs (καὶ κολάζειν, εἴ τι ἀμαρτάνοιεν). En faisant cela, il a réussi à ce que les enfants soient précisément plus respectueux (αἰδημονεστεροῦς) ; car dans ces conditions ni les enfants ni les hommes faits ne respectent rien autant que les chefs (οὐδὲν γὰρ οὕτως αἰδοῦνται οὔτε παῖδες οὔτε ἄνδρες ὡς τοὺς ἄρχοντας). [11] Et afin que, même s'il se trouvait qu'aucun homme ne soit présent (εἴ ποτε μηδεὶς τύχοι ἀνὴρ παρών), les enfants ne soient pas même ainsi privés de dirigeant (μηδ' ὡς ἔρημοί οἱ παῖδες ἄρχοντος εἶεν), il a établi que le plus avisé des jeunes garçons dirige chaque escadron (ἔθηκε τῆς ἴλης ἐκάστης τὸν τορώτατον τῶν εἰρένων ἄρχειν) de façon que, là-bas, les enfants ne restent jamais sans dirigeant (ὥστε οὐδέποτε ἐκεῖ οἱ παῖδες ἔρημοί ἄρχοντος εἰσι)¹⁸⁶.

On le voit bien, les moyens de gouverner les enfants ne diffèrent pas beaucoup de ceux des adultes. Par exemple, le châtement, la surveillance permanente et le plus haut degré de respect à l'endroit de l'autorité sont sans conteste des traits communs aux deux tranches d'âge. On constate aussi que le vocabulaire politique est encore plus présent dans cet extrait que dans II, 1-4, ce qui illustre très bien l'incorporation des Spartiates dès le jeune âge à la sphère publique. Dans cette perspective, Xénophon emploie trois fois le terme *arkhôn* pour qualifier tous ceux qui peuvent gouverner (*arkhein*) les enfants : les pédonomes, les citoyens adultes (*andres*) et même les jeunes citoyens (*tôn eirenôn*, Spartiates âgés de vingt ans). Chambry et Casevitz traduisent en effet le terme τοῦς ἄρχοντας par « magistrats », mais les mots « dirigeants » et « chefs » m'ont semblé plus adéquats parce qu'ils sont plus génériques, comprenant non seulement le pédonome, les *mastigophoroi* et les régents des enfants, mais aussi les magistrats et les chefs militaires auxquels les adultes doivent obéir¹⁸⁷. Il est pertinent en outre de signaler que Xénophon

punishment that linked obedience (πειθῶ) in the religious and political spheres. Hence, it hardly comes as a surprise that in Sparta (...) Fear (Φόβος) was revered as a major and divine principle guaranteeing political order and stability, predominantly connected with the ephors (cf. 8.2[1]). »

¹⁸⁵ En effet, la direction de la classe des enfants par les jeunes hommes pourrait être considérée comme une espèce de « stage », une propédeutique au gouvernement de la cité et au commandement de l'armée.

¹⁸⁶ *Const. Lac.* II, 10-11 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

¹⁸⁷ Comme l'a bien observé Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution, op. cit.*, p. 129, le terme τοῦς ἄρχοντας dénote ici tous ceux qui ont du pouvoir, si bien que l'essence de l'éducation spartiate (cf. *Anab.*

emploie le terme militaire τῆς ἴλης pour se référer aux classes des enfants (chaque ἴλη est donc une espèce de bataillon), dénotant ainsi l'idée que les Spartiates sont dès l'enfance accoutumés à l'organisation militaire.

Il est également à noter que ce texte confirme le point (iii) mentionné plus haut, c'est-à-dire l'état permanent de surveillance auquel les enfants sont soumis. En ce sens, on peut dire que toute la cité devient une école à large échelle, si bien que l'éducation ne se réduit pas à quelques moments de la journée, mais qu'on éduque plutôt de façon continue, du matin au soir. Et dans la mesure où il faut qu'ils ne soient jamais privés de la présence d'une figure d'autorité, Lycurgue a donné pleins pouvoirs aux citoyens communs pour qu'ils prennent part à la *paideia* des enfants de leurs concitoyens, en leur apprenant ce qu'il y a de bon et en les punissant par un quelconque méfait ; de fait, il s'agit là d'un autre trait du caractère public de la *paideia* à Sparte. L'idée derrière cette surveillance constante est de réduire au maximum la possibilité de relâchement et de négligence et son résultat est la vertu de l'*aidôs* qui, inculquée dès l'enfance, favorise la discipline et l'obéissance exigées plus tard des soldats, eux aussi sous l'observation permanente de leurs supérieurs, surtout lorsqu'ils sont en expédition (cf. *Const. Lac.* XII).

Revenons maintenant à l'analyse de la *Const Lac* II, 1-4. Le deuxième point à souligner est le fait que Xénophon ignore complètement l'enseignement des lettres, de la musique et, plus généralement, de la formation « spirituelle », pour se concentrer sur l'entraînement physique des enfants¹⁸⁸. Sur ce point aussi, le contraste entre Sparte et le restant de la Grèce s'approfondit. Chez les autres Grecs, le soin du corps est clairement limité aux activités *dans* la palestre (ἐν παλαίστρᾳ). En outre, les enfants sont toujours chaussés et ils changent constamment de vêtement, et ce, on peut le supposer, pour se protéger des variations de température. Chez les Spartiates, comme l'on verra en détail tout à l'heure, toute la cité devient pour ainsi dire une palestre à ciel ouvert, si bien que les enfants sont toujours en train de s'exercer. Qui plus est, ils sont toujours nu-pieds et

I, 9, 4), à l'instar de l'éducation perse, est d'apprendre à gouverner et à être gouverné (voir *Agés.* II, 16 et *Anab.* I, 3, 15), ce qui est, d'après Xénophon, la vertu civique par excellence.

¹⁸⁸ Ce qui ne veut pas dire pour autant que les Spartiates ignoraient ce type de formation. Comme l'a bien observé Tuplin, « Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia* », *art. cit.*, p. 156, ce silence signifie possiblement qu'il n'y a pas de contraste, en ce qui concerne ce que nous avons appelé « formation spirituelle », entre Sparte et les autres cités grecques. Pour le lien entre la *mousikê*, les compétitions gymniques et la guerre à Sparte, voir Gianotti, « Sparte : modèle historiographique de la décadence », *art. cit.*, pp. 7-31.

ils portent le même habit tout le long de l'année pour s'habituer, respectivement, aux terrains difficiles et aux températures extrêmes.

Sur ce point, il serait très intéressant de faire un parallèle avec le mode de vie de Socrate, mais aussi avec le dressage des chiens et des chevaux, pour autant que cela nous permettra de constater non seulement la cohérence de la pensée de Xénophon sur la *paideia*, mais aussi l'importance majeure qu'il accorde à la vigueur corporelle dans le processus d'éducation. Examinons la *Const. Lac* II, 3-4 à la lumière d'un extrait des *Mémorables*, de la *Cynégétique* et des extraits l'*Art Équestre*.

(T1) *Const. Lac*. II, 3-4. En outre ils amollissent les pieds de leurs enfants en leur donnant des chaussures (τῶν παιδῶν πόδας μὲν ὑποδήμασιν ἀπαλύνουσι) et ils énervent leurs corps en les faisant changer de vêtements (σώματα δὲ ἱματίων μεταβολαῖς διαθρύπτουσι). (...) Au lieu d'amollir les pieds avec des chaussures (ἀντὶ γε μὴν τοῦ ἀπαλύνειν τοὺς πόδας ὑποδήμασιν), il établit de les fortifier par l'absence de chaussures (ἔταξεν ἀνυποδησίᾳ κρατύνειν), pensant que, s'ils s'astreignaient à cet exercice (νομίζων, εἰ τοῦτ' ἀσκήσειαν), il leur serait beaucoup plus facile de gravir les hauteurs et plus assurés de descendre les pentes, qu'ils bondiraient, sauteraient et courraient plus vite sans chaussures (πολὺ μὲν ῥᾶον ἂν ὀρθιάδε ἐκβαίνειν, ἀσφαλέστερον δὲ πρᾶνῆ καταβαίνειν καὶ πηδῆσαι δὲ καὶ ἀναθορεῖν καὶ δραμεῖν θᾶπτον ἀνυπόδητον), s'ils avaient exercé leurs pieds, que s'ils avaient été chaussés (εἰ ἡσκηκῶς εἶη τοὺς πόδας, ἢ ὑποδεδεμένον). [4] Et au lieu de les amollir par divers vêtements (καὶ ἀντὶ γε τοῦ ἱματίοις διαθρύπτεσθαι), il jugeait bon qu'ils soient accoutumés à un seul vêtement durant toute l'année, jugeant que, de la sorte, ils seraient mieux préparés aux froids et aux chaleurs (ἐνόμιζεν ἐνὶ ἱματίῳ δι' ἔτους προσεθίζεσθαι, νομίζων οὕτως καὶ πρὸς ψύχῃ καὶ πρὸς θάλπῃ ἄμεινον ἂν παρεσκευάσθαι).

(T2) *Mémorables*. I, 6, 6-7. [Socrate] Pour ce qui est des vêtements (τά γε μὴν ἱμάτια), tu sais bien que ceux qui en changent le font pour s'adapter au froid et à la chaleur (οἷσθ' ὅτι οἱ μεταβαλλόμενοι ψύχους καὶ θάλπους ἔνεκα μεταβάλλονται), et qu'ils chaussent des sandales pour éviter que des blessures aux pieds ne les empêchent d'aller leur chemin (καὶ ὑποδήματα ὑποδοῦνται, ὅπως μὴ διὰ τὰ λυποῦντα τοὺς πόδας κωλύονται πορεύεσθαι). Or m'as-tu déjà vu demeurer à l'intérieur plus qu'un autre à cause du froid (ἢ διὰ ψύχος), ou bien disputer l'ombre à un autre en raison de la chaleur (ἢ διὰ θάλπος μαχόμενόν τῳ περὶ σκιᾶς)¹⁸⁹, ou encore renoncer à marcher là où je veux me rendre, parce que mes pieds me font souffrir (ἢ διὰ τὸ ἀλγεῖν τοὺς πόδας οὐ βαδίζοντα ὅπου ἂν βούλωμαι) ? [7] Ne sais-tu pas que ceux dont le corps est par nature très faible deviennent, grâce à l'exercice, supérieurs aux plus vigoureux qui ont négligé de s'exercer (οἱ φύσει ἀσθενέστατοι τῷ σώματι μελετήσαντες τῶν ἰσχυροτάτων ἀμελησάντων κρείττους τε γίνονται), et qu'ils supportent plus facilement les efforts en vue desquels ils se sont exercés (πρὸς ἃ ἂν μελετῶσι καὶ ῥᾶον αὐτὰ φέρουσιν) ?

(T3) *Cynégétique* IV, 10 : Même si l'on ne doit pas trouver de lièvres, il est bon de mener les chiens dans des terrains raboteux (ἀγαθὸν ἄγειν τὰς κύνας εἰς τὰ τραχέα) ; c'est un

¹⁸⁹ Cette phrase fait écho à la *Cynég.* III, 3 où l'on note la ressemblance du vocabulaire : « les chiens sans cœur laissent là l'ouvrage (αἱ ἄψυχοι δὲ καὶ λείπουνσι τὰ ἔργα) et se gardent du soleil pour chercher l'ombre et se coucher (καὶ ἀφίστανται καὶ ὑποφεύγουσι τὸν ἥλιον ὑπὸ τὰς σκιὰς καὶ κατακλίνονται). »

moyen de leur faire le pied (καὶ γὰρ εὐποδες γίγνονται), et ces terrains sont bons pour endurcir leurs corps à la fatigue (καὶ τὰ σώματα διαπονοῦσαι ἐν τόποις τοιούτοις ὠφελοῦνται).

(T4) *L'Art Équestre*, I, 2 : Or dans l'examen du corps nous prétendons qu'il faut d'abord faire attention aux pieds (τοῦ γε μὴν σώματος πρῶτον φαμεν χρῆναι τοὺς πόδας σκοπεῖν). De même qu'une maison, si belles que soient les parties supérieures, serait inhabitable, si elle n'avait pas de solides fondements, de même un cheval de guerre, eût-il toutes les autres qualités, ne serait bon à rien, s'il avait les pieds mauvais (οὕτω καὶ ἵππου πολεμιστηρίου οὐδὲν ἂν ὄφελος εἴη, οὐδ' εἰ τᾶλλα πάντα ἀγαθὰ ἔχοι, κακόπους δ' εἴη). Ce vice rendrait inutiles toutes ses autres qualités (οὐδενὶ γὰρ ἂν δύναιτο τῶν ἀγαθῶν χρῆσθαι).

(T5) *L'Art Équestre*, III, 7 : Puisque c'est un cheval de guerre (πολεμιστήριον ἵππον) que nous nous sommes proposés d'acheter, il faut le soumettre à toutes les épreuves auxquelles il sera soumis à la guerre, c'est-à-dire s'assurer qu'il saute les fossés, franchit les petits murs, bondit sur un talus, saute en bas d'un escarpement (ἔστι δὲ ταῦτα, τάφρους διαπηδᾶν, τειχία ὑπερβαίνειν, ἐπ' ὄχθους ἀνοροῦειν, ἀπ' ὄχθων καθάλλεσθαι) ; il faut l'essayer en le lançant sur une descente, contre une montée, dans une direction oblique (καὶ πρὸς ἄναντες δὲ καὶ κατὰ πρανοῦς καὶ πλάγια ἐλαύνοντα πείραν λαμβάνειν). Toutes ces épreuves montrent s'il est endurant de caractère et sain de corps (πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὴν ψυχὴν εἰ καρτερὰ καὶ τὸ σῶμα εἰ ὑγιὲς δοκιμάζει).

(T6) *L'Art Équestre*, IV, 3 : S'il faut s'occuper de la nourriture et des exercices du cheval (ὥσπερ δὲ τοῦ ἵππου σίτου τε καὶ γυμνασίων ἐπιμελητέον) pour le rendre robuste (ὅπως ἂν τὸ σῶμα ἰσχύη), il faut aussi exercer ses pieds (οὕτω καὶ τοὺς πόδας ἀσκητέον). Une écurie humide et unie gêne même les sabots bien conformés (εὐφύεσιν ὀπλαῖς). Pour éviter l'humidité, il faut lui donner de la pente, et, pour qu'elle ne soit pas unie, la paver de pierres à peu près de la même grosseur du sabot. Une écurie ainsi pavée durcit en même temps les pieds (στερεοῖ τοὺς πόδας) des chevaux qui s'y tiennent debout.

(T7) *L'Art Équestre*, IV, 4. Le meilleur moyen d'arranger sa cour pour lui fortifier les pieds (καὶ τοὺς πόδας καρτεροῦναι), c'est d'y verser pêle-mêle quatre ou cinq tombereaux de pierres rondes, grosses comme les deux poings et du poids d'environ une mine, que l'on enfermera dans une bordure de fer, pour qu'il ne les éparpille pas. Le piétinement sur ces cailloux aura le même effet que s'il marchait sur une route pierreuse tous les jours pendant quelques heures (ὥσπερ ἐν ὁδῷ λιθώδει ἀεὶ μέρος τι τῆς ἡμέρας πορεύοιτο ἄν).

Le premier parallèle digne de mention est celui entre les enfants spartiates et Socrate. Une comparaison entre T1 et T2 révèle une intéressante ressemblance de vocabulaire et de pratiques. On remarque d'abord que Xénophon emploie les mêmes mots pour se référer aux chaussures et aux vêtements (ὑποδήματα ; τὰ ἱμάτια). Mais ce qui est davantage important est le fait que les deux textes sont marqués par le vocabulaire de la force (κρατύνειν - T1) ; τῶν ἰσχυροτάτων, κρείττους - T2) et de la faiblesse (ἀπαλύνουσι, διαθρύπτουσι, ἀπαλύνειν, διαθρύπτεσθαι, T1 ; ἀσθενέστατοι, T2). Ce n'est donc pas un

hasard si l'on remarque une similarité frappante entre la façon dont les enfants spartiates et Socrate s'habillent, ainsi que le but de cette habitude : dans les deux cas, il s'agit d'endurcir les pieds en particulier et le corps en général, pour qu'on soit à même de se promener sur des terrains difficiles avec aise et sécurité (T1), de résister aux variations de température (T1 et T2) et de supporter les douleurs (T2)¹⁹⁰. Ainsi, la véritable adaptation n'est pas celle procurée par des facteurs externes comme les chaussures et les vêtements, mais bien plutôt l'adaptation du corps lui-même ; en d'autres mots, le véritable changement (μεταβολή) est celui qui a lieu au niveau corporel. Quant aux moyens d'atteindre cette adaptation et ce changement, Xénophon souligne l'exercice et la préparation (cf. ἀσκήσειαν, ἡσκηκῶς, παρεσκευάσθαι - T1 ; μελετήσαντες et μελετῶσι - T2), si bien qu'on s'exerce à marcher nu-pieds et à ne porter qu'un seul habit tout le long de l'année¹⁹¹. En un mot, il s'agit de développer le *ponos* au moyen de la *karteria*, ce qui est tout à fait utile à la guerre.

Il est pertinent de signaler aussi que tant dans le cas des enfants spartiates que dans celui de Socrate, l'entraînement n'est pas limité à un moment spécifique de la journée ni à l'espace restreint de la palestra ; leur entraînement fait plutôt partie de leur quotidien. Que l'idée d'« exercice permanent » soit un trait particulier de la conception que se fait Xénophon de la *paideia* au sens général, comprenant donc aussi le dressage des animaux, T6 et T7 le montrent avec éclat. Xénophon prodigue des conseils pour fortifier les sabots du cheval même lorsqu'il est en repos. Il recommande par exemple de garder le plancher toujours sec, de le paver de pierres et d'éparpiller des cailloux, dans le but d'endurcir les sabots du cheval soit lorsqu'il se tient debout, soit lorsqu'il piétine. Ce système aura le même effet que si le cheval marchait sur une route pierreuse « tous les jours pendant quelques heures (ἀεὶ μέρος τι τῆς ἡμέρας) », formulation qui dénote bien l'idée que l'exercice doit excéder le cadre limité de l'entraînement, pour ainsi dire, « officiel ». Ainsi, de même que les enfants spartiates et Socrate s'entraînent sans cesse tout le long de la journée, de même les chevaux sont habitués à s'entraîner même lorsqu'ils sont dans

¹⁹⁰ Il serait pertinent de citer un court extrait des *Mém.* I, 2, 5, parce qu'on y trouve le vocabulaire de la faiblesse/mollesse associé à la notion de *diaita*. « De plus, il [*scil.* Socrate] n'était certes pas délicat, ni même affecté, en ce qui touche le vêtement, les chaussures et, de façon générale, sa manière de vivre (ἀλλ' οὐ μὴν θρυπτικός γε οὐδὲ ἀλαζονικός ἦν οὔτ' ἀμπεχόνῃ οὔθ' ὑποδέσει οὔτε τῇ ἄλλῃ διαίτῃ).

¹⁹¹ En même temps, on s'habitue à la simplicité des vêtements, ce qui empêche que l'on cède au luxe. La seule différence entre les enfants spartiates et Socrate c'est que les premiers sont contraints à la simplicité de vêtements pour qu'ils développent plus tard cette habitude, tandis que pour Socrate il s'agit d'un choix libre et réfléchi. Cf. Dorion, *L'Autre Socrate, op. cit.*, p. XXVIII.

l'écurie sans rien faire, parce que celle-ci est spécialement aménagée pour endurcir les sabots.

Si l'on s'arrête un moment sur le thème spécifique des pieds, on constatera une préoccupation presque obsessionnelle avec cette partie du corps, si bien que Xénophon l'intègre aussi au dressage des chiens, mais principalement au dressage de chevaux. T4 explique à merveille le souci des pieds à partir d'une analogie avec la maison. De même qu'une maison qui a des fondations faibles n'aurait aucune utilité (οὐδὲν ὄφελος), de même un cheval de guerre qui a de mauvais pieds (κακόπους) non seulement ne rendrait aucun service (οὐδὲν...ὄφελος) au combat, mais encore ce défaut rendrait inutiles toutes les autres qualités qu'il vient à posséder. La fortification des pieds, ou disons plutôt des sabots, a une telle importance que Xénophon ouvre son traité avec un examen détaillé des sabots des chevaux et affirme à quelques reprises qu'il faut les rendre plus forts par l'exercice (voir πόδας ἀσκητέον et πόδας ἀσκητέον - T6) ; τοὺς πόδας καρτεροῦναι - T7).

Or, la même chose vaut pour les chiens et les hommes. T3 montre bien que, indépendamment de la présence de lièvres dans la région, il est bon et utile de conduire les chiens sur les terrains rugueux (τὰ τραχέα) pour qu'ils développent de bons pieds (εὐποδες) et pour qu'ils endurent leurs corps à la fatigue (τὰ σώματα διαπονοῦσαι)¹⁹². Et dans T1 Xénophon décrit en détails les mouvements corporels que les enfants spartiates doivent pratiquer sans chaussures (ἀνυπόδητον) : gravir les hauteurs (ὀρθιάδε ἐκβαίνειν), descendre les pentes (πρανῆ καταβαίνειν), bondir (πηδῆσαι), sauter (ἀναθορεῖν) et courir plus vite (δραμεῖν θᾶττον). Xénophon emploie un vocabulaire semblable dans T5 lorsqu'il se réfère aux épreuves physiques auxquelles le cheval sera soumis à la guerre. C'est pourquoi le palefrenier doit assurer que le cheval sache sauter les fossés (τάφρους διαπηδᾶν), franchir des barricades (τειχία ὑπερβαίνειν), bondir sur un talus (ἐπ' ὄχθους ἀνορούειν), sauter en bas d'un escarpement (ἀπ' ὄχθων καθάλλεσθαι) ; en plus, il faut essayer le cheval en le lançant sur une descente (πρὸς ἄναντες), contre une montée (κατὰ πρανοῦς) et dans une direction oblique (πλάγια ἐλάυνοντα). Tous ces exercices montrent en effet si l'animal a un caractère endurant (τὴν ψυχὴν εἰ καρτερὰ) et un corps en santé (τὸ σῶμα εἰ ὑγιές). Or, la variété des mouvements du cheval comparée à la simplicité des mouvements des enfants ne réduit guère la pertinence du parallèle : de même que les

¹⁹² L'entraînement trouve en effet ses limites dans les conditions défavorables du terrain. Dans la *Cynég.* VI, 26, Xénophon recommande au chasseur de quitter le terrain vers midi, pour ne pas brûler les pattes des chiens. Et dans VIII, 2, il interdit péremptoirement au chasseur de sortir avec les chiens dans la neige, parce que le froid glacial brûle leurs pattes.

enfants spartiates doivent apprendre à se promener sur des terrains difficiles sans chaussures - surtout parce qu'à la guerre les soldats se trouvaient souvent déchaussés ou il fallait encore marcher sur la neige ou sur des terrains raboteux¹⁹³, de même les chevaux de guerre doivent apprendre à exécuter tous les mouvements tactiques sans blesser leurs sabots et, partant, le cavalier. Si l'on considère que les Grecs ne connaissaient pas les fers-à-cheval, que la géographie en Grèce était assez accidentée et que le sol était en général dur et sec, la qualité naturelle des sabots ainsi que l'entraînement des pieds et des muscles des jambes deviennent particulièrement importants¹⁹⁴.

En résumé, si Xénophon ignore la formation « spirituelle » (à comprendre ici par les *grammata* et la *mousikê*) dans les premiers chapitres de la *Const Lac*, c'est parce qu'à ses yeux toute *paideia* doit commencer par le corps et, plus spécifiquement, par les pieds, la fondation même du corps de tous les animaux, si bien que s'ils sont faibles et amollis, non seulement l'ensemble du corps s'écroule, mais encore la suite de la *paideia* est compromise. Aussi, le fait d'affirmer que Xénophon laisse de côté l'aspect spirituel de l'éducation ne veut pas dire qu'il néglige pour autant son aspect intellectuel, si l'on accepte du moins l'existence de l'intelligence corporelle, c'est-à-dire le fait de savoir comment marcher, courir et, plus généralement, se (dé)placer dans un espace donné de manière efficace (cf. T1, T2, T3 et T5). Par conséquent, s'il est vrai que le rapport adéquat entre le corps et le territoire fait partie de l'intelligence (humaine et animale), alors il doit faire partie de l'éducation. Si l'on insiste sur ce point, c'est parce qu'il y a une facette de la philosophie qui accorde une importance majeure à l'intellect et à l'esprit, mais l'on ne peut pas oublier que nous sommes d'abord et avant tout des êtres corporels, que nous avons nos pieds (!) sur la terre. La compréhension de notre corporéité implique donc la reconnaissance de la nécessité de l'espace physique pour le développement humain¹⁹⁵.

¹⁹³ Sur les routes dures aux pieds voir *Anab.* IV, 6, 12. Dans l'*Anab.* IV, 5, 13-14 on voit les Grecs en train de combattre la gangrène aux pieds à cause du froid et de la neige, si bien qu'il fallait souvent enlever les chaussures pour ne pas blesser la peau ; aussi les vieux souliers étant usés, il fallait ou bien se promener nu-pieds ou bien improviser des sandales.

¹⁹⁴ Le souci des sabots est à ce point présent que, ailleurs dans son œuvre, Xénophon tâche d'illustrer des scènes où les sabots des chevaux de guerre sont enveloppés dans de petits sacs. Cf. *Hell.* I, 1, 6 ; 2, 7 ; 6, 24 et *Anab.* IV, 5, 36. Voir aussi l'introduction de Delebecque à l'*Art Équestre* (1978, p. 13). Avoir de « bons pieds » (εὖποδος) est l'une des qualités fondamentales que tant le chasseur que le cavalier doivent chercher dans leurs animaux. Cf. *Art. Éq.* I, 17 ; III, 12 ; *Cynég.* III, 2-3.

¹⁹⁵ À l'appui de mon interprétation, je pourrais mentionner la *Cynégétique* V, un très long chapitre où Xénophon tâche de souligner la complexité du rapport du chasseur avec l'espace qui l'entoure, et la nécessité de connaître toutes ses facettes. Pour ne donner que quelques exemples, le chasseur doit apprendre à reconnaître les moments de la journée où l'odeur du lièvre est forte (§1), à distinguer les traces du gibier sur le sol (§2), à analyser l'influence du soleil, de la pluie et des vents sur les traces et l'odeur du lièvre (§§3-7) ; plus généralement, le chasseur doit apprendre toutes les habitudes (§§8-17) et les traits physiques

C'est pourquoi le point de contact parmi tous les textes cités ci-dessus est précisément l'importance accordée au développement permanent de la force, de la santé et de la vigueur corporelle par l'exercice et l'effort, ce qui se traduit dans le vocabulaire employé¹⁹⁶, confirmant, par ailleurs, qu'il s'agit d'un aspect fondamental de la *paideia* aux yeux de Xénophon.

Passons maintenant au quatrième aspect de la *paideia* des enfants spartiates, c'est-à-dire au régime alimentaire adéquat. Au début du chapitre II, Xénophon affirme, sans donner des détails, que chez les autres Grecs la mesure est l'estomac (γαστέρα μέτρον), ce qui veut dire que les enfants mangeaient autant que leur estomac pouvait supporter. Lisons maintenant ce qu'il dit à propos des jeunes Spartiates :

Quant à la nourriture (σίτον γε μὴν), il [*scil.* Lycurgue] a prescrit au jeune garçon d'en apporter (συμβολεύειν τὸν εἴρενα) juste assez avec lui, pour que les enfants ne fussent jamais alourdis par la réplétion (ὡς ὑπὸ πλησμονῆς μὲν μήποτε βαρύνεσθαι), mais sans ignorer l'expérience de vivre dans le besoin (τοῦ δὲ ἐνδεεστερώς διάγειν μὴ ἀπείρωσ ἔχειν), jugeant que les êtres élevés (τοὺς οὕτω παιδευομένους) ainsi seraient plus capables, si besoin était, de subir les épreuves sans nourriture (εἰ δεήσειεν, ἀσιτήσαντας ἐπιπονήσαι), et pourraient, si l'ordre leur en était donné, se raidir plus longtemps avec la même ration (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σίτου πλείω χρόνον ἐπιταθῆναι) ; ils auraient moins besoin de mets délicats (ἤττον δ' ἂν ὄψου δεῖσθαι), ils se contenteraient plus facilement de n'importe quelle nourriture (εὐχερέστερον δὲ πρὸς πᾶν ἔχειν βρῶμα) et leur régime en serait plus sain (καὶ ὑγιεινότερως δ' ἂν διάγειν). À son avis, l'alimentation qui rend le corps svelte (ῥαδινὰ τὰ σώματα ποιοῦσαν τροφήν) contribuerait plus à

(§§24-30) du gibier qu'il veut chasser, en l'occurrence, le lièvre. Le chasseur doit apprendre à accoutumer ses yeux aux couleurs de la nature, pour bien repérer l'animal sur les différents types de géographie (§18). La *Cynég.* VIII est entièrement consacrée à la chasse au lièvre en temps de neige et Xénophon n'épargne pas des détails sur le terrain et les manières de contrecarrer les désavantages de chasser pendant cette saison. On voit bien l'importance que Xénophon accorde à la connaissance profonde du territoire, ainsi que la nécessité de s'adapter aux variations du terrain, de la luminosité et de la température. Ainsi, on comprend mieux pourquoi il fait à plusieurs reprises que la chasse est le meilleur entraînement à la guerre.

¹⁹⁶ Outre les termes déjà soulignés, voir aussi τὰ σώματα διαπονοῦσαι (T3) ; καὶ τὴν ψυχὴν εἰ καρτερὰ καὶ τὸ σῶμα εἰ ὑγιές (T5) ; ὡσπερ δὲ τοῦ ἵππου σίτου τε καὶ γυμνασίων ἐπιμελητέον ὅπως ἂν τὸ σῶμα ἰσχύη (T6) ; τοὺς πόδας καρτερόνιοι (T7). Voir plus généralement, *Art Éq.* I, 17 (εὐποδος καὶ ἰσχυροῦ καὶ εὐσάρκου καὶ εὐσχίμονος καὶ εὐμεγέθους) et III, 8 (μαθόντες δὲ καὶ ἐθισθέντες καὶ μελετήσαντες), III, 12 (ἐθέλοι δὲ καὶ δύναται πόνους ὑποφέρειν). Il est intéressant de souligner que le bon chasseur et le bon chien partagent certaines qualités physiques. Le chasseur doit être « agile et robuste d'aspect, et d'esprit résolu, afin qu'il résiste ainsi aux fatigues et prenne plaisir à sa besogne (τὸ δὲ εἶδος ἐλαφρόν, ἰσχυρόν, ψυχὴν δὲ ἰκανόν, ἵνα τῶν πόνων τούτοις κρατῶν χαίρη τῷ ἔργῳ) » (*Cynég.* II, 3). Quant aux chiens, après avoir soigneusement décrit leurs traits physiques (IV, 1), Xénophon résume leurs attributs principaux, dont on souligne les suivants (IV, 2) : ils seront « solides d'aspect, légers, bien proportionnés, vites (ἰσχυραὶ τὰ εἶδη, ἐλαφραὶ, συμμετροὶ, ποδώκεις) (...). » Dans IV, 6 Xénophon souligne que les chiens « auront du cœur » (εὐψυχοὶ μὲν οὖν ἔσονται), s'ils n'abandonnent pas leur proie à cause de grosses chaleurs. ; de bons pieds (εὐποδες) « si, dans la même saison, ils ne se brisent pas les pattes en courant la montagne (*ibid.*). » Cette dernière phrase est à comparer avec III, 3 : « ceux qui ont de mauvaises pattes (αἱ δὲ ἄποδες), même s'ils ont du cœur, ne peuvent supporter la fatigue (οὐ' ἂν ὄσιν εὐψυχοὶ τοὺς πόνους δύναται ἀνέχεσθαι), mais ils abandonnent la poursuite, parce que les pattes leur font mal (ἀλλ' ἀπαγορεύουσι διὰ τὸ ἄλγος τῶν ποδῶν). » Cette dernière formule fait écho aux *Mém.* I, 6, 6, cité *supra* : διὰ τὸ ἀλγεῖν τοὺς πόδας οὐ βαδίζοντα ὅπου ἂν βούλωμαι.

l'accroissement de la taille (εις μῆκος ἄν τὴν αὐξάνεσθαι) que celle qui accroît son volume par la nourriture (ἢ τὴν διαπλατόνουσαν τῷ σίτῳ)¹⁹⁷.

Il est à rappeler d'abord que le jeune garçon (τὸν εἶρνεα) était un Spartiate âgé d'environ vingt ans, qui avait complété la *paideia* publique et qui était donc à même de prendre en charge une classe d'enfants (cf. II, 11). Outre la surveillance permanente de ces derniers, le jeune garçon était responsable de la distribution de la nourriture. En outre, il prenait ses repas avec les enfants et, semble-t-il, non seulement pour leur donner l'exemple de modération, mais encore pour surveiller leur comportement lors des repas (surtout pour éviter qu'ils se gavent comme bon leur semblait). Xénophon observe d'abord qu'ils mangeaient au point d'être nourris, mais sans jamais être trop rassasiés, contrairement à ce qui survenait chez les autres Grecs¹⁹⁸. Lycurgue considérait qu'il fallait leur apprendre à vivre dans le besoin, parce que cette expérience engendrerait de bonnes habitudes ultérieures : (i) ils seraient habitués à travailler dur (ἐπιπονῆσαι) sans nourriture et (ii) de rester plus longtemps avec la même ration ; (iii) ils auraient moins besoin de mets recherchés et, sur ce point, le mot ὄψον — qui renvoie à l'idée d'assaisonnement, de pitance, de friandise, en bref, de tout ce qui accompagne le pain (par exemple, la viande, le poisson, les oignons, le fromage, les olives) — est fort évocateur : il dénote l'idée que les Spartiates, dès le jeune âge, étaient habitués à se nourrir de façon très frugale¹⁹⁹ ; c'est pourquoi cette mesure de Lycurgue les habituaient également (iv) à consommer « n'importe quelle nourriture » (πρὸς πᾶν ἔχειν βρῶμα). Le mot βρῶμα, qui peut même signifier « ordure » dans certains contextes, est en franc contraste avec le

¹⁹⁷ *Const. Lac.* II, 5 (trad. Casevitz modifiée).

¹⁹⁸ Cette idée fait écho aux *Mém.* I, 3, 5 : « S'il [*scil.* Socrate] consentait à se rendre à un repas auquel on l'avait convié, il évitait très facilement de se remplir au-delà de la satiété (τὸ ὑπὲρ τὸν κόρον ἐμπίπλασθαι), contrairement à la plupart des gens qui ont la plus grande peine à l'éviter. À ceux qui étaient incapables d'en faire autant, il conseillait d'éviter tout ce qui les pousse à manger lorsqu'ils n'ont pas faim, et à boire lorsqu'ils n'ont pas soif : car c'est cela, ajoutait-il, qui ruine l'estomac, la tête et l'âme. » La notion de « satiété » est fondamentale, parce que c'est elle qui donne la règle qui distingue le suffisant du superflu/excès.

¹⁹⁹ Ce passage fait écho à deux anecdotes dans les *Mém.* III, 14, 2-7, où Socrate reproche ceux qui se portaient de façon démesurée à la table. Dans la première scène (§§2-4), Socrate critique sévèrement un convive parce qu'il s'abstient de pain pour ne manger que des mets, sans rien pour les accompagner (τὸ δὲ ὄψον αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐσθίοντα). Socrate qualifie de « goinfre » (ὄψοφάγος) ce type de convive, qui ne mange rien d'autre que des mets et ce, non pour cause de l'entraînement, mais pour le plaisir (μὴ ἀσκήσεως, ἀλλ' ἡδονῆς ἔνεκα). Et dans les §§5-7, Socrate reproche à un convive de manger plusieurs mets avec un seul morceau de pain (ἐπὶ τῷ ἐνὶ ψωμῷ πλειόνων ὄψων γευόμενον), et donne ensuite sa leçon : « il y a un autre inconvénient qui attend celui qui a pris l'habitude d'engloutir plusieurs mets à la fois : en l'absence de nombreux plats, il a l'impression d'être à court car il regrette ce à quoi il est habitué ; mais celui qui a pris l'habitude d'accompagner un seul morceau de pain d'un seul mets pourrait sans peine, lorsqu'il n'est pas en présence de nombreux mets, en prendre un seul. » Socrate défend en effet un régime équilibré (cf. l'expression τοῖς κοσμίως διαιωμένοις qui clôt les *Mém.* III, 14, 7) et ceux qui aiment la bonne chère ne sont pas à même de vivre frugalement, si bien qu'ils auront de la peine à vivre dans le besoin, ce à quoi la *paideia* spartiate prépare ses citoyens.

terme ὄψον pour bien souligner que les Spartiates se contentaient des repas modiques tant au niveau de la quantité que de la variété. Enfin, Xénophon souligne à la fin du passage que ce régime favorisait la santé et un corps svelte, ce qui favorisait du même coup l'accroissement de sa taille. Le secret des Spartiates, à première vue contre-intuitif, n'est donc pas le fait de manger à sa faim, mais bien plutôt l'habitude de manger suffisamment associée à des périodes plus ou moins longues de jeûne.

En effet, le régime des Spartiates ressemble en tout point à celui de Socrate, si bien qu'il serait intéressant de faire un parallèle. L'idée derrière ces deux régimes est bien celle de frugalité (εὐτέλεια)²⁰⁰, par opposition à l'idée de « magnificence », πολυτέλεια, et de « luxe », τρυφή (cf. *Mém.* I, 6, 10), ce qui révèle que Xénophon conçoit le régime adéquat comme un régime (i) équilibré du point de vue des dépenses et (ii) modéré du point de vue de la consommation d'aliments²⁰¹. Dans les *Mémorables* I, 6, 5, Socrate demande à Antiphon s'il méprise son régime (τὴν διαίταν) parce que les aliments dont il se nourrit sont moins sains (ἤττον μὲν ὑγιεινὰ ἐσθίοντος) et lui procurent moins de force (ἤττον δὲ ἰσχὺν παρέχοντα) que les siens. Et Socrate conclut : « Ne sais-tu pas que plus on a de plaisir à manger, moins on a besoin de mets (οἷσθ' ὅτι ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται), et que plus on a de plaisir à boire, moins on désire la boisson qui n'est pas disponible ?²⁰² » Si le plaisir de Socrate ne vient pas du raffinement de ses aliments, d'où vient-il alors ? Or, parce que Socrate ne mange que lorsqu'il a faim – et, soulignons-le, il s'entraîne pour éveiller son appétit-, celui-ci s'avère ainsi le véritable assaisonnement

²⁰⁰ Bien que le terme *euteleia* soit absent du texte de la *Const. Lac.*, il est évident que le régime des enfants est frugal. Sur l'idée de frugalité, voir *Mém.* I, 3, 5 : « Il [*scil.* Socrate] avait plié son âme et son corps à un régime (διαίτη δὲ τὴν ψυχὴν ἐπαίδευσε καὶ τὸ σῶμα) tel qu'il permettait à celui qui l'adoptait, sauf extraordinaire, de vivre en confiance et en sécurité (θαρραλέως καὶ ἀσφαλῶς διάγει), et de n'être jamais à court de ressources pour subvenir à une dépense si modeste (καὶ οὐκ ἂν ἀπορήσειε τοσαύτης δαπάνης). Il était à ce point frugal (οὕτω γὰρ εὐτελέης ἦν) que je me demande si tout travail, même minime, ne procure pas davantage que ce qui suffisait à Socrate (je souligne). » Outre l'idée d'autosuffisance matérielle sous-jacente à ce texte, il est à souligner la présence du verbe ἐπαίδευσε, qui confirme le fait que le régime frugal fait bel et bien l'objet de l'éducation.

²⁰¹ La notion de *polyteleia* apparaît dans la *Const. Lac.* VII 3, passage fort révélateur où on lit que celle-ci est évacuée de la *diaita* spartiate. Xénophon souligne aussi dans ce passage la bonne condition corporelle, les repas en commun et l'absence du désir d'enrichissement : « Et en effet, pourquoi donc la richesse (πλοῦτος) est-elle à rechercher là où il a fixé d'apporter part égale aux nécessités vitales (ἐνθα ἴσα μὲν φέρειν εἰς τὰ ἐπιτήδεια) et de suivre le même régime (ὁμοίως δὲ διαιτᾶσθαι) et où il fait qu'on n'est pas mû par l'esprit de jouissance pour désirer de l'argent (ἐποίησε μὴ ἡδυπαθείας ἕνεκα χρημάτων ὀρέγεσθαι) ? Mais ce n'est pas non plus pour des habits qu'il faudrait s'enrichir (ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἱματίων γε ἕνεκα χρηματιστέον) : car ce n'est pas par la magnificence du vêtement que l'on est paré, mais par la bonne allure du corps (οὐ γὰρ ἐσθῆτος πολυτελεία ἀλλὰ σώματος εὐεξία κοσμοῦνται). »

²⁰² Il est à souligner que l'idée de « force » (*iskhus*) et celle de « santé » (*hygieia*) sont également un souci de la *paideia* spartiate. Cf. *Const Lac.* I, 4 ; I, 10 ; II, 5 ; IV, 7 ; V, 9.

(ὄψον) de tous ses repas et la source de son plaisir à manger²⁰³. On le voit bien, ce n'est pas un facteur externe, par exemple, la somptuosité du repas, qui est la source de plaisir, mais un facteur interne, purement corporel, la faim, qui détermine aussi bien la présence du plaisir que son intensité.

Quelques lignes plus loin, Socrate pose d'autres questions pertinentes à Antiphon :

Et lequel servira le plus facilement à l'armée (στρατεύοιτο δὲ πότερος ἂν ῥᾶον) ? celui qui est incapable de vivre sans un régime très coûteux, ou bien celui qui se satisfait de ce qu'il y a (ὁ μὴ δυνάμενος ἄνευ πολυτελοῦς διαίτης ζῆν ἢ ὅ τὸ παρὸν ἀρκοίη) ? Lequel, en cas de siège, se rendra le plus rapidement ? celui qui a besoin des aliments les plus difficiles à trouver (ὁ τῶν χαλεπωτάτων εὐρεῖν δεόμενος), ou bien celui qui se contente de ceux qui se trouvent le plus facilement (ἢ ὁ τοῖς ῥᾶστοις ἐντυγχάνειν ἀρκούντως χρώμενος) ? (*Mém.* I, 6, 9)

La comparaison entre la *paideia* des enfants spartiates et le régime de vie de Socrate nous permet de révéler certains non-dits dans le texte de la *Const. Lac.*, sans nous inciter pour autant à des interprétations hasardeuses. Lorsque Xénophon affirme que les Spartiates étaient habitués, dès l'enfance, à vivre dans le besoin et à se contenter de n'importe quelle sorte d'aliments, il a précisément à l'esprit la nécessité de préparer les futurs citoyens-soldats à vivre des expériences difficiles comme les expéditions militaires, les longues marches — situations lors desquelles on reste souvent longtemps sans manger — ainsi que les sièges, où la variété et la quantité de provisions est très réduite, si bien que l'on doit manger la même ration, parfois même en quantité insuffisante. Socrate donne l'exemple général du service militaire et l'exemple spécifique du siège pour montrer à Antiphon que son régime de vie le prépare à toutes ces expériences, tout comme, on le verra tout à l'heure, les prescriptions de Lycurgue à propos de la nourriture des enfants avaient pour but de les rendre plus aptes à la guerre (πολεμικώτερος - *Const. Lac.* II, 7).

²⁰³ Sur la relation entre l'entraînement physique, la nourriture, le plaisir et la santé on peut citer cet extrait des *Mémorables* : « Du reste, il ne négligeait pas son corps et il blâmait ceux qui le négligeaient. Il désapprouvait les excès de table suivis d'un entraînement excessif (τὸ μὲν οὖν ὑπερθεσίοντα ὑπερπονεῖν ἀπεδοκίμαζε), mais il approuvait que l'on s'entraîne juste assez pour digérer tout ce que l'appétit absorbe avec plaisir (τὸ δὲ ὅσα ἡδέως ἡ ψυχὴ δέχεται, ταῦτα ἱκανῶς ἐκπονεῖν ἐδοκίμαζε). Il disait que cette habitude est propice à la santé (ταύτην γὰρ τὴν ἕξιν ὑγιεινὴν τε ἱκανῶς εἶναι) et qu'elle ne fait pas obstacle au soin de l'âme (I, 2, 4). » Sur la relation entre le plaisir et la simplicité du régime alimentaire, il vaut la peine de citer l'extrait suivant des *Mémorables* : « Car il [*scil.* Socrate] se servait d'autant de pain, qu'il en mangeait avec plaisir (σίτῳ μὲν γὰρ τοσοῦτῳ ἐχρήτο, ὅσον ἡδέως ἦσθη), et il l'approchait en étant ainsi disposé que le désir du pain lui était un mets (ἐπιθυμίαν τοῦ σίτου ὄψον αὐτῷ εἶναι). Toute boisson lui était agréable du fait qu'il ne buvait pas s'il ne ressentait pas la soif (I, 3, 5). » On voit bien que le pain, aliment central de la diète grecque, joue le rôle simultané de plat principal et d'ὄψον pour Socrate, si bien que lorsqu'il n'a accès qu'à du pain, son plaisir n'est pour autant pas moins grand.

Retournons maintenant à la *Constitution des Lacédémoniens* II et lisons la suite du passage, pour autant qu'elle nous offre des pistes supplémentaires sur le rapport entre la *paideia*, la nourriture et la guerre.

Mais, de façon qu'ils [*scil.* Les enfants] ne soient pas trop accablés par la faim, il ne leur a certes pas permis de prendre sans peine (ἀπραγμόνως) ce dont ils ont besoin (προσδέονται) mais il les a laissés voler certaines denrées pour venir au secours de leur faim (κλέπτειν δ' ἐφήκεν ἔστιν ἃ τῶ λιμῶ ἐπικουροῦντας). [7] Et nul n'ignore, je pense, ce n'est point parce qu'il était embarrassé de les approvisionner qu'il leur permit de se procurer leur subsistance par d'industriels artifices (ἐφήκεν αὐτοῖς γε μηχανᾶσθαι τὴν τροφήν) ; il est évident que, si l'on doit voler, il faut veiller la nuit (δῆλον δ' ὅτι τὸν μέλλοντα κλωπεύειν καὶ νυκτὸς ἀγρυπνεῖν δεῖ), ruser la journée (καὶ μεθ' ἡμέραν ἀπατᾶν) et rester en embuscade (καὶ ἐνεδρεύειν), et disposer des observateurs si l'on veut prendre quoi que ce soit (καὶ κατασκόπους δὲ ἐτοιμάζειν τὸν μέλλοντά τι λήψεσθαι). Eh bien, tout cela, il est évident que c'est parce qu'il voulait rendre les enfants plus habiles à se procurer le nécessaire (ταῦτα οὖν δὴ πάντα δῆλον ὅτι μηχανικωτέρους τῶν ἐπιτηδείων βουλόμενος τοὺς παῖδας ποιεῖν) et plus aptes à la guerre qu'il leur a appris de cette façon (καὶ πολεμικωτέρους οὕτως ἐπαίδευσεν). (*Const. Lac.* II, 6-7)

En effet, Lycurgue a érigé le régime alimentaire austère en méthode pédagogique. La fin du paragraphe rend explicite que le but principal de ce régime est de former le plus tôt possible les Spartiates à l'art militaire et aux difficultés que la guerre peut présenter au niveau corporel, par exemple, le manque de nourriture et les changements de température. De surcroît, le début du §7 ajoute sans conteste une tonalité fort apologétique à l'ensemble du passage concernant le vol et la tromperie à Sparte (II, 6-9). Pour bien le comprendre, il est très pertinent d'évoquer un extrait des *Mémorables* où Socrate résume les qualités du bon stratège.

- Mais pourtant, observa Socrate, ce n'est là [*scil.* La tactique] qu'une infime partie de la stratégie (τοῦτό γε πολλστὸν μέρος ἐστὶ στρατηγίας). Car il faut aussi que le stratège soit capable de veiller aux préparatifs de la guerre, de procurer les vivres aux soldats (καὶ ποριστικὸν τῶν ἐπιτηδείων τοῖς στρατιώταις), qu'il soit débrouillard, travailleur (καὶ μηχανικὸν καὶ ἐργαστικόν), appliqué, endurant, vif d'esprit (καὶ ἐπιμελῆ καὶ καρτερικὸν καὶ ἀγχίνου), à la fois bienveillant et cruel (καὶ φιλόφρονά τε καὶ ὤμόν), franc et retors (καὶ ἀπλοῦν τε καὶ ἐπίβουλον), bon gardien et voleur (καὶ φυλακτικὸν τε καὶ κλέπτην), libéral et pillard (καὶ προετικὸν καὶ ἄρπαγα), généreux et cupide (καὶ φιλόδωρον καὶ πλεονέκτην), prudent et entreprenant (καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐπιθετικόν), et il y a beaucoup d'autres qualités que celui qui veut être bon stratège doit posséder, que ce soit par nature ou grâce à la science. (*Mém.* III, 1, 6)

La lecture de la *Const Lac.* II, 6-7 à la lumière de cet extrait des *Mémorables* nous fait comprendre dès lors que la *paideia* spartiate formait non seulement des soldats, mais encore, et peut-être surtout, les futurs chefs militaires de la cité. Le vol, qui est l'une des qualités fondamentales du bon stratège d'après ce texte des *Mémorables*, est l'habileté par excellence que Lycurgue a voulu apprendre aux enfants, dans la mesure où elle développe certains attributs connexes. Les enfants, en apprenant d'abord qu'on ne peut

pas se procurer des provisions sans peine (ἀπραγμόνως, *Const. Lac.* II, 6), seront à même, une fois devenus adultes, de déployer toute leur énergie et tous les moyens possibles pour subsister en expédition. En apprenant à voler, les enfants apprennent aussi à (i) veiller la nuit, (ii) à tendre des pièges, (iii) à se mettre en embuscade, (iv) à disposer des éclaireurs sur le terrain et, surtout, (v) à se débrouiller. Si Xénophon souligne la débrouillardise, qui compte elle aussi parmi les qualités fondamentales du bon stratège (cf. μηχανικὸν, *Mém.* III, 1, 6), c'est parce qu'à la guerre on doit souvent improviser et s'adapter aux différentes situations pour se procurer le nécessaire (cf. μηχανᾶσθαι τὴν τροφήν ; μηχανικωτέρους τῶν ἐπιτηδείων, *Const. Lac.* II, 7)²⁰⁴. En effet, une armée sans vivres est totalement inutile ; les soldats affamés deviennent démoralisés, voire insoumis²⁰⁵. Alors, si le vol, la ruse, l'embuscade, l'espionnage et la débrouillardise sont une partie intégrante de la *paideia* spartiate, c'est parce que ces pratiques s'avèrent des compétences tout à fait utiles, voire essentielles à la guerre. Aussi, si les enfants apprennent à se procurer des provisions supplémentaires pour eux-mêmes, ils seront capables, en tant que futurs chefs militaires, de procurer les provisions pour leurs subordonnés²⁰⁶. D'aucuns trouvent tout à fait étrange, voire immoral le fait que le vol fait partie de la *paideia* spartiate, si bien qu'on a utilisé ce passage comme un exemple de la soi-disant « ironie » de Xénophon, c'est-à-

²⁰⁴ Il est pertinent de rappeler que Socrate enseignait ses compagnons à devenir habiles à parler, à agir et à se débrouiller (λεκτικὸς καὶ πρακτικὸς καὶ μηχανικὸς) après avoir enseigné la modération (σωφροσύνην). Cf. *Mém.* IV, 3, 1. Ce texte est une confirmation supplémentaire que Xénophon ne considère pas la débrouillardise mauvaise en elle-même.

²⁰⁵ Dans l'*Anab.* I, 3, 11, Xénophon associe la notion de « stabilité » (ou « sécurité », *asphaleia*) au besoin toujours pressant de se procurer des provisions : « [Cléarque] Pour le temps que nous resterons ici, il nous faut aviser aux moyens d'y rester avec le plus de sécurité (ὅπως ἀσφαλέστατα μενοῦμεν), et, dès l'instant où nous déciderons de partir, il faut voir à nous retirer avec le moins de risque et à nous procurer des vivres (ὅπως ἀσφαλέστατα ἄπιμεν, καὶ ὅπως τὰ ἐπιτήδεια ἔξομεν); *car sans vivres, ni général, ni soldats ne peuvent rien* (ἀνευ γὰρ τούτων οὔτε στρατηγῶ οὔτε ιδιώτου ὄφελος οὐδὲν) (italiques miens). » Sur la relation entre le manque de provisions et le découragement, on peut citer l'*Anab.* VII, 1, 9 : « [Xénophon] ce sont les soldats qui manquent de vivres et par suite sont peu disposés (ἀθυμοῦσι) à partir. » La préoccupation avec le manque de provisions est une constante chez les Dix Mille. Dans II, 1, 6 on lit que les mercenaires doivent tuer leurs propres animaux de transports pour pouvoir manger ; dans II, 2, 11-12, les soldats se voient forcés à prendre une route beaucoup plus longue, mais plus abondante en vivres ; et dans V, 1, 6, un certain Léon de Thurri affirme que, malgré le manque d'approvisionnement, il ne faut pas aller aux vivres sans soin ni précaution (ἀμελῶς τε καὶ ἀφυλάκτως πορεύησθε ἐπὶ τὰ ἐπιτήδεια), ce qui indique que le manque des vivres rendait les soldats désespérés. Les passages de l'*Anabase* où l'armée grecque est à la recherche de vivres sont en effet très nombreux pour les citer tous ici (voir p.ex. I, 3, 14 ; II, 3, 1-8 ; II, 4, 5 ; II, 5, 9 ; III, 1, 28 ; III, 2, 21 ; IV, 1, 8 ; IV, 4, 14 ; V, 6, 13 ; VI, 4, 12).

²⁰⁶ Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta, op. cit.*, p. 100, affirme que le fait de permettre aux enfants de voler sape les prescriptions eu égard au régime modéré, puisque les enfants ne sont pas obligés d'apprendre à supporter stoïquement la faim – sauf s'ils sont de mauvais voleurs – ce qui est précisément le but du régime austère. Or, l'auteur suppose, à tort, qu'il (i) était permis aux enfants de voler n'importe quoi et n'importe où et (ii) que le vol était une pratique aisée. Il est davantage raisonnable de supposer que le vol était difficile, et le fait de mettre beaucoup d'effort à dérober quelque chose faisait en sorte que l'aliment volé ne devait pas remplir les enfants au-delà de la satiété, si bien que, même s'ils ne s'entraînaient pas à endurer la faim (ce qui va à l'encontre de ce qu'on lit dans le texte), ils s'habituèrent néanmoins à se contenter du suffisant.

dire que entre les lignes, et derrière la surface élogieuse de l'ouvrage, on trouve au contraire une critique de Sparte²⁰⁷. Cependant, en articulant le texte de la *Const Lac*. Avec les *Mémorables* III, 1, 6, on se rend compte que Xénophon parle en connaissance de cause lorsque, en formulant sa conception de la *paideia* et l'image du bon stratège, il a prôné des pratiques que nous, en tant que lecteurs modernes, pourrions juger *prima facie* immorales, comme le vol et la tromperie. Il faut donc que nous nous débarrassions de nos préjugés et essayions de comprendre ce que le texte dit explicitement sans chercher entre les lignes une confirmation de nos propres préjugés (par exemple, voler c'est toujours mal)²⁰⁸. De surcroît, on remarque, plus généralement, que sa conception de la guerre et de l'art militaire demeure assez cohérente. Il est à signaler que dans la mesure où sa conception de la guerre est pragmatique (voir chapitre 3, section 1), il n'y a rien d'étonnant que le vol et la fourberie, pour ne mentionner que deux exemples, soient eux aussi vus d'un point de vue pragmatique. Comme l'on verra plus loin, ces pratiques sont associées à une conception relativiste de la justice, si bien qu'il est juste de les déployer, bien entendu, contre les ennemis, mais parfois aussi, dans des cas spécifiques, à l'endroit des amis.

De surcroît, le fait même d'affirmer qu'il était permis aux enfants de voler *certaines denrées*, nous interdit de conclure que Sparte vivait dans une situation d'anomie sociale où régnait le vol généralisé ; au contraire, il s'agissait d'une activité légale prescrite par le législateur. Aussi, le fait que Xénophon ne donne pas de détails à propos du genre de denrées et des endroits où l'on permettait aux enfants de les voler²⁰⁹ ne nous autorise pas à conclure qu'il voyait cette pratique avec suspicion. Lisons la suite du passage, qui confirme que Xénophon voyait le vol de façon positive et qui présente aussi un autre type de vol :

²⁰⁷ Voir p.ex. Humble, *Xenophon's View of Sparta*, *op. cit.*, pp. 198-202 et *idem*, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta*, *op. cit.*, pp. 100-102. Pour sa part, Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, *op. cit.*, p. 116, souligne à juste titre que « X. is concerned with the contrast of Athens rather than with criticism of Sparta. In his eyes Spartan education compares favourably with the excessively intellectual Athenian education, which was not abandoned even at the moment of utmost peril. » (voir en ce sens, *Mém.* III, 5, 15 et III, 12 et 13, textes où Socrate souligne l'importance de l'entraînement physique et de la vigueur corporelle pour les Athéniens.).

²⁰⁸ Dorion, « Cyrus and Socrates : Two Models on Equal Footing », *art. cit.*, p. 52, résume bien cette distinction fondamentale : « Trickery, manipulation and deception may be morally wrong *for us*, but that does not entail that Xenophon and Socrates considered them wrong. »

²⁰⁹ Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, *op. cit.*, p. 125, suggère, à partir d'une lecture d'Isocrate et de Plutarque, que les enfants spartiates volaient des denrées dans les champs cultivés par les hilotes et dans les *syssities* et ce, sous l'ordre de l'*eirenês*. Et ceux qui étaient pris en volant étaient punis par les *mastigophoroi*.

On pourrait donc dire : « Pourquoi, enfin, s'il jugeait que le vol était une bonne chose (εἵπερ τὸ κλέπτειν ἀγαθὸν ἐνόμιζε), infligeait-il plein de coups à celui que l'on prenait sur le fait ? » parce que, je le dis, moi, pour tout ce que des hommes enseignent, ils châtient celui qui exécute mal ce qu'on lui apprend (ὅσα ἄνθρωποι διδάσκουσι, κολάζουσι τὸν μὴ καλῶς ὑπηρετοῦντα). Eh bien, eux aussi punissent ceux qu'on prend sur le fait à ne pas voler correctement (κάκεῖνοι οὖν τοὺς ἀλισκομένους ὡς κακῶς κλέπτοντας τιμωροῦνται). [9] Et, posant qu'il est beau d'arracher à Artémis Orthia le plus de fromages possible (καὶ ὡς πλείστους δὴ ἀρπάσαι τυροὺς παρ' Ὀρθίας καλὸν θεῖς), il a prescrit à d'autres de fouetter ces voleurs (μαστιγοῦν τούτους ἄλλοις ἐπέταξε), voulant montrer par là qu'il est possible, moyennant une souffrance d'un bref instant, d'être réjoui en jouissant longtemps d'une bonne réputation (ὅτι ἔστιν χρόνον ἀλγήσαντα πολὺν χρόνον εὐδοκιμοῦντα εὐφραίνεσθαι). Il est en plus montré par-là que là même où la rapidité est requise (ὅπου τάχους δεῖ), c'est le mollasson qui tire le moins de profit et prend le plus d'embarras (ὁ βλακεύων ἐλάχιστα μὲν ὠφελεῖται, πλεῖστα δὲ πράγματα λαμβάνει)²¹⁰.

Au début du passage, Xénophon pose une question rhétorique qui élimine tout doute à propos du caractère positif du vol et, par conséquent, empêche l'interprétation ironique du passage. En répondant à sa propre question et en anticipant d'éventuelles critiques, c'est-à-dire pourquoi Lycurgue jugeait que le vol était une bonne chose (τὸ κλέπτειν ἀγαθὸν), il affirme explicitement qu'on ne punissait point le vol en soi, mais bien plutôt le *mauvais voleur*, c'est-à-dire celui qui exécutait mal (μὴ καλῶς ὑπηρετοῦντα) ce qu'il a appris. Si l'on articule ce texte à celui qui le précède immédiatement (II, 5-7), le mauvais voleur est celui qui ne déploie pas (ou bien déploie incorrectement) l'espionnage, l'embuscade, les pièges et qui n'est pas en outre assez débrouillard. En un mot, il manque également au mauvais voleur une série d'habiletés fondamentales, d'où le châtement sévère pour le redresser, c'est-à-dire pour qu'il apprenne à voler correctement. Il ne s'agit pas ici d'une ironie ni d'un paradoxe, puisqu'aux yeux de Xénophon le vol est, et l'on ne saurait surestimer ce point, l'une des habiletés fondamentales du bon soldat et du bon chef militaire.

De surcroît, le §9 confirme lui aussi que le vol est une bonne chose, pour autant que Xénophon affirme clairement que Lycurgue a établi qu'il était *beau* d'arracher (ἀρπάσαι καλὸν) le plus de fromages possible auprès d'Artémis Orthia (ce qui peut indiquer à la fois l'endroit physique, un autel, mais aussi l'aspect religieux de cette pratique). Or, cela confirme par ailleurs deux points qu'on a soulevés plus haut. Premièrement, le verbe ἀρπάσαι (arracher ; dérober ; ravir ; piller) renvoie en effet à l'adjectif ἄρπαγα (pillard), qui apparaît dans la liste de qualités du bon stratège que l'on trouve dans les *Mém.* III, 1, 6, si bien que le vol des fromages peut lui aussi être considéré

²¹⁰ *Const. Lac.* II, 8-9 (trad. Casevitz, légèrement modifiée).

comme une préparation à l'art militaire. Deuxièmement, il est bon de souligner que Xénophon fait référence à deux types de vol différents, et qu'il voit de façon positive lorsqu'il est question de guerre et d'art militaire. Dans la *Const. Lac.* II, 6-7, Xénophon affirme qu'il était permis aux enfants de voler (κλέπτειν) certaines denrées – peut-être dans les champs et dans les *syssities*²¹¹ – ce qui les entraînait à la ruse, à l'embuscade, à l'espionnage et à veiller la nuit. Dans la *Const Lac.* II, 8-9, Xénophon affirme qu'il était beau d'arracher (ἀρπάσαι) du fromage auprès d'Orthia, ajoutant que Lycurgue a prescrit à d'autres (ἄλλοις) de les fouetter sur place. Le terme *allois* peut renvoyer à la fois aux *eirenês* responsables pour chaque classe d'enfants, aux *mastigophoroi* et aux citoyens²¹². Or, cela indique, à mon avis, que les enfants ne pouvaient pas échapper aux coups de fouets, ce qui explique pourquoi à la fin du passage Xénophon parle de vitesse (τάχους) : ce deuxième type de vol entraîne surtout à la rapidité et à supporter la douleur des coups de fouets, si bien que les enfants les plus rapides s'échappaient plus vite, recevant ainsi moins de coups. À l'appui de cette interprétation on peut évoquer la différence de vocabulaire entre κλέπτειν (employé dans II, 6-7) et ἀρπάσαι (employé dans II, 8-9). Le premier verbe indique un vol secret et furtif, si bien que les enfants pouvaient éviter d'être fouettés s'ils volaient avec succès ; le deuxième verbe indique plutôt le pillage, un vol direct pratiqué sous les yeux de tous, d'où la nécessité de la vitesse. Ainsi, le premier type de vol servait à rendre les enfants débrouillards (*mêkhanikoi*), tandis que le deuxième servait à les rendre endurants (*karterikoi*) aux douleurs physiques et plus rapides, ce qui supprimait en même temps le relâchement (cf. l'adjectif βλακεύων).

²¹¹ J'ajouterais aussi une autre possibilité : les enfants pourraient prendre le surplus de nourriture laissé dans des cachets par les chasseurs (cf. *Const. Lac.* VI, 4). Sur ce point, il est important de considérer que la communauté des biens (cf. μεταδιδόντες ἀλλήλοις – VI, 4) à Sparte, qui comprend sans doute le partage de nourriture, change de fond en comble ce qu'ils considéraient comme propriété privée et, à coup sûr, leur propre conception du vol qui, par ailleurs, devrait différer de celle des autres cités grecques et surtout de la nôtre.

²¹² En effet, ce n'est que dans le chapitre VI que l'on comprend la portée du rôle de chaque citoyen dans la *paideia* des enfants spartiates, qui ne se réduit pas au seul châtement, mais le « gouvernement » des enfants en général. Sur ce point, l'emploi abondant du verbe *arkhein* dans l'extrait suivant est fort évocateur : « Il eut aussi des sentiments contraires à la plupart des gens en ces domaines-ci : dans les autres cités, chacun gouverne ce qui lui appartient, enfants, serviteurs, biens (καὶ παίδων καὶ οἰκετῶν καὶ χρημάτων ἄρχουσιν) ; Lycurgue, lui, voulant des dispositions telles que, sans aucune nuisance, les citoyens puissent jouir chacun d'un bien des autres, a fait que chacun gouvernât aussi bien ses enfants que ceux d'autrui (ἐποίησε παίδων ἕκαστον ὁμοίως τῶν ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἄρχειν). Mais, puisqu'on sait qu'il y a aussi des pères aux enfants que l'on gouverne, il est forcé que l'on gouverne de la manière que l'on voudrait que soient gouvernés ses propres enfants (ὅν αὐτὸς ἄρχει ἀνάγκη οὕτως ἄρχειν ὥσπερ ἂν καὶ τῶν ἑαυτοῦ ἄρχεσθαι βούλοιο). Si un enfant, un jour, a reçu des coups d'un autre et le rapporte à son père, il est honteux de ne pas infliger aussi des coups à son propre fils. Ainsi ils ont confiance les uns envers les autres (πιστεύουσιν ἀλλήλοις), certains qu'ils infligent nul traitement honteux à leurs enfants (VI, 1-2). »

Xénophon ne mentionne nulle part si le vol des fromages à l'autel d'Orthia était une pratique quotidienne ou bien s'il agissait d'un événement régulier, c'est-à-dire qui avait lieu, par exemple, une fois par année dans le cadre d'un rituel religieux²¹³. Il semble néanmoins clair qu'il s'agit d'une compétition parmi les enfants, dans la mesure où Xénophon souligne la bonne réputation (εὐδοκιμοῦντα) comme récompense pour celui qui volait le plus de fromages. Aussi, Xénophon ne dit mot sur ce que les enfants font avec les fromages qu'ils volent, mais s'il s'agit vraiment d'une compétition en contexte de rituel, alors il est possible qu'ils offrent leur butin à la déesse, de sorte que (ii) le but de ce vol ritualisé n'était pas de procurer des vivres supplémentaires, comme c'était le cas du vol dans la *Const. Lac.* II, 6-7. Quoi qu'il en soit, on voit bien que dans les types de vol décrits par Xénophon, les enfants ne pouvaient pas voler n'importe quoi et n'importe où, mais les règles de ces exercices pédagogiques étaient plutôt très strictes.

Il serait pertinent de comparer ce passage de la *Const. Lac.* à un passage de l'*Anabase*, dans la mesure où l'on peut établir des parallèles intéressants :

[Xénophon] Mais pourquoi devrais-je, moi, donner mon avis au sujet du vol (περὶ κλοπῆς) ? J'entends dire, Chrisophe, que vous autres, Lacédémoniens, qui faites partie des pairs (Λακεδαιμονίους ὅσοι ἐστὲ τῶν ὁμοίων), vous vous exercez dès l'enfance à dérober (ἐκ παίδων κλέπτειν μελετᾶν), et que ce n'est pas honteux, mais beau de dérober ce que la loi n'interdit pas (καὶ οὐκ αἰσχρὸν εἶναι ἀλλὰ καλὸν κλέπτειν ὅσα μὴ κωλύει νόμος). [15] Pour que vous deveniez très habiles à dérober et tâchiez de passer inaperçus (ὅπως δὲ ὡς κράτιστα κλέπτητε καὶ πειρᾶσθε λανθάνειν), la loi, chez vous, prescrit qu'on vous donne le fouet, si l'on vous prend à voler (νόμιμον ἄρα ὑμῖν ἐστίν, ἐὰν ληφθῆτε κλέπτοντες, μαστιγοῦσθαι). Voici donc vraiment le moment opportun de montrer le fruit de ton éducation (νῦν οὖν μάλα σοι καιρὸς ἐστίν ἐπιδείξασθαι τὴν παιδείαν) et de prendre garde qu'on ne nous prenne à voler un coin de la montagne (καὶ φυλάξασθαι μὴ ληφθῶμεν κλέπτοντες τοῦ ὄρους) ; sinon, gare les étrivières²¹⁴ !

Cet extrait confirme, tout d'abord, que le vol faisait bel et bien partie de l'éducation des *homoioi* et qu'ils s'y exerçaient dès l'enfance, comme l'indiquent les locutions ἐκ παίδων κλέπτειν μελετᾶν dans le §14 et ἐπιδείξασθαι τὴν παιδείαν dans le §15. De surcroît, l'emploi des adjectifs antonymes αἰσχρὸν et καλὸν fait écho à l'emploi des antonymes κακὸν et ἀγαθὸν/καλὸν dans la *Const. Lac.* II, 8-9, confirmant par là qu'aux yeux des Spartiates la pratique du vol était une bonne et belle chose (si elle était bien exécutée)²¹⁵. Dans la même veine, l'expression ὅσα μὴ κωλύει νόμος confirme, me

²¹³ Pour une analyse historique de cette pratique spartiate, voir Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, op. cit., pp. 255-257, où l'auteur souligne la différence entre le récit de Xénophon avec des sources plus tardives telles que Plutarque et Pausanias. À l'avis de l'auteur, la locution καλὸν θεῖς employée par Xénophon suggère que le rite du vol des fromages avait lieu de façon récurrente.

²¹⁴ *Anab.* IV, 6, 14-15 (trad. Chambry, légèrement modifiée).

²¹⁵ Comparer καλὸν κλέπτειν dans l'*Anab.* IV, 6, 14 avec τὸ κλέπτειν ἀγαθὸν dans la *Const. Lac.* II, 8.

semble-t-il, qu'il y avait des règles précises concernant ce qu'il était permis et interdit de voler, même si Xénophon passe sous silence les règles en question tant dans ce passage de l'*Anabase* que dans la *Const. Lac* II, 6-7. Cette expression confirme néanmoins notre interprétation : il y avait bel et bien des règles concernant le vol, notamment le type d'aliment et l'endroit où l'on pouvait le pratiquer, même si Xénophon n'offre qu'un cas de figure, à savoir le vol des fromages à l'autel d'Orthia. Le §15 explique, pour sa part, que le but du châtement corporel (c'est-à-dire les coups de fouet ; comparer *μαστιγοῦσθαι* avec *μαστιγοῦν* dans *Const. Lac.* II, 9) est de punir les mauvais voleurs, afin de rendre les *homoioi* très habiles à voler et à passer inaperçus (bien entendu, l'un va de pair avec l'autre). Cette affirmation est tout à fait cohérente avec le passage parallèle de la *Const. Lac.*, où on lit que l'on châtiât ceux qui exécutaient mal cette tâche. Or, le coup de fouet est de fait une punition assez légère si l'on pense à ce qui peut arriver à la guerre si l'ennemi nous prend en train de voler ses biens ! Ainsi, de même que les enfants spartiates doivent éviter de se faire prendre s'ils ne veulent pas être châtiés, de même les Dix Mille doivent éviter à tout prix d'être pris au dépourvu par l'ennemi.

Voilà que les Dix Mille se trouvent dans une situation où le vol et la ruse seront très utiles : ils doivent s'emparer d'une énorme montagne, gardée et fortifiée à plusieurs endroits, si bien que les Grecs doivent examiner le meilleur moyen « d'échapper autant que possible aux blessures et de perdre le moins d'hommes possible » (IV, 6, 10). Or, selon Xénophon, plutôt que de s'engager dans un combat direct avec l'ennemi en attaquant leurs postes fortifiés et des hommes prêts à se battre (*μᾶλλον ἢ πρὸς ἰσχυρὰ χωρία καὶ ἀνθρώπους παρεσκευασμένους μάχεσθαι*), il vaut beaucoup mieux d'essayer de voler une partie déserte de la montagne en passant inaperçu (*πολὺ οὖν κρεῖττον τοῦ ἐρήμου ὄρους καὶ κλέψαι τι πειρᾶσθαι λαθόντας*) et la saisir hâtivement (*καὶ ἀρπάσαι φθάσαντας* - IV, 6, 11)²¹⁶. Et les Dix-Mille réussissent à exécuter leur plan. Chirisophe trompe l'ennemi en plaçant toute l'armée à côté de ce dernier, le faisant donc croire qu'ils

²¹⁶ Les Dix Mille suivent rigoureusement l'une des leçons de Cambyse à Cyrus (I, 6, 38-39), suivant laquelle l'on doit éviter à tout prix de faire face à un opposant en combat égal (soit les ennemis à la guerre, soit les bêtes que l'on chasse), mais l'on doit s'efforcer d'avoir le dessus sur lui en déployant des stratagèmes. Or, le stratagème des Dix Mille consiste en deux étapes : premièrement, ils doivent occuper furtivement d'une partie de la montagne pour ensuite s'emparer hâtivement du reste. Ainsi, l'expression *ἀρπάσαι φθάσαντας* renvoie à la *Const. Lac.* II, 9, où on lit que le fait d'arracher (*ἀρπάσαι*) les fromages à l'autel d'Orthia exigeait de la vitesse (*τάχους*). Dans les deux passages le verbe *ἀρπάσαι* est associé à l'idée de rapidité, parce qu'il ne s'agit pas d'un vol furtif, mais plutôt d'un vol réalisé sous les yeux de tous. Alors, de même que les enfants spartiates doivent dérober rapidement les fromages pour recevoir le moins de coups possible, de même les Dix-Mille doivent s'emparer hâtivement de la montagne pour subir le moins de pertes possible.

attaqueraient de cette même position (IV, 6, 21), tandis que Xénophon et un petit détachement de l'arrière-garde, la nuit venue (νύξ ἐγένετο), s'emparent furtivement de la montagne (IV, 6, 22). Le lendemain, les Grecs attaquent l'ennemi des deux côtés et, vainqueurs, lèvent des trophées et saisissent les biens (ἀγαθῶν) des villages voisins (IV, 6, 27).

Nous voyons dans ce long passage de l'*Anabase* (IV, 6, 10-27), dont nous avons essayé de soulever les traits les plus saillants pour notre propos, une application en contexte de guerre de la pratique du vol exécutée par les enfants spartiates. Quoiqu'il ne s'agisse pas spécifiquement de voler de la nourriture, mais plutôt un endroit stratégique, le mot ἀγαθῶν dans IV, 6, 27 possède un sens assez large pour comprendre également les provisions. Les verbes κλέψαι et ἀρπάσαι, qui apparaissent sous d'autres formes dans les *Mémorables* III, 1, 6 et dans la *Const.* II, 6-9, sont les mots soigneusement choisis par Xénophon pour indiquer qu'il s'agit bel et bien de voler la montagne à l'ennemi et de piller leurs biens, tandis que le participe λαθόντας, qualifie la modalité de ce vol. En effet, pour que le stratagème des Dix Mille fonctionne et aussi pour qu'ils aient le moins de pertes possible (un souci toujours présent à la guerre), ils doivent passer inaperçus de l'ennemi jusqu'à ce qu'ils arrivent au sommet de la montagne pour ensuite s'en emparer hâtivement (ἀρπάσαι φθάσαντας). De même, les enfants spartiates doivent éviter d'être vus lorsqu'ils volent du surplus de nourriture et arracher rapidement le fromage à l'autel d'Orthia pour recevoir moins de coups de fouet. Dernière remarque : le fait que la ruse a lieu pendant la nuit (cf. l'expression νύξ ἐγένετο dans IV, 6 22) exprime bien l'importance de savoir veiller la nuit et de se promener dans l'obscurité, précisément ce que les enfants spartiates apprennent lorsqu'ils s'entraînent à voler²¹⁷. Sur ce point, on peut établir un parallèle avec Jason de Phères, l'un des chefs paradigmatiques des *Helléniques*. Jason était un général si habile (φρόνιμος στρατηγός) que parmi toutes les opérations qu'il entreprenait, tantôt il dissimulait ses mouvements (ὡς ὅσα τε λανθάνειν), tantôt il prenait

²¹⁷ Dans son premier discours comme chef de l'armée perse, Cyrus exhorte ainsi les homotimes : « Vous, au contraire, vous êtes capables de faire la nuit ce que les autres font le jour (ὕμεις δὲ νυκτὶ μὲν δήπου ὅσα περ οἱ ἄλλοι ἡμέρᾳ δύνασθ' ἂν χρῆσθαι), vous voyez dans la fatigue une source de joie, la faim vous sert d'assaisonnement (λιμῶ δὲ ὅσα περ ὄψω διαχρῆσθε), vous supportez de boire de l'eau plus facilement que les lions (...). » On voit ici - outre les capacités à se servir de la nuit comme du jour et à ne boire que de l'eau, traits communs aux Spartiates et aux Perses - l'idée de la faim comme assaisonnement, commune aux homotimes, aux enfants spartiates et à Socrate. Dans la *Const. Lac.* V, 7, on lit que les philities, c.à.d. les banquets communs, avaient délibérément lieu à l'extérieur : le but était de contraindre les Spartiates à boire de façon modérée, parce qu'ils savaient qu'il fallait rentrer chez eux à pied et qu'il fallait « se comporter avec l'obscurité tout comme ils ont fait avec le jour (καὶ τῇ ὄρφῃ ὅσα ἡμέρᾳ χρῆστῆον) ; car il n'est pas permis à qui est encore en service de garde de cheminer avec une torche. »

l'adversaire de vitesse (καὶ ὅσα φθάνειν), tantôt usait de la violence (καὶ ὅσα βιάζεσθαι ἐπιχειρεῖ), si bien que presque aucune opération n'échouait (VI, 1, 15). De plus, Jason était capable de se servir de la nuit comme du jour (ικανὸς γὰρ ἐστὶ καὶ νυκτὶ ὅσα περ ἡμέρα χρῆσθαι) « quand le temps presse, on le voit prendre les repas du matin et du soir sans interrompre sa marche » (*ibid.*). On constate que non seulement Jason incarne les qualités du bon stratège énoncées par Socrate dans les *Mémorables* III, 1, 6, mais il sait encore comment passer inaperçu de l'ennemi, comment utiliser la nuit en sa faveur, comment devancer l'ennemi en vitesse et comment optimiser le temps en prenant les repas pendant que l'armée est en marche. Or, la dissimulation, la vitesse et l'usage stratégique de la nuit sont des habiletés que les enfants spartiates apprennent lorsqu'ils pratiquent le vol (cf. *Const. Lac.* II, 7-9), tandis que l'optimisation du temps est un trait que Jason partage avec les éphèbes perses qui, eux, apprenaient à sauter des repas lorsqu'ils chassaient (cf. *Cyrop.* I, 2, 11).

Mais si l'on doute encore que le vol et la ruse soient des qualités louables aux yeux de Xénophon en contexte de (préparation à la) guerre, on peut citer un extrait assez révélateur de l'*Agésilas*, dans lequel Xénophon place sous l'égide de la *sophia* (VI, 4) le comportement suivant :

Quant aux ennemis dont il [*scil.* Agésilas] disposait, ils ne pouvaient le blâmer et étaient forcés de le haïr : il se débrouillait pour que les alliés soient toujours en situation meilleure qu'eux (τοὺς γὰρ συμμάχους ἀεὶ πλέον ἔχειν αὐτῶν ἐμηχανᾶτο), les trompant quand l'occasion se présentait (ἐξαπατῶν μὲν ὅπου καιρὸς εἶη), les devançant quand il fallait de la rapidité (φθάνων δὲ ὅπου τάχους δέοι), se déroband quand il y avait intérêt (λήθων δὲ ὅπου τοῦτο συμφέροι), adoptant une conduite à l'égard des ennemis tout à fait contraire à celle qu'il avait envers ses amis (πάντα δὲ τάναντία πρὸς τοὺς πολεμίους ἢ πρὸς τοὺς φίλους ἐπιτηδεύων). [6] Il usait de la nuit comme du jour et du jour comme de la nuit (καὶ γὰρ νυκτὶ μὲν ὅσα περ ἡμέρα ἐχρήτο, ἡμέρα δὲ ὅσα περ νυκτὶ), fréquemment on ne voyait pas où il était, où il allait, ni ce qu'il allait faire (πολλάκις ἄδηλος γιγνόμενος ὅπου τε εἶη καὶ ὅποι ἴοι καὶ ὅ τι ποιήσοι). Si bien qu'il ôtait leur force aux places fortes de l'ennemi, en longeant les unes, en escaladant les autres, en prenant d'autres par la ruse (ὥστε καὶ τὰ ἐχυρὰ ἀνώχυρα τοῖς ἐχθροῖς καθίστη, τὰ μὲν παριῶν, τὰ δὲ ὑπερβαίνων, τὰ δὲ κλέπτων)²¹⁸.

Il faut d'abord signaler que l'on voit en jeu la conception xénophontienne de la *sophia*. En effet, Xénophon conçoit qu'il y a autant des *sophiai* qu'il y a des techniques particulières, en l'occurrence, l'art militaire et, spécifiquement, l'art de créer des stratagèmes, ce qui nous renvoie au deuxième point : on voit également en jeu la conception xénophontienne de la guerre, c'est-à-dire l'idée que l'on doit faire du mal aux

²¹⁸ *Agésilas* VI, 5-6 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

ennemis et faire du bien aux amis/alliés²¹⁹. Comme on l'a vu dans le chapitre antérieur, le bon chef militaire ne doit épargner ni de l'effort ni de l'énergie pour surpasser en tout point son ennemi, assurant ainsi une victoire accablante, c'est-à-dire en maximisant son profit tout en minimisant les pertes. Or, les actions du roi spartiate dans ce passage visent précisément à assurer l'avantage sur l'ennemi (cf. *πλέον ἔχειν*), ce que l'on fait grâce aux stratagèmes²²⁰. Qui plus est, la ressemblance de vocabulaire entre ce passage de l'*Agésilas*, les *Mémorables* III, 1, 6, l'*Anabase* IV, 6, 11-27 la *Const. Lac.* II, 8-9 est assez surprenante. Agésilas incarne presque toutes les qualités du bon stratège décrites par Socrate, tout comme il met en pratique ce que les enfants spartiates apprennent eu égard au vol et ce que les Dix-Mille ont fait pour s'emparer de la montagne fortifiée de l'ennemi. On constate sa débrouillardise (cf. *ἐμηχανᾶτο*), sa rapidité (cf. *φθάνων δὲ ὅπου τάχους δέοι*), sa capacité à profiter du *kairos* pour tromper (cf. *ἐξαπατῶν*) l'ennemi, son habileté à passer inaperçu (cf. *λήθων*) et à cacher (cf. *ἄδηλος*) sa position, ses actions et ses desseins ; on remarque aussi qu'il sait user de la nuit comme du jour, ce qui signifie qu'il est très à l'aise eu égard aux actions nocturnes, tel que, d'ailleurs, Jason de Phères ; on constate enfin sa capacité à prendre les forteresses de l'ennemi soit en les longeant, soit en les escaladant (*ὑπερβαίνων* ; comparer avec *Const. Lac.* II, 3), soit par la ruse (*κλέπτων*), ce qui fait écho au passage de l'*Anabase* que nous venons de mentionner. Agésilas est donc *sophos*, pour autant qu'il maîtrise une série de compétences techniques qu'il déploie à son profit et au profit de ses alliés.

Voilà en ce qui concerne le vol en tant que pierre de touche de la *paideia* spartiate. Sur ce point, il est assez manifeste que Xénophon approuve l'enseignement de cette

²¹⁹ La transition subtile de τοὺς συμμάχους vers πρὸς τοὺς φίλους est, comme l'on verra dans le dernier chapitre, un fort indice que chez Xénophon, les moyens de se faire un ami et un allié sont les mêmes, ce qui explique aussi la raison pour laquelle Xénophon emploie parfois la métaphore de l'alliance pour se référer aux amis. Sur la notion de réciprocité comme le code éthique standard en Grèce ancienne, Ober, « The Debate over Civic Education in Classical Athens », *art. cit.*, pp. 184) affirme : « The standard ethical code exemplified by much of the preserved canon of Greek literary culture may be roughly summed up as reciprocal and agonistic, focusing on conjoined values of "tit-for-tat reciprocity" and "zero-sum competition." Thus, the standard ethical code enjoined a Greek first to seek to help his friends (those who had done him good) and then to harm (or at least avoid helping) his enemies (those who had done him wrong). Greek standards of reciprocity demanded that help and hurt received from others be paid back in a measure that was at least equal, and preferably greater than, the help or hurt received. »

²²⁰ Il est important de mentionner aussi l'*Hipparque* V, chapitre entièrement consacré aux divers stratagèmes que le bon hipparque doit maîtriser (p.ex. le vol, l'illusion d'optique et la tromperie), une confirmation supplémentaire qu'il s'agit de comportements louables aux yeux de Xénophon, qui affirme par ailleurs que l'on doit demander aux dieux le talent de tromper et de se débrouiller (V, 11). On peut citer un court extrait qui résume bien sa vision : « Voilà ce que j'avais à recommander par écrit ; mais il faut que le commandant imagine lui-même une ruse en chaque circonstance qui se présente (*μηχανᾶσθαι αὐτὸν χρὴ πρὸς τὸ παρὸν ἀεὶ ἀπατᾶν*) ; car il n'y a véritablement rien de plus utile à la guerre que la ruse (*ὄντως γὰρ οὐδὲν κερδαλεώτερον ἀπάτης ἐν πολέμῳ*). »

pratique et, pour le démontrer, l'on a évoqué d'autres passages de son corpus pour illustrer ce qui parfois reste vague dans le texte de la *Constitution des Lacédémoniens*. Il faut toujours se garder de transposer anachroniquement nos concepts et nos préjugés modernes aux textes anciens et d'évaluer la pensée d'un philosophe grec à partir de nos préjugés personnels et de notre propre boussole morale. Cela vaut surtout pour Xénophon, qui présente très souvent une vision amoraliste (qui ne signifie pas la même chose que « immoraliste »), pragmatique et conséquentialiste des choses. Il ne prône jamais le vol tout court, mais il reconnaît son utilité et ses bénéfices dans le cadre d'une *paideia* entièrement consacrée à la préparation pour la guerre. Jamais il ne signale, implicitement ou explicitement, que le vol est une mauvaise chose ni, d'ailleurs, le châtement physique, même si nous trouvons, à juste titre, ces deux pratiques déroutantes. Il n'y a, par ailleurs, aucun indice textuel de ce que la *paideia* spartiate est la source même de la déchéance. La *Const. Lac.* XIV vient, au contraire, confirmer la grandeur des lois de Lycurgue et c'est précisément parce que les Spartiates les ont progressivement abandonnées qu'ils ont perdu leur puissance²²¹.

À la fin du chapitre II, Xénophon parle d'un autre thème qui lui est cher : l'amour des garçons (περὶ τῶν παιδικῶν ἐρώτων) ; car, selon lui, « cela se rapporte aussi à l'éducation (πρὸς παιδείαν – II, 12). » Dans ces derniers paragraphes, Xénophon ne cesse de souligner que chez les Spartiates cet amour demeure chaste. Pour le montrer, il procède encore à des comparaisons avec les autres Grecs. Chez les Béotiens, par exemple, un homme fait et un enfant (ἄνθρωπος καὶ παῖς) s'unissent de façon intime et forment un couple (συζυγέστες ὁμιλοῦσιν)²²² ; chez les Éléens, on devient intime des jeunes gens au moyen de faveurs (διὰ χαρίτων τῇ ὥρᾳ χρῶνται) ; enfin, certaines cités interdisent absolument aux éraustes de parler avec les enfants (*ibid.*). Lisons la suite de l'extrait :

Lycurgue avait un sentiment contraire à tous ceux-là : si quelqu'un, étant lui-même tel qu'il faut (εἰ μὲν τις αὐτὸς ὧν οἶον δεῖ), admirait l'âme d'un enfant (ἀγασθεὶς ψυχὴν παιδὸς) et s'efforçait de s'en faire un ami irréprochable et de s'associer à lui (πειρῶτο

²²¹ Un exemple de ce que l'on pourrait appeler vision « moraliste » (qui se confond souvent avec la lecture « ironique » de l'œuvre de Xénophon), se trouve chez Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta, op. cit.*, pp. 112-113 : « Without public supervision and the threat of punishment what would make the youths behave as they should? Particularly youths who had been encouraged as boys to steal without being given any moral compass whereby they could judge the rights and wrongs of that practice. » Et p. 125: « In fact, unethical behaviour is positively encouraged, since if one does not get caught, stealing is regarded as a good thing. »

²²² Cette expression dénote l'idée d'une union extrêmement familière et intime, comme s'il s'agissait d'une relation conjugale, comprenant donc une connotation d'ordre sexuel. Dans le *Banquet* VIII, 34, Socrate se réfère à cette pratique des Thébains et des Éléens avec le participe συγκαθεύδοντας (« dormir ensemble », ou encore « partager le même lit »), qui possède lui aussi une connotation sexuelle.

ἄμεμπτον φίλον ἀποτελέσασθαι καὶ συνεῖναι), il le louait et voyait là une excellente éducation (ἐπῆναι καὶ καλλίστην παιδείαν ταύτην ἐνόμιζεν) ; si quelqu'un au contraire n'en voulait manifestement qu'au corps de l'enfant (εἰ δέ τις παιδὸς σώματος ὀρεγόμενος φανείη), il établit que ce type de commerce est tout à fait honteux (αἰσχιστον τοῦτο θεῖς) ; et donc il fit qu'à Lacédémone les érastés ne se retiennent pas moins de toucher aux garçons (ἐποίησεν ἐν Λακεδαίμονι μηδὲν ἦττον ἐραστὰς παιδικῶν ἀπέχεσθαι) que, pour les plaisirs amoureux (εἰς ἀφροδίσια), les pères à leurs enfants ou les frères à leurs frères²²³.

En effet, Lycurgue semble avoir pris une voie intermédiaire par rapport aux autres cités grecques, dans la mesure où il a permis que les hommes faits participent à la *paideia* des enfants, tout en leur imposant des limites et des conditions. La première condition apparaît grâce à l'expression « ὦν οἶον δεῖ », qui se rapporte souvent, chez Xénophon, à la vertu²²⁴ ; l'emploi du conditionnel exprime, pour sa part, que le commerce avec les enfants exige que l'*erastês* soit un homme vertueux. La deuxième condition, digne d'éloge (cf. ἐπῆναι), est que l'*erastês* vénère l'âme de l'enfant (ψυχὴν παιδὸς), s'efforçant ainsi de le rendre un ami irréprochable. L'expression ἄμεμπτον φίλον qualifie, me semble-t-il, l'*erômenos* qui a été bien éduqué par son *erastês* et, bien que Xénophon passe sous silence les détails de cette éducation, il est légitime de croire qu'elle devait comprendre des leçons sur le régime de vie spartiate et sur l'art militaire. S'il était au contraire manifeste que l'*erastês* ne s'intéressait qu'au corps de l'enfant, Lycurgue a interdit que ce type de rapport ait lieu, établissant de surcroît que les *erastai* devraient s'abstenir de rapports sexuels (cf. εἰς ἀφροδίσια) avec les *erômenoi*, tout comme les pères ne touchent pas à leurs fils et les frères à leurs frères. La comparaison avec l'inceste est à mon sens fort révélatrice : elle montre qu'à Sparte tout rapport sexuel entre *erastês* et *erômenos* a été lui aussi érigé en tabou. Or, si l'on considère cette comparaison à la lumière des *Mémorables* IV, 4, 19-22, où la prohibition de l'inceste est explicitement rangée parmi les lois non écrites (ἀγράφοι νόμοι), c'est-à-dire celles qui ont été établies par les dieux, possédant ainsi une valeur universelle²²⁵, alors l'interdiction de rapports sexuels entre *erastês* et *erômenos* est, par ce fait même, érigée en loi divine.

²²³ *Const. Lac.* II, 13 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

²²⁴ Sur l'expression ὦν οἶον δεῖ et des expressions semblables, voir *Mém.* II, 3, 5-10 ; *Const. Lac.* IV, 1 ; *Cyrop.* I, 6, 5-7, II, 2, 31, VIII, 1, 12 et 16 ; *Écon.* IV, 1 (dans cet extrait, l'expression possède un sens technique, renvoyant aux ouvriers habiles et compétents dans leur art) et *Hipp.* I, 17 (ici l'expression renvoie aux chevaux bien entraînés et bien portants).

²²⁵ Force est de reconnaître que l'idée de « valeur universelle » est quelque peu maladroite puisqu'il s'agit d'une appellation moderne. J'emploie ce terme pour me référer à ce que Xénophon appelle les lois « qui sont en usage sur les mêmes sujets dans tous les pays (οἱ γε οὐτε συνελθεῖν ἅπαντες ἄν δυνηθεῖεν οὔτε ὁμόφωοι εἶσι). »

Il vaut la peine de mentionner un passage parallèle qui se trouve dans le *Banquet* VIII, 35, où Socrate affirme que les Spartiates, contrairement aux Thébains et aux Éléens, jugeant que quelqu'un porté à la jouissance physique (ἐὰν καὶ ὀρεχθῆ τις σώματος) n'aspire plus à rien de beau ni de bien (μηδενὸς ἂν ἔτι καλοῦ κάγαθοῦ τοῦτον τυχεῖν), font de leurs aimés des gens si parfaitement bons (τελέως τοὺς ἐρωμένους ἀγαθοὺς ἀπεργάζονται), que peu importe où ils sont rangés, ces derniers rougiraient (αἰδοῦνται) d'abandonner leurs compagnons d'armes, « car la déesse qu'ils honorent n'est pas l'Impudence (τὴν Ἀναΐδειαν), mais la Pudeur (τὴν Αἰδῶ). » On soulève d'abord la ressemblance entre la phrase « εἰ δέ τις παιδὸς σώματος ὀρεγόμενος φανείη », employée dans la *Const. Lac.* II, 13 et « ἐὰν καὶ ὀρεχθῆ τις σώματος », employée dans le *Banquet* VIII, 35, ce qui confirme que les rapports sexuels entre *erastés* et *erômenos* n'étaient pas tolérés. Qui plus est, les phrases « ἄμεμπτον φίλον ἀποτελέσασθαι » (*Const. Lac.* II, 13) et « τελέως τοὺς ἐρωμένους ἀγαθοὺς ἀπεργάζονται » (*Banq.* VIII, 35) suggèrent non seulement l'effort des *erastai* spartiates de perfectionner le caractère de leurs *erômenoi*, mais encore le fait qu'il s'agit d'un rapport de *philia*. Enfin, le verbe αἰδοῦνται et la mention à la déesse Pudeur suggère le caractère vertueux de leur rapport, confirme l'*aidôs* comme l'une des principales vertus de la *paideia spartiate* et renvoie au paragraphe de conclusion de la *Const. Lac.* II., où Xénophon affirme :

Que cela soit motif de défiance de la part de certains, je ne m'en étonne pas car, dans beaucoup de cités, les lois ne s'opposent point aux désirs qui s'adressent aux enfants (ἐν πολλαῖς γὰρ τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοὺς παῖδας ἐπιθυμίαις). Voilà donc dite l'éducation, celle des Laconiens et celle des autres Grecs. De laquelle des deux les hommes deviennent les plus obéissants, les plus réservés et les plus maîtres d'eux-mêmes comme il s'impose (ἐξ ὁποτέρως δ' αὐτῶν καὶ εὐπειθέστεροι καὶ αἰδημονέστεροι καὶ ὧν δεῖ ἐγκρατέστεροι ἄνδρες ἀποτελοῦνται), à qui le veut d'en juger aussi²²⁶.

Obéissance, maîtrise de soi et pudeur : voilà les trois qualités avec lesquelles Xénophon clôt le chapitre et, j'oserais affirmer, celles qui forment, avec la *karteria* (II, 3-4), le socle de l'éthique spartiate et c'est pourquoi Lycurgue a voulu les inculquer dès l'enfance. L'obéissance apparaît tout le long du traité²²⁷ et elle a une telle importance que Xénophon y consacre un chapitre entier (VIII). L'*aidôs* est également un attribut sur lequel Xénophon insiste et il se manifeste dans la vie conjugale (I, 5), où les époux doivent observer la mesure eu égard aux rapports sexuels, mais notamment dans la vie publique, où l'on doit faire preuve de respect à l'endroit des éducateurs, des magistrats (II, 10) et

²²⁶ *Const. Lac.* II, 14-15 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

²²⁷ Voir I, 2, II, 2, IV, 6 et XIV, 7.

des vieillards qui participent aux banquets communs avec les jeunes gens (V, 5). Enfin, la seule occurrence de la notion d'*enkrateia* (sous sa forme adjectivée) n'est pas anodine, dans la mesure où nous sommes dans un contexte de maîtrise des plaisirs sexuels, qui engendrent les conséquences les plus néfastes pour l'individu aux yeux de Xénophon²²⁸. L'*enkrateia* apparaît aussi, de façon implicite, dans II, 5-6 lorsqu'il se réfère à l'habitude de supporter la faim.

Passons maintenant à la deuxième étape de la *paideia* spartiate, celle qui concerne les adolescents, et essayons de déceler les habitudes, les vertus et les pratiques qui en font partie.

3.2. L'éducation des adolescents : la discipline atteint son paroxysme

Le chapitre III de la *Constitution des Lacédémoniens* est entièrement consacré à l'éducation des adolescents (cf. εἰς τὸ μαιρακιοῦσθαι - III, 1), tranche d'âge qui va des 13 à 20 ans, et dont la principale caractéristique, comme on le verra, est un degré de contrôle maximal. Lisons les premiers paragraphes du chapitre :

Quand, au sortir de l'enfance, ils s'avancent vers l'adolescence, à ce moment les autres Grecs les retirent aux pédagogues, aux enseignants, plus personne ne les gouverne (ἄρχουσι δὲ οὐδένεσ ἔτι αὐτῶν), on les laisse libres (ἀλλ' αὐτόνομους ἀφιᾶσιν) ; Lycurgue, lui, ici encore, a eu un sentiment contraire. [2] Remarquant qu'un très grand orgueil est infus (μέγιστον μὲν φρόνιμα ἐμφυόμενον) chez les jeunes gens de cet âge, que la démesure est extrêmement abondante (μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσαν) et que les désirs de plaisirs sont installés avec le plus de force (ἰσχυροτάτας δὲ ἐπιθυμίας τῶν ἡδονῶν παρισταμένας), à ce moment il leur a imposé des tâches en très grand nombre (τηνικαῦτα πλείστους μὲν πόνους αὐτοῖς ἐπέβαλε) et s'est arrangé pour qu'ils manquent en très grande partie de loisirs (πλείστην δὲ ἀσχολίαν ἐμηχανήσατο)²²⁹.

Il y a en effet trois points à souligner eu égard à ce passage : (i) les autres Grecs ôtent les pédagogues et les enseignants aux adolescents, de sorte que, n'ayant plus personne pour les diriger, on les laisse agir à leur guise ; et le terme αὐτόνομους véhicule bien cette idée qu'on est à même de se donner à soi-même une loi ou une règle, sans la supervision et le contrôle de la part d'autrui. (ii) Une fois arrivés à l'adolescence, les jeunes deviennent fortement portés à l'orgueil, à l'*hybris* et au désir de satisfaire les plaisirs corporels. (iii) Pour contrecarrer ces trois tendances, Lycurgue, contrairement aux autres Grecs, a imposé de nombreuses activités (πλείστους πόνους), afin de leur enlever le plus de loisir possible.

²²⁸ Voir, par exemple, *Mém.* I, 3, 9-15 et *Écon.* I, 17-23.

²²⁹ *Const. Lac.* III, 1-2 (trad. Casevitz, légèrement modifiée).

Il est pertinent de signaler que chez Xénophon, l'*askholia* (le manque de loisir) est presque toujours présentée sous une lumière négative, tandis que la *skholê* (le loisir) possède toujours une connotation positive, si bien que celle-ci est quelque chose que l'on doit toujours viser et ce, au détriment de la première²³⁰. En ce sens, il est d'autant plus important de constater le changement de connotation entre ces deux notions. Pourquoi est-ce le cas ? Pour bien comprendre la pensée de Xénophon dans ce passage, il faut évoquer la conception de *skholê* que l'on trouve dans les *Mémoires* III, 9, 9 :

Examinant ce qu'était le loisir (σχολήν δὲ σκοπῶν), il trouvait [*scil.* Socrate], disait-il, que la plupart des gens font quelque chose (ποιοῦντας μὲν τι τοὺς πλείστους), car même les joueurs de trictrac et les amuseurs font quelque chose ; mais il affirmait qu'ils ont tous du loisir (πάντας δὲ τούτους ἔφη σχολάζειν), car il leur est permis d'aller faire quelque chose de mieux (ἐξεῖναι γὰρ αὐτοῖς ἰέναι πράζοντας τὰ βελτίω τούτων). Personne n'a cependant le loisir de passer du meilleur au pire (ἀπὸ μέντοι τῶν βελτιόνων ἐπὶ τὰ χείρω ἰέναι οὐδένα σχολάζειν) ; mais si quelqu'un le faisait, Socrate affirmait que c'est par absence de loisir que cette personne agissait mal (εἰ δὲ τις ἴοι, τοῦτον ἀσχολίας αὐτῷ οὔσης κακῶς ἔφη τοῦτο πράττειν).

Ce texte montre que le fait d'avoir du loisir ne signifie pas rester dans l'inaction, mais plutôt le fait d'avoir le temps libre pour faire quelque chose de mieux, c'est-à-dire s'adonner aux nobles activités, comme le soin des amis et de la cité²³¹. Dans la même veine, le manque de loisir ne renvoie pas simplement au fait d'être débordé par de nombreuses occupations (cf. πλείστους πόνους dans *Const. Lac.* III, 2), mais aussi, et peut-être surtout, le fait de consacrer son temps à de mauvaises actions (cf. κακῶς...πράττειν). On peut penser, par exemple, à l'*akratês* de l'*Économique* I, 22 qui, en proie à des vices tels que la gourmandise, l'ivrognerie et la débauche, est contraint de travailler plus qu'il faut pour être à même de se procurer les ressources nécessaires à la satisfaction de ses appétits. On peut évoquer aussi les *Mémoires* I, 3, 11, où Socrate

²³⁰ Voir Dorion, *Hiéron*, *op. cit.*, p. 99, n.282. Pour les occurrences du mot *askholia* au sens négatif dans les écrits socratiques de Xénophon, voir *ad. loc.* Dans la *Const. Lac.* XIII, 1, l'*askholia* est ce qui distrait le roi spartiate de ses tâches en campagne militaire. Toutes les autres occurrences d'*askholia* que l'on peut repérer dans le corpus xénophontien ont un sens négatif (cf. *Anab.* VII, 5, 16 ; *Hell.* VI, 1, 16 ; *Cyrop.* II, 2, 30 ; IV, 3, 12 ; VIII, 1, 13 ; VIII, 3, 50 ; VIII, 7, 13 ; *Agés.* I, 7 ; *De l'Art Éq.* III, 12 ; *Hipp.* V, 9). Sur la notion de *skholê* dans l'Antiquité et la constellation sémantique qui s'y attache, voir plus généralement, Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, *op. cit.* pp. 11-29.

²³¹ Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, *op. cit.*, p. 293, commente de façon correcte et succincte, ce passage des *Mémoires* : « Le paradoxe socratique consiste, à mon avis, à transformer le loisir, la *scholê*, en loisir *pour* une tâche meilleure. La vie de loisir de Socrate et de ses disciples consiste donc à envisager ce qu'ils pourraient faire de mieux. Il y a, dès lors, un détour nécessaire par la *scholê*. » On peut citer trois exemples pour illustrer cette idée. Dans la *Cyrop.* VIII, 3, 50, on lit que Phéaulas se débarrasse du soin de ses richesses pour s'occuper de ses amis et dans la *Cyrop.* VIII, 1, 13 on lit que Cyrus voulait avoir du temps libre pour s'occuper de son empire. Voir aussi *Cyrop.* IV, 3, 12 (le loisir est nécessaire pour s'entraîner à la guerre), *Écon.* VI, 9 (l'agriculture est une activité qui accorde à celui qui la pratique le loisir nécessaire pour s'occuper des amis et de la cité). Le fil conducteur de ces exemples est bien l'idée de loisir *en vue* d'une activité supérieure et noble.

reproche avec véhémence à Xénophon de vouloir courir le risque d’embrasser un joli garçon et l’avertit en outre que ce dernier sera privé de loisir pour s’occuper de ce qui est beau et bon (πολλήν δὲ ἀσχολίαν ἔχειν τοῦ ἐπιμεληθῆναί τινος καλοῦ κάγαθοῦ) et qu’il sera contraint de s’adonner à des activités auxquelles personne, pas même quelqu’un atteint de folie, ne s’adonnerait. Un contre-exemple, outre Socrate lui-même, est le général Jason de Phères, qui a une parfaite maîtrise de lui-même (ἐγκρατέστατος) quand il s’agit des plaisirs du corps (τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν), au point où il n’est jamais empêché de faire ce qu’il doit à cause du manque de loisir (διὰ ταῦτα ἀσχολίαν ἔχει τὸ μὴ εἰς τὸ πράττειν ἀεὶ τὸ δεόμενον)²³².

La définition du loisir des *Mémorables* III, 9, 9, ainsi que les trois exemples cités ci-dessus, nous aident à comprendre le chapitre III de la *Constitution des Lacédémoniens*, notamment son introduction. La *skholé* est présentée comme quelque chose que l’on doit enlever aux adolescents, au profit de l’*askholia*, dans la mesure où ils ne sont pas encore maîtres d’eux-mêmes, même si, on l’a vu, ils pratiquent l’*enkrateia* dès l’enfance. Bien au contraire, il s’agit d’une étape de la vie où la force des désirs et l’intensité des appétits atteignent leur paroxysme, si bien que, pour les contrecarrer, le degré de contrôle et de supervision doit lui aussi être augmenté. Or, en imposant de nombreux travaux (πλείστους...πόνους) aux adolescents, Lycurgue leur enlève le plus de loisir possible, afin qu’ils ne consacrent pas leur temps à pratiquer des activités potentiellement inutiles ou ignobles. Sur ce point, on évoque un court extrait du *Hiéron* (IX, 8), dans lequel l’*askholia* apparaît aussi dans un sens positif : « [Simonide] (...) la modération accompagnerait bien plus l’absence de loisir (ἢ σωφροσύνη πολὺ μᾶλλον σὺν τῇ ἀσχολίᾳ συμπαρομαρτεῖ). De plus, les méfaits viennent moins à l’esprit de ceux qui travaillent (καὶ μὴν κακουργίαι γε ἦττον τοῖς ἐνεργοῖς ἐμφύονται)²³³. » En effet, le mot *κακουργίαι* que l’on trouve dans cet extrait du *Hiéron* et l’expression *κακῶς πράττειν* que l’on trouve dans les *Mém.* III, 9, 9 renvoient tous les deux à des activités nuisibles pour ceux qui les pratiquent, par exemple,

²³² *Hell.* VI, 1, 16. Sur le portrait de Jason de Phères, voir Due, *The Cyropaedia : Xenophon’s Aims and Methods*, *op. cit.*, p. 186.

²³³ Il est pertinent de citer le commentaire de Dorion, *Hiéron*, 2022, p. 99, n. 282, au sujet du terme *askholia* employé dans ce passage : « Cette occurrence du terme *ἀσχολία* est remarquable dans la mesure où elle est positive : c’est en effet l’absence de loisir, c’est-à-dire le travail, qui favorise la modération. Or les autres occurrences du terme *ἀσχολία*, dans les écrits socratiques de Xénophon, sont toujours connotées négativement : l’homme qui est privé de loisir ne dispose pas du temps nécessaire pour s’occuper de ses amis, de la cité et de tout ce qui favorise le bien (cf. *Mém.* I, 3 11 ; III 9, 9 ; III 11, 16 ; *Écon.* IV, 3 ; VI, 9). Tout se passe comme si l’*ἀσχολία* était ici synonyme de travail profitable, alors qu’elle est le plus souvent associée à des occupations qui dégradent l’homme ou qui l’éloignent du souci du bien. » Pour leur part, Marsico, Illarraga et Marzocca, *Constitución de los Lacedemonios*, *op. cit.*, p. 121, p. 24 affirment : « La asignación de tareas limita al individuo para orientarlo al cumplimiento de responsabilidades sociales. »

la satisfaction des appétits effrénés. Il est intéressant d'observer que dans ce passage du *Hiéron*, la *sôphrosynê* est associée au travail, ce qui peut expliquer pourquoi Lycurgue a imposé de nombreuses activités aux adolescents. Ces *pleistoi ponoï* servent précisément (i) à les maintenir le plus possible occupés et (ii) à les rendre fatigués²³⁴, ce qui les assagit et les détourne des occupations inutiles, voire honteuses, suscitées par l'orgueil, l'*hybris* et les désirs violents²³⁵. En ce sens, même si le mot *sôphrosynê* en est absent, il est raisonnable de suggérer qu'il est sous-jacent à la *Const. Lac.* III, 2.

Lycurgue tenait tellement à ces *pleistoi ponoï*, qu'il a établi que si quelqu'un s'y dérobaient, il n'aurait aucune part aux belles choses (μηδενὸς ἔτι τῶν καλῶν τυγχάνειν), à comprendre ici, me semble-t-il, comme les futurs honneurs accordés aux *homoioi* (III, 3). En d'autres mots, le refus d'exécuter ces nombreux travaux empêchait automatiquement l'accès à la classe des citoyens. Ainsi, obéissant aux prescriptions du législateur, non seulement les autorités publiques, mais encore les tuteurs de chacun des adolescents (possiblement les parents, les *erastai* et les surveillants de chaque classe d'adolescents) veillaient à ce que ces derniers ne soient pas méprisés (ἀδόκιμοι) dans la cité pour leur lâcheté (ἀποδειλιάσαντες – *ibid.*). Sur ce point, on observe que le degré de vigilance à l'endroit des jeunes Spartiates est particulièrement élevé, si bien qu'ils ne sont pas

²³⁴ Le *ponos* chez Xénophon est souvent associé à la fatigue physique. Les occurrences sont trop nombreuses pour les citer toutes ici, mais voir p.ex. *Agés* V, 3 ; *Mém.* II, 1, 18 ; *Cynég.* II, 3 ; *Hipp.* I, 3 ; *Cyrop.* VII, 5, 78 ; VIII, 8, 8. On peut donc en conclure que la fatigue résultant des nombreux travaux calmera les pulsions des adolescents spartiates. Sur la notion de *ponos* chez Xénophon, voir Johnstone, « Virtuous toil, vicious work: Xenophon on Aristocratic Lifestyle », *art. cit.*, pp. 219-240 ; Garlan, *La Guerre dans l'Antiquité*, *op. cit.*, pp. 64-65. Sur la notion de *ponos* en général, voir Loraux, « *Ponos* : sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail », *art. cit.*, pp. 82-102, dont je souligne l'extrait suivant : « À lire son œuvre [*scil.* Xénophon], la vie du citoyen apparaît comme tout entière engagée dans un grand mouvement d'effort, depuis l'adolescence où *ponos*, associé à ces pratiques éducatives que sont la chasse et l'athlétisme, tend à se faire synonyme de *paideusis* (éducation), jusqu'à l'âge adulte où la peine, toujours recommencée, trouve toujours sa récompense, dans la conquête d'une vertu, voire dans l'effort qui est à lui-même son propre prix. » Du fait que Xénophon est vague à propos de ces *pleistoi ponoï*, nous ne pouvons pas conclure qu'il voit avec soupçon l'efficacité de la *paideia* spartiate. En raison de sa complexité sémantique, le terme est déjà en lui-même assez éloquent, si bien que Xénophon n'avait pas besoin d'aller dans les détails.

²³⁵ Sur le lien entre le travail (*ergon*), le bien (*to agathon*) et la *sôphrosynê*, voir *Mém.* I, 2, 57 et II, 7, 8. La *Cynégétique* XII, 9 exprime clairement l'importance du *ponos* pour l'éducation dans le bien (*agathon*) : « Car les hommes qui, par le travail (οἱ πόνοι), extirpent ce qui est bas et déréglé de leur âme et de leur corps (τὰ μὲν αἰσχρὰ καὶ ὑβριστικά ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀφαιροῦνται) et développent en eux l'amour de la vertu (ἐπιθυμίαν δ' ἀρετῆς), ceux-là sont les meilleurs (ἄριστοι), ils ne toléreront jamais une injustice faite à leur patrie ni un dommage à leur pays. » On remarque dans ce passage la présence de la notion de *hybris* (cf. ὕβριν dans la *Const. Lac.* III, 1) associée aux αἰσχρὰ et le fait qu'en extirpant l'un et l'autre par le *ponos*, on passe à désirer la vertu. La locution ἐπιθυμίαν δ' ἀρετῆς est en net contraste avec la locution ἐπιθυμίας τῶν ἡδονῶν employée dans la *Const. Lac.* III, 1, si bien que si nous la lisons à la lumière de la *Cynég.* XII, 9, on comprend mieux le dessein de Lycurgue lorsqu'il a imposé les *pleistoi ponoï* aux adolescents (par ailleurs, il n'est pas anodin de rappeler que la *Cynégétique* est destinée à des adolescents). On remarque le même contraste dans les *Mém.* I, 2, 2-5, mais c'est l'*enkrateia*, plutôt que le *ponos*, qui fait en sorte que les hommes se tournent du désir des plaisirs vers le désir de la vertu.

autonomoi comme les autres jeunes Grecs. Ce degré extrême de surveillance contre le relâchement et la négligence à l'endroit des *pleistoi ponoi* s'explique par le fait que, si beaucoup d'adolescents échouent dans cette partie de la *paideia*, la cité serait privée à la fois de citoyens à part entière et d'hoplites pour servir à l'armée. Et Xénophon conclut le chapitre :

Par ailleurs, voulant infuser fortement en eux la réserve (πρὸς δὲ τούτοις τὸ αἰδεῖσθαι ἰσχυρῶς ἐμφῦσαι βουλόμενος αὐτοῖς), il leur enjoignit de garder leurs deux mains sous leur manteau, même dans les rues, de marcher en silence (σιγῇ δὲ πορεύεσθαι), de ne jeter les yeux nulle part et de ne regarder que ce qui était à leurs pieds. C'est là qu'il fut clair alors que le sexe mâle est bien plus fort pour la modération que la nature féminine (ὅτι τὸ ἄρρεν φῦλον καὶ εἰς τὸ σωφρονεῖν ἰσχυρότερόν ἐστι τῶν τῆς θηλείας φύσεως). [5] Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'on pourrait entendre moins leur voix (ἤττον μὲν ἂν φωνὴν ἀκούσαις) que celle d'objets de pierre, qu'on pourrait leur faire tourner les yeux moins qu'à des statues de bronze, et qu'on pourrait les croire plus réservés que les vierges elles-mêmes dans leur chambre (αἰδημονεστεροὺς δ' ἂν αὐτοὺς ἡγήσαιο καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθένων). Et quand ils viennent au repas public (εἰς τὸ φιλιτιόν), on doit s'estimer heureux de les entendre répondre à la question posée. Voilà comment Lycurgue s'occupa aussi des jeunes gens²³⁶.

La conclusion du chapitre rend manifeste que le degré de discipline atteint son paroxysme à l'adolescence. Cette discipline est tellement accablante, que non seulement les adolescents sont constamment surveillés afin qu'ils accomplissent les nombreux travaux qui leur sont assignés (III, 3), mais on prétend encore gérer leurs mouvements corporels. Sur ce point, le degré de détails est particulièrement révélateur : le mouvement des mains est restreint, le regard est limité aux pieds, on éprouve de la difficulté à les entendre parler et le silence est encouragé, voire imposé²³⁷. Les comparaisons avec les objets de pierre, les statues de bronze et les vierges sont en effet déployées pour illustrer leur comportement en tout point modéré et respectueux, dont le but est d'ancrer l'*aidôs* et la *sôphrosynê*, les deux vertus principales dans cette étape de l'éducation spartiate²³⁸.

²³⁶ *Const. Lac.* III, 4-5 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

²³⁷ Sur le silence à Sparte, il vaut la peine de citer le commentaire de David, « Sparta's *Kosmos* of Silence », *art. cit.*, p. 119 : « Silence can be said to have been institutionalized in the educational process (the *agogê*); the control over it was the focus of a comprehensive State supervision over verbal and nonverbal communication. As shown by the above passage from Xenophon's *Lak.Pol.*, the latter included *inter alia* body-language, posture, gazing behaviour and outward appearance – some of the most significant channels through which in a free and open society an individual is inclined and able to express his uniqueness. In the course of the upbringing as well as in adult life silence, like laconic speech and dress, was a basic tool for discipline, self-restraint, uniformity and conformity. On the psychological level, one of the main reasons for this multi-purpose instrumentality is the very suppression of the self required by silence; on the sociological level, its integrative and authoritarian power. »

²³⁸ La retenue et le respect dont les adolescents spartiates font preuve, font songer au comportement de Cyrus et ses *koinônes* à la cour impériale (*Cyrop.* VIII, I, 33) : « Aussi un tel comportement [fondé sur la tempérance] créait-il, à la cour, chez les inférieurs, un exact sentiment de leur rang (εὐταξίαν), qui les faisait céder à leurs supérieurs, et, entre eux, un exact sentiment de respect et de courtoisie (πολλὴν δ' αἰδῶ καὶ εὐκοσμίαν πρὸς ἀλλήλους). Jamais on n'aurait pu entendre là quelqu'un vociférer dans sa colère ou, dans

En ce sens, on peut affirmer que l'austérité générale de la culture militaire spartiate se déploie aussi dans une austérité du langage verbal (le silence et les discours concis) et non verbal (les mouvements corporels mesurés).

Sur ce point, il est pertinent de faire une comparaison avec Cyrus adolescent. Xénophon décrit ainsi ses traits de caractère (cf. *Cyrop.* I, 4, 4) : (i) Il a commencé à parler plus succinctement (τοῖς λόγοις μανωτέροις ἐχρήτη) et d'une voix plus posée (καὶ τῇ φωνῇ ἡσυχαιτέρᾳ) ; (ii) il était tellement rempli de pudeur (αἰδοῦς δ' ἐνεπίπλατο) qu'il rougissait chaque fois qu'il se trouvait avec des personnes plus âgées (τοῖς πρεσβυτέροις) que lui ; (iii) il était donc plus calme (ἡσυχαιτερος), tout en étant une compagnie très agréable (ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις πάμπαν ἐπίχαρις). Quoique la description des adolescents spartiates soit plus détaillée et que Xénophon n'emploie pas les mêmes termes, force est de reconnaître une ressemblance frappante avec le jeune Cyrus. Premièrement, l'*aidôs* comme la vertu majeure à ce stade-ci de la *paideia* spartiate, qui fait en sorte que les adolescents se comportent de façon très modérée en public, notamment à l'endroit des plus âgés²³⁹. Deuxièmement, on remarque, dans les deux cas de figure, les propos concis, la voix paisible et le calme général lorsqu'on est en public, ce qui fait songer par ailleurs à Hermogène (*Banq.* VI, 2-3), qui a une voix douce (πραεῖα δὲ ἡ φωνή) et des propos mesurés (μέτριοι δὲ οἱ λόγοι). Le comportement de Cyrus adolescent et des jeunes Spartiates est en nette opposition avec le comportement des Mèdes qui, eux, poussaient

sa joie, rire à gorge déployée, mais on aurait dit, en les voyant, qu'ils avaient la beauté pour modèle de vie (εἰς κάλλος ζῆν). »

²³⁹ Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta, op. cit.*, p. 112, remet en question l'efficacité des lois de Lycurgue qui visaient inculquer l'*aidôs* chez les jeunes spartiates : « *Aidôs*, therefore, is to be understood primarily as a public virtue: without an education in *sôphrosynê* and justice, it can only be expected to ensure good behaviour in the public eye. And keeping Spartan boys and youths in the public eye is precisely what the Lycurgan measures discussed so far provide for most vigorously. It is no surprise therefore that the contrast with other *poleis* here emphasises the issue of public supervision. If Spartan youths are kept under constant supervision and *aidôs* is encouraged, that *aidôs* presumably will cause them to conform to expected public standards. » Humble évoque à juste titre la différence entre l'*aidôs* et *sôphrosynê* présentée dans la *Cyrop.* VIII, 1, 31, mais fait fausse route lorsqu'elle affirme que les Spartiates se comportent de façon vicieuse en privé, c'est-à-dire à l'encontre des vertus qu'ils apprennent grâce à la *paideia*. Premièrement, la sphère privée est presque totalement abolie à Sparte, dans la mesure où la plupart de la vie est menée en public, si bien que non seulement la distinction entre les deux sphères perd sa portée, mais encore à Sparte l'*aidôs* vient jouer le rôle de la *sôphrosynê* ; deuxièmement, il est absurde de croire que l'on est vertueux en public, mais vicieux en privé (dans ce cas, Agésilas serait lui aussi un homme vicieux), une fois qu'on enlève le facteur de la « crainte de la punition », comme s'il s'agissait du seul mobile à l'action vertueuse à Sparte ; or, il faut rappeler que la fréquentation des adultes et des vieillards sert de modèle de comportement ; enfin, la surveillance mutuelle s'étend jusqu'à l'intérieur de l'*oikos*, pour autant que Xénophon souligne que *tous* les citoyens, y compris les parents, avaient pleins pouvoirs (κύριον) sur l'éducation des jeunes (cf II, 10 et VI, 1-2).

des cris, parlaient tous en même temps d'une très haute voix et sans aucune maîtrise de leur posture corporelle (*Cyrop.* I, 3, 10).

L'incontinence, durement éliminée du caractère des adolescents spartiates au moyen de règles rigoureuses d'étiquette sociale, est associée dans la *Const Lac.* III 4-5 à la nature féminine, comme le témoignaient déjà Hésiode et Aristophane, *loci classici* de ce topos de la littérature grecque²⁴⁰. Enfin, dans la mesure où à la fin du passage Xénophon mentionne le comportement des adolescents lors du repas public (τὸ φιλιτιόν) et puisque ce dernier fait partie du régime de vie (δίαιταν) spartiate, il serait pertinent d'en dire quelques mots. Les prescriptions de Lycurgue à l'égard de la *diaita* des Spartiates sont décrites dans la *Const Lac.* V et concernent quatre points principaux : (i) l'endroit où les repas devraient avoir lieu, (ii) le rapport à la nourriture, (iii) le rapport à la boisson et (iv) l'interaction entre les convives.

(i) Chez les autres Grecs, les repas étaient privés, c'est-à-dire qu'ils avaient lieu à l'intérieur de la maison (cf. οἴκοι σκηνοῦντας), si bien qu'ils s'abandonnaient souvent à la nonchalance (πλεῖστα ῥαδιουργεῖσθαι). Or, afin d'éviter ce comportement et de prévenir la désobéissance aux règlements (παραβαίνεσθαι τὰ προσταττόμενα), Lycurgue a fait les Spartiates sortir de leur maison pour prendre leurs repas en public (εἰς τὸ φανερόν...τὰ συσκήνια – V, 2)²⁴¹. Il me semble que l'objectif de cette première mesure est de faire les Spartiates se surveiller mutuellement, afin qu'ils observent la retenue eu égard à la nourriture et à la boisson, ainsi que la pudeur eu égard aux discours. L'idée que l'on doit vivre le plus possible sous les yeux de tous — ce qui favorise cette surveillance mutuelle — est non seulement très cohérente avec d'autres mesures de la *paideia* spartiate que l'on a vu plus haut, mais elle confirme encore la prépondérance, à Sparte, de la sphère publique sur la sphère privée. Il s'agit là d'une idée chère à Xénophon. C'est pourquoi Agésilas logeait dans des endroits visibles lorsqu'il voyageait et Cyrus a établi un mode

²⁴⁰ Cf. Marsico/Illarraga/Marzocca, *Jenofonte : Constitución de los Lacedemonios*, op. cit., p. 122, n. 25 : « En Grecia clásica, y en particular en Esparta, el recato y el pudor son virtus capitales. La incontinencia, duramente criticada, es asociada a las mujeres, como muestra Aristófanes en sus comedias, especialmente *Lisistrata* y *Asambleístas*. »

²⁴¹ Comme nous verrons dans le chapitre suivant, la *syskēnia*, qui peut signifier « vie en commun » ou encore « la vie sous la même tente », est un trait fondamental de la conception xénophontienne de l'art de camper, que Xénophon transpose à la structure de l'empire perse. Dans la *Const. Lac.* V, 2, il s'agit du neutre *to syskēnion*, le repas en commun, mais l'idée de fond est la même : le fait de vivre et/ou de manger ensemble crée un sentiment d'amitié et de camaraderie, essentiel pour la performance au combat, mais aussi pour engendrer la cohésion sociale au sein de la cité.

de vie en commun pour lui et ses amis à la cour de Babylone²⁴². Une vie menée le plus possible en public favorise à la fois la pratique de la vertu (notamment la *sôphrosynê*) et contraint l'individu à se présenter comme modèle de conduite pour les autres. La prise de nourriture au dehors (ἡ ἕξω σίτησις) a encore un autre effet positif (V, 7) : les Spartiates, sachant qu'ils ne vont pas rester là où ils prennent leurs repas, sont contraints de marcher dans l'obscurité pour retourner chez eux ; ils doivent donc faire attention à ne pas chanceler sous l'influence du vin (ὕπὸ οἴνου μὴ σφάλλεσθαι ἐπιμελεῖσθαι), surtout parce que ceux qui sont en service militaire (ἔμφρουρον) ne peuvent pas se promener avec des torches (règle qui sert, me semble-t-il, à habituer les soldats à se promener sans aucune lumière, ce qui est utile à la guerre, notamment lors des marches ou des attaques nocturnes).

(ii) Quant à la nourriture, Lycurgue l'a mesurée de façon qu'il n'y ait ni excès ni pénurie (μήτε ὑπερπληροῦσθαι μήτε ἐνδεεῖς – V, 3), ce qui fait écho aux rations fixées des enfants spartiates (II, 5), pour qu'ils ne soient ni trop alourdis par la réplétion (ὕπὸ πλησμονῆς), ni trop dépourvus d'aliments (τοῦ δὲ ἐνδεεστέρως). De surcroît, Lycurgue a remarqué que les rations n'affectent pas de la même manière ceux qui s'adonnent aux fatigues (οἱ μὲν διαπονούμενοι) et les oisifs (οἱ δ' ἄπονοι) : les premiers ont un beau teint, la chair ferme et de la vigueur (εὐχροὶ τε καὶ εὐρασκοὶ καὶ εὐρωστοὶ), tandis que les derniers paraissent boursoufflés, laids et faibles (πεφουσημένοι τε καὶ αἰσχροὶ καὶ ἀσθενεῖς). Réfléchissant que même quelqu'un qui aime la fatigue de son propre gré (τις τῆ ἑαυτοῦ γνώμη φιλοπονῆ) a un corps manifestement apte, il a établi que le plus vieux dans chaque gymnase prît soin que le travail ne fût jamais inférieur à la nourriture allouée (V, 8). On ne saurait trouver, conclut Xénophon, des gens plus sains et physiquement mieux constitués (οὔτε ὑγιεινοτέρους οὔτε τοῖς σώμασι χρησιμωτέρους) que les Spartiates (V, 9). On observe que le contrôle des rations associé à l'entraînement physique visant la santé et la bonne condition corporelle est un souci qui occupe l'esprit du législateur dès la première étape de la *paideia* spartiate et qui s'étend jusqu'à l'âge adulte.

(iii) En ce qui concerne la boisson, Lycurgue a aboli la coutume qui contraignait les convives à boire (ἀναγκαίᾳς πόσεις), ce qui faisait les corps et les jugements chanceler

²⁴² « En effet, quand il [*scil.* Agésilas] était en voyage à l'étranger, il ne séjournait dans aucune maison à titre privé, mais il logeait (...) en terrain découvert (ἐν φανερό), faisant tout le monde témoin oculaire de sa retenue (μάρτυρας τοὺς πάντων ὀφθαλμοὺς τῆς σωφροσύνης ποιούμενος – *Agés.* V, 7). » Sur le régime de vie en commun établi par Cyrus à la cour impériale, voir. *infra*, chapitre 3, section 2.2.2 (le régime de vie de Cyrus et ses *koinônes*).

(αἱ σφάλλοθσι μὲν σώματα, σφάλλουσι δὲ γνώμας), mais il a permis à chacun de boire quand il aurait soif (ἐφῆκεν ὅποτε διψῶν ἕκαστος πίνειν), persuadé que ce type de rapport à l'endroit de la boisson était le plus inoffensif et le plus agréable (ἀβλαβλέστατόν τε καὶ ἥδιστον). L'habitude de ne boire que lorsqu'on a soif fait songer à Socrate (*Mém.* I, 3, 5-6), mais aussi à sa motion dans le *Banquet* (II, 23-24) : en effet, il encourage les convives à boire de façon modérée et à petites coupes pour ne pas faire chanceler le corps et l'esprit (καὶ τὰ σώματα καὶ αἱ γνώμαι σφαλοῦνται), ce qui les empêcherait de bien s'exprimer par le discours ; en outre, cette manière de boire, au lieu de les jeter de force dans l'ivresse (οὕτως οὐ βιαζόμενοι μεθύειν), conduit plutôt à la gaieté (πρὸς τὸ παιγνιωδέστερον). Le parallèle entre les mesures de Lycurgue eu égard à la boisson et les propos de Socrate eu égard au vin révèle un souci de Xénophon eu égard à ce qu'il considère l'interaction adéquate parmi les convives²⁴³, le thème du prochain point.

(iv) Dans les autres cités, les gens du même âge se réunissent les uns avec les autres, et dans ces réunions, la réserve (αἰδῶς) n'a guère d'accès (V, 5). Pour remédier à ce problème, Lycurgue a mêlé les âges, de sorte que les jeunes (τοὺς νεωτέρους) soient éduqués (παιδεύεσθαι) par l'expérience des vieillards (ὑπὸ τῆς τῶν γεραιτέρων ἐμπειρίας) ; car c'est une habitude dans les philities (ἐν τοῖς φιλιτίοις)²⁴⁴ de parler de ce qui s'est fait de beau dans la cité (ὅ τι ἂν καλῶς τις ἐν τῇ πόλει ποιήσῃ), si bien qu'on ne laisse aucune place à la démesure (ὑβρίν)²⁴⁵, ni aux excès de l'ivresse (παροιάν), ni à la

²⁴³ Xénophon conclut ainsi le paragraphe à propos de la boisson (*Const. Lac.* V, 4) : « Si on festoie ainsi ensemble (συσκηνοῦντων), comment pourrait-il se faire que quelqu'un, sous l'effet de la gourmandise ou de l'ivrognerie (ὑπὸ λιχνείας ἢ οἰνοφλυγίας), se perde soi-même ou perde sa maison (ἢ αὐτὸν ἢ οἶκον διαφθείρειεν) ? » En instituant les repas communs en public, Lycurgue veut supprimer la gourmandise et l'ivrognerie du mode de vie spartiate, dont les effets néfastes pour l'individu, l'*oikos* et la cité sont amplement détaillés dans l'*Économique* I, 18-23.

²⁴⁴ Dans la *Constitution des Lacédémoniens*, Xénophon emploie deux termes pour désigner les banquets spartiates : le terme *to syskénion* met de l'emphase sur l'aspect communautaire des repas, tandis que le terme *philitia*, fusion des mots *philia* et *phiditia*, met de l'emphase à la fois sur l'aspect amical et sur le fait que dans ces repas, chacun payait en nature sa quote-part à partir de ses propres ressources personnelles. Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1980, pp. 1203-1204, s.v. φιλίται, φιλίτια. Dans la *Const. Lac.* VI, Xénophon énumère d'autres aspects du « communautarisme » des Spartiates : le partage des esclaves, des chevaux et des chiens de chasse (VI, 3), ainsi que des vivres apportés par la chasse (VI, 4) ; les *homoiōi* partagent aussi l'autorité sur les enfants les uns des autres (VI, 1-2)

²⁴⁵ La présence de la notion de ὑβρις indique que non seulement les *pleistoï ponoi* (III, 1), mais aussi les repas publics étaient des moyens de l'éliminer du caractère des Spartiates.

conduite honteuse (αἰσχουργίαν)²⁴⁶, ni aux propos obscènes (αἰσχρολογία – V, 6)²⁴⁷. En effet, on comprend mieux les règles concernant la boisson et le fait de mêler les âges : dans la mesure où personne ne succombe à l’ivresse et que les jeunes ont pour modèle les vieillards, qui surveillent leur comportement et qui dictent les sujets de conversation, les repas publics sont caractérisés par la modération (*sôphrosynê*)²⁴⁸, l’*enkrateia* et le respect (*aidôs*), ainsi que par les discours édifiants qui instruisent les plus jeunes²⁴⁹. Dans cette perspective, les banquets communs des Spartiates s’avèrent une partie intégrante à la fois de la *paideia* des jeunes et du mode de vie vertueux des *homoioi*.

On observe que non seulement les deux étapes de l’éducation spartiate mais aussi le mode de vie des *homoioi* en général sont fortement marqués par une stricte discipline et une série de règles de comportement, d’habitudes et de pratiques sociales visant à inculquer plusieurs vertus, notamment la tempérance, la maîtrise de soi, l’endurance, l’obéissance, la discipline et la pudeur. L’idée de surveillance permanente, surtout celle des supérieurs à l’endroit des subordonnés — soient-ils les enfants, les adolescents, voire

²⁴⁶ Dans sa deuxième et dernière occurrence dans l’œuvre de Xénophon, le terme αἰσχουργία est également associé à l’idée que le fait de vivre en privé sans s’exposer souvent au public dénonce une vie vicieuse : « Mais je vais dire de quelle façon il [*scil.* Agésilas] s’opposa à la fanfaronnade (ἀλαζονεία) du Perse. D’abord, l’un se faisait gloire d’être rarement vu (τῷ σπανίως ὀρᾶσθαι), Agésilas, lui, se réjouissait d’apparaître sans cesse (δὲ τῷ ἀεὶ ἐμφανῆς εἶναι ἠγάλλετο), jugeant que disparaître sied à la conduite honteuse (αἰσχουργία μὲν τὸ ἀφανίζεσθαι πρέπειν) et que la lumière procure plus de parure à la vie orientée par la beauté (τῷ εἰς κάλλος βίῳ τὸ φῶς μᾶλλον κόσμον παρέχειν). »

²⁴⁷ Comme l’a bien souligné David, « Sparta’s *Kosmos* of silence », *art. cit.*, p. 119, « The Spartan system of building up communication skills put a special emphasis on learning when, where, why and how not to talk, and the proper amount of talk versus silence. »

²⁴⁸ L’absence du terme *sôphrosynê* dans la *Const. Lac. V* ne nous empêche pas de reconnaître sa présence sous-jacente au texte. Chez Xénophon, la *sôphrosynê* renvoie non seulement à la tempérance eu égard aux plaisirs corporels (et sur ce point il y a un recoupement avec l’*enkrateia*), mais encore à la retenue du comportement en général, au silence, au calme, à la discipline et au discernement pour reconnaître ceux qui sont supérieurs et qui méritent donc d’être obéis (cf. *Agés.* VI, 7 ; *Cyrop.* III, 1, 20 ; III, 2, 13 V, 3, 43 ; V, 4, 44), ce dont les Spartiates, jeunes et adultes, font clairement preuve lors de repas en commun. Cependant, il serait exagéré d’affirmer, à l’instar de North, *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, 1966, p. 135, que la *sôphrosynê* est la vertu caractéristique de Sparte et, par ce fait même, la base de sa stabilité et de sa discipline militaire. Quoique je considère que la *sôphrosynê* ait une place importante, il me semble que le *ponos*, l’*aidôs* et l’obéissance sont les véritables bases de la *paideia* spartiate et, par conséquent, les sources de la puissance de la cité. En réalité, la *sôphrosynê* joue un rôle moins important dans la *paideia* des Spartiates et des Perses que dans la *paideia* dispensée par Socrate lui-même (cf. *Mém.* I, 1, 16 ; I, 2, 15-28 ; I, 3, 8 ; III, 9, 4 ; IV, 3, 1 ; IV, 5, 7).

²⁴⁹ Les repas en commun des Spartiates, où l’on garde la juste mesure en ce qui concerne la nourriture, la boisson et les discours, ressemblent en effet beaucoup au repas des soldats perses dans la *Cyropédie*. Voir p.ex. V, 2, 17-18, où l’assyrien Gobryas admire la modération des commensaux perses (τὴν μετριότητα τῶν συσσίτων) à la table, ainsi que leur interaction lors du repas : « ils se faisaient entre eux de ces questions où l’on a plus de plaisir (ἥδιον) à être interrogé qu’à ne pas l’être, qu’ils échangeaient des moqueries (ἐπαιζον) dont on a plus de plaisir aussi à être l’objet qu’à ne l’être pas et que dans leurs plaisanteries ils se gardaient avec soin de toute démesure (ὡς πολὺ μὲν ὕβρεως ἀπῆν), de toute acte incivil (τοῦ αἰχρόν τι ποιεῖν), de tout mouvement d’humeur les uns envers les autres (πολὺ δὲ τοῦ χαλεπαίνεσθαι πρὸς ἀλλήλους) (trad. Bizos légèrement modifiée). » Il me semble donc que s’il y a une conception de repas « idéal », il s’agit d’un *topos* xénophontien, plutôt qu’un trait particulier de Sparte ou de la Perse.

les adultes eux-mêmes — est très présente à Sparte et, comme on le verra dans le chapitre suivant, elle est l'une des caractéristiques principales de la conception xénophontienne de l'État. On observe enfin que la plupart des mesures instaurées par Lycurgue visent la formation de citoyens exemplaires et de soldats hors-pair. Et la cohésion au sein de l'armée et de la cité a une double source : l'obéissance infaillible à n'importe quelle figure d'autorité, ainsi que le sentiment de camaraderie.

3.3. L'éducation des jeunes hommes : l'émulation généralisée (*Const. Lac. IV*)

Au début du chapitre, nous avons signalé qu'il fallait tenir compte de la *paideia* des jeunes hommes (*hēbōntes*) spartiates par souci de symétrie avec la *paideia* perse, dont la deuxième tranche d'âge, celle des éphèbes, qui va des 16/17 à 26/27 ans (cf. *Cyrop.* I, 2, 9), recoupe deux tranches d'âge de la *paideia* spartiate, celle des adolescents (14 à 20 ans) et des *hēbōntes* (20 à 30 ans)²⁵⁰. La principale caractéristique de cette partie de la *paideia* spartiate est sans conteste l'émulation généralisée, qui s'avère, par ailleurs, à la fois une méthode d'éducation et un moyen de s'entraîner à la vertu²⁵¹. Dans cette section, je me contenterai d'analyser la *Const. Lac. IV* de manière schématique, en soulevant les points essentiels qui concernent le propos du présent chapitre.

(1) Xénophon affirme que Lycurgue, jugeant que les chœurs et les concours gymniques (γυμνικὸς ἀγῶνας) qui méritent le plus d'être fréquentés sont ceux où il y a le plus de rivalité (μάλιστα φιλονικία), pensait que s'il mettait les *hēbōntes* en compétition sur la vertu (εἰς ἔριν περὶ ἀρετῆς), ils atteindraient de la sorte le plus haut degré d'*andragathia* (IV, 2).

(2) Les éphores choisissent parmi les *hēbōntes* à l'apogée de leur force (ἐκ τῶν ἀκμάζόντων)²⁵² trois hommes pour occuper les postes de *hippagretai*, commandants de cavalerie et ceux-ci, à leur tour, enrôlent cent hommes comme *hippeis* (à la fois l'élite

²⁵⁰ Pour la division des classes en tranches d'âge, cf. Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta*, *op. cit.*, p. 111 et Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, *op. cit.*, p. 143. En effet, Xénophon ouvre le chapitre (IV, 1) en affirmant que Lycurgue a fait porter ses efforts principaux sur cette partie de la *paideia*, jugeant que, si les *hēbōntes* étaient tels qu'il faut (εἰ γένοιτο οἷος δεῖ), ils pesaient le plus pour le bien de la cité (ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τῆ πόλει), ce qui explique pourquoi cette troisième étape de la *paideia* spartiate dure plus que les deux premières. Nous avons déjà vu que l'expression *gignesthai hoios dei* indique chez Xénophon l'acquisition de l'*aretē*.

²⁵¹ Sur la rivalité comme l'un des moyens de s'entraîner à la vertu, voir Annexe I. Pour une analyse historique du rapport entre les compétitions gymniques et la préparation militaire à Sparte, voir Hodkinson, « An Agonistic Culture? Athletic Competition in archaic and classical Spartan society », 1999, pp. 147-188.

²⁵² Selon Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, *op. cit.*, p. 143, le terme *akmazontes* n'est pas un synonyme de *hēbōntes*, mais se réfère plutôt aux *hēbōntes* qui ont presque 30 ans et qui sont donc les soldats les plus hardis et expérimentés du groupe.

militaire et sociale de Sparte²⁵³), en expliquant les raisons de leur choix (IV, 3). Ceux qui n'ont pas la chance d'obtenir ces postes d'honneur (οἱ οὖν μὴ τυγχάνοντες τῶν καλῶν – comparer avec μηδενὸς ἔτι τῶν καλῶν τυγχάνειν dans III, 3) se battent (πολεμοῦσι) à la fois contre ceux qui les ont obtenus et ceux qui les ont refusés ; aussi, ils se surveillent mutuellement (παραφυλάττουσιν ἀλλήλους), pour voir s'ils cèdent au relâchement (ἐάν ῥαδιουργῶσι) eu égard aux belles coutumes (παρὰ τὰ καλὰ νομιζόμενα – IV, 4)²⁵⁴.

(3) D'après Xénophon, « telle est précisément l'émulation la plus chère aux dieux et la plus convenable à la cité (θεοφιλεστάτη τε καὶ πολιτικωτάτη ἔρις) » (IV, 5), affirmation qui rend manifeste qu'il approuve cette émulation généralisée. En elle, continue Xénophon, se déploie ce que doit faire l'homme de bien (ἃ δεῖ ποιεῖν τὸν ἀγαθόν) et, à part cela, chacun des deux groupes (les élus et les refusés) s'entraîne à être toujours les meilleurs possible (ἐκάτεροι ἀσκοῦσιν ὅπως ἀεὶ κράτιστοι ἔσονται), afin que, si besoin est, ils soient à même de secourir la cité de toutes leurs forces (ἀρήξουσι τῇ πόλει παντὶ σθένει -*ibid.*)

(4) Ils s'occupent également de leur bonne forme (εὐεξίας ἐπιμελεῖσθαι) ; car en raison de leur rivalité (διὰ τὴν ἔριν), ils s'engagent dans le pugilat (πυκτεύουσι) lorsqu'ils se rencontrent. Cependant, tout le monde a le pouvoir (κύριος) de séparer les combattants (τοὺς μαχομένους) ; et si quelqu'un désobéit à ce médiateur (τις ἀπειθῆ τῷ διαλύοντι), le pédonome le conduit auprès des éphores, qui le pénalisent sévèrement (οἱ δὲ ζημοῦσι μεγαλείως), pour qu'il apprenne à ne jamais se laisser dominer par la colère (μήποτε ὀρὴν κρατῆσαι) au point de désobéir aux lois (τοῦ μὴ πείθεσθαι τοῖς νόμοις) – (IV, 6).

Il est bon de souligner, tout d'abord, que la dispute sur la vertu (ἔριν περὶ ἀρετῆς) dont il est question ici vise l'idéal de l'*andragathia*, qui recoupe à la fois l'excellence militaire et morale²⁵⁵. L'*eris* possède ici une connotation positive, c'est-à-dire qu'en se mettant temporairement dans la condition d'opposants, les jeunes Spartiates tâcheront de se surpasser les uns les autres et, en même temps, de se surpasser eux-mêmes. Il est

²⁵³ Cf. Marsico ; Illarraga ; Marzocca, *Constitución de los Lacedomonios*, *op. cit.*, p. 122, n. 27.

²⁵⁴ Ces *nomizomena* renvoient possiblement à tout ce qu'on apprend dans les deux premières étapes de la *paideia* (notamment l'*aidôs*, l'obéissance, l'*enkrateia* et la *karteria*), ainsi qu'au comportement modéré lors de repas en commun.

²⁵⁵ Pour la nuance morale de l'*andragathia*, voir surtout *Agés.* X, 2 ; pour la nuance d'excellence militaire, voir p.ex. *Anab.* V, 2, 12 ; *Cyrop.* III, 3, 55 ; *Hipp.* IX, 4. Pour une analyse de cette notion, voir Whitehead, « Cardinal Virtues: the language of public approbation in democratic Athens », 1993, pp. 37-75 et *idem*, « *Andragathia* and *aretê* », 2009, pp. 47-58.

raisonnable de suggérer que cette *andragathia* est acquise à la fois par la pratique des vertus qui faisaient partie de leur formation à l'enfance et à l'adolescence (*enkrateia*, *aidôs*, *ponos*, *karteria*, etc.), ainsi que par la performance à la guerre (les *hêbôntes* sont déjà à l'âge du service militaire). Si jusqu'à présent Xénophon a accordé plus d'emphasis au renforcement négatif (le châtement corporel), dans ce chapitre le renforcement positif prend la relève : la récompense de l'*andragathia* consiste en deux des postes les plus honorables au sein de l'armée : *hippagretai* et *hippeis*. Ce corps de trois cent guerriers d'élite servait comme garde du corps du roi spartiate en expédition et exerçait occasionnellement la fonction de police²⁵⁶. Aussi, le fait que les *hippagretai* sont choisis par les éphores, que les *hippeis* sont choisis à leur tour par les *hippagretai*, et que les pédonomes rapportent les *hêbôntes* désobéissants à l'éphorat (IV, 6) confirme qu'à Sparte les affaires éducationnelles et politico-militaires se chevauchent.

On remarque que Xénophon ne prend pas la peine de spécifier les critères du choix des *hippagretai* et des *hippeis*²⁵⁷. Cependant, ce système a une allure tout à fait méritocratique et ressemble en effet au système instauré par Cyrus dès qu'il prend en charge l'armée perse : seuls les meilleurs ont accès à l'honneur d'occuper un rang de l'infanterie lourde et aux récompenses attachées à la victoire des concours militaires²⁵⁸. L'efficacité des deux systèmes repose donc sur le même plan : le fait d'entrer en dispute contre les pairs fait en sorte que l'on s'efforce de se perfectionner pour obtenir les *kala*, c'est-à-dire les postes d'honneur. Dans cette perspective, Xénophon est soucieux de souligner que tant les éphores que les *hippagretai* justifient leur choix, ce qui permet aux non élus de connaître ce qu'il faut améliorer, si bien que la possibilité qu'on soit choisi comme *hippeis* dans l'avenir ou bien que l'on soit relégué du poste demeure ouverte. À mon avis, c'est bien cette flexibilité dans les promotions et les relégations qui explique et justifie l'âpre dispute et la constante rivalité entre les *hêbôntes*, ce qui fait d'ailleurs écho

²⁵⁶ Cf. *Hell.* III, 3, 8-11 et VI, 4, 13. Cf. aussi Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, *op. cit.*, p. 145.

²⁵⁷ Sur ce point, je suis d'accord avec Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta*, *op. cit.*, p. 114 : « As usual Xenophon provides general principles rather than precise details. Other than the rather unspecific *aretê*, specific criteria for both rounds of selection are left unstated, though clearly those who did not perform their duties as youths must have been excluded from being chosen by the *hippagretai*, since slacking at that stage of life meant being excluded from 'the good things' (*τὰ καλά*; see 3.3). » Aussi, je suis du même avis de l'auteur lorsqu'elle affirme que le silence de Xénophon à l'égard des détails concernant l'entraînement physique et militaire signale que son intérêt repose plutôt sur le conditionnement social des citoyens (p. 116).

²⁵⁸ Cf. *Cyrop.* II, 1, 11-24. Dans la *Const. Lac.* IV, 5, Xénophon emploie le superlatif *kratistoi*, tandis que dans la *Cyropédie*, il emploie le superlatif *beltistoi* (II, 1, 11), mais les deux adjectifs sont des synonymes proches et indiquent l'excellence physique, militaire, mais aussi morale (courage, ardeur, zèle, obéissance, etc.).

à la pratique de Cyrus dans sa cour à Babylone²⁵⁹. Sur ce point, il est pertinent de noter que la surveillance mutuelle (παραφυλάττουσιν ἀλλήλους) – qui est omniprésente à Sparte, mais aussi en Perse, et qui prend d'ailleurs dans la *Const. Lac.* IV l'allure d'espionnage²⁶⁰ - joue le rôle fondamental d'assurer que personne ne cède à la négligence ni au relâchement eu égard à l'exécution des tâches, à la conformation aux règles sociales et, ultimement, à la pratique de la vertu. Ainsi, cette surveillance permanente n'est point un aveu implicite de Xénophon de l'inefficacité de la *paideia* spartiate, mais bien plutôt le résultat de sa conception de l'impermanence de l'*areté*²⁶¹.

Dans IV 5, Xénophon loue ouvertement ce type d'*eris* et, plus généralement, la *philonikia* mentionnée au début du chapitre, ce qui remet en question l'interprétation ironique du chapitre, ainsi que de l'ensemble de l'œuvre. Grâce à cette dispute et à cette rivalité, tous les *hēbōntes* sans exception ne cessent jamais de s'entraîner au perfectionnement continu (cf. ἀεὶ κράτιστοι – IV, 5), pour être à même de venir au secours de la cité en cas de besoin, ce qui comprend évidemment la pratique de la vertu, les exercices militaires, mais aussi la bonne condition du corps (cf. εὐεξία – IV, 6)²⁶². Cette *euexia* est développée dans le pugilat. Il faut cependant souligner que le fait de se battre à coups de poing n'est qu'une simulation, au sein de la cité, d'un combat à la guerre (d'où l'emploi du verbe πολεμοῦσι au sens métaphorique dans IV, 4) et il faut supposer que les *hēbōntes* s'entraînent par d'autres moyens, possiblement en pratiquant les mêmes *ponoi* qui leur étaient imposés dans les deux premières étapes de leur *paideia*²⁶³. Aussi, la dispute (*eris*) et la colère (*orgē*) engendrées ne sont pas mauvaises en elles-mêmes. Comme Socrate l'affirme dans les *Mémorables* II, 6, 21-23, ces deux émotions font partie de la tendance naturelle de l'homme à l'hostilité ; il s'agit des sentiments martiaux essentiels pour la guerre, si bien qu'ils ne doivent pas être éliminés, mais plutôt maîtrisés.

²⁵⁹ *Cyrop.* VIII, 1, 40-42 ; VIII, 2, 1-4 ; VIII, 3, 19-23 ; VIII, 4 1-12. Pour les concours instaurés par Cyrus, voir *Cyrop.* I, 6, 18, II, 1, 20ss. ; III, 3, 8-10 ; VI, 2, 6 ; VIII, 2, 2-28.

²⁶⁰ Voir *infra* sections 4.1 et 42 ; voir aussi chapitre 3, sections 2.1.2, 2.2.2 et 2.2.3. Sur la méthode de l'espionnage utilisée par Cyrus, voir *Cyrop.* VIII, 2, 10-12.

²⁶¹ Contra Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta, op. cit.*, p. 114. On rappelle que pas même les rois n'étaient exempts de surveillance et la preuve en est que chaque fois qu'un roi spartiate partait en expédition, il était accompagné des deux éphores qui, selon Xénophon, « voyant ce que chacun fait, ils veillent comme de juste au bon maintien de tous (ὄρπωντες δὲ ὅ τι ποιῆ ἕκαστος πάντας σωφρονίζουσιν). » Le verbe *sōphronizein* n'est pas anodin, puisqu'il indique que la *sōphrosynē* peut bel et bien être imposée au moyen de la vigilance, en l'occurrence, celle des éphores, et de la crainte de la punition. Méthode certes différente de celle de Socrate (la force de l'exemple) mais non moins valable et efficace.

²⁶² L'adverbe σθένει renforce, à mon sens, l'aspect physique de l'excellence recherchée. Aussi, il semble clair que les *hēbōntes* sont toujours disponibles pour la cité et à son service.

²⁶³ Il est pertinent de souligner que les *mastigophoroi* et les surveillants des enfants et des adolescents sont choisis dans la classe des *hēbōntes*.

Et tout comme dans ce passage des *Mémorables*, où on lit que les *kaloï kagathoi* ne laissent pas ces deux sentiments dégénérer dans des conflits sérieux, de même les pédonomes et les éphores maintiennent, au moyen de la surveillance et des pénalisations, un contrôle rigoureux des pugilats entre les *hébôntes*, afin qu'ils apprennent à maîtriser leur colère et qu'ils ne désobéissent pas aux lois²⁶⁴.

Aussi vague que la description de la *paideia* des *hébôntes* puisse paraître, elle offre néanmoins des éléments suffisants d'analyse qui nous permettent d'identifier certaines idées qui sont chères à Xénophon : la primauté du public sur le privé (qui se traduit dans un mode de vie mené presque exclusivement au sein de la communauté civique), la surveillance mutuelle (qui assure l'observance des pratiques sociales), l'émulation (responsable pour le perfectionnement continu des citoyens) et la vigueur corporelle (la base de l'excellence militaire). Maintenant, il faut aborder la *paideia* des Perses et essayer, à partir des ressemblances et des différences par rapport à l'éducation des Spartiates, de comprendre la conception xénophontienne de la *paideia*.

4. L'éducation publique des Perses

Dans cette section, on analysera les deux premières étapes de la *paideia* perse, à savoir celle des enfants (*paides*), qui dure jusqu'à l'âge de 16/17 ans, et celle des adolescents (*ephéboi*), qui dure de 16/17 jusqu'à 26/27, recoupant donc, il est bon de le rappeler, la *paideia* des *meirakia* (13-20 ans) et des *hebôntes* spartiates (20-30 ans). Il est important de rappeler aussi le parti-pris théorique qui oriente mon analyse dans ce chapitre : la conception que se fait Xénophon de la *paideia*, ainsi que l'ensemble de sa philosophie sont assez homogènes, si bien qu'il est possible d'en dégager des fils conducteurs et des notions générales : pour ce qui est de la *paideia*, il me semble clair que la préparation à la guerre, et bien entendu tout ce qu'elle comprend, est l'un de ses socles fondamentaux. Qui plus est, puisqu'il s'agit ici d'une étude philosophique, et donc conceptuelle, il n'est pas important pour moi d'évaluer l'historicité de la *paideia* spartiate et perse (et, parallèlement, la pertinence historique du rapprochement des deux modèles), ni de savoir si la *paideia* de la *Cyropédie* est inspirée du modèle éducationnel spartiate ou *vice versa*. Dans cette perspective, je ne prétends pas soutenir l'hypothèse d'une

²⁶⁴ Sur ce point, il est pertinent de citer le commentaire de Marsico, Illarraga et Marzocca, *Jenofonte. Constitución de los Lacedemonios, op. cit.*, p. 123, n. 29 : « En la tensión entre lo pasional, lo sentimental y la obediencia a lo legal, el autodomínio (*enkráteia*) está asociado a poder refrenar los propios impulsos en función de las imposiciones sociales diagramadas en pos del bien comunitario. A su vez, el autodomínio es presentado como una característica personal que puede ser entrenada y perfeccionada, contando con que no dependen exclusivamente del individuo, sino también de la disciplina social. »

assimilation des deux *paideiai* (comme si l'on pouvait rabattre l'une sur l'autre), ce qui serait d'ailleurs hasardeux, pour dire le moins, dans la mesure où il y a évidemment plusieurs différences entre les deux systèmes d'éducation²⁶⁵. Mais il est tout aussi évident qu'il y a un jeu de ressemblances et d'échos que Xénophon tâche de faire transparaître²⁶⁶, et c'est bien ce point de contact qui nous intéresse, dans la mesure où il révèle, *mutatis mutandis*, l'art militaire et la préparation à la guerre comme des aspects constitutifs de la conception xénophontienne de la *paideia*.

Il est intéressant de signaler aussi que la partie sur la *paideia* perse occupe à peu près dix paragraphes d'un seul chapitre de la *Cyropédie* (I, 2), prenant donc l'allure d'une simple digression par rapport à la narration principale, c'est-à-dire la vie de Cyrus l'Ancien²⁶⁷. S'il y a une nette différence de taille entre le bref récit de la *paideia* perse et le long récit de la *paideia* spartiate (*Const. Lac.* I-IV), c'est parce que l'objectif des deux ouvrages est très différent l'un de l'autre. Dans la *Cyropédie*, il s'agit de dénombrer l'ensemble des vertus et des compétences (*epistēmai*) non d'un peuple, mais d'un individu exceptionnel, et qui lui ont permis d'exceller plus que tout autre dans le gouvernement des hommes (I, 1, 4-6), si bien que la *paideia* publique perse n'est qu'une partie de la *paideia* générale de Cyrus, qui adapte et transforme constamment tout ce qu'il apprend au long de sa vie. Dans la *Constitution des Lacédémoniens*, il est question de décrire les *epitēdeumata* qui ont permis à Sparte de devenir la cité la plus puissante et la plus renommée en Grèce. Mais il est intéressant d'observer que l'idée de *paideia* est présente du début à la fin des deux ouvrages.

Comme on le verra, la conception xénophontienne de la *paideia* est très homogène, mais pour en avoir une idée complète, il faut considérer la formation en tout point spéciale de Cyrus (objet de la dernière section), qui a fait de lui un chef militaire paradigmatique. Il est pertinent de souligner que je laisserai de côté l'instruction que Cyrus reçoit en Médie parce qu'elle ne concerne pas directement mon propos²⁶⁸, qui est,

²⁶⁵ Par exemple, il n'y a dans la *Cyropédie* aucune mention de l'éducation des jeunes filles (*Const. Lac.* I, 6), de la pédérastie (*Const. Lac.* II, 11-15). Pour d'autres différences, voir Humble, « *Sôphrosynê* and the Spartans », 1999, pp. 342-344.

²⁶⁶ Pour une analyse détaillée de l'analogie que l'on peut établir entre Sparte et le premier livre de la *Cyropédie* au niveau de la *paideia* en particulier et de la *politeia* en général, voir surtout Azoulay, « Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », *art. cit.*, p. 435-456.

²⁶⁷ Dans la *Cyropédie* I 2, Xénophon aborde le thème de la constitution perse (cf. *πολιτεία* dans le §15), ce qui comprend bien entendu, tout comme dans la *Const. Lac.*, le thème de la *paideia* des jeunes (§§2-11).

²⁶⁸ En effet, Cyrus reçoit en Médie une formation qui aura une utilité politique à la fin de l'ouvrage, après l'instauration de l'empire. Sur ce thème, voir Azoulay, « The Medo-Persian Ceremonial : Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, pp. 147-173 ; Atack, « Cyrus appeared both great and good:

rappelons-le, de soulever les éléments militaires de la conception xénophontienne de la *paideia*.

Après avoir décrit les qualités morales et physiques de Cyrus, ce qui relève de sa propre nature plutôt que de l'éducation (I, 2, 1), Xénophon commence ainsi la description de la *paideia* perse :

Quant à son éducation, elle se fit selon les lois des Perses (ἐπαιδεύθη γε μὴν ἐν Περσῶν νόμοις). Or, il semble que ces lois ne commencent pas à s'occuper du bien commun (τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ ἐπιμελούμενοι) au même moment que dans la plupart des États (οὐκ ἔνθεν περ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσιν ἄρχονται). En effet, la plupart d'entre eux laissent chacun libre d'élever ses enfants comme il lui plaît et ceux-ci (αἱ μὲν γὰρ πλείσται πόλεις ἀφεῖσαι παιδεύειν ὅπως τις ἐθέλει τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας), lorsqu'ils sont plus âgés, vivre eux-mêmes à leur guise (καὶ αὐτοὺς τοὺς πρεσβυτέρους ὅπως ἐθέλουσι διάγειν) ; c'est ensuite qu'ils leur ordonnent de ne pas voler, de ne pas piller (ἔπειτα προστάττουσιν αὐτοῖς μὴ κλέπτειν μηδὲ ἀρπάζειν), de ne pas pénétrer de force dans les maisons, de ne pas frapper quelqu'un injustement, de ne pas commettre d'adultère, de ne pas désobéir à un magistrat (μὴ ἀπειθεῖν ἄρχοντι), et ainsi du reste ; et si l'un d'eux enfreint une de ces lois, ils lui infligent un châtement. Les lois des Perses, elles, prennent les devants : elles ont soin de faire en sorte que les citoyens soient dès l'abord incapables de se porter à un acte malhonnête ou honteux (ὅπως τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι ἔσονται οἱ πολῖται οἷοι πονηροῦ τινος αἰσχροῦ ἔργου ἐφίεσθαι)²⁶⁹.

On observe d'abord que l'éducation perse, tout comme l'éducation spartiate, est une affaire d'État puisqu'elle relève d'un ensemble de *nomoi* dictant le contenu de chaque étape du processus éducatif. En ce sens, il est bon de souligner que Xénophon n'affirme pas que les autres cités ne s'occupent pas du bien commun, mais plutôt qu'en Perse, ce souci est présent dès la première étape de l'éducation. On observe ensuite la comparaison entre la Perse et les autres cités, ce qui fait écho à la *Const. Lac.* II et III, où Xénophon compare Sparte aux autres cités grecques pour mieux soulever les aspects qui la démarquent des autres cités. Dans cet extrait de la *Cyropédie*, il emploie l'expression « αἱ μὲν γὰρ πλείσται πόλεις ἀφεῖσαι παιδεύειν ὅπως τις ἐθέλει τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας », qui dénote le caractère privé de l'éducation des autres cités, c'est-à-dire qu'elle dépend de la seule volonté individuelle des citoyens. Qui plus est, au lieu d'utiliser le mot *autonomoi*, qui exprime succinctement à la fois l'idée de manque de surveillance et le fait de n'être plus sous la tutelle d'un pédagogue (cf. *Const. Lac.* III, 1), il emploie la périphrase « καὶ αὐτοὺς τοὺς πρεσβυτέρους ὅπως ἐθέλουσι διάγειν », pour exprimer, me semble-t-il, la même idée. À la fin du passage, Xénophon énumère les délits que les autres Grecs essaient

Xenophon and the performativity of Kingship », 2018, pp. 109-136 ; Illarraga, « Los Modos de la Corte: la Formación Meda de Ciro en *Ciropedia* », 2017, pp. 1607-1642 ; Grottanelli, « La distribution de la viande dans la *Cyropédie* », 1989, pp. 185-209.

²⁶⁹ *Cyrop.* I, 2, 2-3 (trad. Bizos légèrement modifiée).

de supprimer plus tard au moyen des punitions, alors qu'en Perse on tâche de les supprimer dès le départ (cf. τὴν ἀρχὴν) et ce, non seulement au moyen des châtiments, mais aussi, comme on le verra, d'une *paideia* marquée par un régime de vie sobre et par l'entraînement à la vertu. En d'autres mots, si les autres cités accordent plus d'importance aux lois rétributives (et il faudrait peut-être inclure ici Sparte), en Perse, on privilégie plutôt les lois préventives, dans la mesure où l'on essaie d'éviter les délits futurs. Sur ce point, Bizos a tort d'affirmer que la mention du vol et du pillage est une critique de Xénophon eu égard à la *paideia* spartiate²⁷⁰. En effet, dans ce passage, Xénophon se réfère au vol et au pillage au sein de la cité, ce qui est de fait condamnable. Cependant, comme on a tâché de le montrer dans la section précédente, ces deux habiletés sont tout à fait essentielles en contexte de guerre et c'est pourquoi les Spartiates les apprennent dès l'enfance, en les pratiquant, il faut le rappeler, dans un endroit circonscrit et en volant seulement certaines denrées (*Const. Lac.* II, 8-9). Comme on le verra plus loin, les Perses eux aussi s'entraînent au vol et à la ruse, la différence reposant sur l'étape de la *paideia* où l'on introduit ces pratiques, ainsi que sur l'activité choisie pour les apprendre.

Après avoir établi que la *paideia* serait publique et qu'elle aurait comme orientation principale le bien commun (*to koinon agathon*), les Perses ont établi ses deux autres fondements : (i) l'endroit où l'éducation aurait lieu et (ii) les éducateurs de chaque classe d'élève.

(i) De même qu'à Sparte la *paideia* avait lieu à ciel ouvert et sous les yeux de tous, y compris les concitoyens, de même en Perse les jeunes (enfants et éphèbes) étaient éduqués dans un endroit public où ils étaient constamment scrutés et où ont été construits le palais royal et les édifices des magistrats, que Xénophon appelle Place de la Liberté (I, 2, 3)²⁷¹. Les marchands avec leurs cris et leurs grossièretés (φωναὶ καὶ ἀπειροκαλίαι) sont relégués dans un autre endroit, afin que le tumulte du commerce ne trouble pas la bonne tenue de

²⁷⁰ Cf. Bizos, *Cyropédie*, *op. cit.*, p. 62, n. 8.

²⁷¹ Pour une interprétation du sens de ce terme, voir notamment Illarraga, « El extraño reino de un joven príncipe. Política, educación y justicia en la sociedad persa de la *Ciropedia* (I, 2, 2-16) », *art. cit.*, p. 90, dont je soulève l'extrait suivant : « El bien común se encuentra garantizado por la obediencia de las leyes que lo aseguran, y el *agora* libre, entonces, funciona como el primer promotor de este *koinos agathos*, en tanto fuerza una instancia permanente de control social: la conducta de cada ciudadano es pública y sujeta a la constante mirada de sus conciudadanos. Este aspecto prácticamente panóptico del espacio público bien puede abrirnos la puerta para comprender su adjetivación "libre", que a todas luces es intrigante. (...) Este espacio hace a los sujetos libres, sino que ella en sí misma está libre de todo obstáculo que pueda interferir con el buen desarrollo cívico. El *agora* es *eleutheros*, libre también en el sentido de "liberada": toda acción está al escrutinio comunitario, todo acto es libre de ser observado socialmente. » Et Jaeger, *Paideia Vol. III*, *op. cit.*, p. 164, commente succinctement la fonction de la Place de la Liberté : « This localization bound the Persian *paideia* firmly to the community ; in fact, it placed it right in the centre of society. »

ceux qui sont instruits (ή τούτων τύρβη τῆ τῶν πεπαιδευμένων εὐκοσμία - *ibid.*), mesure qui fait écho à la prohibition pour les Spartiates de pratiquer des activités commerciales et lucratives (*Const. Lac.* VII, 2). On a divisé la Place de la Liberté en quatre parties, selon les quatre tranches d'âge qui représentent chaque étape de la *paideia* : les enfants (παισίν), les jeunes gens (ἐφήβοις), les hommes accomplis (τελείοις ἀνδράσι) et, enfin, ceux qui ont dépassé l'âge du service militaire (ὑπὲρ τὰ στρατεύσιμα), c'est-à-dire les vieillards (I, 2, 4). Tant les enfants que les adultes ont un horaire fixe pour rentrer dans leurs quartiers ; les vieillards, eux, rentrent lorsque cela leur convient, sauf quand ils ont une tâche à accomplir ; les jeunes gens/éphèbes dorment près des locaux des magistrats en portant des armes légères, sauf ceux qui sont mariés ; quoique ceux-ci ne soient pas enquêtés (ἐπιζητοῦνται) et que leur présence continue ne soit pas requise, il n'est pas bien de leur part d'être souvent absents (οὔτε πολλάκις ἀπεῖναι καλόν - *ibid.*). Il s'agit là, comme on le verra dans le chapitre suivant, d'une mesure que Cyrus transposera à l'organisation de l'empire, mais avec plus de rigueur (*Cyrop.* VIII, 1, 19-21) ; à moins que les *koinônes* aient de bonnes raisons pour s'absenter, ils doivent être *toujours* présents à la cour. Mais l'idée sous-jacente dans les deux cas est la même : la publicisation de la vie — dans laquelle les comportements sont mutuellement surveillés et scrutés, et pouvant par ailleurs servir de modèle de conduite — est le signe d'une vie vertueuse.

(ii) Pour veiller sur chacune de ces quatre divisions d'âge, les Perses ont établi douze magistrats (ἄρχοντες - I, 2, 5), car les Perses étaient répartis en douze tribus. Pour les enfants (ἐπὶ μὲν τοῖς παισίν), on a choisi parmi les vieillards (ἐκ τῶν γεραιτέρων) ceux qui semblaient à même de les rendre les meilleurs possible (βελτίστους ἀποδεικνύναι) ; pour les adolescents (ἐπὶ δὲ τοῖς ἐφήβοι) on a choisi parmi les hommes accomplis (ἐκ τῶν τελείων ἀνδρῶν) ceux qui semblaient capables d'engendrer les meilleurs hommes possible (βελτίστους δοκῶσι παρέχειν) ; pour les adultes (ἐπὶ δὲ τοῖς τελείοις ἀνδράσι), on a choisi ceux qui semblaient capables de leur faire exécuter parfaitement les règlements et les ordres du pouvoir suprême (μάλιστα τὰ τεταγμένα ποιοῦντας καὶ τὰ παραγγελόμενα ὑπὸ τῆς μεγίτης ἀρχῆς). Enfin, on a également désigné des surveillants (προστάται) pour les vieillards, dans le but d'assurer qu'ils accomplissent eux aussi leurs devoirs (τὰ καθήκοντα ἀποτελῶσι). Il est intéressant de signaler d'abord la désignation de magistrats pour s'occuper de chacune des quatre classes de citoyens, ce qui fait penser aux *pédonomes* (*Const. Lac.* II, 2 ; 10) et aux éphores de Sparte (*ibid.* IV, 6 ; VIII, 2-4). On observe aussi que la surveillance permanente est un trait commun tant de la *paideia*

perse que de la *paideia* spartiate, mais aussi un élément constitutif des deux *politeiai*, ce qui n'est possible que parce que dans les deux cités le public surplombe le privé²⁷². Tous sont surveillés, même les adultes et les vieillards, afin de garantir que les tâches qui incombent à chacun soient exécutées, si bien qu'aucun citoyen n'est laissé à lui-même, ce qui fait songer à Sparte, où l'autonomie est réduite au minimum, surtout en ce qui concerne les enfants et les jeunes gens. Chez les Spartiates, cependant, il ne semble pas y avoir de contrôle sur tous les vieillards, seulement sur ceux qui veulent se présenter à la *Gerousia* (cf. *Const. Lac.* X, 1-4). Dans cette quête du bien commun, il faut que tous soient engagés dans leurs tâches et obligations, et pour s'assurer qu'elles soient toutes bien exécutées, la surveillance s'avère un élément nécessaire.

4.1. La formation des enfants : la justice, la *kharis* et le régime sobre

Après avoir décrit les fondements de l'éducation publique des Perses, Xénophon se met ensuite à décrire l'éducation des enfants, *paides* (7 (?) à 16/17 ans), que l'on peut schématiquement résumer en cinq leçons visant à inculquer certaines vertus et habitudes de vie : la justice, la tempérance, l'obéissance aux chefs, le régime de vie sobre marqué par l'*enkrateia* et l'entraînement aux armes.

Il affirme que si les Grecs vont à l'école pour apprendre à lire et à écrire²⁷³, les enfants perses, eux, y vont surtout pour apprendre la justice (*δικαιοσύνη* – I, 2 6). Sur ce point, la *paideia* perse diffère de la *paideia* spartiate, dans la mesure où il n'est nulle part question d'apprendre la justice aux enfants et, en outre, le mot *δική* n'apparaît qu'une fois et ce, en contexte de campagne militaire (*Const. Lac.* XIII, 11) et le mot *δικαιοσύνη* en est totalement absent. En Perse, les magistrats passent la plus grande partie de la journée en train de les juger (*οἱ δ' ἄρχοντες αὐτῶν διατελοῦσι τὸ πλεῖστον τῆς ἡμέρας δικάζοντες αὐτοῖς*), pour autant que les enfants, tout comme les adultes, s'accusent mutuellement de larcin (*κλοπῆς*), de pillage (*ἄρπαγῆς*), de violence (*βίας*), de tromperie (*ἀπάτης*), de calomnies (*κακολογίας*) et d'autres fautes naturelles à leur âge (I, 2, 7) ; ceux qui sont reconnus coupables de l'un de ces délits (*ἀδικοῦντας*) sont châtiés (*τιμωροῦνται*). Les magistrats chargés des enfants châtient aussi ceux qui accusent injustement (*κολάζουσι*

²⁷² Ce n'est donc pas un hasard si Xénophon prend soin de souligner que même si les hommes mariés ne font pas l'objet d'une enquête (*ἐπιζητοῦνται*) sur leur absence de la Place de la Liberté, on s'attend à ce qu'ils soient le plus souvent possible dans l'espace public, si bien que l'on réduit considérablement la portée de la vie privée et, parallèlement, le temps que l'on passe à l'intérieur de l'*oikos*, l'espace « caché » et invisible par excellence.

²⁷³ Cette remarque fait écho à la *Const. Lac.* II, 1, où on lit que chez les autres Grecs, on envoie les enfants aux pédagogues pour apprendre la musique, les lettres et les activités de la palestra.

δὲ καὶ ὄν ἄν ἀδίκως ἐγκαλοῦντα εὐρίσκωσι). Comme Cambyse l'expliquera plus tard à Cyrus lors de ses leçons en stratégie, ces pratiques ne sont introduites que plus tard dans la formation des Perses, afin que la douceur et l'amitié mutuelle soient bien ancrées dans le caractère des citoyens, si bien qu'ils ne courront pas le risque de faire du mal les uns aux autres, mais seulement à l'endroit des ennemis (I, 6, 33-34).

Encore à propos de la justice, Xénophon accorde un paragraphe entier (I, 2, 7) à l'apprentissage de la gratitude, ce qui est tout à fait cohérent avec la *Cyropédie*, dans la mesure où la *kharis*, surtout celle de Cyrus, joue un rôle prééminent du début à la fin de l'ouvrage. En effet, les magistrats jugent le délit d'ingratitude (ἀχαριστία), qui suscite beaucoup de haine parmi les hommes (μισοῦσι μὲν ἀλλήλους μάλιστα), mais très peu de procès. S'ils apprennent qu'un enfant n'a pas éprouvé de la reconnaissance (χάριν ἀποδιδόναι) à l'endroit de quelqu'un, alors qu'il pouvait le faire, ils le punissent sévèrement (κολάζουσι καὶ τοῦτον ἰσχυρῶς)²⁷⁴. Car ils estiment que « les ingrats (τοὺς ἀχαρίστους) sont plus que personne sujets à négliger (μάλιστα ἀμελῶς ἔχειν) les dieux, leurs parents, leur patrie et leurs amis ; il semble d'autre part que la compagne la plus habituelle de l'ingratitude est l'impudence (ἡ ἀναισχυντία), et, de fait, rien ne mène comme elle à tous les vices (ἐπὶ πάντα τὰ αἰσχυρὰ). » L'ingratitude apparaît ici à la fois comme ce qui déclenche tout ce qu'il y a de mauvais chez les hommes et, surtout, ce qui provoque la corrosion du tissu social en suscitant la haine réciproque et, potentiellement, la négligence à l'endroit des dieux, des parents, de la patrie et des amis. En sens inverse, la gratitude suscite un sentiment amical et bienveillant qui favorise la concorde et l'harmonie dans la cité²⁷⁵ ; c'est pourquoi les Perses mettent autant d'efforts dans l'éradication de l'*akharistia*²⁷⁶. On voit ainsi se dessiner une différence de taille entre les systèmes d'éducation spartiate et perse : à Sparte on met l'accent sur l'élimination de la *rhadiourgia* (alors qu'il n'y a aucune mention à l'ingratitude), tandis qu'en Perse, on veut éliminer à tout prix l'ingratitude (alors qu'il n'y a aucune mention à la *rhadiourgia*).

²⁷⁴ On voit bien que le châtement corporel est assez présent dans la *paideia* perse. Pace Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta, op. cit.*, pp. 103-104, qui fait donc fausse route lorsqu'elle conclut, en comparant le système d'éducation spartiate à la *paideia* perse, que cette dernière n'utilise pas la (crainte de la) punition comme méthode primordiale d'apprentissage, mais plutôt la force de l'exemple. Aussi, n'oublions pas que Cyrus lui-même reçoit plein de coups lorsqu'il juge mal (selon les lois perses traditionnelles) l'affaire des vêtements (cf. *Cyrop.* I, 3, 16-17, cf. aussi I, 6, 29 et 34).

²⁷⁵ Sur ce point, voir *Mém.* II, 6, 17-25, où Socrate établit un lien entre l'amitié, la gratitude, la bienveillance et l'harmonie sociale.

²⁷⁶ En effet, ce passage fait écho aux *Mémorables* IV, 4, 24, où Socrate range la *kharis* parmi les lois divines et aussi aux *Mémorables* II 2, où Socrate place l'*akharistia* sous l'égide de l'injustice (§2) et de l'impiété (§13).

Pour ce qui est de la tempérance (σωφροσύνην) et de l'obéissance aux magistrats (πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσι), Xénophon est très laconique, en ne mentionnant que la façon d'inculquer ces qualités chez les enfants : en voyant leurs aînés les pratiquer tous les jours (I, 2, 8) ; l'on observe, tout comme à Sparte, la force de l'exemple comme méthode pédagogique²⁷⁷. Le fait que ces deux qualités apparaissent ensemble et que Xénophon mentionne l'*enkrateia* séparément, suggère que la *sôphrosynê* renvoie, dans ce passage, plutôt à l'idée de retenue, de discipline et de bons sens, ce qui favorise l'obéissance aux autorités. De surcroît, les enfants apprennent la maîtrise de la faim et de la soif (ἐγκράτειαν γαστρὸς καὶ ποτοῦ), et ce qui les y entraîne bien, c'est qu'ils voient que les plus vieux ne s'éloignent pas pour prendre leurs repas avant que leurs surveillants n'en donnent la permission ; aussi, les enfants ne mangent pas chez eux, mais auprès de leurs maîtres (παρὰ τῷ διδασκάλῳ) et ce, lorsque leurs surveillants donnent le signal, si bien que l'*enkrateia* leur est imposée du dehors, du moins à ce stade-ci de la *paideia*. Cette mesure fait clairement écho à la *Const. Lac.* XII, 6-7, où on lit que les Spartiates, lorsqu'ils bivouaquent, doivent attendre que l'ordre soit donné pour qu'ils prennent leurs repas. Le parallèle n'est pas anodin, dans la mesure où il rend explicite l'importance et la fonction du contrôle rigoureux dans les deux cités.

Les enfants apportent de chez eux du pain comme nourriture (σίτον), du cresson comme assaisonnement (ῥῆνον) et, pour boire, une coupe avec laquelle ils puisent de l'eau au fleuve. Sur ce point, on observe que, même si le régime alimentaire des enfants perses est aussi frugal que celui des enfants spartiates, il semble que le degré de contrôle est plus élevé à Sparte dans la mesure où c'est le surveillant qui mesure la quantité de nourriture pour les repas des enfants, alors qu'en Perse ce sont les parents qui préparent le repas de leurs enfants. De surcroît, bien que Xénophon ne l'affirme pas explicitement dans ce passage de la *Cyropédie*, comme il le fait dans la *Const. Lac.*, il semble que le but des deux régimes est le même : habituer les enfants à manger la même ration et à réduire le besoin de manger d'*opsoi* extravagants. Et, à l'instar de la *paideia* spartiate, les enfants perses ne mangent pas à la maison, afin que, sous la surveillance de leurs maîtres, ils

²⁷⁷ Force est de reconnaître que Xénophon ne mentionne pas explicitement le rôle du *paradeigma* dans la *paideia* spartiate et, en outre, il parle du rôle punitif des plus vieux qui surveillent les jeunes Spartiates, notamment les enfants (II, 2 et 10). Mais l'exemple comme méthode pédagogique semble néanmoins être présent dans la *Const. Lac.*, si l'on considère du moins que le fait même d'être toujours en compagnie des plus vieux, surtout lors de repas en commun (ch. V), fait en sorte que les jeunes Spartiates les prennent pour modèle de conduite. D'ailleurs, il s'agit là précisément de l'objectif de la publicisation de la vie, c.à.d. de contraindre l'ensemble de la communauté à pratiquer la vertu.

fassent preuve de modération. Enfin, les enfants perses apprennent à manier l'arc et le javelot, armes légères utiles à la chasse, servant aussi d'entraînement physique.

Le tableau suivant résume les principaux aspects de l'éducation des enfants à Sparte et en Perse.

	Sparte	Perse
Enseignement de la justice	s/o	– Les enfants sont constamment jugés, si bien qu'ils apprennent à respecter les lois. On veut éliminer certaines pratiques, telles que le larcin, le vol, la violence, la fourberie et les calomnies (I, 2, 6-7).
Entraînement physique	– On apprend à marcher nu-pieds et à courir sur les terrains difficiles (II, 3-4).	– On apprend à tirer à l'arc et à lancer le javelot (I, 2, 8).
Régime alimentaire	– La nourriture est apportée par le surveillant et sa quantité est rigoureusement mesurée (II, 5). – On mange avec les surveillants (II, 5). – Pour compléter leur repas, on leur a permis de voler certaines denrées (II, 6-7).	– Les enfants apportent du pain et du cresson de la maison (I, 2, 8). – On mange avec les <i>didaskaloi</i> et on a besoin de leur permission pour prendre les repas (I, 2, 8).
Qualités acquises	– <i>Aidôs</i> et obéissance. La présence permanente de surveillants qui ont le droit de punir rigoureusement les enfants s'ils commettent des fautes ou s'ils font preuve de négligence (<i>rhadiourgia</i>) engendre une grande réserve (<i>aidôs</i>) unie à une grande obéissance (II, 2 ; 10). – <i>Karteria</i> . Le fait de porter le même habit toute l'année et de marcher nu-pieds développe l'endurance (II, 4) – <i>Enkrateia</i> . À ce stade-ci de la <i>paideia</i> , on met l'accent sur la maîtrise des plaisirs sexuels (II, 10-13).	– <i>Kharis</i> . On veut éliminer à tout prix l' <i>akharistia</i> au profit de la <i>kharis</i> , car les Perses considèrent l'ingratitude comme la voie d'accès à tous les vices (I, 2, 7). – <i>Sôphrosynê</i> . On l'apprend en observant tous les jours le comportement des plus vieux (I, 2, 8). – Obéissance. On acquiert cette qualité en voyant les plus vieux obéir à leurs supérieurs (I, 2, 8). – <i>Enkrateia</i> . À ce stade-ci de la <i>paideia</i> , on met de l'emphase sur la maîtrise de la faim et de la soif (I, 2, 8).

<p>Les éducateurs</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Les pédonomes (II, 2) – Les jeunes gens munis de fouets (τῶν ἠβώντων μαστιγοφόρους – II, 2). – Le jeune homme (τὸν εἴρενα) responsable de la nourriture (II, 5). – Tous les citoyens (II, 10). 	<ul style="list-style-type: none"> – Douze magistrats (ἄρχοντες) responsables de la classe des enfants (I, 2, 5). – Les plus vieux (πρεσβύτεροι – I, 2, 8). – Les maîtres (διδάσκαλοι -I, 2, 8).
<p>Les méthodes éducationnelles</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Le châtime corporel (II, 2 ; II, 9-10). – La force de l'exemple (II, 10 ; V <i>passim</i>). – On punit rigoureusement la <i>rhadiourgia</i> (II, 2). 	<ul style="list-style-type: none"> – Le châtime corporel (I, 2, 6-7 ; I, 3, 15-16 ; I, 6, 29). – La force de l'exemple (I, 2, 8). – On punit rigoureusement l'<i>akharistia</i> (I, 2, 7).

Tableau 1 : les ressemblances et les différences entre la *paideia* des enfants spartiates et celle des enfants perses.

On a parfois l'impression, de prime abord, que dans la *Cyropédie* I 2 Xénophon reprend tel quel les lignes générales de la *paideia* spartiate. De fait, la surveillance des enfants, le régime de vie frugal, l'entraînement physique, l'apprentissage de l'*enkrateia* et de l'obéissance sont des traits communs aux deux systèmes d'éducation. Cependant, force est de reconnaître qu'il y a aussi des différences. Comparativement aux enfants perses, les enfants spartiates semblent être plus surveillés et contrôlés, surtout en ce qui concerne leur diète et leurs occupations ; les exercices physiques semblent être plus exhaustifs et la préparation du corps plus exigeante, d'où le développement de la *karteria* à ce stade-ci de leur *paideia* ; et, enfin, dans la mesure où tous ceux qui participent à l'éducation, y compris les citoyens, sont autorisés à punir les enfants, les punitions semblent être plus fréquentes et parfois plus sévères à Sparte que chez les Perses, qui punissent sévèrement (cf. *κολάζουσι ἰσχυρῶς* dans I, 2, 7) l'ingratitude, mais aussi d'autres fautes commises. Les Perses s'appuient également sur la force de l'exemple pour apprendre aux enfants la tempérance et l'obéissance. Autre différence de taille est le fait que pendant l'enfance, le socle de la *paideia* perse est l'enseignement de la justice, notamment de la *kharis*, qui a une telle importance que l'*akharistia* semble être la seule faute passible de punition sévère. De surcroît, l'*aidôs* n'est jamais mentionné dans la description de la *paideia* perse, alors que chez les Spartiates, il s'agit d'une vertu fondamentale puisqu'on l'apprend dès l'enfance. Pour ce qui est de l'*enkrateia*, à Sparte elle est associée à la maîtrise des plaisirs sexuels, tandis qu'en Perse elle est associée

plutôt à la maîtrise de la faim et de la soif, ce qui fait songer par ailleurs au régime de vie de Socrate (*Mém.* I, 3, 5-6).

Mais la différence la plus saillante entre les deux systèmes d'éducation est sans doute la question du vol. En Perse, le vol (κλοπής), le pillage (άρπαγής) et la tromperie (ἀπάτης) sont jugés et punis et, semble-t-il, dans n'importe quelle circonstance, tandis qu'à Sparte, le vol et la tromperie font partie de la formation des enfants, dans la mesure où il s'agit d'habiletés essentielles à la guerre, et dont la pratique développe d'autres capacités tout aussi essentielles, telles que la débrouillardise, la vigilance, l'espionnage, l'embuscade et la fourberie. Cela ne veut pas dire pour autant que l'éducation des enfants perses ne vise pas la préparation à la guerre, puisque la maîtrise de la faim et de la soif, la pratique de l'arc et du javelot et le développement de la *sôphrosynê* et de l'obéissance aux chefs (πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσι) sont sans conteste des qualités et des habiletés fondamentales en contexte militaire. Ainsi, le vol, la tromperie et d'autres pratiques que les Spartiates apprennent dès l'enfance, les Perses n'apprennent qu'en arrivant à l'adolescence, période où ils s'entraînent à ces stratagèmes au moyen de la chasse. Aussi, comme on le verra plus loin, seul Cyrus reçoit une formation complète en stratégie, et ce, auprès de son père Cambyse, et c'est par ailleurs l'une des raisons pour lesquelles il surpasse tous les autres Perses en matière de guerre : seul Cyrus est à même d'élaborer des stratagèmes pendant l'expédition.

4.2. La formation des éphèbes : la pratique de la chasse et l'analogie avec la guerre

Pour ce qui est de l'éducation des jeunes gens (οἱ ἔφηβοι), on rappelle d'abord qu'elle dure à peu près dix ans, de 16/17 à 26/27, et, de surcroît, c'est à cette étape que le rapport entre la *paideia* perse et la guerre devient davantage explicite. En réalité, on pourrait dire que l'éducation des éphèbes est presque entièrement consacrée à l'entraînement militaire. En premier lieu, contrairement aux enfants, qui dormaient chez leurs parents, les éphèbes passent la nuit autour des édifices publics, afin de garder la ville (φυλακῆς ἔνεκα τῆς πόλεως), mais aussi pour observer la tempérance (σωφροσύνης) ; car c'est à cet âge, dit Xénophon, qu'on a le plus besoin de surveillance (μάλιστα ἐπιμελείας δεῖσθαι – I, 2, 9), ce qui fait écho au degré extrême de vigilance imposé aux adolescents (*meirakia*) spartiates (*Const. Lac.* III, 2-3). On remarque que la portée de l'*epimeleia* s'étend, dans la mesure où les éphèbes restent en espace public même pendant la nuit. Le terme *epimeleia* est ici très éloquent, parce qu'il renvoie aussi à l'idée de soin et d'occupation. Or, tout comme les adolescents spartiates, les éphèbes perses doivent

réaliser plusieurs tâches pour se maintenir occupés le plus possible. Et l'occupation par excellence dans cette étape de la *paideia* perse est sûrement la chasse, comme l'explique Xénophon en détails dans le texte suivant :

Si les Perses s'occupent de la chasse aux frais de l'État (διὰ τοῦτο δὲ δημοσίᾳ τοῦ θηρῶν ἐπιμέλονται), si le roi y mène les jeunes gens comme à la guerre (καὶ βασιλεὺς ὥσπερ καὶ ἐν πολέμῳ ἡγεμῶν ἐστὶν αὐτοῖς καὶ αὐτός τε θηρᾷ), s'il chasse lui-même et veille à ce que les autres chassent (καὶ αὐτός τε θηρᾷ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖται ὅπως ἂν θηρῶσιν), c'est que cette occupation est à leurs yeux le plus authentique entraînement à la guerre (ὅτι ἀληθεστάτη αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι αὕτη ἢ μελέτη τῶν πρὸς τὸν πόλεμον). La chasse, en effet, habitue à se lever de bon matin, à supporter le froid et la chaleur, entraîne à la marche et à la course (γυμνάζει δὲ καὶ ὁδοιπορίας καὶ δρόμοις), oblige à lancer javelot ou flèche sur les bêtes, chaque fois qu'il en surgit une ; elle force aussi l'âme à être souvent aiguillée (καὶ τὴν ψυχὴν δὲ πολλάκις ἀνάγκη θήγγεσθαι), lorsque, comme il arrive souvent, un animal courageux (ἀλκίμων θηρίων) fait front, qu'il faut le frapper, s'il approche, et savoir l'éviter, s'il fond sur vous. Il est donc difficile de trouver à la guerre une situation qui ne se présente pas à la chasse²⁷⁸.

Le premier point à souligner est le fait que la chasse n'est pas une affaire privée, mais bien plutôt une affaire publique. Sur ce point, le terme δημοσίᾳ est fort éloquent. À l'instar de Miller (1914), j'ai préféré le traduire par « aux frais de l'État », dans la mesure où l'on met l'accent sur le caractère public de la chasse, mais aussi sur le fait que l'État perse débourse de son propre trésor l'argent nécessaire pour les dépenses (par exemple, les chevaux, les bêtes de transport, la nourriture et les armes)²⁷⁹. En effet, la remarque suivant laquelle les éphèbes sont conduits à la guerre est importante, dans la mesure où, à l'instar des *hēbōntes* spartiates, ils partent déjà en expédition à ce stade-ci de leur *paideia*, si bien que dans les deux cités la guerre fait partie du système éducationnel. Et de même que le roi perse conduit les éphèbes à la guerre, de même il les conduit à la chasse, et ce, on peut se l'imaginer, pour se donner lui-même en exemple à ses sujets. Celle-ci a une telle importance que le roi lui-même veille à ce que ses sujets pratiquent cette activité, considérée comme « le plus authentique entraînement à la guerre », expression qui justifie la description détaillée de la chasse qui s'en suivra, ainsi que le rôle majeur qu'elle joue dans la *paideia* perse, dont les aristocrates (*homotimoi*) possèdent tout le loisir nécessaire pour s'adonner à la préparation militaire²⁸⁰. Par ailleurs, Cyrus transposera cette pratique à la cour impériale à Babylone et l'imposera à tous ses

²⁷⁸ *Cyrop.* I, 2, 10 (trad. Bizos légèrement modifiée).

²⁷⁹ Chambry traduit ainsi la phrase : « Si les Perses font de la chasse un exercice public » ; Bizos « Si la chasse est une institution nationale », Sano « Eis porque tratam a caça como uma questão pública » et, enfin, San Salvador « Y se preocupan de la caza como actividad pública », soulignant plutôt l'aspect public/collectif de la chasse en Perse.

²⁸⁰ Pour une analyse détaillée de la figure des *homotimoi* dans la *Cyropédie*, voir surtout Demont, « Xénophon et les Homotimes », 2006, pp. 277-290.

koinônes, dans la mesure où ceux-ci ont également assez de loisir pour se consacrer à des activités aristocratiques, la chasse et l'équitation occupant le premier rang²⁸¹. Enfin, il est intéressant de remarquer que si dans la première étape de la *paideia* perse l'on se concentre davantage sur l'aspect civique, comme l'enseignement de la justice et de l'obéissance, on met désormais l'accent sur son aspect militaire.

Xénophon énumère ensuite tous les bénéfices apportés par la pratique de la chasse : (i) on s'habitue à se lever tôt le matin, (ii) on supporte mieux le froid et la chaleur et (iii) on s'entraîne à la marche et à la course. Sur ce point, il faut observer que Xénophon emploie une périphrase pour désigner la maîtrise du sommeil (i), et deux autres pour désigner la *karteria*, c'est-à-dire l'endurance (à la douleur) physique (ii et iii). On observe en outre que la *paideia* des éphèbes perses ressemble à celle des enfants spartiates qui, eux aussi, pratiquaient la course et la marche et s'entraînaient à la *karteria* (*Const. Lac.* II, 3-4). On comprend mieux aussi pourquoi les enfants perses s'entraînaient à l'usage de l'arc et du javelot : ceux-ci s'avèrent des armes essentielles à la chasse, mais aussi à la guerre. Il y a aussi, me semble-t-il, une raison d'ordre social qui explique le port d'armes légères dans les deux premières étapes de l'éducation perse. En effet, la participation à l'infanterie lourde, dont les soldats portaient une cuirasse, un bouclier d'osier et une hache (ou une épée), est l'apanage de la classe des adultes, c'est-à-dire ceux qui ont réussi à franchir les premières étapes de la *paideia* et qui ont donc atteint le rang des *homotimes*. On comprend mieux pourquoi les Perses du peuple ne pouvaient porter que des armes légères comme l'arc et le javelot (*Cyrop.* II, 1, 16) : soit ils n'ont pas pu participer aux premières étapes de l'éducation publique perse à cause du manque de loisir (de sorte qu'ils ne pouvaient pas accéder à la classe des *teleioi andres*), soit ils n'ont participé qu'à la première étape, comme c'est le cas de l'*autourgos* Phéraulac (cf. *Cyrop.* VIII, 3, 37). Cyrus abolira ce critère pour accéder à l'infanterie lourde dès qu'il prend le commandement de l'armée perse, si bien que les Perses du peuple sont autorisés à participer à l'infanterie lourde, s'ils se montrent vaillants et vertueux (*Cyrop.* II, I, 9-19). Il s'agit là, sans conteste, d'un exemple de la transformation progressive de l'une des bases de la *politeia* perse, pour autant que Cyrus établit l'égalité géométrique, dont les critères sont désormais l'excellence et le mérite.

²⁸¹ Cf. *Cyrop.* VIII, 1, 34-44, notamment §34 : « Pour l'entraînement à la guerre (τῆς πολεμικῆς δ' ἕνεκα ἀσκήσεως), Cyrus emmenait à la chasse ceux dont il estimait qu'ils devaient s'exercer en vue de la guerre, car il pensait que c'était là l'exercice de choix par excellence pour l'art militaire et le plus sûr pour l'équitation (καὶ ὅλως ἀρίστην πολεμικῶν εἶναι, καὶ ἵπικῆς δὲ ἀληθεστάτην). »

De surcroît, comme nous l'avons affirmé à quelques reprises, la fonction la plus importante de la pratique de la chasse est qu'elle s'avère une véritable simulation de ce qui peut arriver à la guerre. En ce sens, l'intéressante métaphore τὴν ψυχὴν θήγεσθαι est fort évocatrice : lorsque Xénophon affirme que la chasse « oblige l'âme à être souvent aiguisée », il veut dire, me semble-t-il, que le chasseur, à force de vivre plusieurs situations dangereuses qui ressemblent beaucoup à ce qu'il pourra vivre lorsqu'il sera en expédition, finit par être toujours prêt à se battre comme il faut, telle une arme de tranchant ou d'estoc sera toujours prête à être utilisée à force d'être souvent aiguisée. En d'autres mots, une âme « aiguisée » ou « bien trempée », est une âme à l'abri de certaines affections qui pourraient la déstabiliser, comme la crainte, la surprise ou le découragement ; le chasseur/soldat ainsi entraîné saura comment réagir si une situation semblable à ce qu'il a vécu à la chasse survient à la guerre.

Qui plus est, l'expression « animal courageux » (ἀλκίμων θηρίων) révèle que la chasse pratiquée par les éphèbes concerne notamment la chasse aux grands fauves, qui a fait l'objet de l'analyse de Xénophon à la fin de la *Cynégétique* (IX-XI). Dans ce type de chasse, l'on emploie des armes qu'on utilise également à la guerre, dont l'arc et le javelot ; aussi, le rapport entre le chasseur et la bête est en tout point comparable à celui entre le soldat et son ennemi, de sorte que, dans les deux cas, l'on doit être capable de bien discerner le moment de frapper ou de s'enfuir²⁸². La chasse développe donc non seulement le conditionnement physique et l'habileté dans le maniement d'armes, mais encore, et peut-être surtout, une perception stratégique des situations qui se présentent.

Cependant, la chasse ne prépare pas seulement au combat direct, mais surtout à un type de combat tout à fait essentiel : le combat furtif, qui comprend, par exemple, la tromperie et la préparation de pièges et d'embuscades²⁸³. Pour le montrer, il faut avancer quelques chapitres et analyser une partie de l'entretien entre Cyrus et Cambyse, lorsque ce dernier offre une formation complète en stratégie à son fils. En effet, l'un des buts de la stratégie est d'assurer l'avantage (πλέον δ' ἔχειν) sur l'ennemi (I, 6, 27). Pour y réussir, « il faut savoir tendre des pièges (ἐπίβουλον), dissimuler ses pensées (κρυψίνου), ruser

²⁸² Ce n'est donc pas un hasard si le chapitre X de la *Cynégétique*, qui concerne la chasse au sanglier, est fortement marqué par des métaphores militaires.

²⁸³ Il est pertinent de souligner que la campagne contre l'Arménie est entièrement décrite comme un épisode de chasse. Le roi arménien est appelé « gibier », les Perses mettent des pièges, se mettent en embuscade et déploient d'autres sortes de stratagèmes pour assurer l'avantage contre les Arméniens. Cf. *Cyrop.* II, 4, 18-30. On voit bien que Cyrus met fidèlement en pratique ce qu'il a appris lorsqu'il était encore un éphèbe. Sur cet épisode, voir Stadter, « Fictional Narrative in the *Cyropaedia* », 1991, p. 486.

(δολερὸν), tromper (ἀπατεῶνα), voler (κλέπτην), piller (ἄρπαγα) et l'emporter en tout point sur l'adversaire (*ibid.*). » Lisons la réplique de Cyrus et la suite de l'entretien :

Cyrus répondit en riant : « Par Héraclès ! que dis-tu là, père ? Quelle espèce d'homme dois-je devenir ? – Un homme tel, mon enfant, que tu serais ainsi à la fois le plus juste et le plus respectueux des lois (δικαιοτάτος τε καὶ νομιμώτατος ἀνὴρ εἶης). [28] – Comment se fait-il donc que, lorsque nous étions des enfants et des jeunes gens (παῖδας καὶ ἐφήβους), vous nous enseigniez le contraire (τάναντία τούτων ἐδιδάσκετε) ? – Eh ! par Zeus ! encore aujourd'hui aux amis et aux citoyens (καὶ νῦν πρὸς τοὺς φίλους τε καὶ πολίτας) ; mais pour être en état de faire du mal aux ennemis (ὅπως δέ γε τοὺς πολεμίους δύνασθε κακῶς ποιεῖν), vous appreniez, ne le sais-tu pas, beaucoup de pratiques malhonnêtes (οὐκ οἶσθα μανθάνοντας ὑμᾶς πολλὰς κακουργίας). – Pas moi, en tout cas, père. – Pourquoi donc appreniez-vous à tirer de l'arc, à lancer le javelot, à attraper par la ruse des sangliers (τίνος δ' ἔνεκα δολοῦν ὅς ἀγρίους), soit avec des filets, soit au moyen de fosses et des cerfs avec des pièges et des lacets ? Pourquoi alors n'affrontiez-vous pas les lions, les ours, les panthères dans un combat égal (οὐκ εἰς τὸ ἴσον καθιστάμενοι ἐμάχεσθε), mais vous efforciez-vous toujours d'être en meilleure posture qu'eux pour les combattre (ἀλλὰ μετὰ πλεονεξίας τινὸς αἰεὶ ἐπειρᾶσθε ἀγωνίζεσθαι πρὸς αὐτά) ? Ne sais-tu pas que tout cela, ce sont des pratiques malhonnêtes (κακουργία), des tromperies, des ruses, des avantages déloyaux (καὶ ἀπάται καὶ δολώσεις καὶ πλεονεξία) ? [29] – Oui, par Zeus, avec des bêtes ; mais, pour les hommes, si j'avais seulement l'air de vouloir en tromper un, je sais que je recevais pas mal de coups. – Aussi ne vous permettions-nous pas, je pense, de tirer de l'arc ou de lancer le javelot contre un homme ; nous vous enseignions à viser une cible, afin de vous mettre en état, non pas de faire du mal à nos amis, mais en cas de guerre, d'atteindre aussi des hommes (ἵνα μὴδ' ἐν τούτοις τοὺς φίλους βλάπτοιτε, εἰ δέ ποτε πόλεμος γένοιτο, μὴδὲ τούτων ἀγύμναστοι εἴητε)²⁸⁴.

En effet, ce texte s'avère crucial pour la compréhension de la *paideia* perse, dans la mesure où il nous offre des renseignements supplémentaires sur le rôle majeur joué par la chasse. Premièrement, il est bon de signaler la conception de la justice sous-jacente au discours de Cambyse : il est injuste de faire du mal aux amis, tandis qu'il est juste de faire du mal aux ennemis²⁸⁵. Cyrus ne comprend pas immédiatement pourquoi il deviendrait l'homme le plus juste et le plus respectueux des lois, s'il pratiquait la tromperie, le vol, le pillage et l'avantage déloyal (*pleonexia*). Il rappelle à son père que les enfants et les

²⁸⁴ *Cyrop.* I, 6, 27-29.

²⁸⁵ Dans les *Mém.* II, 2, 2 on lit : « [Socrate] Ne t'es-tu donc jamais demandé si, de même qu'il semble injuste de réduire ses amis en esclavage (τὸ ἀνδραποδιζεσθαι τοὺς μὲν φίλους ἄδικον), tandis qu'il paraît juste d'asservir ses ennemis (τοὺς δὲ πολεμίους δίκαιον εἶναι), il est de même injuste d'être ingrat à l'endroit de ses amis (οὕτω καὶ τὸ ἀχαριστεῖν πρὸς μὲν τοὺς φίλους ἄδικόν ἐστι), alors qu'il est juste de l'être envers ses ennemis (πρὸς δὲ τοὺς πολεμίμους δίκαιον) ? » Le rapport entre justice et *kharis* renvoie en effet à la *paideia* perse, où l'*akharistia* est le seul délit passible de punition sévère. En outre, dans les *Mém.* IV, 2, 15-18, que nous analyserons en détails *infra*, Socrate range du côté de la justice presque tous les comportements mentionnés par Cambyse, s'ils sont adoptés contre l'ennemi, tels que la tromperie, le vol, le pillage. L'idée de fond de ces deux passages des *Mémorables* est la même que celle du texte de la *Cyropédie* que nous sommes en train d'analyser : tout ce qui est injuste de faire à l'endroit des amis sera juste à l'endroit des ennemis. Cependant, nous verrons que tant Socrate que Cambyse apportent des nuances à cette conception de la justice.

éphèbes perses sont durement punis s'ils adoptent ces comportements²⁸⁶, ce qui amène Cambyse à faire une distinction essentielle : la *paideia* perse ne prétend supprimer ces pratiques malhonnêtes (κακουργίαι) qu'à l'endroit des amis et des concitoyens (πρὸς τοὺς φίλους τε καὶ πολίτας), mais pour être en mesure de faire du mal (κακῶς ποιεῖν) à l'ennemi il faut les apprendre et la chasse est précisément le meilleur exercice pour acquérir ce type d'apprentissage. Ainsi, Cambyse, en bon « monarque constitutionnel »²⁸⁷, n'invite point Cyrus à désobéir aux lois, aux coutumes et aux pratiques sociales perses, mais plutôt à les suivre rigoureusement, c'est-à-dire à appliquer les connaissances qu'il a apprises lors de son adolescence sans savoir, faut-il le souligner, qu'elles s'appliqueraient plus tard contre les ennemis à la guerre ; c'est pourquoi il peut affirmer que Cyrus sera « le plus juste et le plus respectueux des lois²⁸⁸. » Sur ce point, force est de constater que la *paideia* perse se rapproche beaucoup de la *paideia* des Spartiates qui, eux aussi, apprenaient des *kakourgiai* telles que le vol et la ruse, la différence ne reposant que sur le type d'exercice et sur le moment où l'on commence à s'y exercer. De fait, on rappelle qu'à Sparte les *kakourgiai* étaient pratiquées dès l'enfance, tandis qu'en Perse on les introduit à partir de l'âge de seize ans²⁸⁹.

On l'a vu dans le chapitre antérieur que, dans une logique guerrière, on doit assurer une victoire complète et accablante, si bien qu'il ne faut jamais combattre l'ennemi d'égal à égal. Il en va de même à la chasse. On combat de loin avec l'arc et le javelot, on tend des pièges, on se met en embuscade et l'on déploie d'autres sortes de stratagèmes parce qu'on ne veut ni être blessé par les bêtes, ni les laisser s'en échapper et, surtout, on veut

²⁸⁶ Voilà une preuve supplémentaire que la *paideia* perse, à l'instar de la *paideia* spartiate, est marquée par la punition corporelle.

²⁸⁷ J'emprunte ce terme à Gera, *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, op. cit., p. 290.

²⁸⁸ Je suis donc d'accord avec l'analyse que fait Illarraga de ce passage de la *Cyropédie* (« Los Espejos de Ciro. Tipos y Modelos de Monarca en la *Ciropedia* », 2020, pp. 210-211) : « Frente a estos cuestionamientos [*scil.* ceux de Cyrus], Cambises no presenta un argumento que apela al pragmatismo necesario para enfrentar a un enemigo, que presentaría al rey, en tanto comandante de las fuerzas militares, por encima de la ley en casos extremos. Al contrario, Cambises explica a su hijo cómo su enseñanza y su práctica se ajusta en estricto sentido a la noción legalista e institucional de justicia persa. La educación, a través de prácticas no explícitas, sienta las bases para estrategias efectivas contra los enemigos. A la luz de esto, el trato diferenciado que Cambises propone para amigos y enemigos se ajusta a la ley. No hay, pues, una propuesta que posicione al rey por encima del entramado jurídico instituido, sino el discernimiento maduro de las normas detrás de la educación infantil. »

²⁸⁹ Il est pertinent de mentionner l'étude de Bradford, « The Duplicitous Spartan », 1994, pp. 59-85, qui analyse le caractère rusé des Spartiates et les pratiques malhonnêtes qui en découlent dans l'œuvre d'Hérodote et de Thucydide, si bien qu'il ne s'agit pas d'un trait que seul Xénophon leur attribue. La différence repose sur le fait que dans les textes que nous sommes en train d'analyser, la ruse et les *kakourgiai* sont prônées comme des comportements essentiels en contexte de guerre et c'est pourquoi les futurs soldats doivent s'y entraîner.

assurer l'avantage sur elles. Or, c'est précisément ce que Cambyse veut montrer à Cyrus lorsqu'il donne l'exemple de la chasse aux grands fauves au moyen des pratiques malhonnêtes et en établissant l'analogie avec la guerre. On ne saurait en effet surestimer le relativisme de Xénophon : les *kakourgiai* doivent être éliminées au sein de la cité, mais elles sont fortement encouragées, voire érigées en qualités fondamentales, lorsqu'on fait affaire avec des ennemis. La fin du passage exprime bien cette idée. Les Perses ne permettent les pratiques malhonnêtes que dans l'espace circonscrit de la chasse, dans le but de préparer leurs futurs citoyens à la guerre. On voit dès lors que la *paideia* perse est également marquée par une propédeutique à la vie militaire.

La pratique de la chasse renforce par ailleurs le régime alimentaire auquel les Perses s'habituent dès l'enfance, comme le montre la suite de la description de la *paideia* des éphèbes.

Les jeunes gens s'en vont chasser avec des provisions pour un déjeuner qui est naturellement plus copieux que celui des enfants, mais pour le reste n'en diffère pas. Tant que la chasse dure, il n'est pas question de déjeuner si un animal les oblige à attendre ou que, pour une autre raison, ils veulent continuer à chasser, le dîner leur tient lieu de déjeuner et le lendemain ils chassent de nouveau jusqu'au dîner ; ils comptent les deux jours pour un seul, parce qu'ils ne dépensent qu'un jour des vivres. Ils font cela pour s'entraîner, afin de pouvoir faire autant à la guerre, s'il le faut (τοῦτο δὲ ποιοῦσι τοῦ ἐθίξεσθαι ἕνεκα, ἵν' ἕάν τι καὶ ἐν πολέμῳ δεήσει, δύνωνται ταῦτο ποιεῖν). Comme plat de viande, ces jeunes gens ont le gibier qu'ils ont tué ; sinon, ils mangent du cresson. Si on trouve peu agréables leur nourriture — rien que du cresson avec du pain ! — et leur boisson — de l'eau ! — qu'on se rappelle le plaisir que l'on éprouve à manger de la galette d'orge, quand on a grand faim, et à boire de l'eau quand on a soif (I, 2, 11).

On voit ici un autre aspect de la *paideia* perse qui ressemble beaucoup à la *paideia* spartiate : le régime alimentaire, assez frugal dans les deux cités, devient encore plus strict dans la classe des éphèbes, alors que pour les enfants spartiates il est déjà assez strict, dans la mesure où ils ont une quantité limitée de nourriture et qu'ils travaillent souvent à jeun. La chasse habitue les éphèbes perses à être à jeun, à économiser leur ration, à sauter des repas s'il le faut, et tout cela les prépare pour faire autant à la guerre si besoin est. On remarque que, tant à Sparte qu'en Perse, le régime de vie austère est érigé en méthode pédagogique ayant pour but la préparation à la guerre, la différence ne reposant que sur l'âge où l'on commence à s'y entraîner. De surcroît, on trouve dans ce passage deux idées complémentaires chères à Xénophon : (i) il faut toujours tâcher de s'entraîner pour mieux assimiler les repas et (ii) la faim et la soif sont les véritables sources de plaisir. Il vaut donc la peine d'en dire quelques mots.

(i) Les héros de Xénophon sont conscients du rapport entre l'entraînement physique et la nourriture. Socrate, par exemple, « désapprouvait les excès de la table suivis d'un entraînement excessif (τὸ μὲν οὖν ὑπερεσθίοντα ὑπερπονεῖν ἀπεδοκίμαζε), mais il approuvait que l'on s'entraîne juste assez (ικανῶς ἐκπονεῖν) pour digérer tout ce que l'appétit absorbe avec plaisir (τὸ δὲ ὅσα ἡδέως ἡ ψυχὴ δέχεται) (*Mém.* I, 2, 4) » ; Cyrus le Jeune, lorsqu'il est en santé, ne va jamais dîner sans s'être mis en sueur et à peiner à quelque travail guerrier ou champêtre (πρὶν ἰδρῶσαι ἢ τῶν πολεμικῶν τι ἢ τῶν γεωργικῶν ἔργων), ou sans consacrer cœur et âme à quelque autre exercice (*Écon.* IV, 24) ; Ischomaque, pour sa part, croit que quand un homme a de la nourriture en quantité suffisante (ἐσθίειν τις τὰ ἱκανὰ ἔχει), en s'entraînant juste assez (ἐκπονοῦντι μὲν ὀρθῶς) il conserve mieux sa santé (μᾶλλον...ἢ ὑγίεια παραμένειν) et, en s'entraînant plus, il accroît sa vigueur (ἐκπονοῦντι δὲ μᾶλλον ἢ ῥώμη προσγίγνεσθαι) (*ibid.* XI, 12). Cyrus l'Ancien, en campagne militaire, imaginait des jeux propres à faire ses soldats transpirer ou bien emmenait ces soldats à la chasse afin qu'ils ne prennent jamais leurs repas sans s'être mis en sueur ; il jugeait, en effet, que ces pratiques étaient bonnes « pour manger avec plaisir (πρὸς τὸ ἡδέως ἐσθίειν), pour bien se porter (πρὸς τὸ ὑγιαίνειν) et pour être dur à la peine (πρὸς τὸ δύνασθαι πονεῖν) » (II, 1, 29). Il s'agit donc là d'un vrai *topos* xénophontien, qu'il applique aux Spartiates et aux Perses. Les premiers adoptent un régime qui rend la taille svelte et c'est pourquoi ils mangent juste assez pour qu'ils ne soient pas accablés par la faim (*Const. Lac.* II, 6). Les derniers ne prennent leurs repas qu'après s'être exercés à la chasse ; ils n'apportent pas une quantité abondante de nourriture, mais ils étalent la consommation de rations, en mangeant en deux jours ce qui est destiné pour un seul jour, si bien qu'ils s'habituent à être souvent à jeun, tout comme les enfants spartiates (II, 5) ; tout cela consiste en un entraînement à la guerre, où ce type de situation est assez récurrent²⁹⁰.

(ii) Lorsqu'on s'entraîne correctement, on suscite la faim et la soif, qui deviennent les véritables sources de plaisir, plutôt que le raffinement des repas. Quoique la *Cyropédie* I, 2, 11 ne soit pas explicite à cet égard, il me semble néanmoins clair qu'on trouve ici une idée qui est également présente dans la *Const. Lac.* II, 5-6, mais formulé différemment : en mangeant du pain et du cresson, en limitant la consommation de viande à ce qu'ils sont

²⁹⁰ Voir p.ex. *Anab.* II, 1, 16 et II, 3, 20.

à même de chasser²⁹¹ et, enfin, en ne prenant leurs repas qu'après une longue journée de travail, les Perses s'habituent à ne pas avoir besoin de mets raffinés, puisque la faim et la soif leur servent d'assaisonnement (*opsoi*) ; aussi, tout comme les Spartiates, ils apprennent à se contenter de n'importe quelle nourriture²⁹². Par ailleurs, ce régime de vie ressemble en tout point à celui de Socrate (*Mém.* I, 3, 5-6 ; IV, 5, 9) et d'Agésilas. Sur ce point, il est pertinent de citer l'*Agésilas* IX, 3 : « Quant au bien-être (εὐπάθειαν), il vaut la peine de remarquer qu'Agésilas le disposa de sorte qu'il soit bien plus aisé et facile (ῥάονα καὶ εὐπορωτέραν) à obtenir. Pour le Perse, on parcourt toute la terre en quête de ce qu'il pourrait avoir plaisir à boire (τί ἂν ἡδέως πίτοι), et des milliers de personnes s'ingénient à trouver ce qu'il pourrait avoir plaisir à manger (τί ἂν ἡδέως φάγοι) (...). Agésilas, lui, comme il était ardent à la tâche (διὰ τὸ φιλόπονος εἶναι), avait plaisir à boire tout ce qu'il avait sur le moment (πᾶν μὲν τὸ παρὸν ἡδέως ἔπινε), avait plaisir à manger tout ce qui se présentait (πᾶν δὲ τὸ συντυχὸν ἡδέως ἤσθιεν) (...). » On remarquera que pour Socrate, Agésilas, les enfants spartiates et les éphèbes perses, le travail (*ergon*) et la fatigue (*ponos*) sont les sources du plaisir à manger et à boire ; aussi, l'*ergon* et le *ponos* les habituent à adopter un régime alimentaire frugal, dans la mesure où ils se contentent des mets simples. Le Grand Roi, en revanche, pour autant qu'il ne s'entraîne pas, a besoin de mets de plus en plus somptueux pour éprouver du plaisir.

Il est bon de souligner que la chasse n'est pas la seule activité à laquelle les éphèbes s'adonnent. En effet, le roi les conduit à la chasse à tour de rôle, en choisissant quelques-unes des douze tribus. Les éphèbes qui restent en ville réalisent pour leur part des tâches variées, mais toujours liées au bien commun. Les magistrats s'en servent pour monter la garde s'il le faut (φρουρησαι δεήσει), pour poursuivre les malfaiteurs (κακούργους ἐρευνῆσαι), pour courir après les brigands (ληστὰς ὑποδραμεῖν) et pour tous les travaux qui exigent de la force et de la rapidité (ισχύος ἢ τάχους ἔργα – *ibid.*). On voit

²⁹¹ La quête de ce surplus de nourriture grâce à la chasse est, à mon avis, comparable à l'habileté du bon stratège à rechercher du surplus de ressources pour l'armée, l'un des conseils que Cambyse donne à Cyrus (*Cyrop.* I, 6, 9-10).

²⁹² Il vaut la peine de citer une partie du discours de la Vertu dans l'Apologue d'Héraclès à la Croisée des Chemins (II, 1, 30) : « Misérable [*scil.* le Vice], qu'as-tu bon à offrir ? Et que sais-tu du plaisir, toi qui ne veux rien faire pour l'obtenir ? Toi qui n'attends même pas le désir du plaisir, mais qui te rassasies de toutes choses avant même d'en éprouver le désir : tu manges avant d'avoir faim, tu bois avant d'avoir soif ; pour manger avec plaisir, tu te déniches des cuisiniers ; pour boire avec plaisir, tu te procures des vins chers et tu cours dans toutes les directions. » Puisque le Vice est paresseux, mou et ne se met jamais en sueur, pour avoir du plaisir à manger et à boire, il a besoin de raffinement. Ce comportement est rigoureusement le même que celui du Grand Roi, critiqué par Xénophon dans l'*Agés.* IX, 3-4.

bien que, tout comme à Sparte (*Const. Lac.* III, 2), les jeunes gens perses ont très peu de loisir dans la mesure où ils sont toujours occupés au service de l'État.

Qui plus est, les éphèbes qui demeurent en ville passent leur temps à pratiquer les exercices qu'ils ont appris dans leur enfance, le maniement de l'arc et le lancement du javelot, devenus désormais des objets de joutes continues entre eux (*διαγωνιζόμενοι ταῦτα πρὸς ἀλλήλους* – I, 2, 12). On sait à quel point Xénophon valorise les concours, si bien qu'ils sont également présents dans la *Constitution des Lacédémoniens*. On rappelle les concours entre les *hébontes* pour accéder au poste de *hippeis* (IV, 1-7) et les concours parmi les vieillards pour accéder à la *Gerousia* (X, 1-4). Cyrus est sans conteste un grand enthousiaste des concours, puisqu'il en organise tout le long de l'expédition (II, 1, 20-24 ; III, 3, 10 ; VI, 2, 6) et même après avoir instauré son empire (VIII, 2, 26-27). Cyrus lui-même résume la pertinence de ces multiples concours parmi les soldats (I, 6, 18) : « Quant aux différents exercices militaires (*τό γε μελετᾶσθαι ἕκαστα τῶν πολεμικῶν ἔργων*), il me semble, père, qu'annoncer des jeux (*ἀγῶνας*) et offrir des prix pour chacun d'eux serait le meilleur moyen d'avoir des hommes bien entraînés (*εὖ ἀσκεῖσθαι*) pour le jour où l'on en aurait besoin. »

En effet, celle des tribus perses qui a le plus d'éphèbes parfaitement habiles (*δαημονέστατοι*), courageux (*ἀνδρικότατοι*) et obéissants (*εὐπιστότατοι*) attire la louange et l'estime des concitoyens, qui honorent non seulement leur magistrat actuel (*τὸν νῦν ἄρχοντα*), mais encore celui qui les a formés quand ils étaient enfants (*ὅστις αὐτοὺς παῖδας ὄντας ἐπαίδευσε* – *ibid.*), ce genre d'honneur étant, il vaut la peine de le souligner, absent à Sparte. Il est en outre pertinent de signaler que l'honneur accordé aux magistrats responsables de la *paideia*, ainsi qu'aux maîtres des enfants et des adolescents, renforce le caractère public de l'éducation perse, pour autant que la victoire d'un adolescent dans une quelconque compétition, apporte une bonne réputation à la fois au vainqueur, à sa tribu et à tous les responsables pour sa formation. Aussi, l'excellence des adolescents honorée publiquement renforce l'importance du contrôle social de la part des éducateurs pour la construction du *koinon agathon*, c'est-à-dire que la reconnaissance publique des jeunes vertueux est un aspect performatif de la logique de la Place de la Liberté²⁹³. Cependant, on ne trouve aucune mention des fonctions publiques auxquelles les éphèbes ont accès, tandis qu'à Sparte, la seule récompense est l'accès même aux

²⁹³ Je suis, sur ce point, Illarraga, « El extraño reino de un joven príncipe. Política, educación y justicia en la sociedad persa de la *Ciropeia* (I, 2, 2-16) », *art. cit.*, p. 93.

postes de *hippeis* et dont la dispute est d'ailleurs assez âpre ; mais Xénophon passe sous silence la dynamique interne des concours parmi les éphèbes. La seule mention que l'on trouve dans la *Cyropédie* où la dispute et les concours parmi les soldats sont arrivés sur le point de dégénérer se trouve en III, 3, 10. À force de se disputer (cf. ἀντηγωνίζοντο) souvent les prix des concours militaires, les soldats perses ont commencé à se jalouser les uns les autres, si bien que pour donner une meilleure direction à cette énergie éristique, Cyrus décide de les conduire le plus tôt possible au combat. Car il jugeait que les dangers communs (οἱ κοινοὶ κίνδυνοι) créent « des liens de camaraderie entre les soldats qui combattent ensemble (φιλοφρόνως ποιοῦσιν ἔχειν τοὺς συμμάχους πρὸς ἀλλήλους). », dans la mesure où les soldats constatent qu'en réalité ils sont tous les collaborateurs du bien commun (συνεργοὺς αὐτοῦ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ). Or, ce sont peut-être ces dangers communs de la guerre qui manquent aux *hébôntes* spartiates pour éviter qu'ils déchaînent leur *eris* et leur *orgê* les uns contre les autres en se battant à coups de poing dans les rues (*Const. Lac. IV, 6*).

Tout comme on l'a fait dans la section antérieure, le tableau suivant compare la *paideia* des jeunes gens spartiates (*meirakia* et *hébôntes*) et des *epheboi* perses.

	Sparte	Perse
Activités	<ul style="list-style-type: none"> – <i>Meirakia</i> : on leur impose de très nombreux travaux (πλείστους πόνους), (III, 2). – <i>Hébôntes</i> : ils se disputent âprement les postes de <i>hippeis</i> (IV, 3-4) ; ils viennent au secours de la cité en cas de besoin (IV, 5) ; ils vont à la guerre (<i>ibid.</i>) ; ils exercent la fonction de <i>mastigophoroi</i> (porteurs de fouets) sous la direction du pédonome (II, 2). 	<ul style="list-style-type: none"> – Le roi les conduit à la guerre et à la chasse, qui est l'activité propédeutique par excellence (I, 2, 10-11). – On monte la garde dans la ville (I, 2, 12) et l'on dort auprès des bâtiments publics. – On exerce le rôle de police (I, 2, 12). – On est toujours à la disposition des magistrats, s'ils ont besoin d'eux pour servir à la communauté (<i>tu koinou</i> – I, 2, 9).
Qualités acquises	<ul style="list-style-type: none"> – <i>Meirakia</i> : <i>Aidôs</i> (III, 4), Obéissance (III, 3), <i>Sôphrosynê</i> (III, 4-5), qui visent la suppression de l'orgueil, de l'<i>hybris</i> et du désir violent des plaisirs (III, 2). – <i>Hébôntes</i> : <i>philonikia</i> (IV, 2), rivalité sur la vertu (<i>eris</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – Ils pratiquent la <i>sôphrosynê</i> en restant la plupart du temps dans l'espace public (I, 2, 9) – La maîtrise du sommeil, de la faim et de la soif (I, 2, 9-10)

	<i>tês aretês</i> - IV, 2) ; le soin de la bonne condition physique (IV, 6) ; la maîtrise de la colère (IV, 6).	<ul style="list-style-type: none"> – L’endurance au froid et à la chaleur (I, 2, 10). – On développe le courage en affrontant les bêtes sauvages (I, 2, 10).
Entraînement physique	<ul style="list-style-type: none"> – Le terme <i>πόνους</i> (III, 2) indique que les <i>meirakia</i> exercent des activités exténuantes du point de vue corporel. – Les <i>hêbôntes</i> pratiquent le pugilat les uns contre les autres (IV, 6). 	<ul style="list-style-type: none"> – Ils accompagnent le roi à la chasse, ce qui les entraîne aussi à la ruse et au maniement de différentes armes (I, 2, 9-10). – Toute activité qui exige de la force et de la vitesse (I, 2, 12). – On pratique la marche et la course (I, 2, 10).
Régime alimentaire	<ul style="list-style-type: none"> – Xénophon ne dit mot sur le régime alimentaire des <i>meirakia</i> ni des <i>hêbôntes</i>. Il souligne néanmoins que les <i>meirakia</i> sont en tout point modérés et respectueux lors de repas publics (III, 5). Aussi, il faut souligner que les prescriptions eu égard aux <i>philities</i> (V) valent pour toutes les tranches d’âge, dans la mesure où Lycurgue a établi le même régime pour tous (<i>pâsi diaitan</i> - V, 1). 	<ul style="list-style-type: none"> – La même nourriture des enfants (du pain et du cresson), mais en plus grande quantité (I, 2, 11). – La viande est acquise au moyen de la chasse (<i>ibid.</i>). S’ils n’en trouvent pas, ils mangent du cresson comme <i>opson</i>. – Ils s’habituent à être à jeun, à sauter des repas et à économiser leur ration, pour pouvoir faire le même à la guerre (<i>ibid.</i>).

Tableau 2 : les ressemblances et les différences entre la *paideia* des *meirakia/hêbôntes* spartiates et celle des *epheboi* perses.

Xénophon, comme d’habitude, tantôt approfondit certains sujets, tantôt passe sous silence certains détails, le niveau descriptif restant donc parfois au niveau de la généralité. On remarque néanmoins un jeu de ressemblances et de différences entre l’éducation des jeunes gens spartiates et des éphèbes perses, si bien qu’il est possible d’établir une comparaison. Le point commun le plus saisissant entre les deux *paideiai* est le fait que les jeunes gens des deux cités réalisent de nombreuses activités. À Sparte, les *meirakia* s’adonnent à de multiples travaux, *pleistoi ponoi* (III, 2), et Xénophon explique que le but de cette mesure est d’enlever le plus de loisir possible, parce qu’à cet âge on est plus proie aux désirs violents et à la démesure et, par conséquent, plus enclins aux mauvaises actions. Les *hêbontes*, eux, sont toujours disponibles pour servir la cité en cas de besoin (IV, 5) et ils pratiquent entre eux le pugilat (IV, 6). En Perse, on consacre la plupart du

temps à la chasse, mais aussi à toute autre activité exigeant du point de vue corporel, par exemple, la guerre et la garde de la ville, si bien que dans les deux cités, il s'agit de développer le conditionnement physique des jeunes gens et de les maintenir toujours occupés.

On observe aussi que la pratique de la *sôphrosynê* est présente dans cette étape de l'éducation des deux cités, mais les jeunes spartiates continuent à s'entraîner à l'*aidôs* et à l'obéissance, tandis que les éphèbes perses pratiquent la maîtrise du sommeil et la *karteria*, qui manquaient à leur formation, mais qui sont déjà présentes dans la formation des enfants spartiates (II, 3-4 ; 7). Tant à Sparte qu'en Perse on s'entraîne à la *sôphrosynê* en restant la plupart du temps dans l'espace public, dans lequel on est constamment scruté et surveillé (cf. ἐπιμελείας dans la *Cyrop.* I, 2, 9 ; ἐπιμελεῖσθαι dans la *Const. Lac.* III, 3 et παραφυλάττουσιν ἀλλήλους dans IV, 3).

Pour ce qui est de l'émulation, les Spartiates ont établi un concours pour les enfants, le vol des fromages à l'autel d'Orthia, et pour les *hêbôntes* les concours d'accès aux postes de *hippeis* (IV, 3). En Perse, le tir à l'arc et le lancement du javelot font l'objet des joutes continues entre les éphèbes (διαγωνιζόμενοι ταῦτα πρὸς ἀλλήλους διατελοῦσιν) ; à ce sujet, il existe même des concours publics et des prix sont offerts (δημόσιοι τούτων ἀγῶνες καὶ ἄθλα) ; et la tribu qui possède le plus de vainqueurs reçoit la louange et l'estime des concitoyens (I, 2, 12). À Sparte, la seule récompense semble être le fait de ne pas recevoir des coups (dans le cas du vol des fromages) et l'obtention même du poste de cavalier (dans le cas des *hêbôntes*), tandis qu'en Perse, on accorde plus d'importance au renforcement positif, c'est-à-dire aux prix et aux récompenses.

Pour ce qui est du régime alimentaire, on met l'accent, à Sparte, sur le comportement des *meirakia* lors des repas publics, alors qu'en Perse, on souligne le fait que les éphèbes perses s'accoutument à être à jeun, à économiser de la nourriture en sautant des repas et à chasser s'ils veulent ajouter de la viande, l'*opson* par excellence, à leur menu habituel de pain et de cresson. À Sparte, on l'a vu, on s'habitue à être à jeun et à voler certaines denrées pour obtenir un *opson* (II, 8-9). Par conséquent, tant en Perse qu'à Sparte, on apprend aux jeunes citoyens à se débrouiller pour se procurer de la nourriture supplémentaire, la chasse et le vol étant tous les deux des pratiques essentielles, puisqu'elles les préparent en outre à la guerre. Sur ce point, on commence à percevoir que les différences entre les deux *paideiai* reposent non pas tant sur le contenu que sur l'étape où telle ou telle leçon est apprise. Dans cette perspective, Xénophon situe, par exemple,

l'entraînement à la *karteria* dans la formation des enfants spartiates, mais dans la *Cyropédie* il le situe dans la formation des éphèbes ; aussi, il attribue la pratique de la chasse aux adultes spartiates (*Const. Lac.* IV, 7), alors qu'en Perse on la pratique dès l'âge de seize ans. Et Xénophon opère des variations semblables eu égard à d'autres vertus et à d'autres exercices. Il semble donc raisonnable d'en conclure que la conception xénophontienne de la *paideia*, qui se dessine progressivement dans ces deux textes, est assez homogène, puisque l'on trouve, malgré les différences que l'on peut repérer dans les deux modèles, les mêmes principes généraux, que l'on pourrait résumer schématiquement en trois grands axes complémentaires : (i) l'entraînement à la vertu (qui favorise notamment la cohésion sociale), (ii) le souci de la vigueur corporelle (d'où la nécessité d'exercer constamment le corps et d'adopter un régime de vie frugal) et (iii) la préparation à la guerre (d'où, par exemple, la pratique de la chasse, du vol et le maniement des armes)²⁹⁴.

Dans cette perspective, tant ceux qui affirment qu'il y a un abîme séparant les deux systèmes d'éducation²⁹⁵ que ceux qui soutiennent que Xénophon critique la *paideia* spartiate en présentant une *paideia* idéale dans la *Cyropédie* I 2²⁹⁶ font, à mon sens, fausse route²⁹⁷. En effet, Xénophon semble proposer une réforme limitée de la *paideia* spartiate, par exemple, en plaçant la pratique de la ruse et du vol à l'adolescence (I, 2,10-11 ; voir aussi I, 6, 27-30 et 39-41). En même temps, il reformule de fond en comble un aspect crucial de la *politeia* perse, à savoir l'idée de justice comme l'égalité arithmétique. Il faut

²⁹⁴ Pace Tuplin, « Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia* », *art. cit.*, p. 140 et 151, qui, à mon sens, fait fausse route en affirmant que la *paideia* perse dans la *Cyropédie*, contrairement à la *paideia* spartiate, ne vise pas la préparation à la guerre. Voir aussi *ibid.*, p. 143 : « But militarism as such is not an ideal of *Cyropaedia* ». Cependant, Tuplin (*ibid.* p. 151) a bien identifié une différence de taille entre la *paideia* spartiate et perse : l'accès à l'éducation en Perse était limité à ceux qui avaient le loisir d'y participer (*Cyrop.* I, 2, 15), alors qu'à Sparte, l'insécurité financière n'était pas, du moins en théorie, un obstacle pour accéder à l'éducation (*Const. Lac.* X, 7).

²⁹⁵ Voir p.ex. Tuplin, « Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia* », *art. cit.*, p. 127-165.

²⁹⁶ C'est la position de Bizos, *Cyropédie*, *op. cit.*, p. 62, n. 8 et aussi, semble-t-il, celle de Humble, *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta*, *op. cit.*, p. 101ss. et *idem*, « *Sôphrosynê* and the Spartans », *art. cit.*, p. 339-354, dans la mesure où chaque fois que ces auteurs comparent les deux systèmes d'éducation, on met la *paideia* perse sous une lumière positive pour mieux faire ressortir les défauts de la *paideia* spartiate.

²⁹⁷ Sur la ressemblance des deux systèmes d'éducation, Pownall, « Xenophon's *Cyropaedia* and Greek Historiography », 2020, pp. 12-13, affirme avec justesse : « The Persian education system that Xenophon advocates in the *Cyropaedia*, particularly in contrast to the stereotypical tropes of oriental luxury that he attaches to Astyages and the Medes, is a blend of Greek and Persian elements, but with a strong resemblance (if not an exact parallel) to the (again idealized) Spartan education system as Xenophon outlines it in his *Constitution of the Spartans*. It is surely no accident that the traditional Persian educational system described in the *Cyropaedia* is, like the Spartan *agôgê*, centred around military training, obedience and equality. » Le seul point auquel je n'adhère pas est l'exactitude du parallèle entre les deux *paideiai*. Nous avons vu en effet qu'il y a des différences importantes, ce qui n'exclue pas le fait qu'elles possèdent les mêmes bases, identifiées à juste titre par Pownall.

Cyrus la remplace par l'égalité géométrique, ce qui sera toujours la règle, même après la création de l'empire. Il est important de souligner aussi que Xénophon tâche de montrer l'insuffisance de la *paideia* perse. La preuve en est que Cyrus reçoit une importante formation en Médie et aussi auprès de son père, si bien que c'est la combinaison de ces trois types d'éducation qui ont fait de lui le personnage paradigmatique qui a accompli l'exploit d'obtenir l'obéissance des sujets d'un empire immense et hétérogène.

Maintenant, il faut analyser l'entretien de Cyrus avec son père Cambyse, dans la mesure où nous y trouvons des éléments qui confirment notre hypothèse suivant laquelle toute *paideia* digne de ce nom concerne d'abord et avant tout la formation de guerriers et de chefs exemplaires.

4.3. Le corollaire de la *paideia* des Perses : la formation en stratégie de Cyrus l'Ancien

Lorsqu'on survole la description de la *paideia* des Spartiates et des Perses, on a de prime abord l'impression que l'éducation à Sparte est orientée vers la guerre, alors que celle des Perses est plus orientée vers la cité. Pour le prouver, on évoque souvent l'enseignement de la justice aux enfants perses, qui est totalement absent de la *paideia* spartiate. Cependant, nous avons essayé de montrer que, malgré les spécificités de chaque modèle, il est possible de discerner les notions communes qui composent ce que nous avons appelé la conception xénophontienne de la *paideia* : l'entraînement à la vertu, par exemple, l'*enkrateia*, la *karteria*, la *sôphrosynê* et l'obéissance ; le souci majeur de la vigueur corporelle, d'où la pratique d'exercices physiques qui favorisent la santé et le conditionnement physique, ainsi que l'adoption d'un régime frugal, qui touche à la fois le thème de la vertu, de la vigueur corporelle et de la guerre ; enfin, la préparation militaire, d'où la pratique de la chasse et du vol ainsi que l'entraînement aux armes. Il semble donc faux d'affirmer que Xénophon critique la *paideia* spartiate en la reformulant dans la *Cyropédie*, dans la mesure où les spécificités que l'on y trouve, soient-elles majeures ou mineures, ne nous permettent pas de conclure qu'il s'agit de deux conceptions de l'éducation foncièrement différentes ou contradictoires. Cependant, force est de reconnaître que l'éducation à Sparte offre dès l'enfance certains éléments de stratégie, notamment la pratique du vol et de la ruse ainsi que le développement de la débrouillardise, alors qu'en Perse ces habiletés ne sont présentées qu'aux éphèbes et, de surcroît, circonscrites au seul contexte de la chasse (*Cyrop.* I, 2, 9-11 ; I, 6, 27-29). Ainsi,

du point de vue de la préparation militaire, l'éducation perse semble laisser à désirer comparativement à l'éducation spartiate.

Il y a néanmoins un individu qui reçoit une formation supplémentaire en stratégie qui remplit toutes les lacunes que l'on pourrait trouver dans la *paideia* perse : il s'agit bien entendu de Cyrus l'Ancien²⁹⁸. Pour valider les résultats de l'enquête proposée dans le présent chapitre, il est fondamental d'analyser cette formation, qui a d'ailleurs un caractère exclusif, puisqu'il s'agit d'un enseignement privé d'un père compétent à son fils désireux d'apprendre, ce qui va paradoxalement à l'encontre de la *paideia* publique perse.

L'objectif de cette section n'est pas d'analyser ligne à ligne toutes les leçons en stratégie que Cyrus apprend auprès de Cambyse, mais plutôt de souligner un aspect précis qui vient renforcer, voire compléter la formation qu'il a reçue pendant son enfance et son adolescence en Perse : les moyens d'assurer l'avantage sur l'ennemi, l'un des objectifs, on l'a vu dans le chapitre antérieur, de l'art de la guerre. Parmi ces moyens, l'on trouvera plusieurs pratiques que les Spartiates apprennent dès leur enfance, par exemple, le vol, la tromperie et la ruse. Ce n'est donc pas un hasard si Cambyse ouvre la deuxième partie de ses leçons en énumérant plusieurs qualités du stratège qui font clairement écho aux *Mémorables* III, 1, 6 : ἐπίβουλος (astucieux), κρυψίνους (rusé), δολερός (trompeur), ἀπατεών (sournois), κλέπτης (voleur), ἄρπαξ (pillard) et πλεονέκτης (cupide)²⁹⁹. Sur ce point, on rappelle brièvement que Cyrus avait déjà un avantage considérable, du point de vue de l'éducation, comparativement à ses pairs : il est resté quatre ans en Médie (12 à 16 ans), où il a appris, entre autres, l'art de la chasse, si bien que sa propédeutique à la guerre a commencé bien plus tôt. En Perse, en effet, la chasse était réservée à la classe des éphèbes (17 à 27 ans).

²⁹⁸ Comme l'a bien observé Jaeger, *Paideia Vol. III, op. cit.*, p. 163, à propos de Cyrus : « Xenophon is chiefly interested in the soldierly prowess of the prince. He describes it from the moral as well as from the strictly military point of view, and adds touches drawn from his own experience. Xenophon thinks the soldier is the ideal man: fresh and healthy, honest and brave, disciplined not only to resist the elements and the enemy but to conquer his own weaknesses. (...) Thus, his Cyrus is a pattern of justice, ruling his nation through the love of his friends and the trust of his people. (...) But also he thinks of soldiering as the best education for a truly noble man. The conjunction of soldier and ruler in Cyrus is for him a natural ideal. »

²⁹⁹ Il me paraît très clair que l'entretien de Cambyse et de Cyrus à propos de la stratégie est divisé en deux parties : le rapport du stratège avec ses subordonnés, amis et alliés (I, 6, 7-26) et le rapport aux ennemis (I, 6, 27-43), le rapport aux dieux servant d'introduction (I, 6, 2-6) et de conclusion (I, 6, 44-46) à l'entretien. Pour une analyse de l'entretien à la lumière de la philosophie politique de Xénophon, voir Illarraga, « Los Limites de la Educación Política en la *Ciropedia* », 2017, pp. 11-24, qui souligne à juste titre que d'un point de vue global, Cambyse forme Cyrus dans l'art politique.

Nous pouvons diviser la deuxième partie de l'entretien en quatre sujets, chacun représentant une habileté générale que le bon stratège doit maîtriser : (1) la disposition de pièges (I, 6, 27-29), (2) la tromperie (I, 6, 29-34), (3) la surprise (I, 6, 35-36), (4) et la création de nouvelles ruses (I, 6, 37-41). Pour ce qui est du point (1), nous en avons déjà parlé lorsqu'on a analysé l'éducation des éphèbes perses. Il vaut néanmoins la peine de rappeler que Cambyse souligne l'importance de la chasse comme préparation à la guerre surtout, parce que, si l'on est à même de tendre des pièges pour attraper les bêtes sauvages, l'on sera également capable de piéger l'ennemi à la guerre.

Quant à l'art de tromper (2), il est intéressant de signaler que Cambyse l'associe à la *pleonexia*, c'est-à-dire que la tromperie est l'un des meilleurs moyens d'assurer l'avantage sur l'ennemi. Or, tout comme dans le cas des pièges, l'on enseigne aux adolescents à tromper les bêtes plutôt que les hommes, « et non pas, là encore, pour nuire à vos amis par ces pratiques (ἐν τούτοις τοὺς φίλους βλάπτοιτε), mais pour que, le jour où la guerre éclaterait, vous n'y fussiez pas novices (ἀγύμναστοι – I, 6, 29). » Cyrus réplique (I, 6, 30) en affirmant que s'il est avantageux de posséder ces deux compétences (ἀμφοτέρα ἐπίστασθαι), à savoir faire du bien et du mal aux hommes (εὖ τε ποιεῖν καὶ κακῶς ἀνθρώπους), ils auraient dû l'apprendre (διδάσκειν) aussi eu égard aux hommes³⁰⁰. Mais la méthode perse, on l'a vu plus haut, consiste à faire de la chasse une simulation des situations que l'on peut vivre à la guerre. Sur ce point, Cambyse évoque un exemple pour expliquer qu'auparavant, les Perses mettaient en pratique exactement ce dont Cyrus déplore l'absence dans la *paideia* perse :

- On dit, mon fils, que du temps de nos ancêtres, il y eut une fois un homme chargé d'instruire les enfants (ἀνὴρ διδάσκαλος τῶν παίδων), qui leur enseignait précisément la justice (τὴν δικαιοσύνην) comme tu le demandes, leur apprenant à ne pas mentir et à mentir (μὴ ψεύδεσθαι καὶ ψεύδεσθαι), à ne pas tromper et à tromper (καὶ μὴ ἐξαπατᾶν καὶ ἐξαπατᾶν), à ne pas calomnier et à calomnier (καὶ μὴ διαβάλλειν καὶ διαβάλλειν), à ne pas vouloir plus que son dû et à le vouloir (καὶ μὴ πλεονεκτεῖν καὶ πλεονεκτεῖν). Mais il établissait dans tout cela une distinction entre ce qu'il convenait de faire avec les amis et avec les ennemis (διώριζε δὲ τούτων ἅ τε πρὸς τοὺς φίλους ποιητέον καὶ ἅ πρὸς ἐχθρούς). Il enseignait encore qu'il était juste de tromper les amis eux-mêmes, si c'était dans leur intérêt (καὶ ἔτι γε ταῦτα ἐδίδασκεν ὡς καὶ τοὺς φίλους δίκαιον εἶη ἐξαπατᾶν ἐπὶ γε ἀγαθῷ) et, dans leur intérêt également, de voler les biens de ses amis (καὶ κλέπτειν τὰ τῶν φίλων ἐπὶ ἀγαθῷ) [32] Dans son enseignement, il exerçait nécessairement les enfants eux aussi à se conduire entre eux de cette façon (ἀνάγκη καὶ γυμνάζειν ἦν πρὸς ἀλλήλους τοὺς παῖδας ταῦτα ποιεῖν), de même qu'à la lutte, les Grecs, à ce qu'on dit, enseignent à tromper par des feintes (διδάσκειν ἐξαπατᾶν) et apprennent aux enfants à les pratiquer entre eux (καὶ γυμνάζειν δὲ τοὺς παῖδας πρὸς

³⁰⁰ Voir *Mém.* II, 3, 14, où on lit que « le plus bel éloge que l'on puisse se mériter va, de l'avis général, à l'homme qui s'empresse de faire du mal à ses ennemis, et du bien à ses amis (ὅς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν). »

ἀλλήλους τοῦτο δύνασθαι ποιεῖν). Certains, qui étaient ainsi devenus habiles à tromper et à s'assurer déloyalement un avantage (καὶ πρὸς τὸ εὔ ἔξαπατᾶν καὶ πρὸς τὸ εὔ πλεονεκτεῖν), qui peut-être n'étaient pas malhabiles non plus à assouvir leur amour du gain (ἴσως δὲ καὶ πρὸς τὸ φιλοκερδεῖν οὐκ ἀφνεῖς ὄντες), ne se faisaient pas faute d'essayer d'assurer l'avantage sur leurs amis eux-mêmes (οὐκ ἀπείχοντο οὐδ' ἀπὸ τῶν φίλων τὸ μὴ οὐ πλεονεκτεῖν αὐτῶν πειρᾶσθαι)³⁰¹.

En effet, Cambyse est en train de décrire l'éducation des enfants perses de jadis, avant, on peut en déduire, l'instauration de la *paideia* publique décrite dans I, 2, 6-8. Il me semble que V. Azoulay a raison de reconnaître dans le *didaskalos* perse anonyme mentionné par Cambyse une étrange ressemblance avec Lycurgue³⁰². Or, il est assez manifeste, et il serait absurde de le nier, que cette ancienne éducation perse, représentée par ce *didaskalos*, ressemble beaucoup à l'éducation des jeunes Spartiates décrite dans la *Const. Lac*, notamment dans II, 7-9 (la pratique du vol) et IV, 6 (le pugilat). Il y a donc une différence de taille entre le vieux système d'éducation et le système dans lequel Cambyse, Cyrus et leurs concitoyens ont été éduqués : dans la Perse de Cambyse et de Cyrus, on l'a vu plus haut, les enfants apprennent qu'il est injuste tout court de voler, tromper, calomnier, etc. ; ce n'est que lorsqu'ils arrivent à l'adolescence qu'ils apprennent, notamment au moyen de la chasse, que certains comportements qu'ils ont appris à renier parce qu'ils sont injustes, sont en réalité acceptables contre les bêtes et, par extension, contre les ennemis à la guerre (cf. I, 6, 27-29). En revanche, dans la Perse de jadis, les enfants apprenaient les *kakourgiai* (le vol, la ruse, la tromperie, etc.) aussi bien que leurs opposées. Dans le §32 Cambyse compare l'enseignement du *didaskalos* anonyme à la pratique de la lutte chez les Grecs, un excellent moyen d'apprendre la tromperie, la *pleonexia*, voire la *philokerdeia*. La lutte est en effet une pratique dans laquelle un ami devient temporairement un opposant, si bien que l'on doit déployer, si l'on veut obtenir la victoire, les mêmes stratagèmes que l'on déploie contre l'ennemi à la guerre ou contre les bêtes à la chasse. Cette référence à la lutte peut elle aussi être considérée comme une référence à Sparte, plus précisément au pugilat parmi les *hēbōntes* décrit dans la *Const. Lac*. IV, 6. En tout état de cause, l'on perçoit une nette différence entre la vieille *paideia* du *didaskalos* perse et celle de l'époque de Cambyse et de Cyrus.

³⁰¹ *Cyrop.* I, 6, 31-32 (trad. Bizos légèrement modifiée).

³⁰² Azoulay, « Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », *art. cit.*, p. 435. Gera, *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, *op. cit.*, p. 67, pour sa part, affirme que le *didaskalos* anonyme est perse, mais qu'il possède en réalité une allure grecque et conclut : « Since the ideas expressed here surfaced in several places – in sophistic and Socratic circles alike – are roughly the same time, we need not assume that Xenophon has a specific Greek figure in mind when describing the Persian teacher of long ago. » *Contra Bizos, Cyropédie*, *op. cit.*, p. 107, n. 72, qui affirme que le *didaskalos* anonyme est bien Lycurgue.

Il faut donc en conclure avec Azoulay³⁰³ : « Tout en distinguant quasi-explicitement les deux éducations, le passage établit également un lien transparent entre elles, puisque l'une semble dériver de l'autre, dans un rapport de succession. Dans une perspective évolutionniste, la *paideia* perse apparaît donc comme une sorte d'éducation spartiate améliorée, purgée de ses éléments les plus discutables – et non pas comme une “anti-agôgê”. À cet égard, la *Cyropédie* pourrait même être interprétée comme un appel, de la part de Xénophon, à une *réforme limitée* de l'éducation spartiate. »

Qui plus est, on ne saurait trop insister sur le fait que l'enseignement du *didaskalos* anonyme, qualifié explicitement d'enseignement de la justice, comprend aussi les pratiques opposées, c'est-à-dire qu'à l'endroit des *philoï* (et au sein de la cité) il ne faut pas mentir, tromper, voler, etc., ce qui sera développé par Cambyse dans la suite du passage (§33). Par conséquent, la conception de *dikaïosynê* en jeu dans ce texte de la *Cyropédie* est tout à fait relativiste, de sorte que le vol, le mensonge, la tromperie et des comportements semblables sont considérés tantôt justes, tantôt injustes. Le critère qui les discerne (le verbe *διώριζε* est en ce sens fort éloquent) est précisément celui de l'amitié/hostilité, c'est-à-dire que tout ce qui est injuste de faire à l'endroit des amis sera juste à l'endroit des ennemis. Mais la fin du passage apporte plus de nuances. Dans certaines situations, il est juste de tromper ou de voler les possessions d'un ami, le critère distinctif étant cette fois-ci le bien (cf. *ἐπὶ ἀγαθῶ*), ce qui, comme l'on verra tout à l'heure, n'est paradoxal et contre-intuitif qu'en apparence.

Pour bien comprendre ce texte de la *Cyropédie*, il est pertinent d'évoquer la discussion de Socrate et Euthydème au sujet de la justice dans les *Mémoires* IV, 2, 11-22, dans la mesure où elle rejoint à plusieurs endroits les propos de Cambyse. Euthydème reconnaît que l'on ne peut pas exceller dans l'art politique si la justice nous fait défaut (§11). Socrate se met donc à l'interroger au sujet d'une série d'actions, en lui demandant de les ranger soit du côté de la justice (*δικαιοσύνη*), soit du côté de l'injustice (*ἀδικία*). Dans un premier moment (§14), ils qualifient comme injustes des comportements tels que le mensonge (*τὸ ψεύδεσθαι*), la tromperie (*τὸ ἐξαπατᾶν*), la malversation (*τὸ κακουργεῖν*) et le fait de réduire les hommes en esclavage (*τὸ ἀνδραποδίζεσθαι*). Ensuite, Socrate apporte des nuances au raisonnement (comme le fait par ailleurs Cambyse), en rangeant ces mêmes comportements du côté de la justice. Le passage est en effet très long, mais il

³⁰³ « Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », *art. cit.*, p. 450.

est pertinent de le citer *in extenso*, dans la mesure où Socrate déploie son raisonnement en offrant plusieurs exemples qui manquent au texte de la *Cyropédie*.

Mais quoi ? Si un homme que l'on a élu stratège (ἐάν τις στρατηγὸς αἰρεθῆις) réduit en esclavage une cité injuste et ennemie (ἄδικον τε καὶ ἐχθρὰν πόλιν ἀξανδραποδίσηται), dirons-nous qu'il commet une injustice (ἀδικεῖν) ? Bien sûr que non, répondit-il. – Ne dirons-nous pas, au contraire, qu'il agit avec justice (δίκαια) ? – Tout à fait. – Mais quoi ? S'il trompe les ennemis alors qu'il leur fait la guerre (ἐὰν ἐξαπατᾷ πολεμῶν ἀυτοῖς) ? – C'est également juste (δίκαιον), répondit-il. – Et s'il vole et pille leurs biens, n'agira-t-il pas avec justice (ἐὰν δὲ κλέπτῃ τε καὶ ἀρπάξῃ τὰ τούτων, οὐ δίκαια ποιήσει) ? – Tout à fait, répondit-il. Mais je croyais au départ que tes questions ne concernaient que les amis (ἀλλ' ἐγὼ σε τὸ πρῶτον ὑπελάμβανον πρὸς τοὺς φίλους μόνον ταῦτα ἐρωτᾶν). – Tout ce que nous avons rangé du côté de l'injustice (πρὸς τῇ ἀδικίᾳ), dit-il, ne faudrait-il donc pas le ranger aussi du côté de la justice (πρὸς τῇ δικαιοσύνῃ) ? – Il semblerait, répondit-il. [16] – Veux-tu donc, demanda-t-il, maintenant que nous avons rangé ces actions comme nous l'avons fait, que nous décrétions à nouveau qu'il est juste de les commettre à l'endroit des ennemis (πρὸς μὲν τοῦς πολεμίους δίκαιον εἶναι τὰ τοιαῦτα ποιεῖν), mais injuste à l'endroit des amis (πρὸς δὲ τοὺς φίλους ἄδικον), et qu'à l'égard de ceux-ci on doit faire preuve de la plus grande franchise (ἀπλούστατον) ? – Tout à fait, répondit Euthydème. [17] – Eh bien, dit Socrate, supposons qu'un stratège, voyant que son armée est découragée (ἀθύμως ἔχον τὸ στράτευμα), lui dit de façon mensongère (ψευσάμενος φήσῃ) que des alliés s'approchent et que, par ce mensonge, il redonne du courage à ses troupes (καὶ τῷ ψεύδει τούτῳ παύσῃ τῆς ἀθυμίας τοὺς στρατιώτας), de quel côté rangerons-nous cette tromperie (τὴν ἀπάτην ταύτην) ? – À mon avis, répondit-il, du côté de la justice. – Et si un homme, dont le fils a besoin d'un remède et qu'il refuse de le prendre, le trompe (ἐξαπατήσας) en faisant passer ce remède pour de la nourriture, et que par ce mensonge il lui rende sa santé (καὶ τῷ ψεύδει χρησάμενος οὕτως ὑγιᾶ ποιήσῃ), où faut-il ranger cette tromperie (τὴν ἀπάτην) ? – À mon avis, répondit-il, il faut aussi la ranger du même côté. – Mais quoi ? Si un homme de crainte que son ami en plein désarroi (ἐν ἀθυμίᾳ ὄντος φίλου) ne mette fin à ses jours, lui vole ou lui enlève (κλέψῃ ἢ ἀρπάσῃ) son poignard ou une autre arme de ce genre, de quel côté rangerons-nous cette action ? Elle aussi, par Zeus, du côté de la justice. [18] – Veux-tu dire, demanda-t-il, que pas même à l'endroit de nos amis nous ne sommes tenus à la franchise en toutes occasions (οὐδὲ πρὸς τοὺς φίλους ἅπαντα δεῖν ἀπλοῖζεσθαι) ? – Non par Zeus, certes pas (*Mém.* IV, 2, 15-18).

Le parallèle entre le propos de Socrate et celui de Cambyse est en effet très frappant. Premièrement, la plupart des exemples que Socrate évoque concernent les actions d'un stratège contre ses ennemis (§§15-17) et, on le rappelle, les leçons de Cambyse concernent les habiletés que le bon stratège doit maîtriser pour assurer l'avantage sur l'ennemi. Deuxièmement, l'enseignement de Socrate sur la justice ressemble beaucoup à celui du *didaskalos* perse anonyme, la principale différence reposant sur le fait que Socrate reste dans un exercice théorique de division, alors que ce *didaskalos* mettait en pratique ses leçons en apprenant *de facto* aux enfants les *kakourgiai* (cf. γυμνάζειν ἦν πρὸς ἀλλήλους τοὺς παῖδας dans la *Cyrop.* I, 6, 32). Troisièmement, les actions que Socrate range du côté de la justice lorsqu'il s'agit du rapport à l'ennemi sont exactement celles que Cambyse essaie d'apprendre à Cyrus et de le convaincre qu'elles

sont essentielles à la guerre et, par conséquent, une partie intégrante de l'art militaire (I, 6, 26-43) : le mensonge, le vol, le pillage et la tromperie (Cambyse ne dit cependant rien à propos de l'esclavage). Enfin, Socrate emploie le même critère distinctif que Cambyse et le *didaskalos* anonyme, à savoir celui de l'amitié/hostilité, pour expliquer ce que l'on pourrait appeler une conception relativiste de la justice. En ce sens, si Euthydème a rangé ces actions du côté de l'injustice, c'est parce qu'il pensait que Socrate ne se référerait qu'aux amis, mais ce dernier étend le champ d'application du concept aux ennemis. Par conséquent, si Socrate, pour sa part, a rangé les mêmes actions du côté de la justice, c'est parce que tout dépend, en réalité, si l'on a affaire aux amis ou aux ennemis.

Les §§17-18 apportent encore plus de nuances à la conception relativiste de la justice, pour autant que Socrate affirme que l'on n'est même pas tenu de toujours observer la franchise à l'endroit des amis. Pour le montrer, il donne trois exemples qui illustrent très bien ce que Cambyse dit à propos de la conception de justice du *didaskalos* anonyme. (i) Un stratège agit avec justice lorsqu'il ment à ses soldats pour ranimer leur ardeur, ce qui est, on peut en déduire, bon et avantageux pour eux-mêmes et pour l'ensemble de l'armée ; (ii) il est juste qu'un homme trompe son fils en faisant passer le remède qu'il refuse de prendre pour de la nourriture, si cette tromperie lui rendra sa santé ; (iii) enfin, si l'on voit un ami plongé dans la consternation (ἐν ἀθυμίᾳ) au point de vouloir se suicider, il sera juste de lui voler ou de piller son poignard ainsi que d'autres armes pour l'empêcher de passer à l'acte. Le terme-clé présent dans le texte de la *Cyropédie*, mais absent de celui des *Mémorables* est ἐπὶ ἀγαθῷ, que Bizos traduit par « dans leur avantage », Sansalvador par « para sacar provecho », Miller par « for a good purpose » et Sano, dans la même veine, par « tendo em vista um bom propósito ». Dans cette perspective, si l'on peut lire ce texte des *Mémorables* à la lumière de la *Cyropédie* I, 6, 31, les trois derniers exemples présentés par Socrate montrent qu'il est tout à fait juste de mentir, de tromper et de voler les amis, si c'est pour leur bien (ἐπὶ ἀγαθῷ) ou encore, en d'autres mots, si c'est à leur avantage³⁰⁴. La conception relativiste de la justice dépend donc directement d'une conception relativiste du bien lui-même qui, chez Xénophon, est

³⁰⁴ Cette conception explique par exemple pourquoi Cyrus, après la prise de Babylone, imagine une ruse, pour montrer à ses compagnons qu'il serait avantageux pour tous, surtout pour ceux qui faisaient partie de son cercle intime, qu'une cour soit établie au palais de Babylone, afin de séparer les vainqueurs des vaincus. Le stratagème a un tel succès, que ses compagnons eux-mêmes proposent que Cyrus occupe le palais royal (*Cyrop.* VII, 5, 37-57). D'aucuns voient ici un trait de perversion de caractère de Cyrus, mais, à mon sens, il s'agit bien plutôt de montrer qu'au lieu de leur imposer unilatéralement sa volonté, Cyrus leur fait voir clairement, grâce à son stratagème, la nécessité pour les vainqueurs de se séparer de la foule des vaincus. D'ailleurs, le mode de vie perse transposé à la cour impériale en dépend directement.

associée à l'idée d'utilité³⁰⁵. En d'autres mots, une chose est bonne lorsqu'elle est utile ou lorsqu'elle procure un avantage, mais cette même chose peut être tantôt utile, tantôt nuisible et ce, selon le contexte, c'est-à-dire que si une chose nous est utile aujourd'hui, elle peut néanmoins s'avérer nuisible dans l'avenir³⁰⁶.

Il est donc important de signaler que, plutôt qu'un critère métaphysique ou moral de la justice, Socrate et Cambyse offrent tous les deux un critère éthico-politique qui n'est pas, par ailleurs, un critère universel, c'est-à-dire capable d'être automatiquement appliqué à des cas particuliers, parce qu'il y a maintes circonstances où il sera juste de mentir, de voler ou de tromper même les amis. On doit plutôt analyser chaque situation et en décider comment l'on agira. En d'autres mots, puisqu'il s'agit d'une conception relativiste de la justice, elle ne peut pas posséder, pour emprunter les mots de Morrison³⁰⁷, un aspect déontologique. Elle possède bien plutôt un aspect conséquentialiste, ce qui est tout à fait cohérent avec la conception xénophontienne du bien en tant que l'utile. La *Cyropédie* en fournit la preuve. De façon générale, il est juste d'asservir, de piller, de voler, de tromper, en bref, de faire du mal (*kakourgein*) aux ennemis ; mais il est parfois juste de leur faire du bien (*eu poiein*) si cela s'avère utile, par exemple, dans le cas où l'on veut établir une alliance. Cyrus, grâce à sa bienveillance à l'endroit de ses anciens ennemis, agrandit considérablement son armée et obtient des alliés indéfectibles qui l'aideront dans la suite de son expédition³⁰⁸. Ainsi, il est parfois juste de faire du bien même à l'ennemi si cela s'avère bon, c'est-à-dire utile et avantageux dans l'avenir. Mais il faut souligner qu'il est également bon pour l'ennemi d'établir une alliance, dans la

³⁰⁵ Dans les *Mém.* IV, 6, 8 on lit : « [Socrate] Le bien (τὰγαθόν), Euthydème, faut-il aussi le rechercher de cette façon ? – Comment ? demanda-t-il. – À ton avis, la même chose est-elle utile à tous (τὸ αὐτὸ πᾶσιν ὠφέλιμον εἶναι) ? – Non, je ne le crois pas. – Mais quoi ? N'as-tu pas l'impression que ce qui est utile à l'un est parfois nuisible à l'autre ? – Tout à fait, répondit-il. – Soutiendrais-tu que le bien est autre chose que l'utile (ἄλλο δ' ἂν τι φαίης εἶναι ἢ τὸ ὠφέλιμον) ? – Non, répondit-il. – L'utile est donc bon pour celui auquel il se révèle utile (τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστὶν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ) ? – C'est mon avis, répondit-il. » Pour l'association entre le bien (τὰγαθόν) et l'utile (τὸ χρήσιμον ; τὸ ὠφέλιμον), voir aussi *Mém.* I, 2, 57 ; II, 6, 16 ; III, 9, 15 ; III, 12, 5 ; IV, 1, 3-5 ; IV, 5, 10.

³⁰⁶ D'après Socrate, pas même la sagesse n'est un bien incontestable (ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν) et pour le montrer, il donne l'exemple de Dédale et de Palamède : à cause de leur savoir, le premier a été réduit en esclavage par Minos, tandis que le deuxième a été tué par Ulysse (IV, 2, 33). Il donne aussi les exemples de la beauté, de la force, de la richesse et de la renommée pour montrer que ces choses ne sont pas non plus des biens incontestables, pouvant donc s'avérer très nuisibles pour ceux qui les possèdent (IV, 2, 34-35).

³⁰⁷ « Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful », *art. cit.*, p. 337.

³⁰⁸ Cf. p.ex. *Cyrop.* IV, 2, 1-9 (les Hyrcaniens), V, 2 (Gadatas, les Sacés et les Cadusiens) et VII, 1, 42-46 (les Égyptiens). Pour une analyse de la posture de Cyrus à l'endroit de ses ennemis, notamment les Arméniens et les Caldéens, voir Illarraga, « Crisis política y su resolución en la *Ciropedia* : en caso de Armenia y Caldea (2, 4 12 – 3, 3, 1) », 2016, pp. 70-95.

mesure où il sera épargné du sort réservé à tous les vaincus : la soumission à l'esclavage, le pillage, voire la mort.

Revenons maintenant au texte de la *Cyropédie*, dans lequel Cambyse poursuit sa leçon en exposant la réforme réalisée dans le système d'éducation perse :

Aussi établit-on un règlement (ρήτρα) dont nous nous servons encore aujourd'hui (καὶ ἤ νῦν χρώμεθα ἔτι), en vertu duquel on apprendrait simplement aux enfants (ἀπλῶς διδάσκειν τοὺς παῖδας), comme on fait pour les serviteurs dans leurs rapports avec nous, à dire la vérité, à ne pas tromper, ni à s'assurer déloyalement un avantage (ἀληθεύειν καὶ μὴ ἐξαπατᾶν καὶ μὴ πλεονεκτεῖν) ; ceux qui y contreviendraient seraient châtiés (εἰ δὲ παρὰ ταῦτα ποιοῖεν, κολάζειν), afin que, ayant pris ces bonnes habitudes, ils devinssent des citoyens plus sociables (πρότεροι πολῖται). [34] Mais quand ils avaient l'âge que tu as précisément aujourd'hui, on estimait que l'on pouvait dès lors leur enseigner sans risques les règles pratiquées à l'égard des ennemis (ἤδη καὶ τὰ πρὸς τοὺς πολεμίους νόμιμα ἐδόκει ἀσφαλὲς εἶναι διδάσκειν). Il semble en effet que vous ne pourriez plus vous laisser entraîner à vous conduire brutalement avec vos concitoyens (οὐ γὰρ ἂν ἔτι ἐξενεχθῆναι δοκεῖτε πρὸς τὸ ἄγριοι πολῖται γενέσθαι), ayant été nourris ensemble dans le respect les uns des autres (ἐν τῷ αἰδεῖσθαι ἀλλήλους συντεθραμμένοι). De même, nous ne parlions pas aux êtres trop jeunes des choses de l'amour (περὶ ἀφροδισίων) de peur que, le relâchement s'ajoutant à la force de leurs désirs, ils ne s'y livrent de façon démesurée (ἵνα μὴ πρὸς τὴν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν αὐτοῖς ῥαδιουργίας προσγενομένης ἀμέτρως αὐτῇ χρῶντο οἱ νέοι)³⁰⁹.

Il est intéressant de signaler en premier lieu l'emploi du terme ρήτρα, une référence explicite à Sparte et aux lois de Lycurge. « Cependant, par un jeu de symétrie particulièrement retors, le vocable désigne l'obligation faite aux enfants perses de dire la vérité et de ne pas voler, à l'opposé exact de ce qui était exigé des jeunes Spartiates³¹⁰. » En d'autres mots, de façon assez astucieuse et provocatrice, Xénophon emploie un mot laconien pour qualifier la version « améliorée » de la *paideia* publique perse, celle que nous trouvons dans la *Cyropédie* I 2, dont la principale modification, il est raisonnable

³⁰⁹ *Cyrop.* I, 6, 33-34 (trad. Bizos légèrement modifiée).

³¹⁰ Azoulay, « Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », *art. cit.*, p. 450. La deuxième et dernière occurrence du terme ρήτρα chez Xénophon apparaît dans l'*Anab.* VI, 6, 28, pour désigner l'accord verbal entre les soldats. Chez Plutarque (*Lycurgue*, VI, 1), la ρήτρα est l'ensemble des lois annoncées à Lycurgue par l'oracle des Delphes, dans le but d'instaurer une nouvelle *politeia* à Sparte. Dans *Lyc.* XIII, 1, le terme apparaît au pluriel et Plutarque explique que l'une des ρήτραι interdisait que les lois (νόμοι) spartiates fussent mises par écrit (ce qui fait écho au sens du mot dans l'*Anabase*). Lycurgue jugeait en effet que les principes souverains et les plus importants (κυριώτατα καὶ μέγιστα) concernant la prospérité et l'excellence d'une cité (πρὸς εὐδαιμονίαν πόλεως καὶ ἀρετήν) devraient être inculqués plutôt dans les habitudes et l'éducation des citoyens (ἐν τοῖς ἥθεσιν καὶ ταῖς ἀγωγαῖς τῶν πολιτῶν) engendrant ainsi une adhésion plus forte (δεσμὸν ἰσχυρότερον) que la compulsion (τῆς ἀνάγκης) des lois écrites. Or, il s'agit là justement du but du conditionnement social de la *paideia* perse : inscrire les lois dans le corps et le caractère des citoyens. Il est intéressant de signaler que le mot ρήτρα est absent de la *Const. Lac.* Cependant, on lit dans VIII, 5. que pour que les Spartiates obéissent aux lois (τοῖς νόμοις), Lycurgue ne les a pas remises au peuple avant de consulter l'oracle de Delphes pour lui demander s'il était meilleur et plus avantageux pour les Spartiates de leur obéir ; l'oracle ayant répondu par l'affirmative, Lycurgue les a promulguées. Les *nomoi* du Législateur sont donc pour ainsi dire érigés en lois divines, si bien que la désobéissance était considérée non seulement illégale, mais aussi impie (ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον).

d'en conclure, repose sur un point très précis : on a reporté à l'adolescence l'apprentissage de la conception relativiste de la justice et, parallèlement, de la pratique du vol, de la ruse, de la *pleonexia* et des *kakourgiai*. C'est pourquoi Cambyse affirme que ce n'est qu'à partir de l'âge que Cyrus a présentement (soit, entre 16 et 27 ans³¹¹), qu'on pouvait apprendre sans risques (ἀσφαλές), ce qui est tout à fait légitime de faire à l'endroit des ennemis (τοὺς πολεμίους νόμιμα), dans la mesure où tous les comportements à l'endroit des concitoyens sont déjà bien ancrés dans le caractère. Dans cette perspective, Cambyse révèle à Cyrus que les compétences apprises à la chasse lorsqu'ils étaient des éphèbes étaient en fait un apprentissage occulte de l'art de la guerre et tout ce qu'il comporte : les pièges, la tromperie, l'embuscade, etc. (cf. *Cyrop.* I, 6, 27-30 ; 39-41)³¹². En d'autres mots, ayant appris ce qui est juste à l'endroit des amis, ils sont désormais à même d'apprendre ce qui est juste à l'endroit des ennemis, parce qu'ils ne courent plus le risque de commettre des injustices au sein de la cité, ce que l'expression ἐν τῷ αἰδεῖσθαι ἀλλήλους συντεθραμμένοι donne à entendre (le verbe *aideisthai* fait par ailleurs écho à l'*aidôs*, vertu majeure de l'éducation à Sparte)³¹³. Par conséquent, les futurs citoyens ainsi éduqués développent à la fois la *pleonexia* à l'endroit des ennemis et la douceur (*praotês*) à l'endroit de leurs concitoyens, ce qui manquait peut-être à l'éducation spartiate³¹⁴. Or, le déplacement de certaines pratiques associées à l'art militaire et, parallèlement, à la

³¹¹ On ne trouve nulle part dans le texte l'âge précis de Cyrus, mais il est raisonnable d'en conclure, dans la mesure où cette partie du dialogue est une réminiscence d'une leçon passée, que Cyrus est encore dans la classe des éphèbes lorsque ce dialogue a eu lieu pour la première fois. La preuve en est que c'est justement aux éphèbes qu'on apprend les *kakourgiai* que Cambyse souligne dans ses leçons en stratégie.

³¹² Comme le souligne Illarraga, « Los Limites de la Educación Política en la *Ciropedia* », *art. cit.*, p. 15, « muchas de las cosas enseñadas a los niños persas tiene como objetivo oculto el entrenar subrepticamente en el arte de la guerra. (...) Es de señalar, entonces, la importancia de una educación diseñada de modo que constituya individuos capaces de lidiar con rivales. (...) Cambises resalta que lo importante es, además de las estrategias utilizadas contra los rivales, la capacidad para poder distinguir efectivamente amigos de enemigos, y actuar en consecuencia. »

³¹³ Sur ce point, je fais miens les mots de Gera. *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, *op. cit.*, pp. 69-70 : « Cambyses also warns of the dangers of introducing young boys to this twilight world of right and wrong, apparently agreeing with his Persian forefathers that it is better to train young men in accordance with simplistic, straightforward concepts of virtue and justice and to leave acquaintance with greyer, more complex notions for their maturity. »

³¹⁴ Nulle mention, dans la *Const. Lac.*, de la vertu de la *praotês*, ce qui semble donc être une qualité propre à Agésilas (*Agés.* I, 20 ; XI, 10). On a plutôt l'impression, en lisant la *Const. Lac.* IV, que la plupart des interactions entre les jeunes était marquées par une violence qui pouvait dégénérer dans une colère démesurée. Cependant, il est intéressant de comparer le comportement agressif des *hébôntes* (IV, 6) avec l'extrême retenue des *meirakia* (III, 3-4). Loin d'être paradoxale, l'agressivité typique de la jeunesse était, d'un côté, fortement encouragée parce que le caractère belliqueux était nécessaire à la guerre, mais, d'un autre côté, fortement mise à l'échec par la surveillance permanente et l'imposition d'un code social très strict qui imposait le silence et la retenue corporelle, deux facteurs de modération importants pour contrecarrer cette tendance à l'agressivité et, partant, éviter les conflits. Aussi, Xénophon tâche de montrer dans la *Const. Lac.* V que les Spartiates étaient à même de socialiser de façon cordiale. D'ailleurs, la phrase ἐν τῷ αἰδεῖσθαι ἀλλήλους συντεθραμμένοι, présente dans la *Cyrop.* I, 6, 34 fait écho aux *philities* spartiates.

pleonexia, vers un âge plus avancé sert précisément à parer ce problème. Cela explique aussi, du moins partiellement, pourquoi on a l'impression, à mon sens erronée, que la *paideia* perse ne s'occupe (presque) pas de la préparation à la guerre.

À la fin de l'extrait, Cambyse donne un dernier exemple d'un sujet qui ne doit être abordé que plus tard dans la formation des jeunes gens, de peur qu'ils ne s'y livrent sans retenue (ἀμέτρως) : les plaisirs de l'amour (*ta aphrodisia*). Sur ce point, il est intéressant de souligner la ressemblance entre l'expression πρὸς τὴν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν, employée dans cet extrait de la *Cyropédie*, et l'expression ἰσχυροτάτας δὲ ἐπιθυμίας τῶν ἡδονῶν, que l'on trouve dans la *Const. Lac.* III, 2, lorsque Xénophon parle de la nécessité de contrecarrer la violence des désirs chez les adolescents en leur assignant de nombreuses activités (*pleistoi ponoi*). Aussi, l'adverbe *ametrôs* et la mention de la *rhadiourgia* font écho au problème de la démesure (*hybris*) et du relâchement que Lycurgue voulait à tout prix éliminer du caractère des jeunes Spartiates.

On voit bien que sous-jacente à la version « améliorée » de la *paideia* perse se trouve l'idée suivant laquelle il y a un moment *opportun* pour apprendre chaque sujet, c'est-à-dire que plus on vieillit, plus on consolide certaines pratiques qui nous rendront à même d'apprendre les pratiques opposées. Dans l'extrait de la *Cyropédie* en question, il s'agit de bien consolider le rapport aux amis et aux concitoyens avant d'apprendre comment traiter les ennemis.

Cyrus reconnaît qu'il s'y prend tard pour s'instruire, si bien qu'il demande à son père de poursuivre ses leçons en stratégie et, spécifiquement, sur les moyens d'assurer l'avantage sur l'ennemi. Cambyse parle donc de l'importance de (3) surprendre l'ennemi en désordre, désarmé, en terrain défavorable, en bref, dans n'importe quelle situation où il donne plus de prise (I, 6, 35). On doit également profiter des occasions où l'ennemi dort, prend ses repas, s'éloigne pour faire ses besoins³¹⁵, ou encore lorsqu'il se met à marcher. Parallèlement, il conseille à Cyrus d'examiner tous les points faibles de sa propre armée et de prendre ainsi toutes les précautions en vue de ne pas se faire prendre au dépourvu. Le bon chef militaire, en résumé, doit savoir analyser les situations dans lesquelles il peut prendre les ennemis en défaut (ἀμαρτάνοντας) pour attaquer de manière plus efficace (I, 6, 36). La mention de la surprise, absente aussi bien des *Mém.* III, 1, 6

³¹⁵ On comprend mieux pourquoi les Spartiates, lorsqu'ils bivouaquaient, n'allaient jamais faire leurs besoins désarmés (cf. *Const. Lac.* XII, 4).

que de la *Const. Lac.* II-IV, est en effet un exemple éclatant qu'en contexte de guerre, il faut éviter le plus possible de se battre d'égal à égal.

La leçon suivante de Cambyse concerne (4) la création de nouvelles ruses (I, 6, 37-38). On a déjà abordé ce sujet dans le chapitre antérieur, lorsqu'on a parlé de l'art de la guerre comme un art créatif. Il suffit de rappeler que l'art militaire ne se réduit pas, aux yeux de Xénophon, à l'application automatique et irréfléchie de principes théoriques figés dans des cas concrets. Le bon stratège doit concevoir de nouvelles ruses dans le but de toujours avoir le dessus (*pleonektein*) sur ses ennemis. Dans cette perspective, Cambyse procède à une description assez détaillée des situations qui peuvent survenir à la chasse, dans lesquelles les ruses et d'autres stratagèmes s'avèrent extrêmement utiles, ce qui jette par ailleurs de la lumière sur le rôle de la chasse comme propédeutique à la guerre.

Ne ferais-tu, mon enfant, qu'appliquer aux hommes les ruses que tu imaginais pour le petit gibier (μηδὲν ἄλλο ἢ μετενέγκοις ἐπ' ἀνθρώποις τὰς μηχανὰς ἃς καὶ πάνυ ἐπὶ τοῖς μικροῖς θηρίοις ἐμηχανῶ), ne penses-tu pas que tu serais très avancé dans l'art d'avoir le dessus sur les ennemis (τῆς πρὸς τοὺς πολεμίους πλεονεξίας) ? Pour attraper les oiseaux au plus fort de l'hiver, tu te levais et te mettais en route la nuit (ἀνιστάμενος ἐπορεύου νυκτός), et, avant qu'ils eussent bougé, tu avais installé tes rets sans que la terre eût l'air d'avoir été remuée. Tu avais dressé des oiseaux pour t'aider utilement et pour tromper les oiseaux de la même espèce qu'eux (ὁμοφύλους ὄνιθας ἐξαπατᾶν) ; toi-même, tu te mettais en embuscade (αὐτὸς δὲ ἐνήδρευες), de façon à les voir sans être vu d'eux (ὥστε ὄραν μὲν αὐτάς, μὴ ὄρασθαι δὲ ὑπ' αὐτῶν) et tu t'étais exercé à tirer les filets avant que les oiseaux se fussent enfuis. [40] Contre le lièvre, comme il broute quand il fait noir et se cache pendant le jour, tu élevais des chiens qui le dépistaient au vent, et, comme il fuyait vite quand on l'avait dépisté, tu avais d'autres chiens spécialement dressés à le prendre de vitesse. S'il leur échappait à eux aussi, comme tu connaissais les foulées des lièvres, les retraites où ils s'enfuient et où on peut les prendre, tu y tendais des filets difficiles à voir et ainsi, dans l'ardeur de sa fuite, il y tombait et s'y prenait lui-même. De crainte qu'il n'échappât encore, des hommes postés par toi (σκοπούς...καθίστης) étaient aux aguets tout près et devaient se précipiter sur lui ; toi-même, de derrière, par un cri poussé à temps, tu l'effrayais, si bien qu'il perdait la tête et se laissait attraper ; quant aux hommes qui étaient en avant tu leur avais recommandé le silence et les avais cachés en embuscade (τοὺς δ' ἔμπροσθεν σιγᾶν διδάξας ἐνεδρεῦοντας λανθάνειν ἐποίεις). [41] Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, si tu voulais forger aussi des ruses de ce genre avec les hommes (ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις μηχανᾶσθαι), je ne sais pas si tu le céderais à aucun ennemi (*Cyrop.* I, 6, 39-41).

Il est bon de signaler, en premier lieu, la présence du mot *μηχανή* et de termes apparentés, indiquant que la débrouillardise est sans conteste l'une des qualités principales du bon chasseur et, par extension, du bon stratège, dans la mesure où elle leur permet de concevoir de nouveaux stratagèmes. Ensuite, on pourrait diviser la description de Cambyse en deux parties : ce qu'on apprend en chassant les oiseaux et ce qu'on apprend en chassant le lièvre.

(i) La chasse aux oiseaux. On apprend à se lever tôt et à marcher pendant la nuit, à mettre soigneusement les rets sur la terre, à tromper (ἐξαπατᾶν) les oiseaux en utilisant des oiseaux dressés de la même espèce, à se mettre en embuscade (αὐτὸς δὲ ἐνήδρευες) de façon à voir la cible sans pour autant être vu (μὴ ὀρᾶσθαι) et, enfin, à jeter les filets dans le moment opportun pour l’attraper.

(ii) La chasse au lièvre. On apprend à bien utiliser les chiens pour dépister le lièvre au vent ou pour le prendre de vitesse ; on apprend à bien connaître le terrain et les habitudes de l’animal ; on apprend à tendre les filets de sorte qu’ils soient invisibles aux yeux du lièvre ; le chasseur apprend à bien poster des observateurs (σκοπούς...καθίστης) prêts à agir en cas de besoin ; le chasseur apprend aussi à effrayer sa cible pour qu’elle se laisse attraper plus facilement ; on pratique en outre le silence et à mettre les autres chasseurs en embuscade (ἐνεδρεύοντας).

Il est pertinent de signaler que le vocabulaire de cet extrait de la *Cyropédie* ressemble beaucoup à celui de la *Constitution des Lacédémoniens* II, lorsque Xénophon décrit la pratique du vol par les enfants spartiates. Ceux-ci apprennent à veiller la nuit (νυκτὸς ἀγρυπνεῖν), à tromper pendant le jour (μεθ’ ἡμέραν ἀπατᾶν), à se mettre en embuscade (ἐνεδρεύειν), à passer inaperçu et à avoir des espions sous la main (κατασκόπους). Toutes ces habiletés, affirme Xénophon, rendaient les enfants spartiates plus débrouillards (μηχανικώτερους) et plus aptes à la guerre (πολεμικωτέρους). On constate ainsi que ces deux activités, si différentes qu’elles soient, peuvent apprendre les mêmes habiletés et ce que la chasse et le vol ont en commun est précisément le fait qu’elles habituent progressivement ceux qui les pratiquent à faire affaire avec l’ennemi.

Voilà donc confirmé le fait que les habiletés développées par la pratique du vol et de la chasse — sauf, peut-être, le dressage des oiseaux et des chiens — s’avèrent essentielles à la guerre. Pour en donner des exemples supplémentaires, on peut mentionner deux passages de la *Cyropédie*. Le premier texte porte sur l’importance du silence :

[Cyrus] Ayez soin de marcher en silence (ἐπιμελεῖσθε δὲ τοῦ σιωπῆ πορεύεσθαι), vous les chefs et tous les hommes prudents (οἱ τε ἄρχοντες καὶ πάντες δὲ οἱ σωφρονοῦντες), car nécessairement, la nuit, les oreilles sont plus utiles que les yeux pour se renseigner et pour agir. D’autre part, le désordre (τὸ παραχθῆναι) est beaucoup plus grave la nuit que le jour et l’on y remédie plus difficilement. C’est pour cela qu’il faut pratiquer le silence et garder l’ordre (οὗ ἕνεκα ἢ τε σιωπῆ ἀσκητέα καὶ ἡ τάξις φυλακτέα) (V, 3, 43).

Le silence, pratiqué déjà par les Perses lors de la chasse, s’avère ici un élément fondamental des marches nocturnes. Il est par ailleurs associé à la vertu de la *sôphrosynê*

et à l'idée de *taxis*, si bien que la modération et l'ordre comprennent non seulement le strict contrôle sur le corps et ses mouvements, mais aussi sur la voix elle-même. Si Xénophon insiste sur ce point, c'est parce qu'il savait que les marches nocturnes se déroulaient la plupart du temps sans l'aide de torches (la luminosité était donc très faible), si bien qu'il était assez facile pour les soldats de s'éloigner de leurs rangs ou de trébucher les uns sur les autres. Le silence, pour sa part, évite d'attirer l'attention de l'ennemi et permet aussi de se mettre en embuscade sans être vu ou entendu par lui³¹⁶. De surcroît, on comprend mieux pourquoi Xénophon associe le silence et la retenue des *meirakia* spartiates à l'idée de *sôphrosynê* (*Const. Lac.* III, 4) : c'est précisément l'association que fait Cyrus entre le silence (σιωπή) et les hommes prudents (οἱ σωφρονοῦντες). Ce passage de la *Cyropédie* illustre très bien aussi l'importance d'une mesure *prima facie* anodine de Lycurgue, à savoir l'interdiction aux Spartiates en âge de service militaire de se promener la nuit avec une torche (*Const. Lac.* V, 7) ; le but est précisément de les habituer à se promener dans l'obscurité.

Dans le deuxième texte, on voit les Perses déployer un stratagème pour tromper les Assyriens.

Cyaxare ayant approuvé ces paroles, l'armée s'avança en bon ordre, parcourant chaque jour autant de chemin qu'on le jugeait bon. Les repas du soir étaient toujours pris pendant qu'il faisait jour ; on n'allumait pas de feux la nuit à l'intérieur du camp, mais en avant, afin de voir (ὅπως ὀρῶεν) grâce à eux, sans être vu, ceux qui s'approchaient (μὴ ὀρῶντο δ' ὑπὸ τῶν προσιόντων). Souvent aussi on en allumait derrière le camp, pour tromper l'ennemi (ἀπάτης ἕνεκα τῶν πολεμίων), en sorte que, parfois, des éclaireurs tombaient dans les avant-postes, ces feux allumés en arrière leur faisant croire qu'ils étaient encore loin du camp (III, 3, 25).

Cet épisode représente, en effet, la parfaite application des leçons de Cambyse, pour autant qu'on y voit simultanément en jeu plusieurs aspects de l'art militaire. On souligne, en premier lieu, le fait que les Perses restaient à jeun le soir, afin de ne pas être forcés d'allumer des feux, l'absence de lumière à l'intérieur de leur campement étant un élément fondamental de la ruse. Or, nous avons vu plus haut que tant les Spartiates que les Perses s'habituèrent à être à jeun dès le plus jeune âge, parce que la guerre en fait une nécessité (*Const. Lac.* II, 5 ; *Cyrop.* I, 2, 11). De surcroît, les Perses parviennent à voir

³¹⁶ Dans l'*Anab.* IV, 2, 7, les Dix-Mille observent le silence pendant la marche et se servent du brouillard pour se cacher de l'ennemi, réussissant ainsi, grâce à l'élément-surprise, à le prendre au dépourvu : « Ils passèrent la nuit en cet endroit. Quand le jour commença à poindre, ils marchèrent en ordre et en silence à l'ennemi (ἐπορεύοντο σιγῇ συντεταγμένοι ἐπὶ τοὺς πολεμίους). Comme il y avait du brouillard, ils s'approchèrent sans être vus. Quand les deux adversaires s'aperçurent, la trompette sonna, les Grecs poussant le cri de guerre s'élançèrent contre les barbares. Ceux-ci ne les attendirent pas, ils s'enfuirent, abandonnant la route. »

l'ennemi sans pour autant être vus de lui, dans la mesure où ils placent les feux de façon stratégique. Sur ce point, on rappelle que Cambyse montre l'importance de rester invisible à l'ennemi, moyen sûr d'avoir le dessus sur lui (*Cyrop.* I, 6, 35 ; voir aussi *Const. Lac.* II, 7-8). Mais le véritable piège est le fait de changer la position des feux, les plaçant tantôt devant le camp, tantôt derrière lui, afin que l'ennemi ne se rende compte ni de la ruse, ni de sa propre position relativement au camp perse. Cyrus suit ainsi soigneusement un autre conseil de Cambyse, à savoir, la nécessité de confondre et de surprendre l'ennemi.

Les leçons de Cambyse finissent sur une mise au point à propos de l'importance de diversifier les manœuvres militaires selon chaque circonstance (I, 2, 42-43), ce qui confirme que le bon stratège doit s'adapter aux situations qui se présentent et qu'il ne peut tout simplement pas apprendre par cœur des formules figées pour les appliquer au besoin. En d'autres mots, le stratège habile est celui qui comprend tout ce qui l'entoure : les besoins de ses soldats, le terrain qu'il occupe avec son armée, les points forts et les faiblesses de ses ennemis en vue de toujours avoir le dessus sur eux. Il obtiendra ainsi une victoire écrasante, c'est-à-dire avec le plus de gains et le moins de pertes possible.

Dans cette perspective, il semble bien que Cyrus, outre son éducation en Perse et en Médie, reçoit une formation supplémentaire tout à fait essentielle et qui, associée à son excellente nature, le démarque de ses pairs, si bien qu'il s'avère le plus compétent parmi les Perses et, en même temps, le seul véritablement capable de prendre la tête de l'armée perse.

5. Conclusions

Revenons maintenant aux questions que l'on a posées au début du chapitre et essayons d'y répondre de manière schématique.

– Quels sont les éléments fondamentaux de la *paideia* des Spartiates et des Perses ?

D'après notre analyse, il est possible de discerner trois éléments fondamentaux : (i) l'entraînement à la vertu (par exemple, la *dikaiosynê*, la *sôphrosynê*, la *karteria*, l'*enkrateia*, l'*eutaxia* et l'*aidôs*) et (ii) l'entraînement physique et militaire. Ce double entraînement engendre l'obéissance aux lois et aux supérieurs, ce qui est essentiel tant à la guerre qu'au sein de la cité ; sur ce point, on souligne l'importance d'avoir des modèles de conduite : les magistrats, les dirigeants, les maîtres, les chefs militaires, voire les citoyens eux-mêmes. De même, ce double entraînement conduit au souci de la santé et de la vigueur corporelle des citoyens et à un régime de vie en tout point austère, qui est non

seulement essentiel à la guerre, mais il produit encore des citoyens qui refusent le luxe, l'excès et le désir de se procurer de l'argent (ce qui aide, par exemple, à réduire la possibilité de *stasis* dans la cité). (iii) Le troisième élément fondamental est ce qu'on a appelé plus haut la « publicisation de la vie », c'est-à-dire que tous sont constamment scrutés par leurs pairs et leurs supérieurs, ce qui s'accomplit en menant une vie communautaire (p.ex. les repas publics, le pouvoir de chaque citoyen sur l'éducation des enfants de leurs concitoyens, la communauté de certains biens, etc.), ce qui suppose que la sphère publique surplombe la sphère privée à maints endroits. Une autre conséquence de la primauté du public sur le privé est le fait que l'État prend en charge la *paideia* de ses citoyens, si bien qu'ils reçoivent tous une formation homogène.

– Pourquoi la conception xénophontienne de la *paideia* doit-elle être expliquée à la lumière de sa propre conception de la guerre et de l'art militaire ?

Il est très important d'établir un lien entre ces deux conceptions, dans la mesure où il nous permet de comprendre certains aspects *prima facie* étranges, comme la pratique du vol et de la ruse, ainsi que l'énorme insistance sur la pratique de la chasse. Les descriptions détaillées d'épisodes de chasse, où Xénophon souligne tout ce qu'on y apprend, justifient leur importance capitale dans le processus pédagogique des citoyens. Pour ce qui est du vol, de la ruse et d'autres « pratiques malhonnêtes » (*kakourgiai*), le fait de les analyser à la lumière de la conception xénophontienne de la guerre et de l'art militaire nous permet de comprendre le rôle majeur qu'elles jouent dans la *paideia* des citoyens, sans pour autant faire appel à une clé d'interprétation tout à fait périlleuse, à savoir, la lecture « ironique » répandue par les Straussiens, qui voient dans ces pratiques une critique cachée de Xénophon à l'endroit de la société spartiate ou de la figure de Cyrus. Or, nous avons lu les textes de la *Constitution des Lacédémoniens* et de la *Cyropédie* dans lesquels Xénophon ne cesse de souligner que les *kakourgiai* ont leur raison d'être, parce qu'elles s'avèrent la meilleure préparation à la guerre. Nous n'avons donc pas besoin de lire entre les lignes pour déceler le sens d'un propos dont le texte affirme explicitement son importance et sa fonction dans la pensée de Xénophon sur la *paideia*. Il connaissait, peut-être mieux que n'importe quel autre philosophe de son époque, les tenants et les aboutissants de la vie militaire, si bien qu'il a tâché de proposer une éducation qui y préparait ses concitoyens.

– Comment cette *paideia* s'articule-t-elle à la pensée éthique et politique de Xénophon ?

Nous avons montré que la conception xénophontienne de la *paideia* accorde une importance majeure à la préparation militaire, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'on ignore la formation civique. En effet, d'après les textes que nous avons analysés, il semble évident que le guerrier et le citoyen sont formés en même temps, dans la mesure où les vertus et les qualités acquises sont communes à ces deux fonctions sociales. Aussi, les éléments de la formation militaire qui engendrent la cohésion au sein de l'armée, par exemple, le régime de vie modéré et frugal, la discipline, l'obéissance et le respect (*aidôs*), engendrent *mutatis mutandis* au niveau politique, la sociabilité, voire l'amitié des citoyens les uns avec les autres et l'harmonie entre ces derniers et les institutions de l'État. Par conséquent, même si les deux exemples qu'on a utilisés dans ce chapitre concernent des monarchies, il semble raisonnable de conclure que la conception xénophontienne de la *paideia* peut être appliquée à n'importe quel régime politique.

Cette longue analyse du concept de *paideia* chez Xénophon que j'ai proposée ici est pleinement justifiée par le fait qu'il était encore nécessaire, dans les études xénophontiennes, de mesurer de façon systématique l'apport de la rationalité militaire dans sa pensée sur l'éducation et qui est, on a eu l'occasion de le constater, assez cohérente et homogène. Qui plus est, la compréhension adéquate de la conception que Xénophon se fait de la *paideia* nous permet de mieux comprendre le rôle de cette dernière dans la conception qu'il se fait de l'État, thème du chapitre suivant. Nous verrons que Cyrus applique soigneusement, lorsqu'il organise son camp militaire, plusieurs éléments de la *paideia* perse afin que toutes ses troupes aient une formation homogène. Autrement dit, la conception même de l'art de camper — aspect crucial de l'art militaire chez Xénophon que nous n'avons pas abordé dans le chapitre précédent, mais qui sera abondamment analysée par la suite — dépend de l'incorporation de plusieurs pratiques de la *paideia* perse ; et l'art de camper est, pour sa part, l'un des fondements de la conception xénophontienne de l'État. C'est donc par la conception xénophontienne de l'art de camper que nous devons commencer le chapitre suivant.

Chapitre 3 : Le camp militaire et la conception xénophontienne de l'État

1. Introduction

Dans l'effort de démontrer l'ubiquité de ce que j'appelle « sémantique de la guerre » dans la philosophie de Xénophon, nous avons proposé jusqu'à présent une analyse de la conception qu'il se fait de la guerre, de l'art militaire et de l'éducation. L'analyse de la théorie xénophontienne de la guerre nous permet de comprendre la conception xénophontienne de la *paideia*, mais aussi, et c'est là l'objet du présent chapitre, la conception xénophontienne de l'État. La problématique de ce chapitre est la suivante : quels sont les éléments qui composent la conception que Xénophon se fait du camp militaire ? Quel est le rapport entre l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*) et la structure de l'État perse tel qu'il est décrit à la fin de la *Cyropédie* ? Quelle est la portée des éléments de l'organisation militaire en général et de l'art de camper en particulier dans la conception xénophontienne de l'État ?

Mon objectif est de montrer que l'élément sous-jacent à sa conception de l'État est sa propre conception de l'organisation du camp militaire. Je soutiendrai, plus précisément, que ce que Xénophon appelle « organisation militaire » (*stratiôtikê syntaxis*) est le fondement même de la structure de l'État perse tel que Xénophon le formule dans la partie finale de la *Cyropédie* (VII, 5, 37-VIII, 6, 22). Il est bon de souligner que je m'abstiendrai d'analyser ligne à ligne l'ensemble des chapitres concernant la fondation de l'empire perse, mais je me concentrerai plutôt sur ses éléments constitutifs, qui sont précisément ceux qui relèvent de l'organisation de l'armée. L'analyse de la conception xénophontienne de l'art de camper servira surtout pour montrer que lorsque Xénophon conçoit l'installation d'un bivouac et l'instauration de l'empire, il a à l'esprit les mêmes soucis : la sûreté, la discipline et le bon ordre, l'optimisation de l'espace et du temps et, enfin, la vigueur corporelle et l'entraînement militaire. Nous constaterons ainsi que l'art de camper et l'art politique (pensé du point de vue de la rationalité sous-jacente à l'organisation de l'espace politique) se chevauchent.

2. Le camp militaire comme paradigme de la structure étatique de l'empire perse

L'une des comparaisons les plus intéressantes entre la communauté militaire et d'autres formes d'association humaine se trouve dans la *Cyropédie*. En réalité, il ne s'agit pas d'une comparaison à proprement parler, pour autant que, comme on le verra en détails dans ce chapitre, Xénophon conçoit l'organisation économique et politique de l'État perse à partir de sa propre conception du camp militaire. J'aimerais montrer que Xénophon prend le camp militaire pour modèle de la structure de l'empire de Cyrus l'Ancien³¹⁷. Or, si Xénophon est à même d'opérer cette transposition, c'est parce qu'il a compris la nature fondamentalement socio-économique de l'armée, compréhension acquise, on peut se l'imaginer, grâce à sa propre expérience comme général des Dix Mille et lorsqu'il a servi dans l'armée du roi Agésilas. Par « nature socio-économique » il faut comprendre à la fois (i) les rapports entre les soldats eux-mêmes et avec leur(s) chef(s), ainsi que (ii) toute la dimension d'approvisionnement, de logistique, de communication, de hiérarchie et d'administration des différents secteurs qui composent l'armée.

Xénophon a compris également que la fondation et le maintien de n'importe quelle forme d'association humaine exige un immense effort d'organisation rationnelle, où chaque élément doit posséder une place et une fonction particulières et où chaque individu doit se reconnaître comme une partie d'un ensemble qui, pour bien fonctionner, dépend de la réalisation de ses tâches. Comme l'a bien observé Wood³¹⁸, la fonction principale de l'organisation rationnelle d'une communauté (soit-elle un *oikos*, une cité ou une armée), telle que conçue par Xénophon, est de favoriser la bonne discipline, ainsi qu'un leadership résolu et stable. Dans un tel type de communauté, l'individu n'a aucune difficulté à identifier ni la source de l'autorité ni ses supérieurs immédiats dans ce que l'on pourrait appeler une « chaîne de pouvoir. » Tous ceux qui y participent savent que la hiérarchie dont ils font partie ainsi que leur fonction particulière dépendent du principe de la compétence et du mérite³¹⁹. La nature exacte de leurs devoirs et privilèges (on peut penser ici aux récompenses d'ordre matériel³²⁰),

³¹⁷ Garlan, *La Guerre dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p.66, a identifié la relation entre le camp militaire et l'État perse, sans pour autant entrer dans les détails ; « Xénophon apparaît ici comme un précurseur, quand il fait de l'armée et du général les modèles de l'organisation et du pouvoir politiques : c'est ainsi qu'à ses yeux le camp militaire est l'image la plus parfaite, parce que la plus rationnelle, de la cité, et c'est selon les mêmes principes, inspirés de son expérience de soldat, qu'il bâtit, dans la *Cyropédie*, le royaume idéal de Cyrus le Grand. »

³¹⁸ « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 55.

³¹⁹ Cf. *Écon.* IV, 8 et 16, VII, 41, IX, 14-15, XII, 16, XIII, 10-13, XXI, 16 et *Cyrop.* II, 1, 20-24. Sur l'importance de la hiérarchie dans l'empire de Cyrus, voir Due, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, *op. cit.*, p. 211.

³²⁰ Ischomaque récompense les meilleurs ouvriers en leur offrant des vêtements et des chaussures de qualité (*Écon.* XIII, 10-12) et Cyrus enrichit les meilleurs parmi ses soldats et ses fidèles amis et alliés (*Cyrop.* V, 1, 28, VIII, 2, 19-22).

ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire avec impunité est pour eux très clair³²¹. Ainsi, le fait qu'ils vivent dans une communauté si organisée et stable leur donne un sentiment de sûreté et de bien-être qui résulte dans une volonté d'obéir de plein gré aux ordres et aux orientations de leur chef. Or, du point de vue de ce dernier, le degré d'organisation de la communauté qu'il dirige est directement proportionnel à l'efficacité du pouvoir qu'il exerce sur elle, ainsi qu'à sa capacité de se servir de ses propres ressources ainsi que celles de la communauté pour atteindre tous ses objectifs, notamment le plus fondamental : assurer la prospérité matérielle de la communauté³²². C'est pourquoi, comme l'on constatera tout au long de cette section, on identifie chez Xénophon un penchant très fort, presque obsessionnel même, pour la sûreté, l'ordre, la prévisibilité, l'efficacité, la rapidité et la bonne disposition de toute chose. Chaque élément de la communauté, des individus jusqu'aux objets inanimés apparemment très anodins, doit être organisé selon sa fonction et son rôle dans l'ensemble, de sorte que toute chose et tout le monde peuvent être repérés promptement et sans entrave³²³. Système, structure, régularité, méthode : voilà les qualités fondamentales que tout chef doit imprimer dans la communauté qu'il crée et qu'il dirige.

Il est de surcroît pertinent de dire un mot sur ce que j'appelle « structure étatique ». Cette appellation renvoie non pas tant aux institutions en tant que telles, mais plutôt aux pratiques sociales qui, une fois établies, sont constamment renforcées par un système hiérarchique qui remonte jusqu'au souverain. Autrement dit, l'empire perse, tel qu'il a été constitué par Cyrus au dernier livre de la *Cyropédie*, s'avère une véritable machine politique non seulement parce que chaque élément qui la compose, c'est-à-dire le corps de fonctionnaires, l'armée, les gouverneurs des provinces, les inspecteurs, etc., possède une fonction précise, mais encore parce qu'ils sont inextricablement liés et interdépendants.

Pour bien saisir l'originalité de cet aspect de la pensée politique de Xénophon, il faut commencer par une analyse de sa conception de l'art de camper (et, par voie de conséquence, du camp militaire), pour autant que c'est à partir d'elle qu'il conçoit, comme on le verra, la structure étatique de l'empire de Cyrus l'Ancien. On analysera dans ce qui suit trois textes

³²¹ Cf. *Écon.* IV, 7-8, V, 15, IX, 11 et 15-16, XII, 19, XIII, 6-8. La formation en justice des chefs de culture (*Écon.* XIII) vise précisément à leur apprendre à reconnaître ce qui mérite récompense ou punition.

³²² C'est la leçon des *Mém.* III 2. Il vaut la peine de citer à nouveau, en guise de rappel, un passage-clé où Xénophon déclare : « C'est ainsi qu'en examinant la nature de la vertu propre au bon chef, il rejetait les autres qualités et ne conservait que l'aptitude à rendre prospères ceux dont il le chef (III, 2, 4). »

³²³ Nous verrons le paroxysme de cette conception dans le chapitre suivant, où il sera question du caractère militaire de l'administration de l'*oikos* dans l'*Économique*.

importants à cet égard : la *Constitution des Lacédémoniens* XII, la *Cyropédie* II, 1, 20-30 et VIII, 5, 1-16.

2.1. La conception xénophontienne de l'art de camper

S'il est vrai, comme d'autres l'ont déjà observé³²⁴, que Xénophon conçoit l'armée comme une espèce de *polis* en mouvement, et si l'armée est la forme la plus aboutie d'une communauté rationnelle, alors le camp militaire est ce qui s'approche le plus d'une véritable cité. Il y a en effet les dirigeants (les chefs militaires), les gouvernés (les soldats) et tout un secteur productif et/ou commercial (les artisans, les esclaves, les marchands, etc.) qui interagissent les uns avec les autres³²⁵. Les commandants organisent des assemblées entre eux et avec leurs subordonnés, on institue des tribunaux pour juger et punir les délits, on place des gardes pour surveiller les armes et les vivres, des officiers pour gérer toutes les ressources de l'armée, etc.³²⁶ On peut affirmer, en ce sens, qu'il y a bel et bien une rationalité derrière une communauté de soldats, dans laquelle on tâche d'assurer que chacun remplisse son rôle de façon ordonnée et efficace.

2.1.1. La stricte discipline du camp militaire spartiate (*Const. Lac. XII*)

Dans le chapitre XII de la *Constitution des Lacédémoniens*, Xénophon décrit succinctement la vie dans un camp militaire spartiate telle qu'elle a été instaurée par Lycurgue.

³²⁴ Voir Howland, « Xenophon's Philosophic Odyssey: on the *Anabasis* and Plato's *Republic* », 2000, pp. 875-899; Attack, « Xenophon's Moral Luck: Crisis and Leadership Opportunity in *Anabasis* 3 », 2022, pp. 66-67 ; Christ, *Xenophon and the Athenian Democracy: The Education of an Elite Citizenry*, 2020, p. 159ss. avec notes. Voir aussi l'étude minutieuse de Nussbaum, « The Ten Thousand: A Study in Social Organization and Action in Xenophon's *Anabasis* », 1967 p. 2-9 et *passim*, qui prend comme cible l'armée des Dix Mille, mais dont les principes théoriques s'appliquent en effet à n'importe quelle communauté militaire dans l'œuvre de Xénophon. Je cite en outre la pertinente remarque de Wood : « If the ultimate form of rational communities is the well-organized and well-commanded army, its form most nearly resembling the polity is the encampment (« Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 55). » Pour un recensement de différentes origines ethniques et sociales des Dix Mille, voir Radin, « Xenophon's Ten Thousand », 1911, pp. 51-60, qui observe que ces différences ne posaient pas des problèmes au niveau de l'organisation de l'armée. En ce sens, il est pertinent de mentionner que Cyrus l'Ancien est le *leader* d'une armée pluriethnique, mais grâce à son expertise dans l'art de commander, il savait bien gérer cette diversité. Sur l'identité entre l'armée et la *polis*, voir plus généralement Mossé, « Le Rôle Politique des Armées dans le Monde Grec à l'Époque Classique », 1968, pp. 221-229.

³²⁵ Il est intéressant de signaler que pendant la marche des Dix Mille, il y avait des marchands qui suivaient l'armée ou parfois des marchés qui étaient installés lorsque les mercenaires grecs campaient ou encore lorsqu'ils arrivaient dans une ville. Cf. *Anab.* I, 2, 17-28 ; I, 3, 14 ; II, 1, 7 ; II, 4, 5 ; II, 5, 21 ; III, 2, 20-21 ; V, 1, 6. Voir aussi *Cyrop.* IV, 5, 42 ; VI, 2, 38-39 et *Agés.* I, 21. Comme l'a bien observé Anderson, « But in practice "living off the country" was an uncertain business, and of course impossible in allied territory, if the general was to retain his allies' goodwill and his reputation as a man of honour. To attract to the camp a swarm of merchants was therefore considered desirable (*Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, 1970, p. 51.). »

³²⁶ Ce que Mossé affirme à propos de l'armée athénienne à la Guerre du Péloponnèse s'applique, en raison de la similarité dans leur organisation, à n'importe quelle armée grecque : « Et le fait demeure intéressant de voir que, en quelque lieu qu'elle se trouve établie, l'armée athénienne dirigée par ses chefs qui sont des magistrats élus, devient du même coup une *polis*, c'est-à-dire un État, ayant son territoire, ses habitants, ses lois (« Le Rôle Politique des Armées dans le Monde Grec à l'Époque Classique », *art. cit.*, p. 222.). »

J'aimerais attirer l'attention, de façon assez schématique, sur les aspects que je considère les plus pertinents pour le propos de cette section :

§1. Comme les angles du carré s'avèrent inutiles, le Législateur établit un camp circulaire, sauf si l'armée campe devant une montagne, un mur ou un cours d'eau (alors on peut supposer qu'ils campent en demi-cercle)³²⁷.

§2. En ce qui concerne les gardes (φυλακαί), les Spartiates les plaçaient, pendant le jour, autour des armes pour les surveiller. Ils étaient ainsi disposés non à cause des ennemis, mais des amis. La surveillance contre les ennemis était plutôt assurée par les cavaliers de l'armée.

§3. La nuit, la garde était assurée par l'infanterie légère composée d'étrangers et de Skirites³²⁸, à l'extérieur de la phalange.

§4. La règle suivant laquelle les soldats devraient toujours porter leur lance avait le même but que la règle qui interdisait aux esclaves de porter des armes : garantir la sûreté (ἀσφαλείας) du camp militaire.

§5. Tous les Lacédémoniens étaient obligés par la loi de s'entraîner (γυμνάζεσθαι) régulièrement pendant toute la durée de la campagne : ils développeraient ainsi plus d'assurance en eux-mêmes (μεγαλοπρεπεστέρους μὲν αὐτοὺς ἐφ' ἑαυτοῖς) et ils paraîtraient plus nobles aux yeux des autres (ἐλευθεριωτέρους δὲ τῶν ἄλλων φαίνεσθαι). Mais pendant leurs exercices, ils ne devaient pas s'éloigner de leur bataillon.

§6. Après les exercices (μετὰ δὲ τὰ γυμνάσια), le premier polémarque leur annonçait par l'intermédiaire du héraut de s'asseoir ; c'était là sa méthode d'inspection (ἐξέτασις) ; après quoi les soldats pouvaient prendre leur déjeuner et relever vite l'avant-poste. Le reste de la journée était consacré aux amusements et au repos (διατριβαὶ καὶ ἀναπαύσεις), jusqu'aux exercices du soir (πρὸ τῶν ἑσπερινῶν γυμνασίων).

§7. Après cette deuxième période d'entraînement, le héraut autorise le repas du soir et, après avoir sacrifié aux dieux, ils se reposent auprès de leurs armes (ἐπὶ τῶν ὀπλῶν ἀναπαύεσθαι).

Il est d'abord pertinent de soulever le caractère disciplinaire du camp spartiate, dont le but est, me semble-t-il, d'inculquer chez tous ceux qui en font partie une stricte observance des

³²⁷ J'essaierai d'expliquer l'importance de la disposition circulaire du camp dans la section sur l'art de camper de Cyrus l'Ancien.

³²⁸ Peuples qui vivaient en marge de la Laconie et de l'Arcadie.

règles et des tâches quotidiennes. En effet, l'accomplissement des devoirs est assuré grâce à un état permanent de surveillance qui fait songer, par ailleurs, à la *paideia* spartiate. Pendant la journée, les gardes surveillaient les amis, remarque assez étonnante, du moins de prime abord. Pour ma part, je ne crois pas qu'il s'agisse, comme le suggère vaguement Humble, d'un aveu implicite de Xénophon de l'échec des institutions spartiates ni d'une critique cachée de leur mode de vie³²⁹. Ce que Xénophon appelle « amis » comprend non seulement les *homoioi*, l'élite de l'armée, mais tous ceux qui partent en campagne avec eux et qui n'étaient donc pas du côté de l'ennemi : les étrangers qui servaient comme cavaliers ou infanterie légère, les alliés, les peuples sous l'hégémonie de Sparte, les artisans, les hilotes, les esclaves, en bref, tous ceux qui n'ont pas eu accès à l'*agogé* de Lycurgue et qui, par conséquent, n'avaient pas incorporé dans leur caractère les vertus de la *paideia* spartiate, telles que la discipline et l'obéissance. Or, surtout à la guerre, une erreur, une négligence ou un conflit quelconque peuvent s'avérer désastreux. Dans cette perspective, on remarque un premier souci³³⁰ : celui de la sûreté. La surveillance des armes visait surtout à éviter d'éventuelles révoltes et désertions ; c'est pourquoi d'ailleurs les esclaves n'avaient pas accès à la place d'armes et les hoplites ne lâchaient leurs lances en aucune circonstance³³¹.

Mais on remarque aussi un deuxième souci : celui de l'optimisation de l'espace et du temps. En ce sens, la surveillance des armes visait également, me semble-t-il, à assurer que chacun respecte son poste dans un bataillon spécifique tout comme la bonne gestion de l'équipement. De surcroît, ce souci explique pourquoi les cavaliers, unités de combat plus mobiles et rapides, surveillaient les mouvements des ennemis, mais aussi pourquoi l'infanterie légère protégeait les hoplites : ceux-ci avaient besoin de plus de temps que les autres soldats pour s'équiper et défendre le camp en cas d'attaque. Ainsi, les mesures que l'on lit dans les

³²⁹ « Xenophon's Views on Sparta », *op. cit.*, pp. 230-231. Voir aussi Christensen, « Xenophon's View on Sparta », 2016, pp. 376-397.

³³⁰ Ce n'est pas un hasard si Xénophon conclut ce chapitre (§7) avec la notion d'*epimeleia* : « Si je décris beaucoup, il ne faut pas s'étonner : car on ne pourrait rien trouver que les Lacédémoniens aient laissé de côté de ce qui demande attention dans le domaine militaire (ἐν τοῖς στρατιωτικοῖς ὅσα δεῖται ἐπιμελείας). » Le vocabulaire de l'*epimeleia* apparaît aussi dans la *Cyrop.* VIII, 5, 1-16, passage sur l'art de camper de Cyrus l'Ancien que l'on analysera tout à l'heure. J'emploierai désormais le terme « souci » pour identifier l'ensemble des préoccupations majeures des chefs lorsqu'ils installaient leurs camps militaires.

³³¹ Il est pertinent de signaler que de même que les Spartiates surveillent les armes contre leurs amis, de même Cyrus enlève les armes à certains peuples soumis à l'hégémonie perse (cf. *Cyrop.* VII, 2, 26, où Cyrus interdit aux Lydiens de Croesus de porter des armes et de faire la guerre) et qu'il ne s'agit là que d'un souci valable et justifié de la sûreté. Aux peuples à qui il ne pouvait pas interdire le droit de porter les armes, de peur qu'il n'éclate une guerre intestine et que son empire ne soit ainsi dissolu, Cyrus adopte une autre stratégie : il s'efforce de se faire lui-même aimer d'eux plus qu'ils ne s'aimaient entre eux (cf. *Cyrop.*, VIII, 1, 45-48).

premiers paragraphes visent notamment la cohésion de l'ensemble du camp militaire et la défense efficace contre des agresseurs externes et internes.

On remarque ensuite un troisième souci : celui de l'entraînement militaire³³², qui comprend, bien entendu, l'entraînement aux armes et le développement de la santé et de la vigueur corporelle³³³. Le législateur a bien compris l'importance d'équilibrer la fatigue de l'entraînement aux moments de détente et de repos. C'est pourquoi, entre les exercices du matin et du soir, il a institué une période de pause et de divertissement. L'entraînement militaire avait pour but non seulement d'assurer la vigueur des troupes et l'habileté dans le maniement des armes, mais il y avait encore un côté psychologique : insuffler la confiance des Spartiates et, en même temps, leur accorder un air imposant, ce qui, on peut se l'imaginer, engendrait la crainte chez l'ennemi, qui réfléchirait très bien avant d'attaquer le camp spartiate.

On remarque enfin un quatrième souci, d'une importance majeure, dans la mesure où il est véritablement omniprésent dans le quotidien des soldats dans le camp militaire : celui de la discipline et du bon ordre. En effet, chaque étape de la journée des soldats est marquée par les ordres des hérauts, les moments des repas en commun étant par ailleurs l'occasion pour le chef d'examiner soigneusement ses troupes³³⁴. Ainsi, les soldats s'habituèrent à la fois à obéir aux ordres, à faire preuve de modération lors de repas, à connaître leur fonction au sein du camp militaire et à avoir toujours leurs affaires bien organisées.

De fait, on aimerait avoir plus de détails sur la vie dans le camp militaire spartiate. Mais il semble que le but de Xénophon dans ce chapitre était de dresser les lignes générales en ne relevant que les points qu'il jugeait les plus saisissants : le régime de vie des soldats (plus spécifiquement les repas et l'entraînement physique), leur stricte discipline et la disposition

³³² J'emploierai désormais les termes « entraînement militaire » et « entraînement physique » de façon interchangeable, pour autant que chez Xénophon l'exercice physique et le soin du corps vont très souvent de pair avec l'entraînement militaire. C'est certainement le cas des textes que nous abordons dans ce chapitre. Comme l'a bien souligné Pritchett, *The Greek State at War*, 1974, p. 230, « War was a natural form of public service to which all male citizens of forty-two age-groups between the ages of 18 and 60 were called. In a Greek city, the training connected with warfare was a chief form of physical exercise. If a man took pride in his body, if he threw spears in the stadium or raced in armor, if he went on long marches, it was all to prepare himself for the big day which might come any spring. »

³³³ Un aspect essentiel de l'art de camper qui n'est pas souligné dans la *Const. Lac.* XII est celui du choix d'un endroit salubre, ce qui peut être identifié en observant l'aspect physique et le teint des habitants de la région (cf. *Cyrop.* I, 6, 16).

³³⁴ Examiner du point de vue de l'équipement, mais aussi, on peut le supposer, du point de vue de l'*areté*, notamment la tempérance, le silence et la pudeur. Les philities à Sparte étaient, en ce sens, une préparation pour les repas en commun lors des campagnes et qui servaient aussi à favoriser la création de liens d'amitié parmi les Spartiates. En réalité, on peut affirmer que leurs pratiques sociales étaient les mêmes au sein de la cité et lors des expéditions militaires. Sur les repas en commun, voir *Const. Lac.* III, 5, V et XV, 4. Il est enfin pertinent de signaler que les enfants perses eux aussi n'allaient prendre leur repas que lorsque leurs maîtres leur en donnaient la permission (Cf. *Cyrop.* I, 2, 8).

rationnelle et efficace de chaque unité de combat en vue de la défense de l'armée. Dans la prochaine section, on analysera d'autres facettes de la conception xénophontienne de l'art de camper que Xénophon passe sous silence dans ce chapitre de la *Constitution des Lacédémoniens*.

2.1.2. La *syskênia* des Perses (*Cyrop.* II, 1, 20-30)

En effet, la plupart des événements de la *Cyropédie* ont lieu lorsque Cyrus est en expédition militaire, si bien qu'il n'est pas surprenant que l'on y trouve des développements intéressants à propos de l'art de camper qui nous aideront à brosser un portrait plus complet. Commençons par II, 1, 20-30, passage où Xénophon rapporte la *syskênia* des soldats perses, c'est-à-dire la vie en commun des soldats dans les tentes.

Mais avant d'aborder la *syskênia* à proprement parler, Xénophon commence son récit en décrivant une triple pratique très chère à Cyrus et qu'il transposera plus tard à la structure politique de son empire : l'organisation d'un système d'exercices militaires, de concours et de récompenses au sein de l'armée (II, 1, 20-24). Il faut d'abord signaler que, à ce stade-ci du récit, il n'y a plus guère de différence entre les homotimes et les Perses du peuple. En effet, dès qu'il a pris la tête de l'armée perse, Cyrus a changé les règles d'accès aux places d'honneur dans l'armée ainsi que l'armement des soldats, si bien qu'ils se battaient désormais dans les mêmes rangs, partageaient les mêmes obligations et les mêmes avantages (II, 1, 11-19). Or, si Xénophon prend la peine de décrire soigneusement ce système de compétition en exercices militaires, qui sert par ailleurs d'introduction au thème de la *syskênia*, c'est parce qu'il le considère une partie intégrante de la vie dans le camp militaire. Il vaut donc la peine de regarder ce système de plus près.

Pendant que l'armée campait, en attendant que l'ennemi s'approche pour le combat, Cyrus a instauré un régime d'entraînement au combat, dans le but de fortifier physiquement ses hommes, de leur apprendre la tactique et de stimuler leur ardeur à la guerre³³⁵. Cette mesure rappelle en effet l'entraînement obligatoire auquel les Spartiates devaient se soumettre lorsqu'ils étaient en campagne (*Const. Lac.* XII, 5). Une fois toutes les dispositions prises pour la réalisation de cet entraînement militaire, Cyrus a libéré ses troupes de toutes leurs obligations restantes pour la raison que voici : il croyait avoir remarqué que, ceux qui deviennent des experts dans quelque matière que ce soit, sont précisément ceux qui renoncent à appliquer leur

³³⁵ Cf. *Ibid.* II, 1, 20 : ἀσκεῖν μὲν τὰ σώματα τῶν μεθ' ἑαυτοῦ εἰς ἰσχύν, διδάσκειν δὲ τὰ τακτικά, θήγειν δὲ τὰς ψυχὰς εἰς τὰ πολεμικά.

esprit sur de nombreuses affaires, mais qui se consacrent à une seule activité³³⁶ ; c'est pourquoi Cyrus a supprimé aussi les exercices avec la lance et le javelot (les vieilles armes des Perses du peuple) et les a tenus de pratiquer seulement avec la cuirasse, le bouclier, et le sabre. De fait, on voit ici la genèse de ce que l'on pourrait appeler « le principe de la spécialisation », un autre pilier de la structure politique de l'empire perse³³⁷.

Ayant également remarqué que les activités auxquelles les hommes se consacrent cœur et âme sont celles qui font l'objet d'émulation (φιλονικία), Cyrus a établi des concours pour tous les exercices militaires où il jugeait bon que ses troupes excellent ; il réussirait, du même coup, à leur inculquer de nombreuses vertus, telles que l'obéissance à l'endroit de leurs chefs, l'amour de la fatigue, l'amour du danger, la discipline, la compétence dans le métier de soldats, l'amour des belles armes et l'avidité à se distinguer en toutes ces choses³³⁸. Tant aux chefs qu'aux simples soldats, Cyrus a promis comme récompense des promotions de grade, des éloges et d'autres avantages encore, que Xénophon ne nomme pas, mais l'on pourrait supposer qu'il s'agit de récompenses matérielles ; enfin, Cyrus a également établi des récompenses pour des compagnies et des bataillons entiers³³⁹.

Il faut rappeler que toutes ces mesures ont été prises pendant l'expédition et lorsque les Perses attendaient l'arrivée de l'ennemi (§20). C'est pourquoi Xénophon passe ensuite à la description de la dynamique des Perses lorsqu'ils bivouaquaient. En réalité, il décrit un aspect très précis de leur vie dans le camp militaire, c'est-à-dire la vie en commun des soldats dans les tentes, et que l'on pourrait organiser schématiquement à partir de tous les avantages présentés par cette *syskēnia* :

§25. Avantages au niveau de la discipline (la performance au combat). Cyrus a fait dresser pour son armée des tentes formidables, chacune suffisamment grande pour loger une compagnie (τάξις) de cent hommes ; chaque compagnie vivait ainsi de façon plus ou moins autonome. Cyrus croyait que cette disposition présentait un important avantage pour les luttes à venir : les soldats, voyant qu'ils étaient nourris de la même façon, ne pouvaient pas prétexter un état

³³⁶ Cf. *Cyrop.* II, 1, 21 : ἐκεῖνο δοκῶν καταμεμαθηκέναι ὅτι οὗτοι κράτιστοι ἕκαστα γίνονται οἱ ἂν ἀφέμενοι τοῦ πολλοῖς προσέχειν τὸν νοῦν ἐπὶ ἓν ἔργον τράπωνται.

³³⁷ Xénophon souligne à quelques reprises les avantages de la spécialisation, notamment au livre VIII, dont on souligne l'extrait suivant (2, 5) : « il est impossible qu'un artisan qui exerce plusieurs métiers excelle en tous (ἀδύνατον οὖν πολλὰ τεχνώμενον ἄνθρωπον πάντα καλῶς ποιεῖν). (...) Il est donc nécessaire que celui qui se consacre au travail le plus délimité soit aussi forcé d'être le meilleur fabricant (ἀνάγκη οὖν τὸν βραχυτάτῳ διατριβόντα ἔργῳ τοῦτον καὶ ἄριστα διῆναγκάσθαι τοῦτο ποιεῖν). »

³³⁸ Cf. *ibid.* II, 1, 23 : εὐπειθῆ τοῖς ἄρχουσι καὶ ἐθελόπων καὶ φιλοκίνδυνον μετ' εὐταξίας καὶ ἐπιστήμονα τῶν στρατιωτικῶν καὶ φιλόκαλον περὶ ὄπλα καὶ φιλότιμον ἐπὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.

³³⁹ *Ibid.* II, 1, 23-24.

d'infériorité par rapport aux autres, pour se relâcher et pour se montrer plus timorés face à l'ennemi. Cyrus y trouvait encore un autre avantage non négligeable : le fait de camper en compagnie faisait en sorte que les soldats se connaissent, et la connaissance mutuelle engendrait, lui semblait-il, une meilleure tenue (τὸ αἰσχύνεσθαι πᾶσι δοκεῖ μᾶλλον) chez tous les hommes, alors que ceux qui ne se connaissent pas sont plus enclins à se livrer à la nonchalance (ῥαδιουργεῖν), comme lorsqu'on est plongé dans l'ombre.

§§26-27. Avantages au niveau de la tactique (le bon ordre des rangs). Il semblait à Cyrus que, grâce à la vie commune dans les tentes (διὰ τὴν συσκηρίαν), les soldats seraient à même de connaître avec exactitude leur propre position dans les rangs ; en effet, les taxiarques adoptaient toujours, à l'intérieur de la tente, la même formation que lorsqu'ils étaient en marche, et de même tous les officiers en bas de l'échelle hiérarchique. Le fait que chaque soldat connaissait exactement son rang lui paraissait fondamental pour éviter la confusion (εἰς τὸ μὴ ταράττεσθαι) et, en cas de trouble, on se replacerait vite à la bonne place, de même que, s'il faut disposer des pierres ou des pièces de bois, il s'agit d'une opération très facile même si elles sont lancées au hasard (τύχη), pourvu qu'elles portent des marques, à partir desquelles on voit facilement quelle est la place de chacune d'elles.

§28. Avantages au niveau de la solidarité. Cyrus croyait que si les soldats faisaient tous les repas ensemble, ils seraient moins disposés à s'abandonner les uns les autres ; car il avait observé que même les animaux nourris ensemble éprouvent un terrible regret lorsqu'on les met à l'écart les uns des autres.

§29. Avantages d'un régime sobre dans le camp militaire. Cyrus veillait (ἐπεμέλετο) encore à ce que ses soldats ne prennent leur repas qu'après s'être mis en sueur (ἀνίδρωποι). Pour les faire suer (ιδρῶτα), soit il les conduisait à la chasse, soit il inventait des jeux (παιδιάς τοιαύτας ἐξηύρισκεν) appropriés à cette fin, ou encore, s'il avait une quelconque tâche à réaliser, il conduisait le travail de sorte qu'ils ne reviennent jamais sans suer (μὴ ἐπανότιον ἀνιδρωτί). Cyrus trouvait ses mesures excellentes pour augmenter le plaisir de manger (πρὸς τὸ ἠδέως ἐσθίειν), pour fortifier la santé (καὶ πρὸς τὸ ὑγιαίνειν) et les rendre plus capables de supporter la fatigue (καὶ πρὸς τὸ δύνασθαι πονεῖν)³⁴⁰. Pour qu'ils soient plus doux les uns envers les autres (καὶ πρὸς τὸ ἀλλήλοισι δὲ πραοτέρους εἶναι), les travaux pénibles (τοὺς πόνους) lui paraissaient bons, tout comme les chevaux qui travaillent ensemble (συμπονοῦντες) sont plus

³⁴⁰ Xénophon attribue l'habitude de l'entraînement avant les repas aux Spartiates (*Const. Lac.* XII, 5-6) à Socrate dans le *Banquet* II, 17 et à Cyrus le Jeune dans l'*Écon.* IV, 24.

doux les uns envers les autres (*ἀλλήλοις πραότεροι*)³⁴¹. Et pour marcher vers l'ennemi, il est certain que l'on fait avec plus d'assurance (*μεγαλοφρονέστεροι*), lorsqu'on a la conscience d'être bien entraîné³⁴².

§§30-31. Avantages de la *syskēnia* pour le chef d'armée. Cyrus a fait dresser pour lui aussi une énorme tente, dans le but de recevoir non seulement ses hauts officiers, mais aussi les simples soldats et, parfois, des compagnies entières. Il leur offrait des banquets, lors desquels il honorait « ceux à qui il avait vu faire une chose qu'il désirait que tout le monde fît. »³⁴³ La nourriture était en outre la même pour lui et ses invités. Cyrus ne négligeait même pas les valets de l'armée, qui recevaient des parties égales à celles de tous, favorisant ainsi leur fidélité et leur ardeur à la tâche.

En divisant le récit de Xénophon à partir de nombreux avantages de la *syskēnia*, on peut en conclure qu'elle est l'une des pratiques sociales les plus importantes que Cyrus a établies au sein de l'armée perse³⁴⁴. Il me semble que l'intention de créer un sentiment d'appartenance à une communauté est omniprésente dans ce texte et correspond, plus généralement, à un souci de discipline et de bon ordre. Il est bon de souligner que ce sentiment est engendré dans chaque compagnie (*taxis*) prise isolément, c'est-à-dire que les soldats se reconnaissent certes comme appartenant à l'armée, mais les liens les plus solides sont créés au sein de la compagnie dont ils font partie. Tout se passe comme si chaque compagnie était une cité en miniature ou, si l'on veut, un *oikos* à grande échelle. Le premier élément de liaison parmi les soldats est l'égalité. C'est pourquoi ils sont tous nourris de la même manière : chaque soldat sera enclin à se battre avec la même ardeur que ses compagnons. Le deuxième élément de liaison est la connaissance mutuelle, qui engendre pour ainsi dire un climat de publicité, c'est-à-dire que chaque soldat, se sentant constamment observé par ses compagnons, se portera toujours bien et ce, on peut se l'imaginer, en combat et en bivouac, comme s'il était, pour reprendre la métaphore de l'ombre, sous les feux de la rampe. Cette idée de publicité fait écho au mode de vie des Spartiates qui,

³⁴¹ Nous avons vu dans le chapitre antérieur que la *paideia* perse visait à inculquer la *praotēs* chez les jeunes, afin qu'ils deviennent des adultes aimables avec leurs concitoyens (cf. *Cyrop.* I, 6, 34). La *syskēnia* renforce donc la *praotēs* qui est déjà exercée dès le jeune âge.

³⁴² L'adjectif *megalophronos* apparaît également, on l'a vu *supra*, dans la *Const. Lac.* XII, 5. La confiance en soi est un élément fondamental lors d'un combat.

³⁴³ Cette pratique, qui visait simultanément à créer des sentiments amicaux à son endroit et à stimuler la rivalité entre ses subordonnés, est adoptée par Cyrus à la cour (cf. VIII, 4, 1-5).

³⁴⁴ « In the *Cyropaedia* [scil. II, 1, 20-30], Xenophon makes Cyrus house each complete military unit in a single *skenē*. This is no doubt based on the Spartan system (maintained in the peacetime *sysitia* as well as in war) though the Spartan unit was of course smaller than the "Persian" *taxis* of a hundred men (Anderson, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, *op. cit.*, p. 62). »

en ville ou en expédition, étaient constamment sous le regard de tous, surtout lors des repas en commun, de sorte qu'ils faisaient toujours attention à leur comportement³⁴⁵. Par ailleurs, les repas en commun servaient aussi à engendrer un fort sentiment de fraternité, voire d'amitié chez les soldats qui appartenaient à la même compagnie, si bien qu'ils seraient moins enclins à s'abandonner les uns les autres lors d'un combat (ce que suggère la comparaison avec les bêtes qui sont nourries ensemble).

Une autre mesure remarquable, à la fois du point de vue du souci de la discipline et de l'optimisation de l'espace et du temps, concerne la disposition de chaque soldat dans les tentes : elle était rigoureusement la même que celle adoptée dans les formations de marche. Ainsi, même lors des repas et des moments de repos et de détente, les soldats ne quittaient jamais le poste assigné par leur supérieur. Sur ce point, on remarque la même analogie entre la tactique et la construction que l'on trouve dans les *Mémorables* III, 1, 7. Le fait que les soldats passent, la plupart de leur journée, rangés comme s'ils étaient en situation de marche est comparable aux marques que l'on imprime dans les matériaux de construction pour qu'on puisse les repérer rapidement. Or, il est essentiel, surtout lors d'un combat, où chaque minute compte, que les soldats puissent se rallier rapidement et que les chefs puissent les trouver au milieu de la foule, évitant ainsi la confusion et le trouble.

Qui plus est, le régime de vie actif et austère que Cyrus a établi au sein de son armée rappelle en tout point celui de la *paideia* perse et indique en outre le souci de la vigueur corporelle et de l'entraînement physique. De même que les soldats de Cyrus ne prenaient leurs repas qu'après s'être mis en sueur en allant à la chasse ou en pratiquant un exercice quelconque, de même les éphèbes perses ne mangeaient qu'après s'être entraînés à la chasse (I, 2, 10-12). Et dans les deux cas, le but est le même : manger avec plus de plaisir, fortifier la santé du corps et s'habituer au *ponos*. Dans le §29, on remarque l'emploi abondant du mot « sueur » et des termes apparentés qui, chez Xénophon, va parfois de pair avec la notion de *ponos*³⁴⁶. Le fait de peiner ensemble favorise aussi le sentiment de solidarité, pour autant que les soldats se traitent les uns les autres avec plus de douceur ; l'adjectif *πρᾶος*, qui renvoie à l'idée de bonté et de facilité de caractère, est l'une des qualités que Xénophon attribue au bon cheval. La douceur, partie intégrante de la *paideia* de cet animal³⁴⁷, est inculquée grâce aux mêmes stratégies que

³⁴⁵ Cf. p.ex. *Const. Lac.* III, 3-5 ; V, 2 ; XV, 3. Voir aussi *Agésilas*, V, 7. Rappelons aussi l'inspection réalisée par le polémarque juste avant les repas en commun dans le camp militaire spartiate (*Const. Lac.* XII, 6).

³⁴⁶ Cf. *Mém.* II, 1, 29 et *Cyrop.* VIII, 8, 8. Le mot *hidros* va aussi de pair avec les notions de *melêtê* et de *gymnasis*. Voir *Écon.* IV, 4 ; *Cyrop.* VIII, 1, 38 ; *Hipp.* VIII, 6.

³⁴⁷ Cf. *De l'Équitation*, II, 3 et 5 ; III, 12 ; IX, 6 ; IX, 9-10

l'on emploie avec les troupes : en faisant le cheval socialiser, en le nourrissant lorsqu'il a faim et soif et en prenant soin de lui s'il y a quelque chose qui l'incommode. La comparaison avec les animaux en général dans §28 et avec le cheval en particulier dans §29 devient ainsi plus éloquente.

Enfin, celui qui profite le plus de la *syskênia* est sûrement Cyrus qui, outre le fait de créer une armée en tout point excellente, possède lui aussi une énorme tente où il peut dispenser ses nombreux bienfaits, servir d'exemple de vertu à ses invités lors des banquets et nouer des liens d'amitié avec ses pairs et ses subordonnés.

La *syskênia* des Perses dans la *Cyropédie* II, 1, 20-31, s'avère à mon sens un approfondissement de la *Const. Lac.* XII, pour autant qu'on y trouve développés trois des quatre soucis que nous avons identifiés en haut : le souci de la discipline et du bon ordre, le souci de l'optimisation de l'espace et du temps et, enfin, le souci de la vigueur corporelle et de l'entraînement militaire. Dans ce passage de la *Cyropédie*, Xénophon a expliqué minutieusement l'importance et l'utilité de l'entraînement physique régulier et de la vie commune dans les tentes ; cette dernière, en particulier, est à peine mentionnée dans la *Const. Lac.* XII. Il y a cependant au moins une différence de taille entre ces deux textes : les exercices militaires des Perses sont instaurés sous l'égide d'un système de compétitions et de récompenses qui, du point de vue des soldats, favorise l'émulation, l'ardeur au combat et l'expertise dans le maniement des armes ; dans le cas de Sparte, on lit seulement que ces exercices rendaient les soldats plus confiants en eux-mêmes. Mais le chef profite lui aussi de ces compétitions, dans la mesure où il est à même de se faire aimer par ses troupes et, en conséquence, d'obtenir leur obéissance volontaire³⁴⁸.

Derrière ces deux textes se trouve donc Xénophon qui, ayant lui-même vécu une partie de sa vie dans des camps militaires, a su reconnaître l'importance de la discipline, du soin du corps, de la disposition rationnelle et efficace de chaque élément qui compose l'armée (et, plus généralement, n'importe quelle communauté humaine), si bien qu'il les a incorporés à sa propre philosophie. Ainsi, ce qui, de prime abord, ne semble être qu'une discussion technique sur le camp militaire du point de vue de celui qui parle en connaissance de cause, s'avère en fin de

³⁴⁸ L'obéissance volontaire est sans conteste l'un des thèmes les plus chers à Xénophon et, à mon sens, l'une des preuves de l'ubiquité de la réflexion militaire dans sa philosophie. Au lieu d'y voir une influence de la démocratie athénienne, il semble plus raisonnable de soutenir l'hypothèse d'une transposition, vers la sphère politique, des leçons sur l'importance de l'obéissance volontaire tirées de son expérience militaire, où ce type d'obéissance s'avère crucial pour la survie même de l'armée. Je remercie à R. F. Buxton de m'avoir aidé à formuler cette idée.

compte une véritable réflexion sur les pratiques sociales qui favorisent à la fois la cohésion d'une communauté et le bon gouvernement des hommes. Dans la prochaine section, on aura l'occasion d'approfondir ces thèmes.

2.1.3. Cyrus : un expert dans l'art de camper (*Cyrop.* VIII, 5, 2-16)

Dans la *Cyropédie* VIII, 5, lorsque Xénophon rapporte le premier voyage de Cyrus en Perse en tant qu'empereur, il nous le présente à nouveau comme un véritable expert dans l'art de camper. En effet, Xénophon ne reprend ni le thème de la *syskēnia* ni ne décrit-il un camp militaire au sens strict, pour autant qu'à ce stade-ci, le centre de l'empire à Babylone a déjà été bien établi et les Perses ne sont donc plus en guerre. Il s'agit plutôt de décrire comment se déplaçaient Cyrus et sa cour *tout entière*, c'est-à-dire ses gardiens, ses conseillers, ses fonctionnaires, ses cuisiniers et boulangers, ses serviteurs, mais aussi, bien entendu, ses troupes. Il est donc question d'un appareil beaucoup plus complexe que celui d'une armée³⁴⁹. Cependant, Xénophon n'hésite pas à appliquer rigoureusement tous les principes qui fondent sa conception du camp militaire.

Dans cette perspective, il est pertinent de signaler que ce texte est inséré au milieu d'un long récit sur l'organisation de l'empire de Cyrus (chapitres 1 à 6), un indice supplémentaire, me semble-t-il, que l'art de camper et, plus généralement, la communauté militaire, sont à la base de la pensée de Xénophon sur l'organisation politique et économique de l'État. Or, si l'État perse est lui-même conçu à partir de plusieurs éléments qui composent l'armée³⁵⁰ et si l'art de camper en est une facette, alors il n'y a rien d'étonnant que Cyrus soit à même, s'il le veut, d'amener le noyau de l'État perse partout où il va.

Au début de VIII 5, Xénophon expose clairement son objectif :

Nous exposerons aussi avec quelle discipline (εὐτάκτως) son convoi, qui était immense (ὡς πολὺς στόλος ὄν), campait et décampait (κατεσκευάζετο καὶ πάλιν ἀνεσκευάζετο), et avec quelle rapidité chacun se plaçait là où il fallait (ταχὺ δὲ κατεχωρίζετο ὅπου δέοι). Car partout où le Roi campe (ὅπου γὰρ ἂν στρατοπεδεύηται βασιλεύς), tout son cortège le suit en expédition en portant des tentes (σκιναὺς μὲν δὴ ἔχοντες πάντες οἱ ἀμφὶ βασιλέα στρατεύονται), hiver comme été (καὶ θέρους καὶ χειμῶνος)³⁵¹.

Il est intéressant de remarquer d'abord la présence du vocabulaire militaire associé à des mots plus neutres. Xénophon emploie le verbe στρατεύω, qui signifie « servir comme soldat »

³⁴⁹ Comme le souligne Briant à propos des voyages des Grands Rois perses : « Mais, la cour, ce ne sont pas seulement les parents, les proches du roi, ses courtisans et leurs familles, c'est aussi tout le matériel et la domesticité qui permettent de reconstituer partout la vie somptueuse et les repas fastueux des palais (« Le Nomadisme du Grand Roi », 1988, p. 264.). »

³⁵⁰ Par exemple, l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*) comme le fondement de l'organisation économique de l'empire. Voir la section 3.3 *infra*.

³⁵¹ *Cyrop.* VIII, 5, 2 (trad. Delebecque modifiée).

ou bien « partir en campagne militaire », ce qui confirme que Cyrus partait en voyage avec son armée ; mais il emploie aussi le terme *στόλος*, qui peut certes avoir le sens de « troupe équipée » ou bien d'« expédition militaire » ; mais il peut signifier plus généralement « trajet », « expédition », « suite », en bref, tout ce qui concerne les équipements et le personnel que l'on amène en voyage. Et la locution *πάντες οἱ ἀμφὶ βασιλέα* suggère aussi que le train de Cyrus ne se réduisait pas aux seuls soldats. Plus intéressante encore, eu égard à notre propos, est la présence des termes *εὐτάκτως* et *ταχὺ*, ce qui indique qu'il sera question de souligner la discipline, l'efficacité et la vitesse avec lesquelles les Perses emballaient et déballaient leurs tentes et leurs équipements, ainsi que la discipline des subordonnés de Cyrus dans le campement. Et la mention à l'hiver et à l'été indique, semble-t-il, que le camp de Cyrus était si bien préparé que les saisons de l'année ne l'empêchaient pas de se déplacer partout dans l'empire.

Qui plus est, il serait très pertinent de citer *in extenso* un paragraphe qui se trouve au milieu de la description du camp de Cyrus. Ce passage est en réalité une brève digression dans laquelle Xénophon fait un éloge de l'ordre, si bien qu'il s'avère une excellente mise au point du thème de l'art de camper, mais aussi un excellent rappel de la conception xénophontienne de la transitivité des sphères de la vie sociale (que nous avons vu dans l'introduction de cette thèse) :

Cyrus pensait, en effet, que le soin de l'ordre (*τὴν εὐθημοσύνην*) était une excellente habitude dans la sphère domestique (*καλὸν...ἐν οἰκίᾳ εἶναι ἐπιτήδευμα*) : car lorsqu'on a besoin d'une chose, il est facile de voir où il faut aller la prendre (*δῆλόν ἐστι ὅπου δεῖ ἐλθόντα λαβεῖν*) ; mais il estimait plus excellent encore le soin de l'ordre dans les divisions militaires (*πολὺ δ' ἔτι κάλλιον ἐνομίξε τὴν τῶν στρατιωτικῶν φύλων εὐθημοσύνην εἶναι*), d'autant plus que les occasions (*οἱ καιροὶ*) de les employer au combat sont plus soudaines (*ὀξύτεροι*), et plus graves les fautes provoquées par ceux qui tardent à les saisir ; il voyait aussi que les avantages de plus grande importance sur les ennemis (*πλείστου ἄξια πλεονεκτήματα ἑώρα γιγνόμενα ἐν τοῖς πολεμικοῖς*) étaient obtenus par ceux qui profitent de l'instant favorable (*ἀπὸ δὲ τῶν ἐν καιρῷ παραγινομένων*). Aussi veillait-il avant tout à établir cette habitude de l'ordre (*διὰ ταῦτα οὖν καὶ ἐπεμέλετο ταύτης τῆς εὐθημοσύνης μάλιστα*)³⁵².

Il faut d'abord attirer l'attention sur le terme *euthêmosynê*, qui n'est employé, il est intéressant de le signaler, que dans ce paragraphe dans tout le corpus de Xénophon. En effet, il fait partie de la même constellation sémantique de l'*eutaxia* et de ses termes apparentés, qui apparaît, comme on le verra, abondamment dans la *Cyropédie* VIII 5, 2-16. Or, si l'*euthêmosynê* est appelée *epitêdeuma*, c'est parce qu'elle est quelque chose que l'on doit

³⁵² *Cyrop.* VIII, 5, 7 (trad. Delebecque modifiée).

répéter de façon systématique et quotidienne, jusqu'à ce qu'elle soit pleinement incorporée dans notre mode de vie³⁵³.

Xénophon est par ailleurs le seul auteur de l'époque classique à employer ce terme assez rare. Avant lui, on n'en trouve qu'une seule occurrence et ce, dans un vers des *Erga* d'Hésiode, si bien qu'il vaut la peine de le citer : « Travail bien ordonné est pour les mortels le premier des biens (εὐθημοσύνη γὰρ ἀρίστη θνητοῖς ἀνθρώποις), travail mal ordonné le pire des maux (κακοθημοσύνη δὲ κακίστη)³⁵⁴. » Le contexte de ce vers, à l'allure tout à fait proverbiale, est celui des travaux des champs et, plus globalement, de l'économie domestique. En effet, Hésiode s'efforce de montrer les effets bénéfiques de l'*euthêmosynê* (et, parallèlement, les effets néfastes de son antonyme, la *kakothêmosynê*), en décrivant soigneusement chaque étape qui compose les travaux des champs, des semailles jusqu'au stockage des grains dans la maison. Il y a donc un bon ordre à suivre ainsi que le meilleur moment pour accomplir chaque tâche. Par conséquent, l'agriculture et l'*oikonomia* concernent d'abord et avant tout la bonne gestion de l'espace et du temps et, en lisant les *Erga*, on perçoit que le poète essaie d'inculquer l'habitude du bon ordre chez ses lecteurs³⁵⁵.

Ce n'est donc pas un fruit du hasard, semble-t-il, si Xénophon emploie le mot *euthêmosynê* justement dans ce passage de la *Cyropédie*, non seulement parce qu'il est également question d'*oikonomia*, mais surtout parce que l'art de camper de Cyrus concerne aussi le bon usage de l'espace et du temps. En réalité, Xénophon fait une intéressante analogie entre la maison et ce qu'il appelle « divisions militaires », dont le trait commun est précisément l'habitude du bon ordre³⁵⁶. En ce qui concerne la sphère domestique, l'*euthêmosynê* est, du point de vue de l'espace, ce qui rend efficiente la recherche d'outils, d'équipements et de provisions dans l'*oikos* ; et du point de vue temporel, elle empêche, dans la mesure où toute chose est parfaitement organisée, qu'on gaspille du temps à la recherche de ce dont on a besoin pour accomplir les tâches quotidiennes. On pourrait dire en outre que le temps qui règne à la

³⁵³ Il est intéressant de noter que c'est précisément les *epitêdeumata* des Spartiates que Xénophon se propose d'examiner dans la *Constitution des Lacédémoniens* (I, 1), qui leur ont valu puissance et renommée (I, 1). Et dans les *Mémorables* (III, 5, 14) Socrate affirme que les Athéniens, s'ils veulent recouvrer leur ancienne *aretê* doivent imiter soit les *epitêdeumata* de leurs ancêtres, soit ceux des Spartiates.

³⁵⁴ Hésiode, *Erga*, v. 471-472 (trad. Mazon).

³⁵⁵ Pour ne donner qu'un exemple, quelques lignes plus haut, Hésiode appelle « homme riche d'illusions » (ἀνὴρ φρένας ἀφνειὸς) et « pauvre sot » (νήπιος), celui qui parle de construire un chariot. Il ignore en effet le temps qu'il perdra pour rassembler les matériaux nécessaires à sa construction. On peut s'imaginer qu'il s'agit d'un mauvais usage du temps, que l'agriculteur pourrait consacrer à des travaux plus utiles et pressants.

³⁵⁶ Comme on le verra dans le chapitre suivant, dans l'*Économique* VIII, où il est aussi question d'un éloge de l'ordre, Xénophon compare à nouveau l'*oikos* à l'armée du point de vue de l'ordre.

campagne est d'ordre cyclique (les saisons), mais aussi diachronique (les jours coulent de façon linéaire et chaque journée demande la réalisation de nombreuses tâches).

Cependant, en contexte de guerre, un troisième « type » de temps se fait plus présent : le *kairos*, le moment opportun, l'instant qui survient soudainement et qui ne se répète jamais de la même façon ; c'est pourquoi le chef d'armée avisé doit profiter de chaque occasion (*kairos*) pour agir comme il faut, de sorte qu'il ait toujours le dessus sur l'ennemi³⁵⁷. Du point de vue de l'espace, l'*euthêmosynê* serait ainsi ce qui permet à l'armée, par exemple, d'installer les tentes et de ranger les équipements de manière bien ordonnée ; et du point de vue du temps, l'*euthêmosynê* serait ce qui permet de camper et de décamper avec célérité et ce qui permet au chef militaire de tirer pleinement profit des *kairoi*, pour autant que son armée est toujours prête à agir quand l'occasion se présente.

Voilà pour la mise en contexte qui nous aide à comprendre la *Cyropédie* VIII, 5, 3-16. De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il ne serait pas abusif de conclure que Cyrus a conçu un véritable « État itinérant », c'est-à-dire que partout où il va, il amène avec lui à peu près tous les fonctionnaires qui composent la structure bureaucratique et économique de l'empire. Sur ce point, il me semble que Xénophon fait preuve d'une cohérence inouïe. En effet, si l'armée en marche est conçue comme un *oikos* en mouvement et si l'État lui-même est à la fois conçu comme un immense *oikos* et fondé en outre à partir de l'organisation militaire (ce qui deviendra plus clair par la suite), alors il n'y a rien d'étonnant à ce que Cyrus soit à même de déplacer l'ensemble de la structure étatique lorsqu'il part en voyage, tout comme il déplaçait la structure administrative et économique de son armée lorsqu'il était un chef militaire³⁵⁸.

³⁵⁷ Il vaut la peine de citer l'*Anab.* III, 1, 36, où le *kairos* apparaît comme le moment qui définira le sort des Dix-Mille après la mort des généraux grecs : « [Xénophon] Or, sachez que tous, tant que vous êtes à présent réunis, vous avez une occasion décisive (μέγιστον καιρόν). Nos soldats tournent tous leurs yeux vers vous ; s'ils vous voient abattus, ils se conduiront tous en lâches ; mais si vous paraissez prêts vous-mêmes à marcher contre l'ennemi et si vous y exhortez les autres, soyez sûrs qu'ils vous suivront et s'efforceront de vous imiter. » Le *kairos* est à ce point important dans ce contexte, que la survie même des mercenaires grecs en dépend directement. Sur ce texte de l'*Anabase*, voir Atack « Xenophon's Moral Luck : Crisis and Leadership Opportunity in *Anabasis* 3 », *art. cit.*, pp. 63-84 ; et sur la notion de *kairos* dans la *Cyropédie*, voir *Idem*, « Plato's Statesman and Xenophon's Cyrus », 2018, pp. 510-547.

³⁵⁸ En ce qui concerne les raisons des voyages de l'empereur perse, Briant est celui, à mon sens, qui les a mieux expliquées (« Le Nomadisme du Grand Roi », *art. cit.*, pp. 269-270) : « Quelle que soit l'origine des déplacements périodiques de la cour achéménide, on doit dire que les explications climatiques des auteurs anciens sont très réductrices. Il paraît bien clair en effet que le nomadisme de la cour achéménide revêt d'abord une signification politique et idéologique de la plus haute importance. Comme l'exprimait justement Xénophon (*Cyr.* VIII, 6, 17), l'un des problèmes majeurs posés aux Perses était « de remédier à l'immensité de l'Empire », c'est-à-dire de se donner les moyens d'assurer un réel contrôle sur les territoires et les peuples conquis, au moins sur les plus importants d'entre eux. Telle était l'une des fonctions des déplacements de la cour. » Ainsi, les voyages périodiques servaient surtout à renouveler périodiquement le pouvoir impérial là où la présence du roi se faisait nécessaire. On peut penser, par exemple, aux territoires dont le peuple tendait à l'insurrection, aux provinces qui ne payaient pas leurs impôts et aux gouverneurs dont on suspectait des complots contre le roi.

Maintenant, de même qu'on l'a fait dans les deux sections précédentes, essayons d'analyser le passage de façon schématique, en soulevant d'abord les éléments les plus pertinents pour notre propos pour ensuite les commenter :

- La disposition des tentes et la méthode pour emballer et déballer l'équipement.

§3. Cyrus a tout de suite établi la règle que sa tente devait toujours être dressée vers l'orient³⁵⁹ ; ensuite, il a déterminé (ἔταξε), premièrement, l'intervalle entre les tentes des lanciers de la garde et la tente royale ; puis, prenant celle-ci comme référence, Cyrus a assigné aux boulangers (σιτοποιοῖς μὲν ἀπέδειξε) leur place (χώραν) à sa droite, aux cuisiniers (ὀψοποιοῖς) à sa gauche ; il a placé ensuite les chevaux à la droite des boulangers et les bêtes de somme à la gauche de cuisiniers ; et tout le reste fut rangé (καὶ τᾶλλα δὲ διετέτακτο), de sorte que chacun connaissait sa propre place (ὥστε εἰδέναι ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ χώραν), tant pour la dimension que pour la localisation (καὶ μέτρῳ καὶ τόπῳ).

§4. Lorsqu'ils remballent (ἀνασκευάζονται), chacun rassemble l'équipement qui lui est prescrit d'utiliser (οἷσπερ τέτακται χρῆσθαι), tandis que d'autres, à leur tour, le chargent sur les bêtes de somme, de sorte que tous les responsables pour les bagages vont en même temps chercher les équipements qui leur sont assignés de transporter (ὥσθ' ἅμα μὲν πάντες ἔρχονται οἱ σκευαγωγοὶ ἐπὶ τὰ τεταγμένα ἄγειν), et les chargent tous en même temps sur leurs bêtes de somme (ἅμα δὲ πάντες ἀνατιθέασιν ἐπὶ τὰ ἑαυτοῦ ἕκαστος). De cette manière, le temps nécessaire pour emballer une seule tente suffit également pour toutes (οὕτω δὴ ὁ αὐτὸς χρόνος ἀρκεῖ μιᾷ τε σκηνῇ καὶ πάσαις ἀνηρῆσθαι).

§5. La méthode est la même pour déballer (περὶ κατασκευῆς). Et pour que tous les approvisionnements soient prêts au moment opportun (καὶ περὶ τοῦ πεποιῆσθαι δὲ τὰ ἐπιτήδεια πάντα ἐν καιρῷ), les rôles sont distribués d'une façon analogue (ὡσαύτως διατέτακται ἑκάστοις τὰ ποιητέα). C'est pourquoi le même temps suffit pour une seule partie des approvisionnements comme pour le tout (καὶ διὰ τοῦτο ὁ αὐτὸς χρόνος ἀρκεῖ ἐνὶ τε μέρει καὶ πᾶσι πεποιῆσθαι).

- La place assignée à chacun selon sa fonction respective.

§6. De même que les responsables pour les provisions³⁶⁰ occupaient chacun la place qui leur convenait (ὥσπερ δὲ οἱ περὶ τὰ ἐπιτήδεια θεράποντες χώραν εἶχον τὴν προσήκουσαν ἕκαστοι),

³⁵⁹ « Au vrai, le terme 'tente' ne doit pas créer une confusion avec le camping. Il s'agissait d'un véritable monument de toile et de peau » (Briant, « Le Nomadisme du Grand Roi », *art. cit.*, p. 267).

³⁶⁰ Il n'est pas clair s'il s'agit des préposés dont la seule tâche est de gérer les provisions ou bien si Xénophon se réfère ici aux cuisiniers et aux boulangers du §3, comme le suppose Delebecque dans une note à sa traduction de la *Cyropédie* (1978, p. 413, n. 75).

de même les soldats occupaient, dans le camp, une place assignée pour chaque sorte d'armement (οὕτω καὶ οἱ ὀπλοφόροι αὐτῶ ἐν τῇ στρατοπεδεύσει χώραν τε εἶχον τὴν τῇ ὀπλίσει ἕκαστη ἐπιτηδείαν), qu'ils connaissaient d'ailleurs à l'avance (καὶ ἤδεσαν ταύτην ὅποια ἦν) ; ainsi, tout le monde se mettaient en place sans aucune controverse (καὶ ἐπ' ἀναμφισβήτητον παντες κατεχωρίζοντο)³⁶¹.

§§8-9 : Cyrus lui-même était le premier à s'installer au centre du camp, cette place étant la plus sûre (ὡς ταύτης τῆς χώρας ἐχυρωτάτης οὐσης)³⁶² ; puis, il gardait autour de lui (περὶ ἑαυτὸν), comme il avait l'habitude de faire, ses hommes les plus fidèles (πιστοτάτους) et, toujours en cercle (δ' ἐν κύκλῳ), il plaçait les cavaliers et les chars de combat. Cyrus croyait que ceux-ci avaient également besoin d'un endroit sûr (ἐχυρῶς χώρας), pour autant qu'ils campaient sans avoir aucune de leurs armes à portée de la main et qu'ils avaient besoin de beaucoup de temps (πολλοῦ χρόνου δέονται) pour s'équiper s'ils voulaient être utiles (εἰ μέλλοθσι χρησίμως ἔξειν).

§§10-11. À gauche et à droite de Cyrus et des cavaliers, se trouvait l'emplacement (χώρα) des peltastes, tandis que celui (χώρα) des archers se trouvait en avant et en arrière de lui et des cavaliers ; les hoplites et ceux qui portaient de grands boucliers formaient un cercle (κύκλῳ) autour de l'ensemble du camp, comme une muraille (ὥσπερ τεῖχος), de sorte que, s'il fallait que les cavaliers s'équipent, les soldats les plus stables, étant placés par devant (οἱ μονιμώτατοι πρόσθεν ὄντες), leur offraient les moyens de s'armer en sûreté (ἀσφαλῆ τὴν καθόπλισιν).

§12. Cyrus faisait les hoplites dormir à leur poste (ἐν τάξει), tout comme les peltastes et les archers, afin que, pendant la nuit, si besoin était, non seulement les hoplites fussent prêts (παρεσκευασμένοι) à se battre, mais aussi les archers et les peltastes fussent à même de tirer immédiatement (ἐξ ἐτοίμου) traits et flèches par-dessus les hoplites.

- La connaissance de l'emplacement de tous favorise la communication et la surveillance.

§13. Tous les officiers (οἱ ἄρχοντες) avaient des enseignes sur leurs tentes ; et de même qu'en ville les serviteurs avisés (οἱ δ' ὑπηρεταὶ οἱ σώφρονες) connaissaient (ἴσασι) le domicile de la

³⁶¹ Xénophon, ayant lui-même vécu des situations d'anarchie dans les camps des Dix-Mille, n'a de cesse de montrer les effets néfastes du désordre. Cf. *Cyrop.* III, 3, 26-28 et IV, 2, 28-32 (le désordre dans le camp assyrien), *Anab.* II, 2 ; II, 5, 33-34 ; III, 2, 29 ; III, 4, 19 ; V, 7 ; *Hell.* IV, 8, 18-20.

³⁶² Briant souligne ceci à propos de la tente du Grand Roi : « Ce complexe résidentiel mobile n'est pas simplement imposant. Il a valeur symbolique. Le pouvoir n'est pas séparable de la personne du roi : le pouvoir est là où est le roi. Lorsque le roi se déplace, la tente royale – palais mobile – devient le centre d'un pouvoir itinérant. Tous les hauts officiers de la cour l'accompagnent : le chiliarque, les intendants, les trésoriers, les secrétaires... » (« Le Nomadisme du Grand Roi », *art. cit.*, p. 269.). La remarque de Briant confirme en effet ce que nous avons appelé plus haut « État itinérant. »

plupart des particuliers, surtout celui des hommes prééminents, de même les emplacements des chefs (τάς τε χώρας τὰς τῶν ἡγεμόνων) dans le camp étaient connus (ἠπίσταντο) des aides-de-camp de Cyrus (οἱ Κύρου ὑπηρέται), et ils reconnaissaient les enseignes de chacun d'eux (τὰ σημεῖα ἐγίνωσκον ἅ ἐκάστοις ἦν) ; ainsi, lorsque Cyrus avait besoin d'un officier, ils ne le cherchaient pas, mais ils couraient à lui en prenant le chemin le plus court.

§14. Parce que chaque partie du camp de Cyrus était bien distincte (καὶ διὰ τὸ εἰλικρινῆ ἕκαστα εἶναι τὰ φῶλα)³⁶³, il était beaucoup plus facile de voir (πολὺ μᾶλλον ἦν δῆλα) quand on observait la discipline (ὅποτε τις εὐτακτοίη) et quand on n'exécutait pas ce qui était prescrit (καὶ εἴ τις μὴ πράττοι τὸ προστατόμενον). Avec de telles dispositions, Cyrus croyait qu'en cas d'attaque de nuit ou de jour, les agresseurs tomberaient sur son camp comme dans une embuscade.

- Épilogue : une conception de la tactique

§§15-16. Cyrus pensait, enfin, que la tactique (τὸ τακτικὸν) ne se réduisait pas à la seule capacité à étendre ou approfondir aisément la ligne de bataille, ni à ranger une armée en colonnes, ni à exécuter d'autres sortes de manœuvres. Mais il estimait encore d'ordre tactique le fait de savoir (i) séparer les troupes lorsque nécessaire, (ii) de ranger chaque partie là où elle serait la plus utile (καὶ τὸ τιθέναι γε τὸ μέρος ἕκαστον ὅπου μάλιστα ἐν ὠφελείᾳ ἂν εἴη) et (iii) d'accélérer la marche lorsqu'il fallait devancer l'ennemi (καὶ τὸ ταχύνειν δὲ ὅπου φθάσαι δεοί). Il croyait que toutes ces choses et d'autres semblables formaient le bon tacticien (τακτικοῦ ἀνδρὸς) et Cyrus prenait soin de tout cela également (ἐπεμελεῖτο τούτων πάντως ὁμοίως). Si dans le campement il organisait les choses telles que décrites en haut, dans les marches Cyrus rangeait toujours ses troupes en marche selon les conjonctures (πρὸς τὸ συμπίπτον ἀεὶ διατάπτων).

Le premier point à souligner est le fait que la logique organisationnelle du camp de Cyrus est éminemment défensive, ce qui révèle déjà un premier souci : celui de la sûreté (§8 ; §11). On remarquera en effet que Cyrus l'organise comme s'il pouvait être soudainement attaqué. D'où, par exemple, la forme circulaire du camp, qui fait par ailleurs écho au camp des

³⁶³ Dans ce passage, Xénophon a préféré le terme *phyla* plutôt que *taxis* - qu'il emploie dans la *Cyrop.* II, 2, 20-30 pour se référer à chaque division du camp – qui accorde au texte non seulement une connotation politique bien marquée, mais encore l'idée que les parties qui composaient le camp de Cyrus étaient clairement séparées les unes des autres. Il renvoie en effet à la locution τὴν τῶν στρατωτικῶν φύλων εὐθημοσύνην εἶναι en VIII, 5, 7.

Spartiates dans la *Const. Lac.* XII³⁶⁴. Mais ce n'est que dans la *Cyropédie* que l'on comprend pourquoi un camp doit être disposé en forme de cercle. Premièrement, il est plus facile de le défendre en cas d'attaque, pour autant qu'il n'y a pas d'angles morts ; deuxièmement, la phalange d'hoplites forme un mur solide et infranchissable autour du camp, dans la mesure où il n'y a pas des points faibles (grâce à l'absence de coins) où les boucliers ne se touchent pas ; troisièmement, il semble plus facile de se déplacer et de trouver les emplacements de ceux qui composent le cortège de Cyrus dans un camp dont la forme est circulaire. La préoccupation défensive explique aussi pourquoi Cyrus et ses hommes les plus fidèles, ainsi que l'écurie, les animaux de transport et les provisions — éléments dont la gestion, voire la survie du convoi en dépendent — étaient placés au centre du camp (§3 ; §8), à l'intérieur du cercle des lanciers de la garde, des cavaliers et des chars de guerre. Ainsi, tout comme dans le camp militaire spartiate, il semble que Cyrus veuille se préparer contre les attaques externes, mais le fait d'avoir placé sa tente au centre du campement et de s'être entouré des soldats confirme qu'il prenait particulièrement soin aussi bien de sa propre sûreté que de celle de ses proches. Après tout, de même qu'une armée sans provisions et sans chefs risque de tomber dans le découragement et dans l'indiscipline, de même un État (itinérant ou non) sans vivres et sans ses dirigeants, n'est qu'une masse amorphe d'hommes sans direction et, par conséquent, en proie à la confusion et à l'anarchie. On évoque sur ce point l'état pitoyable des mercenaires grecs — au niveau matériel, psychologique, mais aussi politique — après la mort de leurs commandants. Par exemple, dans l'*Anabase* III, 2, 29, les termes ἀναρχία et ἀταξία apparaissent pour qualifier l'armée en l'absence de leurs chefs. Or, Cyrus aussi, en tant que détenteur de l'*arkhê*, est par ce fait même le gardien suprême de l'*eutaxia* ; c'est pourquoi il est à même de discipliner (τάττειν ἰκανός ἐστι), de voir l'indiscipliné et de le punir (καὶ ὄρᾶν τὸν ἀτακτοῦντα καὶ κολάζειν)³⁶⁵. Or, la disposition ordonnée des tentes, en plus de faciliter la communication entre les diverses parties du camp, sert à ce but de surveillance, c'est-à-dire pour rendre visibles les activités de tous les subordonnés. Ainsi, rien ne passe inaperçu aux chefs et, ultimement, à Cyrus.

Le deuxième point à souligner est l'omniprésence de la notion de *taxis* et de ses termes apparentés³⁶⁶, ce qui indique le souci du bon ordre et de la discipline de la part de Cyrus. Dans

³⁶⁴ *Contra* Tuplin, « Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia* », *art. cit.*, p. 147. Qui plus est, nous avons vu plus haut que la sûreté du camp était également un souci majeur des Spartiates et ce, à la fois au niveau d'attaques externes et de conflits internes (cf. *Const. Lac.* XII, 2-4).

³⁶⁵ Cf. *Cyrop.* VIII, 1, 21-22.

³⁶⁶ Cf. ἔταξε, διετέτακτο (§3) ; τέτακται, τεταγμένα (§4) ; διατέτακται (§5) ; ἐν τάξει (§12) ; cf. aussi εὐτακτοῖη (§14).

cette perspective, peu importe où le campement est installé, son plan est rigoureusement le même pour que chacun puisse aisément reconnaître sa place (§3 ; §16). Aussi, le fait d'emballer et de déballer les tentes se déroule toujours de façon parfaitement régulière (par exemple, en assignant certains pour rassembler l'équipement et d'autres pour les charger sur les bêtes de somme - §4), si bien qu'on évite les collisions et les tumultes. Le souci du bon ordre explique aussi pourquoi les troupes et leurs tentes respectives étaient organisées selon le type d'armement et pourquoi Cyrus amenait avec lui des cuisiniers et des boulangers. L'idée de fond est la suivante : tout le monde joue un rôle très précis sans que l'on se disperse dans l'exécution de différentes activités ; chacun devient ainsi un expert en sa propre matière, si bien que chaque tâche qui compose la vie quotidienne du camp est exécutée de façon rapide et efficace. Qui plus est, la notion de *taxis* comprend aussi celles de « discernement » et de « clarté » : parce que chaque partie (ἕκαστα τὰ φύλα) du camp était bien distincte (εἰλικρινῆ), c'est-à-dire que ses divisions (au niveau spatial, mais aussi au niveau des fonctions et des devoirs) ne se confondaient pas les unes avec les autres, les chefs étaient capables de voir très bien si la discipline était observée ou si l'on cédaient au relâchement. Plus généralement, enfin, une division aussi claire de l'espace et des travaux, l'organisation rigide de toute chose et la connaissance parfaite du poste de chacun ne laissent aucune place à la confusion (§6)³⁶⁷. L'*euthêmosynê* et l'*eutaxia* s'érigent ainsi en véritables devises de l'art de camper de Cyrus.

Le troisième point à souligner est l'emploi abondant des mots *χῶρα* et *χρόνος*, ce qui indique, me semble-t-il, un troisième souci de Cyrus : l'optimisation de l'espace et du temps. Dans la mesure où la fonction de chacun était assez claire et liée à une place spécifique et interchangeable, et que chacun connaissait exactement la dimension et la localisation de son emplacement (§3), la capacité à synchroniser les activités était assez formidable. Ainsi, (i) les mêmes tâches étaient exécutées exactement en même temps, (ii) le temps nécessaire pour emballer et déballer les tentes était le même pour tous et, enfin, (iii) les provisions étaient toujours prêtes au moment opportun (ἐν καιρῷ - §5). Or, cette capacité de synchronisation a une telle importance aux yeux de Xénophon qu'il la mentionne à deux reprises (§4 ; §5). De surcroît, en plaçant les troupes qui se mobilisent plus rapidement (les hoplites, les archers et les peltastes) devant les troupes qui prennent beaucoup de temps à se préparer (les cavaliers et les chars de guerre), Cyrus assure une défense très efficace (§§9-11) ; dans la même veine, en faisant les hoplites, les archers et les peltastes dormir à leur poste, les Perses parviennent à

³⁶⁷ À comparer avec *Cyrop.* II, 1, 27 : « Or, cette connaissance de leur place exacte en ligne (τὸ δὲ διακριβοῦν τὰς τάξεις σφόδρα) [*scil.* celle des soldats] lui paraissait [*scil.* Cyrus] très utile pour éviter le désordre (τὸ μὴ ταράττεσθαι). »

riposter immédiatement à l'agression de l'ennemi (§12)³⁶⁸. Avec une telle conscience de la *khôra* et du *khronos* et, par ailleurs, du *kairos*, Cyrus est à même de réduire l'imprévisibilité au minimum et, du même coup, de maximiser l'avantage sur l'ennemi.

Le quatrième point à souligner, et qui concerne tant le souci du bon ordre que celui de l'optimisation de l'espace et du temps, est l'emploi récurrent de verbes qui renvoient à l'idée de connaissance et de savoir³⁶⁹, ce qui révèle la rationalité sous-jacente à chaque mesure qui compose l'art de camper de Cyrus. C'est pourquoi Xénophon insiste, par exemple, sur le fait que chacun *connaissait* à fond ses obligations et les équipements qu'on devait utiliser (§§3-5) ; aussi, chaque soldat *connaissait à l'avance* son emplacement dans le camp (§6) ; enfin, les aides-de-camp et les officiers étaient à même de *reconnaître* les enseignes de tous les commandants (ce qui aidait par ailleurs à distinguer chaque division du camp), si bien que la communication entre les diverses parties du camp était très rapide et efficace (§13), tout comme en ville les bons serviteurs connaissent le domicile des gens prééminents. L'analogie entre le camp militaire et la cité est en effet assez frappante : cela veut dire qu'aux yeux de Xénophon la bonne gestion dans ces deux domaines doit suivre les mêmes préceptes, pour autant que ceux qui gouvernent connaissent la place des gouvernés et ceux-ci, à leur tour, connaissent leur place et leur rôle dans l'ensemble. On évacuait de la sorte tout doute et hésitation — et donc le gaspillage de temps -, mais aussi, dans le cas du camp militaire, toute possibilité d'érosion de la hiérarchie³⁷⁰.

Le cinquième et dernier point à soulever est la conception de la tactique qui clôt le texte. En effet, celle-ci ne se réduit pas à la seule habileté à exécuter différentes manœuvres. Le véritable talent du tacticien repose sur sa capacité à *s'adapter* aux différentes circonstances qui se présentent et à agir en conséquence. C'est pourquoi il séparera ses troupes, rangera chaque partie de l'armée selon le critère de l'utilité et hâtera la marche pour assurer l'avantage sur

³⁶⁸ On trouve une mesure très semblable dans la *Cyropédie* II, 1, 26-27, où Xénophon explique que les soldats de Cyrus dormaient dans leurs tentes rangées en formation de bataille.

³⁶⁹ Cf. εἰδέναι (§3) ; ἤδεσαν (§6) ; ἴσασι, ἠπίσταντο, ἐγγίνωσκον (§13).

³⁷⁰ Comme l'a bien observé Breebart, « The peaceful return to Persia is, again, solemnly introduced; the organisation of the στόλος exemplifies the advantages of hierarchical order with respect to the efficiency of command. Hierarchy is no end in itself but serves to reduce any loss of time between the decisions at the headquarters and the outer circles. Good management of a house, a military camp, a city is based on an identical pattern; everyone knows its place; the government knows everybody's location, 'just as in the city well-informed officials know the residences of most inhabitants' (§13). consequently, neither space nor time interferes with the execution of decisions. Of course, such a managerial system presupposes that people are envisaged only from the point of view of their 'function' within the total structure (« From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », 1983, p. 129). » Il vaut la peine de citer aussi la remarque pertinente et concise de Wood : « The ship, the estate, the army and the polity, Xenophon fully realises, are social organisations, which are alike in that they are dependent upon the proper ordering of the relationships among the individuals who compose them for the sake of specific ends (« Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 50). »

l'ennemi si tout cela s'avère nécessaire. Ainsi, puisque la vie dans le camp est strictement organisée et que tous doivent y souscrire sans faille, la seule possibilité de marge de manœuvre reste dans les mains du commandant suprême, c'est-à-dire Cyrus lui-même, qui, lors des marches, adapte sa méthode et ses stratégies selon les conjonctures. Cette idée confirme enfin la conception de l'art de la guerre comme un art créatif, que nous avons essayé de mettre en lumière dans le premier chapitre.

Or bien qu'on ne trouve aucune mention de la pratique de la *syskênia* ni du régime d'exercices militaires (*Cyropédie* II, 1, 20-30) dans la *Cyropédie* VIII, 5, 2-16, je ne vois rien qui nous empêche de rapprocher les deux textes et de les considérer complémentaires, précisément parce qu'il s'agit sans nul doute du même art de camper, vu sous des perspectives différentes. En VIII, 5, 2-16, la perspective est éminemment logistique – et donc plus concentrée sur la gestion de l'espace, du temps, des provisions et de l'équipement –, tandis que dans la *Cyropédie* II, 1, 20-30 Xénophon met l'accent sur le mode de vie des soldats qui vise à créer une atmosphère à la fois disciplinée et bienveillante³⁷¹. Or, si les deux textes ont des facettes quelque peu différentes, c'est parce que Xénophon s'est permis de présenter graduellement sa conception de l'art de camper. En effet, il n'y a rien d'étonnant en cela, pour autant que Cyrus passe la plus grande partie de sa vie adulte en expédition, si bien que les événements qui ont lieu dans le camp militaire sont nombreux tout le long de la *Cyropédie*.

En conclusion, on voit bien que la conception xénophontienne de l'art de camper est assez homogène, malgré le fait que Xénophon en parle tantôt de manière succincte, comme dans la *Const. Lac.* XII, tantôt de manière plus détaillée, comme dans la *Cyropédie* (II, 1, 20-30 et VIII, 5, 2-16). Mais si ces trois textes sont complémentaires, c'est non seulement parce qu'il s'agit d'une seule et même conception de l'art de camper, mais aussi parce que leur analyse nous a montré qu'ils sont tous marqués par les mêmes « soucis ». Il faut rappeler qu'on a donné cette appellation pour autant qu'elle regroupe les préoccupations majeures que les bons chefs ont toujours à l'esprit lorsqu'ils établissent leur camp militaire. Par conséquent, ils tâchent de traduire ces préoccupations en mesures concrètes et efficaces visant le bien-être et la cohésion des troupes, le bon fonctionnement de chaque partie du camp militaire et, ultimement, la survie de l'ensemble de l'armée ainsi que la réussite de l'expédition avec le plus

³⁷¹ Cf. l'observation similaire de Breebart: « The whole passage [*scil.* VIII, 5, 1-16] bears some likeness to the description of Cyrus' method in ordering his army before the great military expeditions (II, 1, 20-30). There, however, comradeship, mutual helpful behaviour, fraternal atmosphere receive a far higher stress than in VIII 5, where Xenophon is mainly interested in rational efficiency (« From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », *art. cit.*, p. 129.). »

de gains et le moins de pertes possible. Nous avons été en mesure d'identifier, eu égard aux trois textes analysés, quatre soucis que nous résumons ci-dessous³⁷² :

- (i) Le souci de la sûreté. L'art de camper suppose une attention spéciale à la défense du camp et ce, contre les attaques externes, mais aussi contre les possibles conflits internes³⁷³.
- (ii) Le souci de la discipline (*eutaxia*) et du bon ordre (*taxis* ; *euthêmosynê*). Xénophon n'a de cesse d'insister sur leur importance pour le bon fonctionnement du camp. La discipline comprend, par exemple, le bon comportement lors des repas en commun, l'entretien des armes, des tentes et de l'équipement en général, l'obéissance à l'endroit des chefs, le respect au poste assigné et le maintien de la hiérarchie. Le bon ordre comprend, pour sa part, l'installation rationnelle des tentes, le fait de les emballer et de les déballer avec régularité, disposition intelligente de chaque division (militaire ou non) qui compose le camp et l'exécution de toutes les tâches avec rigueur et méthode.
- (iii) Le souci de l'optimisation de l'espace (*khôra*) et du temps (*khronos*). À la guerre, en effet, plus qu'à la maison, chaque instant (*kairos*) compte et les fautes, si minimes qu'elles soient, peuvent s'avérer fatales. C'est pourquoi Xénophon insiste sur le fait que les devoirs, ainsi que l'emplacement des choses et des hommes soient très bien connus de chacun ; on évite ainsi le gaspillage de temps lorsqu'on circule à travers le camp et l'on évacue tout doute quant aux tâches spécifiques de chaque unité et de chaque individu. Dans la même veine, il faut que certains soldats dorment à leur poste non seulement pour qu'ils s'habituent à leur place dans la ligne de bataille, mais aussi pour que leur réponse à de possibles attaques ennemies soit la plus rapide possible (*Cyrop.* II, 1, 25-27 et VIII, 5, 12).
- (iv) Le souci de la vigueur corporelle et de l'entraînement militaire des soldats. Quoiqu'il soit présent dans la *Const. Lac.* XII et dans la *Cyrop.* II, 1, 20-30 mais absent de VIII, 5, 2-16, je me permets d'inclure ce souci comme une partie intégrante de la conception xénophontienne de l'art de camper (l'entraînement aux armes, accompagné par ailleurs de l'entraînement à la vertu, est plutôt souligné dans la *Cyrop.* VII, 5, 72-80, au tout début de l'organisation de l'empire de Cyrus, comme on le verra *infra*).

Comme on le verra dans la section suivante, Xénophon transpose à la structure de l'État perse les mêmes soucis qui font partie de sa conception de l'art de camper et du camp militaire,

³⁷² On devrait peut-être ajouter un cinquième souci, sans doute le plus important : le souci de la prospérité matérielle (*eudaimonia*) des troupes (cf. *Mém.* III, 2, 1-4). Ce n'est pas par négligence qu'il est absent de notre liste, mais parce qu'il ne s'agit pas d'un souci de l'art de camper en particulier, mais plutôt de l'art militaire en général.

³⁷³ *Const. Lac.* XII, -14 et *Cyrop.* VIII, 5, 8-11.

qui se traduisent en des mesures organisationnelles très similaires. Ces soucis encadrent en effet non seulement les multiples (et apparemment isolées) pratiques sociales que Cyrus incorpore à sa cour – telles que l’entraînement aux armes, le repas en commun, le régime de vie austère, le partage des richesses-, mais encore l’infrastructure de l’empire qu’il tâchera de mettre en place après la prise de Babylone et une fois devenu empereur.

3. L’organisation (*dioikêsis*) de l’État perse : un miroir du camp militaire

« So, I think, it is legitimate to ask what kind of state the victorious war-leader wished to design and to realise³⁷⁴. »

Je reprends la même question qui a motivé l’étude de Breebart, pour autant qu’elle condense les éléments essentiels de n’importe quelle investigation au sujet de « l’État Cyréen » (*Cyreaan State*) : (i) le type d’État mis en place par (ii) un chef militaire en tout point accompli qui, à partir de ses expériences, de sa propre réflexion (*κατενόησε* – VIII, 1, 13) et de son seul dessein (*μῦθ γνώμη* -VIII, 8, 1), (iii) a réussi à établir un nouvel ordre à la fois pour les vainqueurs et les vaincus.

En effet, beaucoup a été dit eu égard au premier point. Certains commentateurs, de souche plus ou moins explicitement straussienne, y voient l’instauration soit d’une monarchie absolue cruelle soit, pour employer un euphémisme, d’une espèce de tyrannie avisée³⁷⁵. D’autres y voient le paroxysme de la longue *paideia* de Cyrus, qui a commencé en Perse, poursuivie en Médie et couronnée par sa carrière de chef militaire, de sorte qu’il aurait employé, une fois au pouvoir, les leçons qu’il a apprises tout le long de sa vie dans le but de créer un pouvoir despotique bienveillant (la notion de « despotisme » devant par ailleurs être comprise au sens étymologique, en ce sens où l’empire de Cyrus est un immense *oikos* dont il est le maître, *despotês*). Même si je penche en faveur de cette dernière interprétation, à mon avis tout à fait raisonnable et en accord avec le texte de Xénophon, j’aimerais proposer dans cette section une troisième voie d’interprétation qui, à ma connaissance, n’a été explorée par aucun commentateur jusqu’à date, et qui touche au deuxième point. Je soutiendrai qu’en réalité, Cyrus n’a jamais cessé de réfléchir comme un stratège, si bien qu’il incorpore les éléments de son

³⁷⁴ Breebart, « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus’ State in Xenophon’s “Cyrupaedia” », *art. cit.*, p. 119.

³⁷⁵ Gera, p.ex. appelle à tort, comme on le verra plus loin, le gouvernement de Cyrus *enlightened absolutism* et souligne ce qu’elle voit comme des traits tyranniques du gouvernement de Cyrus (*Xenophon’s Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique, op. cit.*, p. 297 et *passim*). Comme l’a bien souligné Morrison (« Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon », 2004, p. 187.), « aucun aspect de la tyrannie n’est compatible avec le bon gouvernement. Le dirigeant sage ne choisira jamais de gouverner des sujets non consentants, et il gouvernera en accord avec la loi. L’idée même de « tyrannie sage » est incohérente. » Pour un recensement non-exhaustif des commentateurs qui adhèrent plus ou moins à la lecture straussienne de l’œuvre de Xénophon, voir *infra*, n. 464.

expérience militaire, notamment son expertise dans l'art de camper, lorsqu'il met en place la structure de l'État perse. Quant au troisième point, peut-être le plus important dans la mesure où si on l'oublie, on risque de faire fausse route, il nous met dès le départ dans une logique nettement guerrière. Autrement dit, et sur ce point, la discussion précédente sur la conception xénophontienne de la guerre prend toute son importance, l'État organisé par Cyrus est le résultat direct d'une *conquête militaire*, si bien qu'en tant que vainqueur il a le droit de disposer comme il l'entend des vaincus, de leurs territoires et de leurs possessions et richesses. Nous devons donc faire un effort pour mettre en suspens nos préjugés modernes en ce qui concerne la moralité ou, disons plutôt, l'immoralité de la guerre, car sinon on ne comprendra pas les procédés et les stratégies de Cyrus tant à l'endroit de ses amis et alliés qu'à l'endroit des peuples soumis. Les techniques politiques et économiques que Cyrus déploie doivent ainsi être vues non du point de vue moral (par exemple, si elles dénoncent des défauts de caractère du héros ou si le système instauré est intrinsèquement mauvais ou voué à l'échec), mais du point de vue de leur *utilité* et de leur *efficacité* pour assurer le bon fonctionnement de l'empire et, surtout, pour obtenir l'obéissance volontaire d'une myriade de peuples hétérogènes, ce qui fait, d'après Xénophon au début de la *Cyropédie* (I, 1, 1-6), le génie de Cyrus.

Je diviserai mon analyse en trois moments, qui correspondent à ce que je vois comme les trois étapes fondamentales de la *διοίκησις* de l'État perse³⁷⁶. La première étape, qui commence immédiatement après la prise de Babylone et la fin de l'expédition, concerne notamment le rapport entre vainqueurs et vaincus, c'est-à-dire entre, d'une part, Cyrus, ses amis et ses alliés et, d'autre part, les peuples conquis, ainsi que les mesures de sûreté dans le palais à Babylone, devenu désormais le centre de l'empire (*arkhê*) de Cyrus. La deuxième étape concerne spécifiquement la conservation de l'empire récemment acquis. Cyrus se tourne donc de Babylone vers sa cour, qu'il considère le véritable noyau du maintien de son *arkhê* ; il instaure l'entraînement à la vertu et aux armes, ainsi que l'adoption du régime de vie austère des Perses, mesures que lui-même respecte et à l'endroit desquelles il surpasse tous ses amis et alliés. La troisième étape vise l'organisation économique de l'État. Cyrus se tourne donc de la

³⁷⁶ Xénophon emploie le verbe *διοικεῖν* dans la *Cyrop.* VII, 5, 57, ce qui est assez révélateur, parce qu'il signifie « administration », « organisation » et, plus spécifiquement, « gouvernement de la maison », préfigurant ainsi l'analogie entre l'empire et l'*oikos* que l'on trouve dans VIII, 1, 13-14 et VIII, 5, 7. Comme l'a bien observé Breebart, « Now, to speak about the structure of a state needs some qualification. The διοίκησις is depicted as a number of successive steps, taken by the king in the course of the last phase of his leadership. It is a historical, or rather a myth-historical, account, not a systematic analysis. It is a story about successive adaptations to a new situation, interspersed with 'Socratic' conversations, descriptions of Persian ritual, speeches, etc. Perhaps, for that reason, scholars have been inclined to deny that Xenophon showed any interest at all in political or institutional questions (« From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », *art. cit.*, p. 119.). »

Cour impériale vers l'immensité territoriale de son empire. En s'inspirant de l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*), Cyrus crée un système hiérarchique où chacun connaît sa place et sa fonction, et dont le but est de générer des ressources et des revenus ; il crée de surcroît une infrastructure pour faciliter la communication, le déplacement et la surveillance de chaque coin de l'empire.

En effet, ce résumé révèle nettement la logique derrière l'organisation de l'État perse : Cyrus procède, pour ainsi dire, en cercles concentriques, si bien qu'il part du plus proche et du plus pressant vers le plus lointain et le moins urgent. Ainsi, il parvient graduellement à instituer l'ordre et l'efficacité dans l'administration de l'empire et, surtout, l'obéissance volontaire, qui font de lui, aux yeux de Xénophon, un dirigeant exemplaire.

Je me dispense bien entendu d'une analyse ligne à ligne non seulement parce que cela excéderait le cadre de mon étude, mais aussi parce que sa pertinence est douteuse, pour autant que mon but est de déceler les points de contact entre le camp militaire et l'État perse tel que conçu par Xénophon³⁷⁷. Je procéderai plutôt selon la même méthode des sections sur l'art de camper : je décrirai les grandes lignes de chaque étape, pour ensuite les commenter. Je suivrai, dans la mesure du possible, l'ordre du texte de la *Cyropédie*, mais je ne m'empêcherai pas de faire référence à d'autres passages de la *Cyropédie*, voire du corpus xénophontien, si cela s'avère utile et pertinent pour la compréhension des textes analysés.

3.1. Première étape : le rapport aux peuples conquis, l'institution de la Cour impériale et les mesures de sûreté (VII, 5, 37-69)

- La nécessité de remplacer la publicité de la tente militaire par la vie isolée au palais royal.

§37. Après la prise de Babylone, Cyrus, désirant s'établir de la façon dont il estimait convenir à un roi (κατασκευάσασθαι καὶ αὐτὸς ὡς βασιλεῖ ἡγεῖτο πρέπειν), décide de le faire avec le consentement de ses amis (σὺν τῇ τῶν φίλων γνώμῃ), car il voulait que ses apparitions publiques fussent rares et solennelles (σπάνιός τε καὶ σεμνὸς φανείη) tout en excitant le moins de jalousie possible (ἥκιστα ἂν ἐπιφθόνως).

§§38-41. Pour les persuader qu'il ne pouvait plus se comporter en chef militaire, il conçoit le stratagème (ἐμηχανᾶτο) suivant³⁷⁸ : pendant deux jours consécutifs, il a reçu une foule de gens

³⁷⁷ L'organisation de l'empire occupe en effet une grande partie de la fin de la *Cyropédie* (VII, 5, 37-VIII, 6, 23). Breebart décrit bien cette partie de l'ouvrage : « The last section of his work exemplifies a process of political consolidation, in which every new phase is shown to be pre-conditioned by earlier stages. The articulating of this process is presented as a history of successive measures, determined by the 'logic' of actual necessities and the psychological seduction by which Cyrus made his ἀρχή acceptable. Xenophon wanted to present Cyrus' career as the development of leadership, in which successive challenges were met by different responses (« From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyrupaedia" », *art. cit.*, p. 132). »

³⁷⁸ À mon sens, il ne faut pas prendre le verbe ἐμηχανᾶτο au sens péjoratif, comme si Cyrus voulait, de façon mal intentionnée et en faisant preuve de défaut de caractère, tromper et manipuler ses amis et ses alliés. Xénophon

de plus en plus nombreux, si bien que ses amis et alliés n'avaient pas l'occasion de fréquenter sa compagnie ; pour y parvenir, il a fallu entourer Cyrus d'un corps de lanciers qui, en le séparant de la foule, lui a permis de profiter de la compagnie de ses proches.

§§42-45. Cyrus dit à ses amis et alliés que si un grand succès (τὸ μεγάλην πράττειν) a pour résultat tant le manque de loisir pour soi-même (μήτε ἄμφ' αὐτὸν σχολὴν ἔχειν) que l'impossibilité de profiter de la compagnie des amis (μήτε μετὰ τῶν φίλων εὐφρανθῆναι), alors il renoncerait volontiers au bonheur (τὴν εὐδαιμονίαν) d'avoir un empire (§42). Il serait plus convenable, dit-il, que la foule d'inconnus, si l'un d'eux a besoin de quelque chose, fassent la cour à ses amis avant d'avoir accès à Cyrus (θεραπεύειν ὑμᾶς τοὺς ἐμοὺς φίλους δεομένους προσαγωγῆς - §45).

§§46-47. Cyrus affirme en outre que s'il n'a pas adopté cette méthode dès le départ (ἐξ ἀρχῆς παρεσκευασάμην), au lieu de se mettre à la disposition de tous (ἀλλὰ παρεῖχον ἐν τῷ μέσῳ ἑμαυτόν), c'est parce que la situation l'exigeait. En tant que chef militaire, il devait être accessible à tous ses subordonnés indistinctement, parce qu'il ne faut pas qu'un chef soit le dernier à savoir ce qu'il faut savoir et le dernier à faire ce que l'occasion (καιρὸς) exige. Il estimait en effet que les stratèges qui se laissent rarement voir passent à côté de beaucoup de choses qu'il faut faire (τοὺς δὲ σπανίους ἰδεῖν στρατηγούς πολλὰ ἐνόμιζον ὃ δεῖπραχθῆναι παριέναι) Maintenant, puisque la partie la plus pénible de la guerre a fait relâche (ὁ φιλοπονώτατος πόλεμος ἀναπέπνυται), il semble à Cyrus que son esprit lui aussi mérite quelque relâche (ἢ ἐμὴ ψυχὴ ἀναπαύσεώς τινος ἀξιοῦν τυγχάνειν).

§§47-57. Le stratagème de Cyrus a bien fonctionné. Artabatas reconnaît qu'après avoir subi tant de peine et de dangers à la guerre, ceux qui sont devenus les plus méritants (οἱ πλείστου ἄξιοι) de la compagnie de Cyrus devraient bel et bien avoir le droit de le fréquenter le plus possible (πλείστον σου μέρος μεθέξομεν - §54). Chrysantas, pour sa part, souligne que Cyrus mérite, plus que tous, d'avoir une demeure (οἰκία) et un foyer (ἐστία) pour qu'il puisse non seulement jouir de la compagnie de ses amis, mais aussi de se consacrer aux affaires familiales. De surcroît, les Perses et les alliés rougiraient s'ils voyaient Cyrus endurer une vie à l'extérieur (ἔξω καρτεροῦντα), alors qu'eux-mêmes seraient dans leurs maisons (ἐν οἰκία), avec l'impression d'avoir davantage (πλεονεκτεῖν) que celui qui a rendu possible leur réussite (§57).

- Les gardes du corps de Cyrus : les eunuques.

emploie le même verbe pour se référer aux diverses stratégies politiques et législatives de Lycurgue visant l'excellence de Sparte, de sa *paideia* et de ses *epitêdeumata* (cf. *Const. Lac.* III, 2 ; IX, 3 ; XI, 1 ; XIII, 8). Or, personne, me semble-t-il, n'oserait accuser Lycurgue de fourberie à l'endroit des Spartiates, mais il est plutôt vu, du moins aux yeux de Xénophon, comme un législateur paradigmatique.

§§57-65. Cyrus prend donc pour soi le palais de Babylone et, une fois les trésors de la conquête placés à l'intérieur, il se met immédiatement à organiser le reste (τὰ ἄλλα ἤδη ἤρχετο διοικεῖν). Considérant sa propre situation, c'est-à-dire qu'il entreprendrait de régner sur de nombreux peuples (ἄρχειν πολλῶν ἀνθρώπων) et se préparant à résider dans une ville parmi les plus célèbres et, enfin, que cette ville lui était très hostile (πολεμιωτάτη), il a conclu, après réflexion, qu'il avait besoin d'une garde personnelle (φυλακῆς περὶ τὸ σῶμα - §58). Considérant ensuite qu'un homme a plus de prise dans sa vie privée, par exemple, lorsqu'il mange, boit ou dort, Cyrus examinait quels hommes parmi ceux qui l'entouraient seraient les plus sûrs en pareilles circonstances (ἐσκόπει τίνας ἂν ἐν τούτοις περὶ αὐτὸν πιστοτάτους ἔχοι - §59). Il a estimé que personne ne lui serait plus fidèle que les eunuques, pour autant que, privés d'épouses, d'enfants et de mignons, toute leur affection serait dirigée à celui qui leur accorderait le plus de bienfaits (εὐεργετοῦντα), comme des richesses, des honneurs et de la protection ; or personne, croyait Cyrus, ne pourrait le surpasser à cet égard (§60) ; les eunuques, enfin, ne laissent pas désirer en matière de vigueur corporelle et d'expertise militaire (§§62-65).

- Les gardes du palais royal : les *autourgoi* perses.

§§66-68. Estimant que la garde d'eunuques était insuffisante par rapport à la foule de gens mal intentionnés (πρὸς τὸ πλῆθος τῶν δυσμενῶς ἐχόντων), Cyrus étudiait quels hommes plus fidèles que les autres (τίνας τῶν ἄλλων ἂν πιστοτάτους) pourraient servir comme gardiens du palais (§66). Cyrus choisit donc dix mille *autourgoi* perses, estimant qu'ils aimeraient le plus le régime de vie auprès de lui (μάλιστα' ἂν ἀγαπᾶν τὴν παρ' αὐτῷ δίαιταν), sachant qu'ils subsistaient péniblement (ἐπιπονώτατα δὲ ζῶντας) et menaient une vie très rude (κακοβιωτάτους) à cause de leur pauvreté (διὰ πενίαν) (§67) ; ces *autourgoi* assuraient la sûreté du palais jour et nuit et accompagnaient Cyrus partout où il allait (§68).

- Les gardiens de la ville : les mercenaires.

§69. Estimant enfin que l'ensemble de la ville de Babylone avait besoin de gardes en quantité suffisante (φρουρῶς ἰκανούς), soit en ville ou en voyage, Cyrus a engagé des mercenaires aux frais des Babyloniens eux-mêmes, en les dénouant ainsi de ressources (ἀμηχανωτάτους). Grâce à cette mesure, Cyrus, d'un seul et même coup, assurerait la sûreté de la ville et rendrait ses habitants très soumis et faciles à diriger (ταπεινότατοι καὶ εὐκαθεκτότατοι - §69).

On souligne d'abord le stratagème que Cyrus déploie pour montrer à ses amis et alliés que le rapport aux peuples conquis doit être différent de celui entre le stratège et ses soldats (§§37-47). Si, en tant que chef militaire, Cyrus recevait dans sa tente tous ses subordonnés et

traitait de manière indistincte officiers, simples soldats, intendants et valets d'armée, (II, 1, 30-31), désormais, en tant qu'empereur, ses amis et alliés deviennent les seuls à avoir accès au palais royal et à jouir de sa compagnie, jouant également le rôle d'intermédiaires entre Cyrus et le reste de l'empire (§§42-45)³⁷⁹. Le fossé entre vainqueurs et vaincus est donc créé, si bien que l'opposition entre les sphères publique et privée est minimisée au profit d'une autre opposition : celle entre l'intérieur (la cour et le palais royal) et l'extérieur (le restant de l'empire), évoquée par le contraste entre les termes ἔξω et ἐν οἰκίαις dans le §57, préfigurant par ailleurs l'analogie entre l'*oikos* et l'empire dans VIII, 1, 9-13 et que l'on analysera *infra*.

En ce sens, il est pertinent de signaler que l'on trouve cette opposition dans deux passages de l'*Économique*. Dans VII, 18-31, Ischomaque établit que la division entre l'intérieur et l'extérieur de l'*oikos* correspond à une division des sexes, mais, surtout, à une division des tâches : ceux qui travaillent à l'extérieur produisent les richesses et les ressources qui doivent être administrées par ceux qui travaillent à l'intérieur. Or, c'est précisément de cette manière que Cyrus organise son empire : les ressources et les revenus sont produits à l'extérieur de la Cour (plus précisément par les peuples conquis), tandis que celle-ci les gère et les surveille. Et dans X, 1-9, Ischomaque déconseille à sa femme de s'orner et de se maquiller, artifices qui ne doivent aucunement être employés à l'intérieur de l'*oikos*, endroit de l'être et de la vérité plutôt que du paraître et de la tromperie³⁸⁰ : « ces supercheries (ἀπάται) pourraient peut-être tromper des étrangers (τοὺς μὲν ἔξω) qui ne peuvent les percer à jour, mais quand des gens vivent toujours ensemble (συνόντας δὲ ἀεὶ), ils doivent nécessairement se laisser prendre s'ils essaient de se tromper mutuellement (ἐξαπατᾶν ἀλλήλους). » De fait, cette remarque vaut aussi pour la première étape de l'organisation de l'empire. En instituant sa cour, Cyrus réussit d'emblée à nouer des liens très rapprochés avec ses amis et alliés et à créer une séparation entre eux et les peuples conquis, qui n'auront accès au roi et à sa cour que pendant les processions

³⁷⁹ Sur l'idéal militaire de l'accessibilité, voir aussi *Hell.* V, 1, 14 et *Agés.* IX, 2. Il s'agit en effet d'un trait fondamental du bon chef, que Xénophon lui-même possède : « Pendant que Xénophon déjeunait, deux jeunes gens accoururent à lui ; car tout le monde savait qu'il était permis de l'aborder pendant qu'il déjeunait ou dînait, et, s'il dormait, de l'éveiller, pour lui parler de ce qui concernait la guerre (*Anab.* IV, 3, 10). »

³⁸⁰ Ischomaque qualifie son mariage d'« association de biens » (χρημάτων κοινωνόν - X, 3) et plus loin d'« association des corps » (cf. τῶν σωμάτων κοινωνήσοντες - X, 4 ; τοῦ σώματος κοινωνός - X, 5). La notion de κοινωνία s'applique tout à fait bien au rapport qu'entretient Cyrus avec ses amis et alliés qui font partie de sa cour, pour autant qu'ils passent toute leur journée ensemble, participent aux mêmes activités nobles et, surtout, partagent leurs biens les uns avec les autres (VII, 5, 70-86 ; VIII, 2, 16-22). Ce n'est donc pas un hasard si Xénophon abandonne le terme *homotimoi* au profit de l'expression *koinônes* pour qualifier tous ceux qui font partie de la cour de Cyrus (*Cyrop.* VIII, 1, 16, 25, 36, 40 ; voir aussi la périphrase *tous peri auton* dans VIII, 1, 15-16, 37 et VIII, 5, 2.).

impériales³⁸¹. Ainsi, pour évacuer toute possibilité de jalousie (ἐπιφθόνως - §37), Cyrus engage ses amis à participer avec lui à des processions rares et solennelles (σπάνιός τε καὶ σεμνός - §37), lors desquelles ils n'hésiteront pas à déployer toute sorte de procédés pour ensorceler (καταγοητεύειν – VIII, 1, 40) et causer un grand impact chez les peuples récemment conquis, notamment les Babyloniens³⁸². Cet outil politique, très utile dans le monde extérieur parce qu'il renforce la domination des vainqueurs et favorise l'obéissance des sujets, est absolument interdit au sein de la Cour, où tous doivent se montrer tels qu'ils sont. Dans cette perspective, on pourrait affirmer que le public et le privé sont fusionnés à ce stade-ci de l'organisation de l'empire : dans la vie privée à la cour, on vit en réalité de façon publique, c'est-à-dire en partageant les possessions et le mode de vie, mais aussi en se soumettant à la surveillance mutuelle³⁸³. En revanche, face à l'extérieur, on tâche d'imposer, au moyen de la pompe des processions impériales, à la fois la majesté du roi et l'abîme qui sépare l'État et les

³⁸¹ « The role played by the ceremonial must be reconsidered in relation to the new situation after Babylon is conquered: contrary to what was going on with the army during the war, when it was of the utmost importance for the chief to be immediately accessible, in the new empire, a special place called the court is established exclusively for the king and his followers; whereas the distance between people within the court is progressively abolished, the gap between it and the outside world increases all the more (Azoulay, « The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 154). » Voir aussi *Idem*, « Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, p. 172 : « Après la fin de la conquête militaire, le nouvel empereur met donc en place un art de gouverner qui n'est plus entièrement homogène, mais distingue deux sphères – la nouvelle cour impériale et les peuples conquis –, justiciables d'un traitement distinct. » Dans cette perspective, Cyrus adopte la réclusion par rapport aux peuples conquis, mais aussi un comportement *en tōi phaneroi* à l'endroit de ses *koinōnes*, ce qui fait songer aux Spartiates et notamment à Agésilas (*Agés.* V, 7). *Contra* Tuplin, « Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia* », *art. cit.*, p. 141.

³⁸² « Car la solennité (ἡ σεμνότης) du défilé lui-même fut, croyons-nous, un des procédés imaginés (μία τῶν τεχνῶν εἶναι τῶν μεμηχανημένων) par lui [*scil.* Cyrus] pour avoir une autorité imposante (τὴν ἀρχὴν μὴ εὐκαταφρόνητον εἶναι - VIII, 3, 1). » Pour plus de détails sur les stratagèmes employés lors des défilés impériaux, voir *Cyrop.* VIII, 1, 40-42 et 3, 1-34. Comme l'a observé Azoulay, « Trying to be close to the men or standing aloof are both considered as ploys, as means to trick men into being more obedient. Therefore, creating or reducing distance is not a moral issue. In both cases, it has to do with a governmental τέχνη which is applied to different situations: it is applied either to an army on campaign or to an empire organized around a new center, Babylon. One thus comes to realize that the Median ceremonial has a truly political purpose aimed at the outside world (« The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 158.). » Le texte de Xénophon, où l'on trouve le terme *tekhne*, corrobore l'interprétation d'Azoulay qui est, à mon sens, très juste, pour autant qu'il ne s'agit pas d'une question de moralité, mais bien plutôt de l'*efficacité* des techniques politiques de Cyrus.

³⁸³ L'idée que tout le monde est observé par ses pairs est soulignée par Xénophon dans VIII, 1, 16 après avoir décrit la troisième étape de l'organisation de l'empire : « C'est ainsi qu'il [*scil.* Cyrus] se ménagea du loisir (τὴν σχηολὴν κατεσκευάσατο), pour lui et pour son entourage (αὐτῷ τε καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν), et il entreprit la tâche de rendre ses associés tels qu'ils devraient être (ἤρχετο δ' ἐπιστατεῖν τοῦ εἶναι οἷους δεῖ τοὺς κοινῶνας). D'abord, tous ceux qui, ayant les moyens de vivre du travail des autres, ne se présentaient pas à sa porte, étaient l'objet d'une enquête de sa part, car il estimait que les assidus ne voudraient commettre aucune action mauvaise ou vile (οὔτε κακὸν οὔτε αἰσχρὸν) en raison à la fois de la proximité du souverain (διὰ τὸ παρ' ἄρχοντι) et du fait que leur conduite, ils le savaient, serait observée par les meilleurs (διὰ τὸ εἰδέναι...ὑπὸ τῶν βελτίστων) (trad. Delebecque légèrement modifiée. » La publicité du comportement est également un trait de la société spartiate tant en ville qu'en expédition militaire (voir *Const. Lac.* III, 1-5 ; IV, 4-7 ; V, 1-7 ; VI, 1-3 ; IX, 3-6 ; XII, 6-7 et *Agés.* V, 7.).

gouvernés³⁸⁴. Dans cette perspective, si le rapprochement entre le chef militaire et la masse (τὸ πλῆθος) des soldats avait le but politique précis d'obtenir leur plein consentement à partager les peines et les dangers (συμπονεῖν καὶ συγκινδυνεύειν – VII, 5, 55) de la guerre, la séparation entre les vainqueurs et la masse des peuples conquis a également un but politique précis : obtenir leur obéissance volontaire dans un empire désormais pacifié.

Mais cette séparation sert aussi un autre but : procurer le loisir (*skholê*) et le repos (*anapausis*) nécessaires pour que Cyrus et les siens puissent jouir de la compagnie les uns des autres. Nous voici donc dans une logique tout à fait aristocratique : Cyrus et ses *koinônes* constituent en effet une espèce de société d'amis où tout, tant les possessions que le mode de vie sont partagés, ce qui ressemble par ailleurs à la dynamique entre Ischomaque et son épouse, où règne également le commun (*to koinon* – *Écon.* VII, 12-13³⁸⁵) ; cette société, rendue possible grâce à la *skholê*, est entièrement consacrée, comme on le verra plus en détails, à des activités supérieures telles que l'entraînement à la vertu et les exercices militaires, ce qui fait songer à la société spartiate telle que dépeinte par Xénophon dans la *Constitution des Lacédémoniens*.

Il semble en outre assez manifeste que le souci de la sûreté est prééminent dans la première étape de l'organisation de l'empire. Pour assurer la garde de sa propre personne, Cyrus engage les eunuques. Certains en effet y voient un indice d'une supposée cruauté de la part de Cyrus³⁸⁶, position à laquelle je ne peux pas adhérer. Premièrement, Cyrus ne les a pas lui-même châtrés, pour autant que, d'après la lettre même du texte (§59), ils se trouvaient déjà sur place lorsque Cyrus est arrivé au palais de Babylone ; deuxièmement, la fidélité était le

³⁸⁴ « Xenophon indeed strives to blur the distinction between the public and the private spheres as the Greeks conceived them, in order to establish a dialectic according to which there is clear separation between the court and the entire empire subjected to the sovereign's overwhelming yet benevolent domination. A small-scale "face to face society", the court is indeed organized like a space in which traditional distinctions are blurred: its organisation is similar to that of a limited public space in which wealth and glory are not only for the sovereign but also for a closely-knit oligarchic community. Therefore, at Cyrus' court, there is something of a confusion between private and public spheres (« The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 158.) ».

³⁸⁵ Cf. *Cyrop.* VII, 5, 70-86, VIII, 1, 1-8, 16-49, VIII, 2, 3-4, 13-14 et VIII, 4. Il est intéressant de signaler que, tout comme à la fin de la *Cyropédie*, Xénophon emploie le terme « associée » (*koinônos*) pour désigner l'homme et la femme dans l'*oikos* (*Écon.* III, 15 ; VII, 11 ; 13 ; 30-42), ce qui renforce le parallèle entre l'empire et l'*oikos*. Je cite en outre une remarque pertinente d'Azoulay, qui souligne les ressemblances entre la cour de Cyrus et l'*oikos* d'Ischomaque du point de vue de l'asymétrie du pouvoir : « Ultimately, the new court established by Cyrus in the *Cyropaedia* is a partnership in the goods and in the body; ceremonials are used only in relation with the outside world. As matters stand, this type of community is no less asymmetrical than the community conceived by Ischomachus. Just like the husband in the *Oeconomicus*, Cyrus is in a position of strength, and he ensures *in fine* that the system works properly. to the uneven relationship between the sexes in the *Oeconomicus* corresponds the uneven sharing of power in the *Cyropaedia*. In both cases, marital power and royal power are shared, with the wife or with the courtiers – only inasmuch as those who have authority are willing to share a part of it (« The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 158.) ».

³⁸⁶ Voir p.ex. Carlier, « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon », *art. cit.*, p. 156 ; Field, « Xenophon's *Cyropaedia*: Educating our Political Hopes. », *art. cit.*, p. 730.

critère principal du choix de la garde du corps et Cyrus avait témoigné leur fidélité paradigmatique, lorsque les eunuques de Panthée se sont tués autour d'elle à cause du chagrin causé par sa mort³⁸⁷ ; troisièmement, ce qui est en question dans ce passage n'est pas la moralité d'une telle mesure, mais plutôt son efficacité, si bien que Xénophon tâche de justifier leur emploi en soulignant que les eunuques ne laissent point à désirer en ce qui concerne la vigueur corporelle et l'expertise dans le maniement d'armes (§§62-65), aspects essentiels, outre la fidélité infailible, pour la fonction de gardiens du roi ; enfin, l'emploi d'eunuques comme intendants ou comme gardiens était connu au Moyen Orient depuis l'époque néo-assyrienne³⁸⁸, que Xénophon a peut-être lui-même vu lors de ses voyages et qu'il rapporte donc dans son récit, en ajoutant pour son compte des raisons d'ordre pragmatique pour donner sens à leur emploi. En outre, Cyrus engage dix mille *autourgoi* non seulement parce qu'ils sont Perses (ce qui indique, me semble-t-il, qu'ils seront fidèles à Cyrus), mais encore parce qu'ils accepteraient volontiers d'échanger leur vie pénible en Perse pour une vie un peu plus agréable à Babylone, et aussi parce que leur genre de vie précédent a été une école qui les a déjà préparés pour les dures tâches des gardiens du palais royal. Enfin, Cyrus engage des mercenaires aux frais des Babyloniens eux-mêmes dans le but (i) de garantir la sûreté de l'ensemble de la ville et (ii) de réduire la possibilité des révoltes en rendant ses habitants plus démunis. On le voit bien, chacune de ses mesures va dans le sens de garantir la sûreté de Cyrus et, plus généralement, de sa cour. On notera aussi un point commun eu égard à l'emploi des trois groupes de gardiens : leur bien-être, voire leur survie même, sont inextricablement liés à Cyrus, qui leur assure soit la protection (les eunuques - §§60-61), soit une vie plus agréable (les *autourgoi* – §§66-67), soit de l'argent (les mercenaires - §69). De surcroît, comme l'a bien observé Breebart³⁸⁹, « The whole procedure is illustrative of Cyrus' design to integrate everybody according to his personal utility in the imperial system. Monarchical planning presupposes that the number of functions is equivalent to the varieties of the human species, even in a negative sense of physical and social drawbacks [*scil.* les eunuques et les *autourgoi*]. » Il est vrai que chaque individu a sa place et ses fonctions, mais celles-ci peuvent être très bien définies, comme dans le cas des gardiens (les eunuques, les *autourgoi* et les

³⁸⁷ Cf. *Cyrop.* VII, 3, 14-15.

³⁸⁸ Voir sur ce point, Masaracchia, « La *Ciropedia* di Senofonte e l'ideologia imperiale persiana », 1996, pp. 184-185.

³⁸⁹ « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyrupaedia" », *art. cit.*, p. 121.

mercenaires) ou bien très générales, comme dans le cas de la nouvelle aristocratie qui compose la cour de Cyrus³⁹⁰.

Enfin, il est intéressant de souligner que de même que Cyrus place sa tente au milieu du camp (ἐν μέσῳ... τοῦ στρατοπέδου) et l'entoure des plus fidèles (τοὺς πιστοτάτους)³⁹¹, des cavaliers et des chars de guerre pour le garder (VIII, 5, 8), de même Babylone est choisie parce qu'elle est au centre (ἐν μέσῳ), à une distance à peu près égale des frontières de l'empire (VIII, 6, 21-22)³⁹². Mais les parallèles ne s'arrêtent pas là. La position centrale aussi bien de la tente que de la capitale, outre le fait de rendre plus facile le déplacement à travers le camp et l'empire respectivement, a une force symbolique importante, puisque, comme on le verra, Cyrus centralise les affaires économiques et politiques autour de sa personne et de sa cour³⁹³. Quant à l'énorme quantité des gardiens, il s'agit là, me semble-t-il, d'un souci de sûreté motivé par la prudence plutôt que par la crainte. Certes, lorsque Cyrus voyage, même si la plupart des territoires qu'il parcourt ont déjà été pacifiés après la conquête, il se porte comme s'il pouvait être soudainement attaqué, comme le ferait n'importe quel chef militaire avisé. Mais à Babylone, il a réellement besoin de nombreux gardes, parce que la ville vient d'être prise et que ses habitants, par ce fait même, lui sont encore hostiles (VII, 5, 58 ; 66 ; 69).

³⁹⁰ On remarquera que Xénophon ne donne jamais beaucoup de détails à propos des fonctions de ceux qui occupent une place privilégiée auprès de Cyrus, par exemple, les *koinônes* de la cour de Cyrus, les satrapes, les généraux et les ambassadeurs (voir *Cyrop.* VII, 5, 70-86, VIII, 1, 1-8 ; VIII, 6, 1-15). En revanche, Xénophon tâche de souligner, soit par le titre même du poste soit en décrivant en détails, les devoirs spécifiques de ceux qui font partie de la « bureaucratie » de l'État perse, tels que les préposés à la table du roi, les éleveurs de chevaux et de chiens, les percepteurs d'impôts, etc. Il semble donc que le degré de spécialisation va de pair (i) avec la distance du poste par rapport au roi et (ii) la limitation de la marge de manœuvre, si bien que les tâches et les devoirs deviennent de plus en plus figés plus on descend dans l'échelle de la structure de l'État.

³⁹¹ Si l'on lit VIII, 5, 8 avec VII, 5, 59 et 66, on peut en conclure que les *pistotatous* auxquels Xénophon se réfère dans VIII, 5, 8 sont les eunuques et les *autourgoi* gardiens du palais, que Cyrus devait amener avec lui dans ses voyages.

³⁹² Pour une analyse de l'empire de Cyrus du point de vue géographique, voir Bichler, « 'Historical Space' and the Nations at the Fringes of the Oikumene », 2020, pp. 703-103. Voir aussi Stadter, « Fictional Narrative in the *Cyropaedia* », *art. cit.*, p. 471 et 478 : « The space defined in the *Cyropaedia* is similarly a construct of author's fiction, determined less by physical reality or the knowledge the Persian Empire acquired by the Greeks or by Xenophon travels, than by the needs of the narrative. Cyrus acts in a vaguely marked world of several major states: Persia, Media, Assyria, Armenia, and Lydia. Other peoples figure as allies of one or the other side: tians, Hyrcanians, and so on. No specifics are given of boundaries, rivers, or mountain ranges (...). » Il me semble que cette imprécision géographique sert précisément à rendre plus aisé le parallèle entre la circularité du camp militaire et celle de l'empire de Cyrus, ce qui ne serait pas possible, ou du moins très invraisemblable, si la géographie de la *Cyropédie* était aussi détaillée que celle, par exemple, de l'*Anabase*.

³⁹³ Cf. *Cyrop.* VIII, 1, 15 et VIII, 6, 14, où le verbe *συνκεφαλαιώω* apparaît pour désigner ce système de centralisation des affaires économiques et politiques respectivement.

3.2. Deuxième étape : le régime de vie de Cyrus et de ses *koinônes*

- Le premier moyen d'assurer la conservation de l'empire : l'entraînement soutenu à la vertu.

VII, 5, 70. Examinant désormais comment il pourrait assurer le maintien de l'ensemble de l'empire (ή πᾶσα ἀρχή κατέχοιτο) ainsi que l'extension de son territoire (καὶ ἄλλη ἔτι προσγίγνοιτο), Cyrus comprenait que les mercenaires (τοὺς μισθοφόρους) n'étaient pas assez nombreux pour accomplir cette tâche. En outre, il s'est rendu compte que les hommes valeureux (τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας) qui l'avaient aidé à obtenir la victoire (τὸ κρατεῖν) devaient être maintenus dans la cohésion (συνεκτέον εἶναι), si bien qu'il fallait s'en occuper afin qu'ils ne relâchent pas l'exercice de la vertu (ἐπιμελητέον ὅπως μὴ ἀνήσουσι τὴν τῆς ἀρετῆς ἄσκησιν).

VII, 5, 71. Cependant, afin de ne pas donner l'impression qu'il leur imposait des ordres (ὅπως δὲ μὴ ἐπιτάττειν αὐτοῖς δοκοίη), mais voulant leur faire comprendre d'eux-mêmes que la meilleure façon de procéder (ἀλλὰ γνόντες καὶ αὐτοὶ ταῦτα ἄριστα εἶναι) était de cultiver la vertu et de s'y conformer (οὕτως ἐμμένειν τε καὶ ἐπιμελοῖντο τῆς ἀρετῆς), Cyrus convoque les homotimes (τοὺς τε ὁμοτίμους), tous les hommes influents (καὶ πάντας ὁπόσοι ἐπικαίριοι), ainsi que les hommes qui lui semblaient être les associés les plus dignes de partager ses fatigues et ses biens (ἀξιοχρεώτατοι ἐδόκουν αὐτῷ κοινωνοὶ εἶναι καὶ πόνων καὶ ἀγαθῶν).

VII, 5, 72-73. D'abord, Cyrus élimine tout doute par rapport à la légitimité de la conquête et de leur pouvoir en les plaçant dans la logique de la guerre, suivant laquelle les vainqueurs ont le droit absolu sur les vaincus ; désormais, ils ont des maisons meublées, ainsi qu'une terre abondante et fertile et des hommes pour les nourrir en la cultivant³⁹⁴. Qu'ils ne s'imaginent donc pas que ce qu'ils possèdent appartient à autrui : car c'est une loi éternelle parmi les hommes (νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀίδιος ἐστίν) qu'une ville saisie en temps de guerre appartient à ceux qui l'ont prise, habitants inclus, corps et richesses (καὶ τὰ σώματα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τὰ χρήματα). Par conséquent, ce n'est pas par injustice (ἀδικία) qu'ils garderont leurs possessions, mais ce sera plutôt par pure générosité (φιλανθρωπία) qu'ils laisseront les vaincus garder quoi que ce soit³⁹⁵.

VII, 5, 74. Cyrus reconnaît cependant que s'ils se livrent à la nonchalance (ἐπὶ ῥαδιουργίαν) et au luxe typique des hommes vicieux (καὶ τὴν τῶν κακῶν ἀνθρώπων ἡδυσπάθειαν), qui trouvent

³⁹⁴ Ce qui est en effet très séduisant pour autant qu'ils passaient la plupart du temps dans leurs tentes et qu'il fallait souvent peiner pour se procurer des vivres.

³⁹⁵ Dans le §77 Cyrus ajoute une remarque pertinente : en réalité, les Perses n'ont pas eux-mêmes commencé la guerre, mais leur expédition n'était qu'une riposte aux agressions subies, en l'occurrence, par le tyran d'Assyrie et ses alliés.

dans l'effort un malheur (τὸ μὲν πονεῖν ἀθλιότητα) et un bonheur dans la vie sans effort (τὸν δὲ ἀπόνων βιοτεύειν εὐδαιμονίαν)³⁹⁶, ils ne tarderont pas à perdre toutes leurs belles possessions (ταχὺ πάντων τῶν ἀγαθῶν).

VII, 5, 75-77. D'après Cyrus, il ne suffit pas de devenir des hommes de bien pour continuer à l'être (διατελεῖν ὄντας ἀγαθούς), si l'on ne s'y adonne pas jusqu'au bout (ἢν μή τις αὐτοῦ διὰ τέλους ἐπιμελῆται) ; car de même que les autres arts (αἱ ἄλλαι τέχναι) perdent leur valeur s'ils sont négligés (ἀμεληθεῖσαι μείονος ἄξια γίνονται) et que les corps biens portants (τὰ σώματά γε τὰ εὖ ἔχοντα), lorsqu'on les livre à la nonchalance (ἐπὶ ῥαδιουργίαν), recouvrent leur piteuse condition (πονήρως πάλιν ἔχει), de même la tempérance, la maîtrise de soi et la force (ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀλκή), lorsqu'on abandonne l'exercice (τὴν ἄσκησιν), se tournent à nouveau vers le vice (εἰς τὴν πονηρίαν πάλιν τρέπεται - §75)³⁹⁷. Il ne faut donc se livrer ni à la négligence ni aux plaisirs du moment (ἀμελεῖν οὐδ' ἐπὶ τὸ αὐτίκα ἡδὺ), car le véritable exploit n'est pas tant l'acquisition de l'empire que sa conservation (διασώσασθαι), ce qui n'arrivera pas sans tempérance (σωφροσύνης), sans maîtrise de soi (ἐγκρατείας) et sans beaucoup d'application (πολλῆς ἐπιμελείας) (§76). L'entraînement à la vertu est d'autant plus important que plus on possède, plus on excite la jalousie, les complots et l'hostilité (φθονοῦσι καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ πολέμοι γίνονται), surtout que les biens et les services (τά τε κτήματα καὶ θεραπείαν) qu'ils obtiennent auprès des vaincus sont les fruits de la victoire à la guerre et donc de la contrainte (§77).

VII, 5, 78. Il faut donc, d'après Cyrus, se préparer (παρασκευαστέον) à ce qui est capital (κράτιστον) : mériter le pouvoir en étant meilleurs que les peuples gouvernés (τὸ βελτίονας ὄντας τῶν ἀρχομένων ἄρχειν ἀξιοῦν). Avec les esclaves (τοῖς δούλοις), il faut bien partager le chaud, le froid, la nourriture, la boisson, la fatigue et le sommeil ; mais dans toutes ces choses, il faut tâcher de se montrer supérieur à eux³⁹⁸.

- Le deuxième moyen d'assurer la conservation de l'empire : l'entraînement militaire.

³⁹⁶ La remarque de Cyrus fait écho à la remarque de Socrate qui clôt l'apologie de sa *diata* et qui ressemble par ailleurs au régime de vie à la cour de Cyrus : « Tu sembles croire, Antiphon, que le bonheur consiste dans la mollesse et la dépense (τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφήν καὶ πολυτέλειαν εἶναι - *Mém.* I, 6, 10). » Quoique Xénophon n'utilise pas les mêmes mots dans ce passage de la *Cyropédie*, la *tryphê* et la *polyteleia* partagent le même champ sémantique avec les notions de *rhadiourgia* et *hêdupatheia* et qui sont toutes en franche opposition à la vie marquée par l'entraînement à la vertu que Cyrus propose à ses *koinônes*.

³⁹⁷ Cette idée est tout à fait cohérente avec la conception que Xénophon se fait de la vertu, qui n'est pas une acquisition permanente (voir *infra*, chapitre cinq section 3 et annexe I). Ainsi, la comparaison avec l'art et l'entraînement physique dans ce passage de la *Cyropédie* ne pourrait être plus évocatrice. On trouve la même idée dans les *Mém.* I, 2, 14-24 et III, 5, 13-15.

³⁹⁸ D'où l'importance de l'*enkrateia*, de la *sôphrosynê* et de l'*epimeleia*, mentionnées plus haut à deux reprises (VII, 5, 75-76).

VII, 5, 79. Inversement, en ce qui concerne la science et la pratique de la guerre (πολεμικῆς δ' ἐπιστήμης καὶ μελέτης), il ne faut donner aucune part à ceux qu'ils veulent instituer comme travailleurs et tributaires (ἐργάτας καὶ δασμοφόρους), mais garder l'avantage (πλεονεκτεῖν) sur eux dans ces exercices (τούτοις τοῖς ἀσκήμασι), sachant qu'il s'agit là des instruments de la prospérité et de la liberté (ἐλευθερίας ταῦτα ὄργανα καὶ εὐδαιμονίας) réservés aux hommes par les dieux. Ainsi, de même qu'ils ont interdit le port des armes aux vaincus, de même il faut qu'ils ne soient jamais désarmés, en sachant bien que tenir toujours ses armes sous la main c'est être le plus proche possible de ce que l'on désire.

- Le mode de vie perse, composé par l'entraînement à la vertu et les exercices militaires, favorise la jouissance adéquate des nouvelles possessions et assure la supériorité sur les gouvernés.

VII, 5, 80-82. Cyrus prône que l'entraînement soutenu à la vertu et aux armes, en raison de la fatigue, de la faim et de la soif qui en résultent, maximise le plaisir procuré par la vie recherchée qu'ils mèneront désormais à la cour (§§80-81). Car la peine (οἱ γὰρ πόνοι), étant un assaisonnement aux bonnes choses (ὄψον τοῖς ἀγαθοῖς), fait en sorte qu'ils n'oublient jamais les sacrifices qu'ils ont faits pour obtenir leurs nouvelles possessions, si bien qu'ils ne perdront jamais de vue leur juste valeur. Leur but est donc double : (i) jouir comme il faut de la vie aisée et agréable à la cour (ii) tout en évitant de déprécier leurs biens. Ils réussiront ainsi à éviter la pire des calamités : être privés des biens conquis une fois qu'ils les ont goûtés (§82).

VII, 5, 83-84. Cyrus souligne ensuite que la prise du pouvoir n'est pas une excuse pour qu'ils deviennent pires qu'ils étaient auparavant (κακίονες ἢ πρόσθεν γενέσθαι), en rappelant qu'il ne convient pas aux gouvernants d'être plus vicieux que les gouvernés (τὸν ἄρχοντα τῶν ἀρχομένων πονηρότερον προσήκει εἶναι) ; de même, il ne convient pas, quand on est méchant soi-même, de punir chez d'autres la méchanceté ou le relâchement (αὐτὸν ὄντα πονηρὸν πονηρίας ἔνεκα ἢ βλακειάς ἄλλους κολάζειν)³⁹⁹. Il serait en outre honteux de croire qu'on peut dépendre d'autrui pour notre propre sûreté (τῆς σωτηρίας), alors que la meilleure garde (φυλακῆ) pour un homme est qu'il soit lui-même un *kalos kagathos* ; car l'homme dépourvu de vertu (τῷ δ' ἀρετῆς ἐρήμῳ) s'attire le reste des calamités.

- Comment mener à bien le mode de vie perse ? La présence constante à la cour.

³⁹⁹ On voit ici une idée éthico-politique très chère à Xénophon : le chef doit servir de modèle de conduite à ses subordonnés, pour que la vertu puisse se répandre à travers la communauté, soit-elle un *oikos*, une *polis*, une armée ou un empire.

VII, 5, 85. Où doivent-ils alors s'exercer à la vertu et la pratiquer (ποῦ τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν καὶ ποῦ τὴν μελέτην ποιῆσθαι) ? Or, Cyrus ne désire rien de nouveau (οὐδὲν καινόν), sinon que, tout comme en Perse les homotimes passent leur temps auprès des bâtiments publics (ἐπὶ τοῖς ἀρχαίοις διάγουσιν), de même eux, qui sont l'équivalent en Babylone des homotimes perses, doivent adopter à la cour la même conduite et les mêmes activités qu'ils réalisent là-bas ; et tandis que les amis et alliés de Cyrus, en étant présents pour le scruter, observeront attentivement s'il s'occupe de ses devoirs (ὀρῶντας κατανοεῖν παρόντας εἰ ἐπιμελόμενος ὧν δεῖ διάξω), Cyrus lui-même les observera en les observant (κατανοῶν θεάσομαι) et, s'il les voit pratiquant de belles et nobles actions, il les honorera (καὶ οὓς ἂν ὀρῶ τὰ καλὰ καὶ τάγαθὰ ἐπιτηδεύοντας, τούτους τιμήσω).

VII, 5, 86. Le même mode de vie doit être adopté par les enfants (τοὺς παῖδας) de Cyrus et de ses courtisans. De la sorte, les parents eux-mêmes seront les meilleurs (βελτίονες), parce qu'ils voudront s'offrir comme les meilleurs modèles (ὡς βέλτιστα παραδείγματα) pour leurs enfants, tandis que ceux-ci, même s'ils le voulaient, auraient du mal à devenir méchants (πονηροὶ γένοιντο), parce qu'ils ne verront ni n'entendront rien de laid (αἰσχρὸν μὲν μηδὲν μήτε ὀρῶντες μήτε ἀκούοντες), mais passeront plutôt leurs jours en pratiquant le beau et le bien (ἐν δὲ καλοῖς κάγαθοῖς ἐπιτηδεύμασι διημερεύοντες).

VIII, 1, 2-3. Chrysantas, pour sa part, souligne un point que Cyrus a négligé : l'importance de l'obéissance et de la discipline à la cour. En effet, demande-t-il, quelle ville ennemie pourrait être prise par des soldats qui n'obéiraient pas (ὑπὸ μὴ πειθομένων), quelle ville amie pourrait être protégée par des garnisons qui n'obéiraient pas (ὑπὸ μὴ πειθομένων), quelle armée insoumise (ἀπειθούντων στρατεύμα) pourrait remporter la victoire ? Comment échouer dans les combats sinon en se mettant chacun pour soi et en songeant à son propre salut (ἰδίᾳ ἕκαστος περὶ τῆς αὐτοῦ σωτηρίας) ? En bref, comment accomplir quelque chose de bien (ἀγαθὸν) dans n'importe quelle entreprise si l'on n'obéit pas aux supérieurs (μὴ πειθομένων τοῖς κρείττοσι) (§2) ? Or, par quel moyen, ont-ils obtenu leurs possessions actuelles (νῦν ἀγαθὰ) sinon grâce à l'obéissance à leur chef (διὰ τὸ πείθεσθαι τῷ ἄρχοντι), en l'occurrence, Cyrus ? Dès lors, si l'obéissance au chef (τὸ πειθαρχεῖν) s'avère la condition primordiale (μέγιστον ἀγαθὸν) pour réussir dans les entreprises (εἰς τὸ καταπράττειν τάγαθὰ), alors il faut bien savoir que cette même conduite est aussi la condition primordiale (μέγιστον ἀγαθὸν) pour conserver ce qu'il faut (εἰς τὸ διασώζειν ἃ δεῖ), c'est-à-dire l'empire et les biens récemment acquis (§3).

VIII, 1, 4-8. Auparavant, beaucoup d'entre eux ne recevaient que des ordres, sans avoir des hommes à commander. Désormais, tous ceux qui feront partie de la Cour commanderont à un

nombre plus ou moins grand de personnes. Dès lors, ceux qui ont la prétention de commander (ἄρχειν) aux subordonnés doivent, pour leur part, obéir (πειθόμεθα) à ceux qu'exige le devoir. Or, c'est là précisément où repose la différence entre les esclaves (οἱ δούλοι) et les hommes libres : tandis que les premiers servent à leurs maîtres contre leur propre gré (ἄκοντες τοῖς δεσπόταις ὑπηρετοῦσιν), ceux qui prétendent être libres (ἐλεύθεροι) obéissent volontairement (ἐκόντας). En effet, même là où une cité est gouvernée sans monarchie (ἄνευ μοναρχίας πόλις οἰκεῖται), c'est celle où l'on obéit avec le plus de disposition (τὴν μάλιστα τοῖς ἄρχουσιν ἐθέλουσαν πείθεσθαι ταύτην) qui est la moins contrainte à subir le joug des ennemis (ἥκιστα τῶν πολεμίων ἀναγκαζομένην ὑπακούειν - §4). Chrysantas exhorte donc ses compagnons à être présents, dans la mesure du possible, au palais du gouvernement (ἐπὶ τὸ ἀρχεῖον), et à réaliser les activités nécessaires qui leur permettront de garder ce qu'il faut garder et de se mettre à la disposition de Cyrus dans la mesure de ses besoins, tout en sachant que celui-ci ne pourra jamais trouver quelque chose dont il se servira pour son seul bien (αὐτῷ μὲν ἐπ' ἀγαθῷ χρήσεται), et non pas pour le leur, parce que ce qui est avantageux pour lui l'est également pour eux et parce qu'ils ont tous les mêmes ennemis (οἱ αὐτοὶ πολέμοι - §5). Ainsi, suivant l'opinion commune (συνδόξαν) des Perses et des alliés, c'est-à-dire de toute l'élite (πᾶσι τοῖς ἀρίστοις) qui avaient aidé Cyrus à renverser l'empire précédent, on a décidé que les notables seraient toujours présents à la cour (τοὺς ἐντίμους ἀεὶ παρεῖναι ἐπὶ θύρας) et qu'il se mettraient à l'entière disposition de Cyrus (§6) ; et chaque jour, ils y allaient avec leurs chevaux et leurs lances (§8).

Comme l'a bien observé Breebart⁴⁰⁰, l'intérêt majeur de Xénophon dans la partie finale de la *Cyropédie* concernant l'organisation de l'État perse était de montrer par quels moyens Cyrus a été à même d'engendrer une situation où il assurait à ses qualités personnelles la plus grande extension possible. Autrement dit, « Xenophon was primarily interested in the administrative channeling of monarchical virtue to all subjects », ce qui implique qu'il fallait faire attention aux moyens « techniques » qui permettraient aux vertus du roi d'atteindre tous les sujets. Xénophon ne visait donc pas la délimitation de droits et de devoirs à partir des principes constitutionnels, mais bien plutôt l'articulation entre une monarchie établie en temps de paix et une structure administrative efficiente capable de répandre les vertus de Cyrus. C'est pourquoi on trouve, au lieu d'un système de lois à proprement parler, la description d'un

⁴⁰⁰ « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », *art. cit.*, p. 119-120.

ensemble de pratiques sociales et de règles de comportement qui constituaient le régime (*diaita*) et les « habitudes de vie » (ou les « façons d'être ») de Cyrus et de ses *koinônes* (voir, en ce sens, les termes ἐπιτηδεύοντας et ἐπιτηδεύμασι en VII, 5, 85-86)⁴⁰¹. Or, Cyrus reconnaissait que sa cour était la source première des vertus qu'il désirait inculquer chez ses sujets, ce qui explique pourquoi, dans cette deuxième étape, il se concentre sur les deux éléments fondamentaux de la vie commune dans le palais royal : l'entraînement militaire et l'entraînement à la vertu. Et en passant en revue les textes à ce sujet, on constate que ce double entraînement s'inscrit dans un contexte où le but principal de Cyrus est (i) la conservation et l'expansion de l'empire (VII, 5, 70) et (ii) la conservation des biens acquis après la conquête (VII, 5, 74-86). D'où la présence de la notion de *sôtêria* et de ses termes apparentés (VII, 5, 76 ; 83-84 ; VIII, 1, 3), qui indiquent que le souci de la sûreté est une constante pour Cyrus.

En ce sens, même après avoir garanti la sûreté de sa propre personne, de son palais et de sa capitale, Cyrus prend des mesures de sûreté supplémentaires vis-à-vis des peuples conquis. Il leur interdit de porter des armes, limitant la compétence et la pratique de la guerre aux vainqueurs, si bien que seuls ces derniers ont le droit aux armes et aux exercices militaires (VII, 5, 79). Plus précisément, Cyrus conseille à ses *koinônes* d'être toujours armés (VII, 5, 79 ; VIII, 1, 8) et de s'entraîner régulièrement, tout comme ils faisaient lorsqu'ils campaient (II, 1, 20-27 et ; VIII, 5, 12). Il est intéressant de signaler que l'on trouve le même comportement chez les Spartiates qui, dans le camp militaire, interdisaient eux aussi les armes à ceux qui leur étaient soumis (notamment, les esclaves et les hilotes), se promenaient partout armés et s'entraînaient deux fois par jour (*Const. Lac.* XII, 4-6). Le fait d'interdire les armes aux peuples conquis — qui sont par ailleurs dans une condition très similaire à celle des esclaves⁴⁰² — et d'instituer l'entraînement militaire pour les vainqueurs s'avèrent ainsi de véritables précautions contre la surprise et un excellent moyen de garder l'avantage (cf.

⁴⁰¹ Cette façon de procéder n'est pas étrangère à Xénophon. En effet, il ouvre la *Constitution des Lacédémoniens* (I, 1) en affirmant qu'une fois qu'il a investigué les *epitêdeumata* des Spartiates, il a compris pourquoi Sparte est devenue la cité la plus puissante et la plus renommée en Grèce.

⁴⁰² Dans la *Cyrop.* VII, 5, 79, Cyrus appelle les peuples soumis « travailleurs » (ἐργάτας) et « tributaires » (δασμοφόρους) et, quelques pages avant (VII, 5, 36-37), il les traite en esclaves. Et dans VII, 5, 78, Cyrus affirme : « Avec nos esclaves eux-mêmes (τοῖς δούλοις) il faut bien partager le chaud, le froid, la nourriture, la boisson, le travail et le sommeil. ». Voir aussi *Cyrop.* VIII, 1, 44 : « Quand c'était l'heure du déjeuner, il attendait patiemment qu'ils [*scil.* les esclaves] eussent pris quelque nourriture, pour les empêcher de souffrir de la faim ; aussi ceux-là également, comme l'élite (οἱ ἄριστοι), lui décernaient le nom de père (πατέρα ἐκάλουν), parce qu'ils prenaient soin (ἐπεμέλετο) de leur faire accepter, leur vie durant, la condition d'esclave (ὅπως ἀναμφιλόγως αἰεὶ ἀνδράποδα διατελοῖεν). » Parmi ceux qu'on appelle « esclaves », on doit sans doute compter les vaincus, auxquels Cyrus offre un traitement bienveillant en leur assurant une vie matérielle confortable, à l'instar d'Ischomaque dans l'*Économique* (IX-XIII). Pour une analyse poussée de l'importance de la figure métaphorique du père dans la *Cyropédie*, voir Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, op. cit., p. 76ss.

πλεονεκτεῖν en VII, 5, 79) sur les peuples conquis⁴⁰³. Sur ce point, Cyrus suit avec rigueur les conseils de son père Cambyse, qui insiste à plusieurs reprises qu'il faut toujours garder l'avantage sur les ennemis (I, 6, 29-37). Même si l'on n'est plus en contexte de guerre, Cyrus tâche néanmoins de réduire au minimum la possibilité que ses anciens ennemis reprennent leur force militaire et, du même coup, leur pouvoir politique.

Pour ce qui est de la compétence et de la pratique de la guerre, outre l'entraînement aux armes, Cyrus lui-même emmenait ses *koinônes* à la chasse à cheval, « car il pensait que c'était là l'exercice de choix par excellence pour l'art militaire (ἀρίστην ἄσκησιν πολεμικῶν εἶναι) et le plus sûr pour l'équitation (VIII, 1, 34). » Grâce à la chasse, en effet, Cyrus les entraînait notamment à l'*enkrateia* et à la *karteria*, pour autant qu'ils étaient obligés de maîtriser la faim et la soif, de s'endurcir à la chaleur, au froid et aux fatigues et, enfin, de ne prendre leurs repas qu'après avoir peiné (VIII, 1, 36-38). Or, il s'agit là d'une transposition d'une pratique qui existait déjà, on l'a vu au chapitre précédent, dans la *paideia* publique perse : les éphèbes étaient eux aussi conduits à la chasse par le roi (I, 2 10-11). Cyrus se donnait en exemple (παράδειγμα ἑαυτὸν) en excellant dans tous ces nobles travaux (ἐν πᾶσι τοῖς καλοῖς ἔργοις), et il en allait pareillement pour ses *koinônes* grâce à un exercice constant (διὰ τὴν ἀεὶ μελέτην) ; enfin, ceux qu'il voyait être les premiers dans ces exercices, il les gratifiait de présents, de hautes fonctions et de toute sorte d'honneurs, croyant qu'il leur inspirerait ainsi beaucoup de passion à être les meilleurs à ses yeux (VIII, 1, 39).

Si dans le contexte du camp militaire le souci de l'entraînement physique a la prééminence pour surpasser les ennemis (*Cyrop.* II, 1, 20-25 ; *Const. Lac.* XII, 5-6), ce seul type d'entraînement ne suffit pas après la prise de Babylone, dans un contexte politique où il s'agit désormais de gérer un vaste empire en temps de paix. Pour conserver (*diasôsthai*) les possessions (*ktêmata*) et l'empire (*arkhê*) on doit certes garantir une perpétuelle supériorité militaire sur les peuples conquis, mais il faut la combiner à une supériorité morale, car il convient aux gouvernants d'être en tout point meilleurs que les gouvernés, même à un niveau

⁴⁰³ Cette mesure de Cyrus fait écho à un passage de l'*Anabase*, où un certain Athénien appelé Théopompe dit ceci à Phalinos, messenger du satrape Tissapherne : « À présent, Phalinos, nous n'avons plus, comme tu vois, d'autre bien que nos armes et notre courage (ἡμῖν οὐδὲν ἔστιν ἀγαθὸν ἄλλο εἰ μὴ ὄπλα καὶ ἀρετή). En gardant nos armes, nous pensons que nous pourrions faire usage aussi de notre courage (ὄπλα μὲν οὖν ἔχοντες οἴομεθα ἂν καὶ τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι) ; en les livrant nous pourrions bien perdre aussi la vie. Ne t' imagine donc pas que nous allons vous livrer les seuls biens (τὰ μόνα ἀγαθὰ) qui nous restent : nous les gardons pour vous battre et vous prendre les vôtres (ἀλλὰ σὺν τούτοις καὶ περὶ τῶν ὑμετέρων ἀγαθῶν μαχοῦμεθα). » Or, il semble bien que, tout comme les Dix Mille étaient en territoire hostile et avaient donc besoin à la fois de leur *aretê* et de leurs armes pour assurer la suite de l'expédition, Cyrus et sa cour se trouvaient après la conquête en territoire encore hostile, si bien que le port des armes joint à l'entraînement à la vertu s'avère primordial non seulement pour la conservation de l'empire, mais aussi pour leur propre survie. Encore une fois, on voit Cyrus réfléchir en tant que chef militaire avisé.

prima facie plus trivial, tel que la mesure lors des repas et la résistance aux fatigues et au sommeil (VII, 5, 78). Par conséquent, il y a deux sources d'autorité : celle imposée par la force des armes et celle imposée par l'aura de vertu qui émane de Cyrus et de ses *koinônes*. En d'autres mots, les Perses et leurs alliés ont certes le droit de conquête, mais ce droit, ou l'on devrait dire plutôt le mérite du pouvoir (cf. ἄρχειν ἀξιοῦν VII, 5, 78), doit être constamment renouvelé par la pratique des armes et de la vertu. Suivant la même logique, ceux qui sont dignes de gouverner, grâce à leur supériorité militaire et morale, sont également dignes de punir les fautes d'autrui (VII, 5, 83).

C'est pourquoi Cyrus insiste sur le fait qu'il ne faut jamais céder à la nonchalance, à la négligence, au relâchement ou à la méchanceté (cf. ἐπι ῥαδιουργίαν (VII, 5, 75), ἀμελεῖν (VII, 5, 76), βλακείας (VII, 5, 83) et πονηρίας (*ibid.*)). Ces vices font en sorte qu'on abandonne la pratique des armes et de la vertu, ce qui entraînerait, ultimement, la dilapidation de leurs biens et la perte de leur pouvoir. Il faut contrecarrer ces vices en se consacrant sans cesse à la pratique de la vertu, métaphoriquement conçue comme la meilleure garde (φυλακῆ) pour un homme et, par conséquent, la meilleure mesure de sûreté (τῆς σωτηρίας – VII, 5, 84). En ce sens, la vertu est beaucoup plus efficace que les armes et les gardes en tant que tels, dans la mesure où ces derniers s'avèrent inutiles si la source la plus néfaste de la dépréciation des richesses et de la déchéance de l'empire ne se trouve pas à l'extérieur de la cour, mais bien plutôt à l'intérieur. En d'autres mots, on pourrait se demander à quoi bon entourer de gardiens le palais du gouvernement ainsi que la capitale (où se trouvent les richesses accumulées tout le long de l'expédition) si le véritable danger est les vainqueurs eux-mêmes⁴⁰⁴. Le risque que Cyrus et les siens courent est exprimé dans une phrase à l'allure tout à fait proverbiale énoncée par Gobryas (VIII, 4, 14) : « Je crois, Cyrus, qu'il est plus difficile de découvrir un homme sachant supporter le bonheur que le malheur (τάγαθὰ καλῶς φέροντα ἢ τὰ κακά) ; car celui-là inspire en général la démesure (τὰ μὲν γὰρ ὕβριν τοῖς πολλοῖς), et celui-ci toujours la mesure (τὰ δὲ σωφροσύνην τοῖς πᾶσιν ἐμποιεῖ). » Cette maxime montre que les situations difficiles forcent les hommes à pratiquer la mesure, si bien que la véritable épreuve est d'être mesuré lorsqu'on vit entouré de biens. Or, puisque Cyrus et les siens sont désormais richissimes, vivant dans l'abondance et dans le luxe du cérémonial mède, l'entraînement à la vertu répond aussi à la nécessité d'éviter

⁴⁰⁴ Cette idée fait écho à un passage de l'*Économique* (I, 16-23) – que nous analyserons dans le quatrième chapitre - où Xénophon conçoit métaphoriquement les passions comme des ennemis. Or, puisque les passions résident dans l'âme humaine, alors en réalité l'homme lui-même est son pire ennemi en ce qui concerne la gestion de ses biens.

l'*hybris*, source de détérioration des biens et, par extension, de l'empire⁴⁰⁵. En ce sens, on comprend mieux pourquoi Cyrus insiste sur trois vertus en particulier, l'*enkrateia*, la *sôphrosynê* et l'*epimeleia* (VII, 5, 75-77) : elles contrecarrent en effet toute possibilité d'*hybris* à l'endroit de nouvelles possessions des vainqueurs ; en d'autres mots, elles assurent la jouissance adéquate des plaisirs procurés par les richesses. Ces vertus sont certes développées lorsqu'on s'adonne aux « nobles travaux » (τοῖς καλοῖς ἔργοις), tels que la chasse et l'entraînement militaire. Cependant, il y a aussi un autre moyen de les incorporer au caractère : l'adoption du régime de vie sobre des Perses par l'ensemble de la cour, y compris les enfants (VII, 5, 86). Ce que Cyrus propose à ses amis et alliés est donc, en réalité, la même *diaita* austère qui faisait partie de la *paideia* publique perse et qui a été transposée par la suite au camp militaire (II, 1, 29). Deux aspects de cette *diaita* font également partie des habitudes des Lacédémoniens, tant en ville qu'en expédition (*Const. Lac.* III ; V ; XII, 5-6) : les repas en commun et, plus généralement, la publicisation de la vie⁴⁰⁶.

De même que pour les Spartiates en expédition les repas en commun étaient l'occasion parfaite pour une revue militaire (ἐξέτασις - *Const. Lac.* XII, 6), pour observer si l'on se portait avec mesure (*Const. Lac.* III, 5 ; V, 2-7) et si l'on pratiquait les vertus, de même pour Cyrus et ses *koinônes* les repas qui avaient lieu à la cour étaient non seulement l'occasion parfaite pour que le roi (i) dispense les honneurs à ceux qui accomplissaient de belles actions ainsi que (ii) les bienfaits nécessaires à renforcer les liens d'amitié à la cour, mais encore (iii) pour qu'on se surveille mutuellement dans la pratique des comportements vertueux. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée de « publicisation de la vie », qui devient explicite grâce à l'emploi massif des termes qui renvoient à la vue (cf. ὀρῶντας, κατανοεῖν, κατανόων et θεάσομαι dans VII, 5, 85). Comme on l'a souligné plus haut, s'il y a bel et bien une stricte séparation entre la

⁴⁰⁵ « However, once Babylon is taken, the adoption of the ceremonial does not mean that Cyrus absolutely refuses the “splendour of sweat”. But, as circumstances dictate, one chooses sweat or sumptuous clothing. The same person must be able to live in luxury and at the same time to meet the requirements of *ponos*. (...) Xenophon therefore establishes a close link between Cyrus' sumptuous appearance and the strict corporal discipline he imposes upon himself. » (Azoulay, « The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 164-165.).

⁴⁰⁶ Il vaut la peine de citer deux passages dont le vocabulaire est fort évocateur : « Lycurgue, donc, disposant des Spartiates qui, comme les autres Grecs, festoyaient chez eux (οἶκοι σκηνοῦντας), remarquant qu'ils s'y amollissaient très souvent (πλεῖστα ῥαδιουργεῖσθαι), emmena les repas en commun dans l'espace visible (εἰς τὸ φανερόν ἐξήγαγε τὰ συσκήνια), dans l'idée qu'ainsi ils contrevenaient le moins aux règlements (παραβαίνεσθαι τὰ προσταττόμενα) (V, 2). » « Et quant aux liquides, il mit un terme aux boissons obligatoires, qui font chanceler tant le corps que le jugement, et il permit à chacun de boire quand il avait soif, jugeant qu'ainsi boire était tout à fait inoffensif et tout à fait agréable. Si on festoie ainsi ensemble (συσκηνοῦντων), comment pourrait-il se faire que quelqu'un, sous l'effet de la gourmandise ou de l'ivrognerie, se perde soi-même et sa maison ? (V, 4) » Il est intéressant de signaler que Xénophon attribue tant à Lycurgue qu'à Cyrus l'effort d'éliminer la *rhadiourgia* de leurs communautés respectives, et l'un des moyens utilisés est précisément la *syskênia*. Cyrus, qui, on l'a vu, avait déjà instauré cette pratique dans le camp militaire (II, 1, 25-29), la transpose à la cour.

cour et le reste de l'empire — qui est renforcée lors des rares et solennels défilés impériaux — la vie à la cour est entièrement publique, c'est-à-dire que les biens sont partagés⁴⁰⁷, la présence quotidienne de tous les aristocrates est exigée (VIII, 1, 2-8) et, enfin, tous sont sous le regard attentif de tous (VII, 5, 85). Même Cyrus n'échappe pas à l'examen de ses *koinônes*. Or, en se surveillant mutuellement de façon continue et pour autant qu'on passe la plupart de la journée ensemble, Cyrus assure ainsi qu'on pratique régulièrement la vertu. Ce n'est donc pas un hasard si la fin de la *Cyropédie* est marquée par plusieurs banquets (VIII, 2, 1-4 ; VIII, 3, 24, 33-34 ; VIII, 4) où règnent ce que Xénophon appelle « prévenance gastronomique » (τῶν σίτων θεραπεία - VIII, 2, 7), d'où la création d'une véritable industrie de préparation d'aliments à partir d'une minutieuse division du travail (VIII, 2, 5-6)⁴⁰⁸. Lors de ces banquets somptueux, Cyrus et ses *koinônes* doivent faire preuve de modération, si bien qu'ils sont tous constamment mis à l'épreuve. L'entraînement à la vertu permet ainsi la jouissance adéquate des plaisirs procurés par les richesses acquises après la conquête, c'est-à-dire sans que l'on succombe à l'*hybris* à l'*ameleia* et à la *rhadiourgia*⁴⁰⁹.

De surcroît, Cyrus tourne à son avantage les processions impériales d'origine mède. Beaucoup a été dit sur leur facette politique, c'est-à-dire qu'il s'agissait d'un moyen d'ensorceler les sujets et d'engendrer autour de Cyrus et de sa cour une aura de *gravitas*, en les élevant pour ainsi dire au-dessus des peuples conquis, renforçant de la sorte leur pouvoir et leur autorité. Mais l'aspect éthique de ces processions passe souvent inaperçu. Ces défilés somptueux étaient également l'occasion parfaite pour que Cyrus et ses *koinônes* fassent preuve de pudeur et de retenue devant la foule, qui les observait attentivement. C'est pourquoi Cyrus

⁴⁰⁷ « [Cyrus] Toutes ces richesses, Messieurs, il faut que vous les teniez pour vôtres autant que miennes » (VIII, 4, 36).

⁴⁰⁸ « Mais quand il [*scil.* Cyrus] lui advint de pouvoir accorder ses bienfaits en largesses (χρήμασιν εὐεργετεῖν), il comprit tout de suite, croyons-nous, qu'en guise de bienfait d'homme à homme, il n'en est pas de plus gracieux, moyennant même dépense, qu'un partage de mets et boissons » (*Cyrop.* VIII, 2, 2). Pour une analyse des banquets dans la *Cyrop.* VIII dans la perspective de la *philanthrôpia* de Cyrus, voir Noël, « *Symposion, philanthrôpia* et empire dans la *Cyropédie* de Xénophon », 2016, pp. 133-146 ; voir plus généralement Gera, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique, op. cit.*, pp. 132-192.

⁴⁰⁹ Sur ce point, il vaut la peine de citer le commentaire très juste de Noël, « *Symposion, philanthrôpia* et empire dans la *Cyropédie* de Xénophon », *art. cit.*, p. 144 : « [L]e banquet de Cyrus n'est en aucun cas une dégradation, mais un compromis harmonieux entre les deux modèles d'alimentation du livre Ier. Du banquet mède, il reprend le faste oriental, qui fait de la table du souverain l'expression même de son pouvoir, mais il n'en reproduit pas les excès qui, pour les Grecs, sont autant de signes d'*hybris*. Tout en respectant l'idéal militaire d'ordre et de discipline qui caractérise les Perses, il n'en accepte pas non plus l'extrême frugalité et, contrairement à eux, ne considère pas seulement la nourriture et la boisson comme les aliments contre la faim et la soif, mais comme des occasions de convivialité et d'échange, suivant l'usage grec des banquets. Plus généralement, l'empire de Cyrus n'est pas l'application maladroite – et vouée à l'échec – du modèle perse à l'ensemble des territoires conquis, il est l'essai d'une nouvelle forme constitutionnelle qui cherche à marier harmonieusement les composantes principales de cet immense territoire. Là aussi, les excès du régime mède sont tempérés par l'éducation perse et la rigueur du modèle perse est tempérée par le luxe des Mèdes. »

les entraîna (ἐμελέτησε) à ne pas se moucher, cracher et se retourner pour regarder quelque chose, en gens qui ne s'étonnent de rien, lorsqu'ils étaient en public (φανεροί) ; ils montraient ainsi qu'ils n'étaient pas à mépriser (VIII, 1, 42)⁴¹⁰. Ce comportement en public ressemble beaucoup à celui des jeunes Spartiates qui, en faisant preuve de pudeur (τὸ αἰδεῖσθαι) et de modération (τὸ σωφρονεῖν), ne regardaient rien autour d'eux (περιβλέπειν δὲ μηδαμοῖ) ; en effet, il était plus difficile de leur faire tourner les yeux qu'à des statues d'airain (*Const. Lac.* III, 4-5). Qui plus est, en affichant lui-même les vertus qu'il jugeait fondamentales (VIII, 1, 25-32), Cyrus inspirait la discipline (εὐταξίαν) chez les subordonnés, ce qui les faisait céder à leurs supérieurs, ainsi qu'un fort sentiment de respect et de courtoisie (αἰδῶ καὶ εὐκοσμίαν) les uns envers les autres. C'est pourquoi, à la cour, on n'entendait jamais quelqu'un vociférer dans sa colère (ὀργιζόμενον κραυγῆ) ou, dans sa joie, rire de façon démesurée (χαίροντα ὑβριστικῶ γέλωντι – VIII, 1, 33)⁴¹¹, ce qui fait songer aussi au comportement presque totalement silencieux des jeunes Spartiates en public (*Const. Lac.* III, 5).

Outre les soucis de la sûreté et de l'entraînement militaire et moral, le souci de la discipline est également présent lorsque Cyrus institue sa cour. Dans cette deuxième étape de l'organisation de l'empire, on fait preuve de discipline de deux manières : (i) en étant constamment présents à la cour non seulement pour servir le roi dans la mesure de ses besoins, mais aussi pour qu'ils réalisent ensemble les nobles activités qui font partie du mode de vie que Cyrus veut instaurer au sein de la cour (VIII, 1, 5). Cette présence continue, qui rappelle

⁴¹⁰ Il vaut la peine de citer *in extenso* le commentaire d'Azoulay sur ce passage: « [I]n the *Cyropaedia*, luxury is not necessarily perceived as a sign of degeneration: on the contrary, luxury can embody the “splendour of royal power”, at least when it is combined with corporal exercise. The problematic richness of the Greek notion of τροφή is here fully revealed *dans toute sa splendeur*. Ceremonials are not themselves signs of the dangerous and corrupting power of pomp. Furthermore, when Cyrus chooses to take up Median pomp, he also decides to introduce a few customs *into the ceremonial itself*, thus showing the importance he attaches to the πόνοσ: the πόνοσ is introduced into the heart of the τροφή. (...) [I]n other words, he asks them to observe strict principles of personal hygiene. Cyrus wants to stage a cleverly designed show in which his companions would convincingly appear as disciplined men who revel in physical effort in a truly virile way. Besides, in this passage, we see that the ceremonial adopted by Cyrus in Babylon not only corresponds to the introduction of Median customs but also to the adoption of typically Persian practices designed for a court which has many different ethnic backgrounds: acculturation is reciprocal and is not achieved only in one way as in Herodotus' book. Instead of the Median ceremonial, one must talk about the Medo-Persian ceremonial. While displaying their τροφή in dress, the κοινῶνες display their perfect physical discipline which shows their δῖαιτα μέτρια, their balanced diet (« The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, pp. 165-166). »

⁴¹¹ Il vaut la peine de citer le commentaire pertinent de Foucault eu égard à cet extrait (*L'Usage des plaisirs, op. cit.*, pp. 122-123) : « On peut aussi se rappeler la description idéale que Xénophon proposait de la cour de Cyrus, qui se donnait à elle-même le spectacle de la beauté, par la parfaite domination que chacun exerçait sur soi ; le souverain manifestait ostensiblement une maîtrise et une retenue autour desquelles se distribuaient chez tous, et selon les rangs, une conduite mesurée, le respect de soi et des autres, le contrôle soigneux de l'âme et du corps, l'économie des gestes, si bien que nul mouvement involontaire et violent ne venait troubler une ordonnance de beauté qui semblait présente à l'esprit de tous : (...) L'individu s'accomplit comme sujet moral dans la plastique d'une conduite exactement mesurée, bien visible de tous et digne d'une longue mémoire. »

par ailleurs les réunions régulières dans la tente de Cyrus pendant l'expédition⁴¹², est à ce point importante que Xénophon consacre quelques paragraphes aux mesures instituées par Cyrus pour récompenser et honorer les *koinônes* assidus et pour punir les absents⁴¹³. Il ne s'agit pas, à mon avis, d'une mesure instaurée par Cyrus dans le but de surveiller (au sens machiavélien) ses amis, comme s'il s'en méfiait ou craignait un quelconque méfait⁴¹⁴. En effet, Xénophon fait adopter par Cyrus une position qu'il défend dans les *Mémorables* : la fréquentation assidue de gens vertueux sert d'entraînement à la vertu⁴¹⁵. (ii) On se montre également discipliné en obéissant au chef, d'où la présence massive du verbe « obéir » dans le discours de Chrysantas⁴¹⁶, qui insiste essentiellement sur trois points. Premièrement, s'ils prétendent désormais commander à un nombre plus ou moins grand d'hommes, il faut d'abord qu'ils sachent eux-mêmes obéir à leurs supérieurs, si bien que non seulement la capacité à commander va de pair avec la capacité à obéir, mais encore lorsqu'on fait montre d'obéissance on inspire ce comportement chez les subordonnés (VIII, 1, 4)⁴¹⁷. Deuxièmement, si l'obéissance s'avère un bien inestimable (μέγιστον ἀγαθόν) eu égard à la réussite dans toutes les entreprises (VIII, 1, 2-3), elle l'est également eu égard à la conservation de l'empire (VIII, 1, 4)⁴¹⁸. En d'autres

⁴¹² Cf. *Cyrop.* II, 1, 30 – II, 3, 1.

⁴¹³ Voir *Cyrop.* VIII, 1, 17-22 ; 4, 3-5. Cyrus a appris cette leçon au tout début de sa carrière militaire, puisqu'en I, 6, 20 il affirme : « Or, lorsque j'y réfléchis, je crois constater que le meilleur encouragement à l'obéissance (τὸ προτρέπον πειθεσθαι μάλιστα), ce sont toujours les louanges et les honneurs pour qui obéit (ὄν τὸ τὸν πειθόμενον ἐπαινεῖν τε καὶ τιμᾶν), le déshonneur et les châtements pour qui désobéit (τὸν δὲ ἀπειθοῦντα ἀτιμάζειν τε καὶ κολάζειν). »

⁴¹⁴ Comme le croient, à tort, ceux qui adoptent une lecture straussienne de la *Cyropédie*. Voir *infra*, n. 464.

⁴¹⁵ Voir l'exemple de Critias et d'Alcibiade en *Mém.* I, 2, 12-19. Il vaut la peine de citer *Mém.* I, 2, 20 : « C'est aussi pour cette raison que les pères, même si leurs fils font preuve de modération (σώφρονες), les tiennent néanmoins éloignés des hommes vicieux (ἀπὸ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων), persuadés qu'ils sont que la fréquentation des honnêtes hommes est un entraînement à la vertu (τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἄσκησιν οὔσαν τῆς ἀρετῆς), tandis que celle des hommes vicieux la ruine. » Pour employer une métaphore parentale (que Xénophon lui-même emploie, p.ex. dans la *Cyrop.* VIII, 1, 1, Cyrus, en tant que père dévoué, veut garder ses enfants auprès de lui, parce qu'il sait qu'ils auront la vertu pour modèle de vie.

⁴¹⁶ Voir *πειθομένων*, qui apparaît trois fois en VIII, 1, 2 ; τὸ πείθεσθαι τῷ ἄρχοντι et τὸ πειθαρχεῖν (VIII, 1, 3) ; *πειθόμεθα* et *πείθεσθαι* (VIII, 1, 4).

⁴¹⁷ Cette idée se trouve aussi dans la *Const. Lac.* VIII, 2 : « à Sparte au contraire, les plus puissants s'effacent devant les autorités (οἱ κράτιστοι καὶ ὑπέρχονται μάλιστα τὰς ἀρχάς), se glorifient d'être humbles et d'obéir en courant, et non en marchant, quand on les appelle, pensant que, s'ils donnent l'exemple eux-mêmes d'une prompt obéissance (τοῦ σφόδρα πείθεσθαι), les autres suivront. » Enfin, dans l'*Agés.* VII, 2 on lit ceci : « Et je compte, moi, parmi les plus grands services rendus à la patrie que, étant le plus puissant dans la cité (δυνατώτατος ὢν ἐν τῇ πόλει), il ait été visiblement le plus scrupuleux serviteur des lois (φανερὸς ἦν μάλιστα τοῖς νόμοις λατρεύων). Qui en effet aurait voulu leur désobéir (ἀπειθεῖν) en voyant le roi leur obéir (ὁρῶν τὸν βασιλέα πειθόμενον) ? Qui, en pensant qu'il était en situation moins bonne qu'il ne fallait, aurait entrepris une révolution en sachant que le roi supportait d'être soumis à la légalité (εἰδὼς τὸν βασιλέα νομίμως καὶ τὸ κρατεῖσθαι φέροντα) ? »

⁴¹⁸ Xénophon emploie l'expression *μέγιστον ἀγαθόν* dans la *Const. Lac.* VIII, 3, dans un contexte assez semblable à celui de la *Cyrop.* VIII, 1, 2-3 : « Il est vraisemblable aussi que ces mêmes personnages [*scil.* les *kratistoi* de Sparte] l'ont aidé (*scil.* Lycurgue) à organiser la puissance de l'éphorat, puisqu'ils avaient reconnu que l'obéissance est un très grand bien (τὸ πείθεσθαι μέγιστον ἀγαθόν) tant dans la ville, qu'à l'armée ou à la maison. » Il est pertinent de signaler que, dans les *Mém.* III, 5, 15-20, l'obéissance apparaît comme l'une des qualités fondamentales pour que les Athéniens recouvrent leur ancienne *aretê* et puissance.

mots, si tout ce qu'ils possèdent présentement est le résultat d'une obéissance parfaite à l'endroit de Cyrus, alors ils doivent continuer à écouter ses conseils et prescriptions. Troisièmement, pour autant que Cyrus a toujours eu à cœur les intérêts de ses subordonnés et le salut général, il n'a aucune raison de vouloir désormais assurer ses intérêts personnels et son propre salut au détriment des intérêts et du salut de ses *koinônes* (VIII, 1, 2 et 5).

Il est sur ce point légitime de se demander pourquoi les *koinônes* obéissent si parfaitement à Cyrus. Or, parce que tout le long de l'expédition militaire, Cyrus a fait preuve à la fois de vertu et d'une compétence politico-militaire hors pair⁴¹⁹. Aussi, il a toujours pris soin de montrer les avantages de lui obéir, si bien qu'il a rigoureusement suivi l'un des conseils de son père : « [Cambyse] Les hommes obéissent très volontiers (οἱ ἄνθρωποι ὑπερηδέως πείθονται) à celui qu'ils croient plus éclairé qu'eux-mêmes (φρονιμώτερον ἑαυτῶν) sur leurs propres intérêts (I, 6, 21). » Avisé et compétent, Cyrus savait non seulement faire coïncider les intérêts de ses subordonnés aux siens, mais il savait encore leur montrer pourquoi il valait la peine de lui obéir, ainsi que les moyens par lesquels ils pouvaient réaliser leurs intérêts. Mais l'obéissance doit être non seulement volontaire, mais aussi empressée. C'est pourquoi Cyrus récompense généreusement ceux qui obéissent avec empressement et proactivité⁴²⁰. Dans cette perspective, on comprend pourquoi Chrysantas évoque la comparaison entre les esclaves et les hommes libres. Les premiers obéissent par contrainte, sans savoir pourquoi ils obéissent et sans recevoir aucun avantage, tandis que les derniers obéissent de plein gré, dans la mesure où ils font pleinement confiance aux desseins de leur chef, mais encore parce qu'ils le voient se soucier de leurs intérêts et de leur salut. « Au contraire, quand les hommes croient que l'obéissance leur sera funeste (πειθόμενοι κακόν τι λήψασθαι), ils se refusent absolument à céder devant des punitions et à se laisser séduire par des présents (δωροῖς ἐπαίρεσθαι) ; car les présents même (δῶρα), quand c'est pour son malheur (ἐπὶ τῷ αὐτοῦ κακῷ), personne ne les accepte volontiers (I, 6, 21). » C'est pourquoi non seulement la contrainte s'avère souvent

⁴¹⁹ Nous retrouvons la même idée dans les *Mém.* III, 3, 9 : « [Socrate] Tu sais sans doute qu'en toutes choses (ἐν παντί πράγματι) les hommes consentent le plus volontiers à obéir (οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι) à ceux qu'ils considèrent les meilleurs (βελτίστους) ». Voir aussi *Cyrop.* VIII, 1, 8 : « Il en est sur ce point comme les autres : quand le responsable est bon, les usages sont respectés intégralement ; quand il est mauvais, ils le sont imparfaitement. » Dans les *Mém.* III, 9, 11, la compétence (*epistémé*) apparaît comme le critère principal pour qu'on obéisse volontiers à celui qui commande et ce, dans n'importe quelle sphère de la vie sociale.

⁴²⁰ Dans la *Cyrop.* VIII, 4, 11, Cyrus explique à Gobryas que Chrysantas a mérité la place la plus honorable à la table du banquet royal (c.à.d. à gauche de Cyrus) parce qu'il obéit toujours avec empressement, en exécutant non seulement les ordres qu'il recevait, mais encore ce qu'il savait lui-même qu'il valait mieux d'être fait. Aussi, Chrysantas fait preuve d'une amitié indéfectible, dans la mesure où il cherche toujours à enrichir Cyrus et il se réjouit profondément des succès du roi.

inefficace⁴²¹, mais encore il ne sert à rien de soudoyer les subordonnés en leur donnant des présents et des récompenses, si ces derniers voient que leur chef ne tient pas à cœur leur vie, leurs besoins et leurs intérêts.

Ce que nous voyons dans cette deuxième étape de l'organisation de l'empire est donc, comme l'a bien constaté Breebart, un véritable effort de diffusion des vertus de Cyrus et qu'Azoulay, pour sa part, a identifié, à juste titre, comme un double effort : établir une politique de délégation et d'inspiration⁴²². En instituant le mode de vie perse au sein de la cour ainsi que la pompe mède à l'extérieur de celle-ci, en assurant la présence assidue de tous les *koinônes* et en se plaçant lui-même comme le modèle ultime de vertu, Cyrus parvient à transmettre ses qualités à ses amis (et, par extension, à leurs subordonnés) et à leur inspirer une obéissance volontaire et empressée.

Si Cyrus se concentre sur sa cour et ses *koinônes* c'est parce qu'il les considère l'épine dorsale de son empire. Il sait qu'il ne peut pas gouverner tout seul, non seulement parce que cela engendrait une hostilité et une envie généralisées, parce qu'il n'aurait absolument aucun loisir, mais aussi parce qu'il s'agit, ultimement, d'une tâche humainement impossible : omniscience, omniprésence et omnipuissance sont réservées à la divinité. Mais comme on le verra dans la section suivante, qui concerne spécifiquement l'organisation de l'ensemble de l'empire, Cyrus prend plusieurs mesures pour remédier le plus possible à cette « impuissance humaine », telle que la centralisation des affaires économiques selon l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*), l'institution des satrapies et le système d'espionnage, des postes et des routes. Cyrus a aussi besoin de son petit groupe de *koinônes* vertueux et diligents comme lui, s'il veut assurer la conservation de son empire.

Quant aux peuples soumis, si Xénophon consacre très peu de lignes à leur sujet, c'est parce que dans cette deuxième étape de l'organisation de l'empire, la cour joue à ses yeux un rôle de loin plus important. Les peuples soumis ont certes une fonction économique, puisqu'ils sont appelés « travailleurs » (ἐργάται), « tributaires » (δασμοφόροι) et « esclaves » (δούλοι). Dans un empire désormais pacifié, les richesses ne viennent plus de la guerre, mais plutôt des

⁴²¹ La seule exception que je connaisse dans l'œuvre de Xénophon est Cléarque, qui commandait en employant la contrainte et la violence. Cependant, ses méthodes étaient toujours secondées par sa prudence et une compétence militaire hors pair, si bien que lors des combats ses soldats savaient qu'ils emporteraient la victoire s'ils suivaient ses ordres. Ainsi, ses soldats lui obéissaient aveuglement, mais dès qu'on se trouvait hors des combats, Cléarque était incapable de se faire obéir à cause de sa sévérité (Cf. *Anab.* II, 6, 7-14).

⁴²² Azoulay, « Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, p. 167. Cette capacité à inspirer les sujets est souligné par Xénophon au début de la *Cyropédie* (I, 1, 5) : « [I] sut si bien aussi inspirer à tous le désir de lui être agréables (ἐδυνάσθη δὲ ἐπιθυμίαν τοσαύτην τοῦ πάντας αὐτῷ χαρίζεσθαι) qu'ils demandaient toujours à être gouvernés comme il l'entendait (ὥστε αἰεὶ τῇ αὐτοῦ γνώμῃ ἀξιούσιν κυβερνᾶσθαι). »

tributs, des biens matériels et des vivres qu'ils produisent, s'avérant donc la source principale de revenus. Cependant, il semble tout aussi clair qu'ils n'exercent aucune fonction politique, si bien qu'ils sont des sujets purement « passifs », pour reprendre un terme de Mossé⁴²³, dans la mesure où ils sont gouvernés, mais ils ne gouvernent pas ; en d'autres mots, ils ne participent point à la nouvelle *arkhê* instaurée par Cyrus après la conquête, qui reste entre les mains d'une minorité aristocratique (au sens étymologique du terme), formée par Cyrus et ses *koinônes*. Ils sont, rappelons-le, empêchés de porter des armes et, à ce qu'il paraît, ne font pas partie de l'éducation des *koinônes*. En effet, la situation des peuples conquis de la *Cyropédie* ressemble à celle des hilotes de Sparte et des *geôrgoi* de la *République* de Platon qui, eux aussi, ne participaient pas à la vie politique de la cité. Cyrus tâche néanmoins d'assurer qu'ils aient une vie matérielle assez confortable (VII, 5, 78) : il les honorait et les soignait (ἐτίμα τε καὶ ἐθεράπευεν) comme s'ils étaient ses enfants, si bien que ses sujets (οἱ ἀρχόμενοι) le vénéraient comme un père (VIII, 8, 1). Dans cette perspective, malgré le bon traitement que les peuples soumis reçoivent de leur conquérant, Breebart a raison d'affirmer que « they are simply indispensable tools in the managerial enterprise⁴²⁴. »

Jusqu'à présent, nous avons analysé la première et la deuxième partie de l'organisation de l'empire, que l'on pourrait résumer en trois points essentiels : (i) le rapport entre les vainqueurs et les peuples conquis (ainsi que le rôle de chacun dans le nouvel ordre), (ii) les diverses mesures de sûreté et (iii) la vie de Cyrus et de ses *koinônes* à la cour. Toutes les mesures prises par Cyrus servaient à façonner son *arkhê* et à la mettre en place sur la base d'une infrastructure militaire et administrative, ainsi que sur la large participation de ses *koinônes* dans les activités de la cour. Tout son système repose sur une politique ostentatoire de gratitude (*kharis*) à l'endroit de tous les sujets méritants, y compris ses propres servants et l'élite des divers peuples soumis. De même que personne ne reste en dehors du nouvel ordre instauré par Cyrus (chaque individu a donc un rôle à jouer), de même personne n'échappe à sa munificence, qui se manifeste notamment à la Table du Roi, à travers les récompenses pour tout acte noble et, enfin, à travers les prix offerts dans les divers concours (course à cheval, pratique des armes, etc.). Ainsi, dans ce système méritocratique, la performance et la réussite sont généreusement rémunérées par les honneurs et les cadeaux du Roi⁴²⁵.

⁴²³ « Citoyens actifs et citoyens "passifs" dans les cités grecques : une approche théorique du problème », *art. cit.*, p. 244.

⁴²⁴ « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », *art. cit.*, p. 124.

⁴²⁵ Comme l'a bien souligné Breebart (« From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », *art. cit.*, p. 125.), « It is a system of 'prestige-economics'. The king invests in εὐνοια and this investment causes a traffic to arise in two directions: Cyrus, spending material goods, is only to gain at the end,

Sur ce point, deux questions se posent : qu'en est-il de l'organisation économique et politique de l'empire ? Comment Cyrus a-t-il réussi à diffuser ses vertus non seulement à sa cour, mais partout dans l'empire et à assurer, en outre, qu'elles fussent assidûment pratiquées ? Comme on le verra dans la prochaine section, Cyrus accomplit cet exploit en transposant plusieurs éléments de l'organisation militaire à la structure de son empire.

3.3. Troisième étape : l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*) comme paradigme de l'organisation économique et politique de l'État perse

Nous sommes en train d'accompagner, depuis les deux dernières sections, les étapes progressives de l'organisation de l'empire de Cyrus. Dans la première étape, il s'agissait de bien délimiter le rapport entre les vainqueurs et les peuples conquis, ainsi que les mesures de sûreté autour de Cyrus, de son palais royal et de sa capitale. Dans la deuxième étape, la distance entre vainqueurs et vaincus est encore plus approfondie lorsque Cyrus établit leur place et leurs fonctions, les vaincus jouant un rôle purement économique et les vainqueurs, qui font désormais partie de la cour de Cyrus, jouent un rôle plutôt politico-administratif. Il est vrai que le focus de cette deuxième étape n'est pas tant les fonctions des *koinônes* que leurs devoirs et leur comportement à l'endroit à la fois des peuples soumis et de Cyrus. La cour est, pour ainsi dire, le système nerveux central de l'empire et c'est pourquoi l'entraînement aux armes et surtout la pratique de la vertu sont une partie intégrante de leur mode de vie. En effet, la supériorité militaire et morale s'avère essentielle pour que Cyrus atteigne son but principal : la conservation (*sôtêria*) et la stabilité (*asphaleia*) de l'empire. Dans la troisième étape de l'organisation de l'empire, on se tourne de la cour vers l'ensemble de l'empire et l'on verra que l'art de camper et l'image du camp militaire demeurent toujours à l'esprit de Cyrus.

En effet, la curieuse expression *stratiôtikê syntaxis* est un hapax dans l'œuvre de Xénophon, si bien qu'il serait tout à fait pertinent d'en dire un mot, non seulement parce qu'elle s'avère, me semble-t-il, la clé pour comprendre la réflexion de Xénophon sur l'État, mais aussi parce que l'expression elle-même en révèle déjà certains aspects. L'adjectif *stratiôtikos* renvoie à tout ce qui concerne la vie militaire et le métier de soldat⁴²⁶. Pour ce qui est du substantif

as he is importing more goodwill than he was paying out in commodities. Imperial efficiency rests on a continuous, active transfer of material goods, converted into grateful dependence. »

⁴²⁶ Outre le passage où l'on trouve l'expression *stratiôtikên syntaxin* (VIII, 1, 14), Xénophon n'emploie que deux autres fois l'adjectif *stratiôtikos* et ce, dans la *Cyropédie*. Dans IV, 5, 39, on tombe sur l'expression « σκηνή καλῶς στρατιωτική », qui renvoie aux tentes suffisamment pourvues de toutes les commodités d'une tente militaire, par exemple, des vivres, de la boisson, des serviteurs, de la literie et des vêtements ; Cyrus souligne que ceux qui ont ce type de tente n'ont besoin de rien de plus, si bien qu'ils doivent laisser leur part du butin aux plus dépourvus. En VI, 2, 37 on trouve l'expression ἐν τῇ στρατιωτικῇ ἡλικίᾳ pour désigner tous les forgerons, les charpentiers et les cordonniers en âge de servir, enrôlés par Cyrus pour qu'ils mettent leur talent technique au service du restant de l'armée.

syntaxis, il renvoie, d'un point de vue politique, à la mise en ordre et à la disposition d'un empire ou d'un État⁴²⁷ ; et d'un point de vue spécifiquement militaire, il renvoie à l'ordre de bataille, à l'armée rangée en formation de combat⁴²⁸, ou encore au contingent de soldats lui-même⁴²⁹. Or, en considérant les significations des deux termes, l'expression *stratiôtikê syntaxis* semble être naturellement venue à l'esprit de Xénophon, ce qui renforce par ailleurs l'aspect militaire du mot *syntaxis*, mais révèle aussi un aspect crucial de sa pensée sur l'État.

Contrairement à ce que l'on a fait dans les deux dernières sections, où l'on a survolé une série de textes pour ensuite les commenter, cette fois-ci, cette manière de procéder n'est guère nécessaire, dans la mesure où il y a deux longs textes à partir desquels notre analyse pourra être développée. Regardons maintenant de plus près le premier texte, qui concerne spécifiquement l'organisation économique de l'État perse.

[Cyrus] estima qu'il avait d'abord besoin de loisir (ἡγήσατο σχολῆς πρῶτον δεῖν), s'il voulait être capable de s'occuper des grands problèmes (εἰ μέλλοι δυνήσεσθαι τῶν κρατίστων ἐπιμελεῖσθαι). Il trouvait impossible de négliger les revenus (τὸ μὲν οὖν προσόδων ἀμελεῖν οὐχ οἶόν τε ἐνόμιζεν εἶναι), prévoyant qu'un grand empire exigerait de grosses dépenses (προνοῶν ὅτι πολλὰ καὶ τελεῖν ἀνάγκη ἔσται εἰς μεγάλην ἀρχήν) ; mais il savait d'un autre côté que le soin constant de ses immenses possessions lui enlèverait le loisir de s'occuper de la préservation de l'ensemble de l'empire (τὸ δ' αὖ πολλῶν κτημάτων ὄντων ἀμφὶ ταῦτα αὐτὸν ἀεὶ ἔχειν ἦδει ὅτι ἀσχολίαν παρέξει τῆς τῶν ὄλων σωτηρίας ἐπιμελεῖσθαι). [14] Alors, visant à la fois la bonne administration des affaires économiques et pour lui la possession du loisir (οὕτω δὴ σκοπῶν, ὅπως ἂν τὰ τε οἰκονομικὰ καλῶς ἔχοι καὶ ἡ σχολὴ γένοιτο), il examina à fond l'organisation militaire (κατενόησέ πως τὴν στρατιωτικὴν σύνταξιν) : normalement, les dizainiers veillent sur leur dizaine, les lochages sur les dizainiers, les chiliarques sur les lochages, et les myriarques sur les lochages, et ainsi personne n'est négligé (καὶ οὕτως οὐδεὶς ἀτημέλητος γίγνεται), même s'il y a des dizaines et des dizaines de milliers d'hommes ; et quand le stratège envisage une opération quelconque avec son armée (ὅταν ὁ στρατηγὸς βούληται χρῆσασθαι τι τῇ στρατιᾷ), il suffit qu'il donne des instructions aux myriarques (ἀρκεῖ ἦν τοῖς μυριάρχοις παραγγεῖλη). [15] C'est donc sur ce modèle que Cyrus centralisa les pratiques économiques (ὥσπερ οὖν ταῦτ' ἔχει, οὕτω καὶ ὁ Κύρος συνεκεφαλαιώσατο τὰς οἰκονομικὰς πράξεις), si bien qu'il obtint ce même résultat, d'avoir peu d'interlocuteurs (ὥστε καὶ τῷ Κύρῳ ἐγένετο ὀλίγοις διαλεγομένῳ) et de ne rien négliger de ses affaires personnelles (μηδὲν τῶν οἰκείων ἀτημελήτως ἔχειν). Et il tira immédiatement de cela plus de loisir (καὶ ἐκ τούτου ἤδη σχολὴν ἤγε πλείω) qu'un homme responsable d'une seule maison ou d'un seul navire (ἢ ἄλλος μᾶς οἰκίας καὶ μᾶς νεῶς ἐπιμελούμενος). Et une fois qu'il eut établi ses

⁴²⁷ Cf. Platon, *Lois*, III, 685c, où l'expression τὴν συσταθεῖσαν σύνταξιν, que l'on pourrait traduire littéralement (et peut-être maladroitement) par « organisation confédérée », renvoie à la totalité de l'empire assyrien et ses vassaux. Cf. aussi Aristote, *Politique*, VII, 1325a3, où l'on trouve l'expression τῆς πολιτείας ἢ σύνταξις, « la mise en ordre de la constitution », et Aristote souligne que celle-ci ne doit pas viser la guerre ni la domination des ennemis (οὐ πρὸς πόλεμον οὐδὲ πρὸς τὸ κρατεῖν ἔσται τῶν πολεμίων) ; en réalité, tout ce qui concerne la guerre doit être évacué de la constitution. Aristote souligne enfin que la guerre ne doit pas être la fin ultime de toute chose, mais plutôt le moyen pour atteindre la fin ultime, c.à.d. l'*eudaimonia*. Enfin, dans les *Mém.* I, 4, 13, le participe (συνταξάντων) apparaît pour désigner la parfaite organisation des corps célestes.

⁴²⁸ Cf. *Cyrop.* II, 4, 1 : « Un jour que Cyrus passait en revue toutes ses troupes en armes et les rangeait en ordre de combat (ἐξέτασιν δὲ ποτε πάντων τοῦ Κύρου ποιουμένου ἐν τοῖς ὅπλοις καὶ σύνταξιν) (...). » À mon sens, il est fort révélateur que ce passage soit le seul endroit, outre la *Cyrop.* VIII, 1, 14, où le terme *syntaxis* apparaît dans *Cyropédie* et ce, pour exprimer l'armée en ordre de combat avant l'inspection de Cyrus.

⁴²⁹ Cf. *Hell.* V, 2, 37.

propres fonctions (οὕτω δὴ καταστησάμενος τὸ αὐτοῦ), il apprit à son entourage à se servir de ce système (ἐδίδαξε καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν ταύτη τῇ καταστάσει χρῆσθαι)⁴³⁰.

Comme l'a bien observé Azoulay, « [e]mpruntant au savoir-faire militaire, Cyrus établit une première concordance entre deux domaines habituellement disjoints : l'administration impériale et l'armée⁴³¹. » Dans cette perspective, il est pertinent de signaler d'abord que la mise en ordre de l'État perse à partir de l'organisation militaire répond à deux objectifs distincts, présentés en détails dans le §13 et résumés au tout début du §14 : (i) la nécessité de loisir et (ii) l'administration efficace des affaires économiques. Le loisir était déjà, rappelons-le, un souci majeur de Cyrus dès la première étape de l'organisation de l'empire. Dans ce texte, on lit que Cyrus a besoin de loisir pour consacrer toute son attention aux « grands problèmes » (τῶν κρατίστων), mais il n'est pas de prime abord évident à quoi cette locution renvoie. Si l'on avance quelques lignes, on observe que Xénophon emploie l'expression, « τῆς τῶν ὅλων σωτηρίας ἐπιμελεῖσθαι », associée au risque que Cyrus courait de ne pas avoir le loisir (ἀσχολίαν) nécessaire pour s'occuper de la préservation de l'empire. Or, il semble bien que rien n'est plus essentiel que la conservation même de l'empire que Cyrus est en train de bâtir⁴³². De surcroît, le mot τῶν ὅλων est assez générique pour englober tous les habitants de son vaste empire, ainsi que toutes les institutions, les pratiques sociales et religieuses, l'infrastructure (ports, bâtiments publics, routes, etc.), les champs, etc. Ainsi, le but d'organiser l'État à partir de la structure de l'armée est, d'abord et avant tout, de détourner l'attention de Cyrus de chaque élément nécessaire au fonctionnement de l'empire vers une vision globale de ce dernier ; en d'autres mots, Cyrus veut se délivrer du souci des détails et des minuties pour s'occuper de l'ensemble (*to holon*), c'est-à-dire en concentrant son attention (*epimeleia*) sur les affaires qui concernent un roi⁴³³ ; pour ce faire, il instaure un système (*katastasis*) qui n'est pas autonome, c'est-à-dire indépendant du roi, mais qui n'a besoin, en revanche, que de très peu d'entretien pour bien fonctionner. D'où l'idée qu'il suffit à Cyrus de transmettre ses ordres à un très petit nombre de notables pour qu'ils soient rapidement répandus à travers l'empire, tout comme il

⁴³⁰ *Cyrop.* VIII, 1, 13-15 (trad. Delebecque modifiée).

⁴³¹ Azoulay, « Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, p. 168. La deuxième concordance, comme on le verra, est entre l'empire et l'*oikos*.

⁴³² Dans la *Cyrop.* VII, 5, 76 on lit : « [Cyrus] Il ne faut donc pas tomber dans la négligence (ἀμελεῖν), ni se livrer au plaisir du moment. Car si c'est, à mon sens, un exploit d'avoir gagné un empire, c'en est un autre, supérieur, que de le conserver (διασώσασθαι) une fois gagné. » Il est intéressant d'observer que, tout comme dans la *Cyrop.* VIII, 1, 13-15, ce passage est marqué par le vocabulaire de l'*ameleia*, de l'*epimeleia* et de la *sôtêria*, ce qui indique que le but principal de Cyrus est d'assurer la conservation et la stabilité de son empire.

⁴³³ Cette idée est par ailleurs tout à fait conforme au principe de spécialisation, prôné dans la description du camp militaire (VIII, 5, 6-9), et repris dans la *Cyrop.* VIII, 2, 7-9. Au lieu de réaliser plusieurs tâches et, par ce fait même, de courir le risque de négligence, Cyrus se concentre sur celles qui incombent à un roi. Le même principe vaut, bien entendu, pour tous ses subordonnés qui, comme on le verra, réalisent des fonctions spécifiques.

suffit au stratège de communiquer sa volonté à une poignée de myriarques pour que l'ensemble de l'armée exécute tous ses desseins.

Par ailleurs, la *skholé* que cherche Cyrus est exactement celle qui est définie et prônée par Socrate : avoir du loisir signifie ne se livrer ni à l'inaction ni aux mauvaises actions (κακῶς πράττειν) ; au contraire, on veut du loisir pour faire quelque chose de mieux (τὰ βελτίω)⁴³⁴. En résumé, « [i]l s'agit ici [*scil. Cyrop. VIII, 1, 13-15*], conformément aux théories socratiques du loisir, de se dégager du temps pour les meilleures activités⁴³⁵. » Ainsi, ce n'est pas un hasard si le mode de vie adopté par Cyrus et ses *koinônes* ressemble beaucoup à celui de Socrate (*Mém. I, 6, 4-10*), qui souligne que celui qui adopte sa *diaita* a le loisir nécessaire pour aider les amis et s'occuper des affaires de la cité (*ibid. I, 6, 9*). Dans la même veine, l'instauration d'un système de gouvernement qui accorde du loisir à Cyrus et à ses *koinônes* serait tout à fait inutile s'il n'était pas accompagné de la pratique soutenue de la vertu à la cour, qui renouvelle et renforce ce loisir, pour autant qu'ils ne gaspilleront pas leur temps en assouvissant les multiples plaisirs procurés par les richesses acquises après la conquête.

Le deuxième objectif concerne la bonne administration des affaires économiques et, sur ce point, il est intéressant de remarquer que Xénophon emploie les termes τὰ οἰκονομικὰ (et plus loin τὰς οἰκονομικὰς πράξεις), προσόδων et τῶν οἰκείων, qui font tous partie du champ sémantique de l'*oikonomia*. Il semble cependant que s'ils sont employés dans le même passage, c'est parce qu'ils doivent véhiculer des nuances différentes, de sorte qu'il serait pertinent d'essayer de les déceler. Il me paraît, tout d'abord, que le terme *ta oikonomika* possède un sens plus large que les deux derniers termes, du moins si l'on pense à la définition d'*oikonomia* que l'on trouve dans l'*Économique* (qui se confond par ailleurs avec la définition de l'économe habile, οἰκονόμου ἀγαθοῦ) : la bonne administration du patrimoine (εὖ οἰκεῖν τὸν...οἶκον - I, 2), ce qui comprend l'habileté à payer toutes les dépenses (οἶκον παραλαβὸν τελεῖν), à faire des économies (καὶ περιουσίαν ποιῶν) et à accroître le patrimoine (αὔξειν τὸν οἶκον - I, 4). La traduction de Chambry, qui rend *oikos* par « patrimoine » est très juste, pour autant que ce

⁴³⁴ *Mém. III, 9, 9*. Sur la conception de *skholé* développé au IV^e siècle av. J.-C., voir l'étude compréhensive de P. Demont, « La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité », *op. cit.*, notamment la troisième partie, dont je repère l'extrait suivant (p. 280) : « [Socrate] propose une autre conception du « loisir » : le fait d'avoir du temps libre pour des activités plus hautes. Nous ne chercherons pas à savoir si ce Socrate est historique ou non. L'essentiel est l'émergence, vers la fin du cinquième siècle et surtout au quatrième siècle, d'un idéal du « loisir » qui hiérarchise les activités. (...) La *scholè* en vient ainsi à désigner l'activité la plus noble. Ce que le vulgaire pourrait prendre pour de l'inaction est en réalité le *nec plus ultra* de l'action. » Dans cette perspective, on peut penser aussi à Ischomaque, qui apprend à son épouse (VII-IX) et à ses intendants (XI-XIII) à gérer l'*oikos* pour qu'il ait le loisir nécessaire à la participation à la vie politique athénienne.

⁴³⁵ Demont, « La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité », *op. cit.*, p. 294.

terme ne désigne pas la seule maison, mais tout ce qui en est à l'intérieur et à l'extérieur, par exemple, les équipements, les meubles, les outils, les esclaves, les champs et les produits de la terre. La notion d'*oikos* comprend en bref tous les *ktēmata* que l'on gère et dont l'on sait en outre comment les mettre à notre profit (I, 5-9), y compris l'argent (*ta khrēmata*, I, 10) et, assez étonnamment, les ennemis et les amis (I, 14-15). L'*oikonomia* est donc l'art de bien administrer et de bien se servir de l'ensemble des *ktēmata* qui font partie de l'*oikos*. Or, dans la mesure où l'une des facettes de l'art économique est le paiement de toutes les dépenses, il est tout à fait compréhensible que Cyrus se soucie des revenus (*prosodoi*) : l'administration de l'empire perse, en raison de son étendue, entraînait de grosses dépenses, si bien qu'il faut que les caisses de l'État perse soient toujours remplies.

Dans cette perspective, l'on doit distinguer les *khrēmata*, l'argent ou les richesses en général, des *prosodoi*, qui sont spécifiquement les revenus que l'État — soit-il une cité, un royaume ou un empire — prélève de toutes sortes de taxes et de redevances⁴³⁶ ; il est donc question, lorsqu'on parle de *prosodoi*, de finances, de fiscalité et de liquidité⁴³⁷. Force est de reconnaître que Xénophon ne mentionne nulle part dans ce passage de la *Cyropédie* d'où proviennent les revenus⁴³⁸ ni la nature des grosses dépenses. Quant aux revenus, ils proviennent en grande partie, on s'en doutera, du travail de la masse de travailleurs composée des peuples conquis ; quant aux dépenses, puisqu'elles concernent un vaste empire, elles doivent concerner, par exemple, l'organisation des fêtes religieuses, l'entretien des routes, de l'armée, des bâtiments publics, des temples, mais surtout, la politique évergétique radicale de Cyrus.

⁴³⁶ Par exemple, lorsque Xénophon veut parler de la richesse ou de la pauvreté d'un territoire, il emploie parfois le mot *khrēmata*. Dans la *Cyrop.* III, 2, 7, il affirme que les Chaldéens sont désavantagés par la nature à cause de leurs terres infertiles (καὶ γὰρ ἡ χώρα αὐτοῖς ὀρεινὴ τέ ἐστι καὶ ὀλίγη ἢ τὰ χρήματα ἔχουσα). Il est intéressant de comparer ce passage à la *Cyrop.* III, 2, 20, où l'on trouve la locution « πολὺν γὰρ ἂν αὐξάνεσθαι τὴν πρόσοδον », qui renvoie à l'accroissement des revenus des Arméniens, au cas où ces derniers permettent aux Chaldéens de cultiver les terres incultes d'Arménie tout en payant des redevances d'usage.

⁴³⁷ Pour une analyse du terme *prosodos* chez Xénophon, en particulier dans les *Revenus*, voir Gauthier, « Un commentaire historique des *Poroi* de Xénophon », *op. cit.*, pp. 19-20 et 54 ; *Idem*, « Le programme de Xénophon dans les *Poroi* », *art. cit.*, p. 181-199 (l'auteur souligne que dans les *Revenus*, les *prosodoi* auxquels Xénophon se réfère sont toujours les *revenus publics* et non pas les revenus privés des citoyens). Voir aussi Schorn, « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », *art. cit.*, p. 692.

⁴³⁸ Dans la *Cyrop.* VIII, 1, 9, parmi les nombreux fonctionnaires qui composaient le *staff* de l'empire, on compte les percepteurs d'impôts (προσόδων ἀποδεκτῆρες), ce qui indique que l'État perse prélevait certainement des taxes à ses sujets. Dans la *Cyrop.* I, 6, 10, on trouve la locution (μηχανᾶσθαι προσόδου πόρον), qui renvoie à la nécessité, de la part de Cyrus en tant que chef militaire, d'être débrouillard dans la recherche d'une source de revenus (προσόδου πόρον) pour procurer le nécessaire (τὰ ἐπιτήδεια) à son armée. Dans le paragraphe suivant (§11), Cambyse suggère à Cyrus, puisqu'il a une armée, d'obtenir des revenus aux dépens des ennemis, ce qui est tout à fait conforme à la définition des *ktēmata* dans l'*Écon.* I, 8-15 : les ennemis sont un bien si l'on sait en tirer profit. On peut donc s'imaginer que, outre les diverses taxes prélevées aux provinces de l'empire, la guerre est elle aussi une source de *prosodoi*.

Il serait légitime sur ce point de se demander si les *prosodoi* en question sont publics ou privés. Pour ma part, je suis persuadé qu'il s'agit de revenus *privés* et ce, pour deux raisons. Premièrement, la présence du vocabulaire de l'*oikonomia* – qui ressemble par ailleurs au vocabulaire utilisé au début de l'*Économique* (notamment les notions de « revenus » et de « dépenses ») ainsi que la comparaison avec le maître de maison, indiquent clairement que l'empire perse est conçu comme un gigantesque *oikos* dans lequel Cyrus assume la figure du *pater familiae* généreux et bienveillant⁴³⁹. Ainsi, en tant que père et chef d'un empire-*oikos*, l'une des principales obligations de Cyrus est d'assurer l'équilibre des finances. Deuxièmement, l'emploi de l'expression πολλῶν κτημάτων suggère que ce qui doit être bien administré par l'organisation militaire que Cyrus adopte appartient bel et bien à Cyrus lui-même.

Cela ne veut pas dire pour autant que ses sujets n'avaient pas eux-mêmes des propriétés et des revenus privés. Dans la *Cyrop.* VIII, 2, 7, Xénophon affirme que, bien que Cyrus surpassât tout le monde par la quantité de ses revenus (πολὸν γὰρ διενεγκῶν ἀνθρώπων τῷ πλείστας προσόδους λαμβάνειν), il l'emportait encore davantage par la quantité sans pareille de ses dons (πολὸν ἔτι πλεον διήνεγκε τῷ πλείστα ἀνθρώπων δωρεῖσθαι). Autrement dit, les sujets de l'empire perse possédaient bel et bien des revenus privés, la différence par rapport à Cyrus reposant au niveau quantitatif⁴⁴⁰. Il me semble qu'il s'agit là, il vaut la peine de le signaler, de l'une des différences entre un roi comme Cyrus et un tyran : les biens et les revenus des particuliers appartiennent, en fin de compte, à ce dernier, pour autant qu'il peut les

⁴³⁹ Cf. *Cyrop.* VIII, 2, 9, où le narrateur affirme : « Et qui d'autre, après avoir écrasé un empire, mourut avec le titre de Père, donné par ses sujets, sinon Cyrus (ὕπὸ τῶν ἀρχομένων πατὴρ καλούμενος ἀπέθανεν ἢ Κῦρος) ? Et ce titre est évidemment celui d'un bienfaiteur (τοῦτο δὲ τοῦνομα δῆλον ὅτι εὐεργετοῦντος ἐστὶ) plutôt que d'un usurpateur. » (trad. Delebecque modifiée). Or, il semble clair que dans la *Cyrop.* VIII, 1, 13-15, Cyrus réfléchit (cf. κατενόησέ) et prévoit (cf. προνοῶν) tout ce qui concerne les affaires économiques à la fois en tant que père, empereur et chef d'armée (cf. *Cyrop.* I, 6, 8, où la prévoyance (*pronoia*) est l'une des qualités essentielles du stratège). Il est intéressant de signaler que les soldats de Xénophon le considéraient également comme leur père (*πατέρα*) et bienfaiteur (*εὐεργέτου*) (cf. *Anab.* VII, 6, 38). Xénophon emploie aussi la métaphore paternelle pour se référer à Agésilas (cf. *Agés.* I, 38 et VII, 3). Comme l'a bien souligné Woronoff, « Ici, la référence familiale correspond à un mouvement de recours vers un protecteur nécessaire ; ce titre partagé est un indice du parallélisme des relations entre sujet et roi, soldat et officier. » (« Xénophon et l'autorité personnelle », 1993, p. 47). Et Carlier affirme : « la monarchie absolue est, au sens étymologique du terme, un gouvernement despotique. (...) Dans la *Cyropédie*, Cyrus gouverne son empire comme Ischomaque administre son domaine dans l'*Économique*. À la façon d'un *δεσπότης*, le Cyrus de Xénophon dispose d'une autorité sans limites sur les biens et les personnes : il prend soin de tout comme un bon maître et veille sur tous comme un père (« L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon », *art. cit.*, p. 157). » J'apporterais une nuance à la dernière phrase, pour autant qu'elle me semble exagérée. Cyrus n'exerce pas une autorité absolue sur les biens de ses amis ni sur leurs personnes ; au contraire, il semble qu'au sein de son entourage, les biens de chacun sont communs à tous et que les liens amicaux dispensent l'exercice même de l'autorité (cf. *Cyrop.* VIII, 3, 33-50 ; VIII, 4, 28-36). L'erreur de Carlier consiste, à mon sens, à trop insister sur le rapprochement entre Cyrus et le tyran.

⁴⁴⁰ Voir aussi *Cyrop.* VIII, 6, 5, où on lit que Cyrus a distribué à beaucoup de ses amis dans tous les États conquis des terres, des maisons et des serviteurs, qui appartiennent encore aujourd'hui aux descendants de ces donataires.

accaparer à tout moment et ce, de façon arbitraire. Cyrus aussi se réservait le droit d'enlever les biens à ses sujets mais, il est fondamental de le souligner, selon le principe du mérite : par exemple, celui qui ne fréquentait pas assidûment sa cour était privé de ses possessions, qui étaient ensuite données à un autre qu'il croyait capable d'être présent au moment voulu⁴⁴¹. Cette redistribution de biens montre donc que (i) Cyrus avait le dernier mot sur les *ktēmata* d'autrui (même sur ceux de son entourage) et (ii) qu'il suivait une politique très claire de récompenses et de punitions, où tous savaient exactement ce qu'il fallait faire pour ne pas être puni. Sur ce point, une distinction très importante est à faire. Lorsqu'on affirme que les sujets de l'empire avaient des biens privés, l'on se réfère exclusivement aux « vainqueurs », c'est-à-dire aux Perses et à ses alliés, dont les biens ont été largement accrus grâce à la conquête ; les peuples conquis, eux, ont été complètement dépossédés. En effet, Cyrus n'abolit jamais la distinction entre vainqueurs et vaincus ; en outre, comme l'a bien souligné Carlier, « [n]on seulement Cyrus ne cherche pas à établir de *κοινωνία* entre tous ses sujets, mais il s'attache soigneusement à maintenir les oppositions entre conquérants et peuples conquis, dominants et dominés.⁴⁴² » Cyrus affirme vigoureusement que les biens et les corps des peuples conquis appartiennent aux vainqueurs, un rapport social qui renvoie, parfois explicitement, au rapport maître-esclave⁴⁴³. Ce type de rapport n'a rien de surprenant, surtout si l'on considère que l'empire de Cyrus est construit à l'image de l'*oikos*, dans lequel une masse d'esclaves travaillent pour leur maître. Cela confirme par ailleurs que l'une des sources de *prosodoi* repose précisément sur le travail des peuples conquis ainsi que les impôts qu'ils paient à l'État perse⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ *Cyrop.* VIII, 1, 20.

⁴⁴² « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon », *art. cit.*, p. 151.

⁴⁴³ Dans la *Cyrop.* VII, 5, 36, Cyrus annonce aux Babyloniens récemment vaincus qu'ils devaient cultiver la terre (τὴν γῆν ἐργάζεσθαι), payer des contributions (καὶ τοὺς δασμοὺς ἀποφέρειν) et servir les maîtres à qui chacun avait été donné (θεραπεύειν τοὺτους οἷς ἕκαστοι αὐτῶν ἐδόθησαν) ; quant aux Perses qui avaient participé à l'expédition et aux alliés (Πέρσας δὲ τοὺς κοινῶνας καὶ τῶν συμμάχων), Cyrus leur recommanda de parler en maîtres (ὡς δεσπότης) aux Babyloniens qu'ils avaient reçus. Plus loin (VII, 5, 73), Cyrus affirme de manière encore plus catégorique : « Que personne surtout d'entre vous [*scil.* les vainqueurs] n'imagine qu'il possède là le bien d'autrui (ἀλλότρια ἔχειν) ; car il est une coutume immémoriale (νόμος...αἰδιός) qu'une ville prise en temps de guerre appartient à ceux qui l'ont prise, habitants inclus, corps et biens (καὶ τὰ σώματα...καὶ τὰ χρήματα). Ce n'est donc pas sans droit (ἀδικία) que vous garderez vos possessions, et tout ce que vous les laissez conserver, c'est par pure bonté (φιλανθρωπία) que vous ne leur enlèverez pas. » Ceux qui sont préparés à la servitude (κατεσκευάζειν εἰς τὸ δουλεύειν) peuvent tout au plus servir comme valets des hommes libres (ἐλευθερίων – VIII, 1, 43). En résumé, Cyrus suit rigoureusement les maximes que l'on trouve dans l'*Anabase* : « [Xénophon] Quand on est vaincu (κρατούμενον), tout ce qu'on a passé à autrui (ὅτι πάντα ἀλλότρια), vous le savez ; mais, si nous sommes vainqueurs (ἦν κρατῶμεν), nous devons regarder les ennemis comme nos valets (καὶ τοὺς πολεμίους δεῖ σκευοφόρους ἡμετέρους νομίζειν – III, 2, 28). « [Xénophon] Que celui qui veut s'enrichir s'efforce de triompher, car en remportant la victoire on sauve ses biens et on s'empare de ceux du vaincu (τῶν γὰρ νικόντων ἐστὶ καὶ τὰ ἐαυτῶν σώζειν καὶ τὰ τῶν ἡττωμένων λαμβάνειν – III, 2, 39). »

⁴⁴⁴ Dans la *Cyrop.* VII, 5, 79, les peuples conquis sont qualifiés de travailleurs (ἐργάτας) et de payeurs de tributs (δασμοφόρους), devant en outre être complètement privés de la science et de la pratique de la guerre (πολεμικῆς δ' ἐπιστήμης καὶ μελέτης), tout comme, rappelons-le, les hilotes et les périèques à Sparte. Cyrus est

Cyrus, tout en étant l'individu le plus riche de l'empire, n'hésitait pas à mettre ses propres *ktēmata* à la disposition de ses subordonnés et ce, sous la forme d'une politique évergétique radicale, de sorte que ses biens et ses revenus privés étaient la source même du bien-être de la communauté ou, en me permettant de reprendre une expression de VIII, 1, 13-15, du salut général (τῆς τῶν ὅλων σωτηρίας)⁴⁴⁵. Dans cette perspective, Cyrus suit fidèlement l'un des conseils de Simonide, qui emploie, on le remarquera, un vocabulaire semblable à celui de la *Cyropédie* : « Il ne faut pas non plus, Hiéron, rechigner à dépenser de tes biens privés (οὐδ' ἀπὸ τῶν ἰδίων κτημάτων ὀκνεῖν δαπανᾶν) pour le bien commun (εἰς τὸ κοινὸν ἀγαθόν) ; en effet, à mon avis, ce qu'on débourse pour la cité (τὰ εἰς τὴν πόλιν ἀναλούμενα) est dépensé plus pour le nécessaire (μᾶλλον εἰς τὸ δέον τελεῖσθαι) que ce que l'on débourse pour le trésor personnel du tyran (ἢ τὰ εἰς τὸ ἴδιον ἀνδρὶ τυράννῳ)⁴⁴⁶. » Or, en raison de la politique évergétique de Cyrus, les frontières entre les domaines privé et public sont, en paraphrasant les termes d'Azoulay, harmonieusement confondues, pour autant que la prospérité de Cyrus devient indistincte de celle de ses sujets, ce qui est par ailleurs tout à fait conforme à l'enseignement de Socrate dans les *Mémorables* III, 2, 4 : la vertu propre du bon chef (ἀγαθοῦ ἡγεμόνος), est l'aptitude à rendre prospères (τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν) ceux dont il est le chef⁴⁴⁷. Ainsi, quoique Cyrus opère des modifications importantes à son art de gouverner, appliqué désormais en contexte impérial, il reste inchangé sur un point essentiel : son évergétisme

cependant beaucoup plus généreux et bienveillant à l'endroit des peuples soumis que les Spartiates l'étaient à l'endroit de la masse qui travaillait pour les *homoioi*. Cf. p.ex. *Cyrop.* VIII, 1, 43, où on lit que Cyrus ne les privait pas de nourriture ni de boisson, traitement en tout point semblable à celui d'Ischomaque à l'endroit de ses esclaves (cf. *Écon.* XIII, 9)

⁴⁴⁵ Sur l'évergétisme extrême de Cyrus, voir Azoulay, *Xénophon et les Grâces du Pouvoir*, op. cit., pp. 357-367. Ce n'est donc pas un hasard si Xénophon met dans la bouche de Cyrus la doctrine du bon usage de la fortune dans la *Cyrop.* VIII, 4, 38-36, dont on soulève l'extrait suivant : « [Cyrus] Toutes ces richesses, Messieurs, il faut que vous le teniez pour vôtres (ὁμέτερα) autant que miennes ; car si je les amasse, ce n'est ni pour les jeter tout seul par les fenêtres, ni pour les consommer tout seul (αὐτὸς καταδαπανήσω) – j'en serais incapable, mais pour pouvoir récompenser par des dons, à tour de rôle, tout auteur parmi vous, d'une belle action, et pour que, si l'un de vous juge qu'il manque de quoi que ce soit, il vienne me trouver et reçoive ce dont il se trouve manquer. »

⁴⁴⁶ *Hiéron*, XI, 1 (trad. Casevitz modifiée). Azoulay signale, à juste titre, un paradoxe semblable à celui dont on trouve à la fin de la *Cyropédie* : « De façon paradoxale, le tyran doit donc transformer la cité en *oikos* pour mieux reconstruire un monde commun : *idion* et *koinon* se confondent ainsi harmonieusement. » (« Cyrus, disciple de Socrate? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », art. cit., p. 166.). Je tiens à souligner que je ne considère pas Cyrus un tyran. Au contraire, il me semble que si Hiéron adopte toutes les mesures proposées par Simonide, il deviendra un véritable *basileus*, comme c'est le cas de Cyrus l'Ancien.

⁴⁴⁷ Dans la *Cyrop.* VIII, 1, 1 on trouve l'équivalence du rôle du bon chef et du bon père : « [Chrysantas] Eh ! bien, souvent déjà, Messieurs, en d'autres circonstances, j'ai remarqué qu'il n'y a aucune différence entre un bon chef et un bon père (καὶ ἄλλοτε τε κατενόησα ὅτι ἄρχων ἀγαθὸς οὐδὲν διαφέρει πατρὸς ἀγαθοῦ) : de même que les pères pourvoient à ce que jamais les enfants viennent à manquer d'aucun bien (οἱ τε γὰρ πατέρες προνοοῦσι τῶν παίδων ὅπως μήποτε αὐτοὺς τάγαθὰ ἐπιλείψει), de même il me semble que Cyrus nous indique là, dans ses conseils, le meilleur moyen pour nous de vivre dans la félicité (Κῦρός τέ μοι νῦν συμβουλεύειν ἡμῖν ἀφ' ὧν μάλιστα ἂν εὐδαιμονοῦντες διατελοῖμεν). » Voir dans la même veine *Cyrop.* VIII, 8, 1, où Xénophon affirme que Cyrus, pendant qu'il régnait, « honorait et soignait ses subordonnés comme ses propres enfants (ὥσπερ ἑαυτοῦ παῖδας ἐτίμα τε καὶ ἐθεράπευεν), tandis que ses sujets le vénéraient comme un père (οἱ τε ἀρχόμενοι Κῦρον ὡς πατέρα ἐσέβοντο). »

radical s'adresse autant aux *koinônes* qu'aux peuples soumis, permettant ainsi d'obtenir l'obéissance volontaire des deux groupes.

Pour ce qui est du terme *ta oikeia*, il apparaît parfois comme l'antonyme de *ta politika*⁴⁴⁸, si bien qu'il renvoie aux intérêts particuliers par opposition aux intérêts d'ordre politique⁴⁴⁹. Dans ce passage, *ta oikeia* est associé à l'idée de *skholê* ; on observe donc que Xénophon ajoute, outre à la nécessité de s'occuper des affaires les plus importantes (*tôn kratistôn*), le loisir nécessaire pour que Cyrus s'occupe de ses affaires personnelles, à comprendre, me semble-t-il, comme l'aspect le plus intime de sa vie, par exemple, sa famille et ses amis les plus proches. Cette inquiétude avait déjà été exprimée par Chrysantas en VII, 5, 56, lors d'une série de discours où il est également question de trouver les moyens de procurer du loisir à Cyrus et à ses proches. Chrysantas insiste pour que Cyrus s'installe dans une demeure (οικίας), pour mieux jouir de son pouvoir (τῆς ἀρχῆς) ; car un foyer (ἐστίας), d'après Chrysantas, est l'endroit dont rien au monde ne surpasse la sainteté (ὀσιώτερον), l'agrément (ἡδίων) et l'intimité (οικειότερόν) ; l'insistance de Chrysantas vient du fait que Cyrus est encore célibataire et qu'il a donc besoin de loisir non seulement pour exercer pleinement le pouvoir royal récemment acquis (VII, 5, 37), mais encore pour se consacrer au mariage et à la famille ; le problème de la succession est peut-être sous-jacent à l'inquiétude de Chrysantas⁴⁵⁰. Par conséquent, il semble bel et bien que l'autre but de l'incorporation de certains éléments de l'organisation militaire à la structure de l'État est de permettre à Cyrus d'avoir une vie privée ou, si l'on veut, intime, parallèlement à sa vie politique.

En tout état de cause, il semble bien qu'à la fin de la *Cyropédie*, la ligne de partage entre le privé et le public est tantôt réaménagée (le privé surplombant le public), tantôt elle devient très floue, alors qu'avant la constitution de l'empire, il semble que la frontière entre ces deux sphères était plus marquée. Par exemple, au début de la *Cyropédie*, la Perse était une espèce de monarchie constitutionnelle dans laquelle le roi Cambyse était soumis aux lois (I, 3, 18), qui visaient par ailleurs « le bien public » (τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ - I, 2, 2)⁴⁵¹. Après la formation de

⁴⁴⁸ Cf. *Cynég.* XII, 11, où *ta oikeia* est en contraste avec *tê polei* et apparaît comme synonyme de *ta idia*.

⁴⁴⁹ Dans la *Cyrop.* IV 3, 12, *ta oikeia* apparaît avec le sens d'« occupations domestiques », à côté des travaux des champs (*geōrgiai*) et des travaux techniques (*tekhnai*), ce qui veut dire, semble-t-il, que les *oikeia* sont irréductibles à ces deux dernières activités. Dans la *Cyrop.* VIII, 5, 17 et VIII, 6, 5, on trouve l'expression (εἰς οἰκεῖα κατὰγεσθαι), qui renvoie à l'effort de la part de Cyrus pour que Cyaxare (5, 17) et les satrapes (6, 5) se sentent « comme chez eux », même s'ils sont très loin de la Perse ; dans ces deux derniers passages, pour qu'ils s'habituent aisément à leur nouvelle vie, Cyrus leur offre une maison (*oikos*) et des terres. Ici, *oikeia* renvoie à l'idée de ce qui est le plus intime et familier pour un individu, c.à.d. sa vie domestique. Pour un usage de l'adjectif *oikeia* dans le sens de « familier » ou « intime », voir *Hell.* VII, 1, 4.

⁴⁵⁰ Voir les commentaires de Delebecque dans sa traduction de la *Cyropédie*, pp. 364-365, n. 92 et 93.

⁴⁵¹ Aussi, on met en relief l'éducation publique offerte par l'État (I, 2), tandis qu'après l'instauration de l'empire, on met l'accent sur l'éducation que Cyrus *lui-même* dispensait aux nobles qui faisaient partie de son

l'empire, la perspective change. Ce ne sont plus les lois en tant que telles qui offrent les modèles de conduite et les paramètres des récompenses et des punitions : c'est désormais l'empereur qui impose les premières et détermine les derniers. Ainsi, pour mieux engager ses sujets, en particulier son entourage, à rechercher le beau et le bien (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ) Cyrus, en tant que chef (ἄρχων) légitime, s'efforçait de se montrer lui-même à ses subordonnés (τοῖς ἀρχομένοις) comme étant plus que tous paré de la vertu (πάντων μάλιστα κεκοσμημένον τῇ ἀρετῇ)⁴⁵². Et Xénophon poursuit : « il [*scil.* Cyrus] croyait remarquer que les hommes devenaient meilleurs (βελτίους) grâce encore aux lois écrites (διὰ τοὺς γραφομένους νόμους), mais il pensait que le bon souverain (τὸν δὲ ἀγαθὸν ἄρχοντα) était, pour des hommes, une loi voyante (βλέποντα νόμον), parce qu'il est capable d'imposer la discipline, de voir l'indiscipline et de les punir (ὅτι καὶ τάπτειν ἱκανός ἐστι καὶ ὄραν τὸν ἀτακτοῦντα καὶ κολάζειν)⁴⁵³. »

De cette affirmation, nous ne devons conclure ni que Cyrus se substitue aux lois écrites ni qu'il incarne toutes les institutions de l'empire, un peu à la façon d'un Louis XIV et de son célèbre adage « l'État c'est moi. » En effet, l'on doit se garder de concevoir Xénophon comme un prophète de l'État moderne et comme un théoricien de la monarchie absolue avant la lettre. La situation est en effet plus nuancée : d'une part, Cyrus est le gardien des lois écrites puisque, de son propre aveu, il estime qu'elles sont à même de rendre les hommes meilleurs (*beltious*) ; d'autre part, dans la mesure où il est à la fois un parfait modèle de vertu et le chef suprême de l'empire, Cyrus est en mesure, grâce à sa force morale et politique, d'imposer les lois à tous, de reconnaître les fautes commises et de redresser ses sujets⁴⁵⁴. Mais nulle part dans la *Cyropédie* on ne lit que Cyrus était (ou se croyait) au-dessus des lois, nouvelles ou déjà existantes⁴⁵⁵. Il me semble qu'une compréhension adéquate de la pensée éthique et politique de Xénophon nous empêche d'imputer à Cyrus le titre de tyran ou de monarque absolu. Xénophon considère en effet que les lois sont par elles-mêmes incapables d'imposer le respect

cortège (cf. *Cyrop.* VII, 5, 42-86, surtout §§84-86). Cependant, l'éducation publique en Perse n'a pas été abolie, parce que non seulement on a conservé toutes les institutions du pays même après l'organisation de l'empire (VIII, 5, 21-27), mais encore Cyrus transpose la *paideia* publique perse au sein même de sa cour (VIII, 5, 23-39).

⁴⁵² *Cyrop.* VIII, 1, 21.

⁴⁵³ *Ibid.* VIII, 1, 22 (trad. Delebecque modifiée).

⁴⁵⁴ Comme l'a bien observé Azoulay « such a conception does not mean that the king becomes law incarnate (νόμος ἔμψυχος). Xenophon simply shows Cyrus as *being the enforcer of written laws* which would be ineffective without external support. Far from substantiating a self-normative and proto-hellenistic conception of monarchy, Xenophon only summons up an aristocratic commonplace (« The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », 2004, p. 169). » *Contra* Morrison, pour qui Cyrus n'est pas assujéti aux lois (« Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon », *art. cit.*, pp. 191-192.).

⁴⁵⁵ *Contra* Farber (« The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship », 1979, p. 502), qui affirme, sans texte à l'appui : « Indeed, it is quite clear that this Cyrus stands in a very special relationship to the law, but just how to define it is not easy. The cardinal point is that he is no longer subject to the law, even publicly. » Voir dans la même veine, Gera, *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, *op. cit.*, p. 290.

qui leur est dû, et que seul le dirigeant, soit-il un roi, un magistrat ou un chef d'armée, est à même, grâce à son exemple, d'inspirer ses subordonnés à obéir aux lois : « Il en est sur ce point comme sur les autres : quand le responsable est bon (ὅταν μὲν ὁ ἐπιστάτης βελτίων γένηται), les usages sont respectés intégralement (καθαρώτερον τὰ νόμιμα πράττει); quand il est mauvais (χείρων), ils le sont imparfaitement (φασλότερον)⁴⁵⁶. » Or, d'après la conception xénophontienne du chef comme modèle de vertu pour ses subordonnés, si Cyrus était lui-même un hors-la-loi, personne n'obéirait aux normes et aux pratiques sociales instaurées par lui, si bien que le déclin de l'empire aurait eu lieu lors de son vivant. Le fait que le déclin de l'empire a immédiatement suivi sa mort est la preuve ultime, et peut-être paradoxale, (i) de l'excellence de Cyrus, surtout en tant que chef militaire et dirigeant politique, (ii) du succès de l'organisation de l'empire sous son égide et, enfin, (iii) qu'en l'absence du chef (exemplaire), la confusion et l'anarchie règnent⁴⁵⁷.

Ce qui induit peut-être en erreur est une lecture moraliste du texte de Xénophon ainsi que les préjugés des interprètes eux-mêmes⁴⁵⁸. Prenons un cas de figure qui porte parfois à confusion : l'incorporation des pratiques sociales des Perses (par exemple, le régime de vie austère et le soin du corps), ainsi que certaines habitudes des Mèdes, notamment l'adoption de la parure mède lors de processions impériales. En effet, si l'on prend le mode de vie des Perses comme un paradigme et donc comme celui que Xénophon prône et, en sens opposé, le mode

⁴⁵⁶ *Cyrop.* VIII, 1, 8. Dans l'épilogue de la *Cyropédie*, justement dans le chapitre où il est question du déclin de l'empire, Xénophon répète cette maxime qui est au cœur de sa pensée politique : « Car tels sont les dirigeants (οἱ προστάται), tels deviennent le plus souvent ceux qui sont placés sous leurs ordres (VIII, 8, 5). » Dans la même veine, voir *Revenus*, I, 1 et aussi *Agés.* VII, 2, *Const. Lac.* VIII, 2 et l'excellente analyse de Dorion, « La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon », *art. cit.*, p. 379ss. Pour une étude du terme *prostatés* dans la *Cyropédie*, voir Esposito & Sandridge, « On the Fundamental Activities of the Leader in Xenophon's *Education of Cyrus* », 2020, pp. 105-125.

⁴⁵⁷ C'est exactement ce qui est survenu à l'empire perse dans les mains des fils de Cyrus. On trouve une situation analogue dans l'*Anabase* : après la mort des stratèges qui étaient à la tête des Dix-Mille, la cohésion de l'armée grecque se détériore à grande vitesse (cf. III, 2, 29-31). Les commentateurs qui voient dans le déclin de l'empire la confirmation de la corruption morale de Cyrus et des défauts de ses institutions font donc, à mon sens, fausse route (pour quelques exemples, voir *infra*, n. 464). Sur ce point, je relève une remarque pertinente de Dorion : « Une lecture attentive du chapitre liminaire de la *Cyropédie* (I, 1) révèle que le but poursuivi par Xénophon n'est pas de montrer comment Cyrus est parvenu à jeter les fondations d'un empire stable et durable, mais de mettre en lumière les raisons pour lesquelles il fut un extraordinaire meneur d'hommes, un dirigeant à nul autre pareil dans l'art de commander aux hommes et de s'en faire obéir. Xénophon ne s'intéresse donc pas à la longévité de l'empire et de ses institutions, mais uniquement aux facteurs qui expliquent la compétence exceptionnelle de Cyrus à commander aux hommes (« La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon », *art. cit.*, p. 379). » Dans la même veine, voir Masaracchia, « La *Ciropedia* di Senofonte e l'ideologia imperiale persiana », *art. cit.*, pp. 190-191.

⁴⁵⁸ Les lectures biaisées de l'œuvre de Xénophon (notamment la *Cyropédie*) trouvent, en général, une source commune dans l'exégèse que fait Léo Strauss de l'œuvre de Xénophon. Sur ce point, je renvoie à Dorion, « L'Autre Socrate », le chapitre « L'exégèse straussienne de Xénophon : le cas paradigmatique des *Mémorables* VI 4 », et *Idem*, « Hiéron craint-il Simonide ? : le passage « central » du *Hiéron* selon Leo Strauss », 2021, pp. 6-43. Pour sa part, Altman, « The Straussian Reception of Xenophon's *Cyropaedia* », 2021, pp. 4-40, essaie de concilier l'exégèse straussienne de la *Cyropédie* et la pensée de Xénophon.

de vie des Mèdes comme étant absolument mauvais à cause du luxe, de l'excès dans la jouissance des plaisirs et, plus généralement, de la τρυφή, on ne comprend guère ni la raison pour laquelle Cyrus incorpore les deux ni, plus généralement, la raison pour laquelle Xénophon présente l'empire de Cyrus de façon élogieuse⁴⁵⁹. Mais une lecture attentive du texte révèle, que Cyrus trouve dans les éléments qui composent les deux modes de vies des outils politiques efficaces, dont il se sert comme un véritable expert. Cyrus adopte le mode de vie perse en compagnie de ses amis et alliés⁴⁶⁰, alors que, face aux peuples conquis, Cyrus et ses *koinônes* adoptent le cérémonial mède dans le but de les ensorceler⁴⁶¹. Il s'agit là, premièrement, de la preuve ultime du génie politique de Cyrus, qui a su incorporer, lors de l'organisation de son empire, les éléments des deux *paideiai* de son enfance⁴⁶². Deuxièmement, ces deux comportements ne sont contradictoires qu'en apparence. En réalité, ils sont tout à fait complémentaires pour autant que, si Cyrus et les siens sont capables d'adopter certains traits de la vie somptueuse des Mèdes sans pour autant se laisser corrompre par elle, c'est précisément parce qu'ils vivent sous l'égide de la *diaita* perse, dont l'un des traits particuliers, on l'a vu plus haut, est l'entraînement soutenu à la vertu, que Cyrus impose par ailleurs à lui-même. On ne saurait donc trop insister sur le fait que la *tryphê* mède n'est pas un mode de vie pour Cyrus et les siens, mais bien plutôt un stratagème politique très efficace.

⁴⁵⁹ Carlier, certes influencé par sa lecture de L. Strauss, y voit une ironie de la part de Xénophon : « Il est beaucoup plus probable que l'éloge de la monarchie de Cyrus est en grande partie ironique. Sans aucune critique explicite, Xénophon rappelle à ses lecteurs, par une série de notations suggestives [*sic.*] que la monarchie absolue n'est pas un régime agréable (« L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon, *art. cit.*, p. 159. ». Or, on ne trouve aucun texte où Xénophon critique, explicitement ou implicitement, le mode de vie des Mèdes ni, plus généralement, le régime instauré par Cyrus après la conquête. Au contraire, non seulement Xénophon décrit la cour mède, tout despotique ou tyrannique qu'elle soit, de façon assez objective, mais encore il dépeint le profond étonnement de Cyrus lorsque celui-ci, encore enfant, voit la parure du roi Astyage : « [Cyrus] Mère, que mon grand-père est beau ! » (*Cyrop.* I, 3, 2).

⁴⁶⁰ Cf. *Cyrop.* VII, 5, 37-86, VIII, 1, 17-39 ; VIII, 2, 7-9 ; VIII, 4, 1-12 ; VIII, 4, 24-36. Comme l'a noté Azoulay avec justesse, le rapport social entre Cyrus et ses *koinônes* est celui d'une « société face-à-face » : « A small-scale "face to face society", the court is indeed organized like a space in which traditional distinctions are blurred: its organisation is similar to that of a limited public space in which wealth and glory are not only for the sovereign but also for a closely-knit oligarchic community. Therefore, at Cyrus' court, there is something of a confusion between private and public spheres. (« The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 158.) »

⁴⁶¹ « Nous croyons avoir découvert de Cyrus que ce n'est pas par ce seul moyen, la supériorité sur les autres (τῷ βελτίονας αὐτῶν εἶναι), qu'il estimait que les chefs devaient se distinguer de ses sujets (τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων διαφέρειν), mais qu'il jugeait nécessaire de frapper ceux-ci par une mise en scène (ἀλλὰ καὶ καταγοητεύειν ᾧετο χρήναι αὐτούς – VIII, 1, 40). » Pour une étude très détaillée de ce thème, voir Azoulay, « The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, pp. 147-173.

⁴⁶² Jusqu'à l'âge de douze ans, Cyrus a suivi la *paideia* publique perse, rapportée par Xénophon dans la *Cyropédie* I, 2, 2-13. Ensuite, Cyrus a passé un long séjour en Médie auprès de son grand-père (Cf. *Cyrop.* I, 3, 1-15).

Cyrus n'est donc ni un tyran avisé (pour reprendre une expression de Carlier⁴⁶³) ni, plus généralement, un monarque absolu bienveillant mais plein de défauts, comme le prétendent certains commentateurs⁴⁶⁴. En effet, en examinant l'organisation de l'armée, Cyrus adopte une *katastasis* (« méthode » ou « système ») dans laquelle tous ceux qui en font partie possèdent une place spécifique, y compris Cyrus lui-même. Dans cette perspective, Cyrus a lui aussi ses propres fonctions et son rôle à jouer dans le système, de sorte qu'il est également soumis à la

⁴⁶³ « L'une des différences le plus souvent soulignées entre le roi et le tyran, c'est que le premier recherche l'intérêt des gouvernés, tandis que le second se soucie uniquement du sien propre. Le Cyrus de Xénophon se comporte incontestablement en bienfaiteur, mais c'est moins par dévouement désintéressé, pour assurer le bonheur de ses peuples, que par intérêt bien compris, pour se concilier leur sympathie et leur obéissance. Il agit comme un roi, mais ses raisons sont celles d'un tyran avisé (« L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon », *art. cit.*, p. 156). » L'observation de Carlier est en franche contradiction avec la lettre même du texte de la *Cyropédie* et, plus généralement, la pensée politique de Xénophon. Premièrement, l'auteur fait coïncider l'expression « dévouement désintéressé », avec le travail d'assurer le bonheur des gouvernés. Or, c'est précisément ce qu'accomplit Cyrus l'Ancien, au dire même de Xénophon lorsqu'il le compare à un berger (cf. *Cyrop.* I, 2, 2-3 ; VIII, 2, 14. Cf. aussi *Mém.* III, 2, 1-4) ; on y trouve également de nombreux exemples partout dans la *Cyropédie* où Cyrus tâche, en tant que chef militaire, d'assurer l'*eudaimonia* de ses subordonnés à travers sa politique d'évergétisme, menée par ailleurs à son paroxysme après la prise de Babylone (cf. p.ex. *Cyrop.* VIII, 2, 7-9). Deuxièmement, l'obtention de la sympathie (je préfère pour ma part le terme « amitié ») et de l'obéissance, que Carlier voit avec soupçon en l'associant à tort à une motivation tyrannique, est exactement le but principal de l'art politique tel que le conçoit Xénophon ; en réalité, on devrait dire qu'en assurant l'*eudaimonia* des gouvernés (à comprendre ici par « prospérité matérielle »), le dirigeant, soit-il un stratège, un magistrat ou un roi, obtient par ce fait même la sympathie et l'obéissance volontaire de ceux qu'il gouverne. Pour une critique plus détaillée de la lecture ironique de Carlier, voir Due, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, *op. cit.* p. 213-220 et *passim*.

⁴⁶⁴ Voir p.ex. Nadon, « From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's *Education of Cyrus* », 1996, pp. 364 et 367 ; Newell, « Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus* », 1983, pp. 889-906 ; *Idem*, « Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A Double-Edged Encounter », 1988, p. 155 ; Tamiolaki, « Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal leaders or ideal losers? », *art. cit.*, p. 577 et *passim* ; Pangle, « Xenophon on the Psychology of Supreme Political Ambition », 2017, p. 309 et *passim* ; Volco, « La *Cyropedia* y los limites de la virtud politica », 2017, pp. 115-143 ; Faulkner, « The Case for Greatness: Honorable Ambition and its Critics », 2007, pp. 170-176. Field (« Xenophon's *Cyropaedia*: Educating our Political Hopes », 2012, p. 728 ; 730 et *passim*) appelle Cyrus « manipulateur », « tyrannique » et « cruel » ; enfin, Whidden (« The Account of Persia and Cyrus's Persian Education in Xenophon's *Cyropaedia* », 207, pp. 539-567.) qualifie Cyrus de « cruel » et « impitoyable » (p. 552) et affirme, dans un ton accusateur, que son pouvoir est absolu et au-dessus de la loi (p.554). Gera (*Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, *op. cit.*, pp. 286-294 et *passim*) n'adopte pas la lecture straussienne de l'œuvre de Xénophon, mais conçoit néanmoins une image ambivalente de Cyrus. Tatum, pour sa part, conçoit Cyrus comme une figure qui met plusieurs masques selon chaque situation ou personne avec qui il interagit, dans le seul but d'accomplir sa « fiction impériale » (*Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, *op. cit.*, pp. 65-66 et *passim*) ; Tous ces auteurs, la plupart d'entre eux à l'instar de la lecture straussienne de Xénophon, voient la *Cyropédie* comme un texte ironique, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une critique cachée de l'empire perse (et de la vie politique en général), mais notamment d'une critique plus ou moins subtile de la figure de Cyrus. Pour une interprétation opposée et, à mon sens, plus juste de la figure de Cyrus et, plus généralement, de la pensée politique de Xénophon, voir p.ex. Due, *Xenophon's Cyropaedia, Aims and methods*, *op. cit.* (notamment le chapitre VIII, qui porte sur l'empire de Cyrus) ; Morrison, « Tyrannie et royaume selon le Socrate de Xénophon », *art. cit.*, pp. 177-192 ; Dorion, « La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon », *art. cit.*, pp. 369-386 ; Stadter, « Fictional Narrative in the *Cyropaedia* », *art. cit.*, pp. 461-491 ; et, plus récemment, Flower, « Xenophon's *Anabasis* and *Cyropaedia*: A Tale of Two Cyruses », 2020, pp. 125-164 et Illarraga, « What Rulers Want : Xenophon's on Cyrus' Psychology », 2021, pp. 170-282. Pour un recensement de la bibliographie concernant la lecture straussienne de la *Cyropédie*, voir Tamiolaki, « Straussian Readings of the *Cyropaedia*: Challenges and Controversies », 2020, pp. 367-390.

katastasis qu'il établit⁴⁶⁵. Ce système, qui accorde à l'organisation politico-économique de l'empire un caractère tout à fait rationnel, prend explicitement la forme d'une pyramide hiérarchique ou, si l'on veut, d'une chaîne de commandement : Cyrus se trouve tout seul au sommet, alors que chaque échelon est composé d'un nombre de plus en plus grand d'individus, chacun d'entre eux étant le responsable d'un groupe donné, soient-ils les *koinônes* de Cyrus, les satrapes ou de simples fonctionnaires de la bureaucratie de l'État⁴⁶⁶. On peut donc affirmer qu'à la hiérarchie de postes correspond une hiérarchie de fonctions, Cyrus s'occupant, on vient de le voir, des plus importantes (*kratistôn*). On a vu aussi que cette méthode favorise la transmission des ordres de Cyrus aux échelons inférieurs, si bien que les décisions sont exécutées très rapidement. Cependant, une communication efficace à travers les différents échelons n'est pas la seule chose que cherche Cyrus. L'emploi du verbe ἀμελεῖν (§13) et les occurrences de l'adjectif ἀτημέλητος (§14) et de l'adverbe ἀτημελήτως (§15) indiquent que le système instauré vise aussi, et peut-être surtout, à réduire au minimum la possibilité de négligence. L'idée sous-jacente est donc celle de supervision et de surveillance, de sorte que personne ne passait inaperçu. En d'autres mots, puisque chaque étape de la chaîne de commandement était bien divisée et puisque tout le monde savait exactement ce qu'il fallait faire, le degré de contrôle était assez élevé.

Au demeurant, Azoulay a appelé à juste titre « politique de délégation » le système instauré par Cyrus dans cette troisième étape de l'organisation de l'empire⁴⁶⁷. On l'a vu, Cyrus avait lui-même sa propre place et ses propres fonctions, celles qu'il considérait les plus essentielles, si bien qu'il a confié à un corps de fonctionnaires une grande partie des activités qu'il jugeait pertinentes pour le bon fonctionnement de l'*oikonomia* de l'empire. D'où la

⁴⁶⁵ « So, far from being a symbolic incarnation of divine virtue, radiating downwards upon his subordinates, the king is the most active participant in a managerial system, certainly not a "roi qui règne, mais qui ne gouverne pas". » (Breebart, « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyrupaedia" », *art. cit.*, p. 131).

⁴⁶⁶ Comme l'a bien souligné Delebecque dans sa *Notice au Commandant de la Cavalerie* (1973, p. 16), « Il [Xénophon] ne cherche pas seulement l'ordre dans les rangs lorsque la cavalerie défile, manœuvre ou se bat, mais l'ordre supérieur qui veut que dans la vie militaire et dans la vie civile il y ait une hiérarchie, un chef et des subordonnés. »

⁴⁶⁷ Cf. Azoulay, « Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, p. 167. On rappelle que dans l'*Économique* IV, 6-8, Xénophon souligne que le Grand Roi a l'habitude de déléguer une partie des tâches d'inspection à ses proches : « [Socrate] quant au roi, il fait chaque année une revue des mercenaires et de tous ceux à qui il est prescrit de porter les armes ; on les réunit tous, sauf les garnisons des citadelles, à la « place du rassemblement » comme on l'appelle, puis il inspecte lui-même ceux qui sont voisins de sa résidence ; quant à ceux qui en sont éloignés, il envoie des fidèles (πιστοῦς) pour les passer en revue (...). Quant à l'état du territoire, toute l'étendue qu'il peut parcourir et visiter en personne, il l'examine en personne ; celle qu'il ne peut visiter lui-même, il envoie des fidèles (πιστοῦς) pour l'inspecter. » Les fidèles sont les conseillers les plus proches du Grand Roi, si bien qu'ils exercent des fonctions de très haute importance dans la bureaucratie impériale.

création de postes de percepteurs d'impôts (προσόδων ἀποδεκτῆρες), de trésoriers (δαπανημάτων δοτῆρες), de contrôleurs des travaux publics (ἔργων ἐπιστάται), de gardiens du patrimoine (κτημάτων φύλακες), de préposés aux choses nécessaires à son régime de vie (τῶν εἰς τὴν δίαιταν ἐπιτηδείων ἐπιμεληταί), c'est-à-dire à la Table du Roi, et, enfin, de préposés à l'entretien des chiens et des chevaux⁴⁶⁸. On remarquera que les percepteurs d'impôts et les trésoriers répondent exactement au besoin de santé fiscale, c'est-à-dire l'équilibre entre les *prosodoi* et les *dapanai*. Quant aux gardiens du patrimoine, il semble bien qu'il s'agit des *ktēmata* de Cyrus lui-même ; il était si vaste qu'il a fallu assigner des officiers spécifiquement pour les gérer. Enfin, quant aux préposés de la *diaita* du roi et à ceux des chiens et des chevaux, cela visait débarrasser Cyrus des petites tâches quotidiennes tout à fait « chronophages ». Dans cette perspective, on comprend mieux pourquoi, à la fin du passage, Xénophon affirme que Cyrus est parvenu à avoir plus de loisir que le maître d'une seule maison ou que le capitaine d'un seul navire : les diverses tâches d'ordre économique qui dans ces deux derniers domaines sont réalisées d'habitude par un seul homme, Cyrus les a toutes distribuées à des responsables compétents.

On a pu constater que Cyrus s'inspire de l'organisation militaire pour créer un système hiérarchique où la gestion des affaires économiques était centralisée (cf. συνεκεφαλαιώσατο τὰς οἰκονομικὰς πράξεις -VIII, 1, 15) dans les mains d'une poignée de notables, si bien qu'il réussit d'emblée à avoir du loisir pour s'occuper des grandes affaires (τῶν κρατίστων) et de ses affaires personnelles (τῶν οἰκείων).

Et qu'en est-il de l'organisation politique de l'empire ? Je soutiens que Cyrus suit encore l'organisation militaire et la politique de délégation lorsqu'il établit les satrapies, dans le but de gérer les diverses régions qui composent désormais son empire (VIII, 6, 1-19). Force est de reconnaître que l'expression *stratiôtikê syntaxis* est absente de la *Cyropédie* VIII 6. Ce qui me permet néanmoins d'affirmer que Cyrus adopte aussi l'organisation militaire eu égard aux affaires politiques est le fait que (i) les satrapes et leurs subordonnés sont incorporés à la même chaîne de commandement, (ii) si bien qu'ils font partie du même système de division de tâches et de limitation du pouvoir, ce qui optimisait l'exécution de chaque activité pertinente pour le bon fonctionnement de l'État et réduisait la possibilité d'insubordination ; (iii) aussi,

⁴⁶⁸ Comme l'a bien observé Carlier, « [P]our limiter les conséquences d'une possible insubordination, il convient, dans un empire, de diviser les pouvoirs des fonctionnaires (« L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon », *art. cit.*, p. 150.). » C'est pourquoi, mis à part ceux qui faisaient partie de l'entourage de Cyrus, dont les fonctions demeurent au niveau de la généralité, chaque fonctionnaire qui faisait partie de la bureaucratie impériale avait des tâches spécifiques et limitées.

comme on le verra tout à l'heure, les affaires politiques, tout comme les affaires économiques, sont centralisées dans les mains d'une poignée de dirigeants, ce qui est précisément l'un des buts de la transposition de l'organisation militaire à la structure de l'État.

Mais avant d'instituer les satrapies, Cyrus prend une mesure préliminaire tout à fait intéressante : il sépare le pouvoir politique du pouvoir militaire. Ce dernier était déjà dans les mains des gardiens des citadelles et des colonels des postes de garde qui avaient été répartis dans les régions conquises par les Perses et leurs alliés. Cyrus les maintient donc à leur poste, mais il établit qu'ils répondraient directement à lui, plutôt qu'aux satrapes, si bien qu'il parvient à concentrer dans ses propres mains le pouvoir militaire dans toute l'étendue de l'empire (VIII, 6, 1 et 9). Cyrus « prenait cette précaution pour que, si l'un des satrapes, la tête tournée par ses richesses ou par le nombre de ses sujets (ὕπὸ πλούτου καὶ πλήθους ἀνθρώπων ἐξυβρίσειε), tentait de se rebeller (καὶ ἐπιχειρήσειε μὴ πείθεσθαι), il trouvât immédiatement des opposants sur place. » On voit encore une fois le souci de sûreté sous-jacent à la plupart des mesures prises par Cyrus. Il ne cesse jamais de réfléchir en tant que chef avisé qui, dans ce cas-ci, cherche à éliminer toute possibilité de *stasis* et, ultimement, de morcèlement de l'empire, en assurant une stricte hiérarchie et en limitant le pouvoir des satrapes. En effet, malgré ses efforts pour éviter l'*hybris* grâce à la pratique soutenue de la vertu, Cyrus sait qu'elle est toujours à l'affût.

Ensuite, Cyrus choisit comme satrapes ceux parmi ses *koinônes* qu'il jugeait les plus qualifiés (ἐπιτηδειοτάτους - VIII, 6, 7), « chargés d'administrer les habitants, de percevoir le tribut, de verser leur solde aux gardes et de mener à bien toutes les autres opérations nécessaires (VIII, 6, 3). » Les satrapes s'occupent donc de l'administration civile et financière des provinces. Cependant, il est bon de souligner qu'ils ne se réduisent pas à de seules figures bureaucratiques. Ils ont une fonction politique très nette et tout à fait fondamentale dans l'organisation de l'empire de Cyrus : ils sont, pour ainsi dire, « le miroir » du roi lui-même dans chaque province et c'est pourquoi Cyrus les envoie en prescrivant « de l'imiter (μιμεῖσθαι) en tout ce qu'ils le voyaient faire » (VIII, 6, 10). Cela est possible parce qu'ils sont à l'origine les compagnons d'armes et *koinônes* de Cyrus, si bien qu'ils ont eu l'occasion d'incorporer les habitudes, les vertus et les pratiques sociales que Cyrus a instituées avant et après la prise de Babylone. Dans cette perspective, la cour de chaque satrape est une reproduction exacte de la cour de Cyrus, si bien que non seulement celui-ci parvient à être indirectement présent partout dans l'empire, mais encore à répandre ses qualités personnelles ainsi que son mode de vie vertueux, marqué notamment, rappelons-le, par l'entraînement physique et militaire et un

régime équilibré (VIII, 6, 10-12). Le dessein de Cyrus eu égard à l'institution des satrapies est condensé dans le passage suivant :

[Cyrus] Car je ne pourrais à moi seul, avec une excellence purement humaine (ἀνθρωπίνη ἀρετῆ), conserver vos biens à vous tous (τὰ πάντων ὑμῶν ἀγαθὰ διασώζειν) ; mais comme il faut que je sois valeureux et que j'aie des compagnons valeureux (ἀγαθὸν ὄντα σὺν ἀγαθοῖς τοῖς παρ' ἐμοῦ) pour être votre auxiliaire (ὑμῖν ἐπίκουρον εἶναι), il faut aussi que vous soyez vous-mêmes valeureux et que vous ayez des compagnons valeureux (ὑμᾶς δὲ ὁμοίως αὐτοὺς ἀγαθοὺς ὄντας σὺν ἀγαθοῖς τοῖς μεθ' ὑμῶν) pour être mes alliés (ἐμοὶ συμμάχους εἶναι). Je voudrais encore que vous remarquiez ceci : les exhortations que je vous adresse ne sont jamais des ordres donnés à des esclaves (οὐδὲν τοῖς δούλοις προστάττω) ; ce que j'exige de vous, je m'efforce toujours de l'accomplir moi-même (ταῦτα καὶ αὐτὸς πειρῶμαι πάντα πράττειν). Comme je vous invite à faire comme moi (ἐμὲ μιμεῖσθαι), vous, de même, instruisez ceux qui tiennent de vous de hautes fonctions à faire comme vous (οὕτω καὶ ὑμεῖς τοὺς ὑφ' ὑμῶν ἀρχὰς ἔχοντας μιμεῖσθαι ὑμᾶς διδάσκετε)⁴⁶⁹.

Cyrus reconnaît la portée de la tâche d'organisation de l'empire et l'impossibilité, malgré son *aretê*, de le faire tout seul, d'où l'importance de la diffuser en déléguant aux satrapes une partie des fonctions politiques et en les exhortant à mener le même mode de vie que lui et ses *koinônes*⁴⁷⁰. La conservation des biens (*t'agatha*) et, parallèlement, de l'empire, dépend ainsi de la reproduction exacte dans chaque province de la vie à la cour de Babylone, chaque satrape étant pour ainsi dire un avatar de Cyrus, de son autorité et de ses vertus. L'analogie entre la cour de Cyrus et celles des satrapes et l'idée de réciprocité qui en découlent ne pourraient donc être plus manifestes : de même que Cyrus et ses *koinônes* doivent être vertueux pour venir au secours des satrapes en cas de danger, de même ceux-ci (ainsi que leurs subordonnés) doivent être vertueux pour être les alliés de Cyrus dans cette grande entreprise qui est le maintien de l'empire. Ceux qui voient Cyrus comme un monarque absolu au-dessus de la loi, voire un tyran, semblent avoir négligé ce texte, où Cyrus affirme explicitement qu'ils ne sont pas des esclaves, pour autant que dans ce rapport de réciprocité, Cyrus lui-même doit rendre compte des comportements qu'il exige de ses subordonnés, si bien qu'il est lui aussi soumis aux mêmes règles qu'il leur impose⁴⁷¹. Cependant, force est de reconnaître qu'il y a une dissymétrie entre Cyrus et les satrapes. Ceux-ci, outre leur fonction politique et

⁴⁶⁹ *Cyrop.* VIII, 6, 12-13 (trad. Delebecque modifiée).

⁴⁷⁰ « The satraps have to make branch-establishments of the royal court and to copy the institutions of the imperial center. Likewise, the staffs are to copy the actions, attitudes and lifestyle of their superiors. At all levels, authorities have to imitate their superiors in the hierarchical chain; so, ultimately, complete imitations secured the diffusion of royal excellency over the whole territory (Breebart, « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », *art. cit.*, p. 130.). »

⁴⁷¹ Voir *Cyrop.* VII, 5, 85 cité *supra*. Voir aussi *ibid.* VIII, 1, 23-39 où Xénophon décrit soigneusement tous les domaines dans lesquels Cyrus affichait son exemple, notamment §26 : « Il pensait que s'il montrait clairement son attachement à ne léser (ἀδικεῖν) aucun ami ni allié, et en revanche sa vigilance attentive à l'égard du droit (ἀλλὰ τὸ δίκαιον ἰσχυρῶς ἀθροῶν), les autres aussi pourraient davantage renoncer aux profits illicites (αἰσχροῶν κερδῶν) et vouloir marcher dans les voies de l'honnêteté (διὰ τοῦ δικαίου δ' ἐθέλειν πορεύεσθαι). » On voit bien que Cyrus n'est pas du tout au-dessus de la loi, mais bien plutôt un exemple de justice.

administrative, envoient à la capitale tout ce qu'il y a de beau et de bon dans leur territoire (VIII, 6, 6), fournissant ainsi une énorme contribution à la Table du Roi et s'avérant, par conséquent, un atout fondamental de la politique évergétique radicale de Cyrus. En revanche, ils sont complètement dépossédés de troupes⁴⁷². Cyrus possède la presque totalité du pouvoir militaire, de sorte que, dans la condition de chef suprême de l'armée, il a le dernier mot sur toutes les activités militaires de l'empire, soient-elles défensives ou agressives⁴⁷³.

Cela ne veut pourtant pas dire que les satrapes n'ont aucun pouvoir réel, comme le suggère Breebart⁴⁷⁴. Ils ne sont pas totalement dépourvus d'autonomie, comme s'ils étaient de simples marionnettes sous le contrôle absolu de Cyrus. Certes, nous sommes face à un régime monarchique, mais qui possède néanmoins des traits saillants d'aristocratie et d'oligarchie, dans la mesure où, et l'on ne saurait surestimer ce point, l'épine dorsale de l'empire est constituée d'un petit groupe d'aristocrates dont Cyrus lui-même fait partie⁴⁷⁵ ; c'est pourquoi ils tâchent, par ailleurs, de se distinguer des peuples conquis à travers les défilés impériaux, mais aussi en menant un mode de vie fondé sur un régime équilibré (*diata metria*) et surtout sur les *ponoi* destinés aux hommes de cœur (*agathoi*) ou, si l'on veut, aux hommes libres (*eleutherioi*), interdits aux peuples soumis (VII, 5, 78-85)⁴⁷⁶. Cyrus, en tant que roi, possède

⁴⁷² On ne compte pas, bien entendu, leurs gardes du corps (si leur cour est une copie exacte de celle de Cyrus, alors ils ont bel et bien des gardiens pour les protéger, même si l'on ne trouve aucun texte explicite à cet égard). La seule véritable exception se trouve dans VIII, 6, 15, où Cyrus envoie chaque satrape dans sa région désignée avec une force armée. Mais la situation est extraordinaire, parce qu'ils partiront en expédition pour annexer d'autres territoires (VIII, 6, 19).

⁴⁷³ Voir *p.ex. Cyrop.* VIII, 6, 19-22, où Xénophon décrit en passant la dernière expansion de l'empire de Cyrus, après l'organisation complète de ce dernier. De surcroît, on a dit « la presque totalité du pouvoir militaire » parce que Cyrus, cherchant toujours à organiser l'équilibre de tout l'empire des Perses (ὄλη Περσῶν ἀρχῆ ὄτῳ τὴν ἀσφάλειαν κατεσκεύαζεν), n'a pas rendu inaptés à la guerre certains hommes, qualifiés de puissants (κρατίστους), armés (ὀπλισμένους) et unis (ἀθρόους), et qui devaient faire partie, selon toute vraisemblance, de l'élite des certains pays conquis. Jugeant que s'il essayait de les dépouiller de leurs armes en manifestant ainsi sa méfiance (τὸ ἀπιστοῦντα φανερόν), une guerre intestine serait éclatée, il a décidé plutôt d'établir entre lui et eux un lien d'amitié plus fort que l'amitié qu'ils avaient entre eux-mêmes (*Cyrop.* VIII, 1, 45-48). On voit bien que l'amitié peut servir d'outil politique dans le but d'assurer la conservation et la stabilité du pouvoir.

⁴⁷⁴ « This conception of delegated power is a curious one, as the satraps are no real magistratures with any autonomous competences. In the services we have observed a minute division of labour and tasks – in political organisation such a division seems hardly to exist. Also, delegation actually excludes a transfer of power to the governors (« From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », *art. cit.*, p. 130.)

⁴⁷⁵ La terminologie même que Xénophon emploie à la fin de la *Cyropédie* suggère les traits aristocratiques et oligarchiques de l'empire de Cyrus, ce qui contredit l'hypothèse de la tyrannie et de ce qu'on a appelé « monarchie absolue avant la lettre ». Cf. VII, 6, 14 (πᾶσαι δε συγκεφαλαιοῦνται πολιτικαὶ πράξεις εἰς ὀλίγους ἐπιστάτας) ; cf. aussi l'emploi abondant du terme *aristoi* pour qualifier les *koinônes* de Cyrus : VII, 5, 35 ; VIII, 1, 8, 39 et 44 ; VIII, 2, 26 ; VIII, 5, 23 et 26 ; VIII, 6, 11 et 14.

⁴⁷⁶ Johnstone (« Virtuous toil, vicious work: Xenophon on Aristocratic Lifestyle », *art. cit.*, p. 219-240) a bien démontré que le *ponos* correspond à une stratégie des aristocrates pour se distinguer des classes sociales considérées inférieures. Ce préjugé idéologique pourrait fournir une explication supplémentaire à l'interdiction de l'entraînement militaire aux peuples soumis : seuls les aristocrates ont le droit de pratiquer une si noble activité (*kalon ergon*).

certes plus de pouvoir, notamment grâce à sa force militaire, mais il ne gouverne pas, répétons-le, en tyran. Il gouverne, notamment en ce qui concerne « les grandes affaires » (cf. τῶν κρατίστων en VIII, 1, 13), à l'aide de ses *koinônes*, comme le suggère l'exemple de Chrysantas, envoyé comme satrape en Asie Mineure. Ce dernier a mérité sa place à droite de Cyrus lors d'un banquet précisément (i) parce qu'il prenait des décisions proactivement, c'est-à-dire sans consulter Cyrus, lorsqu'il savait lui-même ce qu'il valait mieux d'être fait ; (ii) en outre, chaque fois qu'il y avait quelque chose à dire aux alliés, il suggérait à Cyrus les paroles qu'il estimait convenable qu'il prononce ; (iii) il prenait parfois à son compte des discours adressés aux alliés, lorsque Cyrus avait le scrupule de les prononcer lui-même ; (iv) il se montre toujours à la recherche du surplus qui pourrait servir à Cyrus ; (v) enfin, les succès de Cyrus font plus de plaisir à lui qu'à Cyrus lui-même (VIII, 4, 11). Or, il semble assez manifeste, d'après le cas de figure de Chrysantas, que les *koinônes* de Cyrus, satrapes ou non, ne sont pas de simples automates, mais bien plutôt — et à l'opposé des peuples conquis — des partenaires actifs dans le gouvernement de l'empire.

Que les satrapes en particulier, et les *koinônes* en général, soient des sujets politiques à part entière, le passage suivant le montre, me semble-t-il, avec éclat :

Aujourd'hui encore, selon les dispositions (τάξαντος) alors prises par Cyrus, identique (ὁμοίως) est la façon dont les postes de garde sont entretenus par le Roi, identique celle dont on fréquente toutes les cours des personnages d'autorité (πᾶσαι δὲ αἱ τῶν ἀρχόντων θύραι ὁμοίως θεραπεύονται), identique (ὁμοίως) celle dont toutes leurs maisons, grandes et petites, sont administrées, et tous accordent aux résidents les plus méritants l'honneur des préséances (πᾶσι δὲ οἱ ἄριστοι τῶν παρόντων ἔρδαις προτετίμηνται), tous les déplacements sont organisés selon les mêmes règles (πᾶσαι δὲ αἱ πορεῖαι συντεταγμέναι κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον εἰσὶ) et toutes les affaires politiques sont centralisées entre les mains d'une poignée de dirigeants (πᾶσαι δὲ συγκεφαλαιοῦνται πολιτικάι πράξεις εἰς ὀλίγους ἐπιστάτας)⁴⁷⁷.

Ce passage renforce l'idée que le bon fonctionnement du système instauré par Cyrus dépend de l'imitation rigoureuse (i) de tous les procédés d'administration allant de la sphère politique (les provinces) jusqu'à la sphère privée (les maisons des satrapes et des autres notables), (ii) de la méthode de voyage, (iii) des règles de distribution de récompenses et d'honneurs et, enfin, (iv) du régime de vie et des habitudes quotidiennes de la part de ceux qui occupent des hautes fonctions. La délégation va donc de pair avec l'imitation⁴⁷⁸. Cyrus réussit de cette manière non seulement à répandre ses vertus et son mode de vie vertueux, mais encore

⁴⁷⁷ *Cyrop.* VIII, 6, 14 (trad. Delebecque légèrement modifiée).

⁴⁷⁸ Tatum (*Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, *op. cit.*, p. 199) affirme avec justesse : « In order to become the ruler he desires to be, at once remote and responsive to those he rules, Cyrus uses allies and lieutenants as intermediaries between himself and the ever-widening empire he governs. In effect he creates a process which might be termed the imitation of Cyrus; his lieutenants do not simply carry out his orders, but become extensions of his imperial personality. »

à éviter toute possibilité d'imprévu, de délai, de confusion et de dissolution de la hiérarchie. Tout comme dans le camp militaire, chaque individu qui joue un rôle dans le gouvernement et le maintien de l'empire connaît son poste, ainsi que les devoirs qui s'y attachent.

De surcroît, si dans le camp militaire le pouvoir émane de la tente du général placée au centre, dans l'empire de Cyrus le pouvoir émane de la capitale, elle aussi placée au centre, vers les extrémités les plus lointaines du territoire. Ainsi, de même que Cyrus a centralisé les affaires économiques (VIII, 1, 15), de même les affaires politiques sont centralisées (συγκεφαλαιούνται) dans les mains d'un petit groupe de dirigeants (ἐπιστάτας). Dans cette perspective, au lieu de la dispersion et de l'affaiblissement du pouvoir à travers les multiples régions de l'empire, on constate au contraire, grâce au système instauré par Cyrus, une concentration du pouvoir⁴⁷⁹. En particulier, grâce aux satrapies la présence et le pouvoir du roi se font toujours accablants, pour autant qu'ils ne se diluent pas à cause de la distance du centre de l'empire. Les satrapes et, plus généralement, les *koinônes* de Cyrus, possèdent donc un pouvoir relatif, qui trouve certes son point culminant, si l'on suit la chaîne de commandement, dans la figure de Cyrus, mais qui n'est pas pour autant un pouvoir fictif. Or, c'est précisément parce que l'autonomie et le pouvoir des satrapes ne sont pas fictifs que Cyrus a créé un corps de contrôleurs (VIII, 6, 16), appelés parfois « fils du Roi », « frères du Roi » ou encore « les yeux du Roi » (surnoms qui dénotent par ailleurs leur fidélité à Cyrus). Tous les ans, un contrôleur visitait, toujours avec une armée, les provinces (i) si l'un des satrapes avait besoin d'aide (ἐπικουρίας), (ii) si quelqu'un en proie de la démesure avait besoin d'être assagi (τις ὑβρίζη, σωφρονίζη), (iii) s'il fallait réparer une quelconque négligence dans une perception de tributs (δασμῶν φορᾶς), dans la protection des habitants (τῶν ἐνοίκων φυλακῆ), dans le rendement de la terre (ἡ χώρα ἐνεργός) et, enfin, (iv) si l'on manquait à toute autre prescription (ἄλλο τι τῶν τεταγμένων παραλίπη). Si le contrôleur ne peut pas régler lui-même les problèmes

⁴⁷⁹ Voir plus généralement Masaracchia, « La *Ciropedia* di Senofonte e l'ideologia imperiale persiana », *art. cit.*, pp. 164, qui affirme que « la célébration du souverain [lors des défilés impériaux] est souvent accompagnée d'une confrontation avec l'Autre dans le temps et dans l'espace, de sorte que, si sur le plan spatial toutes les qualités positives se concentrent au centre de l'empire (en l'occurrence Babylone), alors que la négativité se trouvent dans la périphérie, diachroniquement le roi s'oppose au désordre précédent, en assurant la paix et la prospérité à ses sujets (ma traduction). » En effet, Xénophon non seulement aime l'image du cercle, mais il accorde encore une grande importance à la position géographique d'un pays qui prétend établir son pouvoir, si bien que l'un des arguments en faveur de l'hégémonie athénienne sur toute la Grèce repose précisément sur le fait qu'elle est *au centre* de l'Hellade. On peut donc faire un parallèle entre la position centrale de la tente du général et de la capitale de l'empire de Cyrus avec les *Rev.* I, 6 : « On pourrait croire, sans choquer la raison, que notre pays occupe à peu près le centre (τὰ μέσα) de la Grèce et même du monde habité ; car plus on s'en éloigne, plus les froids et les chaleurs qu'on rencontre sont pénible à supporter. Et si l'on veut aller d'un bout de la Grèce à l'autre, on passe autour d'Athènes, comme au centre d'un cercle (ὡσπερ κύκλου τόρνου), soit qu'on voyage par mer, soit qu'on voyage par terre. »

qu'il a identifiés, il envoie un rapport à Cyrus, qui délibère sur l'indiscipliné (βουλεύεται περὶ τοῦ ἀτακτοῦντος). Xénophon affirme enfin que le contrôleur restait « invisible », en ce sens où l'on ne savait jamais exactement quand il ferait son inspection, si bien que Cyrus assure l'efficacité de ce système grâce à l'élément-surprise.

Avant de conclure le chapitre, il vaut la peine de mentionner deux éléments importants pour l'organisation de l'empire de Cyrus, dans la mesure où ils dénotent un souci de l'optimisation de l'espace et du temps. Dans le camp militaire, il suffit que chacun connaisse son poste, que chaque tente soit toujours placée de la même manière et identifiée par des signes (VIII, 5, 10-14) et que chaque activité soit réalisée de la même manière (VIII, 5, 4-5), pour que la communication et l'interaction entre chaque partie du camp soient efficaces et rapides. Le général peut lui-même se déplacer à travers le camp pour faire l'inspection de ses troupes et donner des ordres, ou encore envoyer des messagers et des hérauts. Mais à cause de l'immensité de l'empire, Cyrus a dû trouver d'autres moyens pour surmonter les barrières de l'espace et du temps.

Le premier moyen est la création d'un véritable système de surveillance, voire d'espionnage, fondé sur sa politique évergétique.

Nous avons pu apprendre aussi qu'il ne se procura pas les hommes dénommés les yeux et les oreilles du Roi autrement que par des dons et des honneurs (τῷ δωρεῖσθαι τε καὶ τιμῶν) ; car en dispensant royalement des bienfaits (μεγάλως εὐεργετῶν) à ceux qui lui communiquaient les informations opportunes à connaître (τοὺς γὰρ ἀπαγγείλαντας ὅσα καιρὸς αὐτῷ εἶη πεπύσθαι) il fit à beaucoup prêter l'oreille et les yeux aux renseignements (ὠτακουστεῖν καὶ διοπτρεύειν) qu'ils pouvaient donner pour le service du Roi (ἂν ἀγγείλαντες ὠφελήσειαν βασιλέα)⁴⁸⁰.

Ce système, on peut se l'imaginer, ne vise certainement pas tous les sujets de l'empire, mais surtout ceux qui occupent des hautes fonctions, tels que les gardiens de citadelles, les satrapes, les fonctionnaires du corps bureaucratique et qui jouent, par conséquent, un rôle-clé dans le maintien et l'administration de l'empire. Cyrus cherche à résoudre le problème de « l'omniprésence », pour autant qu'il ne peut s'occuper lui-même que de l'espace limité de sa propre cour. Il ne s'agit pas là, me semble-t-il, d'une mesure motivée par la méfiance ou la crainte. Il semble plutôt que Cyrus est cohérent avec le principe de la réciprocité dans la surveillance, c'est-à-dire qu'il a le droit de savoir si ses associés remplissent diligemment leur devoir, tout comme ces derniers peuvent l'examiner. Bien entendu, la portée de sa capacité de surveillance doit être plus grande que celle de ses subordonnés, pour la seule raison qu'il est le roi et qui, tout comme le général ou le maître de l'*oikos*, doit être au courant de tout ce qui est

⁴⁸⁰ *Cyrop.* VIII, 2, 10.

essentiel de savoir pour qu'il puisse agir en conséquence. L'affirmation suivante s'applique donc aussi au roi : « [Cyrus] J'estimais que les généraux rarement visibles (τοὺς δὲ σπανίους ἰδεῖν στρατηγούς) négligent beaucoup de leur devoir (VII, 5, 46). » Il s'agit donc d'une manière de se faire, dans la mesure du possible, visible et présent partout dans l'empire.

Qui plus est, tout ce qui est opportun (*kairos*) de savoir lui est utile, non seulement les cas d'indiscipline et de négligence, mais aussi les rumeurs d'insoumission et de rébellion. Xénophon souligne que les yeux et les oreilles du roi ne sont pas un poste à proprement parler, si bien que tous, sans exception, peuvent remplir cette fonction, pourvu qu'ils aient des informations pertinentes à faire part, « car le Roi écoute quiconque affirme avoir vu ou entendu une chose méritant l'attention (ἄξιον ἐπιμελείας - VIII, 2, 11). Ainsi, partout on a peur de dire ce qui n'est pas utile au Roi (φοβοῦνται πανταχοῦ λέγειν τα μὴ σύμφορα βασιλεῖ), comme s'il entendait lui-même (ὥσπερ αὐτοῦ ἀκούοντος), et de faire ce qui ne lui était pas utile (καὶ ποιεῖν ἂ μὴ σύμφορα), comme s'il était lui-même présent (ὥσπερ αὐτοῦ παρόντος) ; non seulement on n'oserait pas dire quelque chose de chétif sur Cyrus, « mais chacun se comportait comme si ses interlocuteurs successifs étaient toujours des yeux et des oreilles du Roi (VIII, 2, 12). »

Le deuxième moyen vise lui aussi à optimiser la gestion de l'espace et du temps, un souci majeur, rappelons-le, dans le contexte du camp militaire. Pour remédier à l'immensité de son empire (πρὸς τὸ μέγεθος τῆς ἀρχῆς) et pour lui donner « une information rapide (ἐξ οὗ ταχέως) sur l'état des provinces les plus reculées », car « il est bon que l'information la plus rapide (τάχιστα) provoque les mesures les plus rapides (ὡς τάχιστα ἐπιμελεῖσθαι) », Cyrus crée un système ingénieux (μηχάνημα) de relais (VIII, 6, 17-18). Après avoir étudié la distance qu'un cheval peut parcourir en une journée sans s'épuiser, il a établi des relais équipés de chevaux et de gens pour les soigner ; à chaque relais, il installa un homme préposé à recevoir et à transmettre les lettres apportées, à accueillir les messagers et les chevaux fatigués et, ensuite, à mettre en route des messagers reposés. Ce système fonctionne nuit et jour, si bien que le flux d'informations et de directives n'est jamais interrompu, ce qui permet à Cyrus d'être toujours en contact avec ses subordonnés, si distants qu'ils soient⁴⁸¹.

⁴⁸¹ Un commentaire de Wood, « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 59, résume à merveille les lignes générales de la troisième étape de l'organisation de l'empire : « To ensure a high degree of obedience, morale, and operational efficiency in the preparation and execution of planning and in the day-today functioning of his organization, the leader can never relax and allow others to run the show. His presence must be felt everywhere, his vigilance must be never-flagging. Infinite pains and attention to detail usually make the difference between success and failure in civic affairs, on the battlefield, and in estate management. The able leader examines personally as many arrangements as possible, and constantly scrutinizes the behavior of his associates and subordinates. While the most conscientious and energetic leader can himself only check a small proportion of the affairs of his organization, he can by example instill in his men a devotion to detail. Cyrus makes frequent

Or, en se faisant toujours visible et présent partout dans l'empire grâce à son système d'espionnage et en réduisant le temps nécessaire pour que les informations circulent grâce à son système de relais, Cyrus parvient ainsi à supprimer les distances entre lui-même et ses subordonnés malgré l'immensité de l'empire, comme si ses frontières spatiales avaient été diminuées ou comme si, en sens inverse, il avait étendu les limites physiques de sa propre cour⁴⁸².

J'aimerais clore cette longue section en systématisant le parallèle entre, d'un côté, l'art de camper et le camp militaire et, de l'autre côté, la *dioikêsis* de l'empire de Cyrus, ce qui m'a semblé une bonne façon de résumer la discussion de l'ensemble du chapitre. Le tableau ci-dessous représente cet effort de systématisation et il est suivi de quelques remarques en guise de conclusion. On remarquera que plusieurs points concernent plus d'un souci, même si je les ai placés sous le signe d'un seul. Aussi, je tiens à souligner que ce tableau n'est pas exhaustif, mais il contient néanmoins les parallèles les plus saillants que nous avons pu identifier.

	Le camp militaire	L'empire de Cyrus
Le souci de la sûreté	<p>1. La surveillance des armes, des amis et des alliés (<i>CL</i>, XII, 2-4). ; la surveillance mutuelle dans les tentes des soldats perses (<i>Cyr.</i> II, 1, 25-27).</p> <p>2. Les hoplites spartiates sont toujours armés, même quand ils s'éloignent pour satisfaire à leurs besoins, alors que les esclaves sont interdits de porter des armes (<i>CL</i>, XII, 4-5).</p> <p>3. La logique organisationnelle du camp est défensive ; les mesures de sûreté prennent la forme de cercles concentriques : hoplites, avec leurs lourds boucliers, entourent le camp, les archers et des peltastes restent derrière les</p>	<p>1. Le système d'espionnage pour que Cyrus soit à même, malgré les longues distances, de surveiller ses associés et ses subordonnés. (VIII, 2, 10-12).</p> <p>2. Les <i>koinônes</i> sont toujours armés, même à la cour (VIII, 1, 8). Parallèlement, Cyrus proscriit l'entraînement militaire aux peuples soumis (VII, 5, 78-79).</p> <p>3. La logique organisationnelle du centre de l'empire est défensive ; les mesures de sûreté prennent la forme des cercles concentriques : les mercenaires gardent la capitale, les dix mille <i>autourgoi</i> perses assurent la protection nuit et</p>

inspections and undertakes periodic progresses through his Kingdom. What he is not able to investigate he delegates to circuit commissioners, officers who perform a function similar to the inspectors-general of a modern military establishment. Hence a community so organized and supervised as to decrease the element of the unpredictable, the haphazard and the arbitrary, will measurably increase and secure the leaders control over his followers. »

⁴⁸² Comme l'a bien résumé Breebart, « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyrupaedia" », *art. cit.*, p. 131, « Society is in need of the king's continuous presence; consequently, this presence had first to be 'mediated' by imitation, secondly to be ensured by permanent control (...), thirdly to be provided with an infra-structure of communication-services, that overcame distances of time and place. »

	hoplites et, à l'intérieur du camp et entourant la tente royale, les cavaliers et les chars protègent le Roi et ses officiers (<i>Cyr.</i> VIII, 5, 8-11).	jour à l'extérieur du palais royal et les eunuques assurent la protection de Cyrus et de ses <i>koinônes</i> dans le palais royal (VII, 5, 60-69).
Le souci de l'entraînement physique et militaire ; le développement de la santé et de la vigueur corporelle	<p>4. L'entraînement physique régulier tant des Spartiates que des Perses développait à la fois leur vigueur corporelle, leur santé, leur confiance, leur habileté militaire et, enfin, la douceur et la fraternité à l'endroit des compagnons (<i>CL</i>, XII, 5 ; <i>Cyr.</i> II, 1, 20-24 ; 28-29).</p> <p>5. Le régime de vie actif et sobre des soldats perses et spartiates favorisait la simplicité de leur mode de vie et la jouissance adéquate des plaisirs corporels ; ce régime était aussi un entraînement à la vertu, dont on peut souligner la <i>sôphrosynê</i>, l'<i>aidôs</i>, la <i>karteria</i> et l'<i>epimeleia</i> (<i>CL</i>. V, VII, 3 ; XII, 6 ; <i>Cyr.</i> II, 1, 29).</p>	<p>4. Cyrus prescrit à tous ses <i>koinônes</i> l'entraînement militaire (VIII, 1, 31-39), mais l'entraînement à la vertu a la prééminence, dans la mesure où la supériorité morale est encore plus nécessaire si l'on veut assurer l'autorité sur les peuples conquis (VII, 5, 70-86 ; VIII, 1, 23-30).</p> <p>5. Le régime de vie actif et sobre de Cyrus et de ses <i>koinônes</i> favorisait l'entraînement à la vertu, notamment la <i>sôphrosynê</i>, l'<i>enkrateia</i> et l'<i>epimeleia</i> ; il freinait l'<i>hybris</i> eu égard à la jouissance des plaisirs procurés par les richesses acquises après la conquête et la vie somptueuse à la cour (VII, 5, 70-86 ; VIII, 4, 1-12).</p>
Le souci du bon ordre et de la discipline	<p>6. La <i>syskênia</i> (la vie en commun dans les tentes) et les repas en commun étaient l'occasion pour le chef de scruter ses troupes. Ils favorisaient en outre la création des liens de fraternité et la surveillance mutuelle, si bien que chacun s'efforçait à bien se porter devant ses pairs (<i>Cyr.</i> II, 1, 25-28 ; <i>CL</i>. V et XII, 6-7). Aussi, la disposition bien ordonnée des tentes facilite la surveillance, c'est-à-dire qu'on rend visibles les activités de tous les subordonnés, de sorte que rien ne passe inaperçu aux chefs et, ultimement, à Cyrus (VIII, 5, 3 ; 13-14).</p> <p>7. Le système de récompenses selon la performance et le mérite lors des compétitions militaires favorisait l'émulation, l'ardeur au combat, l'excellence dans le maniement d'armes, mais aussi</p>	<p>6. La vie commune à la cour perse, ainsi que les banquets royaux étaient l'occasion, pour Cyrus, de scruter le comportement de ses <i>koinônes</i> (VII, 5, 85) ; ces banquets favorisaient en outre la surveillance mutuelle et la création des liens d'amitié, notamment grâce à l'évergétisme de Cyrus (VIII, 2, 1-8 ; 3, 19-23 ; 4, 1-36). Aussi, L'adoption du même régime de vie par Cyrus et ses <i>koinônes</i> et, parallèlement, par les satrapes et ses subordonnés à la cour de chaque province, fait en sorte que, grâce à la vie en commun, rien ne passe inaperçu à ceux qui détiennent l'autorité (VII, 5, 85 ; VIII, 6, 10-13).</p> <p>7. Cyrus transpose à la cour son système « méritocratique ». Désormais, on reçoit également des honneurs et des cadeaux pour tout acte noble (<i>kalon</i></p>

	<p>la discipline, l'obéissance volontaire et la <i>philia</i> à l'endroit du chef (Cyr. II, 1, 20-24).</p> <p>8. Parce que la disposition des tentes était toujours la même et que les soldats perses dormaient toujours à leur poste assigné, ces derniers connaissaient exactement leurs fonctions respectives dans le camp et au combat, ainsi que leur place dans les rangs, ce qui évitait le désordre et la confusion. (Cyr. II, 1, 26-27 ; VIII, 5, 3 ; 12 ; 16).</p>	<p><i>ergon</i>), ce qui inspire l'amitié et l'obéissance volontaire (VIII, 1, 36-39).</p> <p>8. L'adoption de l'organisation militaire (<i>stratiôtikê syntaxis</i>) pour structurer les affaires économiques et politiques de l'empire a créé une chaîne de commandement très claire, si bien que chacun connaissait sa propre place et les fonctions qui y étaient associées. Aussi, les décisions de Cyrus étaient rapidement transmises jusqu'au bas de l'échelon (VIII, 1, 13-15).</p>
<p>Le souci de l'optimisation de l'espace et du temps</p>	<p>9. Dans la mesure où la fonction de chacun était assez claire et liée à une place spécifique et interchangeable, et que chacun connaissait exactement la dimension et la localisation de son emplacement, la capacité à synchroniser les activités et à les rendre rapides et efficaces était assez formidable (VIII, 5, 3-6).</p> <p>10. L'énorme tente de Cyrus était placée au centre (<i>en mesô</i>) du camp et il y recevait ses invités (parfois des compagnies entières) pour dispenser les honneurs et les bienfaits (Cyr. II, 1, 30-31 ; VIII, 5, 8) ; la position centrale de la tente favorisait aussi la communication et la transmission des ordres entre les diverses parties du camp (Cyr. VIII, 5, 13-14).</p>	<p>9. Grâce à la structure hiérarchique établie sur le modèle militaire, tous ceux qui faisaient partie du gouvernement de Cyrus, soient-ils les fonctionnaires de la bureaucratie étatique, les <i>koinônes</i> ou les satrapes, connaissaient exactement leurs fonctions dans l'ensemble, de sorte qu'on évitait le désordre et l'érosion de la hiérarchie.</p> <p>10. Cyrus choisit Babylone comme capitale, parce que la ville était au centre (<i>en mesô</i>) du territoire (VIII, 6, 22). Et pour réduire les distances entre la capitale et les provinces les plus lointaines, Cyrus a instauré un complexe système de relais pour que les informations pertinentes soient transmises le plus rapidement possible (VIII, 6, 17-18).</p>

Tableau 3 : parallèles entre l'organisation du camp militaire et la *diokêsis* de l'empire de Cyrus.

4. Conclusions

En guise de conclusion, essayons de répondre aux questions que l'on a posées au début de ce chapitre :

– Quels sont les éléments qui composent la conception que Xénophon se fait du camp militaire ?

En analysant les principaux textes dans lesquels Xénophon fait état de sa conception de l'art de camper et du camp militaire, on a constaté que les chefs tâchent d'appliquer quatre principes : la sûreté, l'entraînement physique et militaire (et, parallèlement, le développement de la santé et de la vigueur corporelle), le bon ordre et la discipline et, enfin, l'optimisation de l'espace et du temps. La vie en bivouac, voire la survie même de l'armée dépendent de l'application rigoureuse de ces quatre mesures, qui donnent la structure, la cohérence et le rythme de chaque aspect de la vie quotidienne des troupes.

– Quel est le rapport entre l'organisation militaire et la structure de l'État perse tel qu'il est décrit à la fin de la *Cyropédie* ?

La *stratiôtikê syntaxis*, telle qu'elle est conçue par Xénophon, est l'épine dorsale de l'État perse, pour autant que toutes les affaires politiques et économiques de l'empire de Cyrus sont gérées à partir d'une hiérarchie stricte, où la place et les fonctions de chacun sont bien établies et rigoureusement respectées ; même Cyrus est soumis au système (*katastasis*) qu'il crée, système qui n'est pas autonome, mais qui dépend directement de la figure du chef suprême, qui dirige personnellement l'entraînement militaire et la pratique de la vertu au sein de sa cour. De surcroît, on concentre le pouvoir dans les mains d'une poignée de notables, dont les ordres sont rapidement répandus vers le bas de l'échelle. L'organisation militaire permet à Xénophon d'éliminer, dans la mesure du possible, la confusion et l'anarchie et de concevoir un État où règnent l'efficacité, la surveillance mutuelle, la prospérité matérielle et l'obéissance volontaire à l'endroit du souverain.

– Quelle est la portée des éléments de l'organisation militaire en général et de l'art de camper en particulier dans la conception xénophontienne de l'État ?

Comme on a eu l'occasion de le voir, Xénophon a emprunté à l'art militaire en général, et à l'art de camper en particulier, ainsi qu'au vocabulaire qui en fait partie, plusieurs éléments qui constituent sa conception de l'État et qui est, me semble-t-il, non seulement cohérente avec sa pensée philosophique, mais encore originale du point de vue théorique. Pour ce qui est de la cohérence entre sa conception de l'État et sa philosophie, il suffit de rappeler, du point de vue éthique, les vertus et les qualités qu'il prône tout au long de la *Cyropédie* et ailleurs dans son œuvre, telles que l'*enkrateia*, la *sophrôsynê*, la *karteria*, l'*epimeleia*, le *ponos* et l'*eutaxia*, que Cyrus exige de ses amis et alliés qui jouent un rôle prééminent dans le gouvernement de son empire. On identifie aussi d'autres idées chères à Xénophon, telles que l'*askêsis* et le *paradeigma* comme les moyens d'acquisition de la vertu, la conception de l'amitié que l'on

trouve dans les *Mémorables* II, le gouvernement de soi comme condition nécessaire au gouvernement des autres, le problème de la stabilité et de l'harmonie d'une communauté humaine (l'un des thèmes des *Mémorables* II, 6) et, enfin, le problème de l'obtention de l'obéissance volontaire, thème qui ouvre la *Cyropédie* et qui est présent à peu près partout chez Xénophon. Une question que l'on n'a pas abordée est celle de l'historicité de plusieurs mesures et pratiques sociales décrites dans la *Cyropédie*, surtout dans la partie finale concernant l'organisation de l'empire perse (par exemple, les systèmes de relais et d'espionnage, l'emploi des eunuques et des *autourgoi* et les défilés impériaux)⁴⁸³. Même si Xénophon a lui-même témoigné de certaines de ces pratiques, je considère qu'une fois qu'il les a assimilées, elles sont devenues une partie intégrante du cadre général de sa philosophie.

Du point de vue politique, il suffit de signaler que Cyrus atteint, en tant que roi (*basileus*), le paroxysme du bon économiste, du bon chef militaire et du bon dirigeant politique, tels que décrits par Socrate, notamment dans les premiers chapitres des *Mémorables* III⁴⁸⁴. Si Cyrus est à même d'incarner ces trois autres figures, c'est parce que Xénophon met sur un même plan l'armée, l'*oikos* et la communauté politique (soit-elle une cité ou, en l'occurrence, un empire), domaines qui possèdent des similarités puisque, comme le dit Socrate dans les *Mémorables*, les affaires privées ne diffèrent des affaires publiques que par le nombre (III, 4, 12), la différence reposant ainsi au niveau quantitatif plutôt que qualitatif. Aussi, il est bien connu que chez Xénophon l'art royal, ou l'aptitude à gouverner les hommes, est commun à toutes les activités (*τὸ πάσαις κοινὸν ταῖς πράξεσι* - *Écon.* XXI, 2)⁴⁸⁵. Ce qui permet de mettre l'armée, l'*oikos* et la communauté politique sur un même plan est donc l'art de commander aux hommes, mais aussi, comme l'on a essayé de le montrer, le souci à l'égard de la sûreté, du bon ordre et de la discipline, de l'optimisation de l'espace et du temps, de l'entraînement physique et militaire et, enfin, de la pratique soutenue de la vertu, soucis qui occupent l'esprit du chef lorsqu'il organise sa communauté (et l'on doit ici comprendre ce terme au sens général, c'est-

⁴⁸³ Je renvoie aux articles de Briant et de Masaracchia, dont on trouvera les références dans la bibliographie, et qui ont par ailleurs consacré d'autres études importantes sur ce thème.

⁴⁸⁴ Sur ce point, je renvoie à l'article de Dorion, « Cyrus and Socrates: Two Models on Equal Footing ? », 2020, pp. 45-72.

⁴⁸⁵ Cependant, les similarités que ces trois domaines partagent n'éliminent pas leurs particularités, dont Xénophon était pleinement conscient. Par exemple, même si un maître de maison a lui aussi des ennemis (cf. *Mém.* III, 4, 10-11), il ne vit pas dans un état de guerre où chaque action et chaque seconde comptent, si bien qu'une erreur, si minime qu'elle soit, peut s'avérer funeste ; le *kairos* est donc moins important pour lui que pour le général (cf. *Cyrop.* VIII, 5, 7) ; le général et le dirigeant politique ne gèrent pas eux-mêmes des champs, si bien qu'ils peuvent se passer de la compétence en agriculture (voir cependant, *Écon.* IV, 4-24, où on lit que les rois des Perses ont l'habitude de prendre soin des champs ; Cyrus, en particulier, travaillait lui-même dans ses jardins) ; les esclaves d'un *oikos* ne jouent pas le même rôle que les citoyens dans une cité ; enfin, les simples soldats n'ont parfois pas de voix dans les décisions de leurs chefs

à-dire n'importe quel rassemblement humain, par exemple, une armée, une maison, une cité ou un empire). L'association de ces trois domaines a également lieu sur le plan du langage lorsque, par exemple, Xénophon emploie la métaphore du « père bienveillant » pour qualifier à la fois le général et le roi, ainsi que l'analogie entre l'armée et l'*oikos*, ou encore entre l'armée et la cité.

Quant à l'originalité de sa conception de l'État en général, et de l'empire perse en particulier, il me semble qu'elle repose sur l'idée qu'une communauté humaine harmonieuse, stable et prospère a besoin, tout comme l'armée en campagne, de sûreté, d'ordre, de prévisibilité, d'efficacité, de surveillance réciproque, de hiérarchie, d'obéissance aux chefs, d'une bonne gestion des finances, d'une communication rapide entre ses différentes parties, d'un mode de vie où règne le commun, *to koinon* (et partagé au moins entre les dirigeants de la communauté) ; cette communauté a besoin, enfin, de clarté eu égard à la place et aux tâches de chaque individu dans l'ensemble. Pour ce faire, personne n'en doit être exclu, c'est-à-dire être dépourvu de place et de fonction (on rappelle que Cyrus parvient à incorporer même les peuples conquis dans l'organisation de son empire, même s'ils jouent un rôle purement économique). Parallèlement, on doit instaurer un système (*katastasis*) rationnel, c'est-à-dire que chaque chose et chaque individu doivent avoir une place et une fonction qui leur sont propres ; cette fonction peut être « généraliste », comme dans le cas des *koinônes*, ou spécialisée, comme dans le cas des fonctionnaires de la Table du Roi, des percepteurs d'impôts, des contrôleurs des travaux et des yeux du Roi. Pour autant que l'organisation de l'empire vise précisément sa stabilité, sa conservation et l'obéissance volontaire des peuples hétérogènes, toutes les mesures prises par Cyrus cherchent à les instaurer, plus ou moins progressivement. On remarquera que nulle part il n'est question de la durée de l'empire tel que conçu par Cyrus, dans la mesure où Xénophon n'était pas intéressé à sa pérennité, mais bien plutôt à montrer comment Cyrus est devenu un meneur d'hommes exemplaire.

Dans cette perspective, on a insisté sur le fait que Cyrus n'est pas un « tyran avisé » et que Xénophon n'est pas le prophète de la monarchie absolue, qui apparaîtra plus tard dans l'histoire politique de l'Occident, même s'il a pu servir d'inspiration aux théoriciens politiques de la période moderne (question que j'ai par ailleurs laissée de côté, parce qu'elle excédait le cadre de cette thèse). Ce qu'on voit à la fin de la *Cyropédie* est, à mon sens, la synthèse parfaite entre la *paideia* médo-perse de Cyrus et sa vaste expérience militaire. En ce sens, il semble que le modèle politique de l'État perse est un intéressant (et peut-être paradoxal) mélange de monarchie, d'aristocratie et d'oligarchie, pour autant que, même si Cyrus est le roi, détenant

donc en ultime instance l'*arkhê*, il est soumis au même mode de vie qu'il impose à ses associés, à l'aide de qui, par ailleurs, il gère les affaires économiques et politiques de l'État. Ainsi, la structure étatique que l'on trouve dans la *Cyropédie* n'est ni traditionnellement grecque, ni tout à fait orientale et c'est là, à mon avis, où repose l'originalité de la conception xénophontienne de l'État.

La masse restante des sujets est complètement dépourvue de pouvoir politique et/ou de fonction militaire. Les peuples conquis, par exemple, sont dépourvus des deux, si bien qu'ils ne jouent qu'un rôle dans le « secteur productif », c'est-à-dire en générant les richesses, les biens matériels et les revenus nécessaires au maintien de l'État. Quant aux satrapes, ils sont dépourvus de pouvoir militaire, mais possèdent néanmoins un pouvoir politique relatif. Les eunuques, les mercenaires, les *autourgoi* qui gardent le palais royal et les troupes placées dans les provinces ne sont dépourvus, à ce qu'il paraît, que du pouvoir politique, se limitant ainsi à la fonction militaire de garantir la sûreté de l'empire et du roi contre les agresseurs externes et internes. En conclusion, la conception xénophontienne de l'État, telle qu'elle est présentée dans la *Cyropédie*, signale un sentiment aigu de la crise de la cité, où l'on voit s'amorcer non seulement le divorce entre le soldat et le citoyen, mais encore la diminution progressive de l'activité politique de ce dernier⁴⁸⁶.

Dans le chapitre suivant, nous poursuivrons l'analyse de la portée de la sémantique de la guerre dans la philosophie de Xénophon, mais, cette fois-ci, dans la perspective de l'administration de l'*oikos* qui, comme on le verra en détails, est foncièrement basée sur la rationalité militaire. En effet, Xénophon établit une analogie entre l'armée (*stratia*) et l'*oikos* et, en même temps, transpose à la vie domestique la notion de *taxis*, ce qui lui permet de penser l'*oikonomia*, à l'instar de sa conception de l'État, en termes d'efficacité, de rapidité, de hiérarchie et d'optimisation de l'espace et du temps.

⁴⁸⁶ Je renvoie sur ce point à Mossé, « Le Rôle Politique des Armées dans le Monde Grec à l'Époque Classique », *art. cit.*, pp. 221-229 et *Idem* « Citoyens actifs et citoyens "passifs" dans les cités grecques : une approche théorique du problème », *art. cit.*, pp. 241-249.

Chapitre 4. L'Économique : l'administration militaire de l'oikos.

1. Introduction : l'aspect productif de l'oikonomia

Dans ce chapitre, j'aimerais explorer le rapport entre la sémantique de la guerre et ce que j'appelle « administration militaire de l'oikos », ce qui s'avère un complément pertinent au chapitre précédent, dans lequel j'ai montré que la structure de l'État perse est fondée sur l'organisation militaire. En effet, l'Économique se prête bien à cette étude, parce qu'on y trouve, par exemple, une analogie entre l'agriculture et la guerre, la métaphore de l'alliance pour désigner le rapport entre les enfants et leurs parents (dont on parlera au dernier chapitre), le rôle de l'épouse dans l'oikos, qui ressemble énormément à celui du bon chef militaire, au point où elle est comparée à un commandant de garnison (*phrouarkhos*) ; et, enfin, l'administration de l'oikia qui, fondée sur le concept de *taxis*, est comparable à l'administration d'une armée. C'est précisément ces deux derniers points que j'aborderai dans le présent chapitre, dont la problématique est la suivante : Quelle est la nature du rôle d'Ischomaque dans l'oikos ? Quel est le rapport entre les devoirs du bon chef militaire et celui de l'épouse au sein de l'oikos ? Quel est le rôle de la *taxis* dans l'organisation de la maison ? Pourquoi Xénophon avance-t-il la notion de *taxis* pour expliquer les tenants et les aboutissants de l'oikonomia ?

L'hypothèse que je suivrai est la suivante : l'oikonomia est, chez Xénophon un concept indissociable de la rationalité militaire. La preuve en est qu'il est (i) partiellement constitué par des métaphores guerrières qui désignent, par exemple, les rapports sociaux (la relation entre les enfants et les parents et le rapport hiérarchique entre le maître, la maîtresse et leurs serviteurs) et les fonctions de l'épouse dans la gestion de la maison. (ii) De surcroît, la conception de l'armée (*stratia*) est sous-jacente à la conception de l'oikonomia, lui donnant donc sa forme et sa structure. Par exemple, l'organisation de la maison, un aspect fondamental de l'art économique chez Xénophon, est fondée sur les notions de *taxis* et de *phylé*, ce qui introduit au sein même de l'oikia un ordre en tout point semblable à celui d'une armée en expédition.

J'ai divisé le chapitre en deux sections qui représentent les deux grands axes de mon analyse : dans la section deux, il sera question d'analyser la figure d'Ischomaque en tant que chef suprême de l'*oikos* ; la section trois est entièrement consacrée à la figure de l'épouse d'Ischomaque dont les fonctions au sein de l'*oikos* ressemblent à celles du bon chef militaire au sein de l'armée ; enfin, la section quatre concerne l'administration de l'*oikos*, telle qu'elle est décrite dans l'*Économique* VIII, à la lumière de la notion-clé de *taxis*, ce qui nous permettra d'évaluer la portée de l'organisation militaire sur l'organisation de l'*oikos*.

Mais avant de poursuivre, il est très pertinent de dire quelques mots sur le concept d'*oikonomia* lui-même, à partir duquel on peut déjà soulever quelques éléments importants qui préfigurent les analyses qui suivent⁴⁸⁷.

Chantraine traduit le terme *oikonomia* par « économique domestique », ce qui peut induire en erreur à cause non pas d'une quelconque imprécision ou détournement sémantique, mais plutôt parce que nous avons nous-mêmes une conception de l'économie qui n'a rien ou très peu à voir avec la conception grecque (c'est pourquoi j'ai préféré garder l'original grec, comme je l'ai fait jusqu'à présent). Le terme *oikonomia* est un nom composé à partir des termes *oikos*, patrimoine, et *nomos*, que l'on traduit souvent par « loi », « règle », « coutume », mais qui, en un sens technique, peut signifier aussi « bon arrangement »⁴⁸⁸. Cet aspect de l'*oikonomia* n'est pas anodin, et la preuve en est que Xénophon emploie la métaphore du gardien des lois (*nomophylax*) en IX, 15 pour désigner une tâche fondamentale de la femme : celle d'assurer que les règles de la maison ainsi que la bonne organisation de toute chose soient rigoureusement observées. En résumé, l'*oikonomia* renvoie à tout ce qui concerne l'administration des affaires d'un *oikos*, comprenant donc l'idée de « direction », d'« organisation » et de « distribution ».

Que l'*Économique* soit un dialogue concernant le concept d'*oikonomia*, cela ne fait guère de doute et, pour le constater, il suffit non seulement de regarder le titre de

⁴⁸⁷ Pour une analyse de la structure dramatique de l'*Économique*, ainsi que de son contenu, voir Danzig, « Why Socrates was not a farmer : Xenophon's *Oeconomicus* as a philosophical dialogue », 2003, pp. 57-76 ; Delebecque, « Sur la date et l'objet de l'*Économique* », 1951, pp. 21-58. Voir plus généralement Dorion, « Fundamental parallels between Socrates and Ischomachus' Positions in the *Oeconomicus* », 2018, pp. 521-543 ; Pischedda, « L'*oikonomia* tra V e IV secolo. La pratica economica privata nell'*Économico* di Senofonte », 2019, pp. 173-194 ; Marein, « L'*Économique* de Xénophon : Traité de morale ? Traité de propagande ? », 1993, pp. 226-244 ; Natali, « Socrate dans l'*Économique* de Xénophon », 2001, pp. 263-288 ; Hobden, « Xenophon's *Oeconomicus* », 2016, pp. 152-173 ; Figueira, « Economic Thought and Economic Fact in the works of Xenophon », 2012, pp. 665-687.

⁴⁸⁸ Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, op. cit., p. 1645, s.v. νέμω.

l'ouvrage – qui renvoie à tout ce qui concerne l'administration des biens d'un *oikos* - et de survoler les premières lignes du dialogue, dans lesquelles Socrate et Critobule définissent ce concept. Ce qui attire surtout notre attention est son sens et sa portée. Socrate établit, tout d'abord, que l'*oikonomia* est le nom (ὄνομα) d'une « compétence » (ἐπιστήμη) à part entière, au même titre que la médecine, la métallurgie et la charpenterie (I, 1), et dont la fonction (ἔργον) est de bien administrer (εὖ οἰκεῖν) un *oikos* (fût-il le nôtre ou encore l'*oikos* d'autrui – I, 2-4), c'est-à-dire l'ensemble du patrimoine d'un individu, y compris l'habitation (*oikia*) et tout ce que se trouve à l'extérieur (ἔξω – I, 5). On a d'ores et déjà des éléments intéressants d'analyse. Pour ce qui est du terme *ergon*, il s'agit d'un terme tellement complexe du point de vue sémantique qu'une analyse détaillée de toutes ces nuances excéderait le cadre de notre étude. Cependant, il me semble néanmoins pertinent de souligner que sa présence qualifie l'*oikonomia* comme une *pratique* et une *activité*, plutôt que l'objet du seul discours et de la théorie. Qui plus est, le terme suggère que l'*oikos* doit faire l'objet d'une attention et d'un effort constants, si bien qu'il n'est pas simplement quelque chose que l'on *possède*, mais surtout que l'on doit *produire* à partir de ses éléments constitutifs (l'ensemble de *ktēmata/khrēmata*), tout comme l'on fait, par exemple, avec une armure ou un meuble à partir de leurs matières-premières respectives ; enfin l'*oikos* est aussi quelque chose que l'on doit *entretenir*, comme l'on fait avec le corps humain.

Dans cette perspective, la référence aux métiers du médecin, du forgeron et du charpentier n'est guère anodine parce qu'il s'agit, pour reprendre à nouveau un terme du *Sophiste* de Platon, de trois arts productifs/créatifs (*poietikai tekhnai*). Dans la même veine, il me semble que l'on pourrait désigner l'*oikonomia* chez Xénophon comme un art productif, à l'instar de sa propre conception de l'art de la guerre⁴⁸⁹. Ce caractère de l'*oikonomia* se laisse voir dans l'affirmation d'Ischomaque en VII 15, suivant laquelle il revient à l'homme et à la femme sensés (σοφρόνων) de mettre (ποιεῖν) leurs biens (τὰ ὄντα) dans la meilleure disposition possible (ὡς βέλτιστα ἔξει), mais aussi d'y ajouter (προσγενήσεται) autant que possible par des moyens nobles et légitimes (ἐκ τοῦ καλοῦ τε καὶ δικαίου)⁴⁹⁰. Il n'est pas indifférent de souligner qu'au lieu d'employer le verbe

⁴⁸⁹ En réalité, par souci de précision, il faudrait dire que l'*oikonomia*, puisqu'elle comprend différents types d'art grâce auxquels le bon administrateur obtiendra les *ktēmata* dont il tirera profit, tels que la chasse et l'agriculture, possède à la fois un aspect acquisitif et productif, ce qui confirme l'extrême complexité de ce type de savoir et qui justifie par ailleurs un ouvrage exclusivement consacré à ce sujet.

⁴⁹⁰ En d'autres mots, sans faire appel à des pratiques malhonnêtes, qui relèvent d'un caractère vicieux, si bien que l'on voit l'aspect éthique de l'*oikonomia* qui ne se réduit donc pas à la seule exécution des techniques administratives. Un moyen noble et légitime d'accroître l'*oikos* est de payer toutes les dépenses

auxein pour désigner l'accroissement de l'*oikos*, comme il le fait ailleurs dans l'*Économique*⁴⁹¹, Xénophon emploie les verbes *poiein* et *prosgignesthai*, qui suggèrent, me semble-t-il, que l'*oikonomia* est le savoir qui permet, en rassemblant les biens des époux et en les disposant le mieux possible, de « bâtir » leur propre *oikos*, à l'instar du charpentier qui construit un meuble en organisant rationnellement ses différentes parties, du médecin qui rétablit la santé en réorganisant les humeurs du corps et du forgeron qui forge une armure en utilisant comme il faut les lingots de métal. En sens inverse, la mauvaise disposition (*hexis*) des biens (*ta onta*) empêche, par ce fait même, qu'on en ajoute d'autres, si bien que le développement de l'*oikos* se trouve menacé.

Le cas des jeunes mariés est évocateur à cet égard. Ischomaque et son épouse, en mettant en commun leurs biens (VII, 12-13), vont construire, au sens à la fois littéral et métaphorique, leur propre *oikos* là où il n'existait pas auparavant. À l'appui de cette interprétation, on peut évoquer l'*Écon.* III, 15, où on lit qu'une femme qui est une bonne associée d'un *oikos* (γυναῖκα κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου) offre un excellent contrepois à l'homme (πάνυ ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν) pour le bien (ἐπὶ τὸ ἀγαθόν). Car, en général, c'est grâce aux activités de l'homme (διὰ τῶν τοῦ ἀνδρὸς πράξεων) que les biens entrent dans la maison (ἔρχεται εἰς τὴν οἰκίαν τὰ κτήματα), mais, le plus souvent, c'est grâce à la gestion de la femme (διὰ τῶν τῆς γυναικὸς ταμειυμάτων) qu'on règle les dépenses (δαπανᾶται); et si ces choses se produisent bien (καὶ εὖ μὲν τούτων γιγνομένων), l'*oikos* se développe (αὖξονται οἱ οἴκοι), mais si elles sont mal exécutées (κακῶς δὲ τούτων πραττομένων), l'*oikos* se dégrade (οἱ οἴκοι μειοῦνται).

Cet extrait témoigne que l'un des devoirs majeurs des époux est de créer (cf. le participe γιγνομένων) un équilibre entre la tâche masculine d'acquisition des *ktēmata* et la tâche féminine d'administration des dépenses, qui engendrent l'accroissement de l'*oikos*. En termes non techniques, il s'agit de créer un équilibre entre ce qui rentre et ce qui sort de l'*oikos*. En sens inverse, un quelconque déséquilibre causé, par exemple, lorsque les dépenses sont plus grandes que les biens acquis, fait en sorte que l'*oikos* dégénère progressivement et ce, il est raisonnable d'en conclure, jusqu'à son anéantissement. Suivant la même logique, si les *ktēmata* apportés par l'homme sont plus

tout en faisant des économies (περιοσίαν ποιῶν - *Écon.* I, 4) et, plus généralement, d'en prendre correctement soin (ὀρθῶς δὲ ἐπιμελομένῳ) sans se relâcher (μὴ καταμαλακίζομένῳ - XI, 12).

⁴⁹¹ Voir p.ex. (αὖξειν τὸν οἶκον) (I, 4); (οἴκοι ἰδιωτῶν ἠϋξημένοι εἰσὶν) (I, 15); (αὖξειν τοὺς οἴκους) (I, 16); (αὖξομι τὸν οἶκον) (II, 1); (αὖξονται οἱ οἴκοι) (III, 15); (οἴκους δύνανται αὖξειν ἄνθρωποι) (VI, 4); (οἴκους αὖξησις) (V, 1); (τὸν οἶκον αὖξεσθαι) (XI, 12)

grands que la capacité de la femme de les gérer, l'*oikos* diminue également, cette fois-ci non pas à cause du manque de biens, mais parce que les biens mal gérés ne favorisent en rien le développement de l'*oikos* pouvant même lui nuire, dans la mesure où, si l'on dissipe notre attention et notre effort d'organisation, le chaos s'instaure. En un mot, ni l'accumulation effrénée de biens et de richesses ni la dépense aveugle ne sont souhaitables. Aussi, le seul ajout de *ktēmata* (cf. προσγενήσεται dans VII, 15) de façon aléatoire ne constitue guère un *oikos*, mais bien plutôt leur *organisation rationnelle* selon les fonctions qu'ils y exercent. En effet, notre analyse se prête bien à la distinction aristotélicienne entre *praxis* et *poiēsis* (*Eth. Nic.* VI 4, 2). Ce qui relève de la *praxis* est l'acquisition des *ktēmata* nécessaires à la vie dans l'*oikos* et son accroissement (qui peuvent, soulignons-le, exister préalablement ou non), tandis que ce qui relève de la *poiēsis* est la transformation et la bonne disposition des *ktēmata* dans le but de constituer un véritable *oikos*. Le fait de savoir se servir de sa « matière première », en l'occurrence, le fait de savoir trouver l'équilibre entre l'accumulation et la dépense des *ktēmata* et, parallèlement, le fait de savoir les organiser : voilà deux des compétences essentielles de l'expert en *oikonomia*⁴⁹².

Dans la même veine, comme on lit dans les *Mémorables* III, 1, 7, une maison (οικία) ne devient un bien de très grande valeur (γίγνεται πολλοῦ ἄξιον κτήμα) que lorsque les pierres, les briques, les tuiles et les morceaux de bois sont organisés comme il faut : jetés pêle-mêle, ils n'ont en effet aucune utilité (οὐδὲν χρήσιμα). On ne saurait surestimer la présence des verbes *gignomai* dans ces textes de l'*Économique* et dans celui des *Mémorables* : une *oikia* et, plus généralement, un *oikos* ne peuvent être considérés – et j'oserais dire nommés – comme tels que si leurs divers éléments constitutifs sont disposés dans un ordre cohérent correspondant à leur fonction dans l'ensemble⁴⁹³. En un mot, la mise en ordre de ce qui était préalablement chaotique et inutile est la condition *sine qua non* pour que l'*oikos* vienne à l'être.

⁴⁹² Cette idée est explicitement énoncée par Ischomaque dans XX, 21, où les biens en question sont les produits de la terre : « Voilà qui ruine une maison beaucoup plus sûrement qu'une excessive ignorance (ἀνεπιστημοσύνη). Si les dépenses que doit supporter la propriété vont leur train sans aucune réduction (τὸ γὰρ τὰς μὲν δαπάνας χωρεῖν ἐντελεῖς ἐκ τῶν οἴκων), tandis que le travail de la terre (τὰ δὲ ἔργα) ne produit pas un profit suffisant pour ces dépenses, rien d'étonnant si, au lieu de faire un bénéfice, on s'appauvrit (ἐὰν ἀντὶ τῆς περιουσίας ἔνδειαν παρέχεται). »

⁴⁹³ J'attire l'attention sur la présence du vocabulaire de la *taxis* dans les *Mém.* III, 1, 7 (τὸ τακτικόν, στρατεύμα τεταγμένον ἀτάκτου, συνθίεται) ce qui, comme on le verra plus loin, fait écho à l'*Économique* VIII, chapitre où Xénophon présente en détails l'organisation de l'*oikos* à partir de la notion de *taxis*. Et si dans ce passage des *Mémorables* Xénophon compare la tactique (l'un des aspects de l'art militaire) à la construction d'une maison, dans l'*Économique* VIII il compare l'organisation de l'*oikos* à celle de l'armée.

Dans cette perspective, si je peux me permettre une autre analogie⁴⁹⁴, de même qu'une armée n'est pas constituée par la possession de provisions, d'équipements, de tentes et de troupes disposés de façon aléatoire, de même l'*oikos* n'est pas constitué par la simple possession d'un espace (par exemple, la maison et les champs) et de biens matériels improductifs (esclaves, animaux, outils, etc.), sans fonction ni place appropriées, mais bien plutôt l'organisation rationnelle de tous ces éléments. Parallèlement, de même que l'art militaire concerne la création de nouvelles tactiques et de nouveaux stratagèmes, de même l'*oikonomia* est la création d'un *oikos*, en ce sens où, en disposant comme il faut tous les éléments qui font partie du patrimoine, on produit quelque chose qui n'existait pas auparavant : la prospérité d'un *oikos* bien achevé où chacune de ses parties, en exerçant les fonctions qui leurs sont propres et en étant assignées à la place qui leur convient, contribue au bon fonctionnement et à l'harmonie de l'ensemble⁴⁹⁵. Or, cet *oikos* bien achevé s'avère précisément l'*ergon* – pensé cette fois-ci comme « travail accompli » ou « œuvre » - du bon administrateur (*agathos oikonomos*), au même titre qu'un corps bien portant, une armure et un meuble sont les *erga*, respectivement, du médecin, du forgeron et du charpentier⁴⁹⁶. Cela explique, du moins en partie, pourquoi Socrate ajoute à la notion d'*oikonomia* les notions de « biens » (*ktēmata*) et de « richesses » (*chrēmata*) qui, pour leur part, sont définies à partir d'une notion très chère à Xénophon : celle d'« utilité », *chrēsis* (*Écon.* I, 8-15). L'administrateur habile est celui qui sait bien utiliser tous les éléments qui font partie de l'*oikos* et, en outre, il sait à quoi ils servent, si bien qu'en désignant la place et le rôle qui leur sont appropriés, il est capable d'en tirer profit (*ōphelein*).

Pour ce qui est du terme *oikos*, on a vu plus haut qu'il ne se réduit pas à la seule maison (*oikia*), mais à l'ensemble des biens (*ktēmata*) et des richesses (*chrēmata*) qui appartiennent à la famille, ce qui comprend les divers types d'animaux et de troupeaux,

⁴⁹⁴ L'analogie entre l'*armée* et l'*oikos* dans la *Cyrop.* VIII, 5, 7, dont on parlera plus loin, m'autorise, me semble-t-il, à le faire.

⁴⁹⁵ Le père d'Ischomaque tirait profit d'une pratique semblable, dont l'objet n'était pas l'*oikos*, mais le seul lot de terre (*khōros*), mais qui révèle néanmoins l'aspect productif (ou créatif) qu'on essaie de soulever ici. Il achetait à un très bas prix un lot de terre improductive (*ἀφύτευτος*) à cause de la négligence et de l'incapacité (*ἢ δι' ἀμέλειαν ἢ δι' ἀδυναμίαν*) de ses anciens propriétaires et, grâce à son savoir, son amour de l'agriculture et du travail (*τὴν φιλογεωργίαν καὶ φιλοπονίαν*), il était à même d'en tirer profit (XX, 22-25). Ischomaque souligne : « et rien ne se trouve bonifié (*οὐδὲν οὖν ἔχει πλείονα ἐπίδοσιν*) autant qu'une terre naguère improductive (*ἢ χῶρος ἐξ ἄργοῦ*) qui se met à porter toutes sortes de récoltes (*πάμορος γιγνώμενος*). » Voilà le caractère « productif » de l'agriculture, partagé, à mon sens, par l'*oikonomia*.

⁴⁹⁶ Il n'est pas indifférent de souligner que dans l'*Écon.* VI, 12-13, Socrate compare les *erga* des bons charpentiers, des bons forgerons, des bons peintres et sculpteurs aux *erga* de l'homme *kalos kagathos* au sein de l'*oikos*, ce qui confirme le caractère productif (ou créatif) de l'*oikonomia*.

les esclaves, les champs, le mobilier, les divers outils, la nourriture, les marchandises, etc.⁴⁹⁷ Il semble donc manifeste que la complexité de l'*oikonomia* dérive de la complexité même du concept d'*oikos* et dont les éléments constitutifs peuvent relever, par ailleurs, d'autres types d'art, tels que l'agriculture et la chasse. Comme on le verra plus en détails, cela ne veut pas dire que le maître de l'*oikos* soit obligé de maîtriser ou de pratiquer lui-même chacun de ces arts « subalternes » : en bon chef, il est capable de reconnaître les talents individuels de ses subordonnés et, en conséquence, de les assigner à des tâches selon leurs compétences. Par ailleurs, on peut affirmer que plus grand est un *oikos*, plus grande est la répartition des tâches et des devoirs.

La preuve en est qu'Ischomaque ne travaille pas lui-même ses champs, ce qui est, du moins de prime abord, paradoxal et ce, pour deux raisons : (i) Xénophon n'a de cesse de souligner l'importance pour le chef de se donner en exemple à ses subordonnés, non seulement en prenant part aux travaux de ces derniers, mais encore en les surpassant en efficacité et en compétence⁴⁹⁸. (ii) Dans l'*Écon.* IV-V, la pratique de l'agriculture est désignée, à l'instar des travaux guerriers, comme une activité noble parce qu'elle s'avère un entraînement parfait pour le corps, une véritable école de vertu (V, 1-8) et un excellent moyen d'apprendre à gouverner les hommes (V, 13-16) ; on souligne aussi que Cyrus l'Ancien et Cyrus le Jeune s'adonnaient tous les deux à la fois aux travaux guerriers et champêtres (IV, 16-24). Ischomaque, lui, ne travaille cependant pas à la manière d'un *autourgos*, qui laboure ses champs de ses propres mains (V, 4). Ses activités semblent plutôt relever de l'ordre de la surveillance et de l'examen, à l'instar du Grand Roi, qui surveille et examine lui-même les terres cultivables des satrapies, en distribuant des honneurs et des récompenses lorsque la terre est productive et en châtiant ceux qui laissent la terre improductive (IV, 8-9).

Dans cette perspective, la préparation militaire que l'agriculture offre consisterait (a) à développer la vigueur corporelle et (b) à apprendre à commander aux hommes. On constate donc que Xénophon, en exprimant ses idées sur ce que consiste l'agriculture, glisse du travail manuel vers le soin de supervision du propriétaire foncier oisif. Or, Ischomaque incarne précisément cette dernière figure, dans la mesure où il prend

⁴⁹⁷ Il est fort révélateur qu'Ischomaque, dans sa définition préliminaire du mariage, le désigne comme la mise en commun des biens de chaque époux (VII, 12), c'est-à-dire qu'il s'agit d'une communauté de biens (*ktēmatōn koinōnia*) : les biens qu'Ischomaque a reçus en héritage de son père et la dot de l'épouse, qui peut consister en n'importe quelle sorte de bien matériel.

⁴⁹⁸ Sur ce point, voir *Hipp.* VI, 3-6 ; *Cyrop.* I, 3, 15 ; I, 6, 21 ; III, 1, 20-22 ; III, 3, 55 ; VII, 5, 78 et 86 ; VIII, 1, 30 et 39 ; *Anab.* I, 9, 2, 21 et 24 ; III, 1, 24 et 37 ; IV, 6, 16 ; *Hell.* VI, 1, 6.

attentivement soin de ses terres en coordonnant les travaux de ses serviteurs, sans pour autant travailler lui-même les champs⁴⁹⁹. Or, malgré l'importance de ce type d'activité, il semble néanmoins y avoir une tension entre les pratiques d'Ischomaque - il lui manque en effet le point (i) mentionné en haut - et ce que Xénophon recommande ailleurs dans son œuvre lorsqu'il dépeint l'image du leader idéal, si bien qu'il est légitime de se demander s'il s'avère *de facto* un leader idéal. Comment peut-il enseigner au moyen de l'exemple s'il n'exerce pas lui-même ce qu'il apprend à ses subordonnés, à l'instar du chef militaire paradigmatique, comme Cyrus l'Ancien ou Jason de Phères ? Plus généralement, d'où vient le profit qu'il tire de la pratique de l'agriculture ? Par ailleurs, il est pertinent de rappeler que lorsqu'il décrit l'une de ses journées habituelles, il ne mentionne guère les travaux des champs ; son entraînement physique consiste plutôt à marcher, à courir et à monter à cheval. Dans la section suivante, nous essaierons de répondre à ces questions.

2. Ischomaque : un leader idéal ou un leader défaillant ?

Pour résoudre le problème du leadership d'Ischomaque, il faut d'abord évoquer les *Mémorables* III 4, où il est surtout question d'analyser les ressemblances du rôle du bon administrateur (*oikonomos*) et celui du bon stratège (*stratêgos*), analogie qui renvoie à l'idée de compétence transversale et de transativité des sphères de la vie sociale, abordées dans l'introduction de cette thèse.

Socrate tombe un jour sur Nikomachidès, qui sortait d'une assemblée tenue pour élire des magistrats, et lui demande qui la *Boulê* a élu pour le poste de stratège. Ce dernier répond, d'un caractère maussade et visiblement déçu, que l'Assemblée a élu un certain Antisthène. Nikomachidès se met tout de suite à exposer son *curriculum*, en affirmant que depuis son enrôlement, il s'est épuisé au service de l'armée (*στρατευόμενος κατατέτριμμα*), en servant comme lochage et comme taxiarque ; pour le prouver, il montre les cicatrices de ses nombreuses blessures ; Antisthène, en revanche, n'a jamais servi comme hoplite ou comme cavalier « et qui ne sait rien faire d'autres qu'amasser de l'argent (*ἄλλο οὐδὲν ἢ χρήματα συλλέγειν* - III, 4, 1). » Le ton pathétique du discours de

⁴⁹⁹ Les idées développées dans l'*Économique* IV-V font songer à une analogie entre, d'une part, l'*autourgos* et le simple soldat (*idiôtês*) et, d'autre part, le propriétaire foncier oisif et le général. Or, que le travail de la terre prépare le corps de l'*autourgos* à l'activité militaire, la *Cyrop.* II, 1 11-21 et VII, 5, 68-69 le prouvent sans conteste (par exemple, on lit dans le deuxième texte que les *autourgoi* perses sont choisis comme gardiens du palais royal précisément parce que la vie rude dans les champs les a physiquement préparés à l'exercice du nouveau métier). Pour ce qui est du travail de surveillance et d'examen, pratiqué par Ischomaque et fondamental aussi pour le général, voir p.ex. *Const. Lac.* XII, 4-5 ; *Hell.* III, 2, 6 ; VI, 4, 31 ; *Cyrop.* IV, 5, 39 ; V, 2, 22 ; VIII, 1, 12-14 ; VIII, 4, 30.

Nikomachidès, renforcé par le contraste entre sa vie, entièrement consacrée au service militaire, et celle d'Antisthène, qui est resté en ville en train de s'enrichir, avertit le lecteur, dès le départ, qu'il sera question d'analyser les tenants et les aboutissants de l'art de la guerre.

Lisons la suite de l'échange, dans la mesure où elle révèle les premières particularités de l'art militaire à partir d'une comparaison avec la préparation d'un chœur.

- N'est-ce pas un atout (ἀγαθόν), demanda Socrate, s'il est du moins capable de procurer le nécessaire aux soldats (εἴ γε τοῖς στρατιώταις ἱκανὸς ἔσται τὰ ἐπιτήδεια πορίζειν) ? – Les marchands aussi sont capables d'amasser de l'argent (καὶ γὰρ οἱ ἔμποροι χρήματα συλλέγειν ἱκανοὶ εἰσιν), répondit Nikomachidès, mais ils n'ont pas pour autant la capacité de commander une armée (καὶ στρατηγεῖν δύναται ἄν). » [3] Et Socrate répondit : « Mais Antisthène est également désireux de vaincre (ἀλλὰ καὶ φιλόνηκος), ce qui est indiqué pour un stratège. Ne vois-tu pas que, chaque fois qu'il a équipé des chœurs, il a remporté la victoire ? – Par Zeus, répondit Nikomachidès, il n'y a rien de comparable (ἀλλ' οὐδὲν ὁμοίον ἔστι) entre diriger un chœur et diriger une armée ! [4] - Et pourtant, répondit Socrate, bien qu'Antisthène n'ait aucune expérience du chant, ni de la formation des chœurs (οὐδὲ ᾠδῆς γε ὁ Ἀντισθένης οὐδὲ χορῶν διδασκαλίας ἔμπειρος ὢν), il a néanmoins été capable de dénicher les meilleurs en ces domaines (ὁμῶς ἐγένετο ἱκανὸς εὐρεῖν τοὺς κρατίστους ταῦτα). – Il en ira donc de même pour la stratégie, rétorqua Nikomachidès : il trouvera des hommes qui rangeront l'armée à sa place, et d'autres qui combattront (ἄλλους μὲν εὐρήσει τοὺς τάξοντας ἀνθ' ἑαυτοῦ, ἄλλους δὲ τοὺς μαχουμένους) ! (*Mém.* III, 4, 2-4)

En survolant le texte, on se rend immédiatement compte que l'art militaire ne se réduit guère, comme le croit Nikomachidès, à la seule habileté au combat. En réalité, comme il deviendra plus clair dans la suite de l'entretien, cette habileté n'est pas une condition nécessaire au bon exercice de la stratégie. La référence aux marchands, énoncée par Nikomachidès dans un ton de méfiance, voire de mépris, est en contraste avec la noble magistrature qu'est la stratégie. Mais Socrate voit dans l'habileté d'amasser de l'argent (χρήματα συλλέγειν) une qualité fondamentale du bon stratège, dans la mesure où il doit lui aussi procurer de l'argent afin de pourvoir aux besoins (τὰ ἐπιτήδεια) de ses soldats ; sur ce point, on commence à voir que l'analogie entre le *stratēgos* et l'*oikonomos* se dessine graduellement. Socrate souligne, de surcroît, qu'Antisthène est également *philonikos*, pour autant que toutes les fois où il a été responsable de l'équipage des chœurs il a remporté la victoire. En d'autres mots, la *philonikia* dont Antisthène fait preuve s'avère le mobile même de son action, qui est en tout point soigneuse et attentive, afin d'obtenir la victoire. Il met donc toute son énergie et tout son effort dans des activités où il est question de victoire et de défaite, si bien que, Socrate le soutient, il se portera de la même façon à la guerre.

La réplique de Nikomachidès (§3) révèle une fois pour toutes sa méconnaissance de l'art militaire, pour autant qu'il nie toute similitude (οὐδὲν ὅμοιον) entre la direction d'un chœur et la direction d'une armée. Il n'a donc pas fait attention à l'argumentation de Socrate, qui établit une ressemblance essentielle entre ces deux domaines : l'importance capitale de procurer le nécessaire à ceux que l'on dirige, une habileté administrative par excellence. La réponse de Socrate dans le §4 est de fait assez frappante : Antisthène n'a besoin d'aucune expérience (οὐδὲ ἔμπειρος) personnelle eu égard au chant ou à la formation des chœurs, puisqu'il est capable de choisir (ικανὸς εὐρεῖν) les meilleurs en ces domaines. Et à Nikomachidès de conclure le raisonnement de Socrate, non sans amertume : il en ira de même à la guerre, où il saura trouver (εὐρήσει) des gens plus compétents que lui en matière d'organisation des troupes et en matière de combat. L'entretien a révélé jusqu'ici trois qualités fondamentales qu'Antisthène partage avec le stratège habile : (i) il sait comment amasser de l'argent, si bien qu'il est toujours à même de pourvoir aux besoins de ses subordonnés ; (ii) il est *philonikos*, de sorte qu'il ne laisse rien passer inaperçu dans ses préparatifs afin de toujours obtenir la victoire ; (iii) il est capable d'évaluer les capacités d'autrui et de choisir les meilleurs et les plus compétents en chaque domaine.

Antisthène s'avère donc un véritable « *headhunter* », un expert à la chasse au talent. Il emploie, tel que Cyrus lorsqu'il organise son empire, une *politique de délégation*, c'est-à-dire qu'il sait distribuer les fonctions selon les compétences de chacun, de sorte que si chaque poste est occupé par le meilleur (*kratistos*), l'ensemble fonctionnera à merveille. Bien que le texte des *Mémorables* III, 4 ne le dise pas explicitement, je crois que si nous le lisons à la lumière des *Mémorables* IV, 2, 24-30, on peut en conclure qu'Antisthène est quelqu'un qui se connaît lui-même, c'est-à-dire qu'il est capable d'examiner aussi bien ses propres capacités et limitations que celles d'autrui⁵⁰⁰. En conséquence, il se consacre exclusivement aux choses qu'il est capable de faire, s'abstenant de faire ce qu'il ne connaît pas et, parallèlement, déléguant les tâches qu'il ne sait pas lui-même exécuter à ceux qui sont plus compétents que lui. En un mot, si Antisthène réussit toujours dans tout ce qu'il entreprend de faire, en l'occurrence, l'équipage des chœurs, c'est précisément parce que, grâce à un examen soigneux de lui-même et des autres hommes, il sait tirer parti de ses propres connaissances et de celles

⁵⁰⁰ Dorion, *Mémorables. Tome II-2, op. cit.*, p. 68, n. 4., fait le même rapprochement.

d'autrui⁵⁰¹. C'est pourquoi Socrate affirme ensuite que si Antisthène parvient à trouver et à choisir (ἐξευρίσκη τε καὶ προαιρήται) les meilleurs pour les choses de la guerre (ἐν τοῖς πολεμικοῖς τοῦς κρατίστους), comme il l'a fait à plusieurs reprises pour les chœurs, il aura beaucoup de chances de remporter également la victoire à la guerre⁵⁰². De surcroît, il est fort probable qu'il ne se gêne pas de faire les dépenses (δαπανᾶν) nécessaires pour remporter une victoire militaire, dans la mesure où il s'agit d'une victoire qui concerne l'ensemble de la cité plutôt que sa seule tribu (III, 4, 5). Il semble donc clair qu'Antisthène possède deux talents fondamentaux qui font de lui un stratège potentiellement accompli : l'un d'ordre administratif, consistant à amasser de l'argent et à le dépenser comme il faut, et l'autre d'ordre critique, c'est-à-dire la capacité à bien discerner les compétents des incompetents, les meilleurs des pires et, ensuite, à les assigner aux places les plus appropriées. La suite de l'entretien touche à ce point :

Veux-tu dire, Socrate, demanda-t-il, qu'il appartient au même homme (ὡς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρός) de réussir aussi bien dans la préparation d'un chœur que dans le commandement d'une armée ? – Je prétends pour ma part, répondit-il, que lorsqu'un homme est placé à la tête d'un ensemble (ὅτου ἂν τις προστατεύῃ), s'il sait ce dont il a besoin et qu'il est en mesure d'y pourvoir (ἐὰν γινώσκῃ τε ὃν δεῖ καὶ ταῦτα πορίζεσθαι δύνηται), il sera un bon dirigeant (ἀγαθὸς ἂν εἴη προστάτης), qu'il soit placé à la tête d'un chœur, d'une maison, d'une cité ou d'une armée (εἴτε χοροῦ εἴτε οἴκου εἴτε πόλεως εἴτε στρατεύματος προστατεύοι). [7] Alors Nikomachidès répondit : « Par Zeus, Socrate, jamais je n'aurais cru t'entendre dire que les bons administrateurs peuvent être de bons stratèges (ὡς οἱ ἀγαθοὶ οἰκονόμοι ἀγαθοὶ στρατηγοὶ ἂν εἴεν). – Allons, dit-il, examinons leurs fonctions (τὰ ἔργα) respectives pour voir si ce sont les mêmes ou si elles diffèrent en quelque chose. – Très bien, répondit-il. (*Mém* III, 4, 6-7).

Nikomachidès commence finalement à comprendre que certains domaines partagent les mêmes compétences, si bien que si l'on réussit dans un domaine, rien n'empêche que l'on réussisse également dans un domaine différent. De surcroît, il est pertinent de souligner l'emploi du terme *prostatês*, qui comprend l'idée de direction, mais aussi de protection, et dont le sens est assez large pour se référer au gouvernement des

⁵⁰¹ Il vaut la peine de citer *in extenso* une partie des propos de Socrate (*Mém.* IV, 2, 26), parce qu'elle illustre parfaitement, me semble-t-il, la pratique d'Antisthène : « En effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes (οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοῦς) savent ce qui leur convient (τὰ τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι) et discernent ce qu'ils sont, ou non, en mesure de faire (καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μὴ) ; en faisant ce qu'ils savent, ils se procurent ce dont ils ont besoin et ils réussissent (καὶ ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες πορίζονται τε ὃν δεόνται καὶ εὖ πράττουσιν), en s'abstenant de ce qu'ils ne savent pas faire (μὴ ἐπίστανται ἀπεχόμενοι), ils ne commettent aucune erreur et évitent l'échec. C'est pour cette raison aussi qu'ils sont en mesure de juger des autres hommes (διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν) ; et grâce à leur service (καὶ διὰ τῆς τῶν ἄλλων χρείας), ils se procurent les biens et sont à l'abri des maux (τὰ τε ἀγαθὰ πορίζονται καὶ τὰ κακὰ φυλάττονται). »

⁵⁰² Il n'est pas indifférent de souligner ce que je crois être une plaisanterie de la part de Xénophon. Le personnage du chef militaire expérimenté, coriace et plein de cicatrices (un véritable dur à cuire !) s'appelle « Nikomachidès », celui qui est victorieux au combat, alors qu'en réalité c'est Antisthène qui emporte la victoire dans les compétitions des chœurs et, potentiellement, la victoire à la guerre.

hommes dans les différentes sphères que Socrate évoque d'habitude, soit le chœur, l'*oikos*, la cité et l'armée. On pourrait sur ce point se demander en quel sens un *prostatês* protège ses subordonnés. À juger par ce que l'on a vu dans les *Mémorables* III 4, il me semble qu'il s'agit notamment d'une protection d'ordre matériel, c'est-à-dire le fait de pourvoir à ceux qu'il dirige des choses nécessaires à la vie (*ta epitêdeia*). Pour ce qui est du verbe *prostatain*, son emploi est aussi fort évocateur : on peut le traduire par « diriger », « commander », « ordonner », voire « assigner » ou « placer ». Le dirigeant (*prostatês*) est donc celui qui est également capable d'assigner les gens à un poste approprié et d'en distribuer les fonctions, ce qui est tout à fait cohérent avec la pratique d'Antisthène. Par conséquent, les termes *prostatês* et *prostatain* révèlent les deux capacités fondamentales de ceux qui dirigent un *oikos*, un chœur, une armée, ou une cité : (i) la capacité de pourvoir aux besoins d'autrui et (ii) la capacité d'assigner les fonctions selon les compétences de chaque individu.

En outre, il est bon de signaler que, pour la première fois, Nikomachidès associe les compétences énoncées jusqu'ici par Socrate comme les compétences des bons administrateurs (*ἀγαθοὶ οἰκονόμοι*), les comparant ensuite aux bons stratèges. Dans cette perspective, on peut affirmer que l'*oikonomos* est le dirigeant de l'*oikos*, tandis que le *stratêgos* est le dirigeant de l'armée et ainsi de suite, ce qui s'accorde bien avec le sens, assez large, du terme *prostatês*⁵⁰³. Pour démontrer le bien-fondé de cette comparaison, Socrate propose d'énumérer les fonctions (*erga*) communes à ces deux figures (III, 4, 8-11), le terme « *erga* » nous renvoyant directement au tout début de l'*Économique* (I, 1-3), où Socrate et Critobule définissent la fonction (*ergon*) de l'*oikonomia* comme la bonne administration (*eu oikein*) de l'*oikos*. Essayons d'énumérer, de façon schématique, les *erga* communs à l'administrateur et au stratège suivant l'ordre d'exposition de Socrate lui-même⁵⁰⁴ :

1. Préparer ceux qu'ils commandent (*ἀρχομένους παρασκευάζειν*) à être dociles et obéissants à leur endroit (*κατηκούς τε καὶ εὐπειθεῖς ἑαυτοῖς*) ;

⁵⁰³ Il est pertinent de rappeler que le terme *prostatês* apparaît dans la *Cyrop* VIII, 6, 14 pour désigner les satrapes, qui exercent dans leurs provinces des fonctions économiques, politiques et militaires.

⁵⁰⁴ La *Cyropédie* I, 6, 12 montre clairement le rapport intime entre l'*oikonomos* et le *stratêgos*, d'une part, et les soldats et les serviteurs, d'autre part : « [Cambyse] Dis-moi, mon enfant, à propos des tâches du général (*ἐν τοῖς στρατηγικοῖς*), l'homme à qui tu portes son salaire t'a-t-il dit quelque chose de l'économie domestique (*οἰκονομίας*) ? les soldats n'ont pas moins besoin de ce qui est indispensable à leur vie (*οἱ στρατιῶται τῶν ἐπιτηδείων δέονται*) que les serviteurs dans une maison (*ἢ οἱ ἐν οἴκῳ οἰκέται*). » Si l'erreur de Nikomachidès était de réduire l'art de la guerre à l'art du combat, l'erreur de Cyrus, ou plutôt de son maître en art de la guerre, est de croire qu'il se réduit à la seule tactique.

2. Imposer certaines tâches aux personnes appropriées (τὸ προστάττειν ἕκαστα τοῖς ἐπιτηδεῖοις πράττειν) ;
3. Punir les mauvais et récompenser les bons (τὸ τοὺς κακοὺς κολάζειν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς τιμᾶν) ;
4. Rendre leurs subordonnés bien disposés (τὸ δὲ τοὺς ὑπηκόους εὐμενεῖς ποιῆσθαι) ;
5. Se faire des alliés et des auxiliaires (συμμάχους δὲ καὶ βοηθοὺς προσάγεσθαι) ;
6. Assurer la protection des biens (φυλακτικοὺς τῶν ὄντων) ;
7. Il faut qu'ils soient tous les deux appliqués et épris de l'effort (καὶ ἐπιμελεῖς καὶ φιλοπόνους) dans leurs fonctions respectives (περὶ τὰ αὐτῶν ἔργα) ;
8. Il faut qu'ils soient supérieurs (τὸ περιγενέσθαι) à leurs adversaires (ἐχθροί) ;
9. Le bon administrateur (ἀγαθὸς οἰκονόμος) sera plein de zèle (προθύμως) pour chercher et se procurer ce qui favorise la victoire (τὸ νικᾶν συμφέροντα ζητήσῃ καὶ παρασκευάσεται) ; aussi, il cherchera et se prémunira (σκέπεται καὶ φυλάζεται) avec soin (ἐπιμελῶς) de ce qui provoque la défaite.

En effet, il est possible de ranger les *erga* communs au bon administrateur et au bon stratège en trois groupes : (i) la relation avec les subordonnés (points 1 à 5), (ii) les attributs personnels (points 6 et 7) et (iii) la relation avec les ennemis (points 8 et 9).

(i) Les points 1 et 4 sont les objectifs visés par l'administrateur et le stratège eu égard à leurs subordonnés : inculquer l'obéissance, la docilité et la bienveillance, ces deux dernières contribuant énormément à ce que l'obéissance soit volontaire. Les points 2 et 3 concernent les méthodes pour y parvenir : l'imposition des tâches qui soient utiles et adéquates à chacun, ce qui correspond, rappelons-le, exactement à l'une des tâches majeures du *prostatês* et à la pratique d'Antisthène ; un système de récompenses et de punitions pour encourager les bons et redresser les mauvais. Enfin, les métaphores des « alliés » et des « auxiliaires » (5) placent le rapport entre le dirigeant et ses subordonnés sous l'égide de la notion de soutien et de secours.

(ii) Tant l'*oikonomos* que le *stratêgos* sont les gardiens (φυλακτικοὺς) par excellence des biens (τῶν ὄντων) et ce, on peut en déduire, en les préservant d'être réduits ou anéantis grâce à une bonne gestion des dépenses, ce qui coïncide précisément avec l'*ergon* fondamental de la femme dans l'*oikos*⁵⁰⁵. Plus généralement, en ce qui concerne

⁵⁰⁵ Cf. *Écon.* III, 15 analysé *supra*. Comme on le verra plus loin, Ischomaque affirme que l'une des tâches majeures de la femme au sein de l'*oikos* est de garder (τὸ φυλάττειν) les provisions jusqu'à ce qu'on

l'ensemble de leurs fonctions, il est nécessaire qu'ils fassent preuve d'*epimeleia* et de *philoponia*, dans la mesure où ces qualités, en écartant la négligence et la paresse, garantissent que chaque aspect de leur travail soit mené à bien⁵⁰⁶.

(iii) De prime abord, on a du mal à voir qui seraient les adversaires (*ekhthroi*) de l'administrateur. Seraient-ils les sycophantes ? On sait à quel point ces derniers posaient des problèmes aux citoyens aisés, parce qu'ils essayaient de prendre une part de leurs biens en les dénonçant au tribunal⁵⁰⁷. L'*Économique* I, 15 peut nous aider à déceler le sens de cette affirmation. Socrate affirme que les opposants (οἱ ἐχθροί) sont eux aussi des biens (χρήματα) pour celui qui sait comment en tirer avantage (ἐπίστασθαι χρῆσθαι ὥστε ὠφελεῖσθαι ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν) ; et Socrate rappelle Critobule combien de maisons de particuliers se sont accrues grâce à la guerre (ὄσοι μὲν δὴ οἴκοι ιδιωτῶν ἠύκμητοι εἰσὶν ἀπὸ πολέμου), si bien que c'est en tant que soldat ou chef militaire que l'*oikonomos* est à même de rapporter chez lui de nouvelles richesses, à savoir, celles des ennemis vaincus. Il me semble que le point 9 vient à l'appui de mon interprétation. Le bon administrateur, à l'instar du bon stratège⁵⁰⁸, examine ce qui contribue à la victoire et s'y prépare en conséquence ; de même, en examinant ce qui provoque la défaite, il s'en gardera. Par ailleurs, Antisthène fait précisément cela pour remporter la victoire dans les compétitions des chœurs, si bien que rien n'empêche qu'il entreprenne le même type d'évaluation en contexte de guerre.

ait besoin de s'en servir (VII, 25 ; 33 ; 40), de distribuer ce qu'il faut dépenser, de penser d'avance à ce qui devra être stocké et veiller (φυλακτέον) à ce que l'on ne dépense pas excessivement.

⁵⁰⁶ En *Cyrop.* I, 6, 8, on lit ceci à propos des attributs du bon chef : « [Cyrus] Selon moi, au contraire, ce n'est pas par sa mollesse et son faste que le chef doit se distinguer des hommes qu'il a sous ses ordres (τὸν ἄρχοντα οὐ τῷ ῥαδιουργεῖν χρῆναι διαφέρειν τῶν ἀρχομένων), mais par sa vigilance et son ardeur au travail (ἀλλὰ τῷ προνοεῖν καὶ φιλοπονεῖν). » Et en I, 6, 18, on lit : « [Cyrus] Si je comprends bien, père, tu veux dire que, comme un cultivateur oisif, un général oisif n'est d'aucune utilité (ὥσπερ οὐδὲ γεωργοῦ ἀργοῦ οὐδὲν ὄφελος, οὕτως οὐδὲ στρατηγοῦ ἀργοῦντος οὐδὲν ὄφελος εἶναι). » Or, la tâche principale d'Ischomaque, la surveillance de ses serviteurs, n'a pour but que d'écartier la négligence et la paresse. Il est bon de souligner aussi que le vocabulaire de l'*epimeleia* est abondamment employé dans la description des tâches de la femme dans l'*oikos* (cf. *Écon* VII, 22 et *passim* ; VIII, 1 ; IX, 17-19 ; X, 10).

⁵⁰⁷ Dans le *Banq.* IV, 30 on lit que Charmide, lorsqu'il était riche, était forcé de flatter les sycophantes de peur qu'ils ne lui fassent du mal. Dans les *Mém.* II, 9, 4-5, on lit qu'Archédemos, en bon ami, protégeait les biens de Criton contre les assauts des sycophantes et Criton, pour sa part, lorsqu'il emmagasinait des denrées, il en offrait une partie à Archédemos, ce qui montre que les sycophantes posaient un danger réel à la prospérité d'un *oikos*. Enfin, dans l'*Économique* XI, 21, Ischomaque affirme que malgré sa bonne conduite, il est l'objet des calomnies violentes (συκοφαντοῦμαι) de beaucoup de gens.

⁵⁰⁸ Cf. *Cyrop.* I, 6, 36 : « [Cambyses] [S]ur les points où tu sais que vous êtes les plus faibles (γινώσκεις ἀσθενεστάτους γιγνομένους), de prendre le plus de précaution (ἐν τούτῳ μάλιστα φυλάττεσθαι). Au contraire, c'est lorsque tu t'aperçois que l'ennemi donne le plus de prise (ἐν ᾧ δ' ἂν πολεμίους αἰσθάνη εὐχειρωτοτάτους γιγνομένους) qu'il faut l'attaquer de préférence. »

On constate donc qu'à la fin de l'entretien, Socrate élargit le champ de compétences du *prostatês*, ce qui coïncide avec un changement de termes : le *prostatês* assume plus de fonctions (*erga*) et s'appelle désormais tantôt, *oikonomos*, tantôt *stratêgos*. Cet entretien nous apprend essentiellement que le stratège est d'abord et avant tout un administrateur exemplaire – qui sait gérer les ressources matérielles, ainsi que les hommes auxquels il commande – et, parallèlement, qu'un bon administrateur n'aura *a priori* aucune difficulté à gérer une armée. Or, le fait d'être un bon soldat, ce qui est évidemment le cas de Nikomachidès, est certes un atout souhaitable, mais ce type d'expertise est loin d'être un facteur décisif non seulement pour obtenir un poste de stratège, mais surtout pour réussir à la guerre, ce qui n'est paradoxal qu'en apparence. En effet, le combat s'avère une petite partie des campagnes militaires et la victoire, à laquelle l'habileté dans le maniement des armes donne certes sa contribution, dépend notamment d'une série de mesures administratives préalables. Antisthène, pour sa part, malgré son inexpérience totale en matière de combat et de tactique, maîtrise néanmoins plusieurs pratiques fondamentales à la stratégie, si bien qu'il est davantage préparé pour exceller dans l'exercice de cette magistrature.

Retournons maintenant à l'*Économique* et essayons de résoudre le problème soulevé eu égard au type de leadership exercé par Ischomaque. Nous avons vu plus haut qu'il ne travaille pas lui-même ses propres champs, mais, à l'instar du Grand Roi, il exerce une fonction de surveillance et d'examen. Par conséquent, il ne pourrait pas, semble-t-il, servir de modèle à ses travailleurs (*ergatai*). Or, la notion de *paradeigma* a une telle importance chez Xénophon, qu'il l'établit comme une caractéristique nécessaire du bon chef, au sens large de ce terme. Dans cette perspective, il manquerait à Ischomaque un attribut essentiel du bon leader. Cependant, il me semble que Xénophon n'a pas supprimé cet élément du portrait de son héros, ni volontairement, ni à cause d'une quelconque négligence. En effet, il est possible de surmonter cette aporie sans faire appel à ce genre de critique à l'endroit de Xénophon. Il suffit d'analyser la structure des chapitres centraux de l'*Économique*, tout en regardant de plus près les *erga* d'Ischomaque au sein de l'*oikos*, à la lumière des *Mémorables* III 4.

Lorsqu'on survole le noyau de l'*Économique*, soit les chapitres VI-XIV, on remarque que l'organisation de l'*oikos* d'Ischomaque suit une logique hiérarchique, assez semblable, par ailleurs, à l'organisation militaire de l'empire de Cyrus. Et sur ce point, on rappelle que la *stratiôtikê syntaxis* adoptée par Cyrus lorsqu'il a structuré son empire

avait pour but de lui accorder le plus de loisir possible pour s'occuper des affaires les plus importantes (*tôn kratistôn – Cyrop. VIII, 1, 13*). Or, c'est précisément cette *skholê* que cherche Ischomaque⁵⁰⁹, afin qu'il puisse lui aussi s'adonner à des activités essentielles, qui caractérisent par ailleurs l'homme libre : la politique et le souci de soi-même⁵¹⁰.

Le chapitre VI concerne notamment les critères distinctifs de l'homme *kalos kagathos* et, partant, le fait de savoir si Ischomaque est véritablement un homme de bien (§§12-17), ce qui est intimement lié à la question de son leadership. Pour ma part, je crois qu'il n'y a pas de doute qu'Ischomaque soit un homme *kalos kagathos*, dans la mesure où il remplit tous les critères énoncés par Socrate lui-même. De façon générale, la *kalokagathia* chez Xénophon se laisse voir à la fois par les traits physiques et le comportement vertueux (voir, par exemple, *Banq. VIII, 3 ; 8-11*). Dans l'*Écon.* VI, 12, Socrate procède à un examen (τὴν σκέψιν) du terme *kalos kagathos*. Il affirme qu'il est très facile d'identifier les bons (ἀγαθοὺς) artisans, dans la mesure où, puisqu'il ne s'agit que de compétences techniques, il suffit d'observer s'ils produisent de belles œuvres (καλὰ ἔργα – VI, 13). Mais il n'en va pas de même pour ceux que l'on juge *kalos kagathos*. Socrate distingue, d'abord, le sens de *kalos*, qui se rapporte à la beauté corporelle, et *agathos*, qui se rapporte aux qualités morales ; et, en principe, puisque l'épithète *kalos* est accompagnée de l'épithète *agathos*, chaque fois qu'il rencontrait un bel homme (καλὸν), Socrate essayait d'apprendre si le bien (τὸ ἀγαθὸν) accompagnait sa beauté physique (VI, 15). Il a découvert cependant que la beauté et le bien ne vont pas toujours de pair : certains, en effet, « cachaient des âmes tout à fait perverses (πάνυ μοχθηροὺς ὄντας τὰς ψυχάς) sous un bel aspect physique (τῶν καλῶν τὰς μορφάς) ; Socrate a donc décidé de renoncer aux belles apparences (τῆς καλῆς ὄψεως) et d'aller trouver l'un de ceux qu'on appelle beaux et bons (τῶν καλουμένων καλῶν τε κάγαθῶν – VI, 16). Comme il entendait dire que tout le monde, hommes et femmes, étrangers et citoyens, appelaient Ischomaque *kalos kagathos*, Socrate a décidé d'aller le trouver (VI, 17). Sur ce point, il ne semble pas exagéré d'affirmer que la suite de l'*Économique* est la

⁵⁰⁹ Il est pertinent de souligner que le verbe *skholazein* apparaît trois fois dans VII 1, précisément dans le paragraphe qui introduit le personnage d'Ischomaque dans l'*Économique*.

⁵¹⁰ Il n'est pas indifférent de rappeler que l'entretien de Socrate et Ischomaque a lieu lorsque ce dernier est en ville, sous le portique de Zeus Éleuthérios, situé au nord-ouest de l'Agora (VII, 1), ce qui indique qu'il a du temps libre pour fréquenter le cœur de la cité ; dans VII, 3, Ischomaque suggère qu'il participe aux chorégies et aux triérarchies ; dans XI, 9 il affirme que rien ne lui est plus agréable que contribuer à la parure de la cité ; enfin, dans XI, 22-24, Ischomaque rapporte des détails sur sa participation aux tribunaux et aux assemblées. Qui plus est, ce que j'ai appelé ici, quelque peu librement, « souci de soi », renvoie au mode de vie d'Ischomaque en tant qu'homme libre, marqué notamment par (i) le soin de la santé et de la vigueur corporelle, (ii) l'entraînement militaire et (iii) les moyens de s'enrichir (cf. *Écon.* XI, 11-20).

démonstration de la *kalokagathia* d'Ischomaque. Comme on le verra tout au long de ce chapitre, ce dernier incarne à la fois les qualités physiques et morales de l'homme *kalos kagathos*, associées à un ensemble de compétences techniques qui font de lui également un chef exemplaire.

Les chapitres VII à X concernent la formation de l'épouse d'Ischomaque qui, d'après celui-ci, est très capable de gérer toute seule les affaires domestiques (VII, 3). Le chapitre VII concerne les lignes générales de sa *paideia* : les fondements naturels des travaux de l'homme et de la femme, les tâches propres à cette dernière et le rapport à ses subordonnés, soit les serviteurs (*douloi/oiketai*) et l'intendante (*tamia*). C'est pourquoi une partie du chapitre IX concerne le rôle et la formation de cette dernière (§§11-14) : elle s'avère une pièce fondamentale dans ce que l'on pourrait appeler « hiérarchie administrative de l'*oikos* », plus précisément, à l'intérieur de la maison (*oikia*). Les chapitres VIII et IX abordent les détails de l'organisation de l'*oikia*, dont on parlera dans la dernière section de ce chapitre. Et Ischomaque conclut la formation de son épouse en lui donnant des conseils pour conserver sa santé et développer sa vigueur corporelle (ch. X). Après une digression où il rapporte certains détails de la vie quotidienne d'Ischomaque (ch. XI), Xénophon consacre trois longs chapitres à la formation des chefs de culture (XII-XIV). La structure progressive des chapitres révèle, à mon sens, la structure hiérarchique de l'*oikos* :

(1) Ischomaque se trouve à l'évidence au sommet de la hiérarchie. La figure du *pater familiae* se confond avec la figure du *didaskalos*, pour autant qu'il détient à la fois l'autorité ultime au sein de l'*oikos*, ainsi que les compétences nécessaires pour éduquer tous ceux qui en font partie. Dans cette perspective, Ischomaque incarne dans sa propre figure un système d'éducation qui, à Sparte et en Perse, par exemple, est organisé par l'État et qui, après l'instauration de l'empire perse, est dirigé par Cyrus lui-même. Cette *paideia* possède deux grands axes : (i) l'entraînement à la vertu, condition nécessaire à l'apprentissage et à la bonne exécution des tâches nécessaires au bon fonctionnement de l'*oikos* et (ii) la création d'un rapport social entre le maître, la maîtresse et leurs esclaves marqué par l'*eunoia* et l'*epimeleia*, ce qui contribue à la protection des biens du maître, à l'efficacité et à la productivité des esclaves et, parallèlement, à l'obéissance volontaire⁵¹¹.

⁵¹¹ Sur le rôle majeur des esclaves dans l'*oikos*, voir Pomeroy, « Slavery in the Greek Domestic Economy in the Light of Xenophon's *Oeconomicus* », 2010, pp. 31-40.

(2) La femme d'Ischomaque est la deuxième dans la chaîne du pouvoir et elle prend sa place lorsqu'il est absent⁵¹². Sa fonction principale est de gérer les biens qui entrent dans la maison, notamment ce que l'on récolte dans les champs. Cette gestion comprend non seulement l'équilibre des dépenses, mais aussi l'organisation minutieuse de tout ce qui se trouve à l'intérieur de la maison⁵¹³.

(3) La pyramide hiérarchique se divise ici en deux. D'un côté, se trouve l'intendante (*tamia*), la meilleure parmi les servantes, et qui doit posséder l'*enkrateia*, avoir une excellente mémoire, être dévouée, faire preuve d'honnêteté (*dikaiosynê*) et aimer les honneurs et les récompenses (IX, 11-13) ; l'intendante répond directement à l'épouse d'Ischomaque et elle gère les travaux des esclaves à l'intérieur de l'habitation. D'un autre côté, se trouvent les chefs de culture (*epitropoi*), qui sont soigneusement formés par Ischomaque (XII-XIV). Parmi leurs qualités, on souligne l'*eunoia* (XII, 5), l'*epimeleia* (XII, 8-10), l'*enkrateia* (XII, 11-14), la *philokerdeia* (XII, 15-16) ; ils doivent également maîtriser l'art de commander (XIII *passim*) et faire preuve d'une honnêteté (*dikaiosynê*) hors pairs (XIV *passim*). De surcroît, il est intéressant de souligner que si à l'intérieur de la maison on n'a besoin que d'une intendante, à l'extérieur de la maison, c'est-à-dire, dans les champs, on a besoin de plusieurs *epitropoi*, dans la mesure où il y a beaucoup plus de travailleurs (*ergatai*) à surveiller. Cela explique peut-être aussi la variété d'attributs des chefs de culture : parce qu'ils ont de nombreux subordonnés à commander et parce que la source du profit et de la prospérité de l'*oikos* dépend directement de la productivité des champs, les chefs de culture doivent maîtriser l'art de commander, diriger leur amour du gain vers le soin des champs et pratiquer la *dikaiosynê*, afin qu'ils ne volent pas les biens du maître, mais aussi afin qu'ils sachent récompenser les bons *ergatai* et punir les mauvais. Enfin, il n'est pas indifférent de remarquer que l'intendante et les chefs de cultures partagent trois qualités : l'*enkrateia*, l'*eunoia* et la *dikaiosynê* qui, ensemble, font en sorte qu'ils prendront scrupuleusement soin des biens du maître, en évitant qu'ils soient volés, gaspillés ou mal gérés.

⁵¹² La phrase *τά γε ἐν τῇ οἰκίᾳ μου πάντα καὶ αὐτὴ ἡ γυνὴ ἐστὶν ἰκανὴ διοικεῖν* que l'on trouve dans VII, 3 suggère en effet que l'épouse ne prend la place d'Ischomaque que dans les soins des affaires de l'*oikia*, si bien que le pouvoir de surveillance des champs reste dans les mains des chefs de culture (XII, 4), ce qui est cohérent avec les principes énoncés dans VII, 18-31, suivant lesquels la femme a été naturellement constituée pour les travaux à l'intérieur de l'*oikia*, tandis que l'homme pour les travaux à l'extérieur.

⁵¹³ On en parlera davantage dans la section consacrée aux travaux de la femme. Pour le moment, il est pertinent de mentionner l'*Économique* III, 10, où Socrate fait l'éloge des maris qui font de leurs femmes des auxiliaires (*συνεργούς*) pour accroître ensemble leur maison (*εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους*). Le terme *synergous* renvoie en effet aux termes *symmakhous* et *boêthous* que l'on trouve dans les *Mém* III, 4, 9, qui font tous partie du vocabulaire de la *philia* chez Xénophon.

Cette analyse de la composition de la partie centrale de l'*Économique* (VI-XIV) nous permet en effet de constater que, bien que l'*oikos* d'Ischomaque soit de toute évidence plus petit que l'empire de Cyrus, il semble néanmoins que son organisation suit la même logique : une hiérarchie bien établie où chacun connaît sa place et les fonctions qui y sont associées⁵¹⁴. Qui plus est, elle nous permet aussi de répondre au problème soulevé plus haut. Ischomaque n'est guère un leader défaillant et ce, pour trois raisons : premièrement, s'il est en mesure de former ses subordonnés, c'est parce qu'il possède lui-même toutes les connaissances nécessaires à la bonne gestion de son *oikos*, y compris les travaux des champs⁵¹⁵. Deuxièmement, même si la *paideia* des *epitropoi* ne concerne pas le travail des champs, mais plutôt leur surveillance, Ischomaque est néanmoins capable, si besoin est, de corriger les erreurs des *ergatai*⁵¹⁶. Ischomaque sert donc de modèle pour ses subordonnés en deux moments : lorsqu'il forme ses chefs de culture et, parallèlement, lorsque ces derniers l'observent en train de surveiller, mais aussi lorsque les esclaves le voient corriger le travail des autres esclaves. Troisièmement, l'une de ses tâches fondamentales est, à l'instar du bon *oikonomos* et du bon *stratêgos* des *Mém.* III 4, la délégation des tâches et, spécifiquement, des positions d'autorité, à ceux parmi ses esclaves qu'il juge les plus compétents et les meilleurs ; surtout parce que, en fin de compte, un chef ne sera jamais capable d'exercer lui-même toutes les tâches à la fois, encore moins d'être toujours présent partout pour surveiller et examiner le travail de chacun.

⁵¹⁴ Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, *op. cit.*, pp. 95-96, établit une analogie pertinente entre le rapport hiérarchique que l'on établit avec soi-même grâce à la tempérance/maîtrise de soi et la hiérarchie au sein de l'*oikos* : « [P]our se constituer comme sujet vertueux et tempérant dans l'usage qu'il fait de ses plaisirs, l'individu doit instaurer un rapport à soi qui est du type « domination-obéissance », « commandement-soumission », « maîtrise-docilité. » (...) C'est ce qu'on pourrait appeler la structure « héautocratique » du sujet dans la pratique morale des plaisirs. Cette forme héautocratique est développée suivant plusieurs modèles (...) Celui de la vie domestique : tout comme la maisonnée ne peut être en bon ordre qu'à la condition que la hiérarchie et l'autorité du maître y soient respectées, de même l'homme sera tempérant dans la mesure où il saura commander à ses désirs comme à des serviteurs »

⁵¹⁵ « [Ischomaque] Par Zeus, j'essaie, Socrate, de les former moi-même. L'homme qui doit être capable, en mon absence, d'avoir soin de mes affaires à ma place doit-il donc avoir d'autres connaissances que moi (τί αὐτὸν καὶ δεῖ ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ ἅπερ ἐγώ) ? Si je suis à même de diriger les travaux des champs (εἴπερ γὰρ ἰκανός εἰμι τῶν ἔργων προστατεύειν), je dois bien pouvoir, n'est-ce pas, enseigner à un autre ce que je sais moi-même (κὰν ἄλλον δήπου δυναίμην διδάξαι ἅπερ αὐτὸς ἐπίσταμαι - *Écon.* XII, 3). »

⁵¹⁶ « [Ischomaque] Une fois arrivé à la ferme, que je trouve mes gens en train de planter, de façonner la jachère, de semer ou de rentrer les récoltes, j'examine en détail (ἐπισκεψάμενος) comment le travail s'exécute et je corrige la manière de faire des ouvriers si j'en connais une meilleure (μεταρρυθμίζω, ἐὰν ἔχω τι βέλτιον τοῦ παρόντος - *Écon.* XI, 6). »

Un autre texte que l'on peut évoquer à l'appui de notre interprétation est l'*Économique* XII, 17-20. Socrate demande à Ischomaque de laisser de côté le thème des critères qui déterminent le choix des chefs de culture et d'expliquer, « au sujet de cette formation même (περὶ τοῦ παιδεύεσθαι), s'il est possible quand on est soi-même négligent (ἀμελῆ ὄντα) de rendre d'autres capables de prendre soin de quelque chose (ἄλλους ποιεῖν ἐπιμελεῖς). » Ischomaque introduit donc le lien entre l'éducation et la nécessité de se donner en exemple :

[Ischomaque] Non, par Zeus, dit Ischomaque, pas plus que d'enseigner la musique à autrui quand on n'est pas musicien soi-même (οὐδὲν γε μᾶλλον ἢ ἄμουσον ὄντα αὐτὸν ἄλλους μουσικούς ποιεῖν). Il est bien difficile, quand le professeur donne de mauvais exemples, d'apprendre soi-même à bien faire (χαλεπὸν γὰρ τοῦ διδασκάλου ποηρῶς τι ὑποδεικνύοντος καλῶς ποιεῖν μαθεῖν), de même si le maître donne l'exemple de la négligence, il est difficile que le serviteur devienne soigneux (καὶ ἀμελεῖν γε ὑποδεικνύοντος τοῦ δεσπότη χαλεπὸν ἐπιμελῆ θεράποντα γενέσθαι). [19] Pour tout dire en un mot, je ne crois pas avoir jamais découvert chez un mauvais maître de bons domestiques ; en revanche, j'ai déjà vu chez un bon maître de mauvais serviteurs, et cela en dépit des punitions. Si quelqu'un veut former des gens aptes à veiller avec soin à ses affaires, il faut qu'il soit lui-même apte à surveiller et à examiner les travaux (τὸν δὲ ἐπιμελητικὸς βουλόμενον ποιήσασθαι τινας καὶ ἐφορατικὸν δεῖ εἶναι τῶν ἔργων καὶ ἐξεταστικὸν), qu'il soit décidé quand un travail est bien exécuté à en témoigner sa reconnaissance à celui qui en est responsable (καὶ χάριν θέλοντα τῶν καλῶς τελουμένων ἀποδιδόναι τῷ αἰτίῳ), et qu'il n'hésite pas à châtier la négligence comme elle le mérite (καὶ δίκην μὴ ὀκνοῦντα τὴν ἀξίαν ἐπιθεῖναι τῷ ἀμελοῦντι) (*Écon.* XII, 18-19).

Il faut d'abord rappeler que ce passage s'insère dans la série de chapitres consacrés à la *paideia* des chefs de culture. Le thème de l'exemple comme méthode pédagogique apparaît grâce à l'analogie entre le musicien et ses disciples, d'une part, et le *despotés* et ses serviteurs, d'autre part. De même qu'il est très difficile d'apprendre la musique à autrui sans montrer (ὑποδεικνύοντος) que l'on est soi-même musicien, de même le maître de l'*oikos* ne peut pas apprendre l'*epimeleia* à ses serviteurs s'il se montre négligent (ἀμελεῖν γε ὑποδεικνύοντος). La clé de l'analogie est, me semble-t-il, le participe ὑποδεικνύοντος qui désigne non seulement l'idée d'apprentissage, mais aussi celles d'« offrir en exemple » et de « présenter comme modèle »⁵¹⁷. Se présenter soi-même comme modèle à suivre, soit en jouant de la musique devant les disciples, soit en se montrant soigneux eu égard aux affaires domestiques, est une méthode pédagogique très efficace. Ischomaque affirme ensuite qu'il est impossible qu'un mauvais maître ait de

⁵¹⁷ Le Bailly donne les traductions suivantes au verbe ὑποδείκνυμι : « montrer », « montrer indirectement », « faire entrevoir », « offrir en exemple », « présenter comme modèle », « enseigner ». Pour une analyse du verbe δείκνυμι et de ses verbes apparentés associée à l'idée de l'exemplarité du maître et du professeur, voir Dorion, « *Askēsis*, genèse de la vertu et exemplarité de Socrate chez Platon et Xénophon », *art. cit.*, pp. 179-188.

bons serviteurs, mais qu'il est possible qu'un bon maître ait de mauvais serviteurs malgré les punitions, ce qui prouve que le châtement peut s'avérer totalement inefficace s'il n'est pas accompagné du comportement paradigmatique du maître, par exemple, lorsqu'il corrige la manière de travailler la terre.

La suite du passage confirme que le système de récompenses et de punitions doit être accompagné de l'exemple du maître. On voit en même temps en quoi consiste le noyau des *erga* d'Ischomaque dans son *oikos* et, parallèlement, en quoi consiste la *paideia* des chefs de culture : la surveillance et l'examen des travaux des esclaves (ἐφορατικὸν ... τῶν ἔργων καὶ ἐξεταστικὸν). Par conséquent, Ischomaque ne travaille lui-même ses champs que pour montrer, au besoin, une meilleure technique ou une meilleure façon de travailler. Les chefs de culture, de leur côté, imiteront le comportement d'Ischomaque en le voyant examiner et surveiller les travaux des esclaves. C'est pourquoi Ischomaque affirme en XII, 20 qu'« en toute affaire, c'est surtout l'œil du maître (δεσπότης ὀφθαλμὸς) qui peut tout mener à bien (τὰ καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ μάλιστα ἐργάζεσθαι). » L'expression « œil du maître », qui fait par ailleurs écho à l'expression « les yeux et les oreilles du roi » que l'on trouve dans la *Cyropédie* VIII, 2, 12, dénote bien l'idée de surveillance et d'inspection constantes, ce qui n'est pas très différent de l'examen (ἐξέτασις) des soldats en campagne militaire⁵¹⁸. Or, si Ischomaque forme lui-même les chefs de culture, c'est parce qu'il sait très bien que même lorsqu'il est présent, il n'est pas capable à lui seul d'exercer cette surveillance, en raison de l'étendue de ses champs et du nombre de travailleurs ; et il sait très bien aussi que les *epitropoi* sont des pièces fondamentales en vue de la bonne exécution des travaux des champs, source première de la richesse et de la prospérité de l'*oikos*. En d'autres mots, à l'instar d'Antisthène, Ischomaque a besoin d'adopter une politique de délégation de tâches et, à l'instar de Cyrus l'Ancien, une politique d'inspiration, grâce à un système de récompenses et de louanges. Ischomaque ne forme ni les domestiques (*oiketai*) ni les travailleurs des champs (*ergatai*), tout comme Cyrus ne prend pas la peine d'éduquer les sujets de son empire responsables de la production des richesses et des biens matériels. Dans les deux cas, la *paideia* est réservée à ceux qui occupent les places plus hautes de la hiérarchie : les

⁵¹⁸ Voir *Const. Lac.* XII, 6, où le terme ἐξέτασις désigne l'examen des troupes mené par le premier polémarque dans le camp militaire spartiate. Dans l'*Écon.* IV, 6, ce terme apparaît pour désigner l'examen des mercenaires mené par le Grand Roi qui inspecte aussi, tout comme Ischomaque, l'état du territoire et la productivité de ses champs (IV, 8-9).

koinônes dans le cas de Cyrus, et l'épouse, l'intendante et les chefs de culture, dans le cas d'Ischomaque⁵¹⁹.

Voilà donc résumés, de façon schématique, les *erga* d'Ischomaque : outre le fait de prendre en charge la *paideia* de ses subordonnés, on compte parmi ses tâches la surveillance, l'examen et l'inspection des travaux, si bien que rien n'échappe au soin et à l'attention du maître de l'*oikos*. D'où la présence massive du vocabulaire du contrôle et de la vigilance dans l'*Économique* : ἐπιμέλεια⁵²⁰, ἐξέτασις⁵²¹, ἐπισκόπησις/ἐπίσκεψις⁵²², ἐφόρασις⁵²³, et tous les mots qui y sont apparentés. Son leadership n'est donc pas défaillant, dans la mesure où il sert bel et bien de modèle de conduite à ceux qu'il éduque, à savoir, l'épouse et les chefs de culture. S'il ne travaille pas lui-même ses propres champs, c'est parce qu'il peut se permettre le loisir nécessaire pour exécuter des activités plus nobles, celles qui caractérisent l'homme libre et, partant, l'homme *kalos kagathos*⁵²⁴.

Dans la section suivante, nous regarderons de plus près le rôle de l'épouse au sein de l'*oikos*, où nous aurons l'occasion de constater que ses *erga* ressemblent à ceux d'Ischomaque et, parallèlement, aux tâches du chef militaire.

3. L'épouse d'Ischomaque : un chef militaire au sein de l'*oikos*.

Dans la section précédente, nous avons vu que l'administration de l'*oikos* suit une logique hiérarchique fondée sur la place et les fonctions de chacun de ses membres⁵²⁵. Ischomaque, au sommet de cette hiérarchie, est à la fois un maître bienveillant et un *didaskalos* qui forme tous ceux qui jouent un rôle, non pas dans la production de biens, mais bien plutôt dans la gestion et l'organisation de l'*oikos*. La figure centrale de cette gestion est sans nul doute l'épouse, qui administre tous les biens qui entrent dans la

⁵¹⁹ Comparer avec *Cyrop.* VIII, 1, 10 : « Mais ceux qu'il [*scil.* Cyrus] jugeait nécessaire d'avoir pour les associer à la conservation de sa prospérité (συμφύλακας τῆς εὐδαιμονίας), il se garda de ne confier à personne le soin de les perfectionner (ὡς βέλτιστοι ἔσονται οὐκέτι τούτου τὴν ἐπιμέλειαν ἄλλοις προσέταττον) : il jugeait que c'était son affaire (ἀλλ' αὐτοῦ ἐνόμιζε τοῦτο ἔργον εἶναι). »

⁵²⁰ Les occurrences sont trop nombreuses pour les citer toutes ici. Pour circonscrire les mentions à la partie centrale du dialogue (VI-XIV), voir VII, 5, 22-26, 41 (et *passim*) ; VIII, 1 ; IX, 17-19 ; X, 10 ; XI, 13-22 ; XII, 11-16 ; XIII, 2.

⁵²¹ Voir IV, 6 ; VIII, 10 et 15 ; IX, 15 ; XX, 14.

⁵²² Voir IV, 7-8 ; VIII, 15 ; IX, 11 ; X, 10 ; XI, 16 ;

⁵²³ Voir IX, 6-8 et XII, 19.

⁵²⁴ On pense notamment à la politique. N'oublions pas que Socrate rencontre Ischomaque à l'Agora, sous le portique de Zeus Éleuthérios (*Econ.* VII, 1).

⁵²⁵ Cette logique hiérarchique s'applique, comme on le verra plus loin, à toutes les sphères sociales mentionnées par Xénophon dans l'*Économique* : l'*oikos*, l'armée, la cité, le navire et le chœur tragique. Ainsi, Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus, op. cit.*, pp. 286-287, affirme : « Choruses, armies, ships, and beehives are clearly delimited, hierarchical social organizations in which all participants must know their specific duties and all work together for the good of the entire group. »

maison, notamment ce qui est produit dans les champs ; et la preuve en est que Xénophon consacre quatre chapitres (VII-X) à sa *paideia*. Je me concentrerai sur une question précise : quelles sont les activités de l'épouse et en quoi ressemblent-elles à celles du bon chef militaire ? Ainsi, au lieu d'examiner tous ces chapitres de façon exhaustive, cette question me permettra de circonscrire l'analyse à ce point précis, à savoir l'analogie entre l'épouse et le chef militaire.

Je procéderai de façon très schématique. Je propose un tableau dans lequel je compare les fonctions de l'*oikonomos-stratêgos*, analysées en détails dans la dernière section, les leçons en stratégie que Cambyse offre à Cyrus (*Cyrop.* I, 6) et, enfin, les activités de l'épouse dans l'*oikia*. Il me semble que cette méthode nous permettra de discerner le jeu de ressemblances et de différences entre ces trois figures. Parallèlement, on sera à même d'évaluer la portée du rôle de la femme au sein de l'*oikos* et de mieux comprendre les métaphores qui y sont associées.

Les erga de l'<i>oikonomos</i> et du <i>stratêgos</i> (<i>Mém.</i> III, 4, 8-11)	Les devoirs du bon chef (<i>arkhôn</i>) à l'endroit de ses soldats (<i>Cyrop.</i> I, 6, 7-36)	Les erga de l'épouse, ou de la reine-abeille (<i>hêgemôn melita</i>) (<i>Écon.</i> VII-X)
Pourvoir aux nécessités (τὰ ἐπιτήδεια) des subordonnés.	Savoir s'occuper des autres hommes, en leur procurant abondamment tout ce qui leur est nécessaire (πάντα τὰ ἐπιτήδεια – §§7-11).	Une fois les provisions (τὰ ἐπιτήδεια) rentrées à l'abri (εἰς τὸ στεγνόν), la femme doit les conserver (τοῦ σώσοντος) et exécuter les travaux qui se font dans la maison : p.ex. la confection des vêtements, la production de la farine (σιτοποιία) ⁵²⁶ et le soin des enfants (VII, 21).
Préparer ceux qu'ils commandent (ἀρχομένους παρασκευάζειν) à être dociles et obéissants à leur endroit (κατηκούς τε καὶ εὐπειθεῖς ἑαυτοῖς).	Obtenir l'obéissance volontaire (τὸ ἐκόντας πείθεσθαι) des soldats en se montrant plus avisé qu'eux-mêmes dans la poursuite de leurs intérêts (§21).	Éduquer les servantes incapables et sans formation, au travail de la laine, à l'intendance et à tout travail utile dans la maison, les rendant aussi modérées, fidèles et utiles (VII, 41)
Imposer certaines tâches aux personnes appropriées (τὸ	Il faut rendre les soldats capables de supporter les fatigues (§26) et de stimuler l'entraînement aux différents	Il ne faut pas laisser les serviteurs à ne rien faire (ἀργοὺς) ; elle envoie au travail ceux qui ont leur tâche

⁵²⁶ Comme l'a noté Chantraine, *Économique, op. cit.*, p. 65, n. 51 « *sitopoia* s'applique à toutes les opérations qu'exigent les céréales, mouture comme fabrication de la pâte et cuisson. Ces travaux étaient confiés aux femmes. » On constate la complémentarité des activités de l'homme et de la femme, mais c'est bien celle-ci qui est responsable pour la transformation et le stockage des denrées ; elle distribue aussi à chacun sa juste part (τὸ δίκαιον ἐκάστη - VII, 33).

προσάττειν ἕκαστα τοῖς ἐπιτηδεῖοις πράττειν).	exercices militaires en offrant des prix (§18).	à l'extérieur et vérifie ce que chacun d'eux apporte (VII, 33) ; elle surveille ceux qui travaillent à l'intérieur (VII, 35)
Punir les mauvais et récompenser les bons (τὸ τοὺς κακοὺς κολάζειν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς τιμᾶν).	Il ne suffit pas de récompenser les bons et de punir les mauvais ; par ailleurs, la punition n'engendre qu'une obéissance forcée (τὸ ἀνάγκη ἔπεσθαι – §§20-21).	Récompenser ceux qui sont modérés et utiles (σώφρονάς τε καὶ ὠφελίμους) à la maison, et punir celui qui semble mauvais (πονηρὸς – VII, 41).
Rendre leurs subordonnés bien disposés (τὸ δὲ τοὺς ὑπηκόους εὐμενεῖς ποιῆσθαι).	Savoir inspirer du zèle (προθυμίαν) à l'armée (§13).	En soignant les serviteurs malades, ils feront preuve de gratitude (χάριν) et seront plus dévoués (εὐνούστεροι) qu'auparavant (VII, 37).
Se faire des alliés et des auxiliaires (συμμάχους δὲ καὶ βοηθοὺς προσάγεσθαι).	Pour se faire aimer (τὸ φιλεῖσθαι) de ses subordonnés, il faut les traiter en amis, c.à.d. leur faire du bien (εὖ ποιεῖν) en partageant leurs joies et leurs chagrins et en étant toujours prêt à les aider (§24).	À l'instar de la reine-abeille qui est suivie partout, la femme qui fait preuve de <i>pronoia</i> crée chez les serviteurs un si grand attachement que lorsqu'elle part, ils croiront devoir la suivre (VII, 38).
Il faut qu'ils soient tous les deux appliqués et épris de l'effort (καὶ ἐπιμελεῖς καὶ φιλοπόνους) dans leurs fonctions respectives (περὶ τὰ αὐτῶν ἔργα).	Un autre moyen de se faire aimer de ses subordonnés est d'être en toute occasion plus endurant (καρτερώτερον) qu'eux-mêmes, en prenant part aux peines (τῶν πόνων), à la chaleur et au froid (§25).	La femme doit faire preuve d' <i>epimeleia</i> (VII <i>passim</i>), d' <i>enkrateia</i> et de <i>sôphrosynê</i> (VII, 5-6) ; elle doit être capable d'instaurer la <i>taxis</i> dans la maison (VIII).
s/o	S'occuper de la santé et de la vigueur physique (ὕγιείας περὶ ἢ ῥώμης) des soldats (§12), en pratiquant la médecine préventive à l'aide des médecins (§§15-16) et en s'entraînant (§17).	Il faut toujours veiller (ἐπιμελητέον) à ce qu'un serviteur qui est tombé malade reçoive des soins complets (πάντων θεραπεύεται – VII, 37).
Il faut qu'ils soient supérieurs (τὸ περιγενέσθαι) à leurs adversaires (ἐχθροί).	Il doit l'emporter en tout point (ἐν παντί πλεονέκτην) sur l'ennemi. Pour y réussir, il faut savoir tendre des pièges, dissimuler ses pensées, ruser, tromper, voler, piller, etc. (§§27-35).	Elle doit se conduire en maîtresse de maison (δεσποτικῶς) : enseigner ce qu'elle connaît et apprendre ce qu'elle ne connaît pas ; surveiller (ἐπισκέψασθαι) les travaux et les distributions et assurer que tout soit à sa place (κατὰ χώραν) ; un bon exercice (ἀγαθὸν γυμνάσιον) aussi est d'exécuter elle-

		même les travaux de la laine et des céréales (X, 10-11).
Assurer la protection des biens (φυλακτικούς τῶν ὄντων). Aussi, le bon administrateur (ἀγαθός οἰκονόμος) sera plein de zèle (προθύμως) pour chercher et procurer ce qui favorise la victoire (τὸ νικᾶν συμφέροντα ζητήσει καὶ παρασκευάζεται); aussi, il cherchera et se prémunira (σκέπεται καὶ φυλάσσεται) avec soin (ἐπιμελῶς) de ce qui provoque la défaite.	Il faut, d'une part, savoir prendre l'ennemi en défaut (ἀμαρτάνοντας), en identifiant ses faiblesses; d'autre part, après avoir identifié ses points les plus faibles (ἀσθενεστάτους), le bon stratège doit prendre le plus de précautions (ἐν τούτῳ μάλιστα φυλάττεσθαι - §36)	La femme est la principale responsable de la conservation et du soin des <i>ktēmata</i> (IX, 17). C'est pourquoi elle doit garder (τὸ φυλάττειν) les provisions jusqu'à ce qu'on ait besoin de s'en servir (VII, 25 ; 33 ; 40), distribuer ce qu'il faut dépenser, penser d'avance (προνοητέον) à ce qui devra être stocké et veiller (φυλακτέον) à ne pas trop dépenser. Aussi, elle doit veiller (ἐπιμελητέον) à ce que tous aient des vêtements appropriés (VII, 36).

Tableau 4 : les ressemblances et les différences entre les *erga* de la femme dans l'*oikos* et ceux de l'*oikonomos*, du *stratêgos* et de l'*arkhôn*

- Ressemblances entre les *erga* de l'*oikonomos/stratêgos/arkhôn* et ceux de la femme.

Le tableau révèle, en premier lieu, qu'il s'agit, dans les trois cas de figure, de positions de leadership, si bien que ce n'est pas un hasard si l'épouse d'Ischomaque est tantôt appelée reine-abeille⁵²⁷ (VII, 17 ; 32-38), tantôt maîtresse (X, 10). La discussion à propos de l'*oikonomos-stratêgos* dans les *Mémorables* III 4 semble en effet être un résumé de ce qui est développé avec plus de détails dans la *Cyropédie* et dans l'*Économique*. Ce n'est pas donc un hasard si les fonctions (*erga*) de la femme coïncident avec les fonctions du bon stratège présentées par Cambyse dans la première partie de ses leçons en stratégie, qui concerne précisément les rapports aux amis, aux alliés et, surtout, aux subordonnés. Ainsi, on pourrait dire qu'elle reçoit d'Ischomaque une formation partielle en stratégie. Pour être complète, il fallait qu'elle apprenne aussi à avoir affaire aux ennemis, ce qui n'est pas nécessaire parce que nous sommes dans le contexte de l'*oikos*, où règne la paix et les ennemis sont absents. La vraie menace ne vient donc pas de l'extérieur, mais elle se trouve au sein même de l'*oikos*, par exemple, lorsque le maître et la maîtresse font preuve de négligence, de paresse et de manque de maîtrise de soi, ce

⁵²⁷ Sur l'histoire de cette métaphore, voir North, « The Mare, the Vixen and the Bee: *Sophrôsynê* as the virtue of women in Classical antiquity », 1977, pp. 35-48; Hudson-Williams, « King Bees and Queen Bees », 1935, pp. 2-4.

qui est cohérent avec la métaphore des vices en tant qu'ennemis que l'on trouve dans l'*Économique*, I, 22-23 et que l'on analysera au prochain chapitre.

De surcroît, il faut souligner que le rôle de ces trois figures excède le seul cadre de l'autorité, conçue strictement comme le fait de commander ou de donner des ordres. En réalité, l'on devrait plutôt dire que le pouvoir ne peut être pleinement exercé que s'il est accompagné d'un ensemble d'*erga* qui contribuent, voire qui rendent *possible* l'existence même de ce pouvoir, et que l'on peut par ailleurs diviser en deux groupes : la gestion des ressources humaines (les soldats, les esclaves et les subordonnés en général) et la gestion des ressources matérielles (l'argent, les provisions, les outils, les équipements et les *ktēmata* en général)⁵²⁸.

(i) La gestion des ressources humaines. Tout comme l'*oikonomos*, le *stratēgos* et l'*arkhôn*, la femme gère, en bon leader, les tâches de ceux qu'elle commande, afin que personne ne reste dans l'oisiveté. C'est pourquoi, premièrement, elle doit former les servantes dans les tâches pertinentes et leur inculquer des vertus ; deuxièmement, elle doit envoyer aux champs ceux qui travaillent à l'extérieur, vérifier ce qu'ils apportent et, enfin, surveiller ceux qui travaillent à l'intérieur. Elle tâche parallèlement de se faire obéir et, sur ce point, le soin des esclaves malades favorise la gratitude et le dévouement à son endroit. Autrement dit, l'*epimeleia* et la *pronoia* aident à obtenir l'obéissance volontaire des serviteurs. Enfin, en instaurant un régime de récompenses et de punitions, elle assure l'obéissance et l'ardeur des méritants et le redressement de ceux qui agissent mal. Il va donc de soi que la femme doit éviter à tout prix l'obéissance involontaire, obtenue au moyen des « mesures extérieures » telles que la crainte, la menace et le châtement ; outre leur inefficacité (elles doivent être constamment appliquées), elles engendrent de la haine à l'endroit des maîtres⁵²⁹.

⁵²⁸ Il me semble que la pensée de Xénophon se prête bien, *mutatis mutandis*, à une terminologie moderne, en raison de son caractère technocratique axé sur l'idée de hiérarchie d'efficacité et d'organisation stricte. Esposito & Sandridge, « On the Fundamental Activities of the Leader in Xenophon's *Education of Cyrus* », 2020, pp. 120-122, comparent les tâches du *prostates* de la *Cyropédie* à celles du *leader* d'une corporation moderne en soulignant les ressemblances et les différences des attributions de chacun.

⁵²⁹ Sur le système de récompenses et de punitions, voir aussi *Écon.* IV, 7-11 ; IX, 14-15 ; XIII, 10-12 ; XIV, 3-7 ; *Mém.* III 4, 8 ; *Hiéron*, IX, 1-2 ; *Cyrop.* I 6, 1-2 et 18 ; VIII 1, 16-20 et 29. Dans la *Cyrop.* I, 6, 20, le roi Cambyse affirme que « le meilleur encouragement à l'obéissance, ce sont toujours les louanges et les honneurs pour qui obéit (τὸ τὸν πειθόμενον ἐπαινεῖν τε καὶ τιμᾶν), le déshonneur et les châtements pour qui désobéit (τὸν δὲ ἀπειθοῦντα ἀτιμάζειν τε καὶ κολάζειν). » Le châtement et la punition sont cependant le moyen d'obtenir l'obéissance par contrainte (τὸ ἀνάγκη ἐπεσθαι) : pour l'obéissance volontaire (τὸ ἐκόντας πείθεσθαι), le moyen plus efficace est la présence d'un chef plus éclairé (φρονιμώτερον) que les subordonnés sur leurs propres intérêts. Et Cambyse continue : « Au contraire, quand les hommes croient que l'obéissance leur sera funeste, ils se refusent absolument à céder devant des

(ii) La gestion des ressources matérielles. À l'instar de n'importe quel chef, la femme doit procurer le nécessaire (τὰ ἐπιτήδεια) à ses subordonnés ; plus encore, c'est elle qui gère directement le stockage des céréales, la production de nourriture et le travail de la laine, afin que tous soient nourris et aient des vêtements appropriés. Elle doit penser d'avance à ce qui devra être stocké et s'assurer qu'on ne dépense pas excessivement. Aussi, elle doit toujours être en état de vigilance, en surveillant les travaux, en assurant la bonne organisation de toute chose, en bref, en se faisant toujours présente partout dans la maison.

- Particularités des *erga* de la femme au sein de l'*oikos*.

Le stratège et, en général, les chefs militaires, ont affaire à l'ennemi, si bien qu'ils doivent déployer des stratagèmes dans le but d'assurer un avantage permanent contre lui. Or, puisqu'elle est dans un contexte de paix, la femme ne doit évidemment pas s'en soucier. Son pire ennemi est elle-même, c'est-à-dire son incapacité à bien former ses servantes, son inhabileté à bien gérer les minuties qui font partie de la vie quotidienne à l'intérieur de la maison ; ultimement, ses ennemis sont les vices, qu'elle doit évacuer à tout prix et, en ce sens, l'éducation dispensée par Ischomaque l'aide précisément à développer les vertus qui contrecarrent l'*ameleia*, la *malakia* et la *rhadiourgia*, pour ne mentionner que ces trois vices.

De surcroît, si à l'armée la gestion des provisions est exécutée directement par des officiers plutôt que par le stratège lui-même, qui les gère plutôt indirectement en examinant si tout est en ordre, la gestion des ressources matérielles dans l'*oikos* exécutée *directement* par la femme, c'est-à-dire que non seulement elle surveille, examine et corrige le travail d'autrui, mais elle contrôle encore l'entrée et la sortie de tout ce qui est produit, ainsi que la préparation et le stockage des vivres. Elle administre aussi, et assez directement, comme on le verra plus loin, l'organisation des outils et les travaux de la laine, dont les produits (les vêtements, les couvertures, etc.) sont essentiels pour tous ceux qui font partie de l'*oikos*. Ce qui explique cette gestion directe est, me semble-t-il, le simple fait que l'*oikos* est plus petit qu'une armée, si bien que la femme exécute seule des tâches qui seraient exécutées par plusieurs personnes en contexte d'expédition militaire. Le stratège, pour sa part, a besoin de déléguer plusieurs tâches à des officiers, afin qu'il soit à même d'exécuter les tâches les plus importantes, ce qui nous renvoie à l'organisation de l'empire de Cyrus que nous avons analysée dans le chapitre précédent.

punitions et à se laisser séduire par des présents ; car les présents même, quand c'est pour son malheur, personne ne les accepte volontiers (*ibid.* I, 6, 21). » Pour un passage parallèle, voir *Mém.* III, 3, 9.

De surcroît, il est pertinent de mentionner un texte dans lequel la femme d'Ischomaque fait une analogie entre les biens (*ktēmata*) et les enfants (*teknôn*), ce qui suppose, parallèlement, une analogie entre la maîtresse et la mère.

Car de même qu'il semble naturel (...), pour une femme raisonnable (τῆ σωφρονί), de trouver plus de plaisir à soigner ses enfants plutôt qu'à les négliger (ὥσπερ καὶ τέκνων τὸ ἐπιμελεῖσθαι...τῶν ἑαυτῆς ἢ ἀμελεῖν); de même pour tous les biens qu'elle se réjouit de posséder (οὕτω καὶ τῶν κτημάτων ὅσα ἴδια ὄντα εὐφραίνει), elle trouve plus de plaisir à en prendre soin qu'à le négliger (ἥδιον τὸ ἐπιμελεῖσθαι νομίζειν ἔφη εἶναι τῆ σωφρονί τῶν ἑαυτῆς ἢ ἀμελεῖν)⁵³⁰.

Cette analogie illustre bien le rapport direct de la femme avec la gestion de la maisonnée. De même qu'une mère prend directement soin de ses enfants, de même la maîtresse prend elle-même soin de ses propres biens, sans déléguer cette tâche à une autre personne. En outre, la question du plaisir associé tant au soin des enfants qu'au soin de l'*oikos* est une réplique à Ischomaque, qui affirme qu'elle pourrait peut-être se fâcher du fait d'avoir plus de tâches que les serviteurs eux-mêmes (IX, 16). En réalité, le plaisir vient précisément du fait de bien exécuter les tâches pénibles (*χαλεπά*) qui incombent à ceux qui doivent prendre soin de ce qu'ils possèdent (IX, 18). Les notions d'*epimeleia* et de plaisir sont ainsi associées à l'analogie avec la mère. Dans cette perspective, on pourrait affirmer qu'à la métaphore du père bienveillant qui prend soin de ses sujets-enfants dans son *oikos*-empire⁵³¹, correspond, dans l'*Économique*, la métaphore de la mère attentive, qui prend diligemment soin de ses *ktēmata*-enfants. La métaphore est tout à fait éloquente parce que l'action diligente de la maîtresse de l'*oikos* s'étend jusqu'aux esclaves – des *ktēmata* d'une très grande valeur pour l'*oikos* – qui sont non seulement soignés en cas de maladie, mais encore certains parmi eux sont même formés à la vertu dans le but d'occuper des postes d'autorité au sein de la hiérarchie de la maison, par exemple, les intendantes (*tamiai*) et les chefs de culture (*epitropoi*).

Par ailleurs, c'est dans un sens éthico-politique que l'on doit comprendre l'expression *andrikê dianoia*⁵³², employée par Socrate pour qualifier la femme d'Ischomaque (X, 1) juste après le passage que nous venons de lire. Celle-ci a une « âme virile », dans la mesure où (a) elle obéit parfaitement à Ischomaque, ce qui est une condition préalable pour qu'elle gouverne bien, c'est-à-dire qu'elle se fasse volontairement obéir par ses propres subordonnés ; nous sommes donc face à la vertu

⁵³⁰ *Écon.* IX, 19 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

⁵³¹ Cf. *Cyrop.* VIII, 1, 1 ; 1, 44 ; 2, 9 ; 8, 1.

⁵³² Pour une analyse de cette expression, voir Gini, « The Manly Intellect of his Wife: Xenophon, *Oeconomicus* ch. 7 », 1993, pp. 483-486.

politique par excellence : la capacité à gouverner et à être gouverné. (b) Son âme est virile aussi pour autant qu'elle ne se laisse pas gouverner par les passions, et l'on sait que chez Xénophon le gouvernement de soi, au moyen de l'*enkrateia* et de la *sôphrosynê*, est une condition nécessaire au gouvernement des autres⁵³³.

J'aimerais clore cette section en mentionnant une intéressante métaphore militaire employée par Xénophon dans l'*Économique* VII. En effet, Xénophon fonde les rôles de l'homme et de la femme sur un aspect religieux : la divinité a prescrit (προστέτακται)⁵³⁴ à l'homme et à la femme des devoirs différents mais tout à fait complémentaires, fondés sur l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur : ayant adapté le corps et l'âme de l'homme pour mieux endurer (μᾶλλον καρτερεῖν) les froids, les chaleurs, les marches et les expéditions militaires, elle a assigné les travaux du dehors à l'homme (VII, 23). De surcroît, ayant accordé aux corps de la femme le pouvoir de nourrir les nouveau-nés et à son âme le souci de la conservation des vivres⁵³⁵, la divinité lui a assigné les travaux à l'intérieur de la maison (VII, 24-25). Cependant, si quelqu'un agit contrairement à la nature que la divinité lui a accordée, n'exécutant pas ses devoirs respectifs et « quittant pour ainsi dire son poste » (ἴσως τι καὶ ἀτακτῶν – VII, 31)⁵³⁶, il n'échappe pas au regard de la divinité : il est châtié pour avoir négligé les travaux (ἀμελῶν τῶν ἔργων) qui lui incombaient ou pour s'être occupé de ceux du partenaire. Il est pertinent d'observer que le verbe *ataktein*, que Chantraine traduit par « quitter son poste », renvoie également à l'idée d'indiscipline, de désordre et de négligence du devoir. La métaphore utilisée ici par Xénophon suggère que la divinité agit comme un chef d'armée, en assignant des postes

⁵³³ Pour cette interprétation de l'expression *andrikê dianôia*, voir Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, op. cit., pp. 113-114, dont je souligne l'extrait suivant : « [U]ne femme, pour pouvoir être tempérante, doit établir à elle-même un rapport de supériorité et de domination qui est en lui-même de type viril. »

⁵³⁴ Le verbe *prostattein* est souvent utilisé en contexte militaire chez Xénophon avec le sens de prescrire, donner un ordre, enjoindre, commander, assigner un poste, etc. Voir p.ex. *Hell.* IV, 1, 37 ; *Mém.* III, 4, 6-8 ; *Cyrop.* II, 1, 31 ; II, 2, 10 ; II, 3, 4 ; *Anab.* V, 6, 21 ; VII, 7, 31.

⁵³⁵ Dans les *Mém.* I, 4, 7, on trouve une idée semblable : « Et qu'en est-il du fait de leur avoir inspiré le désir de se reproduire, aux femelles qui engendrent le désir d'assurer la subsistance de leurs nourrissons, et à ceux-ci un appétit débordant pour la vie et une peur bleue de la mort ? – Il n'y a pas de doute possible : cela aussi ressemble à des stratagèmes (μηχανήμασι) imaginés par quelqu'un qui a décidé l'existence des êtres vivants. » L'action prévoyante de la divinité, conçue métaphoriquement dans ce texte comme des stratagèmes, nous incite à la concevoir comme un chef militaire habile.

⁵³⁶ Le verbe *ἀτακτέω* apparaît dans la *Cyropédie* (VII 2, 6) dans un contexte militaire : « Car je ne saurais tolérer, dit-il [*scil.* Cyrus], de voir qu'un abandon de poste (τοὺς ἀτακτοῦντας) est payant. Et sachez bien, ajouta-t-il, que je m'apprêtais à faire de vous, compagnons de mes campagnes, un objet d'envie pour tous les Chaldéens. À présent, ne soyez pas surpris si votre route de retour vous fait rencontrer plus fort que vous. » Cyrus se montre ici en colère avec le pillage de la forteresse du roi Crésus. Dans le paragraphe suivant (VII 2, 7) Cyrus ordonne aux pillers qui ont quitté leur poste de donner tout ce qu'ils ont pris aux soldats disciplinés (οἱ εὐτακτοί), c'est-à-dire à ceux qui n'ont pas pillé, mais qui ont gardé fidèlement la citadelle (τοῖς διαφυλάξασι τὴν ἄκραν) de Crésus.

aux êtres humains dans la nature qui ne peuvent pas être abandonnés ; l'homme et la femme doivent reconnaître leur place dans cet ordre divin et suivre les prescriptions des dieux comme s'ils étaient des soldats. En fait, tout le chapitre VII de l'*Économique* montre l'importance de respecter les prescriptions divines, ainsi que les fruits que les époux peuvent en tirer si chacun respecte son poste, c'est-à-dire s'ils exécutent diligemment les travaux auxquels ils sont naturellement adaptés.

Cette saisissante métaphore militaire nous permet de passer à la prochaine section, où l'on parlera d'autres métaphores, associées cette fois-ci exclusivement à la femme.

3.1. Les activités de l'épouse : la métaphore du « commandant de garnison », du « gardien des lois », du « Conseil » et de la « reine »

Dans cette section, nous essayerons de comprendre le rôle général de la femme dans l'*oikos* à partir de quatre métaphores complémentaires : la métaphore du commandant de garnison, du gardien des lois, du Conseil et de la reine. On affirme qu'elles se complètent non seulement parce qu'elles se trouvent dans le même paragraphe, mais surtout parce que chacune révèle un aspect de l'activité de la femme dans la gestion de l'*oikos*.

Par là-dessus, ajoutait-il, j'ai dit à ma femme, Socrate, que toutes ces dispositions [*scil.* la formation des intendantes] ne servaient de rien (οὐδὲν ὄφελος) si elle ne veillait pas elle-même à ce que chaque chose reste bien à sa place (εἰ μὴ αὐτὴ ἐπιμελήσεται ὅπως διαμένη ἐκάστω ἢ τάξει). Et je lui enseignais que, dans les états bien policés (ἐδίδασκον δὲ αὐτὴν ὅτι καὶ ἐν ταῖς εὐνομουμέναις πόλεσιν), les citoyens ne jugent pas suffisant de se donner de bonnes lois mais en outre ils désignent des gardiens des lois (οὐκ ἄρκεῖν δοκεῖ τοῖς πολίταις ἂν νόμους καλοῦς, γράψωνται, ἀλλὰ καὶ νομοφύλακας προσαιροῦνται) : ceux-ci exercent une surveillance (οἵτινες ἐπισκοποῦντες), louent quiconque se conforme aux lois, punissent quiconque les viole (τὸν μὲν ποιοῦντα τὰ νόμιμα ἐπαινοῦσιν, ἂν δὲ τις παρὰ τοὺς νόμους ποιῇ, ζημιοῦσι). [15] J'invitais donc ma femme, dit-il, à se considérer, elle aussi, comme une gardienne des lois pour les affaires de la maison (τὴν γυναῖκα καὶ αὐτὴν νομοφύλακα τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ), d'inspecter, quand il lui paraît bon, les objets (καὶ ἐξετάζειν δέ, ὅταν δόξη αὐτῇ, τὰ σκεύη), comme le commandant de garnison inspecte ses sentinelles (ὥσπερ ὁ φρούραρχος τὰς φυλακὰς ἐξετάζει), d'examiner si chaque chose est en bon état (καὶ δοκιμάζειν εἰ καλῶς ἕκαστον ἔχειν) comme le Conseil soumet à un examen les chevaux et les cavaliers (ὥσπερ ἡ βουλὴ ἵππους καὶ ἰπέας δοκιμάζει), louer et récompenser comme une reine, avec les moyens qui sont à sa disposition, celui qui le mérite (ἐπαινεῖν δὲ καὶ τιμᾶν ὥσπερ βασίλισσαν τὸν ἄξιον ἀπὸ τῆς παρούσας δυνάμεως), infliger réprimande et châtement à qui en a besoin (καὶ λοιδορεῖν καὶ κολάζειν τὸν τούτων δεόμενον)⁵³⁷.

En effet, ce texte résume à merveille l'ensemble des tâches de l'épouse d'Ischomaque, qui sont illustrées au moyen d'une série de métaphores tout à fait éloquentes. La formation des intendantes n'est utile que si la femme est capable d'imposer

⁵³⁷ *Écon.* IX, 14-15 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

elle-même un bon ordre à l'intérieur de la maison. Le mot-clé de ce passage – dont on parlera en détails plus loin – est sans doute la notion d'ordre (*taxis*), qui est assurée grâce à la surveillance (*epimeleia*) directe de la femme d'Ischomaque. En ce sens, la série de métaphores employées dans ce texte traduisent et développent le rôle de la femme du point de vue de la *taxis* et de l'*epimeleia*. Essayons, en premier lieu, d'analyser ces métaphores de façon schématique et, ensuite, de les commenter globalement, en les articulant les unes avec les autres.

(1) Gardienne de lois (*nomophylax*) : cette métaphore exprime l'insuffisance des règles instaurées par les maîtres de l'*oikos*. De même que les cités régies par de bonnes lois (ἐὐνομουμέναις) ne s'y fient pas totalement, mais désignent des gardiens des lois (νομοφύλακας) pour surveiller (ἐπισκοποῦντες) leur observance, pour louer ceux qui s'y conforment et pour punir ceux qui les violent, de même la femme doit observer si les serviteurs se conforment aux diverses règles ; les méritants reçoivent des éloges, tandis que ceux qui les transgressent reçoivent une punition. En effet, cette métaphore fait écho à l'idée de « loi voyante » que l'on trouve dans la *Cyropédie* VIII, 1, 22 : Cyrus croyait que les hommes devenaient meilleurs (βελτίους) grâce aux lois écrites (τοὺς γραφομένους νόμους), mais il pensait que le bon souverain (τὸν ἀγαθὸν ἄρχοντα) était une loi voyante (βλέποντα νόμον), parce qu'il est capable d'imposer l'ordre et de punir l'indiscipline. De fait, le *nomos* est incapable, par lui-même, de se faire respecter, d'où l'importance d'avoir le souverain ou des magistrats pour veiller à son application : Il me semble donc que tant le bon souverain que la maîtresse de l'*oikos* (conçue métaphoriquement comme une gardienne de lois) doivent veiller à ce que les lois, les coutumes et les règles établies soient rigoureusement observées.

(2) La reine (*basilissan*) : cette métaphore confirme que l'autre fonction majeure de l'épouse est le maintien d'un système de récompenses, de punitions et de réprimandes. Elle renforce, par ailleurs, la métaphore du *nomophylax*, dans la mesure où elle met l'accent sur l'idée que ce système est nécessaire au bon fonctionnement de l'*oikos*. Elle peut louer (ἐπαινεῖν) ou honorer (τιμᾶν) celui qui le mérite (τὸν ἄξιον) et réprimander (λοιδορεῖν), voire punir (κολάζειν) ceux qui commettent des erreurs. Les récompenses peuvent donc être d'ordre matériel, comme la nourriture et les vêtements, et pour ceux qui sont *philotimoi* par nature, la louange peut suffire⁵³⁸. Cette métaphore possède donc

⁵³⁸ Sur ce point, il vaut la peine de citer l'*Écon.* XIII, 9 : « Quant aux hommes, il est possible de les rendre plus obéissants rien qu'en usant de la parole, en leur montrant que leur intérêt est d'obéir ; pour les

un sens beaucoup plus restreint que la métaphore de la reine des abeilles (τῶν μελιττῶν ἡγεμῶν – VII, 32), dont l'emploi condense en effet l'ensemble des travaux de la femme dans l'*oikos*, que nous avons analysés plus haut en les classant en deux groupes : la gestion des ressources humaines - par exemple, le soin des esclaves malades, le contrôle de l'horaire de travail des esclaves, la surveillance et l'inspection des travaux qui ont lieu dans la maison ; la gestion des ressources matérielles - par exemple, penser d'avance à ce qui doit être stocké, distribuer ce qui doit être dépensé, contrôler l'entrée et la sortie des produits et examiner l'état des provisions, des outils et des équipements. Dans cette perspective, il y a un parallèle frappant entre l'ensemble des tâches de la femme et les tâches du Grand Roi, résumées dans l'*Écon.* IV, pour autant qu'elles concernent également la surveillance, l'examen et l'inspection des travaux, ainsi que l'application d'une politique de récompenses et de punitions.

(3) Commandant de garnison (*phrouarkhos*) : Il s'agit en effet de la seule métaphore militaire employée dans ce texte. Si la femme est le *phrouarkhos*, alors les intendantes (*tamiai*) sont ses sentinelles (*phylakas*), mais l'inspection (cf. ἐξετάζειν) s'applique non seulement aux intendantes, mais aussi aux servantes qui travaillent, par exemple, dans la production de la nourriture et qui exécutent les travaux de la laine. La femme inspecte également les objets (τὰ σκεύη), ce qui comprend les ustensiles, les instruments, le mobilier et toute sorte d'équipement nécessaire au bon fonctionnement de la maison. Cette métaphore renvoie directement à l'*Économique* IV, 10-11, où Socrate parle du rapport d'interdépendance entre le *phrouarkhos* et le gouverneur civil : le premier, travaillant à l'intérieur des citadelles, doit assurer la protection des champs, alors que le dernier, chargé des agriculteurs et des travaux agricoles, doit fournir les provisions au *phrouarkhos* et à ses troupes. Si l'un échoue à accomplir ses fonctions, l'autre est empêché de bien exécuter son travail. Or, cette relation représente *mutadis mutandis* la relation qu'entretiennent l'homme et la femme dans l'*oikos* du point de vue de leurs fonctions respectives : l'homme doit assurer que les provisions rentrent dans la maison et la femme doit transformer et stocker la nourriture, examiner l'état des provisions, assurer la bonne condition physique des travailleurs et envoyer ceux-ci aux champs.

esclaves, la méthode d'éducation qui semble particulièrement convenir pour les bêtes est un très bon moyen pour leur apprendre à obéir. Si en flattant leurs appétits tu satisfais leur estomac, tu pourrais en tirer beaucoup. Mais les natures qui ont de l'amour-propre (αἱ δὲ φιλότιμοι τῶν φύσεων) sont aiguillonnées par les compliments (καὶ τῷ ἐπαίνῳ παροξύνονται) : certaines natures ont soif de compliments, tout comme d'autres ont envie de nourriture ou de boisson (πεινώσι γὰρ τοῦ ἐπαίνου οὐχ ἧττον ἔναι τῶν φύσεων ἢ ἄλλαι τῶν σίτων τε καὶ ποτῶν). »

(4) le Conseil (*Boulê*) : Cette métaphore confirme que l'une des fonctions majeures de l'épouse est la surveillance permanente des travaux et des esclaves. Elle renforce, par ailleurs, la métaphore du *phrouarkhos*, dans la mesure où elle met l'accent sur l'idée d'inspection et d'examen, exprimée par le verbe δοκιμάζειν qui, pour sa part, renvoie à l'idée d'épreuve, de vérification et d'approbation. La *dokimasia* était une procédure réalisée par la *Boulê* athénienne dans le but de vérifier si les chevaux et les cavaliers de la cité étaient en bonne condition et, par conséquent, aptes à se battre ; et le Conseil avait le pouvoir de faire réformer les chevaux inaptes au combat et d'ordonner que les cavaliers inhabiles poursuivent leur entraînement⁵³⁹. De même, la femme doit elle aussi vérifier l'état des choses dans la maison, par exemple, en ordonnant la réparation d'objets, en assurant que les provisions soient en bon état de conservation, en assurant que les travaux soient bien exécutés, en examinant la santé des esclaves, etc.⁵⁴⁰

Nous ne devons pas nous surprendre du fait que Xénophon emploie des métaphores très différentes et apparemment arbitraires. Il est important de souligner que s'il se sert de plusieurs métaphores, c'est parce que chacune jette de la lumière sur un aspect précis du rôle général de la femme au sein de l'*oikos*, que l'on peut diviser en deux axes majeurs : les métaphores du gardien des lois et de la reine mettent l'accent sur les tâches disciplinaires, par exemple, les réprimandes et les punitions, mais aussi les récompenses et les louanges, ces dernières favorisant l'obéissance volontaire des esclaves. Pour bien exécuter ce type de tâche, les règles doivent être claires, mais la femme doit aussi surveiller constamment les travaux, si bien que les esclaves doivent sentir sa constante présence dans l'*oikos*. En un mot, ces deux métaphores illustrent ce que j'ai appelé plus haut « la gestion des ressources humaines. »

Sur ce point, il est pertinent de rappeler que la notion de pouvoir chez Xénophon implique toujours une relation de commandement/obéissance : par exemple, les rapports entre un roi et ses sujets (comme c'est le cas d'Agésilas), entre un général et ses soldats (comme c'est le cas de Cyrus), entre les maîtres et les esclaves, entre la femme et son

⁵³⁹ Voir sur ce point *Hipp.* I, 8 et 13 ; III, 9.

⁵⁴⁰ Comme l'a noté Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus, op. cit.*, p. 303, « the analogy [*scil.* la *Boulê*] implies that Ischomachus' wife is to examine all the slaves and consider whether they are capable of carrying out their duties. If they can no longer perform their tasks they are probably given less arduous duties or dismissed. »

mari (comme c'est le cas d'Ischomaque et son épouse⁵⁴¹) et entre les lois et les citoyens (comme c'est le cas de Socrate). Dans cette perspective, le rapport de pouvoir ne se réduit pas aux seules affaires de la cité, mais il s'étend à n'importe quel domaine de la vie sociale où il est question de commander et d'obéir, par exemple, la navigation, l'agriculture, la médecine, la gymnastique et le travail de la laine⁵⁴². Qui plus est, quatre conditions fondamentales pour l'exercice du pouvoir se présentent : (i) celui qui commande doit être supérieur à ses subordonnés, grâce à sa vertu (*aretê*) et à sa compétence (*epistêmê*)⁵⁴³ ; (ii) le chef doit prendre part aux mêmes activités que ses subordonnés⁵⁴⁴ ; (iii) il doit être capable d'obtenir l'obéissance volontaire⁵⁴⁵, non pas à travers des châtiments, des punitions et des menaces, il s'agit en effet des mesures qui engendrent l'obéissance forcée ; le chef doit s'efforcer de se faire aimer de ceux qu'il commande, notamment à travers des louanges et des récompenses⁵⁴⁶ ; (iv) enfin, il doit être à même de pourvoir

⁵⁴¹ Dans l'*Écon.* VII 38-42, Ischomaque compare les fonctions de sa femme aux « fonctions du chef » (τὰ τοῦ ἡγεμόνος ἔργα) et fait une analogie avec la reine des abeilles (ἡγεμόνος αἱ μέλιται) : de même que les abeilles dans la ruche suivent leur reine et ne l'abandonnent jamais, de même les serviteurs de la maison, grâce à leur attachement, suivront leur maîtresse ; il affirme par ailleurs que si son épouse se montre supérieure à lui, c.à.d. plus vertueuse et compétente dans les affaires de la maison, il deviendra volontiers son « serviteur » (θεράπωντα). Cette relation est comparable à celle de Cyrus le Jeune et ses subordonnés (*Écon.* IV, 19) et à celle de Cyrus l'Ancien et les peuples qu'il a gouvernés (*Cyrop.*, I 1, 3-5). Pour une analyse du travail (*ergon*) et de l'effort (*ponos*) des femmes par opposition à ceux de l'homme, voir Loraux, « *Ponos*. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail » 1982, pp. 171-192.

⁵⁴² Dans les *Mém.* III, 9, 11 on lit : Quand quelqu'un convenait qu'il appartient au gouvernant d'ordonner ce qu'il faut faire, et au gouverné d'obéir, il [*scil.* Socrate] montrait en effet que sur un navire c'est celui qui sait qui commande (τὸν μὲν ἐπιστάμενον ἄρχοντα), et que l'armateur et tous les autres qui se trouvent à bord obéissent à celui qui sait (τῷ ἐπισταμένῳ), et qu'il en va de même en agriculture pour ceux qui possèdent des champs, en cas de maladie pour les malades, en gymnastique pour ceux qui s'entraînent, et que tous ceux qui se livrent à une activité qui exige de l'application s'y appliquent eux-mêmes s'ils croient en avoir la compétence (ἄν μὲν αὐτοὶ ἡγῶνται ἐπίστασθαι ἐπιμελεῖσθαι); sinon, non seulement ils obéissent à ceux qui savent (τοῖς ἐπισταμένοις) lorsqu'ils sont présents, mais, en leur absence, ils les envoient chercher, de façon, en leur obéissant, à faire ce qu'il faut. Il faisait remarquer que dans le travail de la laine, même les femmes commandent aux hommes parce qu'elles savent (διὰ τὸ τὰς μὲν εἰδέναι) comment il faut s'y prendre, alors que les hommes ne le savent pas (τοὺς δὲ μὴ εἰδέναι). Dans la même veine, on lit en *Cyrop.* VIII, 1, 37 que personne n'est digne de détenir le pouvoir (ἀρχῆς) s'il n'est meilleur que ses sujets (μὴ βελτίων εἶη τῶν ἀρχομένων), le terme « meilleur » devant être compris, me semble-t-il, à la fois au niveau de l'*aretê* et de l'*epistêmê*.

⁵⁴³ Voir *Mém.* III, 9, 11 dans la note précédente. Pour la supériorité en *aretê*, voir surtout *Cyrop.* VII, 5, 78-79 ; *Hell.* I, 1, 27-31 ; *Anab.* I, 4, 7-9.

⁵⁴⁴ Sur ce point, voir *Écon.* IV, 4-25 ; XI, 14-20 ; *Cyrop.* I 6, 25. C'est pourquoi Ischomaque conseille à sa femme de prendre part aux activités des servantes, comme le métier de la laine et la cuisine.

⁵⁴⁵ À juger par la lecture de l'*Écon.* XXI, 7-8, il semblerait que cette troisième condition l'emporte sur les autres : Ischomaque affirme que ce n'est ni la vigueur du corps ni l'excellence dans les activités (guerrières en l'occurrence) qui fait un bon chef. Ce qui démarque véritablement le chef « à grand caractère » (μεγαλογνώμονας) est sa capacité à inspirer l'obéissance volontaire, de sorte que les soldats affrontent volontairement et de bon cœur toutes les peines et les dangers.

⁵⁴⁶ Voir sur ce point *Cyrop.*, I, 6, 19-25 ; II 1, 15-22.

aux besoins matériels de ses subordonnés, ce que fait précisément la femme d'Ischomaque, en nourrissant, en soignant et en habillant les esclaves⁵⁴⁷.

Les métaphores du commandant de garnison et du Conseil soulignent plutôt les *tâches administratives*, c'est-à-dire ce que j'ai appelé plus haut « la gestion des ressources matérielles. » Sur ce point, les notions d'*exetasis* et de *dokimasia* désignent la tâche d'inspecter et d'examiner, par exemple, les travaux de la laine, la production et le stockage des vivres (ainsi que leur état de conservation), le rangement des outils et du mobilier et la condition physique des esclaves. Il est à souligner que si par hasard la femme exécute elle-même certains de ses travaux, surtout la fabrication de la farine et du pain, c'est parce qu'elle doit se donner en exemple à ses subordonnés et, surtout, parce qu'elle veut garder son corps actif au moyen d'une activité physique. Il s'agit là d'un choix que seuls les hommes et les femmes libres peuvent faire : puisqu'ils ont du loisir, ils l'utilisent pour s'adonner à des activités qui développent le corps et/ou l'esprit. C'est précisément ce point que nous aborderons dans la prochaine section.

3.2. Le corps de la femme : la vigueur naturelle d'un corps actif contre l'artificialité du maquillage sur un corps inactif

La *paideia* de l'épouse d'Ischomaque concerne, on l'a vu plus haut, les vertus et les compétences nécessaires à l'accomplissement de son rôle en tant que maîtresse de l'*oikos*, dont on peut soulever un bon rapport avec ses subordonnés et l'apprentissage d'une série d'activités qui peuvent globalement être rangées sous l'égide de la surveillance, de l'inspection et de l'examen, comme si elle était un stratège ou le contremaître d'un navire⁵⁴⁸. En ce sens, on a montré que les métaphores du gardien des lois, du commandant de garnison, du Conseil et de la reine sont tout à fait complémentaires, pour autant que chacune de ces métaphores apporte des renseignements sur un aspect précis du rôle de la femme dans l'*oikos*.

Dans cette section, on montrera que la *paideia* de l'épouse ne se réduit pas au seul côté administratif de l'*oikos*. Le chapitre X de l'*Économique* présente le corollaire de la

⁵⁴⁷ D'après les *Mém.* III, 2, 4, il s'agit en effet de la principale qualité du bon chef : « C'est ainsi qu'en examinant la nature de la vertu propre au bon chef (ἀγαθοῦ ἡγεμόνος ἀρετή), il [*scil.* Socrate] rejetait les autres qualités et ne conservait que l'aptitude à rendre prospères ceux dont il est le chef. »

⁵⁴⁸ Ischomaque donne l'exemple de l'officier de proue d'un bateau phénicien pour illustrer, au moyen d'une analogie, le rôle de la femme dans l'organisation de la maison (VIII, 11-16). Le mot-clé de ce texte est ἐπίσκεψις (inspection, examen). Ischomaque explique à Socrate que cet officier connaissait tellement bien l'emplacement de chaque chose que, même absent, il était à même de dire leur place et leur nombre (§14) ; aussi, cet officier passait lui-même en revue (ἐξετάζοντα αὐτόν) tout ce dont on peut avoir besoin à bord du bateau. Comme on le verra dans la section suivante, c'est précisément ce genre d'expertise qu'Ischomaque veut apprendre à sa femme.

formation dispensée par Ischomaque, qui aborde également un point tout à fait essentiel : le rapport entre les époux, cette fois-ci non pas du point de vue pragmatique, c'est-à-dire tout ce qui concerne la gestion des affaires domestiques, mais bien plutôt du point de vue de leur vie intime. De prime abord, il semble étrange de ranger ce thème sous l'égide de l'*oikonomia*, dans la mesure où il ne concerne pas directement son aspect administratif. Cependant, comme on le verra, cette relation interpersonnelle suppose (i) un rapport spécifique avec les richesses et le corps lui-même et, plus généralement, (ii) une opposition entre l'intérieur et l'extérieur de l'*oikos*.

Ischomaque rapporte que sa femme s'est présentée un jour devant lui entièrement fardée : de la céruse pour que son teint paraisse plus clair qu'il ne l'était (ὅπως λευκοτέρα ἔτι δοκοίη εἶναι ἢ ἦν), de l'orcanète pour que sa peau paraisse plus rose qu'elle ne l'était en réalité (ὅπως ἐρυθροτέρα φαίνοιτο τῆς ἀληθείας) ; elle a mis, enfin, des hauts souliers afin de paraître plus grande qu'elle ne l'était par nature (ὅπως μείζων δοκοίη εἶναι ἢ ἐπεφύκει – X, 2)⁵⁴⁹. On constate déjà que, dans cette partie finale de l'éducation de sa femme, Ischomaque veut lui apprendre à discerner le naturel de l'artificiel, qui se traduit dans la capacité à distinguer deux autres paires antithétiques : l'être et le paraître, la vérité et le mensonge (ou, si l'on veut, la tromperie). On pourrait diviser la leçon d'Ischomaque en deux parties qui représentent, plus généralement, les deux facettes de la notion de mariage : en effet, ce dernier est conçu comme une association de biens, mais aussi comme une association de corps. Citons les deux textes en question pour ensuite les commenter :

Dis-moi, chère épouse, lui dis-je, dans quelle situation me jugerais-tu (ποτέρως ἄν με κρίναις) être un partenaire de nos richesses (χρημάτων κοινωνόν) plus méritant de ton amour (εἶναι ἀξιοφίλητον μᾶλλον) : si je te montrais ce que j'ai tel quel (εἴ σοι αὐτὰ τὰ ὄντα ἀποδεικνύοιμι), sans me vanter d'en posséder plus que je n'en possède (καὶ μήτε κομπάζοιμι ὡς πλείω τῶν ὄντων ἔστι μοι), sans rien t'en cacher non plus (μήτε ἀποκρυπτοίμην τι τῶν ὄντων μηδέν), ou bien si j'essayais de te tromper (ἢ εἰ πειρώμην σε ἐξαπατᾶν) en te disant que j'ai plus de biens que je n'en possède (λέγων τε ὡς πλείω ἔστι μοι τῶν ὄντων), et si je te jouais en te montrant de l'argent de mauvais aloi (ἐπιδεικνύς τε ἀργύριον κίβδηλον [δηλοῖν σε]) et des colliers de bois doré, enfin si je

⁵⁴⁹ Pour une analyse de l'*Écon. X* du point de vue du thème du cosmétique voir surtout, Glazebrook, « Cosmetics and *Sophrōsynē*: Ischomachus' Wife in Xenophon's *Oeconomikos* », 2009, pp. 233-248. Pour une analyse générale du dialogue entre Ischomaque et sa femme et la *paideia* de celle-ci, voir Murnaghan, « How can a woman be more like a man: The dialogue between Ischomachus and his wife in Xenophon's *Oeconomicus* », 1988, pp. 9-22 ; Oost, « Xenophon's Attitude Toward Women » 1977, pp. 225-236 ; Scaife, « Ritual and Persuasion in the House of Ischomachus », 1995, pp. 225-232 ; Shero, « Xenophon's Portrait of a Young Wife » 1932, pp. 17-21. Pour une étude générale de la figure de la femme à l'époque classique, voir Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, 1975, pp. 93-119 ; Shapiro, Pomeroy *et al*, *Women in the Classical World. Image and Textes*, 1994, pp. 68-128.

te faisais passer pour étoffes de pourpre véritable (φαίην ἀληθινὰς εἶναι) des tisses de mauvais teint ?⁵⁵⁰

Encore une fois, dans quelle situation, dis-je, dans cette association de nos corps (τοῦ σώματος...κοινωνός), paraîtrais-je être (δοκοίην εἶναι) plus méritant de ton amour (ἀξιοφύλητος μᾶλλον) : si je tentais de t'apporter un corps (εἶ σοι τὸ σῶμα πειρώμην παρέχειν) que mes soins ont rendu sain et vigoureux (ἐμαυτοῦ ἐπιμελόμενος ὅπως ὑγιαίνόν τε καὶ ἐρρωμένον ἔσται) et si par-là tu me vois avec un bon teint véritable (καὶ διὰ ταῦτα τῷ ὄντι εὐχρως σοι ἔσομαι) ou si je m'enduisais de vermillon ou me fardais sous les yeux avec de l'incarnat pour me montrer à toi (ἐπιδεικνύοιμί τε ἐμαυτὸν) et de partager le même lit alors que je te trompe (καὶ συνείην ἐξαπατῶν σε), en offrant à tes yeux et à tes caresses du vermillon au lieu de ma peau avec son teint naturel (παρέχων ὄραν καὶ ἄπτεσθαι μίλτου ἀντὶ τοῦ ἐμαυτοῦ χρωτός) ?⁵⁵¹

Ces textes confirment, tout d'abord, qu'il est question du seul rapport entre les époux dans leur vie intime ; et l'expression ἀξιοφύλητον est en ce sens fort évocatrice, parce qu'elle dénote, me semble-t-il, l'effort de la part de l'homme et de la femme d'être dignes de l'affection l'un de l'autre. On sort donc définitivement de l'aspect pragmatique du mariage et l'on se tourne vers son côté affectif. Sur ce point, il est bon de souligner que même si le mariage est partiellement défini comme une « association de biens » (cf. χρημάτων κοινωνόν), il n'est pas moins question d'affectivité dans ce chapitre de l'*Économique* : en effet, le rapport des époux avec les richesses, c'est-à-dire la façon dont ils les présentent, joue un rôle fondamental dans la création du lien affectif. Par exemple, si le mari cache une partie de leurs biens, s'il affirme posséder davantage que ce qu'il en possède véritablement, ou encore s'il donne à sa femme des monnaies falsifiées, des colliers en bois doré et des robes de mauvais teint en lui disant qu'ils sont tous authentiques, alors il crée chez sa femme des illusions trompeuses eu égard aux richesses, si bien que l'affection de sa femme à son endroit, au lieu d'être authentique, sera fondée sur un mensonge. On peut en déduire que s'il se comportait de cette manière, Ischomaque courrait le risque de perdre l'affection de sa femme si jamais elle apprenait la vérité, ce qui, comme on le verra tout à l'heure, arriverait d'une façon ou d'une autre.

Dans la même veine, si le mariage est également conçu comme une « association du corps » (τοῦ σώματος...κοινωνός), ce n'est pas pour souligner son seul aspect sexuel. En effet, la façon dont les époux se montrent l'un à l'autre détermine la nature du rapport affectif noué, c'est-à-dire selon la réalité ou l'artificialité de cette présentation. Si la femme, par exemple, est toujours fardée, le lien affectif que l'on veut nouer risque d'être fondé sur une image qui ne correspond pas exactement à la réalité. Par conséquent, après

⁵⁵⁰ *Écon.* X, 3 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

⁵⁵¹ *Écon.* X, 5 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

un certain temps, si jamais le mari voit l'épouse telle qu'elle est véritablement, il se rendra compte de l'illusion, si bien que le rapport de *philia* risque d'être remis en question. Mais la même idée vaut pour le mari : si au lieu de présenter un corps sain et vigoureux, il essayait de la tromper par des artifices, elle s'en rendrait éventuellement compte.

La notion-clé de ces deux textes est, me semble-t-il, celle de « discernement », désignée par le terme κρίναις employé dans X, 3. Dans cette perspective, Ischomaque veut que sa femme apprenne à bien discerner deux univers irréductibles l'un à l'autre : celui de la vérité, de la nature et de l'être, d'un côté, et celui de la tromperie, de l'artificialité et des apparences, de l'autre côté. Essayons nous-mêmes de les distinguer à partir du vocabulaire employé dans ces deux textes :

(1) Le domaine de la vérité, de la nature et de l'être. Le fait de montrer les richesses elles-mêmes (αὐτὰ τὰ ὄντα), c'est-à-dire telles qu'elles sont, sans se vanter d'en posséder plus que l'on en possède, mais aussi sans cacher (cf. μήτε ἀποκρυπτοίμην) quoi que ce soit ; (X, 3) ; l'effort d'apporter un corps sain et vigoureux (ὑγιαῖνόν τε καὶ ἐρρωμένον) au moyen d'un soin diligent (ἐπιμελόμενος), grâce auquel on acquiert réellement (τῷ ὄντι) un bon teint (X, 5).

(2) Le domaine de la tromperie, de l'artificialité et des apparences. Le fait de se vanter de posséder plus de richesses que l'on en possède, ou encore le fait de les cacher ; essayer de tromper (ἐξαπατᾶν) le partenaire, en lui racontant un mensonge à propos de nos véritables biens, en lui montrant des monnaies falsifiées, des colliers de bois doré (plutôt que des colliers en or), des robes de mauvais teint, comme si toutes ces choses étaient authentiques (X, 3). Aussi, le fait de s'enduire de vermillon ou de se farder sous les yeux avec de l'incarnat, de partager le même lit tout en trompant (ἐξαπατῶν) l'époux, en offrant à ses yeux et à ses caresses du vermillon, plutôt que sa peau avec son véritable teint (X, 5).

Nous venons de voir que lorsqu'il délimite ces deux domaines, Ischomaque emploie en même temps le vocabulaire de la communauté (*koinônia*) pour qualifier le mariage. Dans cette perspective, le rapport entre le mari et la femme présuppose le partage, la transparence et l'intimité, de sorte que le mensonge à l'égard des richesses et la tromperie du maquillage doivent être à tout prix évacués. Cependant, il est bon de souligner qu'il ne s'agit pas d'une interdiction motivée par des raisons morales – par exemple, comme si les artifices cosmétiques étaient mauvais en soi - mais bien plutôt en raison de leur inefficacité ; ces artifices pourraient, par ailleurs, engendrer un sentiment

réci-proque de soupçon, voire d'animosité. Puisque tout est partagé, aussi bien les richesses que la vie quotidienne, toute tentative de tromperie finirait toujours par échouer, puisque les époux se croisent et s'observent constamment. C'est ce qu'affirme Ischomaque dans le passage suivant :

Ces supercheries (αἱ δ' ἀπάται αὐται) pourraient peut-être tromper des étrangers qui ne peuvent les percer à jour (τοὺς μὲν ἔξω πως δύναιτ' ἂν ἀνεξελέγκτως ἐξαπατᾶν), mais quand des gens vivent toujours ensemble (συνόντας δὲ αἰεὶ), ils doivent nécessairement se laisser prendre s'ils essaient de se tromper mutuellement (ἀνάγκη ἀλίσκεσθαι, ἂν ἐπιχειρῶσιν ἐξαπατᾶν ἀλλήλους) : ou bien on est surpris au saut du lit avant de s'être préparé (ἢ γὰρ ἐξ εὐνής ἀλίσκονται ἐξανιστάμενοι πρὶν παρασκευάσασθαι), ou bien on est confondu de supercherie parce qu'on s'est mis en sueur (ἢ ὑπὸ ἰδρωτός ἐλέγχονται), ou bien encore on est mis à l'épreuve par les larmes (ἢ ὑπὸ δακρύων βασανίζονται), ou bien on apparaît tout d'un coup tel qu'on est, au sortir du bain (ἢ ὑπὸ λουτροῦ ἀληθινῶς κατωπεύθησαν) (X, 8).

Ce texte confirme qu'il est tout à fait inutile pour les époux d'essayer de se tromper mutuellement au moyen d'artifices (ἀπάται). Sur ce point, la distinction cruciale opérée par Ischomaque afin de démontrer cette inutilité est celle entre l'extérieur, représentée par la locution τοὺς μὲν ἔξω, et l'intérieur, représentée par la locution συνόντας δὲ αἰεὶ. Les artifices peuvent en effet tromper ceux qui ne font pas partie de l'*oikos* et qui, par conséquent, ne sont pas présents dans la vie quotidienne de la famille. Mais il est impossible qu'ils soient efficaces contre celui ou celle avec qui l'on partage la vie de tous les jours. En ce sens, le participe συνόντας fait écho au verbe συνείην employé dans X, 5 et renforce l'idée suivant laquelle la présence constante des époux dans la vie l'un de l'autre engendre une intimité et une transparence auxquelles ils ne peuvent pas échapper.

C'est pourquoi Ischomaque emploie le terme ἀνάγκη pour expliquer le fait qu'ils vont *nécessairement*, tôt ou tard, se laisser prendre s'ils essaient de se tromper mutuellement (ἐξαπατᾶν ἀλλήλους) ; de fait, la dynamique même du couple qui habite sous le même toit empêche que la tromperie dure longtemps. Sur ce point, on comprend mieux pourquoi Xénophon emploie l'expression τοῦ σώματος κοινωνός : il s'agit non seulement de partager le corps au sens littéral et strict, c'est-à-dire le fait d'avoir des rapports sexuels -, mais aussi de partager une vie intime dans *toutes* ses facettes. Sur ce point, Azoulay a bien observé que Xénophon nous offre une véritable « topographie de la vie intime »⁵⁵², dans la mesure où ce dernier décrit quelques situations quotidiennes où les époux observent forcément le corps l'un de l'autre sans artifices⁵⁵³ : lorsqu'ils sortent

⁵⁵² « The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 155.

⁵⁵³ Le mot employé par Xénophon pour désigner cette idée est l'adjectif καθαρός (cf. X, 9), qui peut signifier aussi « nettoyé », « impeccable », « pur de tout mélange », etc.

du bain, lorsqu'ils se réveillent le matin ou lorsqu'ils pleurent. Ces détails ne sont anodins qu'en apparence. Ils indiquent non seulement la familiarité de Xénophon avec la vie quotidienne d'un couple, mais surtout le fait que la transparence et l'intimité sont des traits fondamentaux de cette *koinônia* qui est le mariage. Qui plus est, pour renforcer l'idée suivant laquelle les époux ne peuvent guère échapper au regard attentif l'un de l'autre, Xénophon emploie une série de termes qui renvoient au vocabulaire judiciaire : ἀνεξελέγκτως (« sans pouvoir être surpris/réfuté »), ἀλίσκεσθαι/ἀλίσκονται (« être pris en flagrant délit »), ἐλέγχονται (« être réfuté »), βασανίζονται (« être mis à la question »), κατωπτεύθησαν (« être examiné/espionné/observé »). Il semble donc assez manifeste qu'Ischomaque veut montrer à son épouse que le mensonge, les fausses apparences et la tromperie sont tout à fait insoutenables dans un contexte de visibilité permanente ou, comme je l'ai appelé à quelques reprises, de publicisation de la vie.

Or, la présence du commun et du public au sein même de la sphère privée n'est paradoxale qu'en apparence, du moins aux yeux de Xénophon. En effet, ce que l'on trouve résumé dans ce passage de l'*Économique* est abondamment développé à la fin de la *Cyropédie*. Si après la fondation de l'empire à Babylone et l'instauration de la cour impériale, les amis et les alliés les plus proches de Cyrus sont désormais appelés *koinônes* (« associés »), c'est précisément parce qu'ils mènent une vie en commun, dans laquelle on partage presque tout : les richesses, les repas, les devoirs et les activités, par exemple, la chasse, l'équitation, l'entraînement aux armes et l'exercice de la vertu. C'est pourquoi Cyrus ne cache pas ses richesses et, de surcroît, les met à disposition de ses *koinônes* (*Cyrop.* VIII, 4, 28-36) ; et il exige aussi leur présence continuelle à la cour, afin qu'ils puissent observer et examiner la conduite les uns des autres (*ibid.* VIII, 1, 17-30). En revanche, à l'*extérieur* de la cour, le maquillage et d'autres artifices deviennent une politique d'État grâce à l'instauration des processions impériales, lors desquelles Cyrus et ses *koinônes*, entièrement fardés, défilaient devant les peuples vaincus dans le but précis de les ensorceler⁵⁵⁴, en faisant montre d'un pouvoir tout à fait accablant. Une telle

⁵⁵⁴ Cf. καταγοητεύειν dans VIII, 1, 40 ; voir aussi VIII, 3, 1-18. Il est pertinent de citer *Cyrop.* VIII, 1, 41, dont le vocabulaire de l'essence et de l'apparence rejoint celui de l'*Écon.* X, 3-5 : « car ils ont des souliers tels qu'ils peuvent y ajuster, sans qu'on le sache, des semelles qui les font paraître plus grands qu'ils ne sont (ὥστε δοκεῖν μείζους εἶναι ἢ εἰσὶ). – Ensuite, il admettait les yeux fardés, pour qu'ils eussent l'air d'avoir des yeux plus beaux qu'ils n'étaient (ὡς εὐφρότεροι φαίνοντο ἢ εἰσὶ) et le maquillage, pour qu'on leur vît un teint plus beau que nature (ὡς εὐχρότεροι ὄρωντο ἢ πεφύκασιν). » Force est de reconnaître que la façon dont la femme d'Ischomaque s'habille, dans l'*Écon.* X, ressemble beaucoup à la façon dont Cyrus et les siens s'habillent lors de processions impériales.

conduite est néanmoins proscrite à l'intérieur du palais royal, où règne la communauté des biens et de la vie quotidienne⁵⁵⁵.

Il en va de même dans le contexte de l'*oikos*. Aussi bien à la fin de la *Cyropédie* que dans l'*Économique* X, la ligne de partage ne se situe pas tant entre le public et le privé, mais bien plutôt entre l'intérieur et l'extérieur. On vient de voir qu'il est inutile que les époux essaient de se tromper mutuellement, non seulement parce qu'ils se croisent et se voient constamment – de sorte qu'ils finissent par connaître l'apparence réelle du corps l'un de l'autre-, mais aussi parce que, dans les moments de plus grande intimité, l'on se laisserait nécessairement voir à travers la tromperie du fard⁵⁵⁶.

Qui plus est, ce qui donne du charme et qui suscite le désir véritable ne sont pas les artifices (*apatai*), mais bien plutôt l'éclat d'un corps vigoureux et sain, ce que l'on obtient au moyen de l'entraînement physique. Or, il s'agit précisément du conseil qu'Ischomaque donne à sa femme :

Alors je lui conseillais, dit-il, Socrate, de ne pas rester toujours assise comme une esclave (αὐτῇ μὴ δουλικῶς ἀεὶ καθῆσθαι), mais de s'appliquer, avec l'aide des dieux, à se conduire comme une vraie maîtresse de maison (ἀλλὰ σὺν τοῖς θεοῖς πειρᾶσθαι δεσποτικῶς) : de s'approcher du métier à tisser pour enseigner ce qu'elle savait mieux que les autres (πρὸς μὲν τὸν ἰστὸν προσστᾶσαν ὃ τι μὲν βέλτιον ἄλλου ἐπίσταιτο ἐπιδιδάξαι) et apprendre de son côté ce qu'elle savait moins bien (ὃ τι δὲ χεῖρον ἐπιμαθεῖν), de surveiller aussi la boulangère (ἐπισκέψασθαι δὲ καὶ σιτοποῖον), se tenir auprès de l'intendante pendant les distributions, faire sa tournée pour veiller à ce que chaque chose soit à sa place (περιελθεῖν δ' ἐπισκοπούμενην καὶ εἰ κατὰ χώραν ἔχει ἢ δεῖ ἕκαστα) : ainsi, à mon avis elle s'occupait de ses affaires tout en se promenant (ταῦτα γὰρ ἐδόκει μοι ἅμα ἐπιμέλεια εἶναι καὶ περίπατος). [11] Un bon exercice (ἀγαθὸν...γυμνάσιον) aussi, disais-je, consistait à mouiller la pâte et à la pétrir, à secouer et à plier les vêtements et les couvertures. Si elle s'exerçait ainsi (γυμναζομένην), elle mangerait avec plus de plaisir, elle se porterait mieux (καὶ ἐσθίειν ἥδιον καὶ ὑγιαίνειν

⁵⁵⁵ Comme l'a bien observé Azoulay, « The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », *art. cit.*, p. 162, « Ultimately, the new court established by Cyrus in the *Cyropaedia* is a partnership in the goods and in the body; ceremonials are used only in relation with the outside world. As matters stand, this type of community is no less asymmetrical than the community conceived by Ischomachus. Just like the husband in the *Oeconomicus*, Cyrus is in a position of strength and he ensures *in fine* that the system works properly. To the uneven relationship between the sexes in the *Oeconomicus* corresponds the uneven sharing of power in the *Cyropaedia*. In both cases, marital power and royal power are shared, with the wife or with the courtiers – only inasmuch as those who have authority are willing to share a part of it. »

⁵⁵⁶ De même à l'armée, où rien ne passe inaperçu aussi bien des chefs que des soldats (cf *Cyrop* I, 6, 25), parce qu'ils sont constamment en train de s'examiner mutuellement. Il est pertinent de citer le commentaire de Wood, « Xenophon's Theory of Leadership », *art. cit.*, p. 65 : « [Ischomachus] gently suggests that between husband and wife there is no need to employ deception. Such artifices can be used to deceive the outside world, but among intimates they serve no purpose for they are easily recognized for what they are. Moreover, the user under these circumstances will suffer a loss of respect and esteem. Apparently, Xenophon believes that in regard to the use of deception and artifice three classes of people exist: intimates, friends (fellow-citizens), and enemies. Toward our intimates no type of deception ordinarily should be employed; toward our friends, moderate deception for good purposes is justifiable (*Cyropaedia*, I, vi, 31); toward our enemies any kind of fraud and trickery is permissible. »

μᾶλλον) et gagnerait véritablement un plus beau teint (καὶ εὐχρωωτέραν φαίνεσθαι τῇ ἀληθείᾳ).

Ce texte révèle, en premier lieu, un contraste bien marqué entre la conduite d'un esclave et celle d'une véritable maîtresse de maison, représenté par l'opposition entre les adverbes δουλικῶς et δεσποτικῶς. Ce contraste est ensuite renforcé par la position et les mouvements corporels associés aux esclaves et à la maîtresse : l'esclave est celui qui reste toujours assis (ἀεὶ καθῆσθαι) et qui bouge très peu, alors que la maîtresse est celle qui ne cesse de bouger et qui reste debout la plupart du temps ; par conséquent, on voit se déployer, parallèlement, une opposition entre un corps inactif et un corps actif.

Sur ce point, il est bon de souligner que le contraste entre l'esclave et la maîtresse fait écho au contraste entre les métiers d'artisan et l'agriculture, celle-ci étant associée, on s'en doute, au maître de l'*oikos*. Le jugement sévère contre les artisans et l'éloge de l'agriculture partent du même raisonnement : les *banausikai tekhnai* « ruinent le corps des ouvriers qui les exercent et de ceux qui les dirigent en les contraignant à une vie casanière, assis dans l'ombre de leur atelier (καθῆσθαι καὶ σκιατραφεῖσθαι), parfois même à passer toute la journée auprès du feu. Les corps étant ainsi amollis (τῶν δὲ σωματῶν θηλυνομένων), les âmes aussi deviennent bien plus lâches (αἱ ψυχαὶ πολὺ ἀρρωστότεραι γίνονται - IV, 2). » Le verbe καθῆσθαι apparaît ici, tout comme dans X, 10, pour désigner l'immobilité typique des métiers d'artisans, qui affaiblissent à la fois le corps et l'âme. En revanche, l'agriculture ne permet pas que l'on prenne ses produits sans peine (οὐκ μετὰ μαλακίας λαμβάνειν), mais, en exerçant (γυμνάζουσα) ceux qui travaillent la terre, elle accroît leur force et les rend endurants (V, 4). Le participe γυμνάζουσα renvoie à la locution ἀγαθὸν...γυμνάσιον employée dans X, 11, si bien que la ressemblance de vocabulaire n'est guère anodine. Aux yeux de Xénophon, peu importe l'exercice auquel on s'adonne, soit l'agriculture, soit les tâches ménagères : le plus important est d'éviter à tout prix l'inaction, de peur que l'on ne cède en même temps à la négligence, à la paresse et à la mollesse, les vices qui ruinent le corps, l'âme et, partant, l'*oikos*.

Or, même si la maîtresse ne sort pas souvent de l'espace circonscrit de l'*oikia*, elle s'y déplace néanmoins partout, toujours debout et toujours en mouvement, à l'encontre de la conduite des esclaves et des artisans (du moins dans ce contraste idéalisé par Xénophon !). Sur ce point, il est pertinent de souligner que la locution πρὸς μὲν τὸν ἰσθὸν προσστᾶσαν, désigne le tissage comme l'activité féminine par excellence au sein de

l'*oikos*, mais elle illustre aussi la position verticale du corps de la maîtresse et, parallèlement, le fait qu'elle doit s'efforcer de rester active et debout. Les termes περιελθεῖν et περίπατος désignent, de leur côté, la nécessité de se mettre en mouvement, tandis que les termes ἐπισκέψασθαι et ἐπισκοπουμένην soulignent la tâche majeure de l'épouse au sein de l'*oikos*, soit la surveillance, l'inspection et l'examen des travaux des serviteurs ; pour ce faire, elle ne peut pas rester tout le temps au même endroit ; sa présence, rappelons-le, doit se faire sentir partout dans la maison, tout comme, *mutatis mutandis*, la présence de Cyrus doit se faire sentir partout dans l'empire (*Cyrop.* VIII, 2, 12).

De surcroît, ce passage révèle que la femme, à l'instar d'Ischomaque lui-même, doit profiter de ses activités quotidiennes pour exercer son corps. Nous remarquons, sur ce point, le souci de la vigueur corporelle associé au souci de l'optimisation de l'espace et du temps. C'est pourquoi Ischomaque recommande, dans le §11, d'autres types d'exercices physiques (cf. γυμνάσιον) qui coïncident avec quelques tâches ménagères : mouiller et pétrir la pâte, secouer et plier les vêtements et les couvertures. Ainsi, sa femme sera à même de s'entraîner tout en exécutant certaines tâches. Ischomaque clôt sa leçon en affirmant que si sa femme suit ses conseils, elle se portera mieux (ὕγιαίνειν μᾶλλον) et mangera avec plus de plaisir (ἐσθίειν ἥδιον), conséquence naturelle pour tous ceux qui s'entraînent⁵⁵⁷. Aussi, sa femme gagnera véritablement (τῇ ἀληθείᾳ) un plus beau teint, ce qui rejoint la critique de l'artificialité du maquillage dont nous avons parlé plus haut. En ce sens, le corollaire de la leçon d'Ischomaque concerne des conseils pratiques pour le développement de la santé et de la vigueur corporelle, grâce auxquels il est possible de s'abstenir des artifices trompeurs du fard et, par conséquent, de mener une vie vraiment transparente et intime auprès de l'époux.

En effet, les leçons d'Ischomaque sur le caractère trompeur du maquillage et la nécessité de discerner l'essence de l'apparence font songer à la description du Vice et de la Vertu dans les *Mém.* II, 1, 22, si bien qu'il vaut la peine de citer ce texte *in extenso* :

Lui [*scil.* à Héraclès] apparurent alors deux grandes femmes qui s'approchaient. L'une était agréable à voir et d'allure noble (εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει) ; pour ornements, elle avait un teint pur (κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα καθαρότητι), des yeux pudiques (τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ), un maintien modeste (τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη) et elle était vêtue de blanc. L'autre avait été nourrie au point d'avoir des chairs abondantes et molles (τεθραμμένην μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἀπαλότητα), mais comme elle s'était

⁵⁵⁷ Sur l'idée que l'entraînement physique suscite la faim et le plaisir de manger, voir *Écon.* IV, 24 et XI, 12 ; *Banq.* II, 17 ; *Cyrop.* I, 2, 16 et II, 1, 29.

arrangée, son teint paraissait plus blanc et plus rose (τὸ μὲν χρῶμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν) qu'il ne l'était en réalité (τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι), et son maintien, plus droit qu'au naturel (τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι) ; ses yeux étaient grand ouverts et elle portait un vêtement grâce auquel sa jeunesse brillait de tous ses feux. Elle passait son temps à se contempler et à guetter si quelqu'un d'autre l'admirait (κατασκοπεῖσθαι δὲ θαμὰ ἑαυτήν, ἐπισκοπεῖν δὲ καὶ εἴ τις ἄλλος αὐτὴν θεᾶται) ; souvent, aussi, elle jetait un regard sur son ombre.

On remarque, en premier lieu, l'opposition entre le vocabulaire de la vérité/tromperie, du naturel/artificiel et de l'essence/apparence, que l'on trouve également dans l'*Économique X*. Il est digne de note qu'*Areté* possède un teint pur (σῶμα καθαρότητι) et une allure pudique et modeste, ce que vise précisément Ischomaque dans sa dernière leçon à sa femme. En revanche, *Kakia* utilise plusieurs artifices pour cacher sa véritable allure et, partant, sa nature/essence, ce qui fait écho à la conduite irréfléchie de la femme d'Ischomaque, le jour où elle s'est présentée entièrement fardée. C'est pourquoi Xénophon utilise le vocabulaire de l'apparence lorsqu'il décrit *Kakia* : il veut souligner qu'il s'agit d'un comportement trompeur et vicieux⁵⁵⁸. En outre, tout indique que *Kakia* se présente entièrement fardée, en portant de hauts souliers, mais aussi un vêtement qui la faisait paraître plus jeune et qui cachait son corps inactif. Sur ce point, Xénophon suggère que *Kakia* ne s'entraîne pas, en soulignant qu'elle avait des « chairs abondantes et molles. »

Il est bon de signaler aussi que *Kakia* est totalement en proie à la vanité, dans la mesure où elle ne cesse de se contempler elle-même et d'observer si d'autres la regardent. En ce sens, les verbes κατασκοπεῖσθαι et ἐπισκοπεῖν font songer à la femme d'Ischomaque qui, contrairement à *Kakia*, ne gaspille pas son temps en se regardant dans le miroir, mais elle observe et examine plutôt ce qui est extérieur à elle, c'est-à-dire les affaires de l'*oikos*. On pourrait donc affirmer que la dernière leçon d'Ischomaque vise à empêcher que sa femme se porte comme *Kakia*, en essayant de solidifier, essentiellement, deux pratiques qui favorisent l'acquisition de la vertu : l'entraînement physique et l'exécution diligente des tâches qui lui incombent. En conclusion, le véritable ornement (cf. κεκοσμημένην en *Mém.* II, 1, 22) n'est pas le fard, mais plutôt l'éclat d'un corps sain, vigoureux et actif. C'est pourquoi Ischomaque clôt sa leçon en cosmétique en affirmant : « quant à celles qui restent toujours assises d'un air arrogant (αἱ δ' αἰὲ καθήμεναι

⁵⁵⁸ Il faut souligner que, contrairement à *Kakia* qui se farde de façon malicieuse, c'est-à-dire dans le but de tromper Héraclès, la femme d'Ischomaque se farde de façon naïve et bien intentionnée, croyant qu'elle ferait plaisir à Ischomaque.

σεμνῶς), elles s'exposent à se faire ranger (κρίνεσθαι παρέχουσιν ἑαυτάς) parmi les coquettes aux artifices trompeurs (πρὸς τὰς κεκοσμημένας καὶ ἐξαπατώσας)⁵⁵⁹. »

En conclusion, nous avons vu dans cette section deux aspects de la *paideia* dispensée par Ischomaque à sa jeune femme, afin qu'elle sache administrer des *ktēmata* qui font partie de l'*oikos* : la gestion des esclaves et la gestion des ressources matérielles. Nous avons vu aussi qu'Ischomaque lui apprend également à se porter, dans leur vie intime, avec transparence, c'est-à-dire en se montrant telle qu'elle est sans les artifices du maquillage. Dans la prochaine section, nous allons voir un autre aspect de la *paideia* de la femme, soit le rangement de chaque chose dans la maison, et l'on aura l'occasion de constater la pertinence de ce que j'appelle « administration militaire de l'*oikos*. »

4. La notion de *taxis* et l'administration militaire de l'*oikos* (*Écon.* VIII)

Cyrus, en effet, pouvait penser que le soin de l'ordre (τὴν εὐθημοσύνην), jusque dans une maison (ἐν οἰκίᾳ), est une excellente habitude (καλὸν...ἐπιτήδευμα) – lorsqu'on a besoin d'une chose, on sait où aller la chercher (ὅταν γὰρ τις τοῦ δέηται, δῆλόν ἐστι ὅπου δεῖ ἐλθόντα λαβεῖν) – mais il estimait plus excellent encore le soin de l'ordre (εὐθημοσύνην) dans les éléments qui composent une armée (στρατιωτικῶν φύλων), d'autant plus que les occasions (οἱ καιροὶ) de les employer au combat sont plus soudaines, et plus graves les fautes provoquées par ceux qui tardent à les saisir (*Cyrop.* VIII, 5, 7).

Il m'a paru très pertinent de citer à nouveau ce texte de la *Cyropédie* – dont nous avons parlé dans le chapitre précédent lorsque nous avons montré que le camp militaire et l'art de camper donnent la structure de l'empire perse – dans la mesure où il nous permet d'introduire le thème de l'administration militaire de l'*oikos*, qui fait l'objet de la discussion dans l'*Économique* VIII, chapitre où Ischomaque expose la deuxième partie de la *paideia* de sa femme⁵⁶⁰. Ce texte s'avère, en effet, beaucoup plus qu'une simple analogie entre deux sphères de la vie sociale apparemment très distinctes l'une de l'autre. Il montre que l'ordre est le principe sous-jacent à l'armée et à l'*oikia*, parce qu'il leur donne la rationalité nécessaire à leur bon fonctionnement. Par conséquent, le fait que dans cet extrait de la *Cyropédie* Xénophon emploie le terme *euthēmosynē* et que dans

⁵⁵⁹ *Écon.* X, 13 (trad. Chantraine légèrement modifiée). L'entretien avec le peintre Parrhasios dans les *Mém.* III 10 montre bien que le caractère de l'âme, bon ou mauvais, transparait sur le visage et dans la posture des hommes en repos ou en mouvement, et qui peut être saisi par le peintre. Or, dans l'*Écon.* X le corps en repos (notamment la posture assise) est clairement associé au vice, alors que le corps en mouvement est associé à la vertu.

⁵⁶⁰ Il est bon de rappeler qu'il est possible de diviser la *paideia* de la femme en quatre étapes : (1) le rôle général de l'homme et de la femme dans l'*oikos*, les vertus que l'on doit acquérir et les tâches générales de chaque époux dans l'*oikos* (VII) ; (2) l'importance de maintenir le bon ordre à l'intérieur de la maison (VIII) ; (3) la formation des servantes, les principales auxiliaires de la maîtresse dans la gestion et dans la conservation de la maison (IX) ; (4) enfin, une leçon en cosmétique (X).

l'Économique il emploie plutôt le terme *taxis* ne réduit la portée ni de l'analogie entre l'armée et l'*oikos*, ni de la pertinence de ce passage pour introduire la discussion de cette section. Premièrement, *taxis* et *euthêmosynê* renvoient tous les deux au vocabulaire de l'ordre et, deuxièmement, l'analogie confirme qu'il n'y a pas solution de continuité entre l'*oikos*, l'armée et, partant, la cité. En réalité, ce texte de la *Cyropédie* souligne que la différence majeure entre l'administration de l'*oikos* et la gestion de l'armée repose sur la notion de *kairos* : en contexte de guerre, il faut absolument savoir saisir le moment opportun pour agir, pour autant que chaque seconde compte et l'erreur, si minime qu'elle soit, peut s'avérer fatale. Or, à la maison, le *kairos* ne joue pas un rôle très important, dans la mesure où les affaires domestiques sont moins urgentes, en ce sens où si l'on commet une erreur ponctuelle ou bien si l'on ne trouve pas rapidement ce dont on a besoin, les conséquences ne sont pas funestes.

Sur ce point, il est important de souligner que Xénophon est précis et cohérent dans le choix des mots : lorsqu'il construit son analogie, il n'emploie pas le terme *oikos*, c'est-à-dire l'ensemble du patrimoine d'une famille, ni le terme *stratia* (armée). Il emploie plutôt les termes *oikia*, la maison elle-même, et *stratiôtikôn phylôn*, qui désigne les divisions militaires, c'est-à-dire les troupes divisées en bataillons ou escadrons ; et ce sont précisément ces divisions (*phylai*) qui composent l'ensemble de l'armée. Cette distinction est fondamentale parce qu'elle exprime clairement ce qui est en question dans *l'Économique* VIII : il s'agit de montrer qu'il faut savoir organiser les éléments qui sont à l'intérieur de la maison, tout comme on organise l'armée en la divisant en corps de troupes (*phylai*) selon les fonctions et l'équipement spécifiques à chaque bataillon. On comprend d'ores et déjà qu'il s'agit d'éliminer le hasard et la confusion en faveur de la rationalité et du bon ordre, à l'instar, et l'on ne saurait surestimer ce point, de Cyrus qui organise son empire selon les mêmes principes. Ce n'est donc pas un hasard si le terme *phylê* apparaît aussi dans *l'Économique*. Après avoir parcouru ensemble chaque pièce de la maison (IX, 2-5), Ischomaque et sa femme se mettent à ranger leurs affaires par catégorie (κατὰ φυλὰς διεκρίνομεν τὰ ἐπιπλα), par exemple, ce qui sert pour les sacrifices, les parures de fête de la femme, les vêtements de l'homme pour les fêtes et pour la guerre, les chaussures, les couvertures, les armes, ce qui sert au travail de la laine, les outils pour la préparation des céréales, ce qui sert pour la cuisine, tout ce qui sert pour faire le pain, tout ce qui concerne le bain, tous les services de table, ce dont on se sert tous les jours et, enfin, ce qu'on n'utilise que dans les occasions les plus importantes (IX, 6-7). Le verbe

διακρίνω désigne bien l'idée d'une capacité critique à séparer tous les objets de la maison (τὰ ἐπιπλα) selon leur type ou leur classe, ce qui est suggéré par la locution κατὰ φυλάς. Mais pour saisir ce qui a motivé ce tour complet de la maison et de ses objets, il faut reculer un peu dans le texte.

En effet, ce qui suscite la leçon sur l'importance du bon ordre (*taxis*) à partir du classement des *epipla* est un épisode où Ischomaque demande quelque chose qu'on avait apporté à la maison, mais sa femme ne pouvait pas lui donner (§1)⁵⁶¹. En voyant son chagrin, Ischomaque lui dit qu'il est le seul responsable de cette faute, dans la mesure où il ne lui a pas appris les tenants et les aboutissants de l'habitude du bon ordre (§2). Il commence alors sa leçon :

Or il n'est rien au monde, ma femme, d'aussi utile pour les hommes que l'ordre, ni d'aussi beau (οὔτ' εὖχρηστον οὔτε καλὸν ἀνθρώποις ὡς τάξις). Car un chœur est composé d'une série d'hommes (καὶ γὰρ χορὸς ἐξ ἀνθρώπων συγκείμενός ἐστιν), mais lorsqu'ils font chacun n'importe quel geste (ἀλλ' ὅταν μὲν ποιῶσιν ὃ τι ἂν τύχη ἕκαστος), c'est un spectacle confus et désagréable à voir (ταραχὴ τις φαίνεται καὶ θεᾶσθαι ἀτερπές) ; au contraire lorsque leurs gestes et leurs chants sont bien ordonnés (τεταγμένως ποιῶσι), ces mêmes hommes nous semblent vraiment mériter d'être vus et entendus. [4] Il en va de même, dis-je, ma femme, d'une armée (στρατία) : est-elle en désordre (ἄτακτος) ? C'est une affreuse cohue (ταραχωδέστατον), une proie bien facile pour l'ennemi, mais rien n'est plus pénible à voir (ἀγλευκέστατον ὄρᾶν) pour des amis ni plus inutile (ἀχρηστότατον) : pêle-mêle (ὄμοῦ) les ânes, les hoplites, les valets d'armée, les troupes légères, les cavaliers, les chariots. Comment pourraient-ils avancer en pareil désordre ? Ils se barreront la route les uns aux autres, celui qui marche à celui qui court, celui qui court à celui qui est arrêté, le chariot au cavalier, l'âne au chariot, le valet d'armée à l'hoplite. [5] Et s'il fallait se battre, comment pourraient-ils livrer bataille dans un tel désordre ? Car ceux dont la mission est de se replier rapidement devant une attaque sont bien capables dans leur repli de piétiner les hoplites⁵⁶².

Il convient tout d'abord de signaler que la *taxis* est associée à la notion d'utilité (cf. εὖχρηστον - §3) et son opposé, le désordre (cf. ἄτακτος - §4), est associé à l'idée d'inutilité extrême, exprimée par le superlatif ἀχρηστότατον (§4). Le souci du bon ordre - présent également, vaut-il la peine de le rappeler, dans l'organisation du camp militaire

⁵⁶¹ Le concept de *taxis*, abondamment développé dans l'*Écon.* VIII, est introduit dans III, 3 : « [Critobule] La raison n'en est-elle pas [*scil.* de l'ordre et du désordre], Socrate, que chez les uns tout se trouve jeté n'importe où (ὅπου ἔτυχεν ἕκαστον καταβέβληται), et que chez les autres chaque chose se trouve rangée à sa place (τοῖς δὲ ἐν χώρᾳ ἕκαστα τεταγμένα κεῖται) ? – Oui, par Zeus, dit Socrate, et même ce n'est pas à n'importe quelle place (καὶ οὐδ' ἐν χώρᾳ γ' ἐν ᾗ ἔτυχεν), mais à l'endroit convenable que chaque chose se trouve arrangée (ἀλλ' ἐνθα προσήκει, ἕκαστα διατέτακται). » Nous remarquons dans ce texte de façon assez schématique deux contrastes qui seront développés dans l'*Écon.* VIII : celui entre les choses rangées à leur place et les choses jetées pêle-mêle (cf. ὅπου ἔτυχεν) et, parallèlement, l'idée suivant laquelle il y a un endroit convenable (προσήκει) pour chaque objet par opposition au rangement aléatoire de toute chose. Comme l'a bien observé Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus, op. cit.*, p. 286, « Interest in orderliness may be attributable, in part, to Xenophon's military background. » Pour une analyse exhaustive de la notion de *taxis* chez Xénophon, voir Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, 2006, notamment pp. 230-265.

⁵⁶² *Écon.* VIII, 3-5 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

et de l'empire de Cyrus - est donc assez pragmatique : ce que l'on cherche ultimement est l'efficacité dans l'exécution des travaux dans la maison, ainsi que la rapidité lorsqu'on cherche des objets. Qui plus est, la notion de *taxis* est également associée à l'idée de beauté (τὸ καλὸν), si bien que la bonne organisation de la maison, tout comme celle du chœur et de l'armée, est esthétiquement plaisante et agréable à contempler. C'est pourquoi Xénophon emploie, afin d'exprimer l'idée contraire, c'est-à-dire que le désordre est laid et très désagréable à voir, les locutions θεᾶσθαι ἀτερπές (§3) et ἀγλευκέστατον ὄρᾶν (§4), lorsqu'il parle du chœur et de l'armée mal organisés⁵⁶³.

Plus important encore est le fait que la notion de *taxis* s'oppose aux notions de hasard (cf. τύχη - §3) et de confusion (ταραχή - §3 ; ὁμοῦ - §4) et de trouble extrême (ταραχωδέστατον - §4)⁵⁶⁴, ce que Cyrus tâche d'éviter, rappelons-le, lorsqu'il organise son camp militaire et son empire. En ce sens, le participe συγκείμενος employé dans le §3 est fort éloquent : on a beau rassembler des hommes pour former un chœur ou une armée, ils seront tout à fait inutiles s'ils sont rangés au hasard et sans une logique précise. Or, la description détaillée de l'armée en désordre que nous offre Xénophon à la fin du texte sert précisément à illustrer le désastre causé par l'*ataxia*⁵⁶⁵. Cette image nous renvoie, par ailleurs, aux *Mémorables* III 1, 7, où Socrate nous présente une image opposée, en comparant une armée bien ordonnée (στράτευμα τεταγμένον) à une maison (οἰκία) et en avançant lui aussi la notion d'utilité⁵⁶⁶. Dans cette perspective, nous pourrions articuler ces deux textes en faisant nous-mêmes une éclairante comparaison : de même que des pierres, des briques, des morceaux de bois et des tuiles lancés pêle-mêle (ἀτάκτως) n'ont aucune utilité (χρήσιμά), de même une armée où les bêtes de transport, les hoplites, les valets d'armée, les troupes légères, les cavaliers et les chariots organisés de façon aléatoire sont tout à fait inutiles, pour autant qu'on ne sera à même ni de marcher,

⁵⁶³ Au sujet de l'*Écon.* VIII, 3, Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon, op. cit.*, p. 238 : « La deuxième partie de la phrase imagine la situation contraire sans exprimer l'ordre (τάξις). On se trouve donc dans une situation paradoxale où le « trouble » est présenté de façon plus précise que l'ordre, par quatre caractéristiques lexicales : l'emploi du substantif même, l'indistinction suggérée par l'usage de l'indéfini τις et par l'absence d'article, l'importance du hasard, qu'introduit à deux reprises le verbe τυγχάνειν (2-3), et la dimension visuelle du spectacle confus. » Or, comme on le verra, la *taxis* qu'il faut instaurer viser précisément à éliminer la confusion, le hasard et l'indistinction.

⁵⁶⁴ « L'usage exceptionnel dans le corpus de ce superlatif montre que le comble du trouble est bien pour Xénophon le trouble de l'armée, ce que confirme la longue description qui fait suite au constat. » (Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon, op. cit.*, p. 238).

⁵⁶⁵ Pour une analyse des nuances entre les termes *tarakhê* et *ataxia*, voir Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon, op. cit.*, pp. 36-37.

⁵⁶⁶ Voir l'analyse de ce texte des *Mémorables supra* chapitre 1, section 3.3.

ni de se battre, ni de s'enfuir, si besoin est. Dans cette perspective, une chose est utile lorsqu'elle occupe la place qui lui convient à partir de sa fonction dans l'ensemble.

Ischomaque décrit ensuite l'image d'une armée en bon ordre :

Au contraire, une armée en bon ordre est le plus beau des spectacles (τεταγμένη δὲ στρατιὰ κάλλιστον μὲν ἰδεῖν) pour les amis, le plus désagréable pour les ennemis. Quel ami ne prendrait pas plaisir à regarder (ἡδέως θεάσαιτο) une grande troupe d'hoplites qui marchent en bon ordre (ὀπίστας πολλοὺς ἐν τάξει πορευομένους) ? Qui n'admirerait pas des cavaliers qui s'avancent formés en escadrons (θαυμάσειεν ἰππέας κατὰ τάξεις ἐλαύοντας) ? Quel ennemi, en revanche, ne prendrait pas peur en voyant (φοβηθείη ἰδὼν) hoplites, cavaliers, peltastes, archers, frondeurs rangés en corps distincts (διηκρινημένους) et suivant en bon ordre leurs officiers (καὶ τοῖς ἄρχουσι τεταγμένως ἐπομένους) ? [7] Quand ils s'avancent en ordre (ἀλλὰ καὶ πορευομένων ἐν τάξει), même s'ils sont des milliers et des milliers, tous les soldats s'avancent sans encombre (καθ' ἡσυχίαν) comme un seul homme (ὥσπερ εἷς ἕκαστος), car ceux qui sont derrière emboîtent toujours le pas à ceux qui les précèdent⁵⁶⁷.

Lorsqu'il présente l'image opposée, Ischomaque avance à nouveau l'association entre la *taxis*, la beauté et le plaisir de contempler une armée parfaitement ordonnée (cf. τεταγμένη δὲ στρατιὰ κάλλιστον μὲν ἰδεῖν ; ἡδέως θεάσαιτο - §6). Mais ce texte présente un élément qui était absent des textes précédents : une armée en bon ordre est aussi un spectacle qui cause de l'effroi chez l'ennemi. En ce sens, la quantité de soldats et la qualité de leur équipement jouent un rôle mineur dans la guerre psychologique contre l'ennemi : ce qui compte le plus est sans doute la stricte discipline et la bonne organisation de chaque élément qui compose l'armée. Sur ce point, l'emploi du participe διηκρινημένους, qui désigne les bataillons organisés si soigneusement que l'on peut les discerner facilement, ainsi que la locution καθ' ἡσυχίαν, qui dénote l'idée de calme et de quiétude, complète l'image d'un ensemble qui fonctionne de façon organique : les marches ainsi que les manœuvres militaires sont exécutées avec aisance et expertise, sans que les différentes parties de l'armée se confondent et se mélangent. En ce sens, il vaut la peine de mentionner l'expression ὥσπερ εἷς ἕκαστος, qui dénote explicitement l'idée suivant laquelle une armée en ordre fonctionne comme un seul individu, une espèce d'organisme dans lequel chaque partie, ayant sa place et sa fonction spécifiques, forme un ensemble homogène. Ainsi, la notion de *taxis* et ses termes apparentés, abondamment employés dans ce texte, mais aussi partout dans l'*Économique* VIII⁵⁶⁸, dénotent notamment l'idée que sans ordre et sans discipline, une cité, un *oikos* ou une armée, en bref, n'importe

⁵⁶⁷ *Écon.* VIII, 6-7 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

⁵⁶⁸ Cf. τάξας (VIII, 2), ἐν τάξει (VIII, 6-8), κατὰ τάξεις (VIII, 6), τάξεως (VIII, 23), τάξιν (VIII, 11), τεταγμένη (VIII, 6), τεταγμένη (VIII, 22), τεταγμένον (VIII, 23), τεταγμένως (VIII, 3 et 7), τέτακται (VIII, 15), τετάχθαι (VIII, 18).

quelle organisation sociale, n'est qu'une masse amorphe et indistincte d'hommes sans place ni fonction. D'un *oikos* minuscule composé d'une poignée d'hommes à une vaste armée composée de milliers et milliers de soldats, c'est toujours la *taxis* qui donne leur rationalité et leur principe d'organisation.

Ischomaque donne aussi l'exemple d'une trière parfaitement organisée, en employant abondamment la notion de *taxis* (VIII, 8)⁵⁶⁹ et, ensuite, il touche le point qui concerne directement le rôle de la femme dans la maison :

Voici ce qui donne, à mon avis, une idée du désordre (ή δ' ἀταξία) : un cultivateur qui verserait pêle-mêle (όμοῦ ἐμβάλοι) de l'orge, du froment, des légumes secs, ensuite, chaque fois qu'il lui faudrait galette, pain ou plat de légumes, il devrait le trier (διαλέγειν δέοι αὐτῶ) au lieu de n'avoir à puiser qu'à des tas bien distincts (ἀντὶ τοῦ λαβόντα διηκρινημένοις χρῆσθαι). [10] Toi aussi, ma femme, si tu désires par hasard éviter une telle confusion (τοῦ μὲν ταραχου τούτου), si tu veux savoir exactement administrer nos richesses (βούλοιο δ' ἀκριβῶς διοικεῖν τὰ ὄντα εἰδέναι), y trouver facilement ce dont on a besoin pour t'en servir (καὶ τῶν ὄντων εὐπόρως λαμβάνουσα ὄτῳ ἂν δέη χρῆσθαι) et me faire plaisir (ἐν χάριτι διδόναι) en me donnant ce que je demande, choisissons avec soin pour chaque objet l'emplacement qui convient (χώραν τε δοκιμασώμεθα τὴν προσήκουσαν ἐκάστοις ἔχειν), et, après l'y avoir mis, apprenons à la servante à le prendre et à le remettre à cette place. Ainsi nous saurons ce qui est à notre disposition, en bon état ou non (καὶ οὕτως εἰσόμεθα τὰ τε σῶα ὄντα καὶ τὰ μὴ) ; l'emplacement même d'un objet semblera le réclamer s'il manque (ή γὰρ χώρα αὐτὴ τὸ μὴ ὄν ποθήσει), un coup d'œil permettra de remarquer ce qui a besoin d'être arrangé (καὶ <τὸ> δεόμενον θεραπείας ἐξετάσει ἢ ὄψις) et la connaissance de la place de chaque objet nous le mettra vite en main (καὶ τὸ εἰδέναι ὅπου ἕκαστόν ἐστι ταχὺ ἐγχειριεῖ), si bien que nous ne serons jamais embarrassés pour nous en servir (ὥστε μὴ ἀπορεῖν χρῆσθαι)⁵⁷⁰.

La notion d'*ataxia* comprend, d'après ce texte, l'idée de confusion (τοῦ μὲν ταραχου - §10), d'indistinction et de gaspillage de temps, ce que suggèrent les termes ὁμοῦ ἐμβάλοι et διαλέγειν (§9). En effet, l'exemple que donne Ischomaque pour illustrer l'*ataxia* est presque absurde : il parle d'un agriculteur qui entasse divers légumes secs et céréales en les mélangeant tous indifféremment ; ensuite, il doit les trier (διαλέγειν) un à un lorsqu'il en a besoin ! En d'autres mots, on veut sauver du temps en plaçant les vivres dans un même endroit, mais on finit par gaspiller énormément de temps lors du triage. Il s'agit en réalité d'un exemple éclatant de gestion irrationnelle du temps et des ressources, conduite que la femme doit éviter à tout prix. Outre ce mauvais usage du temps, on remarque aussi un mauvais usage de l'espace (χώρα) et, sur ce point, le participe

⁵⁶⁹ On remarquera l'emploi répétitif de la locution *en taxi* : ἢ διότι ἐν τάξει μὲν κάθηται, ἐν τάξει δὲ προνεύουσιν, ἐν τάξει δ' ἀναπίπτουσιν, ἐν τάξει δ' ἐμβαίνουσι καὶ ἐκβαίνουσιν (Or, pourquoi les hommes qui sont à bord ne se gênent-ils pas les uns les autres, sinon parce qu'ils sont assis en ordre, s'inclinent en avant en ordre, se penchent en arrière en ordre, embarquent et débarquent en ordre ?). On voit bien que c'est la *taxis* qui régit le mouvement de marins et la parfaite synchronisation de l'ensemble. Voir le développement de l'exemple du bateau dans l'*Écon.* VIII, 11-16.

⁵⁷⁰ *Écon.* VIII, 9-10 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

διηκρινημένοις -employé également en VIII, 6 en contexte militaire - suggère la bonne conduite à adopter : de même que les soldats doivent être rangés en corps distincts (*phylai*) selon leur fonction et leur équipement (par exemple, un bataillon d'hoplites et un escadron de cavaliers), de même les provisions doivent être distinctement rangées selon leur type (*kata phylas*) : une amphore pour l'orge, une autre pour le froment, une autre pour les légumes secs, etc. Dans cette perspective, le bon usage du temps dépend directement de l'usage rationnel de l'espace que l'on possède. En résumé, la leçon d'Ischomaque traduit un souci de l'optimisation de l'espace et du temps, à l'instar de Cyrus l'Ancien lorsqu'il organisait son camp militaire et, plus tard, son empire⁵⁷¹.

L'exemple de l'agriculteur n'est pas anodin, dans la mesure où il présente l'une des tâches majeures de l'épouse : le rangement de tous les biens apportés à l'intérieur de l'*oikia*. En ce sens, il est pertinent de souligner qu'Ischomaque parle de « savoir administrer les biens avec précision (ἀκριβῶς) », cet adverbe désignant l'idée d'exactitude et de rigueur et révélant, en outre, que la femme doit connaître à fond l'emplacement de chaque chose dans la maison afin de trouver facilement (εὐπόρως) tout ce dont elle a besoin d'utiliser, à l'instar des soldats de Cyrus qui connaissent l'emplacement des tentes des officiers dans le camp militaire, afin de transmettre les messages le plus rapidement possible (*Cyrop.* VIII, 5, 13). Cependant, pour que ce système d'organisation fonctionne parfaitement, l'on doit prendre deux mesures parallèles : (i) il faut d'abord choisir, après examen, la place qui convient (χώραν τὴν προσήκουσαν) à chaque objet ; (ii) une fois les objets rangés dans les emplacements appropriés, il faut apprendre à la servante à les prendre et à les remettre à la même place, aspect tout à fait crucial pour la *taxis* de la maison. Le résultat : les maîtres sauront toujours ce qui est à leur disposition et dans quel état se trouvent leurs biens ; une fois habitués à l'emplacement de chaque chose, un seul coup d'œil suffira pour vérifier (ἐξετάσει ἢ ὄψει) ce qui a besoin d'entretien (θεραπείας) ; la connaissance (τὸ εἰδέναι) précise de la place de chaque objet permettra de les prendre vite en main (ταχὺ ἐγχειριεῖ) ; cette connaissance, comme on le verra plus loin, dépend de l'emplacement *fixé* de chaque objet ; enfin, ils ne seront jamais embarrassés (ἀπορεῖν) pour se servir de quoi que ce soit. Par ailleurs, la présence des termes εὐπόρως et ἀπορεῖν dénote très bien l'idée d'absence d'encombrement, de fluidité dans la circulation des biens et des personnes dans la maison et, parallèlement, l'idée de rapidité dans l'exécution des travaux.

⁵⁷¹ Voir *supra* chapitre 3, sections 2.1.3 et 3.3.

Après une digression assez détaillée sur l'ordre dans un navire, dans laquelle il met en scène les principes qui font partie de la notion de *taxis* (VIII, 11-16), Ischomaque reprend le récit concernant la *paideia* de sa femme. Il lui dit que si les marins parviennent à conserver l'ordre (σώζουσι τὴν τάξιν) même dans les très petits bateaux qui ne cessent pas de secouer à cause de la houle, ils feraient montre de grande indolence (πάνυ...βλακικόν) s'ils ne parvenaient pas à trouver un emplacement adéquat et de facile accès (καλὴν καὶ εὐεύρετον χώραν) pour chacun de leurs biens, dans une maison qui est bien assise sur le sol et qui possède, en outre, de grands coffres séparés pour chaque espèce d'objet (VIII, 17). Or, si l'on rappelle que les maisons grecques étaient, en général, plus petites que notre standard moderne, qu'il n'y avait ni de placards, ni d'armoires, ni de garde-robes et que, de surcroît, la quantité et la variété d'objets, d'ustensiles et de vêtements devaient être assez grandes⁵⁷², l'insistance sur la conservation de l'ordre strict de chaque chose dans la maison est loin d'être exagérée. Et Ischomaque poursuit :

Quel beau spectacle (ὡς δὲ καλὸν φαίνεται) que des chaussures de toutes sortes alignées (ἐφεξῆς κέηται), quel beau spectacle (καλὸν...ιδεῖν) que des vêtements de toutes sortes bien rangés (ἰμάτια κεχωρισμένα), quelle belle chose (καλὸν) que des couvertures, quelle belle chose (καλὸν) que des vases de bronze, quelle belle chose (καλὸν) que la vaisselle pour la table, quelle belle chose (καλὸν) encore – voilà qui plus que tout ferait rire (καταγελάσειεν ἂν μάλιστα), non un homme raffiné (οὐχ ὁ σεμνός), mais un homme affecté (ἀλλ' κομψός) – de trouver un spectacle harmonieux (εὐρυθμον φαίνεσθαι) dans des marmites, comme dit l'autre, distinctement rangées (εὐκρινῶς κειμένας) ; [20] de même, tous les autres objets offrent un plus bel aspect (τὰ δὲ ἄλλα ἤδη που ἀπὸ τούτου ἅπαντα καλλίω φαίνεται) lorsqu'ils sont rangés en bon ordre (κατὰ κόσμον κείμενα). Car chaque groupe d'ustensiles ressemble à un chœur (χορὸς γὰρ σκευῶν ἕκαστα φαίνεται) et le centre situé parmi tous ces groupes est beau à voir (καὶ τὸ μέσον δὲ πάντων τούτων καλὸν φαίνεται) quand chaque groupe est ainsi bien dégagé (ἐκποδῶν ἐκάστου κειμένου). De la même façon, un chœur cyclique (ὥσπερ καὶ κύκλιος χορὸς) n'offre pas seulement un beau spectacle par lui-même (οὐ μόνον αὐτὸς καλὸν θέαμά ἐστιν), mais le centre en apparaît également beau et net (ἀλλὰ καὶ τὸ μέσον αὐτοῦ καλὸν καὶ καθαρὸν φαίνεται)⁵⁷³.

Dans cet éloge très enthousiaste de l'ordre, Ischomaque met l'accent sur la fascination suscitée par le bon ordre de chaque chose et, plus généralement, sur la notion de beauté, ce que montre l'emploi répétitif du terme καλὸν. Sur ce point, il est fondamental de souligner que la beauté n'est pas nécessairement une caractéristique intrinsèque à l'objet lui-même, mais elle peut se trouver plutôt dans la *relation* qu'il établit avec ce qui l'entoure, ce qui dépend directement de la façon dont il est disposé dans l'espace (*khôra*). C'est pourquoi aux notions de *taxis* et de *kosmos* correspondent des termes tels que ἐφεξῆς κέηται, κεχωρισμένα, εὐρυθμον φαίνεσθαι, εὐκρινῶς κειμένας,

⁵⁷² Cf. Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus*, op. cit., p. 287, 289 et *passim*.

⁵⁷³ *Écon.* VIII, 19-20 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

qui dénotent, ensemble, l'idée d'alignement, de proportion, de netteté et d'harmonie⁵⁷⁴. Dans la même veine, si Xénophon a préféré employer, dans ce passage, le terme *kata kosmon*⁵⁷⁵ au lieu du terme *kata taxin* – alors que tous les deux désignent une mise en ordre –, c'est parce qu'il voulait souligner l'idée de beauté et d'harmonie plutôt que l'idée d'efficacité soulevée par la notion de *taxis*⁵⁷⁶. Par ailleurs, l'on comprend mieux pourquoi au début de sa leçon (VIII, 3) Ischomaque a associé ordre et beauté : l'un et l'autre vont toujours de pair⁵⁷⁷.

De surcroît, il est pertinent de signaler que Xénophon fait une distinction subtile en opposant les termes *σεμνός* et *κομψός*. Dans l'*Écon.* X, 13 l'adverbe *σεμνῶς* est employé au sens péjoratif (« de façon arrogante » ; « prétentieusement ») pour désigner les coquettes aux artifices trompeurs, mais dans ce texte son sens est tout à fait positif ; c'est pourquoi je l'ai traduit par « homme raffiné », par opposition à l'« homme affecté », *κομψός*, ce dernier terme possédant, à mon avis, un sens négatif. Ce qui marque cette distinction est, me semble-t-il, le verbe *καταγελάσειεν* : le *kosmos/taxis* qu'Ischomaque apprend à sa femme ferait l'objet de risée et de mépris de la part du *kompso*, alors que le *semnos* comprendrait entièrement l'importance de cet ordre rigoureux, si bien qu'il le mettrait sans doute en pratique. Le contraste entre le *semnos* et le *kompso* indique donc que cette fascination eu égard à l'ordre n'est pas l'affaire de l'homme prétentieux et arrogant, mais bien plutôt de l'homme qui est à la fois élégant, modeste et ingénieux, pour

⁵⁷⁴ La fascination pour la beauté engendrée par l'ordre était déjà préfigurée dans l'*Écon.* IV, 21, où Xénophon décrit le paradis de Cyrus le Jeune : « Lysandre admirait (*ἐθαύμαζεν*) comme les arbres en étaient beaux (*καλὰ*), planté à égale distance (*δι'ἴσου*), les rangées droites (*ὀρθοὶ*), comme toute était ordonné suivant une belle disposition géométrique (*εὐγώνια δὲ πάντα καλῶς εἶη*), comme tant d'agréables (*ἡδεῖαι*) parfums les accompagnaient dans leur promenade ; rempli d'admiration (*θαυμάζων*) Lysandre s'écrie : -Vraiment, Cyrus, je suis émerveillé (*θαυμάζω*) de toutes ces beautés, mais j'admire encore davantage celui qui t'a dessiné et arrangé (*διατάξαντος*) tout ce jardin. »

⁵⁷⁵ Comme Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, *op. cit.*, p. 219, l'a bien observé, « En dépit des incertitudes, il est clair que *κόσμος*, nom d'action par son suffixe *-μος*, exprime au départ la notion d'« ordre », de « mise en ordre », dont l'objet est la nature, mais aussi et surtout la société humaine. Il ne signifie donc pas « monde », à l'origine. » L'auteur mentionne ensuite des passages chez Homère où le terme *kata kosmon* apparaît pour désigner le bon ordre dans le combat et dans le discours.

⁵⁷⁶ Sur ce point, il est intéressant de signaler que dans les *Mém.* IV, 3, 13, Socrate mélange le vocabulaire politico-militaire et le vocabulaire économique lorsqu'il se réfère à la beauté du *kosmos* organisé par la divinité. En effet, il affirme que la divinité se laisse entrevoir lorsqu'il ordonne et maintient tout l'univers (*τὸν ὅλον κόσμον συντάπτων τε καὶ συνέχων*), où tout est beau et bon (*ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστί*) ; mais il demeure lui-même invisible (*ἀόρατος*) aux hommes lorsqu'il l'administre (*οἰκονομῶν*). La notion de *syntaxis*, présente dans le participe *συντάπτων*, nous renvoie à l'idée de *stratiōtikē syntaxis*, qui donne la structure de l'empire de Cyrus. Son association avec la notion de *kosmos*, elle-même associée à l'idée de beauté, et le travail d'organisation exécuté par la divinité, conçu métaphoriquement comme l'administration d'un *oikos*, nous incite à penser que la sphère cosmo-théologique est également conçue à partir des mêmes principes d'organisation de l'armée et de la maison, idée que je ne peux malheureusement pas développer dans le cadre de cette thèse, mais qui mérite une étude à part.

⁵⁷⁷ Sur le lien sémantique entre les termes *kosmos* et *taxis*, voir notamment Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, *op. cit.*, pp. 218-230.

autant qu'il sait combiner, j'oserais dire, beauté, simplicité et efficacité. À l'appui de cette interprétation, l'on pourrait évoquer l'emploi de la locution *καλὸν καὶ καθαρὸν* à la toute fin du passage. Sur ce point, on rappelle que l'adjectif *καθαρὸν* a été utilisé dans l'*Économique* X pour désigner la femme sans les artifices du fard. Dans le texte que nous sommes en train d'analyser, Xénophon associe explicitement la beauté à la netteté dans l'organisation de tout ce qui est à l'intérieur de l'*oikia*, plutôt qu'à la finesse des objets et à la magnificence de la maison elle-même.

Qui plus est, il semble manifeste que la conception de beauté avancée par Xénophon implique aussi, outre la notion de netteté, celle de simplicité, ce qui coïncide précisément avec Ischomaque, l'homme raffiné par excellence, dont les préférences esthétiques sont fortement marquées par la simplicité sans ornements, tant pour la maison que, on l'a vu plus haut, pour la femme⁵⁷⁸.

Sur ce point, avant de poursuivre l'analyse de l'*Économique* VIII, 19-20, il est pertinent d'avancer quelques paragraphes et de citer un texte où Ischomaque applique à la construction de la maison les mêmes principes qu'il applique au rangement des objets qui s'en trouvent à l'intérieur :

[Ischomaque] Elle [*scil.* la maison] n'est pas ornée de décorations variées (οὐ γὰρ ποικίλμασι κεκόσμηται), Socrate, mais les pièces (τὰ οἰκήματα) sont construites et conçues (ἔσκεμμένα) pour cette fin précisément de contenir (ὅπως ἀγγεῖα) le plus adéquatement possible (συμφορώτατα) ce que l'on doit y mettre : chacun invitait à y placer ce qui lui convenait (ὥστε αὐτὰ ἐκάλει τὰ πρέποντα εἶναι ἐν ἐκάστῳ). [3] La chambre à coucher, qui est en sécurité, invitait à y mettre les biens les plus précieux, couvertures et mobiliers, les salles sèches le grain, les salles fraîches le vin ; les salles claires les ouvrages et la vaisselle qui ont besoin de lumière. [4] Puis je lui faisais visiter les chambres d'habitation (διατητήρια) pour la famille, coquettement embellies (κεκαλλωπισμένα), fraîches en été, chaudes en hiver. Je lui ai montré aussi que toute la maison donne au midi : il est ainsi bien évident que l'hiver elle profite du soleil, l'été de l'ombre⁵⁷⁹.

Ce passage s'inscrit dans un contexte où Ischomaque fait le tour de la maison avec sa femme, afin de lui montrer sa capacité (τῆς οἰκίας τὴν δύναμιν – IX, 1). Le terme *dynamis* désigne, du point de vue de l'architecture, les ressources et les qualités de la maison en général, ainsi que les fonctions de chacune de ses pièces en particulier⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ La simplicité de la maison d'Ischomaque est comparable à celle d'Agésilas, que Xénophon tâche de souligner dans l'*Agés.* VIII, 6-8, en attirant notamment l'attention sur les vieilles portes, les meubles, le chariot et les repas modestes.

⁵⁷⁹ *Écon.* IX, 2-4 (trad. Chantraine légèrement modifiée).

⁵⁸⁰ J'ajoute la pertinente remarque de Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus, op. cit.*, p. 291 : « The floor-plan of the Greek house permitted a greater degree of flexibility than we are familiar with nowadays in the West, for the use of space was not predetermined permanently by plumbing. Thus although rooms are differentiated by size and location, archaeologists are often unable to decide how a particular room was

Aussi, cet extrait montre clairement que la maison d'Ischomaque est plutôt modeste, parce qu'elle est dépourvue d'ornements variés (οὐ ποικίλμασι κεκόσμηται), ce qui ne veut pas dire, soulignons-le, que les ornements sont *totalem* absents ; ils ne sont cependant ni une fin en soi, ni la priorité dans la conception de sa maison ; en ce sens, l'adage anglais *less is more* s'applique tout à fait bien à ce texte, qui est d'ailleurs clair eu égard aux ornements⁵⁸¹ : seules les chambres d'habitation (διατητήρια) étaient ornées (κεκαλλωπισμένα), parce qu'il s'agit, on peut se l'imaginer, d'endroits de détente, plutôt que de lieux de travail. En fin de compte, l'endroit où la famille passe du temps ensemble doit évidemment être confortable et agréable aux yeux.

Par conséquent, l'*oikia* d'Ischomaque n'est pas conçue d'après un critère esthétique au sens strict, c'est-à-dire à partir de la seule diversité de couleurs et d'éléments décoratifs en général présents partout dans la maison, mais bien plutôt à partir de la fonction de chaque pièce dans l'ensemble et comment elles s'articulent les unes avec les autres. Ainsi, la chambre à coucher doit être spacieuse afin de mettre les biens les plus précieux du couple, les salles sèches sont conçues pour les grains, les salles fraîches pour le vin, les salles plus lumineuses pour les œuvres d'art et la vaisselle ; même le confort que la maison procure à ses habitants découle de la fonction et de la disposition de chaque pièce dans l'ensemble, si bien que la maison est toujours fraîche en été et réchauffée à l'hiver⁵⁸². Dans cette perspective, outre l'idée de netteté et de simplicité, vient s'ajouter aussi à la conception de beauté l'idée de *fonctionnalité*. Cette appellation, qui est peut-être trop moderne, exprime néanmoins très bien l'idée suivant laquelle une belle et bonne maison est celle qui est rationnellement construite afin d'être utile, c'est-à-dire que chaque pièce, servant à une fonction spécifique, est conçue pour que les objets, séparés eux aussi selon leur type et leur fonction dans l'ensemble, soient placés de la façon la plus commode possible. Autrement dit, non seulement au niveau de l'aménagement intérieur, mais aussi au niveau de l'architecture, la maison doit suivre un plan assez précis, en tenant compte, par exemple, de la température, du soleil, de l'ombre et de l'humidité, si bien qu'on est à

used. » Il semble néanmoins clair, d'après les remarques d'Ischomaque, que chaque pièce doit être rationnellement conçue pour abriter des choses spécifiques.

⁵⁸¹ Dans les *Mém.* III, 8, 10, Socrate souligne l'importance d'avoir des maisons sûres et confortables tout en critiquant les ornements (*poikiliai*) : « Pour le dire en un mot, la demeure la plus agréable et la plus belle (ἡδίστη τε καὶ καλλίστη) est naturellement celle où le maître peut se retirer avec plaisir en toute saison et mettre ses biens en toute sécurité. Les fresques et les broderies (φραγαὶ δὲ καὶ ποικιλίαι) nous privent de plus de plaisirs qu'elles n'en procurent. »

⁵⁸² Xénophon reprend les mêmes idées dans les *Mém.* III, 8, 8-10, associant également la notion de beauté à celle d'utilité.

même de créer une demeure à la fois utile et confortable⁵⁸³. L'importance accordée à la construction de la maison renforce, par ailleurs, l'aspect productif de l'*oikonomia*, que l'on a essayé de souligner dans la première section, en ce sens où l'économie domestique est, effectivement, l'art de *créer* une maison là où elle n'existait pas auparavant.

De surcroît, il est intéressant de signaler que cette conscience aiguë de l'espace est également présente dans la conception xénophontienne de l'art de camper : Cambyse recommande à Cyrus de toujours examiner les lieux (τὰ χωρία σκέψασθαι) avant d'établir son camp, afin qu'il ne choisisse pas un endroit insalubre ; des indices certains de la salubrité d'un endroit sont fournis, par exemple, par l'aspect physique et le teint (τά τε σώματα καὶ τὰ χρώματα) des habitants (*Cyrop.* I, 6, 16). Sur ce point, il semble évident que non seulement l'aménagement intérieur de la maison, mais aussi sa conception et sa construction font partie de l'*oikonomia*. C'est pourquoi Socrate attire l'attention de Critobule sur le fait que beaucoup de personnes dépensent de larges sommes d'argent (πολλοῦ ἀργυρίου) en construisant des maisons inutiles (ἀχρήστους), alors que d'autres en construisent avec tout ce qu'il faut en dépensant beaucoup moins (πολὸν ἐλάττονος - III, 1.). Celui qui maîtrise l'art économique saura donc également construire une belle et bonne maison à très peu de frais.

Xénophon nous offre ainsi une véritable réflexion éthique et esthétique : il prône que la beauté n'implique pas nécessairement l'opulence, mais bien plutôt la netteté, l'utilité, la fonctionnalité et la simplicité, qui se traduisent dans (i) la construction d'une maison sans ornements variés, (ii) ainsi que dans la parfaite organisation de chacune de ses pièces et de chaque classe d'objets, qui composent donc un ensemble harmonieux, net, dégagé et, partant, esthétiquement plaisant. Dans cette perspective, on pourrait dire que l'homme raffiné (*semnos*) n'est pas celui qui dépense de l'argent afin de se procurer des objets précieux, mais celui qui sait comment concevoir sa maison et organiser les biens qu'il possède à l'intérieur, afin qu'elle soit confortable et utile⁵⁸⁴. En sens inverse,

⁵⁸³ Sur l'*Écon.* IX, 2-4, Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, *op. cit.*, p. 249, affirme : « Le refus de toute décoration va de pair avec le rejet du superflu : il n'y a pas de beauté inutile pour Xénophon. Le verbe κοσμεῖν (orner) est pris dans une acception péjorative comme le terme ποικίλμασι, « décorations ». L'agencement parfait de la maison se définit donc par sa capacité de contenance, illustrée par l'image du récipient (ἀγγεῖα). Enfin, le rejet du superflu s'accompagne de l'impératif d'utilité exprimé par le superlatif συμφωρότατα. L'ordre de la maison ne réside donc pas dans son apparence, mais dans sa conception intrinsèque. »

⁵⁸⁴ En ce sens, l'art économique ne se réduit pas à la seule compétence technique, mais elle possède aussi une base éthique. Je suis donc d'accord avec Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus*, *op. cit.*, p. 286, qui affirme : « Order is nothing less than a part of a cosmological system. Good housekeeping has an ethical basis. In traditional Greek thought, the appearance of the house was a direct reflection of the wife's sexual

l'homme affecté (*kompsos*) serait celui qui dépense de larges sommes avec des objets de luxe et qui orne excessivement sa maison, indépendamment de la façon dont il organise l'ensemble⁵⁸⁵. Par conséquent, on a beau posséder une maison décorée et des objets de luxe, la véritable beauté dépend surtout de la disposition adéquate et harmonieuse de tous ses éléments. En un mot, une maison bien organisée est le signe externe d'une âme saine et vertueuse.

Revenons maintenant à l'*Économique*, VIII, 19-20. Il est fondamental de souligner qu'Ischomaque reprend l'analogie avec le chœur, cette fois-ci du point de vue de la beauté, plutôt que de la *taxis*. La comparaison entre la disposition de chaque groupe d'ustensiles (σκευῶν ἕκαστα) et la disposition des danseurs du chœur montre que l'organisation des objets doit viser l'absence d'encombrement, si bien que l'on doit être capable de voir l'espace qui se trouve au milieu (τὸ μέσον) de l'ensemble d'objets. L'adverbe ἐκποδῶν (§20) dénote précisément l'idée de fluidité et de dégagement, de sorte que l'on peut non seulement se promener aisément, mais encore prendre facilement l'objet dont on a besoin ; et la comparaison avec le chœur cyclique (κύκλιος χορὸς) renforce cette idée d'un espace central (τὸ μέσον) qui est beau parce qu'il est dégagé et net (καθαρόν). La comparaison entre l'emplacement de chaque groupe d'ustensiles et la disposition adéquate des danseurs qui composent un chœur et l'idée suivant laquelle il y a un *meson* dont la beauté dérive directement de la netteté, du dégagement et de la fluidité de l'espace grâce à la bonne organisation de chaque chose fait songer, encore une fois, à la disposition rationnelle du camp militaire de Cyrus. Sur ce point, on pourrait lire les derniers paragraphes de l'*Économique* VIII à la lumière d'un important texte de la *Cyropédie* :

Les officiers avaient tous une enseigne sur leur tente (σημεῖα πάντες οἱ ἄρχοντες ἐπὶ ταῖς σκηναῖς) ; et de même que dans les cités (ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς πόλεσιν) les aides de camp avisés sont renseignés (οἱ δ' ὑπηρεταὶ οἱ σὺμφρονες ἴσασι) sur le domicile de la plupart des personnes, et surtout des personnes importantes, de même les sous-ordres de Cyrus savaient la place des commandants du camp (οὕτω καὶ ἐν τοῖς στρατοπέδοις τάς τε χώρας τὰς τῶν ἡγεμόνων ἐπίσταντο) et connaissaient les enseignes de chacun d'eux (καὶ τὰ σημεῖα ἐγίνωσκον ἅ ἐκάστοις ἦν) ; aussi ne chercheraient-ils jamais (οὐκ ἐζήτουν) celui dont Cyrus avait besoin (ὥστε οὗτο δέοιτο Κῦρος), mais couraient toujours à lui par le plus court chemin (ἀλλὰ τὴν συντομωτάτην

probité. Xenophon expands this notion so that a successful household economy is the result of the virtue of all its administrators. »

⁵⁸⁵ Il s'agit en effet du comportement du Grand Roi par opposition au comportement d'Agésilas : « Le Perse, pensant que, s'il avait des richesses en très grosse quantité (χρήματα πλεῖστα), il aurait tout en son pouvoir, s'efforçait d'amasser par-devers lui tout l'or (πᾶν χρυσίον) existant par le monde, tout l'argent (πᾶν δὲ τὸ ἀργύριον), tout ce qu'il y avait de plus somptueux (πάντα δὲ τὰ πολυτελέστατα). Agésilas, lui avait au contraire aménagé sa maison de façon à n'avoir nul besoin de tout cela (ὁ δὲ οὕτως ἀντεσκευάσατο τὸν οἶκον ὥστε τούτων μηδενὸς προσδεῖσθαι - VIII, 6). »

ἐφ' ἕκαστον ἔλθειν). [14] Comme chaque élément avait sa place distincte (καὶ διὰ τὸ εἰλικρινῆ ἕκαστα εἶναι), on n'en voyait mieux que les points où l'ordre était respecté, ainsi que tous les hommes qui n'exécutaient pas les ordres⁵⁸⁶.

[Ischomaque] Nous savons, n'est-ce pas, que dans l'ensemble de la cité (ἡ πᾶσα πόλις) chaque objet se trouve en nombre mille fois plus grand que chez nous ; cependant tu peux demander à n'importe quel serviteur (τῶν οἰκετῶν) d'aller t'acheter quelque chose au marché (ἐξ ἀγορᾶς) et de te le rapporter, aucun ne sera embarrassé (οὐδεὶς ἀπορήσει), mais tu verras que chacun sait (ἀλλὰ πᾶς εἰδὼς φανεῖται) où il faut aller pour se procurer chaque objet (ὅποι χρὴ ἐλθόντα λαβεῖν ἕκαστα). La cause en est tout simplement que chaque chose se trouve à un emplacement fixé (αἰτιὸν ἐστὶν ἢ ὅτι ἐν χώρᾳ κεῖται τεταγμένη). [23] Au contraire, si l'on cherche une personne qui même parfois vous cherche de son côté, on y renoncerait souvent avant de l'avoir trouvée, et la seule cause en est que cette fois il n'y a pas d'endroit fixé où chacun doit attendre (αἰτιὸν ἐστὶν ἢ τὸ μὴ εἶναι τεταγμένον ὅπου ἕκαστου δεῖ ἀναμένειν)⁵⁸⁷.

Le premier point à souligner est l'analogie avec la *polis*, présente dans les deux textes. Cette analogie n'est guère anodine, parce que la disposition adéquate tant du camp militaire que des objets dans la maison ressemble beaucoup à la disposition urbanistique de la cité – du moins d'après le modèle idéalisé par Xénophon - et la référence à l'*agora* dans l'*Économique* VIII, 22 renforce cette similitude. L'*agora* est toujours placée au centre (*meson*) de la cité et, en outre, elle possède plusieurs voies qui permettent l'accès aux principaux endroits qui font partie de la vie sociale, religieuse, politique et économique des citoyens⁵⁸⁸. Le restant de la cité est en effet organisé à partir de cet espace central, où tous les édifices, sauf peut-être certains magasins, se trouvent à un endroit fixé. Ainsi, les domiciles des personnes, notamment des personnages les plus importants, sont également fixés au même endroit, si bien que les aides de camp sensés (οἱ δ' ὑπηρέται οἱ σῶφρονες) ne rencontrent aucune difficulté à les reconnaître ; dans la même veine, les subordonnés de Cyrus savaient facilement trouver les tentes des commandants, dans la mesure où leurs tentes étaient, elles aussi, toujours placées à un endroit fixé (*Cyrop.* VIII, 5, 13)⁵⁸⁹. De même, Cyrus a placé sa tente au milieu du camp, et c'est précisément à partir de cet endroit central⁵⁹⁰ qu'il organise tout le reste ; les tentes des soldats et des officiers sont toujours disposées au même endroit et à égale distance et, en outre, les tentes des

⁵⁸⁶ *Cyrop.* VIII, 5, 13-14 (trad. Delebecque légèrement modifiée).

⁵⁸⁷ *Écon.* VIII, 22-23.

⁵⁸⁸ Pour une analyse de l'*agora* et ses multiples fonctions, voir Mansouri, « L'*agora* athénienne ou le lieu de travail, des discussions et de nouvelles politiques : chercher la politique là où elle n'est apparemment pas », 2002, pp. 41-63

⁵⁸⁹ Voir aussi *Cyrop.* II, 1, 26-27, où Xénophon souligne l'emplacement fixé des tentes de chaque compagnie et, à l'intérieur de chaque tente, l'emplacement fixé de chaque soldat qui faisait partie d'une même compagnie. Sur ce point, il est pertinent de souligner que la *taxis* peut désigner aussi un ordre dynamique, par exemple, les soldats en marche (voir p.ex. *Cyrop.* VIII, 3, 34 ; VIII, 5, 12). Mais dans les passages que nous sommes en train de lire, la *taxis* exprime toujours un ordre fixé et inchangé, ce qui confirme, à mon avis, que le véritable modèle de Xénophon est bel et bien le camp militaire.

⁵⁹⁰ Cf. ἐν μέσῳ en *Cyrop.* VIII, 5, 8.

officiers sont identifiées par des enseignes pour qu'elles soient plus facilement repérées par les aides de camp. L'espace parmi les tentes est à ce point dégagé, qu'il est très facile d'observer ce que les soldats sont en train de faire. Or, nous avons vu plus haut qu'Ischomaque conseille également que les objets soient toujours placés au même endroit, à égale distance et rangés selon leur classe, afin qu'il y ait un espace central (τὸ μέσον – *Écon.* VIII, 20) bien dégagé parmi eux, ce qui rend plus facile de se promener dans les différentes pièces de la maison et d'identifier rapidement les objets qu'on a besoin d'utiliser.

Le deuxième point à souligner, qui dérive directement du premier, concerne le souci d'optimisation de l'espace et du temps. La disposition régulière de chaque chose, aussi bien dans la cité que dans le camp militaire et dans la maison, fait en sorte qu'on ne gaspille pas de temps en train de chercher (cf. οὐκ ἐζήτουν – *Cyrop.* VIII, 5, 13) ce dont on a besoin, mais l'on trouve l'objet (ou la personne) que l'on cherche assez rapidement (τὴν συντομωτάτην ἐφ' ἑκάστων ἔλθειν – *Cyrop.* VIII, 5, 13) et, en outre, on le rapporte sans aucun embarras (cf. οὐδεὶς ἀπορήσει – *Écon.* VIII, 23). En un mot, la rapidité et l'efficacité dépendent non seulement de l'endroit fixé de chaque chose/personne, mais aussi de l'absence d'encombrement sur le chemin. Or, ce qui favorise la rapidité et l'efficacité dans la recherche des personnes et des marchandises dans la ville, des officiers dans le camp militaire et des ustensiles dans la maison est sans doute l'usage rationnel de l'espace que l'on possède. En ce sens, l'emploi de l'adjectif εἰλικρινῆ en *Cyrop.* VIII, 5, 14, qui partage par ailleurs le même champ sémantique avec l'adjectif καθαρὸς (*Écon.* VIII, 20), révèle l'importance que chaque chose soit bien séparée l'une de l'autre, afin que l'on puisse avoir des voies d'accès bien dégagées pour se déplacer et distinguer aisément ce dont on a besoin. Dans la même veine, la locution ὅτι ἐν χώρᾳ κεῖται τεταγμένη exprime qu'il est fondamental que chaque groupe d'objets se trouve à une place inchangée. Sur ce point, on comprend mieux la comparaison entre la recherche des objets et la recherche des personnes dans l'*agora* à la fin de l'*Écon.* VIII, 23 : contrairement aux divers magasins qui se trouvent toujours au même endroit et qui sont donc faciles d'être repérés, deux personnes qui se cherchent mutuellement ont de la difficulté à se trouver précisément parce qu'elles ne cessent de se déplacer. Or, il arriverait la même chose si les serviteurs qui travaillent dans la maison ne mettaient pas les objets là où ils les ont trouvés (cf. *Écon.* VIII, 21).

Le troisième point à souligner est la question de l'apprentissage, qui apparaît grâce à l'emploi récurrent de termes qui dénotent l'idée de savoir et de connaissance⁵⁹¹, et qui s'avère un souci fondamental de Cyrus et d'Ischomaque. En effet, l'apprentissage et la mémorisation supposent la cohérence, la stabilité et la régularité. Dans cette perspective, par exemple, si le sens des enseignes dans le camp militaire n'était pas toujours le même et si les tentes n'étaient pas toujours placées au même endroit, les subordonnés de Cyrus ne pourraient jamais apprendre à les reconnaître ; et, dans la cité, si l'emplacement des domiciles et des magasins changeaient constamment, les serviteurs ne sauraient jamais où les trouver ; de même, si les vivres, les ustensiles et toute autre sorte d'objet dans la maison changeaient fréquemment de place, aucun serviteur ne serait à même de les trouver rapidement, ce qui ralentirait les travaux. Or, c'est pourquoi Ischomaque insiste pour que les servantes apprennent à remettre les objets à la même place où elles les ont trouvés (*Écon.* VIII, 10).

Les chapitres VIII et IX de l'*Économique* nous permettent donc de comprendre pleinement la portée de ce qu'on appelle « administration militaire de l'*oikos*. » On ne saurait surestimer le fait que Xénophon transpose au domaine domestique plusieurs notions typiques de la vie militaire et le vocabulaire qui y est associé. La chaîne de commandement où tous ont une place appropriée, l'organisation stricte des tâches, l'emplacement fixé de chaque chose visant l'optimisation de l'espace et du temps, ainsi que l'efficacité dans l'exécution de tous les travaux qui favorisent la prospérité de l'*oikos* : voilà, en résumé, ce que l'on est capable d'accomplir en prenant l'organisation de l'armée comme le modèle par excellence de la gestion de la vie domestique.

5. Conclusions

En guise de conclusion, essayons de répondre, de façon schématique, aux questions posées au début du chapitre :

– Quelle est la nature du rôle d'Ischomaque dans l'*oikos* ?

Ischomaque incarne, en effet, à la fois le *didaskalos* idéal, le chef idéal et l'homme *kalos kagathos* par excellence, dans la mesure où il détient à la fois les compétences et les vertus nécessaires pour le développement de son *oikos*. Ses devoirs sont assez semblables à ceux du bon chef militaire et du Grand Roi (*Écon.* IV) ; ils consistent notamment dans (i) un

⁵⁹¹ οἱ δ' ὑπηρεταὶ οἱ σώφρονες ἴσασι ; τὰς τε χώρας τὰς τῶν ἡγεμόνων ἐπίσταντο ; καὶ τὰ σημεῖα ἐγίνωσκον ἐπίσταντο ; τὰ σημεῖα ἐγίνωσκον (*Cyrop.* VIII, 5, 13) ; ἀλλὰ πᾶς εἰδὼς φανεῖται (*Écon.* VIII, 23).

travail de formation de tous ceux qui occupent une position d'autorité dans l'*oikos* : la femme, qui travaille dans la maison, et les chefs de culture responsables pour ses champs ; (ii) un travail de surveillance et d'inspection des travaux, notamment les travaux des champs ; (iii) Ischomaque détient sans doute la *basilikê tekhnê*, dans la mesure où non seulement il est *enkratês*, condition nécessaire à son acquisition, mais il parvient encore à se faire volontairement obéir par tous ceux qui font partie de la hiérarchie de l'*oikos*.

– Quel est le rapport entre les devoirs du bon chef militaire et ceux de l'épouse au sein de l'*oikos* ?

Nous avons montré qu'à l'exception du traitement des ennemis, caractéristique particulière du contexte militaire, les devoirs de la femme dans l'*oikos* sont tout à fait semblables à ceux du bon chef militaire. On attire l'attention, en particulier, sur quatre tâches fondamentales : pourvoir aux besoins matériels des subordonnés ; obtenir l'obéissance volontaire ; organiser et distribuer les tâches et assurer, au moyen d'une surveillance permanente et d'un examen rigoureux, que les travaux sont bien exécutés. Les devoirs de la femme peuvent être ainsi résumés : (i) surveiller, examiner et corriger les travaux des esclaves et (ii) repérer, trier et détailler les biens (objets, outils, vivres, etc.) de l'*oikos*.

– Quel est le rôle de la *taxis* dans l'organisation de la maison ?

En effet, la notion de *taxis* est le fondement même de ce qu'on a appelé « administration militaire de l'*oikos* », qui est constituée de deux aspects : (i) le rôle majeur d'inspection et de supervision joué par la femme, qui exerce une surveillance accablante partout à l'intérieur de la maison, si bien que rien n'en passe inaperçu, comme si elle était une espèce de « panoptique mobile » ; (ii) la structure rationnelle et rigide de l'organisation de la maison, où l'emplacement de chaque objet est minutieusement choisi et doit être respecté avec rigueur, parce que le bon fonctionnement de l'ensemble en dépend directement. Cette administration militaire des affaires de la maison vise notamment l'ordre, la discipline et le bon usage de l'espace et du temps, afin que les travaux puissent être exécutés de la manière la plus efficace et rapide possible.

– Pourquoi Xénophon avance-t-il la notion de *taxis* pour expliquer les tenants et les aboutissants de l'*oikonomia* ?

Cette notion lui permet de donner la structure même d'un aspect crucial de l'art économique : l'organisation de la maison, ce qui comprend non seulement son aménagement intérieur, mais encore la conception et la construction de la maison elle-même. La maison d'Ischomaque est organisée *kata taxin* et *kata kosmon* ; elle est belle,

nette, bien dégagée et surtout utile, parce que, à l'instar du camp militaire de Cyrus, tous possèdent une fonction spécifique et, en outre, chaque équipement et ustensile possède une place fixée, ce qui donne une cohérence et une stabilité formidables à l'ensemble.

Dans ce chapitre, nous avons commencé à aborder le thème des métaphores et des analogies militaires. L'analogie entre l'armée et la maison est très saisissante et, on l'a vu, elle s'avère beaucoup plus qu'une simple figure de rhétorique : l'organisation de la maison est fondée sur certains aspects de l'organisation des troupes. En transposant la rationalité militaire à l'intérieur de l'*oikia*, Xénophon parvient à structurer sa gestion à partir des principes tels que l'ordre, la hiérarchie, l'efficacité, la rapidité et l'optimisation de l'espace et du temps. Dans le chapitre suivant, on poursuivra l'analyse des métaphores militaires chez Xénophon, en l'occurrence, la métaphore du combat, ce qui nous permettra par ailleurs de discuter les concepts de liberté et de servitude, qui méritent eux aussi d'être analysés en détails.

Chapitre 5. La métaphore du combat et les concepts de liberté et de servitude

1. Introduction : la théorie contemporaine de la métaphore

Lorsqu'on survole l'œuvre de Xénophon à la recherche des métaphores guerrières, il est possible, une fois qu'on les a repérées, de les diviser en trois grands groupes : la métaphore du combat, celle de l'alliance et celle de la victoire. La métaphore du combat nous permettra d'analyser la conception xénophontienne des désirs et des passions qui, pour sa part, nous amènera au problème de la liberté et de la servitude du point de vue éthique (deux concepts eux-mêmes conçus de façon métaphorique), tandis que les métaphores de l'alliance et de la victoire nous permettront d'aborder un thème dont nous avons déjà parlé antérieurement de façon non systématique, soit la conception xénophontienne de l'amitié. Ces deux thèmes évoquent, pour leur part, quelques notions déjà étudiées, par exemple, celles de la *paideia*, de la guerre et de l'art politique, si bien que les analyses des chapitres précédents s'avèrent très utiles dans le cadre de ce chapitre. Dans cette perspective, je tiens à souligner, puisqu'il s'agit ici d'une étude philosophique, que je ne suis pas intéressé au phénomène de la métaphore d'un point de vue purement linguistique ou littéraire. Je m'intéresse plutôt à évaluer (i) comment les multiples expressions métaphoriques militaires que l'on trouve dans l'œuvre de Xénophon s'articulent à des concepts qui lui sont très chers et aussi (ii) ce qu'elles ajoutent à la compréhension de ces mêmes concepts.

La problématique de ce chapitre est la suivante : quelle est la portée de la métaphore du combat chez Xénophon et en quoi nous aide-t-elle à comprendre sa pensée éthique et politique ? Comment comprendre les concepts de liberté et de servitude ? L'hypothèse que je suivrai est la suivante : les métaphores guerrières sont un aspect constitutif de la philosophie de Xénophon, c'est-à-dire que l'élaboration de sa pensée en dépend directement. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il s'agit du *seul* aspect, mais tout simplement que sa pensée en est partiellement constituée. Mais cette affirmation exige des clarifications, dans la mesure où nous sommes habitués à comprendre la métaphore comme une simple figure du langage, c'est-à-dire comme un outil purement ornemental et rhétorique. C'est pourquoi il est pertinent, tout d'abord, de faire une mise au point d'ordre conceptuel et méthodologique sur la théorie de la métaphore à laquelle j'adhère.

La méthodologie de la linguistique cognitive utilisée dans la formulation d'une théorie contemporaine de la métaphore (ou théorie expérientielle de la métaphore) m'a beaucoup aidé à organiser les expressions métaphoriques éparpillées dans le corpus xénophontien⁵⁹². Pour cette raison, mais aussi parce que la conception traditionnelle de la métaphore est encore dominante, ces expressions n'ont reçu à date qu'un traitement ponctuel et isolé. Ce que nous allons voir dans ce chapitre est donc la première tentative de systématisation d'expressions métaphoriques guerrières que l'on trouve chez Xénophon. Il faut donc comprendre par « systématisation » l'organisation cohérente de plusieurs expressions métaphoriques apparemment distinctes et sans rapport les unes avec les autres, sous l'égide d'un ensemble assez restreint de métaphores conceptuelles, en l'occurrence, (i) la métaphore du combat, (ii), la métaphore de l'alliance, (iii) la métaphore de la victoire. En un mot, il s'agit d'essayer d'en trouver l'unité (la métaphore) dans la multiplicité (les expressions métaphoriques). Comme je l'ai souligné plus haut, je consacre ce chapitre à la seule métaphore du combat et aux notions de liberté et de servitude qui en découlent.

Quelques distinctions préliminaires sont sur ce point pertinentes.

- Expression métaphorique : la « surface » de la pensée ; les phénomènes linguistiques que l'on trouve dans le texte (des mots, des phrases, des vers, des proverbes, etc.)
- Métaphore (conceptuelle) : le principe sous-jacent aux expressions métaphoriques et qui donne leur structure.

⁵⁹² À ma connaissance, cette méthodologie n'a commencé à recevoir l'attention des classicistes que très récemment, environ depuis les dix dernières années. Cf. p.ex. Horn, *Building in the Deep: Notes on a Metaphor for Mental Activity and the Metaphorical Concept of Mind in Early Greek Epic*, 2016 » ; *Id.*, *Dying is hard to describe: Metonymies and Metaphors of Death in the Iliad*, 2019 ; Zanker, *Metaphor in Homer: Time, Speech and Thought*, 2019 ; Novokhatko, *Contemporary Metaphor Studies and Classical Texts* », 2021 ; Polishchuk, *The evolution of conceptual modeling of "magic" and "medical" metaphors in Ancient Greek rhetorical and philosophical discourse*, 2021 (article en russe) ; Marcinkowska-Rosót & Mickiewicz, *The Mind as a Container : A Study of Metaphor in Homer and Hesiod with a Parallel Analysis of the Sanskrit Epics* », 2021 ; Moulton, *Homeric Metaphor*, 1979. W. Bedell Stanford, dans son ouvrage *Greek Metaphor* (1936), a été l'un des premiers à signaler le rôle crucial de la métaphore dans la culture grecque et l'auteur insiste sur la nécessité de développer de nouvelles conceptions de la métaphore qui vont au-delà de la vision traditionnelle de simple figure de rhétorique. En ce sens, voir Parry, *The Traditional Metaphor in Homer*, 1933). Sur l'application de la théorie contemporaine de la métaphore dans l'analyse des émotions en Antiquité, voir surtout Cairns, *Mind, Body, and metaphor in Ancient Greek concepts of emotion*, 2016 ; *Id.* *Vêtu d'impudeur et enveloppé de chagrin. Le rôle des métaphores de "l'habillement" dans les concepts d'émotion en Grèce ancienne*, 2012 ; Cairns & Nelis, *Emotions in the Classical World : Methods, Approaches and Directions*, 2017. Voir, enfin, le recueil organisé par Chaniotis, *Unveiling Emotions : Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, 2012. On remarquera qu'en Études classiques et en philosophie ancienne, la méthodologie de la théorie contemporaine de la métaphore est surtout employée pour l'étude des émotions et de la psychologie humaine.

– Définition de la métaphore (conceptuelle) selon la linguistique cognitive : la schématisation (*mapping*) entre deux domaines d'un système conceptuel ; ce qui nous permet de comprendre un domaine conceptuel, la cible (*target domain*), en termes d'un autre domaine conceptuel, la source (*source domain*).

– Deux manières de noter une métaphore conceptuelle : « la cible est la source » ou bien « la cible en tant que source ». Par exemple : LES PASSIONS SONT DES ENNEMIS ou bien LES PASSIONS EN TANT QU'ENNEMIS.

Une métaphore a lieu lorsque certaines expressions d'un domaine de notre expérience sont utilisées pour saisir des aspects d'un autre domaine de notre expérience. Les métaphores conceptuelles se forment donc à partir de deux concepts : le premier, la cible, est normalement plus abstrait et plus difficile à comprendre ; le deuxième, la source, est souvent plus concret et nous est plus familier. Les métaphores existent parce que plusieurs domaines de notre expérience sont moins clairs que d'autres, par exemple, nos expériences psychologiques et affectives (comme on le verra tout à l'heure, ces expériences sont souvent exprimées de manière très concrète). Une métaphore n'est donc pas la transposition (d'où le mot grec *metaphora*) du sens d'un mot vers un autre mot, mais bien plutôt la transposition (d'une partie) du schéma conceptuel de la source vers le schéma conceptuel de la cible. Le langage (et son lexique) est donc un reflet de notre système conceptuel⁵⁹³.

Selon la linguistique cognitive, la plupart de nos concepts, en particulier ceux qui renvoient aux passions (ou aux émotions, pour le dire de façon plus générale⁵⁹⁴), sont *expérientiels*, c'est-à-dire qu'ils sont fondés sur notre interaction avec notre environnement physique et social en tant qu'êtres incarnés dans un corps. Les métaphores, tout en étant des phénomènes de l'ordre de la pensée, dérivent de notre expérience avec tout ce qui nous entoure, si bien qu'il n'y a pas d'écart entre corps, langage et culture. Dans cette perspective, les propriétés des émotions humaines ne sont pas objectivement données, mais plutôt *senties* : elles dépendent non seulement des

⁵⁹³ Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, 1990, p. 41. Plus loin, l'auteur résume bien les questions posées par la théorie de la métaphore prônée par la linguistique cognitive : « [C]ould we understand the world in purely abstract terms, that is, without recourse to familiar and well-delineated concrete domains? Or, to put the same question differently, could we have a conceptual system that has no access to concrete but only of abstract domains? » (p. 205).

⁵⁹⁴ Je préfère employer le terme « passion » puisqu'il s'accorde mieux au grec *pathos* et parce qu'il renvoie à l'idée de quelque chose que l'on subit passivement. Pour une étude sur l'évolution historique de la notion de passion à celle d'émotion, voir Dixon, *From Passions to Emotions : The Creation of a Secular Psychological Category*, 2003.

processus objectifs qui ont lieu dans le corps, dans le cerveau et dans le monde, mais encore de la représentation que l'on se fait de ces processus dans le système intersubjectif qu'on appelle langage. Par conséquent, les concepts que nous avons de chacune de nos passions (ainsi que le concept même de passion) sont contraints à la fois par la corporéité et par une réalité externe partagée parmi les hommes. Mais ils sont également variables. Même si nos concepts existent dans le système intersubjectif du langage, ils varient d'un individu à l'autre et surtout d'une communauté linguistique à l'autre. La théorie expérientielle de la métaphore développée par la linguistique cognitive possède donc un aspect fortement historique et comparatif, c'est-à-dire que, malgré la possibilité d'en trouver des éléments universels ou du moins largement partagés, il faut être attentif aux particularités des concepts dans leur contexte historique et culturel ainsi qu'à leur variation à travers le temps et parmi les cultures⁵⁹⁵. En d'autres mots, les bases expérientielles inspirent et déclenchent les métaphores, mais elles ne les prédisent pas, si bien que les différentes langues ne possèdent pas nécessairement les mêmes métaphores. Le tableau suivant résume deux conceptions de la métaphore foncièrement opposées⁵⁹⁶ :

Théorie traditionnelle de la métaphore (ou la théorie de la ressemblance)	Théorie contemporaine de la métaphore (ou la théorie expérientielle de la métaphore)
Le <i>locus</i> de la métaphore est le seul langage (les expressions linguistiques), sans contenu cognitif. La métaphore ne concerne que la transposition du sens d'un mot vers un autre mot (cf. Aristote, <i>Poétique</i> , 1457b).	Le <i>locus</i> de la métaphore est la pensée et la raison. La métaphore concerne d'abord et avant tout la structure cognitive humaine, qui se traduit, par la suite, dans le langage.
La métaphore est le résultat du seul génie poétique et littéraire ; elle est l'apanage de ceux qui maîtrisent parfaitement les techniques du langage et elle ne peut pas être enseignée (cf. Aristote, <i>Rhétorique</i> , 1405a).	Les métaphores ne sont pas arbitraires, mais fondées sur nos expériences et nos interactions avec le monde, médiées par notre corps. Elle n'est pas l'apanage d'une élite, mais commune à tous les hommes.

⁵⁹⁵ Cf. Cairns, *Mind, Body and Metaphor in Ancient Greek Concepts of Emotion*, art. cit., p. 2.

⁵⁹⁶ La bibliographie au sujet de la métaphore est en effet immense, si bien que je ne citerai que les ouvrages qui ont été utilisés pour l'élaboration de mon tableau. Sur l'évolution historique et théorique de la théorie de la métaphore, voir l'excellente introduction de M. Johnson (*Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition*) dans le recueil de textes organisé par ce même auteur (*Philosophical Perspectives on Metaphor*, 1981). Dans la même veine, voir Tyler & Takahashi, *Metaphors and metonymies*, 2011. Sur la théorie contemporaine de la métaphore, voir notamment, dans le recueil de Johnson (*op. cit.*), les articles de Black, « Metaphor » ; Ricoeur, « The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling » ; Lakoff & Johnson, « Conceptual Metaphor in Everyday Language ». Voir aussi Lakoff, *The Contemporary Theory of Metaphor*, 1993 ; Lakoff & Johnson, *Metaphors We Live By*, 1980 ; *Id.*, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, 1999. Sur la théorie contemporaine de la métaphore dans l'analyse des émotions, voir surtout Kövecses, *Emotion Concepts*, *op. cit.* Les origines de cette théorie se trouvent, à mon sens, dans deux textes qui remettent en question la conception traditionnelle de la métaphore : Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (1936) et Whately, *Elements of Rhetoric* (1860).

Possibilité quasi-infinie de création d'expressions métaphoriques.	La création d'expressions métaphoriques est limitée par notre expérience et nos connaissances quotidiennes <i>via</i> le corps.
Le langage métaphorique est déviant, si bien qu'il ne fait pas partie du langage conventionnel. Dans une métaphore, les mots ne sont pas utilisés dans leur sens approprié, si bien que le sens d'une métaphore n'est que le sens littéral exprimé de façon indirecte, en dehors de leur contexte habituel.	Le langage métaphorique est une partie intégrante du langage conventionnel. Dans une métaphore, le sens est le résultat de la schématisation conceptuelle de la source vers la cible. La métaphore est (i) asymétrique (il est impossible de schématiser la cible vers la source) et partielle (seule une partie du domaine conceptuel de la source est transposée vers la cible).
Les métaphores expriment des similarités. Elles ne peuvent donc exister que là où il y a une ressemblance préalable entre ce que les mots désignent normalement et ce qu'ils désignent lorsqu'ils sont métaphoriquement employés.	La ressemblance n'est pas une condition nécessaire pour que les métaphores aient lieu. En fait, s'il y a une ressemblance, la plupart du temps, c'est la métaphore qui la <i>crée</i> . Une métaphore est souvent formée par des concepts étrangers au domaine de la cible.
On analyse les seuls mots ou phrases qui possèdent un sens métaphorique.	Les expressions métaphoriques sont un moyen d'arriver au système conceptuel qui les structure et les unifie.
Frontière stricte entre le langage littéral et le langage figuré (métaphorique, métonymique, analogique, etc.).	Frontière brouillée entre le langage littéral et le langage figuré (métaphorique, métonymique, analogique, etc.)
On arrive au sens métaphorique à partir du sens littéral de la source et de la cible.	Le sens métaphorique est déjà imbriqué dans la cible.
Les métaphores ne jouent aucun rôle dans les actions des individus, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas le pouvoir de motiver les comportements qu'elles représentent.	Les individus ont une tendance à <i>vivre</i> et à <i>agir</i> selon les métaphores conceptuelles qui les gouvernent. Elles donnent, pour ainsi dire, des instructions cachées sur les comportements à adopter ⁵⁹⁷ .
Le langage métaphorique est un ornement du texte, un outil rhétorique qui vise notamment la persuasion.	Le langage métaphorique nous renseigne sur la manière dont nous nous concevons nous-mêmes et le monde ⁵⁹⁸ .

Tableau 5 : les différences entre la théorie traditionnelle de la métaphore et la théorie contemporaine de la métaphore

⁵⁹⁷ Pour prendre un exemple contemporain, G. Lakoff, dans un article à la fois célèbre et polémique (*Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify the War in the Gulf*, 1991), a montré comment le gouvernement des États-Unis a créé le climat propice à l'adhésion populaire à la Guerre du Golfe à travers l'emploi massif des métaphores militaires.

⁵⁹⁸ Comme l'a bien souligné P. Winch, *The Ideal of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 1990, p. 15, « The concepts we have settle for us the form of the experience we have of the world. It may be worth reminding ourselves of the truism that when we speak of the world we are speaking of what we in fact mean by the expression 'the world': there is no way of getting outside the concepts in terms of which we think of the world (...). The world *is* for us what is presented through those concepts. That is not to say that our concepts may not change; but when they do, that means that our concept of the world has changed too. »

2. La métaphore du combat

Ayant à l'esprit les outils de la théorie contemporaine de la métaphore, j'ai divisé le chapitre en deux parties : je consacrerai cette section à la métaphore du combat qui, comme on le verra, se manifeste sous la forme d'expressions métaphoriques diverses qui décrivent l'amour, en particulier, et les passions et les vices en général, ce qui entraîne, une série d'implications intéressantes. Nous aurons également l'occasion d'avoir un aperçu de la façon dont Xénophon conçoit la « vie intérieure » de l'être humain, c'est-à-dire la vie psychologique, le rapport et la dynamique entre l'individu et ses propres passions. Et dans la section 3 je parlerai des notions de liberté et de servitude, qui découlent directement de la métaphore du combat, si bien qu'elles aussi possèdent un caractère métaphorique. Je n'aborderai les métaphores de l'alliance et de la victoire qu'au chapitre suivant. Quoique la métaphore de la victoire soit implicitement associée à la métaphore du combat contre les passions, je l'analyserai après parce que, tout comme la métaphore de l'alliance, elle est explicitement associée à la conception xénophontienne de l'amitié, dont il faudra par ailleurs faire une mise au point.

2.1. Agésilas VIII, 7-8 : l'image de l'âme-citadelle

L'Agésilas VIII, 7-8 reprend sous un autre prisme le thème du chapitre IV du même ouvrage, où il est question de l'honnêteté en matière financière (τῆς εἰς χρήματα δικαιοσύνης) du roi spartiate (IV, 1), si bien qu'il faut regarder ce chapitre de près. Xénophon rapporte qu'Agésilas n'a jamais spolié les biens des particuliers pour se procurer de l'argent. Au contraire, il utilisait ses propres richesses pour venir au secours des hommes (ἐπ' ὠφελεία ἀνθρώπων). En effet, si Agésilas désirait des richesses (εἰ γὰρ χρημάτων ἐπιθυμοίη), il lui coûtait beaucoup moins d'effort de préserver ses propres biens (πολὸν ἀπραγμονέστερον τὰ αὐτοῦ φυλάττειν), que de piller ce qui ne lui appartenait pas (ἢ τὰ μὴ προσήκοντα λαμβάνειν - *ibid.*)⁵⁹⁹. Quelques lignes plus loin (IV, 3), Xénophon nous apprend quel est le fondement de sa justice en matière financière : le roi spartiate « faisait grande preuve de maîtrise de sa gestion financière » (μέγα τεκμήριον

⁵⁹⁹ Contrairement aux traductions de M. Casevitz et de P. Chambry, j'ai opté pour accorder un sens plutôt métaphorique au verbe *phylattein* (qui appartient par ailleurs au vocabulaire militaire), en traduisant par « préserver » (qui renvoie à l'idée de maintenir, de chérir, de prendre soin de quelque chose). Le sens littéral du verbe (« surveiller », « garder », « défendre ») ne convient pas, à mon sens, au contexte du passage, où il est question de souligner la manière dont Agésilas gérait sa fortune, en calculant, selon la règle imposée par la *dikaiosynê*, le juste montant à accorder dans chaque situation (l'aide aux amis, la rétribution d'un service rendu, etc.). Préserver sa fortune signifie donc maintenir la juste mesure entre l'accumulation des richesses et leur dépense. J'ai également opté pour accorder un sens plus fort au verbe *lambanein*, puisqu'il s'agit, à mon avis, de prendre les biens d'autrui au moyen de la violence et, donc, injustement.

ἐγκρατείας χρημάτων). En effet, Agésilas ne volait (κλέπτειν) pas les biens de Sparte et, quand il voulait faire du bien à la cité ou à ses amis au moyen de l'argent (βούλοιοτο εἶ ποιεῖν ἢ πόλιν ἢ φίλους χρήμασι), il recourait non pas au vol, mais à des emprunts. Autrement dit, il était capable de gérer ses biens et de dispenser des bienfaits sans faire appel à des moyens injustes, même lorsqu'il était à court d'argent. Il est intéressant de remarquer que, dans l'*Agésilas* IV, l'*enkrateia* n'est pas directement associée à la maîtrise des plaisirs corporels (le sommeil, la nourriture, la boisson et les rapports sexuels), mais plutôt à la maîtrise des biens matériels, qui est le fondement même de la justice à l'endroit de l'argent et des richesses. Il semble donc que l'*enkrateia* non seulement freine le désir d'accumulation (excessive) des richesses (et, on peut se l'imaginer, tous les plaisirs potentiels qui l'accompagnent), mais aussi la compulsion de dépenser plus qu'il le faut. Elle permet ainsi de bien discerner ce qui est juste et injuste eu égard à l'argent. En un mot, l'*enkrateia* rend possible le bon usage des richesses, alors que l'absence de maîtrise de soi (*akrasia*), qui va par ailleurs de pair avec l'injustice (*adikia*), l'amour du gain (*to philokerdein*) et la cupidité (*pleonexia*), entraîne l'anéantissement des biens⁶⁰⁰. C'est pourquoi Agésilas est en mesure de donner son propre argent pour aider ceux qui sont dans le besoin et, tout en ayant accès aux coffres de Sparte, de se contrôler pour ne pas les dépouiller.

Il me semble très pertinent d'articuler l'*Agésilas* IV aux *Mémorables* I, 5, 6, où Xénophon affirme que Socrate maîtrisait non seulement les plaisirs corporels, mais aussi ceux que procure l'argent (οὐ γὰρ μόνον τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐγκράτει, ἀλλὰ καὶ τῆς διὰ τῶν χρημάτων). Or, on remarque que Xénophon sépare explicitement la maîtrise des plaisirs sensoriels et les plaisirs procurés par les richesses, si bien qu'il doit y avoir une nuance au sein de la notion d'*enkrateia* que nous ne pouvons pas laisser passer inaperçue. Dans les paragraphes précédents, Socrate énumère les effets concrets de l'*enkrateia* eu égard aux plaisirs du corps : dans la fonction de stratège, on est à même de

⁶⁰⁰ Dans l'*Agés.* IV, 5, Xénophon pose une question rhétorique où l'on constate l'association entre *adikia*, *pleonexia* et *aiskhrokerdeia* : « Et celui qui préférerait être en situation moindre avec noblesse d'âme (ὄστις δ' ἠρεῖτο καὶ σὺν τῷ γενναίῳ μειονεκτεῖν) plutôt qu'être en situation plus élevée avec l'injustice (ἢ σὺν τῷ ἀδίκῳ πλέον ἔχειν), comment celui-ci ne fuirait-il pas loin l'esprit de lucre honteux (πολὺ τὴν αἰσχροκέρδειαν ἀποφεύγει;) ? » Voir aussi *Mém* I, 5, 3, où l'*akrasia* est explicitement associée à la *pleonexia* ; voir aussi *ibid.* I, 6, 12, où Antiphon oppose justice et *pleonexia* ; *Écon.* XII, 6-16, où l'*akrasia* est associée au désir du gain (*to philokerdein*) ; *ibid.* XIV, où l'*akrasia* est associée à l'*adikia* et à la *pleonexia*. Le parallèle entre l'*Agés.* IV et l'*Écon.* XIV est frappant : de même que l'*enkrateia* d'Agésilas l'empêche de voler (*kleptein*) les richesses de Sparte (auxquelles, il est bon de le souligner, il a accès), de même l'*enkrateia* du chef de culture (*epitropos*) l'empêche de voler (*kleptein*) les biens du maître (auxquels il a libre accès, surtout à l'absence de ce dernier).

protéger la cité et de soumettre les ennemis (§1) ; en tant que tuteur, on est à même d'élever des enfants, de protéger la virginité des jeunes filles, de conserver des biens (χρήματα διασῶσα) et de prendre soin des travaux des champs (§2) ; Socrate établit ensuite un parallèle entre les gens cupides (οἱ πλεονέκται) et l'*akratês* : les premiers sont nuisibles aux autres, mais utiles à eux-mêmes, dans la mesure où ils arrivent à s'enrichir aux dépens d'autrui ; l'*akratês*, en revanche, fait du mal aux autres, mais encore plus à lui-même (κακοῦργος μὲν τῶν ἄλλων, ἑαυτοῦ δὲ πολὺ κακοургότερος), « s'il est vrai que le plus grand mal que l'on puisse faire (κακοургότατόν ἐστι) est de provoquer la ruine non seulement de sa propre demeure (μὴ μόνον τὸν οἶκον τὸν ἑαυτοῦ φθείρειν), mais aussi de son corps et de son âme » (ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν - §3)⁶⁰¹.

En outre, Socrate demande qui, dans un banquet, se réjouirait de la compagnie de quelqu'un qui « prend plus de plaisir aux mets et au vin qu'à la présence de ses amis (τῷ ὄψῳ τε καὶ τῷ οἴνῳ χαίροντα μᾶλλον ἢ τοῖς φίλοις) » et qui « est plus affectueux avec les prostituées qu'avec ses camarades (καὶ τὰς πόρνas ἀγαπῶντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἐταίρους). » Enfin, pour reprendre les *Mémorables* I, 5, 6, Xénophon affirme que Socrate maîtrisait les plaisirs procurés par les richesses, en jugeant que celui qui se procure des richesses auprès du premier venu (τὸν παρὰ τοῦ τυχόντος χρήματα λαμβάνοντα) désigne à lui-même un maître et se soumet à une servitude (δεσπότην ἑαυτοῦ καθιστάναι καὶ δουλεύειν δουλείαν) nullement moins ignoble qu'une autre (οὐδεμιᾶς ἤττον αἰσχράν)⁶⁰². C'est pourquoi Socrate refusait de recevoir de l'argent pour ses leçons : le rapport pécuniaire engendre un lien dans lequel Socrate se trouverait en position de soumission, alors que sans la contrainte du salaire, c'est-à-dire si son enseignement est gratuit, il jouit de la liberté à l'endroit de ceux qu'il ne veut pas fréquenter⁶⁰³.

En effet, Socrate n'a aucun intérêt à s'enrichir, encore moins à s'enrichir à tout prix, c'est-à-dire en acceptant de l'argent de n'importe qui ou, pour reprendre le terme de

⁶⁰¹ Les choses que l'*akratês* ruine sont rigoureusement les mêmes que l'on trouve dans l'*Écon.* I, 22-23 (que nous analyserons *infra*), mais avec une différence importante : si dans ce passage des *Mémorables* Xénophon dit très littéralement que l'*akratês* est lui-même la source de sa propre ruine, dans l'*Économique* la cause correspond aux vices, métaphoriquement conçus comme des maîtresses (δέσποιναι).

⁶⁰² Ce passage fait également écho à l'*Écon.* I, 22-23, mais ici les maîtres sont bel et bien d'autres hommes, tandis que dans l'*Économique* les maîtres sont les vices. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un rapport de soumission et de dépendance.

⁶⁰³ Cf. *Mém.* I, 6, 3-5 ; 11-12. Il est intéressant de remarquer qu'Antiphon lui-même affirme que Socrate est juste (δίκαιος) dans la mesure où il ne trompe (οὐκ ἐξαπατᾶς) pas ses disciples à cause de la cupidité (ἐπὶ πλεονεξίᾳ) ; mais, aux yeux du sophiste, Socrate n'est pas non plus sage, dans la mesure où sa sagesse, puisqu'elle n'a pas de prix, n'a pas de valeur. La vision d'Antiphon repose sur le présupposé que la valeur de la sagesse est proportionnelle au prix qu'on demande pour la dispenser.

I, 5, 6, « du premier venu » (*tou tykhontos*). Socrate, tout comme Agésilas, se contente d'un régime de vie simple et frugal, si bien qu'il n'a ni besoin d'amasser des richesses ni de dépenser excessivement. En d'autres mots, l'*enkratês* sait régler à merveille ses dépenses selon ses biens. L'*enkrateia* produit pour ainsi dire un effet en chaîne que l'on peut traduire dans le schéma suivant : (1) la maîtrise des plaisirs corporels → (2) un régime de vie frugal → (3) réduction des besoins d'ordre matériel (y compris l'argent) → (4) la maîtrise des plaisirs procurés par les richesses⁶⁰⁴. Cette dernière étape peut bien entendu concerner les mêmes plaisirs corporels de l'étape (1), mais davantage raffinés : par exemple, un lit luxueux pour qu'on ne veuille pas se lever, des mets et des boissons chers pour nous goinfrer et la compagnie de prostituées ou de courtisanes pour assouvir tous nos désirs sexuels. En résumé, quoique les plaisirs corporels et ceux procurés par l'argent soient du même ordre (la différence reposant sur le « degré de complexité » du plaisir), la maîtrise des plaisirs du corps n'est pas tout à fait la même que la maîtrise des plaisirs procurés par les richesses. J'interpréterais plutôt cette dernière comme la capacité à dominer un double désir : celui de l'accumulation effrénée des richesses et celui de la dépense excessive, qui entraînent l'assouissement des plaisirs de plus en plus somptueux⁶⁰⁵. Si les *Mémorables* I, 5, 6 montrent qu'il est question non pas tant du contrôle de la gestion financière, mais plutôt de la domination de tous les plaisirs que l'on peut obtenir moyennant les richesses, l'*Agésilas* IV, commenté *supra*, se réfère spécifiquement à la bonne administration des richesses (*enkrateia khrêmatôn*)⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ Il s'agit bien entendu d'un schéma théorique et synchronique. Dans les faits, les étapes se brouillent.

⁶⁰⁵ On pourrait penser, de prime abord, que Cyrus l'Ancien est une exception à la règle, puisqu'il accumule énormément de trésors tout le long de ses campagnes militaires. Cependant, il faut rappeler que non seulement il ne cache sa fortune à personne, mais encore il dépense tout, non pas pour apaiser ses désirs corporels, mais plutôt pour mettre sa fortune au profit de ses amis et de la gestion de son empire (Cf. *Cyrop.* VII, 5, 71-82 ; VIII, 1, 1-42 ; VIII, 2, 1-4 ; 19-22).

⁶⁰⁶ Dans les *Mémorables* II, 6, 1, on lit que si l'on a besoin d'un bon ami (φίλου ἀγαθοῦ) il faut d'abord chercher « celui qui commande à son ventre, à sa passion de boire, à son penchant pour l'amour, au sommeil et à la paresse (ὅστις ἄρχει γαστρὸς τε καὶ φιλοποσίας καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ἀργίας), c'est-à-dire qu'il faut chercher un homme *enkratês*. « Car celui qui est à la merci de ces passions (ὁ γὰρ ὑπὸ τούτων κρατούμενος) n'est pas en mesure d'accomplir son devoir, pas plus envers lui-même qu'à l'endroit d'un ami (οὔτ' αὐτὸς ἑαυτῷ δύναται ἂν οὔτε φίλῳ τὰ δέοντα πράττειν). » En revanche, il faut garder distance de celui qui est gouverné par ces passions (τοῦ μὲν ὑπὸ τούτων ἀρχομένου). Et dans le paragraphe suivant (II, 6, 2), on remarque l'opposition entre la dépense et l'autosuffisance : « [Socrate] Et celui qui est dépensier et ne peut donc se suffire à lui-même (ὅστις δαπανηρὸς ὢν μὴ αὐτάρκης ἐστίν), mais qui a toujours besoin des biens de ses proches (ἀλλ' ἅει τῶν πλησίων δεῖται), qui est incapable de rendre ce qu'il reçoit (καὶ λαμβάνων μὲν μὴ δύναται ἀποδιδόναι) et qui déteste celui dont il ne reçoit rien (μὴ λαμβάνων δὲ τὸν μὴ δίδοντα μισεῖ), n'es-tu pas d'avis que cet homme aussi serait un ami insupportable (οὐ δοκεῖ σοι καὶ οὗτος χαλεπὸς φίλος εἶναι) ? » Les deux passages articulent en effet *enkrateia* et autosuffisance, dont Socrate et Agésilas font preuve, s'avérant donc des amis-modèles.

Dans l'*Agésilas* VIII 7-8, nous retrouvons en effet non seulement la combinaison de ces deux aspects de l'*enkrateia* (maîtrise des plaisirs corporels et de la gestion financière), mais encore l'une des plus belles expressions métaphoriques guerrières que l'on peut trouver dans l'œuvre de Xénophon. Cet extrait est la suite de la description du mode de vie austère d'Agésilas. L'*enkrateia* apparaît indirectement dans VIII, 5 liée à la prévoyance (*pronoia*) : Xénophon affirme que le roi spartiate, croyant qu'il était de l'intérêt de la Grèce que le plus grand nombre possible de satrapes se révoltent contre le Grand Roi, ne se laissait pas dominer par les cadeaux (οὐκ ἐκρατήθη οὐθ' ὑπὸ δώρων) de celui-ci pour ne pas attirer la méfiance de ces mêmes satrapes (voilà un premier signe de l'*enkrateia khrématôn* d'Agésilas). Dans le §6, Xénophon en fait encore état à partir d'une comparaison entre le Grand Roi et Agésilas, ce qui arrive d'ailleurs souvent dans cet ouvrage lorsqu'il veut mettre en valeur les traits de caractère de ce dernier⁶⁰⁷. Le roi perse, s'imaginant que s'il accumulait une myriade de richesses (χρήματα πλεῖστα) il aurait tout en son pouvoir, s'efforçait d'amasser pour lui-même par tous les moyens tout l'or, tout l'argent et tout ce qu'il y avait de très somptueux (πάντα δὲ τὰ πολυτελέστατα) dans le monde ; « Agésilas, lui, avait au contraire aménagé sa maison (ἀντεσκευάσατο τὸν οἶκον) de façon à n'avoir nul besoin de cela (τούτων μηδενὸς προσδεῖσθαι) » (*ibid.*). Sur ce point, nous remarquons que le mode de vie austère d'Agésilas est lié à une certaine autosuffisance matérielle (c'est-à-dire à l'endroit des biens et des richesses), caractéristique que Xénophon attribue particulièrement à Socrate⁶⁰⁸. Même si l'adjectif *autarkês* (autosuffisant) n'apparaît pas ici de façon explicite, Xénophon l'attribue néanmoins au roi spartiate de façon indirecte à travers le verbe *prosdeisthai*, verbe dérivé de *deomai*, « avoir besoin de »⁶⁰⁹. L'*enkrateia* d'Agésilas le rend à même de réduire ses besoins d'ordre matériel, en l'occurrence, ceux qui concernent son *oikos*. L'autosuffisance d'Agésilas en matière de biens et de richesses est encore plus marquée par le contraste radical avec le Grand Roi et son obsession pour tout ce qui est très

⁶⁰⁷ Le chapitre VIII introduit le thème du chapitre IX, où il est surtout question d'une comparaison entre le mode de vie d'Agésilas et celui du Grand Roi, dans laquelle chaque vertu du roi spartiate s'oppose à un comportement vicieux du roi de Perse.

⁶⁰⁸ L'autarcie et l'*enkrateia* sont explicitement associées dans le passage suivant : « Or, ils [*scil.* Critias et Alcibiade] savaient que Socrate menait, avec le moins de biens possible, une vie des plus autarcique (ἀπ' ἐλαχίστων μὲν χρημάτων αὐταρκέστατα ζῶντα), qu'il avait une parfaite maîtrise de lui-même à l'égard de tous les plaisirs (τῶν ἡδονῶν δὲ πασῶν ἐγκρατέστατον ὄντα) (...). » (*Mém.* I, 2, 14). On remarquera l'emploi des adjectifs *autarkês* et *enkratês* au superlatif, ce qui indique que ces vertus chez Socrate étaient développées au plus haut degré.

⁶⁰⁹ Il n'y a que cinq occurrences de l'adjectif *autarkês* dans le corpus de Xénophon (*Mém.* I, 2, 14, II, 6, 2, IV, 3, 4, IV, 7, 1, IV, 8, 11 ; *Cyrop.* IV, 3, 4), mais, curieusement, aucune occurrence du terme *autarkeia*.

somptueux. La fin du chapitre VIII développe ces aspects du train de vie simple et sans luxe d'Agésilas. Lisons la première partie :

Si on n'y croit pas, qu'on voie le type de maison qui lui suffisait (ιδέτω μὲν οἷα οἰκία ἦρκει αὐτῷ), qu'on en regarde (θεασάσθω) la porte ; on pourrait conjecturer (εικάσειε) que c'est celle-là même qu'Aristodèmos, descendant d'Héraclès, avait reçue et qu'il plaça à son retour ; qu'on essaie d'en considérer l'aménagement intérieur (πειράσθω δὲ θεάσασθαι τὴν ἔνδον κατασκευὴν), qu'on remarque comment il festoyait dans les sacrifices (ἐννοησάτω δὲ ὡς ἐθοίναζεν ἐν ταῖς θυσίαις), qu'on entende comment sa fille descendait à Amyclées dans une voiture ordinaire (ἀκουσάτω δὲ ὡς ἐπὶ πολιτικοῦ καννάθρου κατῆει εἰς Ἀμύκλας ἢ θυγάτηρ αὐτοῦ). Ainsi, comme il avait adapté de cette manière ses dépenses à ses revenus (τὰς δαπάνας ταῖς προσόδοις), il n'était nullement forcé de commettre une injustice pour de l'argent (οὐδὲν ἠναγκάζετο χρημάτων ἔνεκα ἄδικον πράττειν)⁶¹⁰.

On remarque tout d'abord l'emploi de la locution ἦρκει αὐτῷ, un autre indice de l'autosuffisance matérielle d'Agésilas, déjà évoquée dans le paragraphe antérieur et qui est approfondie dans cet extrait à travers une description détaillée de sa modeste maison. On remarque ensuite l'usage abondant de verbes qui renvoient aux sens corporels (voir, regarder, contempler, remarquer). Il s'agit là, me semble-t-il, d'une invitation de Xénophon à ses lecteurs pour qu'ils considèrent ce qui est visible, matériel et concret comme un reflet extérieur de ce que l'on trouve à l'intérieur, c'est-à-dire dans l'âme. Cette idée sera confirmée, dans la suite de l'extrait, au moyen de l'analogie entre le rangement de la maison simple et sans ornements d'Agésilas et l'« organisation » de son âme vertueuse, analogie établie par deux mots de même racine : le substantif *kataskeuê* et, quelques lignes plus loin, le verbe *kataskeusai*. Or, un mot de même racine avait déjà été employé quelques lignes avant dans l'expression *anteskeusato ton oikon* (VIII, 6), pour désigner l'aménagement de la maison d'Agésilas par opposition à celui du Grand Roi, dont les paragraphes §§7-8 sont le développement. En effet, le substantif *kataskeuê* renvoie à l'idée d'organisation, d'ordre, de construction, d'équipement (d'une armée, d'une maison, d'un navire), mais aussi, dans un contexte militaire, de préparation et d'entraînement. Le verbe *kataskeuazô* renvoie à la même constellation sémantique : il peut signifier, « équiper », « préparer », « entraîner », « arranger », « disposer », « construire », etc. La préposition *kata* ajoute en effet une nuance de quelque chose que l'on fait complètement, c'est-à-dire jusqu'au bout. On peut donc traduire ce verbe par « organiser complètement », « ranger minutieusement », voire « (s')équiper de la tête aux pieds ». Ce verbe est en effet assez présent chez Xénophon. En contexte militaire, il renvoie, par exemple, à l'équipement complet du soldat ou du cheval (*Cyrop.* III, 3, 3 ;

⁶¹⁰ *Agés.* VIII, 7 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

VI, 1, 51), à la formation militaire par l'entraînement (*meletê* - *ibid.* VIII, 1, 43), à l'art de camper, où l'on emballe et déballa les tentes, les outils et l'équipement militaire de façon organisée (*eutaktôs* - *ibid.* VIII, 5, 2), ainsi qu'aux dispositions prises par une armée pour s'installer dans un lieu sûr (*Anab.* III, 2, 24). Il est pertinent sur ce point de rappeler que le verbe *kataskeuazô* apparaît dans les *Mémorables*, I, 5, 4, passage célèbre dans lequel Xénophon se demande : « N'est-ce pas un devoir pour tout homme qui regarde la maîtrise de soi (τὴν ἐγκράτειαν) comme le fondement de la vertu (ἀρετῆς...κρηπίδα)⁶¹¹, de l'affermir d'abord dans son âme (ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι;) ? » On voit dans cette phrase deux métaphores en acte, l'une d'ordre spatial et l'autre d'ordre ontologique⁶¹² :

L'ÂME EST UN CONTENANT : elle reçoit en son « intérieur » les vertus (la préposition ἐν est fort révélatrice), mais aussi, on peut se l'imaginer, les vices⁶¹³ ;

LES VERTUS SONT DES OBJETS : l'*enkrateia*, en l'occurrence, est métaphoriquement conçue comme un objet concret que l'on place dans l'âme, tel qu'un outil qu'on range dans un navire, un équipement que l'on dispose dans un camp militaire ou un meuble que l'on dispose dans une maison⁶¹⁴.

⁶¹¹ Il est pertinent de souligner l'emploi du mot κρηπίδα, qui signifie littéralement chaussure d'homme et, dans le contexte particulier de la guerre, il peut désigner les bottes du soldat. Par analogie, ce nom prend le sens de « fondement d'une construction ». Avec la locution ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι tout le passage prend en effet une connotation très concrète, comme si l'*enkrateia* était la base que l'on dispose pour construire l'édifice qui est l'âme. Cette image fait écho à l'image de l'âme-citadelle que l'on trouve dans l'*Agésilas* VIII 7-8, où il est également question de l'*enkrateia*.

⁶¹² J'emprunte ces appellations à Lakoff & Johnson, *Metaphors we live by*, *op. cit.*, p.34 et *passim*.

⁶¹³ Pour ne donner qu'un autre exemple, on trouve la même idée dans l'*Agésilas* III, 1, passage qui fait la transition entre la première partie (les exploits politiques et militaires d'Agésilas) et la deuxième partie de l'éloge (discours sur l'*aretê* d'Agésilas, dans lequel l'*enkrateia* et la *sôphrosynê* auront une place primordiale) : « À présent, je vais essayer de montrer la vertu de son âme (νῦν δὲ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀρετὴν περιάσομαι δηλοῦν), grâce à quoi il accomplissait ces actions : il aimait tout ce qui est beau et repoussait tout ce qui est laid. ». Quoique le français ne traduise pas bien la métaphore, elle est bel et bien là dans le texte grec. L'*aretê* est quelque chose qu'on loge « dans » (ἐν) l'âme.

⁶¹⁴ Nous trouvons les verbes *paraskeuazô* et *kataskeuazô* dans un autre passage des *Mémorables* où il est également question de la maîtrise des plaisirs corporels de Socrate : « Quant à lui [*scil.* Socrate] il s'était manifestement si bien prémuni (παρασκευασμένος) contre les plaisirs de l'amour, qu'il s'abstenait plus facilement des corps les plus beaux et les plus en fleur, que d'autres des corps les plus laids et les plus fanés. Concernant la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour (περὶ μὲν δὴ καὶ πόσεως καὶ ἀφροδισίων), telles étaient ses dispositions... (οὕτω κατασκευασμένος ἦν - *Mém.* I, 3, 14-15). » L'idée de fond, si on la regarde du point de vue de la métaphore, c'est que Socrate a équipé son âme avec l'*enkrateia*, comme une sorte d'armure. Dans la *Cyrop.* I, 5, 9, Cyrus affirme que ceux qui s'abstiennent des plaisirs du moment, ne le font pas pour ne jamais jouir de quoi que ce soit, mais dans le dessein d'être préparés (οὕτω παρασκευάζονται), grâce à cette maîtrise de soi (διὰ ταύτην τὴν ἐγκράτειαν), à des jouissances bien plus vives dans l'avenir. Il est intéressant de mentionner que la notion de *paraskeuê* trouvera un développement ultérieur, notamment dans l'épicurisme et le stoïcisme. Pour une analyse philosophique de ce terme chez les stoïciens, voir Foucault, *L'Herméneutique du Sujet*, 2001, pp. 305-310.

Qui plus est, il faut souligner que, dans l'*Agésilas* VIII, 7, Xénophon décrit la simplicité du mode de vie du roi spartiate, en attirant d'abord notre attention sur l'extérieur de sa maison, dont les portes sont tellement vieilles qu'elles remontent au temps de ses ancêtres (un autre indice qu'Agésilas refusait le luxe) ; Xénophon mentionne ensuite, sans entrer dans les détails, son organisation intérieure (τὴν ἔνδον κατασκευήν), fort probablement tout aussi modeste que l'extérieur de la maison. Il y a, enfin, une allusion à la manière (tempérante ?) dont il se portait dans les rituels religieux et à la simplicité du char royal au service de sa fille. Xénophon conclut cette première partie de l'extrait en affirmant qu'Agésilas savait ajuster ses dépenses à ses revenus, si bien qu'il n'était point obligé (ἠναγκάζετο) de commettre une injustice pour se procurer de l'argent (χρημάτων ἔνεκα ἄδικον πράττειν)⁶¹⁵. Cette affirmation concise renvoie à l'*enkrateia khrématôn* qui apparaît dans l'*Agésilas* VIII, 6 et fait écho, en outre, aux développements de l'*Agésilas* IV (sur la justice eu égard aux richesses) et des *Mémorables* I 5, analysés plus haut. Nous sommes encore dans le domaine concret de la vie matérielle, mais qui est, rappelons-le, un reflet de l'invisible, c'est-à-dire de l'âme vertueuse d'Agésilas. Dans la deuxième partie, on passe du concret à l'abstrait précisément au moyen d'expressions métaphoriques. Lisons la suite de l'extrait :

Or il semble beau que des citadelles soient imprenables par les ennemis (καίτοι καλὸν μὲν δοκεῖ εἶναι τεῖχῃ ἀνάλωτα κτᾶσθαι ὑπὸ πολεμίων) ; pour ma part, je juge qu'il est bien plus beau d'avoir organisé son âme pour qu'elle reste imprenable par les richesses, par les plaisirs et par la crainte (πολὺ μέντοι ἔγωγε κάλλιον κρίνω τὸ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν ἀνάλωτον κατασκευάσαι καὶ ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ ἡδονῶν καὶ ὑπὸ φόβου)⁶¹⁶.

Nous remarquons d'abord une première analogie, celle entre les citadelles et l'âme, rendue possible, comme on le verra, grâce à une métaphore conceptuelle. De même que les citadelles (τεῖχῃ) doivent être hors d'atteinte (ἀνάλωτα) de l'ennemi, de même l'âme doit être imprenable (ἀνάλωτον) aux richesses, aux plaisirs et à la crainte⁶¹⁷. Nous trouvons ici l'adjectif ἀνάλωτον (imprenable, inexpugnable, incorruptible, etc.), employé une ligne plus haut pour qualifier les citadelles, comme expression métaphorique

⁶¹⁵ Cette contrainte (*anankê*) est imposée, me semble-t-il, par la violence des passions et des désirs qui les accompagnent, mais auxquels Agésilas fait face grâce à son *enkrateia*.

⁶¹⁶ *Agés.* VIII, 8 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

⁶¹⁷ Mot typique du contexte militaire, on peut également traduire *teikhê* par murailles, remparts ou forteresses. Le choix de ce mot dans un contexte où il est question de l'*enkrateia* ne semble pas être anodin. Même après être transposée au domaine éthique, l'*enkrateia* apparaît encore, dans sa forme adjectivée, dans le registre militaire pour désigner le contrôle de n'importe quel endroit bien situé d'un point de vue stratégique, par exemple, une cité, un port ou une forteresse (cf. *Hell.* III, 1, 17 ; V, 1, 28 ; VII, 1, 44 ; VII, 3, 3 et *Anab.* I, 7, 7 ; V, 4, 15). Par la suite, tant l'adjectif *enkratês* que le nom abstrait *enkrateia* sont pour ainsi dire intériorisés, désignant ainsi la maîtrise de soi-même.

désignant la résistance de l'âme face aux menaces représentées par les richesses, les plaisirs et la crainte⁶¹⁸. Nous remarquons ainsi, non pas une, mais deux analogies parallèles⁶¹⁹ : celle entre l'âme et les citadelles, et celle entre les passions, les plaisirs et les désirs, d'une part, et les ennemis, d'autre part. En effet, ce sont les métaphores en jeu dans ce passage qui rendent possibles ces analogies. Voici celles qu'on a pu identifier dans l'*Agésilas* VIII, 7-8 :

L'ÂME EST UN CONTENANT (l'âme en tant que citadelle entourée des murs) ;

LES VERTUS SONT DES OBJETS (que l'on organise au sein de l'âme-citadelle) ;

LES PASSIONS SONT DES PERSONNES (Xénophon les conçoit comme des entités séparées et indépendantes de l'homme et qui l'assiègent.) ;

LES PASSIONS SONT DES ENNEMIS (j'inclus les plaisirs et les richesses dans la catégorie de « passion », puisqu'ils mettent également l'âme dans une position de passivité ; ces ennemis peuvent être intérieurs, comme dans le cas des plaisirs et de la crainte, ou extérieurs, comme dans le cas des richesses) ;

LE CONFLIT PSYCHOLOGIQUE EST UN CONFLIT PHYSIQUE (la relation psychologique de l'homme avec ses propres passions est un conflit militaire, en l'occurrence, un siège) ;

L'ÉTAT MENTAL EST UN ÉTAT PHYSIQUE (une âme en bonne condition (grâce aux vertus) est une âme sans défauts, tout comme une citadelle inexpugnable est bien défendue et sans brèche, c'est-à-dire en bonne condition matérielle).

Ces métaphores ont des implications (*entailments*) intéressantes. L'âme humaine est métaphoriquement conçue comme une espèce de forteresse qui doit être organisée, équipée et préparée de façon à devenir imprenable ; il faut qu'elle résiste et se protège

⁶¹⁸ C'est étrange, du moins *prima facie*, que Xénophon ait rangé les *khrêmata* au même niveau que les *phobos* et les *hêdonai*. Mais si mon interprétation de l'*Agésilas* IV est cohérente, il paraît qu'il s'agit plutôt du *désir* d'amasser de l'argent et de le dépenser, allié au *plaisir* de tout ce que l'on se procure moyennant l'argent. Quant au *phobos*, il me semble qu'il s'agisse spécifiquement de la crainte de tomber dans la pénurie.

⁶¹⁹ Comme l'a bien souligné Azoulay (« Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », *art. cit.*, p. 437), il ne faut pas comprendre l'analogie comme une identité ni comme une comparaison termes à termes ; « bâtir une analogie, c'est plutôt établir un système de ressemblances et de différences entre deux objets, dès lors reliés entre eux, sans être pour autant assimilés l'un à l'autre » l'auteur poursuit (*idem*, p. 438, n. 16) : « À l'origine, l'analogie a un sens technique, réservé à l'analyse mathématique : elle désigne alors un système de termes ayant entre eux la même relation (cf. Aristote, *Éth. Nic.*, V, 6, 1131a30-b10). Toutefois, plus trivialement, l'analogie exprime tantôt une relation logique, tantôt une dépendance historique, tantôt une convergence et une unité de plan entre des ordres en apparence incommensurables. »

contre les assauts et les attaques soutenues de ses assaillants⁶²⁰. Or, c'est précisément l'*enkrateia* et l'autosuffisance d'Agésilas - métaphoriquement conçues comme des équipements militaires ou, si l'on veut, comme des garnisons bien entraînées que l'on dispose au sein de cette âme-citadelle en vue de sa défense - qui lui permet d'entourer son âme de murailles imprenables aux passions, métaphoriquement conçues comme des forces concrètes qui agissent sur l'âme de l'extérieur, alors qu'il s'agit, en réalité, d'un processus interne. Il est intéressant de souligner que, dans ce scénario, l'âme est plutôt passive : elle ne peut que se préparer le mieux possible pour repousser les assauts de ses opposants, qui essaient de la dominer en franchissant ses murailles. Xénophon nous invite donc à voir l'âme comme un rempart constamment assiégé par le désir de richesses, les plaisirs corporels et la crainte (mais aussi, on peut le supposer, par d'autres passions), et qui doit être protégé jusqu'au dernier souffle, sous peine, il est permis de l'en déduire, d'engendrer des conséquences néfastes non seulement pour le corps, pour l'âme et pour l'*oikos*, mais encore pour toute la cité. Il suffit d'imaginer les catastrophes qui s'abattraient sur Sparte si Agésilas n'avait pas une âme vertueuse. Or, le même raisonnement vaut pour n'importe quel dirigeant politique ou chef d'armée : plus que les simples particuliers ou les simples soldats, ceux qui ont des charges politiques ou militaires doivent avoir un caractère impeccable s'ils prétendent bien gouverner leurs subordonnés⁶²¹. L'image de l'âme-citadelle ne pourrait donc être plus frappante, et les lecteurs contemporains de Xénophon comprendraient immédiatement son sens et sa force.

⁶²⁰ Je suis tenté de croire que l'*Agésilas* VIII, 7-8 est la source de la conception stoïcienne de l'âme-citadelle, dont la ressemblance au niveau du vocabulaire métaphorique militaire est assez frappante : « Souviens-toi que le principe directeur (τὸ ἡγεμονικόν) se montre invincible (ἀκαταμάχητον γίγνεται) chaque fois que, concentré sur lui-même, est satisfait de ne rien faire qu'il ne veuille. [...] Pour cette raison, l'intelligence qui est libre de passions est comme une citadelle (διὰ τοῦτο ἀκρόπολις ἐστὶν ἡ ἐλευθέρα παθῶν διάνοια) ; pour l'homme, il n'est pas de meilleure forteresse où il puisse se réfugier (οὐδὲν γὰρ ὀχυρότερον ἔχει ἄνθρωπος, ἐφ' ὃ καταφυγόν) et rester à jamais hors de portée, (ἀνάλωτος). » (Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 48, 1-4, trad. Dalimier, 2018) ; « Que la philosophie nous enveloppe de son rempart inexpugnable (*philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus*) ; le sort, dût-il l'attaquer de ses mille machines, n'y fera point brèche. (*quem fortuna multis machinis lacessitum non transit*). Elle est retranchée dans un poste invincible, l'âme qui a rompu avec l'extérieur : ce fort qu'elle s'est faite, elle sait s'y défendre (*In insuperbili loco stat animus, qui externa deseruit, et arce se sua vindicat*) » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre 82, 5, trad. Baillard, 1914). Une image semblable se trouve chez Epictète (*Entretiens*, IV, 1, 86), mais dans une situation inversée, où il s'agit plutôt de détruire l'acropole (ἀκρόπολις καταλύεται) intérieure, conçue métaphoriquement comme le siège de la tyrannie des passions et des choses qui ne dépendent pas de nous, tyrannie qui exerce l'empire sur l'homme et l'empêche d'être libre.

⁶²¹ Cf. sur ce point *Agésilas*, XI 6, où Xénophon affirme que les fautes des dirigeants sont beaucoup plus graves que celles de simples particuliers qui n'exercent pas des charges politiques.

En conclusion, on peut affirmer que le réseau sémantique qui apparaît en articulant l'Agésilas IV, les *Mémorables* I, 5 et l'Agésilas VIII nous offre un tableau assez riche autour de la maîtrise de soi, composé par l'idée de force, de faiblesse, de puissance, d'impuissance, de domination et d'asservissement, qui dénotent tous, plus ou moins nettement, le rapport *agonistique* (pour reprendre un terme employé par Foucault⁶²²) de l'individu avec lui-même. L'*enkrateia* est bel et bien cette force intérieure que l'on met en action pour contrecarrer les passions et les plaisirs, conçus la plupart du temps comme des forces extérieures menaçantes et dangereuses⁶²³.

2.2. Agésilas V : le combat acharné contre les *aphrodisia*

Dans l'Agésilas V, on passe de l'éloge de la maîtrise des richesses, des passions et des plaisirs de façon générale vers l'éloge de la maîtrise des plaisirs sexuels (*aphrodisiôn enkrateias*) en particulier, dont Agésilas faisait preuve à l'endroit d'un jeune homme perse qui éveillait dans son âme un violent désir⁶²⁴. Ce n'est donc pas un hasard si le thème de l'*enkrateia* est introduit dans le chapitre IV : il sera poursuivi dans le chapitre V, non pas du point de vue de la maîtrise des richesses (*chrêmata*), mais de celui des plaisirs, notamment les plaisirs de l'amour (*aphrodisia*). Qu'il soit encore question d'*enkrateia*, le tout début du chapitre le prouve (V, 1) : « Mais pour tous les plaisirs (ὄσαι...ἡδοναί) qui sont maîtres de bien des hommes (πολλῶν κρατοῦσιν ἀνθρώπων), sait-on par lesquels Agésilas a été vaincu (ἡττηθέντα) ? Lui qui croyait qu'il fallait s'abstenir également de l'ivresse et de la gloutonnerie (μέθης...καὶ λαίμαργίας), également de la nourriture hors de propos et de la paresse (σίτων δ' ὑπὲρ καιρὸν...καὶ

⁶²² Cf. *L'Usage des Plaisirs*, 1984, pp. 87-91 et 112, dont je souligne les extraits suivants : « [L']*enkrateia* se caractérise plutôt par une forme active de maîtrise de soi, qui permet de résister ou de lutter, et d'assurer sa domination dans le domaine des désirs et des plaisirs. (...) L'*enkrateia*, avec son opposé l'*akrasia*, se situe sur l'axe de la lutte, de la résistance et du combat : elle est retenue, tension, « continence » ; l'*enkrateia* domine les plaisirs et les désirs, mais en ayant besoin de lutter pour l'emporter (p.87) » ; « En tout cas, le terme d'*enkrateia* dans le vocabulaire classique semble se référer en général à la dynamique d'une domination de soi par soi et à l'effort qu'elle demande. Cet exercice de la domination implique d'abord un rapport agonistique (p. 88) » ; « On ne peut se conduire moralement qu'en instaurant par rapport aux plaisirs une attitude de combat (p. 89). »

⁶²³ Voir cependant *Cyrop.* VIII, 2, 20, où le désir de richesses, contrairement à l'Agés. VIII, 7-8, est *intrinsèque* à l'âme et n'est pas vu de façon négative ou péjorative ; au contraire, Cyrus affirme qu'il a été logé dans l'âme humaine par la divinité. Loin d'être une contradiction, le désir de richesses, tout à fait naturel, peut s'avérer très nuisible ou très utile, en particulier pour le chef bienfaisant qui cherche à obtenir l'amitié ; tout dépend si l'individu possède ou non l'*enkrateia*. Je remercie à L.-A. Dorion de m'avoir signalé cet important texte de la *Cyropédie*.

⁶²⁴ Pour une analyse détaillée de l'ensemble de l'épisode, voir Pontier, *Xenophon and the Persian kiss*, 2012, pp. 611-630, qui attire l'attention sur les conséquences politiques néfastes pour Sparte si Agésilas y avait cédé. Voir aussi, Hindley, « Xenophon on Male Love », *art. cit.*, pp. 75-77 et *Idem*, « Eros and Military Command in Xenophon », *art. cit.*, pp. 361-366.

ἀργίας⁶²⁵). » Dans les festins, tout en ayant le droit à la double portion de nourriture accordée aux rois, Agésilas ne se gavait point, mais il l’offrait à ceux qu’il voulait honorer (*ibid.*)⁶²⁶.

L’idée que les passions changent les rapports de l’individu avec lui-même et avec le monde n’est pas limitée aux notions de force physique ou de conflit corps à corps. Nous vivons à la fois dans un milieu physique (d’où, par exemple, les métaphores d’ordre spatial) et social, si bien que notre comportement est également dicté par des forces sociales. Cela donne lieu à un type de métaphore dans lequel les passions sont vues comme des SUPÉRIEURS SOCIAUX⁶²⁷. C’est précisément avec cette métaphore que Xénophon ouvre le paragraphe suivant : « [Agésilas] n’était certainement pas assujéti au sommeil comme à un maître (οὐ μὴν ὕπνω γε δεσπότη), mais il le subordonnait plutôt à ses affaires (ἀλλ’ ἀρχομένω ὑπὸ τῶν πράξεων ἐχρήτο)⁶²⁸. » Agésilas est ici dépeint comme étant beaucoup plus fort que le sommeil, si bien que, dans ce passage, les rôles s’inversent : en tant que paradigme de vertu, c’est bien Agésilas le *despotês*⁶²⁹ plutôt que le sommeil, de sorte que le roi spartiate est à même de le soumettre à ses tâches quotidiennes. Xénophon commente ensuite sa résistance physique : « sa couche, si celle

⁶²⁵ En ce qui concerne le mot *argias*, je suis la solution de M. Casevitz (2009), R. Waterfield (1997) et E. C. Marchant (1925), qui refusent les manuscrits de l’*Agésilas* qui donnent *hamartias* (erreur) au profit du témoignage d’Athénée, qui donne *argias* (paresse). R. C. Bartlett (2018), pour sa part, préfère le mot *hamartias* sans donner, à mon sens, de bonnes justifications (« There is a difficulty with the text, although the general meaning seems clear. »). Cependant, je ne suis pas le témoignage d’Athénée qui, à la place du mot *laimargias*, donne *manias*, folie (dans ce cas, je suis les manuscrits de l’*Agésilas* et la plupart des traducteurs). Mon choix des termes *argias* et *laimargias* repose non pas tant sur des raisons philologiques, mais plutôt sur des raisons, pour ainsi dire, doctrinales. Le thème principal de l’*Agésilas* V est l’*enkrateia* et celle-ci, du moins chez Xénophon, renvoie à la maîtrise des plaisirs corporels (la nourriture, la boisson, le sommeil et les plaisirs sexuels). L’*enkrateia* n’est *jamais* associée à une maîtrise d’ordre intellectuel ou spirituel (comme le suggèrent les mots *mania* et *hamartia*). À l’appui de mon interprétation, je mentionne les *Mémorables* II, 6, 1, où on lit que le bon ami est celui qui gouverne le ventre (ὅστις ἄρχει γαστρὸς), la passion de boire (φιλοποσίας), le penchant pour l’amour (λαγνείας), le sommeil (ὕπνου) et la paresse (ἀργίας) ; en d’autres mots, le bon ami est *enkratês*. Pour ce qui est du choix du mot *laimargias* au détriment de *manias*, on pourrait m’objecter que c’est redondant d’avoir *laimargias* et l’expression *sitôn d’hyper kairon* dans une même phrase. À cela, je répondrais qu’il s’agit de comportements différents. La *laimargia* est la consommation de nourriture en excès, alors que la nourriture *hyper kairon* renvoie plutôt aux repas en dehors du moment opportun, c’est-à-dire à des horaires inconvenables. Il y a en effet plusieurs textes dans lesquels Xénophon expose sa vision du meilleur moment pour boire et manger (voir p.ex. *Mém.* I, 2, 4, *Écon.* IV, 24 ; *Cyrop.* I, 6, 16-17 ; II, 1, 29 ; IV, 2, 21 ; VI, 2, 26-29).

⁶²⁶ Sur la pratique d’accorder double portion de nourriture aux rois spartiates, voir *Const. Lac.* XV, 4. La fin du passage (« (...) ἀλλ’ ἵνα καὶ ἀπὸ τοῦδε τιμῆσαι ἔχοιεν εἴ τινα βούλοιντο. ») possède par ailleurs une structure presque identique à celle de l’*Agésilas* V, 1 : « ἀλλ’ ὅπως ἔχοι καὶ τοῦτω τιμῶν εἴ τινα βούλοιο ». Il s’agit, me semble-t-il, de l’une des mesures prises par Lycurgue pour mettre à l’épreuve la modération et la maîtrise de soi des rois de Sparte, si bien que pas même la royauté n’était exempte de la pratique de la vertu. Enfin, il est intéressant de signaler que la distribution de nourriture est également pratiquée par Cyrus dans le but d’honorer les méritants (voir *Cyrop.* VIII, 2, 1-9 et 4, 6-7).

⁶²⁷ J’emprunte cette appellation de Kövecses, *Emotion Concepts*, *op. cit.*, p. 171.

⁶²⁸ *Agés.* V, 2 (trad. P. Chambry modifiée).

⁶²⁹ Cette métaphore joue un rôle important dans l’*Écon.* I, 16-23, passage que nous analyserons *infra*.

qu'il avait n'était pas la plus humble parmi ses compagnons (εἰ μὴ τῶν συνόντων φαυλοτάτην), il était visible qu'il en avait honte (αἰδούμενος) ; car il pensait qu'il convenait à un chef (ἄρχοντι προσήκειν) de l'emporter sur les simples particuliers (τῶν ιδιωτῶν περιεῖναι) non par la mollesse, mais par l'endurance (οὐ μαλακία ἀλλὰ καρτερία)⁶³⁰. » La *karteria*, conçue par Xénophon comme l'endurance à l'endroit de douleurs physiques, est ici l'antonyme de la *malakia*, la mollesse, ou, si l'on veut, le relâchement⁶³¹. Ce passage est un bel exemple d'une idée très chère à Xénophon : le chef doit être supérieur à ses subordonnés sous tous les points de vue (chef politique ou militaire ; l'ambiguïté du mot *idiôtês*, qui peut signifier tant le simple particulier que le simple soldat, est de fait fort évocatrice). Dans le paragraphe suivant, Xénophon développe le thème de la *karteria* :

Cependant, il ne rougissait pas de prendre plus que sa part en ces circonstances (τάδε μέντοι πλεονεκτῶν οὐκ ἡσχύνετο) : en été, il avait plus de soleil, en hiver, plus de froid. Et s'il arrivait d'aventure à son armée en campagne de souffrir (μοχθῆναι), il prenait sa part des peines auprès des autres volontairement (ἐκὼν ἐπόνει παρὰ τοὺς ἄλλους), pensant qu'une telle conduite servait d'encouragement pour les soldats. Pour abrégier, Agésilas se glorifiait des travaux pénibles (Ἀγησίλαος πονῶν μὲν ἠγάλλετο) et n'admettait pas du tout l'indolence (ῥαστώμην δὲ πάμπαν οὐ προσίετο)⁶³².

On voit mieux maintenant la structure présentée au début du chapitre : le thème de la *karteria* (V, 2-3) est imbriqué entre l'*enkrateia* eu égard au sommeil, à la nourriture et à la boisson (V, 1-2) et l'*enkrateia* eu égard aux plaisirs de l'amour (V, 4). Cette coupure a lieu, à mon sens, pour deux raisons : (i) la maîtrise des *aphrodisia*, occupera la plus grande du chapitre (V, 4-7), si bien que Xénophon l'a placée après avoir discuté les autres facettes de l'*enkrateia* ; (ii) *enkrateia* et *karteria* – mots qui partagent par ailleurs la même racine, vont très souvent de pair⁶³³ : la maîtrise des plaisirs corporels, comme le

⁶³⁰ *Ibid.* (trad. Casevitz modifiée). Cet extrait fait songer en effet aux *Hell.* IV, 1, 30, où Xénophon compare la simplicité d'Agésilas et des Spartiates au luxe de Pharnabaze et de la délégation perse : ceux-ci étaient assis mollement (μαλακῶς) sur des tapis alors que la délégation de Sparte était couchée par terre. L'adverbe *μαλακῶς* apparaît aussi dans la *Cyrop.* VIII, 8, 19 : « Mais maintenant ils [*scil.* les Perses] ont plus de couvertures sur leurs chevaux que sur leurs lits ; car ils se préoccupent moins d'être solides à cheval que d'être mollement (μαλακῶς) assis » (trad. P. Chambry). Cet adverbe est employé ici pour caractériser les Perses du temps de Xénophon qui, contrairement aux Perses de jadis, ont abandonné leurs vertus (dont l'*enkrateia*, la *sôphrosynê* et la *karteria*) au détriment d'un mode de vie marqué par la mollesse et, si l'on considère le paragraphe antérieur (8, 18), l'injustice et la basse cupidité (ἡ ἀδικία τε καὶ αἰσχροκέρδεια). Cet extrait de l'*Agésilas* (tout comme, par ailleurs, l'*Agés.* VIII, 6-8 analysé *supra*) fait penser aussi à la *Cyrop.* V, 2, 14-20, où l'on constate la simplicité du mode de vie de Cyrus et les soldats perses à partir de leurs repas modestes et leurs lits de feuillages ; il est à remarquer, enfin, que Cyrus refuse de passer la nuit dans le confort du château de l'Assyrien Gobryas pour rester avec ses compagnons dans les tentes.

⁶³¹ L'*Agés.* V, 2 renforce, me semble-t-il, le choix du mot *argia* dans le paragraphe antérieur.

⁶³² *Agés.* V, 3 (trad. Casevitz modifiée).

⁶³³ Voir p.ex. *Mém.* I, 2, 1 ; I, 6, 6-8 ; II, 1, 20 ; *Cyrop.* II, 3, 13 ; VIII, 1, 15. Voir aussi Dorion, *L'Autre Socrate*, pp. XXVIII, 147-148, 440-442.

sommeil, alliée à la résistance aux douleurs corporelles, fait en sorte qu'Agésilas soit à même de supporter les couches peu commodes en campagne militaire, mais aussi qu'il n'ait pas besoin de couches luxueuses même dans le domaine privé, où l'on n'est pas sous les yeux des subordonnés⁶³⁴. Le même raisonnement vaut pour les travaux pénibles (désignés par le verbe *mokhthênai* et le substantif *ponôn*, qui partagent en effet le même champ sémantique). Il ne s'agit donc pas d'adopter ce comportement en public dans le seul but d'encourager et d'impressionner les subordonnés, mais de l'incorporer encore dans toutes les sphères de la vie. Le seul excès (cf. *pleonektôn*) auquel Agésilas cède est celui du *ponos* et de la *karteria*. J'attire enfin l'attention sur le mot *rastômên*, qui fait partie de la même constellation sémantique que la *malakia* (mollesse) et la *rhadiourgia* (nonchalance), renforçant par ailleurs la présence de l'*argia* (paresse) au début du chapitre.

Xénophon accordera, par la suite, beaucoup d'importance à la maîtrise d'Agésilas à l'endroit des plaisirs sexuels (*tôn aphrodisiôn enkrateias*), dont le signe ultime est le refus d'un baiser. Ce refus peut en effet être considéré comme la mise en pratique des conseils de Socrate, qui exhortait à ses disciples « de s'abstenir résolument des plaisirs que procure l'amour de beaux garçons » (ἀφροδισίων δὲ παρήνει τῶν καλῶν ἰσχυρῶς ἀπέχεσθαι - *Mém.* I, 3, 8). Avant de lire l'extrait de l'*Agésilas*, il serait pertinent, à mon sens, de dire quelques mots sur la conception xénophontienne de l'amour, dans la mesure où celle-ci nous aidera à mieux saisir la portée de la métaphore que l'on trouve dans l'*Agésilas* V⁶³⁵.

Dans les *Mémorables* I, 3, 8-13, Socrate critique Critobule avec véhémence parce que ce dernier a embrassé le fils d'Alcibiade, le traitant de téméraire (τῶν θρασέων), d'irréfléchi (τῶν ἀνοήτων), de tête brûlée et de risque tout (θερμουγότατον...καὶ λεωργότατον – §9). Xénophon, qui était présent lors de ce reproche, reconnaît la terrible

⁶³⁴ On a désormais une idée plus complète de la simplicité de l'*oikos* du roi spartiate dans l'*Agésilas* VIII, 7-8.

⁶³⁵ À titre de commodité, c'est-à-dire pour les besoins d'un recensement plus synthétique des métaphores, je regroupe sous l'appellation « amour » ce que l'on trouve dans l'*Agésilas* V et dans les *Mémorables* I, 3, 8-14 comme *aphrodisia* et ce que l'on trouve dans le *Banquet* IV comme *erôs*, et dont la manifestation dans tous ces textes est tantôt le baiser (*to philêma*), tantôt le contact physique (*Banq.* IV, 28), tantôt le seul regard (*Banq.* IV, 12 et 24 ; *Mém.* I, 3, 13), si bien que tout cela correspond, comme on le verra, métonymiquement à l'amour lui-même. De surcroît, quand je parle de la notion d'amour, il faut comprendre le désir ainsi que le plaisir (potentiel) qui l'accompagne. Dans la *Cyropédie* V, 1, 8-18, nous trouvons une discussion intéressante sur la question de savoir si l'*erôs* est une passion (quelque chose que l'on subit, comme à une contrainte, *anankê*, ou à un esclavage, *douleia*) ou s'il est le fruit de la seule volonté de l'individu.

puissance du baiser (δεινήν...δύναμιν τοῦ φιλήματος – §12). Socrate, pour sa part, compare le baiser à la morsure des tarentules, qui « accablent les hommes de douleurs (ταῖς τε ὀδύνας ἐπιτρίβει τοὺς ἀνθρώπους) et les mettent hors d'état de réfléchir... (καὶ τοῦ φρονεῖν ἐξίστησι... *ibid.*). » Dans le *Banquet* IV, Critobule lui-même décrit son désir à l'endroit de Clinias comme une espèce de trouble mental (§12) et d'agitation physique (§14) ; Socrate, lui, affirme que Critobule « brûle » d'amour (§23) et qu'il était pétrifié chaque fois qu'il voyait Clinias ; mais après avoir commencé à le fréquenter, Critobule parvient désormais à au moins cligner les yeux (§24). Plus loin, Socrate affirme que le fait d'avoir touché brièvement la tête et l'épaule de Critobule, lorsqu'ils regardaient ensemble un passage d'un livre, a fait en sorte qu'il eut, pendant cinq jours, mal à l'épaule comme s'il avait été mordu par une bête féroce, ainsi qu'une sensation de démangeaison dans le cœur (§28).

En survolant ces nombreuses descriptions de l'amour et de ses effets, nous sommes à même de déceler un certain nombre de métaphores intéressantes :

- L'AMOUR EST UN FEU (Critobule est un « tête brûlée » θερμουγότατον (*Mém.* I, 3, 9) ; « C'est en fréquentant les mêmes écoles qu'il [*scil.* Critobule] s'est enflammé si violemment (ἰσχυρῶς προσεκαύθη) pour Clinias. », *Banq.* IV, 23.⁶³⁶)
- L'AMOUR EST UNE FORCE (« [Xénophon] comme est redoutable la puissance (δεινήν...δύναμιν) que tu attribues au baiser (τοῦ φιλήματος) ! » – *Mém.* I, 3, 12)
- L'AMOUR EST UNE MALADIE
 - L'AMOUR EST INSANITÉ (Critobule est qualifié de téméraire et irréfléchi (τῶν θρασέων...τῶν ἀνοήτων, *Mém.* I, 3, 9. Voir aussi *ibid.* I, 3, 11, où celui qui cède aux *aphrodisia* est comparé à un fou (μαινόμενος) ; *ibid.* I, 3, 12, où Socrate affirme que le baiser fait en sorte que les hommes perdent la raison (τοῦ φρονεῖν ἐξίστησι) ; enfin, *ibid.* I, 3, 13, ὥστε μαίνεσθαι ποιεῖν, « ...de sorte à te rendre fou »).
 - L'AMOUR EST UN TROUBLE (« J'en veux (ἄχθομαι) à la nuit et au sommeil... », *Banq.* IV, 12 ; voir aussi *ibid.* IV, 21 où Critobule avoue ne penser qu'à Clinias.)
 - L'AMOUR EST UNE PARALYSIE (« [Socrate] Avant, en effet, quand il le regardait, il était pétrifié (λιθίνως ἔβλεπε) comme ceux qui fixent les Gorgones... »)

⁶³⁶ Voir aussi *Cyrop.* V, 1,10, où Araspas, ami et officier de Cyrus, compare l'amour et le feu pour les distinguer : tandis que le feu brûle objectivement tout le monde également sans distinction, l'expérience de l'amour serait plutôt « subjective », c'est-à-dire qu'elle revient aux choix et à la volonté de l'individu d'aimer ou de ne pas aimer une chose.

- L'AMOUR EST UNE DOULEUR PHYSIQUE (Socrate compare le baiser d'un joli garçon à la morsure d'une tarentule qui « accable les hommes de douleurs » (ταῖς τε ὀδύνας ἐπιτρίβει τοὺς ἀνθρώπους) ; on pourrait également comprendre cette douleur comme une métonymie du sentiment même de l'amour).
- L'AMOUR EST UNE AGITATION PHYSIQUE (Critobule est « un tête brûlée et un risque tout » (θερμουγότατον...καὶ λεωρογότατον – *Mém.* I, 3, 9) ; « [Critobule] Pour le servir, le travail me serait plus doux que le repos (καὶ γὰρ πονοίην ἂν ῥᾶον ἐκείνῳ ἢ ἀναπαυοίμην) et je préférerais braver le danger pour lui à vivre en toute sécurité (καὶ κινδυνεύοιμ' ἂν πρὸ ἐκείνου ἥδιον ἢ ἀκίνδυνος ζῶην) », *Banq.* IV, 14)
- L'AMOUR EST UNE BÊTE FÉROCE (« [Socrate] voilà donc pourquoi pendant plus de cinq jours j'ai souffert de l'épaule comme si j'avais été mordu par une bête féroce... (ἐγὼ ὥσπερ ὑπὸ θηρίου τινὸς δεδηγμένος... - *Banq.* IV, 28. Voir aussi, *Mém.* I, 3, 13, où les garçons beaux et dans la fleur de l'âge sont comparés à un « animal farouche », τὸ θηρίον).
- L'AMOUR EST UN SUPÉRIEUR SOCIAL (« ...[Critobule] ...j'aimerais mieux être esclave que libre, s'il [*scil.* Clinias] voulait bien être mon maître (ἥδιον δ' ἂν δουλεύοιμι ἢ ἐλεύθερος εἶην, εἴ μου Κλεινίας ἄρχειν ἐθέλοι) ». ⁶³⁷)
Il vaut la peine de souligner également quelques métonymies :
- LE REGARD CORRESPOND À L'AMOUR (voir *Mém.* I, 3, 13, où Socrate recommande à Critobule de s'exiler pendant un an, puisque le désir amoureux peut cesser d'exister grâce à la distance. Voir aussi *Banq.* IV, 12 et 24)
- LE CONTACT PHYSIQUE INTIME CORRESPOND À L'AMOUR
 - LE TOUCHER CORRESPOND À L'AMOUR (voir *Banq.* IV, 28, où Socrate affirme avoir senti une démangeaison dans le cœur (ἐν τῇ καρδίᾳ...κνησμά) après

⁶³⁷ Voir aussi *Mém.* I, 3, 11 : « [Socrate] Ne sais-tu pas que de libre tu deviendras aussitôt esclave ? » (ἄρ' οὐκ ἂν αὐτίκα μάλα δοῦλος μὲν εἶναι ἀντ' ἐλευθέρου). Dans la *Cyropédie* V, 1, 12, nous trouvons, de manière très condensée, la métaphore du TROUBLE, du SUPÉRIEUR SOCIAL, de la MALADIE, de la FORCE, si bien qu'il vaut la peine de la citer *in extenso* : « Comment alors, dit Cyrus, si l'amour est volontaire (εἰ ἐθελούσιόν ἐστι τὸ ἐρασθῆναι), n'est-on pas maître aussi de cesser d'aimer quand on le veut (οὐ καὶ παύσασθαι ἔστιν ὅταν τις βούληται) ? J'ai vu, moi, des gens pleurer du chagrin que leur causait l'amour (κλαίοντες ὑπὸ λύπης δι' ἔρωτα), devenir les esclaves de l'être aimé (δουλεύοντάς γε τοῖς ἐρωμένοις), alors que, avant d'aimer, ils regardaient l'esclavage comme un grand malheur (μάλα κακὸν νομίζοντας πρὶν ἐρᾶν τὸ δουλεῦειν), donner beaucoup de choses dont il valait mieux pour eux ne pas se priver, et souhaiter d'être délivrés de leur amour comme d'une maladie (ὥσπερ καὶ ἄλλης τινὸς νόσου ἀπαλλαγῆναι), sans pouvoir pourtant en être guéris, enchaînés qu'ils étaient par une puissance plus forte (ἀλλὰ δεδεμένους ἰσχυροτέρα τινὶ ἀνάγκῃ) que les fers. Cependant, ils n'essaient même pas de s'enfuir malgré de telles misères (τοιαῦτα κακὰ ἔχοντες) et même ils veillent à ce que la personne aimée ne prenne pas la fuite. » Ce portrait de l'*erós* rejoint en effet celui des *Mém.* I, 3, 8-13 et celui du *Banq.* IV, 12-28. En fait, le discours de Cyrus, qui dépeint un portrait assez sombre de la puissance de l'*erós*, aurait pu être prononcé par Socrate lui-même.

avoir touché Critobule. Le cœur lui-même est une métonymie pour le sentiment de l'*erôs*).

- LE BAISER CORRESPOND À L'AMOUR (Voir *Agés.* V, 4-5 ; *Mém.* I, 3, 8-9 ; *Banq.* IV, 25).

À ce stade-ci, nous pouvons déjà constater le rôle fondamental des métaphores conceptuelles dans l'étude des expériences et des significations de l'amour. On constate, en premier lieu, leur omniprésence dans le langage qu'on utilise pour décrire l'amour, ainsi que les plaisirs et les désirs qui l'accompagnent. Deuxièmement, il paraît évident qu'une partie importante de la conception xénophontienne de l'amour est fondée sur des métaphores qui, par ailleurs, articulées les unes avec les autres forment un système conceptuel assez riche. Troisièmement, dans la plupart des situations, les métaphores qu'on emploie pour comprendre notre expérience émotionnelle traduisent des effets plus ou moins subtils au niveau physique et mental, c'est-à-dire qui affectent notre pensée et notre comportement. À partir des métaphores et des métonymies énumérées ci-dessus, on peut dégager un modèle prototypique du concept de l'amour chez Xénophon⁶³⁸. Je ne prétends pas qu'il soit complet et exhaustif, mais à ce point-ci, il est déjà très riche et l'on peut, soulignons-le, l'enrichir, le rendre plus générique ou plus détaillé tout simplement en ajustant les étapes :

1. La personne A éveille l'amour chez la personne B (par exemple, par le regard, le toucher ou le baiser) ;
2. La personne B aime la personne A (l'amour, les plaisirs et les désirs existent) ;
3. L'amour est intense, voire violent (il est puissant, féroce, dominateur) ;
4. La personne en amour (B) n'est pas en mesure de fonctionner normalement ;

⁶³⁸ Appelé aussi, dans la littérature secondaire, « schéma cognitif ». Je m'inspire, sur ce point, de Kövecses (*Emotion Concepts, op. cit.*, p. 47ss.), qui, au moyen de la méthode de la linguistique cognitive, décèle le modèle prototypique de chaque métaphore de l'amour dans la langue anglaise, mais aussi le schéma du concept général de l'amour. L'auteur lui-même définit la notion de modèle cognitif : « cognitive models are taken to be propositional and image-schematic knowledge that is neither infinitely large nor minimally small, and that is composed of certain entities and certain predicates, the combinations of which may be organized in some (...usually temporal) order (p. 35) » ; « [P]rototypical cognitive models of the emotions are, in general, *more* information-rich than are the corresponding minimal definitions (p. 38). » ; « The amount of conceptual content that prototypical models incorporate is often a function of how richly a given concept is conceptualized in metaphorical and metonymical terms (p. 45). » Il serait très pertinent de faire une étude plus complète et systématique, suivant cette méthodologie, de toutes les métaphores de l'amour que l'on trouve dans l'œuvre de Xénophon, d'établir les schémas de chacune et de les comparer. Cela nous donnerait non seulement un schéma plus détaillé des métaphores conceptuelles particulières à l'amour, mais encore (et surtout) du concept de l'amour en général. On pourrait par ailleurs appliquer la même méthode dans l'étude de n'importe quelle passion humaine.

5. L'amour peut causer toutes sortes de troubles au niveau physique et/ou mental ;
6. L'amour peut cesser d'exister (si B passe à l'acte ou s'il s'éloigne de A⁶³⁹).

Puisque nous sommes devant un bon exemple de schéma cognitif, il serait pertinent d'ajouter une mise au point d'ordre méthodologique et théorique. Un aspect central de la théorie contemporaine de la métaphore consiste à affirmer que les métaphores et les métonymies donnent une contribution majeure (sinon totale) au contenu du concept de passion en général ainsi qu'aux concepts des différentes passions, en l'occurrence, celui de l'amour. En d'autres mots, métaphores et métonymies convergent d'habitude dans des modèles prototypiques, comme celui que l'on vient de proposer. Ce modèle n'est rien d'autre, il faut le souligner, que le résultat d'une double systématisation : (i) celle des phénomènes linguistiques de l'amour, éparpillés dans les textes de Xénophon sous la forme d'expressions métaphoriques et/ou métonymiques en des catégories conceptuelles (métaphore et/ou métonymie) ; (ii) celle des métaphores et des métonymies conceptuelles en des modèles prototypiques. Cependant, les métaphores et les métonymies se présentent différemment dans le schéma. Les métonymies, d'un côté, se traduisent de façon *directe* ; par exemple, la métonymie LE REGARD CORRESPOND À L'AMOUR apparaît dans le schéma de l'amour comme l'acte même de regarder. Les métaphores, de l'autre côté, se traduisent souvent de façon *indirecte* ; par exemple, dans la métaphore L'AMOUR EST UN FEU, le « feu » n'apparaît pas en tant que tel dans le schéma cognitif (ce qui n'aurait aucun sens, puisque cela reviendrait à dire que la personne en amour entre littéralement en combustion). La métaphore du FEU établit en revanche des rapports entre le schéma associé au feu (le schéma concret de la source) et celui associé à l'amour (le schéma abstrait de la cible) ; nous l'avons vu, le modèle prototypique de l'amour est constitué des notions de cause (étape 1), d'intensité (étape 3) et de perte de contrôle (étapes 4 et 5), qui sont également présentes dans le schéma du feu : il agit sur les choses, il est (ou devient) intense et il rend la chose brûlée incapable de fonctionner normalement. Les rapports entre la source et la cible sont donc

⁶³⁹ Dans les *Mém.* I, 3, 13 on lit : « Eh bien je te conseille, Xénophon, quand tu apercevras un beau garçon, de t'enfuir sur-le-champ (φεύγειν προτροπάδην). Quant à toi Critobule, je te conseille de t'exiler pour une période d'un an. C'est à peine, en effet, si la morsure se sera cicatrisée après un tel laps de temps (ἐν τοσούτῳ χρόνῳ τὸ δῆγμα ὑγιῆς γένοιτο). » En traduisant dans nos termes, Socrate exhorte Xénophon à fuir avant même l'étape 3. Quant à Critobule, il recommande un exil d'au moins douze mois, pour qu'il puisse se remettre de sa « blessure » et de sa « maladie ». Par ailleurs, le discours de Socrate dans l'*Écon.* I, 17-23 semble se diriger directement à Critobule qui, quelques lignes plus loin (II, 7), est accusé de ne s'intéresser qu'aux *paidikois pragmasi*. Cyrus semble moins optimiste que Socrate. Dans la *Cyrop.* V, 1, 12-13, il demande en effet à Araspas, si l'amour est de fait volontaire, pourquoi on n'est pas à même de le faire cesser par un acte de la volonté.

établis par ce que l'on appelle les correspondances ontologiques et épistémiques, aussi appelées « conséquences » ou « implications » de la métaphore⁶⁴⁰. La métaphore du FEU apparaît ainsi indirectement dans le schéma cognitif de l'amour au moyen de ces correspondances.

De surcroît, le modèle prototypique de l'amour que je propose est évidemment théorique et diachronique. Empiriquement, les étapes peuvent se chevaucher les unes sur les autres, se répéter, voire être absentes. Par exemple, si l'on passe à l'acte dans l'étape 6, c'est-à-dire si l'on apaise le désir érotique, l'amour, au lieu de disparaître, peut devenir encore plus intense, si bien que l'étape 3 réapparaît. Ou bien, si l'on passe à l'acte dès l'étape 2, l'amour peut cesser d'exister (6) avant que les étapes 3, 4 et 5 aient lieu (ce serait peut-être le cas de celui qui provoque le désir et l'apaise sans qu'il en ressente naturellement le besoin). Le paradoxe, si l'on peut poser ainsi les termes, c'est que Xénophon prône, du moins jusqu'à un certain point, l'existence de l'étape 3, au risque, bien sûr - et cela est important pour comprendre la métaphore du combat - qu'elle dégringole dans les étapes 4 et 5. L'individu peut ainsi jouir d'un véritable plaisir, celui qui découle de l'intensité engendrée par l'attente, d'où l'idée de temporalité du plaisir⁶⁴¹. Un plaisir qui n'est pas intense ou qui est artificiellement provoqué est un plaisir faible, voire faux, si bien qu'il ne mérite ni notre attention ni notre énergie. Il est à souligner que Xénophon est tout à fait conscient des problèmes que l'*erôs* et les *aphrodisia* peuvent causer. Agésilas, comme on le verra tout à l'heure, est capable de se maîtriser (non sans effort) même dans la *présence* de Mégabate, alors que Critobule, homme certainement moins vertueux, est profondément enflammé par la seule *image mentale* de Clinias, c'est-à-dire une image claire et distincte engravée dans son âme (σαφές...εἰδωλον αὐτοῦ ἐν τῇ ψυχῇ - *Banq.* IV, 21-22).

⁶⁴⁰ Voir sur ce point Kövecses, *Emotion Concepts*, *op. cit.*, pp. 201-203 (qui donne par ailleurs l'exemple de la métaphore du FEU) ; voir aussi Lakoff, *The Contemporary Theory of Metaphor*, *op. cit.*, pp. 206-208 et Lakoff & Johnson, *Metaphors We Live By*, *op. cit.*, pp. 233-235.

⁶⁴¹ Cette idée est condensée dans les *Mém* IV, 5, 9, dont je soulève l'extrait suivant : « Comme l'absence de maîtrise de soi (ἡ μὲν ἀκρασία) ne nous permet pas d'endurer (οὐκ καρτερεῖν) la faim, ni la soif, ni le désir sexuel, ni le manque de sommeil, sans lesquels il n'y a pas de plaisir à manger, à boire et à faire l'amour, ni de plaisir à se reposer et à dormir, pour ceux qui ont attendu et supporté ces besoins jusqu'à ce qu'ils deviennent les plus agréables possible, elle empêche que la satisfaction des besoins les plus nécessaires et le plus continus nous procure un plaisir digne de ce nom. Mais seule la maîtrise de soi (ἡ δ' ἐγκράτεια μόνη) nous fait endurer (καρτερεῖν) les besoins qui viennent d'être mentionnés et elle seule nous fait éprouver un plaisir digne de mémoire (ἥδεσθαι ποιεῖ ἀξίως μνήμης) à la satisfaction de ces mêmes besoins. » Il est pertinent d'attirer l'attention sur le fait que le rapport entre l'*enkrateia* (ou l'*akrasia*) et le plaisir est sous-jacent à l'*Agés.* V, 3-4, VIII, 7-8 et l'*Écon.* I, 16-23, où nous trouvons les métaphores du combat.

Il faut garder à l'esprit toutes ces nuances métaphoriques des *aphrodisia* et de l'*erôs* pour bien saisir le comportement d'Agésilas et les métaphores qui le représentent. Revenons donc à la suite du texte de l'*Agésilas*, dans laquelle Xénophon loue la maîtrise des *aphrodisia* dont le roi spartiate faisait preuve :

À propos de la façon dont il maîtrisait véritablement ses désirs sexuels (περὶ γε μὴν ἀφροδισίων ἐγκρατείας αὐτοῦ), ne vaut-il pas la peine de la mentionner, du moins pour s'en étonner ? Car on pourrait qualifier d'humaine l'abstention de ce qu'on ne désire pas (τὸ μὲν γὰρ ὄν μὴ ἐπεθύμησεν ἀπέχεσθαι ἀνθρώπινον ἂν τις φαίη εἶναι) ; mais il s'était épris (ἐρασθέντα) de Mégabatès, le fils de Spithridatès, comme lorsqu'une nature très passionnée s'éprend d'un très bel objet (ὥσπερ ἂν τοῦ καλλίστου ἢ σφοδροτάτη φύσις ἐρασθείη) ; et puis, car c'était la coutume locale des Perses d'embrasser ceux qu'ils honorent (φιλεῖν οὓς ἂν τιμῶσιν), Mégabatès avait aussi entrepris d'embrasser (φιλεῖσαι) Agésilas ; Agésilas alors lutta de toute sa force pour ne pas être baisé (διαμάχεσθαι ἀνὰ κράτος τὸ μὴ φιληθῆναι) : n'est-ce pas là un acte de retenue assurément prodigieux (τὸ σωφρόνημα καὶ δαιμόνιον) ? [5] Après cela, comme s'il estimait avoir été déshonoré (ἐπεὶ δὲ ὥσπερ ἀτιμασθῆναι νομίσας), Mégabatès n'essayait plus de l'embrasser (φιλεῖν), Agésilas s'adresse à un de ses camarades à qui il demande de persuader Mégabatès de l'honorer à nouveau (πάλιν τιμᾶν). Le camarade demanda si, au cas où Mégabatès se laisserait persuader, il l'embrasserait (εἰ φιλήσει), et alors, après un instant de silence profond (ἐνταῦθα διασωπήσας), Agésilas dit : « Non, par les deux dieux [*scil.* Castor et Pollux], même si je devais aussitôt être le plus noble, le plus fort et le plus rapide des hommes (μάλα κάλλιστος τε καὶ ισχυρότατος καὶ τάχιστος ἀνθρώπων ἔσεσθαι) ! Je le jure même, par tous les dieux, je préfère assurément livrer le même combat à nouveau (μάχεσθαι γε μέντοι πάλιν τὴν αὐτὴν μάχην) plutôt que me soit changé en or tout ce que je vois ! » [6] Et je n'ignore pas ce que certains supputent à ce propos ; il me semble cependant savoir qu'il y a bien plus de gens capables de triompher des ennemis que de tels sentiments (ἐγὼ μέντοι δοκῶ εἰδέναι ὅτι πολὺ πλέονες τῶν πολεμίων ἢ τῶν τοιούτων δύναται κρατεῖν)⁶⁴².

Il est intéressant de remarquer que l'*enkrateia* d'Agésilas est implicitement qualifiée de surhumaine, dans la mesure où il s'est abstenu de quelque chose qui engendrait en lui un désir profond (Xénophon affirme, avec raison, qu'il n'y a rien de plus facile que de refuser ou de s'abstenir de ce que l'on ne désire pas). Quant au problème du refus du baiser, il est à souligner que, ce qui pour le perse Mégabatès est un incident social, voire diplomatique (d'où l'insistance dans le texte sur la question de la *timê*), pour Agésilas est une preuve de sa vertu⁶⁴³. On a vu plus haut, en étudiant les métaphores de l'amour, ce qui peut arriver à celui qui cède à un baiser : il s'agit des conséquences au niveau corporel et mental, mais aussi au niveau matériel, c'est-à-dire l'anéantissement

⁶⁴² *Agésilas*, V, 4-6 (trad. Casevitz modifiée).

⁶⁴³ Cf Pontier, « Xenophon and the Persian Kiss », *art. cit.*, pp. 612-617, qui met l'accent sur l'aspect culturel et social du baiser. Pour sa part, Hindley, « Eros and Military Command in Xenophon », *art. cit.*, p. 361, a raison de reconnaître dans le refus du baiser une motivation politique, c'est-à-dire le rôle paradigmatique de chef militaire et dirigeant : « It was not, I suggest, based upon a moralistic condemnation of pederastic love, but on the perceived duties of a commander in chief, who must avoid rendering himself open to improper pressure. The morality involved is a morality of military and political duty, not a morality of sexual acts *per se*. »

des biens⁶⁴⁴. La comparaison introduite par la locution ὡσπερ ἂν τοῦ καλλίστου ἢ σφοδροτάτη φύσις ἐρασθείη montre bien, en premier lieu, l'effort apologétique de Xénophon⁶⁴⁵ : il veut montrer qu'il s'agit d'un sentiment d'ordre naturel, si bien qu'on ne peut pas empêcher que l'impulsion ait lieu (elle est naturelle et nous sommes passifs face à elle) ; on ne peut qu'essayer de la contrôler une fois qu'elle se produit. Aussi, la locution confirme et renforce la facette violente de l'*erôs* et des *aphrodisia*, que nous avons déjà constatée lorsqu'on a étudié les métaphores de l'amour. De surcroît, il est à souligner que la valeur sociale du baiser n'est pas du tout la même chez les Perses et chez les Grecs. Pour les premiers, le baiser est un honneur accordé à celui que l'on considère du même rang, qui a une bonne naissance⁶⁴⁶. Pour les Grecs en général, (i) il s'agit d'enfreindre les règles du rapport entre *erastês* et *erômenos* (puisque l'initiative du baiser est partie de Mégabatès, Agésilas, s'il avait accepté, se serait mis dans la position passive propre à l'*erômenos*). Pour les Spartiates en particulier, (ii) il s'agit d'une manifestation publique d'un manque d'*enkrateia* et de *sôphrosynê*, ce qui entraînerait des conséquences négatives pour Agésilas auprès de ses pairs.

Agésilas, cependant, a bel et bien compris l'incident et ses possibles conséquences. La preuve en est que Mégabatès, comme s'il se sentait déshonoré⁶⁴⁷, n'a plus jamais essayé de l'embrasser ; c'est pourquoi Agésilas demande à un compagnon si le jeune Perse serait capable de l'honorer à nouveau (πάλιν τιμᾶν), expression assez ambiguë qui laisse ouverte la possibilité d'autres formes d'honneur, par exemple, un échange de cadeaux. Le compagnon d'Agésilas, en remarquant l'ambiguïté, essaie de la clarifier en lui demandant s'il accepterait cette fois-ci le rituel perse du baiser. Le roi

⁶⁴⁴ « [Socrate] Malheureux, (...), as-tu une idée de ce qui t'arrivera après avoir embrassé un joli garçon (καὶ τί οἶτι παθεῖν καλὸν φιλήσας) ? Ne sais-tu pas que de libre tu deviendras aussitôt esclave, que tu dépenseras des fortunes pour des plaisirs funestes (πολλὰ δὲ δαπανᾶν εἰς βλαβερὰς ἡδονάς), que tu seras privé du loisir de t'occuper de ce qui est beau et bon, et que tu seras contraint de t'appliquer à des choses auxquelles personne, pas même un fou, ne s'appliquerait ? » (*Mém.* I, 3, 11). Voir aussi *Écon.* I, 16-23.

⁶⁴⁵ J'ai traduit *hôsper* par « comme lorsque » dans le but d'ajouter une nuance de temps ainsi que pour mettre l'accent sur la particularité de la comparaison, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une chose qui peut arriver au meilleur des hommes. En résumé, Agésilas n'a pas vraiment une nature « violente » (*sphodrotatê*), c'est-à-dire qu'il n'est pas souvent en proie à ses impulsions ; il s'agit plutôt d'un cas *sui generis*, résultat de la rencontre entre Agésilas et Mégabatès.

⁶⁴⁶ Cf. Pontier, « Xenophon and the Persian Kiss », *art. cit.*, pp. 613-614.

⁶⁴⁷ Pontier, « Xenophon and the Persian Kiss », *art. cit.*, pp. 614-615) commente la locution ἐπεὶ δὲ ὡσπερ ἀτιμασθῆναι νομίσας ὁ Μεγαβάτης : « It is essential to take account of the word *hôsper* generally glossed over in modern translations: its use when followed by a participle adds a nuance of conditional comparison to the statement. The nuance is important, because it marks a distancing by the narrator regarding the actual feelings and motivations of Megabates. The text no longer reflects objectively the young Persian's sentiments. It is content to characterize the external attitude of Megabates while leaving open the possibility for other explanations ».

spartiate, après un moment de silence circonspect, affirme que non, même s'il devenait aussitôt le plus fort, le plus rapide et le plus noble de tous les hommes ; il préférerait, à nouveau, « combattre jusqu'au bout » (διαμάχεσθαι) le baiser, plutôt que devenir capable de changer en or tout ce qu'il voyait. Il est intéressant de souligner l'emploi du verbe *diamakhesthai* (qui apparaît aussi quelques lignes avant, renforcé par l'expression *ana kratos*) pour signifier le dur combat contre le baiser ou, disons plutôt, la tentation du baiser, qui représente métonymiquement les *aphrodisia*. Ce verbe met l'accent sur l'intensité du désir d'Agésilas à l'endroit de Mégabatès et sur le fait qu'il a fallu faire beaucoup d'effort pour y résister.

Nous sommes, à ce stade-ci, en mesure d'identifier les métaphores en jeu dans ce passage de l'*Agésilas* :

LES PASSIONS SONT DES ENNEMIS (voir *Agés.* V, 6 où Xénophon compare le combat contre des ennemis (*tôn polemiôn*) et le combat d'Agésilas contre les *aphrodisia*)

LES PASSIONS SONT DES SUPÉRIEURS SOCIAUX (encore dans l'*Agés.* V, 6, Xénophon parle de la nécessité de *kratein* (maîtriser, gouverner, triompher, etc.) les *aphrodisia*, ce qui implique un rapport entre chef et sujet.)

LE CONFLIT PSYCHOLOGIQUE EST UN CONFLIT PHYSIQUE (la relation psychologique de l'homme avec ses propres passions est un combat corps à corps ; voir les deux occurrences du verbe *diamakhesthai*) ;

LA FORCE MORALE EST UNE FORCE PHYSIQUE (la force morale, représentée dans ce passage par l'*enkrateia*, est métaphoriquement conçue comme une force physique, voire militaire. L'*enkratês* est celui qui a la force nécessaire pour repousser (combattre) la force des passions, tout comme le bon stratège est celui qui a une armée assez bien équipée et entraînée pour l'emporter sur ses ennemis⁶⁴⁸.)

⁶⁴⁸ Ce n'est donc pas un hasard si Xénophon compare l'entraînement physique des athlètes à l'exercice de la vertu (*Mém.* I, 2, 24 ; III, 5, 14 ; *Cyrop.* I, 5, 9-11 ; VII, 5, 70-78), ce qui présuppose que l'âme est métaphoriquement conçue comme un corps physique, comme si les vertus correspondaient aux membres de ce corps. Il serait pertinent de citer *in extenso* la *Cyropédie* VII, 5, 75-76, où l'on trouve cette idée de manière condensée : « Car il ne suffit certainement pas de s'être conduits en braves (ἀγαθούς ἀνδρας) pour continuer à l'être, si l'on ne cultive pas la bravoure jusqu'au bout (ὥστε καὶ διατελεῖν ὄντας ἀγαθούς) ; mais de même que tous les arts, faute d'être pratiqués (αἱ ἄλλαι τέχναι ἀμεληθεῖσαι), perdent leur sens, et même que les corps bien portants (καὶ τὰ σώματα γε τὰ εὖ ἔχοντα), quand on les livrent à la nonchalance (ὅπότεν τις αὐτὰ ἀνῆ ἐπὶ ῥαδιουργίαν), recouvrent une piteuse condition (πονήρως πάλιν ἔχει), de même la tempérance, la maîtrise de soi, l'énergie (ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀλκή), lorsqu'on en laisse aller la pratique (τὴν ἄσκησιν), retournent alors dans le vice (ἐκ τούτου εἰς τὴν πονηρίαν πάλιν τρέπεται). Il ne faut donc pas être négligent... (οὐκ οὖν δεῖ ἀμελεῖν). » (trad. Delebecque modifiée).

Et, enfin, la métonymie

LE BAISER CORRESPOND À L'AMOUR (Voir *Agés.* V, 4-5 ; comparer avec *Mém.* I, 3, 8-9 ; *Banq.* IV, 25).

Nous avons comparé ci-dessus l'*enkrateia* de Socrate et celle d'Agésilas. Certes, les deux sont également capables de maîtriser les plaisirs corporels, notamment les *aphrodisia* (celui, peut-être, qui engendre les désirs les plus violents et difficiles à maîtriser). Mais il faudrait sur ce point nuancer notre affirmation : tandis qu'Agésilas a besoin de mener une lutte acharnée contre lui-même, Socrate semble avoir beaucoup moins de difficulté que le roi spartiate à s'en abstenir. Il suffit de rappeler le passage suivant des *Mémorables* : « Quant à lui, il s'était manifestement si bien prémuni (*παρεσκευασμένος*) contre les plaisirs de l'amour, qu'il s'abstenait plus facilement (*ὥστε ῥῆον ἀπέχεσθαι*) des corps les plus beaux et les plus en fleur, que d'autres des corps les plus laids et les plus fanés » (I, 3 14)⁶⁴⁹. Ce qui est donc pour Socrate quelque chose de relativement aisé, pour Agésilas il s'agit d'un effort herculéen⁶⁵⁰. Rappelons, en outre, que même Cyrus l'Ancien, dont le portrait est sans doute celui d'un homme parfait à tous les égards⁶⁵¹, semble ne pas faire complètement confiance à son *enkrateia* puisqu'il refuse d'aller voir la princesse assyrienne Panthée, dont la beauté est tout à fait prodigieuse (*Cyrop.* V, 1, 8). Ainsi, il ne serait abusif pas d'affirmer que le véritable surhumain, voire presque divin, est bel et bien Socrate. Enfin, pour clore l'apologie de l'*enkrateia* d'Agésilas, Xénophon avance une dichotomie qui lui est chère : celle entre le public et le privé (qui implique, rappelons-le, la dichotomie entre le visible et l'invisible). Il affirme que les hommes les plus en vue (*οἱ ἐπιφανέστατοι*), ne font jamais rien qui passe inaperçu

⁶⁴⁹ Voir cependant *Banquet*, IV, 28, où Socrate affirme qu'il a souffert de l'épaule pendant cinq jours et qu'il a senti comme une démangeaison au cœur par le seul fait d'avoir touché Critobule (voir aussi, *Mém.* II, 6, 28). Pace Stavru, « *Akrasia in Xenophon's Socrates, in the Light of 5th and 4th Century Debate Over Akrotic Patterns of Action* », 2023, p. 43, « What makes his *enkrateia* extraordinary is precisely the fact that he is a passionate nature, which he can restrain only by undergoing an extraordinary struggle with himself. » L'auteur semble négliger les textes où Xénophon affirme explicitement que Socrate n'avait presque aucune difficulté à se maîtriser lui-même (cf. *Mém.* I, 3, 14 ; III, 11, 1). Il n'est pas indifférent de souligner que Socrate est le seul personnage dans l'œuvre de Xénophon auquel l'adjectif *enkratês* est attribué au superlatif (*Mém.* I, 2, 1 et 14). Ainsi, on pourrait inverser l'affirmation de Stavru et soutenir que, si l'*enkrateia* de Socrate est extraordinaire, c'est précisément parce qu'il n'a pas beaucoup de difficulté à se maîtriser lui-même, tout en ayant une nature très passionnée.

⁶⁵⁰ Rappelons aussi que Socrate se maîtrise parfaitement en présence de la courtisane Théodote, dont la beauté « dépassait l'expression » (*Mém.* III, 11, 1).

⁶⁵¹ Sauf, peut-être, aux yeux de ceux et celles qui adhèrent plus ou moins à la lecture straussienne de Xénophon, appelée aussi « lecture ironique ». Voir p. ex. Tamiolaki, « Virtue and Friendship in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers? », 2012, pp. 563-589 ; Newell, « Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus* », 1983, pp. 889-906 ; Nadon, « From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's *Education of Cyrus* », 1996, pp. 361-374. Voir aussi Pangle « Socratic Political Philosophy in the *Symposium* », 2010, pp. 140-152.

(λανθάνουσιν) des hommes et que personne n'a jamais vu (ιδῶν) Agésilas faire quoi que ce soit qui méritait d'être caché (V, 6). En effet, le roi spartiate ne fréquentait jamais, en pays étranger, la maison d'un particulier (ιδίᾳ) ; au contraire, il logeait toujours dans un temple (endroit public par excellence), ou bien dans un local visible (ἢ ἐν φανερωῶ), pour avoir toujours des témoins de sa tempérance (μάρτυρας τοὺς πάντων ὀφθαλμοὺς τῆς σωφροσύνης ποιούμενος – V, 7). En un mot, même dans la sphère privée où personne ne le voyait, Agésilas se portait comme s'il était en public sous le regard de tous, ce qui confirme sans conteste sa vertu.

2.3. *Économique I, 16-23* : les maîtres impitoyables, les maîtresses trompeuses et le combat contre les vices et les passions

Nous arrivons maintenant au texte qui condense, tout en les développant, la plupart des métaphores que l'on a étudiées dans l'*Agésilas* V et VIII : le premier chapitre de l'*Économique*, qui jette les bases de la discussion du dialogue. Pour le dire de façon très résumée, (1) il s'agira de montrer de bons exemples d'*oikonomikoi* (Socrate, le Grand Roi, Cyrus le Jeune et, surtout, Ischomaque), ceux qui savent ce qui est bon, utile et profitable en matière de biens et d'art domestique en général ; (2a) on parlera du rapport à soi, c'est-à-dire les vertus nécessaires pour discerner ce qui est avantageux en matière domestique et pour bien appliquer les connaissances économiques que l'on possède ; (2b) mais on parlera aussi du rapport aux autres, c'est-à-dire l'art de bien gouverner. On voit donc se dessiner deux grands thèmes dans l'*Économique* : celui du savoir (de l'art ou des compétences), et celui de l'éthique et de la politique.

Dans cette perspective, je considère qu'il y a une transition importante, entre le thème des deux premiers tiers du chapitre (§§1-15), où il est notamment question de définir l'art (ou la science) économique⁶⁵² et celui du dernier tiers (§§16-23), où il s'agit d'articuler l'art économique à la réflexion éthico-politique. Cette transition est marquée par une intervention de Critobule qui conclut rapidement le sujet de la première partie et l'article sur-le-champ à un thème tout à fait connexe :

Voilà qui me semble bien raisonné, Socrate, (...) mais que penser de ceci : nous voyons des gens posséder des compétences et des ressources (τινας ἐπιστήμας μὲν ἔχοντας καὶ ἀφορμὰς) qui leur permettent par le travail d'accroître leurs maisons (ἀφ' ὧν δύνανται ἐργαζόμενοι αὐξεῖν τοὺς οἴκους), mais nous nous apercevons qu'ils ne sont pas à même

⁶⁵² Xénophon emploie de façon interchangeable les mots *tekhnê* et *epistêmê* dans ce chapitre de l'*Économique*. Chez Xénophon, en effet, *tekhnê* et *epistêmê* sont presque des synonymes, dans la mesure où il s'agit, dans les deux cas, de la maîtrise du savoir dans un domaine particulier. Sur la notion d'*epistêmê* et son rapport avec la *sophia* et la *tekhnê*, voir Dorion, *L'Autre Socrate, op. cit.*, pp. 124-146, le chapitre « La nature et le statut de la *sophia* dans les *Mémorables* ».

de le faire (αἰσθανώμεθα δὲ αὐτοὺς ταῦτα μὴ θέλοντας ποιεῖν), et par là nous voyons que leurs compétences ne servent à rien (καὶ διὰ τοῦτο ὀρῶμεν ἀνωφελεῖς οὐσας αὐτοῖς τὰς ἐπιστήμας) ; cette fois encore, n'est-ce pas, ni leurs compétences (οὔτε αἱ ἐπιστήμαι) ni leurs possessions (οὔτε τὰ κτήματα) sont des richesses (χρήματά εἰσιν);⁶⁵³ ?

Critobule est embêté par le constat que certaines personnes ont bel et bien les moyens et les savoirs nécessaires pour faire prospérer leur *oikos*, mais qui, cependant, sont incapables de le faire. En effet, s'ils ne sont pas en mesure d'utiliser ni leurs compétences (*epistēmai*) ni leurs biens (*ktēmata*), ceux-ci s'avèrent inutiles et ne sont donc pas pour eux des richesses. C'est à Socrate d'expliquer ce phénomène à Critobule en introduisant un sujet distinct, mais en même temps lié au sujet de la première partie du chapitre : les effets des vices et des passions sur les hommes⁶⁵⁴. Or, il est légitime de se demander pourquoi un thème d'ordre éthique se trouve juste à côté du domaine de la *tekhnē/epistēmē*, si celles-ci sont conçues par Xénophon comme la seule compétence d'ordre technique et pratique dans un domaine particulier. En effet, l'*epistēmē* chez Xénophon n'a assurément pas le même statut que chez Platon (en tant que savoir architectonique du bien et du mal). Cependant, pour certains arts, en l'occurrence l'art domestique, l'excellence morale doit être présente si l'on veut bien s'en servir. En définitive, la réponse de Socrate à Critobule, que nous lirons sous peu, montre que l'*oikonomikē tekhnē* ne peut pas se réaliser pleinement sans l'*aretē*. Ne faisons donc pas de Xénophon un technocrate au sens moderne, comme si la seule maîtrise de l'art économique était suffisante pour faire de quelqu'un un *oikonomikos* exemplaire. Certes, Xénophon considère la possibilité pour quelqu'un qui est instruit dans l'art économique de se faire payer pour gérer le domaine d'une tierce personne, tant qu'il sache payer toutes les dépenses, faire des économies et accroître l'*oikos*⁶⁵⁵. Mais le modèle de Xénophon n'est pas celui de l'employé efficace, mais du maître de maison compétent et vertueux à tous les égards, qui emploie ses biens au bénéfice de la cité et de ses amis et qui, enfin,

⁶⁵³ *Écon.* I, 16 (trad. Chantraine modifiée). Pour ce qui est de la traduction du concept d'*epistēmē*, Chantraine traduit par « capacité » et Pomeroy « knowledge ». Pour ma part, je préfère le terme « compétence », suivant la suggestion de Dorion dans sa traduction des *Mémorables*.

⁶⁵⁴ C'est pourquoi j'ai opté, contrairement à Chantraine (*Économique, op. cit.*, p. 11) et à Pomeroy (*Xenophon's Oeconomicus, op. cit.*, p. 108), pour traduire la locution *mē thelontas poien* « ne sont pas à même de le faire ». Il me semble qu'il ne s'agit pas d'une question de volition (*do not want to do so* – Pomeroy), mais plutôt de « capacité » ou « d'avoir les conditions de ». Je justifie cette traduction par le développement du thème de la servitude à l'endroit des passions, qui fait en sorte, précisément, que ceux qui possèdent les *epistēmai* économiques ne soient pas en mesure (*mē thelontas*) de s'en servir comme il faut, si bien que ces *epistēmai* sont inutiles et donc ne sont pas des richesses (*chrēmata*). Ce n'est donc pas une question de *refuser* (Chantraine) d'accroître l'*oikos*, mais d'en être empêché par la force des vices et des passions.

⁶⁵⁵ *Écon.* I, 3-4 ; voir aussi *Mém.* II, 7. En effet, dans ces deux passages, Xénophon ne dit mot sur les traits de caractère du chef de culture.

possède les qualités du bon chef. Reprenons la discussion entre Socrate et Critobule pour bien saisir le point qu'on essaie de soulever.

C'est d'esclaves (περὶ δούλων), Critobule, dit Socrate, que tu entreprends de me parler là ? Non, par Zeus, dit-il, pas du tout, mais quelques-uns passent même pour être de tout à fait bonne famille (ἀλλὰ καὶ πάνυ εὐπατριδῶν ἐνίων γε δοκούντων εἶναι) : je vois qu'ils ont des compétences (ἐπιστήμας ἔχοντας), les uns pour les travaux de la guerre (τοὺς μὲν πολεμικάς), les autres, pour les travaux de la paix (τοὺς δὲ καὶ εἰρηνικάς) et, ces compétences, ils ne se sont pas en mesure de les mettre en œuvre (ταύτας δὲ οὐκ ἐθέλοντας ἐργάζεσθαι) pour cette raison justement, à mon avis, qu'ils n'ont pas de maîtres (ὅτι δεσπότης οὐκ ἔχουσιν)⁶⁵⁶.

Voilà que Socrate introduit le thème de la servitude éthique⁶⁵⁷. Cependant, si, de son côté, Socrate parle d'un esclavage métaphorique (comme il deviendra plus clair par la suite), Critobule comprend en fait cet esclavage au sens littéral : c'est précisément parce qu'ils n'ont pas des maîtres pour les diriger dans leurs affaires, qu'ils sont incapables de mettre à profit leurs compétences. La mention des eupatrides permet à Critobule d'élargir le champ de compétences, de l'art domestique aux travaux de la guerre et de la paix (on pourrait peut-être comprendre ici l'art politique, l'agriculture, la chasse, voire n'importe quel art qui s'épanouit particulièrement en temps de paix). Socrate provoque Critobule en s'abstenant, pour le moment, de révéler dans quel sens il comprend l'esclavage :

[Socrate] Mais comment n'auraient-ils pas de maîtres (καὶ πῶς ἄν...δεσπότης οὐκ ἔχοιεν), puisque, souhaitant prospérer et désirant faire ce par quoi ils pourraient obtenir de bonnes choses (εἰ εὐχόμενοι εὐδαιμονεῖν καὶ ποιεῖν βουλόμενοι ἀφ' ὧν ἔχοιεν ἀγαθὰ), malgré tout ils en sont empêchés par ceux qui leur commandent (ὑπὸ τῶν ἀρχόντων) ? Mais qui sont-ils donc, dit Critobule, ces maîtres invisibles qui leur commandent (οἱ ἀφανεῖς ὄντες ἄρχουσιν αὐτῶν) ?⁶⁵⁸

Nous remarquons tout d'abord la présence, à travers le verbe *eudaimonein*, de la conception xénophontienne de l'*eudaimonia* comme prospérité matérielle. Le commentaire de Socrate implique donc la présence de maîtres qui commandent à certains hommes en empêchant l'épanouissement de cet aspect fondamental de la vie. Cette nuance mérite d'être soulignée parce que, comme le discours de Socrate rendra plus clair par la suite, ces maîtres ne détournent pas ceux qu'ils dominent de toute sorte de

⁶⁵⁶ *Écon.* I, 17 (trad. Chantraine modifiée).

⁶⁵⁷ Pace Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus*, op. cit. p. 221, qui voit le mot *doulos* dans la bouche de Socrate comme la servitude au sens littéral, c'est-à-dire comme une classe sociale opposée au citoyen. Il est vrai que la mention des eupatrides pourrait indiquer que Socrate l'emploie au sens littéral, mais dans I, 19, lorsqu'il rend explicite ce qu'il comprend par *despotai* (= les vices), il devient tout de suite clair que dans I, 16 il introduit subtilement, sans que Critobule s'en rende compte, le thème de la servitude éthique.

⁶⁵⁸ *Écon.* I, 18 (trad. Chantraine modifiée). Chantraine traduit *eudaimonein* par « être heureux » et *agatha* par « bonheur ». Pour ma part, j'ai préféré les termes « prospérer » et « bonnes choses » respectivement, pour mettre l'accent sur la conception xénophontienne de l'*eudaimonia* comme prospérité matérielle, ce qui est par ailleurs confirmé par le contexte, où il est question d'accroître l'*oikos* via les compétences (*epistēmai*), les ressources (*aphormas*) et les biens (*ktēmata*) que l'on possède déjà.

jouissance ou de plaisir, mais spécifiquement de la possibilité d'*eudaimonia* et d'accroître (*auxein*) leur *oikos*. Il est à remarquer que Socrate introduit le vocabulaire du pouvoir (cf. *arkhousin*), articulé au binôme maître/esclave, sans expliquer clairement de quoi il s'agit. Critobule, de son côté, parle de maîtres invisibles (*aphaneis*), en croyant qu'il commence à comprendre l'argumentation de Socrate. Cependant, ce dernier le corrige à nouveau et commence enfin à exposer sa doctrine sur les effets des vices et des passions :

[Socrate] Non, par Zeus, ils ne sont pas invisibles (οὐκ ἀφανεῖς εἰσιν), ils sont même tout à fait visibles (ἀλλὰ καὶ πάνυ φανεροί). Que d'ailleurs ils sont très perfides (πονηρότατοί), tu t'en aperçois bien aussi. Si toutefois tu reconnais que paresse, mollesse de l'âme et négligence sont des vices (εἴπερ πονηρίαν γε νομίζεις ἀργίαν τ' εἶναι καὶ μαλακίαν ψυχῆς καὶ ἀμέλειαν). [20] Il existe aussi d'autres maîtresses trompeuses qui se donnent pour des plaisirs (ἀπατηλαί τινες δέσποιναι προσποιούμεναι ἡδοναὶ εἶναι), les parties de dés ainsi que les fréquentations inutiles (κυβεῖαί τε καὶ ἀνωφελεῖς ἀνθρώπων ὀμιλῖαι) ; le temps s'écoulant (προιόντος τοῦ χρόνου), il devient tout à fait évident (αἱ καταφανεῖς... γίνονται) à ceux-là même qu'elles ont trompés (καὶ αὐτοῖς τοῖς ἐξαπατηθεῖσι) qu'elles étaient en fait des peines enrobées de plaisirs (ὅτι λῦπαι ἄρα ἦσαν ἡδοναῖς περιπεπεμμέναι) qui, en les dominant, réussissent à les détourner des travaux profitables (αἱ διακωλύουσιν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὠφελίμων ἔργων κρατοῦσαι)⁶⁵⁹.

En regardant l'ensemble du passage, on dirait que Critobule n'était pas vraiment dans l'erreur lorsqu'il a parlé de maîtres invisibles (§18). En effet, les maîtres et les maîtresses nommés par Socrate ont caché, pour ainsi dire, leur véritable nature, en se déguisant en plaisirs. Ce n'est qu'avec le temps que ceux qui subissent leur empire se rendent compte du piège, alors tous les maux et les peines apparaissent avec éclat, une fois, on peut se l'imaginer, que les dommages se sont déjà produits. De surcroît, Socrate emploie à nouveau le vocabulaire du pouvoir (cf. *kratousai*), cette fois-ci articulant le binôme maître/esclave au vocabulaire de la tromperie. Il y a également, à mon sens, un jeu de lumière/ombre et d'essence/apparence dans ce passage : tout en étant à la vue de ses victimes, les maîtres et les maîtresses dont Socrate parle ne se montrent pas tels qu'ils sont : ils se cachent sous le « manteau » des plaisirs. En outre, dans la mesure où ils exercent leur domination sur leurs victimes/esclaves, ils les écartent des activités profitables (*ôphelimôn ergôn*), ce qui est cohérent avec tout ce qui a été dit précédemment par rapport à l'*eudaimonia* et au fait que certains ne parviennent pas à multiplier leurs richesses et à accroître leur maison.

Critobule rétorque (I, 21) en affirmant que d'autres hommes, en revanche, ne sont pas détournés des travaux par ces maîtres et maîtresses (ἐργάζεσθαι μὲν οὐ κωλύονται ὑπὸ

⁶⁵⁹ *Écon.* I, 19-20 (trad. Chantraine modifiée).

τούτων), mais, au contraire, ils ont beaucoup d'ardeur pour travailler (πάνυ σφοδρῶς πρὸς τὸ ἐργάζεσθαι ἔχουσιν) et pour se débrouiller à la recherche de revenus en surplus (καὶ μηχανᾶσθαι προσόδους) ; « cependant, ils ruinent leurs maisons (τοὺς οἴκους κατατρίβουσι) et sont tracassés par le manque de ressources (καὶ ἀμηχανίαις συνέχονται - *ibid.*). » La réplique de Critobule est importante parce qu'elle aide à former trois cas de figure : (i) ceux qui sont trop paresseux ou négligents pour travailler, (ii) ceux qui sont tellement distraits par les plaisirs qu'ils ne travaillent pas et (iii) ceux qui travaillent beaucoup et qui sont même obligés de se débrouiller pour avoir de l'argent en surplus. Même si ces trois cas de figure représentent des comportements assez distincts, ils produisent en définitive le même résultat : la destruction de l'*oikos* et la pénurie qui s'en suit. Dans les cas de figure (i) et (ii) on ne parvient même pas à produire des ressources, alors que dans (iii) on ne produit des ressources que pour tout dépenser. Les deux derniers cas de figure nous renvoient en effet à l'*Agésilas* IV et VIII, commentés *supra*, où il est question de l'*enkrateia khrêmatôn*, en particulier, et de la maîtrise des plaisirs corporels en général (rien ne nous empêche de supposer, en outre, que la débrouillardise dont Critobule parle comprenne également des moyens injustes pour se procurer des richesses). Socrate explique la raison de ce phénomène en continuant de peindre le tableau des vices, qui finit par s'avérer assez sombre :

C'est qu'ils sont esclaves (δοῦλοι) eux aussi (...), esclaves de maîtres vraiment durs (καὶ πάνυ γε χαλεπῶν δεσποτῶν) : pour les uns, c'est la gourmandise (οἱ μὲν λιχνηϊῶν), pour les autres, la débauche (οἱ δὲ λαγνηϊῶν), pour ceux-ci l'ivrognerie (οἱ δὲ οἶνοφυλιῶν), pour ceux-là je ne sais quelles ambitions sottes et coûteuses (οἱ δὲ φιλοτιμιῶν τιῶν μώρων καὶ δαπανηρῶν) : ils règnent si durement sur les hommes (ἃ οὕτω χαλεπῶς ἄρχει τῶν ἀνθρώπων) qu'ils viennent à dominer (ὧν ἂν ἐπικρατήσωσιν) que, tant qu'ils les voient jeunes et capables de travailler (ὥσθ' ἕως μὲν ἂν ὀρῶσιν ἡβῶντας αὐτοὺς καὶ δυναμένους ἐργάζεσθαι), ils les contraignent de leur apporter tout le fruit de leur travail (ἀναγκάζουσι φέρειν ἃ ἂν αὐτοὶ ἐργάσωνται) et de payer pour satisfaire à leurs propres caprices (καὶ τελεῖν εἰς τὰς αὐτῶν ἐπιθυμίας) ; puis, quand ils s'aperçoivent que la vieillesse les rend incapables de travailler (ἐπειδὴν δὲ αὐτοὺς ἀδυνάτους αἰσθῶνται ὄντας ἐργάζεσθαι διὰ τὸ γῆρας), ils les abandonnent, les laissent vieillir misérablement (ἀπολείπουσι τούτους κακῶς γηράσκειν) et essaient d'en prendre d'autres comme esclaves (ἄλλοις δ' αὖ πειρῶνται δούλοις χρῆσθαι – I, 22).

Il est à noter, tout d'abord, que les notions de « désir » et de « plaisir » sont intrinsèques à la notion de vice, ce qui ne veut pas dire que tout désir et tout plaisir soient vicieux. Mais ce texte montre que les vices suscitent des appétits et des jouissances qui doivent être comblés à tout prix. Dans la métaphore des SUPÉRIEURS SOCIAUX (cf. *despotai* et *despoinai*), les désirs et les plaisirs correspondent à une obligation (cf. ἀναγκάζουσι) ; ils peuvent être apaisés à travers des actions spécifiques de la part de ceux qui sont soumis aux vices, telles que le travail excessif, la débrouillardise (cf. I, 21), les

fréquentations inutiles et les parties de dés (I, 22). Or, si les vices ne contenaient aucun désir ou plaisir pour attirer leurs victimes (c'est pourquoi Socrate parle de peines déguisées (περιπεπεμμένοι) en plaisirs dans le §20), on aurait du mal à comprendre comment et pourquoi les hommes tomberaient si facilement dans les vices.

Il est à remarquer aussi que Xénophon avait déjà introduit, depuis le paragraphe §18, le vocabulaire du pouvoir pour signifier la domination des *despotai*. Mais dans ce passage, il n'économise pas les mots pour caractériser cette domination brutale et ses effets néfastes. Il qualifie d'abord une autre classe de maîtres comme « perfides » (χαλεπῶν), qui gouvernent durement (χαλεπῶς ἄρχει) ceux dont ils prennent possession (ἐπικρατήσωσιν) ; ils exercent en outre une contrainte (ἀναγκάζουσι) dans le but de spolier leurs victimes et, ayant réussi à s'approprier toute leur énergie et leurs biens, ils les abandonnent à une vieillesse misérable (cf. κακῶς γηράσκειν). Socrate avait déjà donné des indices de la cruauté des *despotai* (I, 18-20), mais ce n'est que dans ce passage qu'il offre le tableau complet des types de vices, de leurs effets catastrophiques au niveau physique (il suffit d'imaginer le corps détérioré de quelqu'un qui s'est longtemps adonné à la gourmandise et à l'ivrognerie), mais surtout au niveau économique et matériel. Nous sommes désormais à même d'organiser une typologie des *despotai*. Dans ce que l'on pourrait considérer la catégorie générale de « vice » (*ponêria*), il est possible de distinguer trois sous-catégories :

- 1) *Écon.* I, 19. Les maîtres les plus perfides (*despotai ponêrotatoi*) : la paresse (*argia*), la mollesse d'âme (*malakia psychês*) et la négligence (*ameleia*).
- 2) *Écon.* I, 20. Les maîtresses trompeuses (*apatêlai despoinai*) qui se déguisent en plaisirs (*hêdonai*) : les parties de dés (*kybeiai*) et les fréquentations inutiles (*anôpheleis anthrôpôn homiliai*).
- 3) *Écon.* I, 22. Les maîtres vraiment durs (*pany khalepôn despotôn*) : la gourmandise (*likhneiôn*), la débauche (*lagneiôn*)⁶⁶⁰, l'ivrognerie (*oinoflygiôn*) et les ambitions sottes et coûteuses (*philotimiôn môrôn kai dapanêrôn*)

Il est intéressant d'observer que Xénophon ne se donne pas la peine d'offrir une liste exhaustive des vices, quoique celle qu'il en offre soit déjà assez détaillée et, en réalité, elle résume bien les vices auxquels il s'attaque ailleurs dans son œuvre. Je crois aussi que son choix relève d'un critère contextuel : Xénophon se concentre sur les vices qui jouent un

⁶⁶⁰ Il est intéressant de signaler que dans la *République* I 329c-d, Platon emploie aussi la métaphore des supérieurs sociaux (*despotôn*) pour qualifier le désir sexuel effréné.

rôle particulier non seulement dans l'incapacité d'accroître l'*oikos*, mais aussi dans sa destruction. Il semble néanmoins laisser ouverte la possibilité au lecteur d'enrichir sa liste en ajoutant lui-même d'autres vices (cf. les locutions génériques « les fréquentations inutiles » et « je ne sais quelles ambitions... »). Qui plus est, au sein même de cette liste de vices, il semble y avoir deux autres catégories, que j'appellerai « forces extérieures » et « forces intérieures ». Les forces extérieures seraient les *stimuli* visibles et concrets, c'est-à-dire issus de la vie en société : on classerait ici les points (2) et (3). Les forces intérieures seraient les passions à proprement parler, invisibles et immatérielles, logées dans l'âme : on classerait ici les points (1) et (3). Le point (3) appartient aux deux catégories parce que, tout en étant des passions de l'âme, la gourmandise, la débauche, l'ivrognerie et les ambitions futiles sont souvent éveillées par des *stimuli* extérieurs à l'individu (p.ex. des charges politiques, des fêtes religieuses, des festins, des *symposia*, etc.⁶⁶¹). Il est important de souligner que, dans les trois cas de figure, les vices mentionnés engendrent des comportements concrets dans la vie quotidienne ; c'est pourquoi Socrate insiste qu'ils sont tout à fait visibles. Cette distinction me semble importante parce qu'elle indique que, même si la plupart des comportements vicieux sont déclenchés par des situations externes à l'individu, d'autres ont pour source l'individu lui-même. Ce qui relie ces trois sous-catégories de vices est le fait qu'ils engendrent tous des plaisirs et des désirs potentiellement violents et qui sont, par conséquent, des sources potentielles d'esclavage (p.ex. le désir sexuel, le plaisir de l'oisiveté, le plaisir de manger et de boire, etc.). Quoiqu'il en soit, il est important de souligner que, du point de vue de la métaphore, Xénophon conçoit les vices comme des personnes, d'où les « maîtres » et les « maîtresses » qui exercent leur pouvoir de l'*extérieur*⁶⁶², un pouvoir que l'on pourrait qualifier, quelque peu librement, de parasitaire : après avoir affaibli les corps et les âmes et avoir détruit les biens, ils s'en vont tout simplement à la recherche de nouveaux hôtes.

⁶⁶¹ Dans cette perspective, on comprend mieux les derniers chapitres du livre III des *Mémoires*, apparemment déconnectés du restant de l'ouvrage, concernant le comportement de Socrate à la table ainsi que les conseils qu'il y donnait sur la nourriture et sur la santé en général (III, 12-14). Voir aussi *Banquet* II, 22-25 où Socrate, tout en faisant un éloge du vin, propose aux convives un comportement modéré à son égard pour que les discussions puissent se poursuivre sans que leur esprit soit affaibli par la boisson.

⁶⁶² Cairns, *Mind, Body and Metaphor in Ancient Greek Concepts of Emotion*, *op. cit.*, pp. 3-4, attire l'attention sur le rapport existant entre la passivité liée aux émotions et le fait qu'elles sont souvent conçues comme des forces externes : « [B]asic to the view of emotions as (by and large) phenomenologically passive experiences, is the metaphor of emotion as an antagonist or external force – as an entity that 'seizes' or 'holds' a person, or as something that 'comes over' or 'comes upon' us from outside. » Dans la même veine, Kövecses, *Emotion Concepts*, *op. cit.*, p. 264, affirme : « [W]e tend to conceive of emotions as outside forces that can overpower a person. It follows from this conception that, if we want to control our emotions, some countervailing force must be exerted. »

En effet, si l'on s'en tient à l'*Économique* I 18-22, il semble qu'il n'y a pas d'issue : la domination est permanente et il n'y a rien que l'on puisse faire sinon la subir passivement. Mais Socrate, à la toute fin du chapitre, affirme explicitement qu'il y a un moyen de s'en sortir :

Mais il faut, Critobule, livrer bataille jusqu'au bout pour notre liberté, non moins contre ces vices (ἀλλὰ δεῖ, ὦ Κριτόβουλε, πρὸς ταῦτα οὐχ ἥττον διαμάχεσθαι περὶ τῆς ἐλευθερίας) que contre ceux qui, les armes à la main, essaient de nous réduire en esclavage (ἢ πρὸς σὺν ὅπλοις πειρωμένους καταδουλοῦσθαι). À la guerre, du moins, quand les ennemis qui réduisent leurs adversaires en esclavage sont des hommes de bien (πολέμοι μὲν οὖν ἤδη ὅταν καλοὶ κάγαθοὶ ὄντες καταδουλώσωνται τινας), ils les forcent à être meilleurs en les assagissant (πολλοὺς δὴ βελτίους ἠνάγκασαν εἶναι σωφρονίσαντες), et rendent leur vie plus facile pendant le temps qui leur reste (καὶ ῥᾶον βιοτεύειν τὸν χρόνον ἐποίησαν) ; les maîtresses dont je parle (αἱ δὲ τοιαῦται δέσποιναι), au contraire, ne cessent jamais de maltraiter le corps des hommes comme leurs âmes et leurs maisons aussi longtemps qu'elles exercent sur eux leur empire (αἰκίζόμεναι τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ψυχὰς καὶ τοὺς οἴκους οὔποτε λήγουσιν, ἔστ' ἂν ἄρχωσιν αὐτῶν)⁶⁶³.

Ce passage est en effet le corollaire de l'échange précédent, dans la mesure où l'on voit enfin exposée la vision complète de Socrate sur les effets des vices et des passions humaines. On perçoit d'abord l'usage abondant du vocabulaire du pouvoir lié à celui de la servitude, ainsi que le vocabulaire du combat, ce qui confère à l'ensemble du passage une idée de « tension » et de « rapport de forces ». On perçoit aussi de façon explicite que les effets néfastes des vices ont lieu au niveau corporel, psychologique et économique. Il est raisonnable d'en conclure, même si le texte n'est pas tout à fait explicite à cet égard, que ceux qui ont été ainsi détruits par les vices sont inutiles à la fois à eux-mêmes, à leur famille, à leurs amis et à leur cité, si bien que les conséquences de l'esclavage face aux passions se répandent sur toutes les sphères de la vie humaine. Socrate donne ainsi la réponse complète au phénomène curieux qui embêtait Critobule (I, 16-17) : si certaines personnes, qui possèdent les compétences, les ressources et les biens nécessaires pour prospérer n'arrivent pourtant pas à le faire, c'est parce qu'il leur manque l'*enkrateia* et la *sôphrôsynê*, les vertus qui contrecarrent les forces qui tendent à nous soumettre, du même coup, à la servitude éthique, à la déchéance corporelle et à la pénurie⁶⁶⁴.

⁶⁶³ *Écon.* I, 23 (trad. Chantraine modifiée).

⁶⁶⁴ Le terme *enkrateia* n'apparaît pas explicitement dans l'*Économique* I, 16-23, mais je crois qu'il est sous-entendu, dans la mesure où Socrate mentionne tous les plaisirs sensoriels qui ne sont pas maîtrisés par les esclaves des vices, si bien que ceux-ci peuvent être considérés, à juste titre, *akrateis*. Tout se passe comme si l'*enkrateia* était présente à travers son opposé.

Pour ce qui est de la structure générale de cet extrait, on constate la présence de deux groupes de comparaisons :

- (1a) La lutte contre les vices et (2a) la lutte contre les ennemis armés ; (1b) on combat les vices au nom de la liberté à l'endroit des passions, que l'on pourrait également appeler « liberté éthique » ; (2b) on combat les ennemis armés au nom d'une liberté que l'on pourrait appeler liberté politique, c'est-à-dire l'autonomie de la cité et de ses citoyens.
- (3a) Les maîtres *kaloï kagathoi* et (4a) les maîtresses (Socrate n'emploie ici que le féminin *despoinai*, mais il semble assez raisonnable d'inclure ici les *despotai* des §19 et §22)⁶⁶⁵ ; (3b) Les maîtres *kaloï kagathoi*, puisqu'ils sont eux-mêmes vertueux, sont à même de conduire à la vertu leurs esclaves en les rendant sensés, de sorte que ces derniers peuvent mener une vie plus facile et agréable ; (4b) les maîtresses, en revanche, en écartant leurs esclaves de la vertu, les conduisent plutôt à une vie marquée par des difficultés de toutes sortes (cf. p.ex. *lypais* dans I, 20, *amêkhaniais* dans I, 21 et *kakôs gêraskein* dans I, 22).

Ces deux groupes de comparaisons montrent avec éclat que Xénophon désassocie la liberté et la servitude du point de vue éthique de la liberté et de la servitude du point de vue politique. En d'autres mots, à ses yeux, on peut bel et bien être un esclave vertueux et un citoyen de plein droit tout à fait vicieux⁶⁶⁶. Ischomaque est sans doute l'un de ces maîtres *kaloï kagathoi* par excellence et l'*Écon.* I, 23 préfigure de fait son apparition dans le dialogue. Dans l'*Économique* IX-XIII, ce dernier décrira soigneusement la *paideia* des esclaves dont le but est de leur inculquer une série de vertus importantes afin qu'ils occupent des fonctions-clés au sein de son *oikos*.

Que dire maintenant des métaphores présentes dans ce long passage de l'*Économique* (I, 16-23) ? Il me semble qu'il y en a quelques-unes qui rejoignent pour la

⁶⁶⁵ Pomeroy, *Xenophon's Oeconomicus*, op. cit., p. 222 observe que Xénophon parle de *despoinai* au féminin dans I, 20 parce que, tout comme la *hetaira* de I, 13, les maîtresses trompeuses ruinent le corps, l'âme et les biens de ceux dont elles prennent possession. Elle souligne aussi, et avec justesse, que *despoinai* dénote l'idée de dominance, sans connotation sexuelle. Pomeroy poursuit (*ad. loc.*) : « These personifications correspond to the grammatical fact that most abstract nouns denoting good and bad qualities are feminine. »

⁶⁶⁶ Dans la *Cyropédie*, Cyrus traite en hommes libres ceux qui font preuve de vertu. Dans la *Cyrop.* V, 1, 1-18, VI, 1, 31-50 et VII, 3, 2-16, la princesse assyrienne Panthée, grâce notamment aux vertus de son caractère, est traitée en femme libre, tout en étant esclave et butin de guerre de Cyrus ; voir dans le même sens VII, 2, 9-29, où Crésus, tout en appelant Cyrus *despotês* (VII, 2, 9), est traité en homme libre après sa défaite à Sardes grâce, certes, à la générosité de Cyrus, mais en partie aussi grâce à son comportement sensé et réfléchi. Dans le sens opposé, Cyaxare, l'oncle de Cyrus et roi des Mèdes, dépeint comme un débauché, ivrogne, envieux et un commandant incompetent et indolent, perd progressivement sa position de supériorité (malgré sa bonne naissance) au profit de Cyrus (cf. surtout *Cyropédie* V, 5).

plupart celles qu'on a vu précédemment, ce qui révèle, à mon avis, une constante dans la pensée de Xénophon.

- LES VICES⁶⁶⁷ SONT DES PERSONNES (Dans l'*Écon.* I, 17-23, Socrate parle des vices comme s'ils étaient des entités extérieures à l'homme, au point qu'il n'attribue pas les désirs (ἐπιθυμίας) à l'individu dominé par les vices, mais aux vices eux-mêmes.)
- LES VICES SONT DES SUPÉRIEURS SOCIAUX (voir l'usage abondant du vocabulaire du maître/esclave : *despotai*, *despoinai*, *doulôn*, *katadoulousthai*, etc.)
- LES VICES SONT DES ESCROCS (en *Écon.* I, 20, Socrate affirme que les *despoinai* sont trompeuses (*apatêlai*) ; elles se déguisent (*peripepemmenai*) en plaisirs pour tromper (cf. *exapatêtheisi*) ses victimes. Cette métaphore dépeint donc les vices comme des personnes qui peuvent duper, leurrer et tendre des pièges. De même qu'un escroc peut tirer profit de sa victime, de même les vices peuvent tirer profit de ceux qu'ils ont soumis (p.ex. en volant leurs biens). Cette métaphore tient pour acquis que les victimes des vices ne sont pas assez intelligentes et astucieuses pour reconnaître les vices comme tels).
- LES VICES SONT DES ENNEMIS (le combat contre les vices est comparé au combat contre ceux qui essaient de nous soumettre à l'esclavage par la force des armes et qui sont immédiatement qualifiés des *polemioi* – I, 23)
- LE CONFLIT MORAL EST UN CONFLIT PHYSIQUE (le verbe *diamakhesthai* accompagné de la locution *syn hoplois* et du mot *polemioi* montre que le rapport à soi du point de vue des vices et des passions est métaphoriquement conçu comme un combat armé⁶⁶⁸).
- LA FORCE MORALE EST UNE FORCE PHYSIQUE (si l'*Écon.* I, 22 donne l'impression que la force des vices est tellement accablante que l'on ne peut rien faire pour la freiner, le §23 rend explicite qu'il est possible d'exercer une force contraire, métaphoriquement conçue comme une force physique, celle du combat corps à corps. Il me semble que, tout comme dans l'*Agés.* V, cette « force » est bel et bien l'*enkrateia*.)

⁶⁶⁷ J'appelle « vice » ce que Xénophon appelle *ponêria*, et qui comprend tous les plaisirs (*hêdonai*) et désirs (*epithymiai*) qui y sont liés. La notion de « vice » comprend aussi celle de « passion », dans la mesure où les vices sont dépeints comme actifs et ceux qui y sont en proie comme passifs.

⁶⁶⁸ Cette métaphore découle naturellement de la précédente : dans la métaphore de l'ENNEMI, le contrôle des vices est compris comme la tentative de vaincre physiquement l'opposant. Il est en effet très difficile de mener à bien le contrôle sur cet antagoniste. Lutter, conquérir, vaincre, etc., exige un effort colossal, si bien qu'il est infructueux chez ceux qui ne sont pas vertueux, comme c'est le cas des exemples discutés par Socrate et Critobule dans l'*Écon.* I, 16-23.

L'Économique I, 16-23 est un autre bel exemple de la façon dont Xénophon conçoit l'abstrait, l'immatériel et le moins évident de manière concrète et familière (à lui et très certainement à ses contemporains). On voit à quel point les métaphores ont le pouvoir d'ajouter des contenus variés à un concept, en l'occurrence, celui de « vice ». La quantité d'informations transposées à la cible (le vice) dépend de la source utilisée dans la métaphore ; quelques sources ajoutent plus d'informations à la cible que d'autres⁶⁶⁹. Par exemple, la métaphore LES VICES SONT DES PERSONNES ajoute une seule information : que les vices sont conçus comme des entités séparées et indépendantes de l'individu. Xénophon choisit donc trois autres sources (ESCROCS, ENNEMIS, SUPÉRIEURS SOCIAUX) pour enrichir son concept de vice. Par conséquent, les vices sont vus comme des personnes qui attaquent, dominent, soumettent, dépouillent, enchaînent, trompent, tendent des pièges, etc., si bien qu'on est à même de comprendre immédiatement qu'ils sont très dangereux et nuisibles. Il est intéressant de signaler que les quatre sources choisies pour concevoir métaphoriquement les vices se complètent tellement bien, que ce phénomène ne semble pas être un fruit du hasard. J'aimerais proposer une explication plausible à cette complémentarité, qui relève certes de la capacité intrinsèque des métaphores de se renforcer mutuellement, mais, surtout, d'un aspect de la philosophie même de Xénophon.

En effet, Xénophon insiste souvent sur l'importance pour le stratège, qui prétend être un expert dans l'art de la guerre, d'être débrouillard (μηχανικός), cruel (ὠμός), retors (ἐπίβουλος), voleur (κλέπτης), pillard (ἄπραξ), cupide (πλεονέκτης) et entreprenant (ἐπιθετικός)⁶⁷⁰ ; pour assurer l'avantage sur les ennemis, il faut donc que le chef sache « tendre des pièges, dissimuler ses pensées (καὶ κρυψίνου), ruser (καὶ κρυψίνου), tromper (καὶ δολερὸν), voler, piller et l'emporter en tout point sur l'adversaire (καὶ ἐν παντὶ πλεονέκτην τῶν πολεμίων) »⁶⁷¹ ; pour être à même de faire du mal aux ennemis (κακῶς ποιεῖν), il faut donc connaître beaucoup de pratiques malhonnêtes (πολλὰς

⁶⁶⁹ Kövecses, *Emotion Concepts, op. cit.*, p. 199, explique cet intéressant phénomène : « More generally, the more (metaphorical) implications a given source domain has and if these implications can be coherently applied to the target domain, the more the conceptual metaphor will contribute to the content of the target domain. And together with the content, a great deal of structure is also imparted. This is because the content of the source domain is already structured (i.e., it comes in schemas, or models). Often, the various metaphors of emotion reinforce each other. »

⁶⁷⁰ *Mém.* III, 1, 6. Il y a en effet d'autres qualités mentionnées par Socrate, mais je retiens celles qui sont les plus pertinentes pour mon propos.

⁶⁷¹ *Cyropédie*, I, 6, 27. Dans les paragraphes suivants (§§28-29) Cambyse souligne l'importance de la chasse pour l'apprentissage des *kakourgiai*, telles que les pièges, la ruse (*exapatan*), le désir d'avoir plus que son dû (*pleonektein*) et toute autre sorte de tromperie utile à la guerre (*polemos*).

κακουργίας). Il faut aussi se débrouiller (μηχανῶ), dans la mesure du possible, pour surprendre les ennemis (λαμβάνης τοὺς πολεμίους) en désordre (ἀτάκτους), alors que nos propres troupes sont en ordre (τεταγμένοις τε τοῖς σαυτοῦ) ; il est nécessaire de les prendre désarmés (ἀόπλους) quand elles sont en armes (ὀπλισμένοις), endormis (καθεύδοντα) quand elles sont bien éveillées (ἐγρηγορόσι), visibles (φανeroύς σοι) pour soi quand on est soi-même caché (ὄντας ἀφανῆς αὐτὸς) et en terrain défavorable quand on est soi-même dans une position forte pour recevoir leur choc ; en un mot, il faut prendre les ennemis en défaut (ἀμαρτάνοντα), tandis qu'on protège le mieux possible (μάλιστα φυλάττεσθαι) nos points reconnus comme les plus faibles (ἀσθενεστάτους) ; et, au contraire, lorsqu'on s'aperçoit que les ennemis donnent le plus de prise (εὐχειρωτοτάτους), c'est là qu'on l'attaque⁶⁷².

Il y a, me semble-t-il, une ressemblance saisissante entre le comportement du stratège habile et celui des vices (métaphoriquement conçus) au-delà de la seule similitude de vocabulaire, qui concerne surtout l'idée de vol, de ruse, de fourberie et du jeu visible/invisible. Il me semble que Xénophon avait l'image du stratège habile et, par conséquent, sa conception de la guerre et de l'art militaire, lorsqu'il a choisi les expressions métaphoriques de l'*Économique* I, 16-23. L'image créée dans ce passage est bien celle d'une guerre dont l'issue, si l'on n'y résiste pas, est la victoire des vices. Ils sont en effet dépeints comme des ennemis redoutables possédant tous les outils pour vaincre les hommes. Mais si le comportement de ces derniers est décrit comme un combat direct (*diamakhesthai*), les techniques de combat des vices sont plus subtiles : il s'agit de tirer profit des hommes par la fourberie, la machination et les pièges. Ils sont astucieux, ils se déguisent en plaisirs pour attirer et séduire ses opposants (les hommes) et, une fois la victoire obtenue, ils les dépouillent de leur énergie vitale et de tous leurs biens. En bref, les vices deviennent les maîtres impitoyables des hommes, qui perdent toute autonomie à l'endroit de leurs possessions et de leurs corps ; ils sont privés de leurs richesses et de la possibilité d'accroître leur *oikos* ; leurs activités sont dirigées vers la seule satisfaction des caprices de leurs maîtres ; leur pouvoir de décision ne leur appartient plus, dans la mesure où les maîtres décident à quoi ils doivent consacrer leur temps. Pillage et esclavage sont les conséquences naturelles de la défaite dans cette guerre métaphorique, alors que dans la guerre à proprement parler, non seulement le pillage et l'esclavage sont

⁶⁷² Voir ce développement en *Cyrop.* I, 6, 35-36.

à l'ordre du jour⁶⁷³, mais encore la mort. Je rappelle, sur ce point, une maxime prononcée par Xénophon dans l'*Anabase* III, 2, 39, qui s'applique, à mon sens, aussi bien à la guerre littérale que, *mutatis mutandis*, à la guerre métaphorique de l'*Économique* I, 22-23 : « Que celui qui aime la vie tâche de vaincre (ὄστις τε ζῆν ἐπιθυμεῖ, πειράσθω νικᾶσθαι), car le vainqueur tue, le vaincu est tué (τῶν μὲν γὰρ νικῶντων τὸ καίνειν, τῶν δὲ ἡττωμένων τὸ ἀποθνήσκειν). Que celui qui veut s'enrichir s'efforce de triompher (καὶ εἴ τις δὲ χρημάτων ἐπιθυμεῖ, κρατεῖν πειράσθω), car en remportant la victoire on sauve ses biens (τῶν γὰρ νικῶντων ἐστὶ καὶ τὰ ἑαυτῶν σώζειν) et on s'empare de ceux du vaincu (καὶ τὰ τῶν ἡττωμένων λαμβάνειν) ⁶⁷⁴. » Dans cette perspective, on comprend mieux l'importance des notions de *kataskeué* et de *paraskeuē* abordées *supra* : l'homme doit, de façon soutenue, tel qu'un guerrier ou un chef de garnison, s'entraîner, se préparer, organiser la citadelle qui est son âme, en disposant des vertus comme l'on dispose d'une armure ou d'un équipement militaire, pour ne pas être pris au dépourvu par ces ennemis qui sont les vices⁶⁷⁵.

⁶⁷³ Cf. p.ex. *Cyrop.* III, 1, 23-24 ; *Mém.* II, 1, 12-13 ; *Anab.* V, 6, 13 ; *Hell.* I, 5, 21 ; VII, 5, 26.

⁶⁷⁴ Nous trouvons une idée semblable dans la *Cyropédie*, III, 3, 44-45 : « [Roi Assyrien] Assyriens, c'est maintenant qu'il faut être des hommes de cœur (ἄνδρας ἀγαθοῦς), car maintenant l'enjeu est votre vie (ὕπερ ψυχῶν τῶν ὑμετέρων ἀγών), la terre où vous êtes nés, les maisons où vous avez été élevés (καὶ περὶ οἴκων ἐν οἷς ἐτράφητε), vos femmes, vos enfants et tous les biens dont vous jouissez (καὶ περὶ πάντων ὧν πέπασθε ἀγαθῶν). Vainqueurs (νικήσαντες), vous posséderez (κύριοι ἔσεσθε) tout cela comme auparavant ; vaincus (εἰ δ' ἡττηθήσεσθε), au contraire, sachez-le bien, vous abandonnerez tout aux ennemis (τοῖς πολεμίοις). Ainsi donc, animés du désir de vaincre (νίκης ἐρῶντες), combattez de pied ferme, car c'est folie, quand on veut vaincre (μῶρον τὸ κρατεῖν βουλομένους), de présenter à l'ennemi, en fuyant, les parties du corps qui sont sans yeux, sans armes et sans mains, folie également, quand on tient à la vie, d'essayer de fuir, sachant qu'on trouve son salut dans la victoire (εἰδὼς ὅτι οἱ μὲν νικῶντες σώζονται) et que l'on risque plus de périr (ἀποθνήσκουσι) à fuir qu'à tenir bon, folie enfin de désirer la richesse et de se laisser vaincre (μῶρος δὲ καὶ εἴ τις χρημάτων ἐπιθυμῶν ἦτταν προσίεται). Qui ne sait que les vainqueurs gardent leurs biens (ὅτι οἱ μὲν νικῶντες τὰ τε ἑαυτῶν σώζουσι) et y ajoutent ceux des vaincus (καὶ τὰ τῶν ἡττωμένων προσλαμβάνουσιν), tandis que les vaincus perdent à la fois leurs personnes et leurs biens (οἱ δὲ ἡττώμενοι ἅμα ἑαυτοῦς τε καὶ τὰ ἑαυτῶν πάντα ἀποβάλλουσιν) ? »

⁶⁷⁵ Ce n'est pas un hasard si le comportement de l'homme qui aspire à la vertu – conçu métaphoriquement comme la préparation et la disposition des vertus dans son âme – fait écho à la posture du stratège habile et du bon administrateur, dont les compétences se chevauchent à plusieurs égards, comme le montre Socrate dans son entretien avec Nikomachidès (*Mém.* III, 4). Socrate souligne (III, 4, 11) l'utilité de l'économie lorsqu'on envisage un combat : le bon administrateur (ὁ ἀγαθὸς οἰκονόμος) – sachant que rien n'est plus avantageux ni plus profitable (λυσίτελές τε καὶ κερδαλέον) que le fait de vaincre les ennemis lors d'un combat (ὡς τὸ μαχόμενον τοὺς πολεμίους νικᾶν) et qu'il n'y a rien de plus déficitaire ni de plus ruineux (ἀλυσίτελές τε καὶ ζημιώδες) que la défaite (ὡς τὸ ἡττᾶσθαι) – cherchera et se préparera (ζητήσεται καὶ παρασκευάζεται) avec zèle (προθύμως) à tout ce qui contribue à la victoire (τὰ πρὸς τὸ νικᾶν συμφέροντα) ; en outre, il examinera et se gardera attentivement (ἐπιμελῶς...σκέπεται καὶ φυλάσσεται) de tout ce qui entraîne la défaite (τὰ πρὸς τὸ ἡττᾶσθαι φέροντα) ; s'il voit que sa préparation est susceptible de lui donner la victoire il se battra avec entrain (ἐνεργῶς δ', ἂν τὴν παρασκευὴν ὀρᾷ νικητικὴν οὖσαν, μαχεῖται), mais s'il n'est pas adéquatement préparé (εἰ ἀπάρασκευος ἦ), il se gardera d'engager le combat (φυλάσσεται συνάπτειν μάχην). La *paraskeuē* dont il est question dans ce passage n'est pas métaphorique, mais tout à fait littérale et concrète : elle est surtout liée à la capacité du bon administrateur d'amasser de l'argent et de bien gérer la vie matérielle d'une armée en allouant les ressources là où il est nécessaire. La preuve en est que, en considérant les conséquences respectives de la victoire et de la défaite, il se fonde notamment sur une logique économique, comme le montrent les adjectifs λυσίτελές, κερδαλέον, ἀλυσίτελές

Il est également intéressant de noter que si les métaphores de l'amour sont plus variées, puisant à la fois dans le domaine physique (FEU, MALADIE, BÊTE FÉROCE, etc.) et social (SUPÉRIEURS SOCIAUX, ENNEMIS), celles des vices puisent exclusivement dans le domaine social, ce qui implique que le rapport aux vices est toujours celui du combat, alors que dans le cas de l'amour, ce n'est pas nécessairement le cas. On rappelle le conseil de Socrate à Xénophon et à Critobule de s'éloigner le plus possible de l'objet aimé pendant une période de douze mois, ce qui indique que l'amour peut cesser d'exister par lui-même si l'on s'enfuit. Or, pour ce qui est des vices, Xénophon ne conçoit guère la possibilité de fuite ou d'évasion : la seule action possible est le combat, qui conduit par ailleurs à deux possibilités : la victoire ou la défaite.

À ce stade-ci de l'analyse, il semble évident que la métaphore n'est pas, et l'on ne saurait surestimer ce point, un simple outil rhétorique pour colorer un récit. Nous sommes face à la manière dont Xénophon *concevait* son éthique (d'où l'aspect cognitif soulevé par la théorie contemporaine de la métaphore), et comment celle-ci s'articule à d'autres aspects de sa pensée, en l'occurrence, sa conception des passions, de l'art économique et de la liberté éthique, que nous verrons plus en détails *infra*. L'étude des métaphores révèle surtout certains aspects spécifiques de la pensée d'un auteur et, plus généralement, de la culture où il est inséré.

Essayons maintenant, de même que nous l'avons fait pour le thème de l'amour, d'esquisser le modèle prototypique (ou schéma cognitif) de la relation de l'homme avec les vices et les passions :

1. La personne A reçoit des *stimuli* des vices B (les parties de dés, les fréquentations inutiles, la débauche, la gourmandise, l'ébriété, etc.), qui existent séparément et indépendamment de A ;
2. Les vices B exercent une force sur A, qui est passif par rapport à B (les plaisirs et les désirs existent) ;
3. L'impact de B est soudain et violent, alors la force tend à devenir une domination ;
4. A est perturbé par B ; A n'est pas en mesure de fonctionner normalement (il devient paresseux, il ne travaille pas ou bien il travaille en excès) ;

et ζημιώδες. On rappelle, enfin, que Xénophon emploie le participe παρασκευασμένος dans les *Mém.* I, 3, 14 pour qualifier la préparation de Socrate contre les *aphrodisia*, si bien qu'elle concerne l'exercice de l'*enkrateia*.

5. B peut causer chez A toutes sortes de troubles au niveau physique, mental et matériel (le corps et l'âme peuvent être affaiblis et le patrimoine réduit ou anéanti) ;
6. Puisque B est composé des désirs, il force A à accomplir une action (X) qui apaisera ces désirs [A sait peut-être que X est nuisible, si bien qu'il peut causer des dommages à lui-même et aux autres s'il accomplit X] ;
7. A exerce une contre-force sur B ; (7.1) s'il réussit, A obtient la victoire contre B, c'est-à-dire qu'il se dégage de sa domination et il n'accomplit pas X (A est libre) ; (7.2) s'il échoue, A devient soumis à B et il accomplit X (A est esclave) ; pour récupérer sa liberté, A doit reprendre la bataille contre B.

Voilà un deuxième schéma cognitif, cette fois-ci, des vices et des passions en général. Il semble beaucoup plus intéressant de les définir de façon dynamique, en discernant chacune des étapes, en essayant d'atteindre un niveau prototypique ou idéalisé, que d'en donner une définition traditionnelle, c'est-à-dire statique et concise. Ce schéma cognitif a été formulé, il faut le souligner, à partir des expressions métaphoriques que l'on a trouvées dans le texte même de Xénophon. Le nombre d'étapes est déterminé par la façon dont il conçoit les vices et les passions et dont le reflet se trouve dans le langage qu'il utilise pour parler de ces expériences. Un avantage majeur de décrire le concept de vice dans un modèle prototypique, c'est qu'il comprend un nombre assez élevé d'expériences, peut-être les plus importantes d'un point de vue culturel, mais très certainement les plus pertinentes pour celui qui les emploie⁶⁷⁶.

En outre, ce n'est pas un hasard si le modèle prototypique des vices ressemble à celui des *aphrodisia* et de l'*erôs*, puisqu'ils ont en commun un trait fondamental : ils tendent tous à l'excès et à l'intensité et, par conséquent, à la servitude des hommes. C'est pourquoi la plupart des métaphores de l'amour et des vices que l'on a identifiées les décrivent comme des forces potentiellement dangereuses et déstabilisantes (soient-elles animées ou inanimées) et qui doivent ainsi être contrecarrées (mais, généralement, d'après notre schéma, elles ne le sont pas). Cette tendance à l'excès explique aussi pourquoi l'on trouve des métaphores plus neutres, c'est-à-dire qui ne suggèrent pas nécessairement l'idée d'ennemi ou de force dévastatrice, mais qui gardent néanmoins la distinction cruciale entre action et passion, comme la métaphore des SUPÉRIEURS SOCIAUX. Qui plus est, l'abondance de verbes dénotant l'idée de domination et d'esclavage - ainsi que les adjectifs et les adverbes qui qualifient le type de domination

⁶⁷⁶ Cf. Kövecses, *Emotion Concepts*, op. cit., pp. 213-214.

des *despotai* et les *despoinai* citées par Socrate - indiquent que Xénophon voit les vices et les passions comme des choses très difficiles à contrôler ; leur force est écrasante, ils nous attrapent, nous y sommes soumis, dominés, sous leur empire, nous sommes vaincus par eux, etc. On ne saurait surestimer le fait que ces expressions métaphoriques sont, la plupart du temps, employées pour désigner le manque de contrôle face aux vices et aux plaisirs.

Sur ce point, il est pertinent de faire un détour pour commenter brièvement le verbe ἡττάομαι (« être inférieur », « être vaincu », « céder », « être dominé ») - qui apparaît d'ailleurs massivement dans l'œuvre de Xénophon pour désigner la défaite lors d'une bataille ou bien la faiblesse (ou l'infériorité) face à un ennemi⁶⁷⁷. Ce verbe n'apparaît pas explicitement dans les trois textes que nous avons analysés, concernant les métaphores du combat, soit l'*Agésilas* VIII, 7-8, l'*Agésilas* V, 3-4 et l'*Économique* I, 16-23, mais il semble néanmoins que l'idée à laquelle il renvoie est sous-entendue dans ces textes⁶⁷⁸. Il y a en effet plusieurs passages dans le corpus de Xénophon qui nous autorisent à faire ce rapprochement et à l'inclure dans le champ lexical des métaphores guerrières. On remarquera que, dans ces passages, le verbe ἡττάομαι et l'adjectif de même racine ἡττων sont employés comme expressions métaphoriques pour désigner la défaite, la faiblesse et l'infériorité notamment face aux plaisirs (*hêdonai*).

- *Agésilas* V, 1 : Xénophon demande, rhétoriquement, par quels plaisirs (ἡδοναὶ) Agésilas a été vaincu (ἡττηθέντα). Quelques lignes plus loin, Xénophon louera l'*enkrateia aphrodisiôn* du roi spartiate à l'endroit du jeune Perse Mégabatès (analysé *supra*).

⁶⁷⁷ Voir p.ex. *Anab.* II, 4, 6 ; III, 2, 39 ; III, 3, 5 ; IV, 6, 26 ; V, 6, 13 ; VII, 3, 5 ; *Hell.* IV, 2, 23 ; VII, 5, 25 ; *Cyrop.* I, 4, 5 ; III, 3, 45 ; IV, 1, 16 ; VI, 1, 15 ; VIII, 1, 2 ; *Mém.* III, 6, 7-8 ; *Hipp.* VIII, 10.

⁶⁷⁸ Il est intéressant de mentionner que le verbe ἡττάομαι apparaît à plusieurs reprises dans un long passage du *Protagoras* (352b-359d) où Socrate et ses interlocuteurs discutent de la possibilité pour l'homme d'être vaincu par les plaisirs et les passions et ils concluent que ce phénomène n'est rien d'autre que l'ignorance (*amathia*). De fait, nous trouvons ici un abîme qui sépare Platon et Xénophon. Platon accorde en effet une force, une souveraineté ou, si l'on veut, un pouvoir de commandement (ἰσχυρόν ; ἡγεμονικόν ; ἀρχικόν) à la science et au savoir, en l'occurrence, la connaissance architectonique du bien et du mal, qui donne non seulement l'orientation, mais aussi la force pour exécuter les bonnes actions, excluant d'emblée toute possibilité de conflit interne. Chez Xénophon, en revanche, l'*epistêmê* et la *sophia* ne sont rien d'autre que les multiples compétences techniques que les hommes peuvent acquérir sous condition qu'ils se maîtrisent eux-mêmes. Par conséquent, la souveraineté que Platon accorde à la science, Xénophon l'accorde, pour sa part, à l'*enkrateia*, qui est d'ailleurs totalement absente du *Protagoras*. Il faut attendre la *République* et la métaphore de la tripartition de l'âme pour que l'idée de conflit et de tension au sein de l'âme et, partant, l'importance de l'*enkrateia*, soient reconnues par Platon, même si, force est de le constater, l'*enkrateia* n'aura jamais la même portée que chez Xénophon (pour une analyse détaillée de ces sujets, voir notamment Dorion, « *Enkrateia* et partition de l'âme chez Platon », *art. cit.*, pp. 153-213). Enfin, il est pertinent de souligner que si la solution de Platon est d'employer la métaphore de la tripartition de l'âme pour expliquer et rendre possible le conflit de l'homme avec lui-même - plus précisément, du *logistikôn* avec l'*epithymêtikon* -, Xénophon, de son côté, n'a pas besoin de cette métaphore, puisque la métaphore de la PERSONNE implique que les vices, les désirs, les passions et les plaisirs sont conçus comme des agents *extérieurs* à l'homme.

- *Apologie* 19 : Socrate demande à Méléto s’il connaît quelqu’un qui soit devenu par son fait, de sensé démesuré (ἢ ἐκ σώφρονος ὕβριστήνη), de tempérant dépensier (ἢ ἐξ εὐδαιίτου πολυδάπανον), de sobre ivrogne (ἢ ἐκ μετριοπότου οἰνοφλυγα), de laborieux paresseux (ἢ φιλοπόνου μαλακόν), ou qui se soit laissé vaincre par un autre plaisir pervers (ἢ ἄλλης πονηρᾶς ἡδονῆς ἡττημένον). Il est intéressant de souligner que les plaisirs décrits ici par Socrate sont, dans l’ensemble, les mêmes qu’il mentionne dans l’*Écon.* I, 22-23 en employant la métaphore des SUPÉRIEURS SOCIAUX.
- *Cyropédie* I, 5, 11 : Cyrus affirme que l’on n’est pas un bon soldat si, quand il faut veiller, l’on se laisse vaincre (ἡττῶνται) par le sommeil.
- *Cyropédie* VI, 1, 36 : Cyrus affirme qu’il a entendu dire que même les dieux ont été vaincus par l’amour (θεοὺς...ἔρωτος ἡττησθαι) et qu’il sait que des hommes qui ont une parfaite réputation d’être prudents (μάλα δοκοῦντας φρονίμους εἶναι) ont souffert à cause de l’amour (οἷα πεπόνθασιν ὑπ’ ἔρωτος). Le verbe *peponthasin* (*paskhō*) montre avec éclat que l’*erōs* met l’individu dans un état de passivité.
- *Cyropédie* VIII, 8, 12 : Xénophon, en comparant les Perses du temps de Cyrus l’Ancien et ceux de son temps, affirme que ces derniers ont arrêté de pratiquer la chasse, lorsqu’ils sont devenus plus faibles que le vin (ἦτους τοῦ οἴνου ἐγένοντο). La tendance à l’ivrognerie est ensuite associée au manque de *philoponia*, l’amour de l’effort.
- *Hipparque* I, 3 : l’une des premières recommandations de Xénophon est de bien nourrir les chevaux pour qu’ils supportent les fatigues (ὡς ἂν δύνωνται πόνους ὑποφέρειν), car ceux qui sont vaincus par elles (οἱ γὰρ ἦττους τῶν πόνων) sont incapables à la fois de poursuivre l’ennemi et de s’enfuir.
- *Mémorables* I, 5, 1 : Socrate demande si celui qui est vaincu par son ventre, le vin, les plaisirs de l’amour, la fatigue et le sommeil (ἦττω γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ αγροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου) sera à même de sauver ses concitoyens et de se rendre maître de ses ennemis (σῶσαι ἢ τοὺς πολεμίους κρατῆσαι).
- *Mémorables* IV, 5, 11 : Euthydème demande à Socrate : « À ce qu’il me semble, Socrate, tu veux dire que l’homme dominé par les plaisirs physiques (ἀνδρὶ ἦττονι τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν) n’a part à absolument aucune vertu (πάμπαν οὐδεμιᾶς ἀρετῆς προσήκει) ». Socrate y répond en comparant l’*akratēs* à la bête la plus stupide (θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου) et celui qui cherche à avoir du plaisir par tous les moyens (τὰ ἥδιστα δ’ ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν) aux bêtes les plus dépourvues de raison (τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων)⁶⁷⁹.
- *Cynégétique* XII, 12 : Xénophon affirme que beaucoup de plaisirs sont mauvais (αἱ γὰρ ἡδοναὶ αἱ πολλαὶ καὶ κακαὶ), et c’est en se laissant vaincre (ἡττώμενοι) que l’on est amené à être inférieur en parole ou en action (ἢ λέγειν ἢ πράττειν ἐπαίρονται τὰ χεῖρω), ce qui fait écho aux *Mém.* IV, 5, 11, où Socrate affirme que l’*akratēs* est incapable d’examiner

⁶⁷⁹ Cette comparaison fait songer à la métaphore de l’INSANITÉ que nous avons identifiée lorsqu’on a étudié les métaphores de l’amour. Les adjectifs superlatifs *amathestatos* et *aphronestatos* signalent sans conteste le caractère irrationnel du comportement de l’*akratēs* face aux plaisirs.

les sujets les plus importants ; puisqu'il est toujours en train d'apaiser ses désirs, il n'a pas le temps pour se consacrer à ce qui exige son attention.

En survolant tous ces extraits, on constate que tant le verbe ἡττάομαι que l'adjectif ἡττων sont les choix conventionnels de Xénophon pour désigner métaphoriquement la perte de contrôle face aux plaisirs, aux passions et aux nécessités corporelles en général du point de vue du « perdant », c'est-à-dire de l'individu⁶⁸⁰. Je n'ai pas trouvé des textes où le verbe ἡττάομαι est employé pour exprimer la défaite des vices et des plaisirs, si bien que l'on peut conclure qu'ils décrivent, du point de vue de l'individu, les seules tentatives échouées de contrôler les plaisirs et les passions, qui deviennent ainsi des vices. En revanche, du point de vue des plaisirs, des désirs et des passions qui *dominent* et qui sont *supérieurs* à l'individu, comme on l'a vu plus haut, Xénophon préfère les verbes κρατέω ou ἄρχω (à la voix active)⁶⁸¹ ; et il emploie ces mêmes verbes lorsque c'est l'individu qui *domine*, qui *maîtrise* et qui est *supérieur* aux plaisirs, aux désirs et aux passions⁶⁸². En outre, il est assez curieux de constater qu'on ne trouve aucune occurrence chez Xénophon du verbe « vaincre » (νικάω) au sens métaphorique indiquant la victoire sur les plaisirs, les vices ou les passions. Cette réticence est, de prime abord, paradoxale, mais il est peut-être possible de l'expliquer. En effet, si l'on considère que ce verbe dénote l'idée de solution définitive, alors que, pour Xénophon, cette supposée victoire n'est que provisoire, du moins pour le commun des mortels - rappelons sur ce point qu'on peut perdre les vertus que l'on a acquises-, alors il lui a semblé plus juste d'employer les verbes κρατέω et ἄρχω pour désigner une supériorité temporaire sur les plaisirs, les vices et les passions ; en d'autres mots, ces deux derniers verbes semblent davantage appropriés pour

⁶⁸⁰ Mais Xénophon emploie aussi le verbe κρατέω à la voix moyenne ou passive pour désigner l'individu dominé par les plaisirs, les désirs et les passions. Voir p.ex. *Mém.* II, 6, 1 : « car celui qui est à la merci de ces passions (ὁ γὰρ ὑπὸ τούτων κρατούμενος) [scil. la gourmandise, l'ivrognerie, la lubricité, le sommeil et la paresse] » ; *Cyrop.* V, 1, 17 : « (...) il n'y a pas de danger que je me laisse dominer (μὴ κρατηθῶ) au point de faire quelque chose que je ne dois pas faire. » Enfin, dans la *Cyrop.* V, 1, 11, on lit que les hommes sont naturellement assujettis (πεφύκασι...κρατεῖσθαι) à la faim, à la soif et à avoir froid et chaud.

⁶⁸¹ Outre l'*Écon.* I, 20, voir aussi *Const. Lac.* IV, 6 : « ...jamais laisser la colère dominer (ὀργὴν...κρατῆσαι) au point de désobéir aux lois. »

⁶⁸² Outre l'*Agés.* V, 6 analysé *supra*, voir aussi *Mém.* II, 6, 1 : « celui qui commande à son ventre, à sa passion de boire, à son penchant pour l'amour, au sommeil et à la paresse » (ἄρχει γαστρὸς τε καὶ φιλοποσίας καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ἀργίας) ; *Cynég.* II, 3 : « afin qu'il résiste ainsi aux fatigues... (ἵνα τῶν πόνων τούτοις κρατῶν). » ; *Mém.* I, 2, 24 : « aussi longtemps qu'ils [scil. Critias et Alcibiade] ont fréquenté Socrate, ils sont parvenus, (...) à dominer leurs désirs indignes (τῶν μὴκ ἀλῶν ἐπιθυμῶν κρατεῖν). » ; *Mém.* II, 1, 3 : la maîtrise du sommeil (τὸ δὲ ὕπνου ἐγκρατῆ εἶναι). Enfin, dans la *Cyrop.* VI, 1, 41, Xénophon met dans la bouche d'Araspas une théorie suivant laquelle il y a deux âmes au sein de l'homme pour expliquer pourquoi un même homme oscille entre deux tendances opposées. Lorsque l'âme bonne domine (ἡ ἀγαθὴ κρατῆ), on accomplit de belles actions (τὰ καλὰ πράττεται) et lorsque c'est la mauvaise qui domine (ὅταν δὲ ἡ ποιηνερά), on entreprend de mauvaises actions (τὰ ἀισχρὰ ἐπιχειρεῖται).

désigner l'idée suivant laquelle tout ce qu'on peut faire est *contrôler* et *réduire* l'intensité des désirs et des passions, sans jamais les *éliminer*, ce qui le verbe « vaincre » pourrait donner à entendre. Par ailleurs, on ne trouve nulle part l'emploi réflexif ni du verbe νικάω (« vaincre soi-même »), ni du verbe ἡττάομαι (« être inférieur à soi-même »), et seulement une occurrence de l'expression « se gouverner soi-même » et ce, dans l'*Agésilas* X 2. Dans ce texte, en effet, se gouverner soi-même signifie maîtriser les plaisirs, les désirs et les passions qui tendent à la démesure, notamment grâce à l'*enkrateia* et à la *sôphrosynê*⁶⁸³. Ainsi, Xénophon préfère, la plupart du temps, désigner métaphoriquement les désirs et les passions comme des agents externes qui imposent du dehors leur force. Ce choix, qui est à la fois rhétorique, pédagogique et philosophique, a pour conséquence la création de l'image frappante du combat, qui véhicule, pour sa part, l'idée qu'il s'agit d'une lutte pénible qui entraîne souvent la défaite.

En considérant l'*Agésilas* V et VIII et l'*Écon*, I, 16-23 à la lumière des passages où nous trouvons le verbe ἡττάομαι au sens métaphorique, il semble que le comportement le plus prototypique est celui de la majorité des hommes, c'est-à-dire la défaite. D'où l'importance des personnages paradigmatiques tels que Socrate et Agésilas, qui vont à l'encontre du comportement habituel de la plupart des hommes. Socrate, en particulier, ne dépasserait jamais l'étape (1) du schéma prototypique formulé plus haut, alors que l'homme « ordinaire » irait peut-être jusqu'à l'étape (7.1), en étant vaincu par la force des passions ; ou bien, il pourrait obtenir la victoire sur les vices et les plaisirs (7.2), mais au prix d'un grand effort. C'est pourquoi l'on a noté deux issues possibles dans le schéma que l'on a proposé plus haut : celle du « commun des mortels », qui arrêteront à l'étape (7.1), sans réussir à s'en sortir ; celle des héros de Xénophon, qui réussiront à vaincre les vices et les passions peut-être avant même qu'elles s'intensifient, si bien que l'étape (7) prendrait la place des étapes (2) ou (3). L'avantage de notre schéma c'est qu'il nous permet de visualiser le processus complet et de l'appliquer à des cas particuliers. Socrate, par exemple, est à ce point dépeint comme un homme vertueux à tous les égards, qu'il

⁶⁸³ Il vaut la peine de citer l'*Agés.* X, 2 *in extenso*, dans la mesure où Xénophon présente l'idée suivant laquelle le gouvernement de soi et le gouvernement des autres sont intimement liés : « Si le cordeau et la règle sont une belle trouvaille pour faire des œuvres correctes, la vertu d'Agésilas me paraît être un exemple pour qui veut s'exercer à la qualité morale. Qui en effet deviendrait impie en imitant un homme vénérant les dieux, injuste en imitant un homme juste, violent en imitant un homme modéré, ou incapable de se maîtriser (ἀκρατής) en imitant un homme maître de lui (ἐγκρατής) ? De fait, Agésilas se glorifiait (ἐμμεγαλύνετο) non pas tant de régner sur d'autres (οὐχ οὕτως ἐπὶ τῶ ἄλλων βασιλεύειν) que de se commander à soi-même (ὡς ἐπὶ τῷ ἑαυτοῦ ἄρχειν), et non de conduire ses concitoyens à l'ennemi mais de les mener vers toute vertu. »

s'arrêterait à l'étape (2), grâce à sa parfaite *enkrateia*. Agésilas, lui, lorsqu'il s'agit des *aphrodisia*, a plus de difficulté : il réussit à les vaincre, mais non sans effort, alors on pourrait dire qu'il s'arrêterait à l'étape (3)⁶⁸⁴.

Contrairement donc au schéma cognitif de l'amour, celui des vices possède une septième étape dans la mesure où, à la différence de ce que l'on trouve dans l'*Agésilas* IV, V et VIII, Xénophon déploie explicitement dans l'*Économique* I, 23 sa conception de la liberté et de la servitude morales, intimement liées à sa conception de la vertu, des vices et des passions. On pourrait même dire, d'après ce passage de l'*Économique*, que la liberté est le but principal du combat métaphorique. La locution *diamakhesthai peri tês eleutherias* est d'ailleurs très éloquente à cet égard : il s'agit de combattre *pour* la liberté ou *autour* d'elle, comme s'il s'agissait d'un objet qui doit être gardé et protégé à tout prix et de tous les côtés.

En guise de conclusion, il est pertinent de signaler d'abord la dissymétrie entre la variété des métaphores de l'amour (FEU, MALADIE, BÊTE FÉROCE, etc.) et des vices (PERSONNES, ENNEMIS, SUPÉRIEURS SOCIAUX et ESCROCS) et le nombre limité des métaphores pour exprimer le rapport de l'individu avec lui-même. Les métaphores concernant l'amour, on l'a vu, renvoient à l'idée d'intensité, de violence et de déséquilibre, et celui qui y est en proie ne fonctionne pas normalement, de sorte que pour se libérer, il faut qu'il lutte contre ses désirs amoureux. Et de même pour les vices : conçus métaphoriquement comme des antagonistes, des maîtres ou des escrocs, ils renvoient à l'idée de conflit, de domination et de vol, si bien que ceux qui y sont soumis ne disposent librement ni de leurs corps ni de leurs biens ; il faut qu'ils se battent pour se libérer de leur soumission.

En ce sens, il est assez curieux de constater le choix constant de la métaphore du combat comme la manière dont l'individu (ré)agit face à aux vices et aux désirs amoureux : Xénophon ne parle pas de dompter ou de chasser les désirs (comme on ferait avec une bête), de donner un remède aux plaisirs (comme l'on ferait contre une maladie) ou d'éteindre l'amour (comme l'on ferait avec le feu). Rien ne l'empêchait *a priori* de choisir ces métaphores pour exprimer la relation de l'individu avec toutes ces choses.

⁶⁸⁴ Il me semble que Cyrus s'arrêterait aussi à l'étape (3) et, sur ce point, rappelons qu'il s'abstient d'aller voir sa captive, la princesse assyrienne Panthée, de peur qu'il ne cède à la force de l'*erôs*, perdant ainsi, on peut en déduire, le loisir nécessaire pour se consacrer aux affaires militaires. Voir *Cyrop.* VI, 1, 36 et l'analyse de Dorion, « Cyrus and Socrates : Two Models on an Equal Footing ? », 2020, pp. 59-69. Sur les effets néfastes de l'*akrasia* en contexte militaire, voir Annexe III.

Cependant, il choisit systématiquement la métaphore du combat, de la lutte et du conflit au détriment d'autres métaphores. Je crois qu'il est possible d'expliquer ce phénomène. La métaphore du combat est plus prototypique que les autres. Autrement dit, cette métaphore est privilégiée parce qu'elle semble non seulement mieux s'ajuster aux métaphores de l'amour, mais encore, plus généralement, aux métaphores des vices, des plaisirs et des passions. Par exemple, il semble très naturel pour Xénophon de dire « résister aux plaisirs sexuels », « combattre la violence des vices » ou « lutter contre les dangers de l'amour » que de dire, « se guérir des plaisirs », « éteindre l'amour » ou « chasser les désirs ». Guérir, éteindre, chasser (et n'importe quel verbe allant dans le même sens) peuvent impliquer l'idée de solution définitive, alors que l'action de combattre implique plutôt l'idée de tension permanente, ce qui est plus en consonance avec (i) la conception xénophontienne des plaisirs, des passions et des désirs comme des choses que l'on ne doit pas (et que l'on ne peut pas) supprimer ; (ii) et la conception xénophontienne de l'impermanence de l'*aretê*, c'est-à-dire qu'une fois acquise on peut la perdre, si bien qu'il faut faire un effort soutenu pour la conserver⁶⁸⁵.

Le même raisonnement veut, en définitive, pour l'acquisition et la conservation de ce qu'on a appelé « liberté éthique ». Xénophon emploie certes des verbes tels que gouverner (*arkhein*), résister (*karterein*) et dominer (*kratein*), mais il faut garder à l'esprit que, dans une logique guerrière, il ne s'agit pas nécessairement de situations permanentes. En effet, on peut vaincre un ennemi, mais subir une défaite par la suite dans une autre occasion ; ou encore, on peut contrôler un endroit stratégique, mais en être éventuellement chassé. De surcroît, puisque Xénophon conçoit le plus souvent l'amour, les plaisirs corporels et les passions en général comme des forces antagonistes, qui ont par ailleurs comme caractéristique fondamentale le fait d'être (ou de devenir) intenses et violentes, il semble qu'aucune métaphore n'est mieux adaptée à représenter l'action de l'individu contre ces forces que celle de la lutte⁶⁸⁶. C'est en ce sens qu'on affirme que la métaphore du combat est plus prototypique que les autres pour exprimer la relation de l'individu avec lui-même (ou du moins avec un aspect de lui-même).

⁶⁸⁵ Sur ce point, voir Annexe I.

⁶⁸⁶ Voir cependant *Mém.* I, 2, 23, où Xénophon emploie la métaphore de la persuasion si bien que les plaisirs seraient dotés de paroles, si bien qu'il ne s'agit pas d'un combat au sens militaire du terme, mais plutôt une joute, un *agôn* dans lequel les plaisirs cherchent à convaincre l'âme de s'y livrer. Voir aussi *Cyrop.* VI, 1, 41, où il s'agit plutôt d'un antagonisme entre *deux âmes*, dans lequel la « bonne âme » (l'âme rationnelle?) essaie de l'emporter (*kratei*) sur la « mauvaise âme » (l'âme désirante?). Je remercie à L.-A. Dorion de m'avoir signalé ces deux textes importants.

Comme l'a bien souligné Douglas Cairns, l'attention aux aspects du langage des émotions qui dépassent la simple sémantique des termes (c'est-à-dire la simple définition lexicale) non seulement réhabilite le rôle de l'expérience corporelle et sociale dans la formulation des expressions métaphoriques, mais apporte encore des évidences plus solides eu égard à la phénoménologie de l'émotion de la culture étudiée, nous rapprochant le plus possible de la tentative de cette culture d'encapsuler l'expérience subjective des émotions dans le langage⁶⁸⁷. Or, nous avons eu l'occasion de voir que les faits de la langue peuvent nous apprendre beaucoup sur la pensée d'un philosophe et, à clore ici notre analyse, nous pouvons conclure que la métaphore du combat et tout ce qu'elle entraîne, est une partie constitutive de la philosophie de Xénophon.

3. Liberté et servitude : deux concepts éthiques

Dans la section précédente, nous avons abordé en passant le thème de la liberté et de la servitude chez Xénophon et l'on a constaté, lorsqu'ils apparaissent associés aux métaphores guerrières, qu'il s'agit de concepts éthiques possédant eux aussi un sens métaphorique. Il faut maintenant systématiser cet important thème chez Xénophon, pour autant qu'il est le corollaire de la métaphore du combat, en ce sens où, si nous nous battons contre nous-mêmes, ce n'est que pour assurer notre liberté et éviter de tomber dans la servitude à l'endroit des désirs et des passions qui nous affectent⁶⁸⁸. Tout d'abord, que veut-on dire précisément lorsqu'on affirme que liberté et servitude sont des concepts éthiques ? Pour comprendre cette idée, on peut faire une analogie avec ces mêmes concepts du point de vue politique, ce qui revient, en définitive, à l'analogie entre la cité et l'individu⁶⁸⁹. Dans son rapport avec d'autres cités, une cité est dite libre lorsqu'elle est autonome, c'est-à-dire qu'elle gère de façon indépendante ses affaires politico-

⁶⁸⁷ Cairns, « Mind, Body and Metaphor in Ancient Greek Concepts of Emotion », *art. cit.*, p. 4. Voir aussi *ibid.*, p. 11 : « [I]t is the study of emotion metaphor, rather than the investigation of the sense and reference of emotion labels, that allows us to get as close as we can to the ways in which a culture, and especially a culture of the past, seeks to encapsulate the phenomenology of emotion in the intersubjective medium of language. What we get in these cases, through language and literature, is a sense of what it felt like, or at least what it was supposed in a given culture to feel like, to feel an emotion of a certain sort. Language and literature are primary sources for this sense of the intersubjective phenomenology of emotion; and through the language and the literature of the past we can at least get a little closer to something of that phenomenology in historical contexts that otherwise give us no direct access to the felt experience of long-dead individuals. »

⁶⁸⁸ Cf. *Écon.* I, 23. Cf. aussi *Mém.* IV, 5, 2-4 analysée *infra*.

⁶⁸⁹ Sur la liberté comme concept éthique, je renvoie à l'ouvrage de R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté* (1997) et à deux articles du même auteur, « Remarques sur la liberté grecque » (1986) ; « La liberté socratique » (2001).

économiques et, en général, la vie de ses citoyens⁶⁹⁰ ; en sens inverse, une cité est dite esclave lorsqu'elle a pour maître un tyran, une autre cité plus puissante ou, en réalité, n'importe quelle entité politique qui lui impose de façon plus ou moins unilatérale la gestion de ses affaires internes et externes, si bien que les citoyens n'ont le contrôle ni sur leur vie ni sur leur destin.

De même l'individu, dans son rapport avec lui-même, c'est-à-dire avec ses propres désirs et passions conçus métaphoriquement comme des entités *extérieures* à lui⁶⁹¹, est dit libre lorsqu'il *domine, gouverne* ou *contrôle* ces désirs et ces passions, si bien qu'il est à même de prendre les rênes de sa vie, c'est-à-dire qu'il est le maître suprême de son corps et de son âme, ou encore, en termes spinozistes, il est la seule cause de sa propre existence⁶⁹². En sens inverse, quelqu'un est dit esclave lorsqu'il est *dominé, gouverné* ou *contrôlé* par ces mêmes désirs et passions ; l'individu est donc entièrement déterminé par leurs demandes (qui tendent toujours, par ailleurs, à l'excès et à la violence), de sorte que pas même l'emploi de son temps ne lui appartient, dans la mesure où les activités qu'il exerce et le temps qu'il y consacre sont déterminés par les désirs et les passions qui exigent leur apaisement immédiat⁶⁹³ ; en un mot, pour employer encore une fois une expression spinoziste, cet individu n'est pas la seule cause de sa propre existence : parce qu'il est tiraillé par des pulsions accablantes, ses choix et ses actions sont déterminés par la nécessité de les assouvir le plus rapidement possible. On appellera donc « rapport éthique » cette relation complexe avec soi-même qui oscille entre liberté et servitude et qui détermine, par ailleurs, la relation qu'on établit avec autrui et qu'on appellera « rapport politique. »

Chez Xénophon, en effet, l'*enkrateia* est le fondement même de la liberté éthique, alors que son opposé, l'*akrasia*, est le fondement de la servitude éthique. Dans le but

⁶⁹⁰ Je tiens à souligner que, lorsque je parle de « liberté politique », j'ai surtout à l'esprit la liberté démocratique athénienne, qui se joue à la fois au niveau collectif et individuel. Dans cette perspective, on pourrait citer deux passages pertinents de Thucydide où l'on trouve l'idée de liberté politique : « La liberté est notre règle dans le gouvernement de la république et dans nos relations quotidiennes (II, 37, 2). » ; « Il [Nicias] leur rappela la liberté illimitée dont jouissait leur patrie et l'indépendance absolue de chacun dans sa vie privée. » Voir aussi Aristote, *Politique*, VI, 2, 1317a40ss. et, plus généralement, Raaflaub, *Democracy, Oligarchy and the Concept of 'Free Citizen in Late fifth Century Athens*, 1983, pp. 517-544.

⁶⁹¹ cf. *Agés.* VIII, 7-8 analysé *supra*, notamment la métaphore LES PASSIONS SONT DES PERSONNES.

⁶⁹² Il vaut la peine de citer une remarque de Muller, « La liberté socratique », *art. cit.*, p. 309, à propos de Socrate comme l'homme libre par excellence : « Dans ce genre d'affirmation, l'idée de liberté relève d'une sorte d'évidence commune, selon laquelle nous appelons libre un homme qui paraît ne dépendre que de lui-même, être peu sensible aux coups du sort, dominer ses passions au lieu d'en être le jouet. »

⁶⁹³ cf. *Agés.* V, 3-4 et *Écon.* I, 16-23 analysés *supra*, et la métaphore LES VICES/PASSIONS SONT SUPÉRIEURS SOCIAUX.

d'évaluer le bien-fondé de ce double concept chez Xénophon, nous devons analyser un texte-clé qui se trouve dans les *Mémorables*, en l'articulant à d'autres passages de l'œuvre de Xénophon où il emploie la métaphore de l'esclavage pour désigner le rapport à soi. Lisons le début du chapitre :

Comment il [*scil.* Socrate] rendait aussi ses compagnons plus aptes à agir (πρακτικωτέρους), c'est ce que je vais maintenant exposer. Comme il considérait que la maîtrise de soi est un bien précieux pour celui qui veut accomplir une belle action (ἐγκράτειαν ὑπάρχειν ἀγαθὸν εἶναι τῷ μέλλοντι καλόν τι πράξειν), il laissait d'abord clairement voir à ses compagnons qu'il s'y était lui-même exercé plus que tous les autres hommes, puis, lorsqu'il s'entretenait avec ses compagnons, il les exhortait à la maîtrise de soi plus qu'à tout le reste (προετρέπετο πάντων μάλιστα τοὺς συνόντας πρὸς ἐγκράτειαν). [2] Il n'avait de cesse de se rappeler les moyens qui contribuent à la vertu (αἰεὶ μὲν οὖν περὶ τῶν πρὸς ἀρετὴν χρησίμων αὐτός τε διετέλει μεμνημένος) et de les rappeler à tous ses compagnons (καὶ τοὺς συνόντας πάντας ὑπομνήσκων). Je sais qu'il eut un jour avec Euthydème, au sujet de la maîtrise de soi l'échange suivant : « Dis-moi, Euthydème, demanda-t-il, considères-tu que la liberté est pour l'homme et pour la cité un bien précieux et important (ἄρα καλὸν καὶ μεγαλεῖον νομίζεις εἶναι καὶ ἀνδρὶ καὶ πόλει κτῆμα ἐλευθερίαν) ? – C'est le plus important que l'on puisse imaginer, répondit-il. (*Mémorables*, IV, 5, 1-2).

Il est intéressant de souligner d'abord que l'*enkrateia* est explicitement associée à la *praxis* et, plus spécifiquement, à la belle action (καλὸν πράξειν). Si l'on peut dire, de façon assez schématique, que l'*enkrateia* avait déjà été désignée à la fois comme le fondement de la *diata* socratique (voir notamment *Mém.* I, 6), de l'*aretê* (*ibid.* I, 5, 4) et du véritable lien d'amitié (*ibid.* II, 6, 1), elle apparaît cette fois-ci comme la condition *sine qua non* de l'action vertueuse. Or, c'est précisément pour cette raison que Socrate exhortait à l'*enkrateia* plus qu'à tout le reste. De surcroît, ce texte soulève à nouveau l'importance de l'exemple à la fois comme méthode d'éducation et d'entraînement à la vertu, et c'est pourquoi Socrate se rappelait et rappelait à ses compagnons les moyens qui favorisaient l'acquisition de l'*aretê*, l'*enkrateia* étant sans conteste la voie la plus sûre pour accéder à la vertu. À la fin du passage, Socrate introduit la notion de liberté (ἐλευθερίαν), qualifiée de possession belle et importante (καλὸν μεγαλεῖον κτῆμα) tant au niveau individuel qu'au niveau politique (cf. καὶ ἀνδρὶ καὶ πόλει), ce qui (i) préfigure son articulation avec l'*enkrateia*, qualifiée plus haut de bien précieux (ἀγαθὸν) et (ii) qui confirme l'analogie que l'on a établie plus haut entre liberté éthique et liberté politique. La suite du texte confirme l'association entre l'*enkrateia* et l'*eleutheria* :

Celui qui se laisse gouverner par les plaisirs physiques (ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν) et qui n'est pas en mesure, par leur faute, de faire le bien (καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα), le considères-tu libre (ἐλεύθερον) ? – Pas le moins du monde, répondit-il. – Sans doute que faire le bien te paraît plus digne d'un homme libre (ἴσως γὰρ ἐλευθέριον φαίνεται σοὶ τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα), et que tu regardes comme une absence de liberté (ἀνελεύθερον) le fait d'être empêché de le

faire ? – Tout à fait, répondit-il. [4] Ceux qui ne parviennent pas à se maîtriser te paraissent-ils donc tout à fait privés de liberté (παντάπασιν ἄρα σοι δοκοῦσιν οἱ ἀκρατεῖς ἀνελεύθεροι εἶναι) ? – Oui, par Zeus, naturellement. – Ceux qui ne se maîtrisent pas eux-mêmes sont-ils, à ton avis, seulement empêchés de faire le bien (οἱ ἀκρατεῖς κωλύεσθαι μόνον τὰ κάλλιστα πράττειν), ou sont-ils également contraints de faire ce qu’il y a de plus honteux (ἢ καὶ ἀναγκάζεσθαι τὰ αἴχιστα ποιεῖν) ? – À mon avis, répondit-il, ils ne sont pas moins contraints aux actions honteuses qu’empêchent de faire le bien. (*Mémorables* IV, 5, 3-4).

Il est pertinent de souligner d’abord l’emploi métaphorique du verbe ἄρχω à la voix moyenne (ἄρχεται) pour désigner la position de passivité et de soumission de l’individu à l’endroit des plaisirs corporels, qui l’empêchent de bien agir (πράττειν τὰ βέλτιστα). On souligne ensuite que Xénophon identifie cette impossibilité de faire le bien à une absence de liberté (ἀνελεύθερον) ; plus encore, l’individu ainsi gouverné par les plaisirs du corps est *contraint* (cf. ἀναγκάζεσθαι) à pratiquer les actes les plus honteux (τὰ αἴχιστα ποιεῖν). En sens inverse, celui qui se maîtrise lui-même gouverne les plaisirs corporels, si bien que non seulement il est à même de bien agir, mais encore il n’est pas contraint à pratiquer des actes honteux. Or, à mon sens, c’est bien là où repose la conception de liberté éthique et, parallèlement, de servitude éthique : la présence ou l’absence de contrainte au sein de l’individu⁶⁹⁴. Cependant, force est de constater qu’à ce stade-ci de l’entretien, Socrate n’emploie pas la métaphore des SUPÉRIEURS SOCIAUX pour désigner les plaisirs ni la métaphore parallèle de l’ESCLAVAGE pour désigner l’*akratês*, préférant l’expression « absence de liberté » (*aneleutheron*). Quoi qu’il en soit, il est déjà possible d’établir le schéma suivant :

Enkrateia → ouvre la voie à la bonne action / [- contrainte] à l’action honteuse → *eleutheria*.

Akrasia → obstacle à la bonne action / [+ contrainte] à l’action honteuse → *aneleutheria*.

D’après ce schéma, on voit clairement que l’*enkratês* est libre non seulement parce qu’il est à même de bien agir, mais encore parce qu’il ne subit aucune contrainte des plaisirs corporels qui l’obligent à pratiquer des actes honteux, tandis que l’*akratês* subit cette contrainte, si bien qu’il est simultanément empêché de bien agir et obligé d’exécuter des actes honteux. On observe donc que tant l’*enkrateia* que l’*akrasia* sont inextricablement liées à la *praxis*, de sorte que Socrate ne semble concevoir ni la possibilité de l’inaction, ni la possibilité que le même individu puisse exécuter de bonnes actions et des actions honteuses ; la différence repose ainsi sur la qualité de l’action, qui sera bonne ou mauvaise selon la présence ou l’absence de l’*enkrateia*. Autrement dit, s’il

⁶⁹⁴ Cette liberté comme l’absence de contraintes (et d’obstacles) pourrait être appelée « liberté négative ». Voir sur ce point, Muller, « La liberté socratique », *art. cit.*, pp. 314-316.

est vrai que l'*enkratês* va nécessairement bien agir, alors en sens inverse, l'*akratês* ne peut que commettre des actes honteux⁶⁹⁵. Lisons maintenant la suite de l'entretien :

[Socrate] Comment juges-tu les maîtres (δεσπότας) qui sont un empêchement à ce qu'il y a de mieux (τοὺς τὰ μὲν ἄριστα κωλύοντας), et qui contraignent au pire (τὰ δὲ κάκιστα ἀναγκάζοντας) ? – Par Zeus, répondit-il, ce sont les plus mauvais maîtres possibles (δυνατὸν...κακίστους). – Et quel est, à ton avis, le pire des esclavages (δουλείαν...κακίστην) ? – En ce qui me concerne, répondit-il, c'est l'esclavage que l'on subit auprès de plus mauvais maîtres (τὴν παρὰ τοῖς κακίστοις δεσπότης). – Ceux qui ne se maîtrisent pas eux-mêmes sont donc asservis à la pire des servitudes (τὴν κακίστην ἄρα δουλείαν οἱ ἀκρατεῖς δουλεύουσιν) ? [6] – C'est bien mon avis, répondit-il. – Et ne te semble-t-il pas que l'absence de maîtrise de soi (ἡ ἀκρασία) tient le savoir, qui est le plus grand bien (σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν), à l'écart des hommes, et qu'elle les précipite dans l'état contraire (εἰς τοῦναντίον αὐτοῦ ἐμβάλλειν) ? N'es-tu pas d'avis qu'elle les empêche de s'intéresser aux choses utiles et de chercher à les apprendre (ἢ οὐ δοκεῖ σοι προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν) parce qu'elle les entraîne vers les plaisirs (ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα), et que souvent, en frappant leur perception des biens et des maux (αἰσθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα), elle leur fait choisir le pire au lieu du meilleur (ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἰρεῖσθαι) ? – Cela arrive, répondit-il. (*Mém.* IV, 5, 5-6).

Socrate introduit maintenant, à l'instar de l'*Économique* I, 16-23, la métaphore des SUPÉRIEURS SOCIAUX, qui entraîne nécessairement son pair, à savoir la métaphore de l'ESCLAVAGE (cf. δουλείαν κακίστην (2x) ; δουλεύουσιν)⁶⁹⁶, dans la mesure où la notion même de maître suppose à l'évidence celle d'esclave⁶⁹⁷. Et de même que dans l'*Économique* Socrate qualifie les *despotai* de *ponêrotatoi* (I, 19) et de *panu*

⁶⁹⁵ Comme l'affirme Socrate dans les *Mém.* I, 5, 3 : « Car à la différence des gens cupides (οἱ πλεονέκται), qui semblent s'enrichir en dépouillant les autres de leurs richesses il n'est pas vrai que celui qui ne se maîtrise pas est nuisible aux autres (ὁ ἀκρατής τοῖς μὲν ἄλλοις βλαβερός), mais utile à lui-même (ἑαυτῷ δ' ὠφέλιμος) ; bien au contraire, il fait du mal aux autres (ἀλλὰ κακοῦργος μὲν τῶν ἄλλων), mais il s'en fait encore plus à lui-même (ἑαυτοῦ δὲ πολὺ κακοῦργότερος), s'il est vrai que le plus grand mal que l'on puisse faire (εἴ γε κακοῦργότατόν ἐστι) est de provoquer la ruine non seulement de sa propre demeure, mais aussi de son corps et de son âme. » Or, les *pleonektai*, si vicieux qu'ils soient, parviennent au moins à être utiles à eux-mêmes, pour autant que leur appât démesuré du gain les motive à s'enrichir, assurant ainsi un bien, certes égoïste et intéressé. L'*akratês*, en revanche, est entièrement inutile, parce qu'il fait du mal à lui-même et à tous ceux qui l'entourent, si bien qu'en détruisant son propre *oikos*, son corps et son âme à cause de cette *kakourgia* généralisée, il s'avère incapable de bien agir et d'acquiescer un quelconque bien pour lui et pour les autres. Pour l'association entre l'incapacité de bien agir (τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα) et l'inutilité (οὔτε χρήσιμον οὐδὲν), voir *Mém.* III, 9, 15.

⁶⁹⁶ Outre l'*Écon.* I, 23 et les *Mém.* IV, 5, 5-6, Xénophon emploie les métaphores des SUPÉRIEURS SOCIAUX et de l'ESCLAVAGE dans deux autres passages des *Mémorables*. Dans I, 3, 11, Socrate utilise le mot esclave (δοῦλος) comme antonyme de l'adjectif « libre » (ἐλευθέρου), dans un passage où il est question de « plaisirs funestes » (εἰς βλαβερὰς ἡδονὰς) qui contraignent (ἀναγκασθῆναι) l'individu à s'appliquer à des choses auxquelles personne ne s'appliquerait. Et dans I, 6, 8, Socrate affirme que pour « éviter d'être esclave de son ventre, du sommeil et de la lubricité (τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδ' ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ) » il faut tâcher de goûter à d'autres sortes de plaisirs, tels que les plaisirs découlant du sentiment de réussite dans une activité profitable. Or, la lubricité et les plaisirs du ventre et du sommeil font songer *toú sômatos hêdonai* auxquels Socrate fait référence en IV, 5, 3-4.

⁶⁹⁷ Pour l'association entre liberté et servitude du point de vue éthique, voir aussi *Apol.* 16 : « [Socrate] Qui connaissez-vous qui soit moins asservi que moi aux appétits du corps (ἦττον ἐμοῦ δουλεύοντα ταῖς τοῦ σώματος ἐπιθυμίαις), qui soit le plus libre parmi les hommes (τίνα δὲ ἀνθρώπων ἐλευθεριώτερον), moi qui ne reçois de personne ni présents ni salaire? » (trad. Chambry modifiée).

khalepôn (I, 22), de même dans cet extrait des *Mémorables* il les qualifie de *kakistoi*. De surcroît, l'idée de contrainte apparaît à nouveau (cf. *κάκιστα ἀναγκάζοντας*) pour désigner l'action funeste des plaisirs-mâtres : ils posent un obstacle⁶⁹⁸ à l'acquisition de la *sophia*, précipitant (*ἐμβάλλειν*) les hommes dans l'état opposé, c'est-à-dire dans l'ignorance ; en d'autres mots, entraîné vers les plaisirs (*ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα*)⁶⁹⁹, l'*akratês* n'est pas seulement contraint à pratiquer des *kakourgiai*, mais encore il ne s'intéresse guère à l'apprentissage des choses utiles et profitables à la vie. Comme Dorion l'affirme à juste titre, « [i]l [*scil.* l'homme *akratês*] agit conformément à ce qu'il croit être avantageux pour lui, mais comme il se trompe sur la nature de son véritable intérêt, il ne possède pas la *sophia*⁷⁰⁰. »

C'est pourquoi Socrate demande ensuite à Euthydème s'il croit qu'il y ait un plus grand obstacle (*κωλυτικώτερον*) que l'*akrasia* au soin des choses dont il convient de s'occuper et, dans la même veine, s'il y a pour l'homme « un plus grand mal que ce qui lui fait préférer les choses nuisibles aux choses utiles (*τοῦ δὲ ἀντὶ τῶν ὠφελούντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι*), le persuader de s'occuper (*ἐπιμελεῖσθαι*) des premières et de négliger (*ἀμελεῖν*) les secondes, et contraint (*ἀναγκάζοντες*) à faire le contraire de ce que font les hommes modérés (*Mém.* IV, 5, 7). » Ce passage, qui fait écho à l'*Écon.* I, 19-20, rend manifeste que l'homme *akratês*, puisqu'il ignore de fond en comble ce qui est véritablement nuisible et utile, se trompe sur ce qui mérite son attention (*epimeleia*) et sur ce qui doit être négligé, si bien qu'il finit par s'adonner souvent aux activités nuisibles.

Socrate explique ensuite que l'*enkrateia* est pour les hommes la cause des effets contraires (*τῶν ἐναντίων αἰτίαν*) à ceux qui résultent de l'*akrasia* (IV, 5, 8) et aussi le fait que l'*akrasia*, en réalité, ne conduit pas même aux supposés plaisirs que l'on pourrait y croire de prime abord, pour autant que le véritable plaisir, celui qui est le plus intense et le plus agréable possible, vient de l'attente qui engendre un grand besoin (IV, 5, 9). Or, l'*akratês* n'est jamais à même d'attendre, puisqu'il apaise les désirs dès qu'ils surgissent. Qui plus est, « parce qu'il est occupé à satisfaire les plaisirs les plus immédiats »,

⁶⁹⁸ L'idée d'obstacle est véhiculée grâce à l'emploi (abondant) du verbe *κωλύω* dans les premiers paragraphes des *Mém.* IV, 5 et qui apparaît aussi dans l'*Écon.* I, 18 : « [Socrate] Mais comment n'auraient-ils pas des maîtres (*δεσπότης*) puisque, souhaitant être prospères et désirant tout faire pour obtenir de bonnes choses, malgré tout ils en sont empêchés par ceux qui leur commandent (*κωλύονται ποιεῖν ταῦτα ὑπὸ τῶν ἀρχόντων*) ? » (trad. Chantraine légèrement modifiée).

⁶⁹⁹ Les verbes *ἐμβάλλω* et *ἀφέλω* dénotent clairement l'idée de passivité et de contrainte qui font partie du concept de servitude éthique. Tout se passe comme si l'homme n'était qu'un jouet des caprices de l'*akrasia*.

⁷⁰⁰ *L'Autre Socrate, op. cit.*, p. 114.

l'*akratês* n'est pas capable de pratiquer (πράττειν) les choses suivantes : (i) apprendre quelque chose de beau et bon (μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν), (ii) s'occuper de tout ce qui rend possible l'entretien du corps (τὸ ἑαυτοῦ σῶμα καλῶς διοικήσειε), (iii) bien administrer la maison (τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καλῶς οἰκονομήσειε), (iv) être utile à ses amis et à la cité (καὶ φίλοις καὶ πόλει ὠφελίμος γένοιτο) et, enfin, (v) emporter sur les ennemis (καὶ ἐχθρῶν κρατήσειεν) (IV, 5, 10).

Or, que l'*enkrateia* soit ce qui permet la pleine réalisation des points (ii) à (v), on l'apprend en lisant les livres I et II des *Mémorables*. Mais dans le livre IV, on remarque que Xénophon ajoute une autre nuance à l'*enkrateia* : elle est également la condition *sine qua non* de (i) l'apprentissage (*mathêsis*) et de l'acquisition de la *sophia*, dans la mesure où, en maîtrisant les plaisirs corporels, l'*enkratês* a le loisir nécessaire pour s'adonner à la multiplicité de savoirs disponibles⁷⁰¹. Ce que Socrate appelle *arista* (les meilleures choses – IV, 5, 5) est un terme suffisamment générique pour comprendre les belles actions mentionnées dans le paragraphe antérieur, mais aussi les savoirs que l'on peut mettre à profit pour accroître l'*oikos*, pour venir au secours des amis et pour rendre service à l'armée et à la cité. On comprend dès lors que les aspects éthique et politique de l'*enkrateia* sont inextricablement liés : pour être utile aux autres, il faut d'abord et avant tout être utile à soi-même.

En outre, Socrate souligne, à la fin de l'extrait, la confusion mentale engendrée par l'*akrasia* : celle-ci exerce un tel pouvoir sur les hommes, qu'elle frappe leur perception (αἰσθανομένους ἐκπλήξασα) des biens et des maux, les faisant souvent choisir (αἰρεῖσθαι) le pire au lieu du meilleur. La locution αἰσθανομένους ἐκπλήξασα est fort éloquente, dans la mesure où elle exprime bien l'idée suivant laquelle l'*akratês* goûte à une myriade de plaisirs sensoriels qui le rendent complètement abasourdi, de sorte qu'il n'est pas à même de *discerner* les biens des maux. Or, si sa capacité critique est engourdie par ce « bombardement » sensoriel, sa capacité de faire le bon choix et, partant, de bien agir, est gênée. C'est pourquoi la servitude éthique causée par l'*akrasia* est nécessairement la pire servitude (κακίστην δουλείαν) pour les hommes : (1) elle empêche l'action vertueuse tout en contraignant à l'action honteuse ; (2) elle empêche l'acquisition des savoirs utiles à la vie de la cité tout en conduisant à l'ignorance⁷⁰² ; (3) elle empêche

⁷⁰¹ Sur le lien entre l'*akrasia* et l'*askholia*, voir *Mém.* I, 3, 11.

⁷⁰² « But they [*scil.* l'*enkrateia* et l'*akrasia*] are also both related to ethical knowledge: while *enkrateia* is the prerequisite to acquire and employ such knowledge, *akrasia* is what impedes to do so: an enkratic man can become wise and virtuous, while an akratic man can never – at least, as long as he lingers in a

les hommes de discerner les biens et les maux, tout en les contraignant à choisir souvent le pire (τὸ χεῖρον) ; et l'on peut en déduire que si jamais on choisit le meilleur (τὸ βέλτιον), ce choix relève non pas d'une connaissance qui permet de distinguer le meilleur du pire, mais bien plutôt de la seule fortune, ce qui est tout à fait cohérent avec la distinction que Socrate fait entre *tykhê* et *praxis* :

Je considère que la fortune et l'action sont tout à fait opposées (πᾶν μὲν οὖν τοῦναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι), car je crois que la bonne fortune consiste à tomber, sans l'avoir cherchée, sur une chose dont on a besoin (τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι), alors que la réussite consiste à bien faire une chose que l'on a apprise et à laquelle l'on s'est exercé (τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω), et ce sont ceux qui s'en font une occupation qui me paraissent réussir (καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσι μοι εὖ πράττειν)⁷⁰³.

Dans cette perspective, l'*enkrateia* est précisément ce qui permet à l'homme de sortir de l'univers de la *tykhê* pour entrer dans l'univers de la (bonne) *praxis*, dans lequel chacun de ses choix et de ses actes relève d'une connaissance de cause, c'est-à-dire d'une capacité critique à (i) identifier les biens (les choses utiles) et les maux (les choses nuisibles), (ii) à éviter les maux et, parmi les biens, (iii) à choisir le meilleur, c'est-à-dire le plus utile et avantageux ; (iv) aussi, l'*enkratês* est capable de mener à bien tout ce qu'il a appris et pratiqué, si bien que s'il fait de bons choix, s'il agit bien et s'il obtient de bonnes choses, c'est exclusivement grâce à sa propre action (*praxis*), ne dépendant guère du hasard. En un mot, on appelle « réussite » (*eupraxia*) le résultat final de l'habitude de bien faire (*eu poiein*) tout ce qui a fait l'objet, pour l'homme *enkratês*, d'apprentissage (*mathêsis*) et d'exercice (*melêtê*). En revanche, on peut dire que l'homme *akratês* ne peut compter que sur la bonne fortune (*eutykhia*) pour obtenir de bonnes choses. Parce qu'il

condition of *akrasia*. *Enkrateia* and *akrasia* stand therefore in an inversely proportional relationship to each other: when a man's pleasures are controlled by *enkrateia* he is open for knowledge and virtue; when on the contrary the pleasures take control over the body, *akrasia* rules and *enkrateia* is thwarted along knowledge and virtuous behavior. » (Stavru, *Akrasia in Xenophon's Socrates, in the Light of 5th and 4th Century Debate Over Akratic Patterns of Action*, art. cit., p. 26).

⁷⁰³ *Mém.* III, 9, 14. À mon sens, la définition de la servitude qu'offre Spinoza s'applique fort bien, *mutatis mutandis*, à la conception de Xénophon lui-même : « J'appelle Servitude, l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affections ; soumis aux affections, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même, mais de la fortune, dont le pouvoir est tel sur lui que souvent il est contraint, voyant le meilleur, de faire le pire (*Éthique*, 1965, p. 217). » L'idée d'impuissance est exprimée chez Xénophon, on l'a vu plus haut, par le verbe ἡττάομαι et qui implique aussi l'idée de défaite ; l'idée de contrainte est exprimée par la notion d'ἀνάγκη et ses termes apparentés. Xénophon serait également d'accord sur le fait que l'on ne peut que *réduire* les affections, sans jamais parvenir à les supprimer. Il est intéressant de souligner également que Spinoza emploie, à l'instar de Xénophon, le vocabulaire du pouvoir pour exprimer ce rapport de soi à soi-même. Mais il y a deux différences de taille entre les deux conceptions de servitude : pour Spinoza, c'est bien la fortune qui, exerçant un pouvoir accablant sur l'homme, fait en sorte qu'il choisit souvent le pire au lieu du meilleur, alors que pour Xénophon ce pouvoir est exercé par l'*akrasia*. Aussi, Spinoza conçoit la possibilité qu'on identifie le meilleur, mais qu'on fasse néanmoins le pire, alors que pour Xénophon, l'esclave des affections n'a pas même la possibilité de reconnaître ce qui est le meilleur.

est complètement absorbé par l'apaisement de ses désirs effrénés, il n'a pas le loisir nécessaire pour apprendre et pour pratiquer les savoirs utiles qui lui permettront de les obtenir par lui-même, c'est-à-dire grâce à sa propre action ; aussi, il n'a pas la moindre idée de ce dont il a besoin pour réussir, si bien que la possibilité d'*eupraxia* est d'emblée exclue. En un mot, l'*akratês* n'est pas seulement l'esclave de ses propres désirs et passions, mais encore de la fortune (*tykhê*) elle-même, qui peut lui être tantôt favorable, tantôt défavorable.

En effet, les *Mémorables* IV, 5, 5-10 renvoient à un autre entretien du livre IV, toujours avec le jeune Euthydème, où l'on trouve aussi l'association entre les binômes liberté/servitude et connaissance/ignorance. Socrate affirme que ceux qu'on appelle « gens de condition servile » (*ἀνδραποδώδεις*) sont ainsi désignés non pas à cause de leur savoir (*διὰ σοφίαν*), mais à cause de leur ignorance (*δι' ἀμαθίαν*), apportant ensuite une précision importante : il ne se réfère pas à ceux qui exercent des métiers techniques - pour autant que la plupart de ceux qui sont compétents (*ἐπισταμένων*) dans ce genre de métier sont de condition servile (*ἀνδραποδώδεις*) - mais bien plutôt à « ceux qui ne savent pas ce qui est beau, ce qui est bon et ce qui est juste (*τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια μὴ εἰδόντων* – IV, 2, 22). » La comparaison avec les esclaves qui exercent des métiers techniques fait écho à l'*Écon.* I, 23, où Socrate distingue, d'une part, les esclaves qui deviennent vertueux grâce à la *sôphrosynê* inculquée par leur maître et, d'autre part, les hommes libres qui ne se maîtrisent pas, et qui sont donc esclaves du point de vue éthique⁷⁰⁴. En ce sens, de même que rien n'empêche qu'un esclave qui exerce un métier servile (par exemple, la menuiserie et la métallurgie) sache néanmoins distinguer le beau, le bon et le juste, de même rien n'empêche qu'un homme réduit en esclavage (du point de vue politique) soit maître de lui-même et, par conséquent, libre (du point de vue éthique), c'est-à-dire à même de poursuivre l'*aretê* et le bien, d'apprendre les connaissances utiles à la vie et, enfin, de faire le bien (*prattein ta beltista*)⁷⁰⁵.

⁷⁰⁴ En ce sens, il vaut la peine de citer le commentaire pertinent de Baragwanath sur la *Cyropédie* (« The wonder of freedom: Xenophon on slavery », 2012, p. 657), mais qui vaut, à mon avis, pour la pensée de Xénophon sur l'opposition entre liberté et servitude du point de vue éthique, : « [In the *Cyropaedia*] we find the suggestive idea that willing obedience is a quality of the morally free man. We find Cyrus granting actual freedom to some slaves, and would-be slaves, who display morally free natures; and the noble would-be slave Panthea is the focus of a drawn-out narrative. We also find the reverse conception: the notion that a ruler can be worse (*ponêroteron*) than the ruled, and the advice that rulers ought to avoid being slavish and instead cultivate virtue (7.5.83-84). »

⁷⁰⁵ Il est pertinent de citer les *Mém.* I, 5, 5, où cette idée y est clairement exposée : « [Socrate] Car qui pourrait, sans elle [*scil.* l'*enkrateia*], apprendre quelque chose de bien (*ἢ μάθοι τι ἂν ἀγαθόν*) et le pratiquer d'une façon qui en vaille la peine (*ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως*) ? Quel est l'homme esclave des plaisirs qui

En guise de conclusion, on peut affirmer que les concepts de liberté et de servitude chez Xénophon sont inextricablement liés à la notion de *praxis*, mais aussi aux concepts d'*enkrateia* et d'*akrasia*, qui déterminent deux modalités possibles d'action : d'un côté, la belle action (*kalon pratein* - *Mém* IV, 5, 1), l'apanage de l'*enkrateia*, et, de l'autre côté, la mauvaise action (*ta aiskhista poiein* – *ibid.* IV, 5, 4), conséquence directe de l'*akrasia*. Autrement dit, le rapport à soi-même, c'est-à-dire le rapport éthique conçu métaphoriquement comme un combat permanent contre l'empire des désirs et des passions, se manifeste toujours, sur le plan concret de la *praxis*, de deux manières distinctes et opposées : l'action vertueuse, si l'individu domine ses désirs et ses passions, ou l'action vicieuse, s'il est dominé par ces derniers. La *praxis* de l'homme *enkratês*, on s'en doute, est toujours vertueuse, dans la mesure où, sachant discerner les biens et les maux, il choisit toujours le bien⁷⁰⁶, c'est-à-dire l'utile et l'avantageux⁷⁰⁷. Cette action vertueuse consiste, par exemple, dans le développement de la santé et de la vigueur corporelle, dans la main forte que l'on prête aux amis et à la cité et dans l'apprentissage de choses utiles à l'homme accompli (*Mém.* IV, 5, 10), comme l'art économique, qui permet d'accroître l'*oikos*⁷⁰⁸. Par conséquent, *eleutheria*, *enkrateia* et *praxis* s'associent aux notions d'*euexia/hygieia*, de *philia*, de *sophia*, de *mathêsis* et, plus généralement, à la notion d'utilité (*to khrêsimon*). Or, puisque l'*akrasia* est l'opposé de l'*enkrateia*, alors

ne se trouve pas dans de honteuses dispositions vis-à-vis de son corps et de son âme (ἢ τίς οὐκ ἂν ταῖς ἡδοναῖς δουλεύων αισχρῶς διατεθείη καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν) ? À mon avis, par Héra, un homme libre doit souhaiter de ne pas tomber sur un tel esclave ; inversement, celui qui est esclave de ce genre de plaisirs doit supplier les dieux de tomber sur de bons maîtres, car c'est seulement ainsi qu'il pourra être sauvé. » Pour l'association entre connaissance/liberté et ignorance/servitude, voir *Mém.* I, 1, 16 : « Il [*scil.* Socrate] s'entretenait aussi d'autres sujets, dont il considérait que ceux qui les connaissent sont des hommes de bien (ἂ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κάγαθοὺς εἶναι), tandis que ceux qui les ignorent mériteraient à juste titre d'être appelés des esclaves (τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκληθῆσθαι). » Il n'est pas indifférent de souligner l'opposition entre les termes *kalos kagathos* et *andrapodôdeis* et, parallèlement, l'association de la *kalokagathia* à la connaissance et à la liberté éthique.

⁷⁰⁶ Comme l'a bien souligné Dorion, *L'Autre Socrate*, *op. cit.*, pp. 114-115, « comme Socrate^X considère que l'*enkrateia* est la condition d'acquisition de la vertu, et que celle-ci est indissociable du savoir, il soutient également que l'*akrasia* « forte » est impossible, c'est-à-dire que l'homme vertueux ne peut pas, sous l'effet du désir ou de l'attrait du plaisir, agir à l'encontre de son savoir et de sa vertu. »

⁷⁰⁷ Sur ce point, il faut ajouter la connaissance de soi-même (τὸ εἰδέναι ἑαυτοῦς) comme condition nécessaire de l'acquisition de nombreux biens (πλεῖστα ἀγαθὰ) et de l'*eupraxia*, comme l'affirme Socrate en *Mém.* IV, 2, 26 : « En effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes (οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοῦς) savent ce qui leur convient (τὰ τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι) et discernent ce qu'ils sont, ou non, en mesure de faire (καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἂ μὴ) ; en faisant ce qu'ils savent (καὶ ἂ μὲν ἐπίστανται πράττοντες), ils se procurent ce dont ils ont besoin et ils réussissent (εὖ πράττουσιν), en s'abstenant de ce qu'ils ne savent pas faire, ils ne commettent aucune erreur (ἀναμάρτητοι) et évitent l'échec (καὶ διαφεύγουσι τὸ κακῶς πράττειν). » Sur la connaissance de soi chez Xénophon comme la capacité à reconnaître les limites et l'étendue de sa propre *dynamis*, voir surtout Dorion, *L'Autre Socrate*, *op. cit.*, pp. 255-273.

⁷⁰⁸ C'est précisément l'*enkrateia* qui manque à quelqu'un comme Critobule (notamment celle à l'endroit des plaisirs sexuels), afin qu'il apprenne à bien gérer son *oikos*. Voir *Écon.* II, 4-7.

les œuvres de l'absence de maîtrise de soi (ἀκρασίας ἔργα) sont les contraires (τὰ ἐναντία) des œuvres de l'*enkrateia* (*ibid.* IV, 5, 8). Ainsi, l'homme en proie à l'*akrasia* a un corps et une âme détériorés, il est incapable de nouer de véritables liens d'amitié, d'acquérir la *sophia* et d'apprendre des choses utiles à la vie.

Qui plus est, la *praxis* de l'homme *akratês* est aléatoire, en ce sens où, ne sachant pas distinguer les biens et les maux et se trompant donc sur ce qui lui est véritablement bénéfique et utile, il choisit souvent (πολλάκις - *ibid.* IV, 5, 6) le pire au lieu du meilleur ; et si jamais il choisit la bonne conduite à suivre, voire s'il obtient un quelconque bien, cela est le fruit du seul hasard plutôt que le résultat d'une connaissance préalable. En outre, l'action vicieuse produite par l'*akrasia* consiste, par exemple, dans la destruction de la santé du corps et de la vigueur de l'âme, dans l'impossibilité de secourir les amis, de rendre service à l'armée et à la cité et dans l'incapacité d'apprendre les matières essentielles à la vie. Par conséquent, *douleia*, *akrasia* et (mauvaise) *praxis* s'associent aux notions d'inutilité, d'échec, d'*amathia* et de *tykhê*, cette dernière tirillant l'homme *akratês* de tous les côtés. Ainsi, pour que cet esclave des plaisirs obtienne de bonnes choses, il faut que la fortune se manifeste de manière favorable, c'est-à-dire sous la forme de bonne fortune (*euthykhia*). En revanche, l'homme libre, celui qui maîtrise les plaisirs corporels, est toujours à l'abri des mauvaises décisions inspirées par ces derniers, parce qu'il est à même, en bon dialecticien, de discerner les biens et les maux et d'agir en fonction du meilleur⁷⁰⁹, de sorte que non seulement sa vie est marquée par l'*eupraxia*, mais encore il ne dépend guère de l'*euthykhia* pour obtenir de bonnes choses (*agatha*)⁷¹⁰.

⁷⁰⁹ Sur la conception xénophontienne de la dialectique, voir *Mém.* IV, 5, 11 : « Seuls les hommes maîtres d'eux-mêmes (τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις) peuvent examiner les sujets les plus importants (ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων) et sont en mesure, en répartissant selon leur genre grâce au raisonnement et à l'expérience (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη), de choisir les biens et de s'abstenir des maux (τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι). » Sur cet extrait, Dorion commente : « Malgré les apparences, la dialectique dont il est ici question n'est pas l'art dichotomique, illustré dans le *Sophiste* et le *Politique* de Platon, qui consiste à diviser un concept en deux en vue de parvenir à une définition, mais plutôt une aptitude à subsumer un concept ou une action sous l'une ou l'autre de ces deux grandes catégories : le bien et le mal. Or l'aptitude à distinguer le bien et le mal, dans l'ordre du discours et celui de l'action, est le privilège exclusif de ceux qui se maîtrisent eux-mêmes, puisqu'il n'est pas à craindre, dans leurs cas, que l'attrait du plaisir et la force du désir ne leur fassent prendre pour un bien ce qui est en réalité un mal. »

⁷¹⁰ Il serait pertinent de dire un mot sur l'influence de la divinité qui, malgré tous les efforts et toute la préparation de l'homme de bien, peut choisir de lui être défavorable. Voir en ce sens, l'*Écon.* XI, 8 : « [Ischomaque] *Je crois avoir compris que les dieux n'ont pas permis aux hommes de réussir* (οὐ θεμιτὸν...εὖ πράττειν) *s'ils ne savent pas ce qu'ils doivent faire et s'ils ne s'efforcent pas de l'accomplir* (ἀνευ μὲν τοῦ γινώσκειν τε ἃ δεῖ ποιεῖν καὶ ἐπιμελεῖσθαι ὅπως ταῦτα περαίνηται) ; *parmi ceux qui en ont conscience et qui s'y efforcent, aux uns ils donnent le succès, aux autres ils refusent* : aussi je commence par honorer les dieux et je tâche d'obtenir d'eux, autant qu'il m'est possible par mes prières, de rester en bonne santé, d'avoir le corps vigoureux, d'avoir l'estime de mes concitoyens, l'affection de mes amis, de

L'homme *enkratês* est libre parce qu'il est *actif* par rapport aux désirs, c'est-à-dire qu'il est à même de les contrôler ; il a la force pour s'y imposer. Par conséquent, tous ses choix sont libres, dans la mesure où ils ne sont déterminés ni par l'attrait des plaisirs, ni par les désirs et les passions, qui ne lui imposent par ailleurs aucune contrainte. En revanche, l'homme *akratês* n'est pas libre - et l'on pourrait ici rappeler les termes *aneleutheron* et *doulos*, employés par Xénophon de manière presque interchangeable (cf. *Mém.* IV, 5, 3-5) – parce qu'il est *passif* par rapport aux désirs, c'est-à-dire qu'il est incapable de les contrôler ; il lui manque la force pour s'y imposer. Par conséquent, aucun de ses choix n'est libre, dans la mesure où ils sont toujours déterminés par l'attrait des plaisirs et par les multiples sollicitations des désirs et des passions, qui lui imposent une contrainte accablante⁷¹¹. En un mot, la liberté est une forme d'activité, tandis que la servitude est une forme de passivité.

On pourrait résumer tout ce dont on a discuté dans cette section dans le schéma suivant :

- (i) L'homme *enkratês* (= l'homme libre ou actif) → *sophia/epistêmê* → habitude de bien agir → réussite (*eupraxia*).
- (ii) L'homme *akratês* (= l'esclave ou l'homme passif) → *amathia* → habitude de mal agir → échec (*to kakôs pratein*)/fortune (*tykhê*, qui, lorsqu'elle se manifeste favorablement (*eutykhia*), fait en sorte que l'*akratês* choisisse la bonne manière d'agir ou qu'il reçoive de bonnes choses).

La *sophia* en question est, on l'a vu plus haut, la capacité à discerner les biens et les maux, c'est-à-dire ce qui est utile et ce qui est nuisible. Cette *sophia* rend l'homme *enkratês* à même d'apprendre les différentes compétences (*epistêmata*) techniques utiles à la vie de la cité, et partant, de choisir les bonnes actions qui ouvrent la voie à la réussite

me tirer d'affaire à la guerre avec honneur, d'accroître ma richesse honorablement. » (Je souligne). Or, il n'est pas d'emblée clair si les dieux ont une tendance à favoriser les hommes appliqués (voir aussi *Cyrop.* I, 6, 5). Je pencherais pour l'affirmative, dans la mesure où ils interdisent la réussite aux gens ignorants et nonchalants, même si, force est de le reconnaître, la divinité peut choisir d'ôter la réussite même aux gens appliqués ; c'est pourquoi, d'ailleurs, Ischomaque tâche de bien exécuter tous ses devoirs : il sait bien que la réussite dépend d'une série de bonnes actions préalables et que s'il est négligent, la réussite lui est d'emblée interdite. Quoi qu'il en soit, la conception de l'*eupraxia* et de la *tykhê* exposée dans les *Mém.* III, 9, 14, associée à ce passage de l'*Économique* sur le rôle de la divinité dans la réussite des hommes, est une tentative de la part de Xénophon d'expliquer pourquoi les gens vertueux parfois échouent et, parallèlement, pourquoi les gens vicieux obtiennent éventuellement de bonnes choses.

⁷¹¹ « À travers cette conception de la maîtrise de soi comme liberté active, ce qui est affirmé, c'est le caractère « viril » de la tempérance. (...) La maîtrise de soi est une manière d'être homme par rapport à soi-même, c'est-à-dire de commander à ce qui doit être commandé, de contraindre à l'obéissance ce qui n'est pas capable de se diriger soi-même, d'imposer les principes de la raison à ce qui en est dépourvu ; c'est une façon, en somme, d'être actif, par rapport à ce qui de nature est passif et doit le demeurer. (...) Ce à quoi il faut tendre dans la joute agonistique avec soi-même et dans la lutte pour dominer les désirs, c'est le point où le rapport à soi sera devenu isomorphe au rapport de domination, de hiérarchie et d'autorité qu'à titre d'homme et d'homme libre, on prétend établir sur ses inférieurs (Foucault, *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 112). »

et, bien entendu, à l'*eudaimonia*⁷¹². On le voit bien, cette *sophia*, rendue possible grâce à l'*enkrateia*, entraîne toujours une *praxis*, en l'occurrence, une *praxis* positive, c'est-à-dire utile et bénéfique pour soi-même et, partant, pour les autres, ce qui exclue d'emblée, comme on l'a affirmé plus haut, la possibilité de l'inaction⁷¹³. En un mot, l'acquisition et l'application de la *sophia* vont de pair⁷¹⁴.

En outre, il est bon de souligner que, dans la mesure où l'*enkrateia* désigne une lutte permanente contre soi-même pour maintenir nos propres désirs et passions sous contrôle⁷¹⁵, l'on peut toujours retomber dans l'*akrasia* et, partant, dans la servitude. Par conséquent, cet état de liberté éthique assuré par l'*enkrateia* n'est pas permanent, mais plutôt une acquisition qui doit être entretenue, à l'instar de la vertu, qui doit elle aussi faire l'objet d'un soin et d'une pratique constants, de peur que l'on ne retombe dans le vice⁷¹⁶. Parallèlement, si l'on perd l'*enkrateia*, qui est la précondition de l'acquisition et de l'application effective du savoir, il n'y a rien d'étonnant que l'on perde aussi les connaissances acquises, puisqu'en détériorant le corps à cause du manque de maîtrise de soi, on détériore en même temps l'âme, le siège de la pensée et de la connaissance⁷¹⁷, si

⁷¹² Voir la conclusion du chapitre (IV, 5, 12), où Xénophon affirme que « [c]'est ainsi, disait-il [*scil.* Socrate], que se forment les hommes les meilleurs, les plus heureux (τε καὶ εὐδαιμονεστάτους) et les plus habiles à discuter. »

⁷¹³ Sur ce point, il faut souligner que même l'*argia*, la *malakia*, parfois associées à l'*akrasia*, sont en réalité de mauvaises actions (cf. *supra* l'analyse de l'*Écon.* I, 20-22).

⁷¹⁴ Dans la même veine, voir Stavru, « *Akrasia* in Xenophon's Socrates, in the Light of 5th and 4th Century Debate Over Akratic Patterns of Action », *art. cit.*, p. 41.

⁷¹⁵ « L'*enkrateia*, avec son opposé l'*akrasia*, se situe sur l'axe de la lutte, de la résistance et du combat : elle est retenue, tension, « continence » ; l'*enkrateia* domine les plaisirs et les désirs, mais en ayant besoin de lutter pour l'emporter. » (Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, *op. cit.*, p. 87).

⁷¹⁶ Voir *Mém.* I, 2, 19 et *Cyrop.* VII, 5, 75-76. Pour un commentaire de ces deux textes, voir Dorion, « *Askêsis*, genèse de la vertu et exemplarité de Socrate chez Platon et Xénophon », *art. cit.*, pp. 205-207. De surcroît, on pourrait appeler aussi cette liberté éthique « liberté intérieure » et la définir, à l'instar de Muller, « La liberté socratique », *art. cit.*, p. 311, comme le fait de « ne pas être contraint, dans ses choix et décisions, par une force perçue comme extérieure, étrangère ». Or, on l'a vu plus haut, Xénophon conçoit métaphoriquement les vices et les désirs comme des forces extérieures à l'homme, contre lesquelles il doit se battre de façon permanente.

⁷¹⁷ Un passage des *Mémorables* illustre bien, à mon avis, cette idée, quoiqu'il ne s'agisse pas spécifiquement de l'*enkrateia*, mais plutôt du rapport entre la puissance du corps et celle de l'âme : « Même dans l'activité où, à ton avis, la participation du corps est la plus réduite, à savoir dans l'exercice de la pensée (ἐν τῷ διανοεῖσθαι), qui ne sait que même là il y en a beaucoup qui commettent de graves erreurs à cause de la mauvaise santé de leur corps ? La mauvaise condition du corps est souvent cause, chez beaucoup, que l'oubli, le découragement, le caractère maussade et la folie s'abattent sur leur esprit (καὶ λήθη δὲ καὶ ἀθυμία καὶ δυσκολία καὶ μανία πολλάκις πολλοῖς διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν εἰς τὴν διάνοιαν ἐπιπίπτουσιν), tant et si bien qu'ils en chassent même les connaissances (οὕτως ὥστε τὰς ἐπιστήμας ἐκβάλλειν). » (*Mém.* III, 12, 6). En effet, ce passage parle du manque d'entraînement physique et de la détérioration simultanée du corps et de l'âme qui s'ensuit. Or, dans la mesure où le manque de maîtrise de soi entraîne lui aussi la détérioration corporelle, rien ne nous empêche de conclure qu'il entraîne du même coup la détérioration de l'âme, y compris l'oubli de ce que l'on a appris lorsqu'on était *enkratês* (voir aussi. *Mém.* I, 3, 7 et 11 ; IV, 5, 11-12)

bien que l'on perd, en même temps, la capacité de bien agir et de réussir⁷¹⁸. Enfin, pour autant que les désirs que l'on doit maîtriser dans le but d'atteindre la vertu et la connaissance sont des besoins intrinsèques à la nature humaine, il est manifeste qu'il est impossible de s'en débarrasser complètement, mais seulement de contrôler leur violence et démesure, ce qui confirme l'idée suivant laquelle le combat pour la liberté ne cesse jamais.

4. Conclusions

En guise de conclusion, essayons de répondre maintenant, de façon schématique, aux questions posées au début de ce chapitre.

– Quelle est la portée de la métaphore du combat chez Xénophon et en quoi elle nous aide à comprendre sa pensée éthique et politique ?

Ce que j'ai rassemblé sous l'appellation « métaphore du combat » comprend, on l'a vu, l'image de l'âme-citadelle que l'on trouve dans l'*Agésilas* VIII, 7-8, le combat acharné contre les *aphrodisia* dans l'*Agésilas* V et, enfin, le combat pour la liberté contre les vices et les passions que l'on trouve dans l'*Économique* I, 16-23. L'articulation de ces trois textes nous a permis de comprendre un aspect tout à fait crucial de l'éthique xénophontienne : la vertu n'est jamais, pour l'homme, une acquisition permanente, si bien que les vices sont toujours à l'affut, d'où l'idée de la pratique soutenue à la vertu. La conséquence de l'échec dans ce combat métaphorique est très concrète et elle a lieu, simultanément, dans la sphère privée et publique : on ruine le corps, l'âme et les biens, de sorte que l'on devient inutile aux amis et à la cité.

– Comment comprendre les concepts de liberté et de servitude ?

Nous avons vu, en premier lieu, que ces deux concepts découlent directement de la métaphore du combat contre les vices, les passions et les plaisirs. Le combat contre soi-même vise à nous sortir de l'état de servitude pour entrer dans un état de liberté dans lequel nos choix, nos actions et notre façon d'être ne relèvent pas de la contrainte imposée par les maîtres et les maîtresses impitoyables qui sont les vices, les passions et les plaisirs. Il s'agit donc des concepts éthiques, en ce sens où ils renvoient au rapport de l'homme avec lui-même. De surcroît, il est raisonnable d'en conclure, même si l'on ne trouve aucun texte où Xénophon est explicite à cet égard, que tous les hommes sont, au départ, esclaves

⁷¹⁸ Il s'agit là, me semble-t-il, de la leçon des *Mém.* I, 2, 14-18 : tout ce que Critias et Alcibiade ont appris avec Socrate, dont la compagnie et les leçons les rendaient tempérants, est tombé dans l'oubli après qu'ils ont quitté la compagnie du maître. Le résultat : ils ont commencé à agir de façon vicieuse et injuste.

d'eux-mêmes ; la liberté n'est donc pas quelque chose qu'on possède préalablement, mais plutôt une acquisition ultérieure et, par ailleurs, l'on doit se battre constamment pour la conserver ; le combat pour la liberté coïncide, en ce sens, avec la pratique soutenue de la vertu, ce qui est très cohérent avec le principe de l'éthique xénophontienne suivant lequel la vertu n'est pas une acquisition permanente ; et puisque l'*enkrateia* est le fondement de la vertu (*Mém.* I, 5, 4), elle est également la *conditio sine qua non* de la liberté éthique. (*Mém.* I 5, 5 ; IV 5, 2-6 ; *Écon.* I 17-23). On peut en conclure également que (i) seuls ceux qui sont maîtres d'eux-mêmes sont véritablement libres ; (ii) que les hommes, en général, vivent soit dans un état permanent de servitude, soit ils oscillent entre les deux états ; (iii) que seule une poignée d'hommes exceptionnels sont capables d'atteindre et de demeurer dans l'état de liberté (on pense aux héros de Xénophon, tels que Socrate, Agésilas et Cyrus l'Ancien) ; (iv) que seul l'homme libre est à même de gouverner les autres et que, parallèlement, celui qui est soumis aux vices et aux passions, si jamais il détient le pouvoir, traitera ses gouvernés en esclaves (on pense ici à la figure du tyran).

L'étude de la métaphore du combat s'avère, enfin, un excellent moyen d'aborder l'éthique de Xénophon. Dans le chapitre suivant, nous poursuivrons l'étude des métaphores militaires et on aura l'occasion d'aller plus loin dans la compréhension de sa pensée éthique, mais surtout de sa pensée politique. Comme on le verra, la métaphore de l'alliance et celle de la victoire sur les amis en bienfaits révèlent la place majeure que Xénophon accorde à la *philia* non seulement comme facteur décisif d'harmonie et de cohésion sociale, mais aussi comme outil politique qui vise à obtenir l'obéissance volontaire des gouvernés.

Chapitre 6. Les métaphores de l'alliance et de la victoire et la conception xénophontienne de la *philia*

1. Bienveillance (*eunoia*), amitié (*philia*) et alliance (*symmakhia*)

En effet, les réflexions sur la *philia* occupent une partie importante de la philosophie de Xénophon. La plupart de ses héros sont, en effet, des amis exemplaires et, de surcroît, il considère le soin des *philoï* une tâche majeure du citoyen qui prétend être un homme *kalos kagathos*. Et puisque la *philia* concerne le rapport à autrui, celle-ci est présente tant dans la sphère privée (se rapportant notamment aux relations familiales), que dans la sphère publique (concernant donc le rapport entre les concitoyens ainsi que le rapport entre dirigeant et gouvernés), elle possède un versant politique très marqué chez Xénophon.

Dans le présent chapitre, je propose d'analyser les métaphores de l'alliance et de la victoire à la lumière de la conception xénophontienne de l'amitié, dans la mesure où, comme on le verra, ces deux métaphores y sont intimement liées. La problématique générale est la suivante : Comment comprendre le concept de *philia* chez Xénophon et comment s'articule-t-il au concept de *symmakhia* ? Quel est le sens et la portée des métaphores de l'alliance et de la victoire et comment ces deux métaphores s'articulent-elles au rapport entre, d'une part, les concitoyens, et, d'autre part, le dirigeant et ses gouvernés ? Beaucoup plus que de simples ornements textuels, les métaphores de l'alliance et de la victoire renforcent et confirment l'hypothèse de l'omniprésence de la sémantique de la guerre dans la philosophie de Xénophon et, plus généralement, l'impact de la mentalité militaire dans son œuvre. Or, pour autant que l'étude du concept de *philia* chez Xénophon a déjà été faite⁷¹⁹, je propose plutôt de l'analyser à la lumière de la notion d'*eunoia* (section 1.2.), si bien que nous aurons l'occasion d'étudier une qualité humaine chère à Xénophon tout en discutant de la notion d'amitié et des moyens de nouer un véritable lien amical. En effet, l'étude de l'*eunoia* sera fondamentale, dans la mesure où celle-ci est associée aux métaphores de l'alliance et de la victoire.

⁷¹⁹ Voir Dorion, *L'Autre Socrate, op. cit.*, pp. 196-218, où l'auteur analyse le thème de l'amitié chez Xénophon à la lumière de la notion d'« utilité ». Sur la notion de *philia*, voir plus généralement Konstan, « Greek Friendship », 1996, pp. 71-94 ; *Id. Friendship in the Classical World*, 1997 (en particulier le chapitre 2) ; Van Berkel, *The Economics of Friendship : Conceptions of Reciprocity in Classical Greece*, 2019 ; Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, 1974, pp. 201-205.

Ensuite, en prenant le cas paradigmatique de Phlionte et de Sparte dans les *Helléniques* VII 2, je prétends montrer que les notions de *philia* et de *symmakhia* sont intimement liées, voire qu'elles partagent quelques fondements, la *symmakhia* dépassant donc, chez Xénophon, le seul rapport pécuniaire (section 1.3.).

Nous serons ensuite à même d'analyser la métaphore de l'alliance (section 2), où nous aurons l'occasion de constater qu'elle est utilisée dans des contextes assez variés pour désigner des relations assez différentes. Or, s'il est vrai, comme j'essaierai de le montrer, que les notions de *philia* et de *symmakhia* se recoupent à plusieurs endroits chez Xénophon, rien de plus naturel pour lui que d'employer la métaphore de l'alliance pour désigner des rapports amicaux, soit des hommes entre eux, soit avec la divinité, ou tout simplement pour véhiculer les idées de soutien, de secours et d'assistance, intrinsèques au concept de *philia* et, partant, de *symmakhia*⁷²⁰. Enfin, nous analyserons la métaphore de la victoire, qui est, faut-il le souligner, employée exclusivement par Xénophon pour désigner le rapport entre le dirigeant et ses gouvernés du point de vue précis de l'échange de bienfaits (section 3).

1.1. *Eunoia* : la bienveillance à l'endroit des amis

Comme l'a bien souligné J. De Romilly, *eunoia* en grec ancien signifie plus que bienveillance : elle renvoie aussi à l'idée d'approbation, de sympathie et d'empressement à aider⁷²¹. Mais de façon générale, bienveillance » ou « dévouement » sont de bonnes traductions d'une notion dont on n'entend pas souvent parler, mais qui, du moins chez Xénophon, joue un rôle important. On y trouve vingt occurrences dans son corpus dans des contextes qui vont de la sphère privée (la relation entre parents et enfants ou entre amis) à la sphère publique (le rapport entre gouvernant et gouvernés). On pourrait affirmer en outre qu'il s'agit d'une « qualité relationnelle », c'est-à-dire qu'elle suppose toujours un rapport avec autrui, rapport qui, comme on le verra, n'est autre que l'amitié⁷²².

⁷²⁰ Il faut rappeler, sur ce point, que la ressemblance entre le domaine conceptuel de la cible et celui de la source n'est pas une condition nécessaire pour qu'une métaphore ait lieu. Par ailleurs, il est pertinent de souligner que le fait que les concepts de *philia* et de *symmakhia* ont des fondements similaires fait en sorte que, parfois chez Xénophon, ils sont employés de façon presque interchangeable, comme s'il s'agissait des synonymes plutôt que de métaphores (nous verrons des exemples *infra*).

⁷²¹ De Romilly, « *Eunoia* in Isocrates or the political importance of creating good will », 1958, p. 92.

⁷²² Il est intéressant de signaler que dans l'*Éthique à Nicomaque* VIII, 2, 1155b33-34, Aristote affirme que l'amitié est la bienveillance mutuelle (εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονητόσι φιλίαν εἶναι), affirmation à laquelle Xénophon souscrirait entièrement, dans la mesure où dans les *Mém* II 2, l'amitié entre Lamproklès et sa mère est impossible précisément parce que seule Xanthippe fait preuve de bienveillance. « Thus, for friendship it does not suffice that one party is well disposed (*eunous*) toward another. » (Konstan, « Greek Friendship », *art. cit.*, p. 74).

C'est pourquoi l'*eunoia* fait partie du lexique de la *philia* et elle va souvent de pair avec les notions d'*euergesia* (bienfaisance), de *kharis* (reconnaissance) et d'*epimeleia* (soin ; souci ; attention). En d'autres mots, un trait particulier de cette qualité est qu'elle a souvent besoin, pour se manifester, de deux personnes ou davantage qui soient des amis ou qui veuillent nouer un lien d'amitié là où il est détérioré, voire absent. Dans cette perspective, il est très rare que l'on trouve chez Xénophon l'*eunoia* envers soi-même⁷²³. Mon analyse est divisée en deux parties : (1) Le rapport entre *eunoia* et *philia*, où nous aurons l'occasion de constater que la bienveillance est de fait une qualité relationnelle et qu'elle fait partie de la constellation sémantique plus large de la *philia* ; (2) l'*eunoia* comme un outil du gouvernement des hommes, où nous verrons l'importance politique de la bienveillance : elle engendre surtout l'obéissance volontaire et la fidélité sans faille.

Le livre II des *Mémorables* est peut-être l'endroit dans lequel nous trouvons la conception xénophontienne de l'amitié exposée de la façon la plus systématique et achevée, si bien que ce n'est pas un hasard s'il s'agit également de l'endroit où l'on trouve le plus d'indices sur le rapport entre l'*eunoia* et l'amitié. Dans le chapitre 2, par exemple, il est question à la fois d'un reproche et d'une leçon de *kharis* et d'*eunoia* adressés à Lamproklès. Socrate attire l'attention de son fils aîné sur un déséquilibre dans la relation qu'il entretient avec sa mère, qui doit être rétablie à tout prix. Il critique avec véhémence le fait que, malgré tous les soins, bienfaits et efforts que Xanthippe lui a consacrés depuis sa naissance, il ne lui témoigne aucune reconnaissance ou bienveillance, tout simplement à cause de son humeur très difficile⁷²⁴. Pour bien montrer qu'il n'a aucune raison d'être hostile contre sa mère, Socrate passera en revue les soins et les bienfaits d'une mère envers son enfant et, plus précisément, ceux de Xanthippe envers Lamproklès⁷²⁵.

Il est intéressant d'observer que Xénophon ouvre ce chapitre (II, 2, 1) avec l'adjectif « ingrats » (ἀχαρίστους) et le participe χαλεπαίνοντα, qui renvoie à l'idée de

⁷²³ Il n'y a, à ma connaissance, qu'un seul passage chez Xénophon où l'*eunoia* apparaît, sous sa forme adjectivée, pour exprimer une relation de bienveillance à l'endroit de soi-même : « [Socrate] Ne vois-tu pas que tous les hommes sont pour ainsi dire bienveillants envers eux-mêmes [ὅτι καὶ ἑαυτοῖς εὖνοι πάντες ὄντες ὡς εἰπεῖν ἄνθρωποι] (...) » (*Écon.* XII, 8, ma traduction). Or, il semble que la locution ἑαυτοῖς εὖνοι ne renvoie pas à une relation d'amitié à l'endroit de soi-même au sens strict, mais plutôt au soin bienveillant de nos biens et de nos intérêts privés. C'est pourquoi P. Chambry la traduit par « dévoués à leurs propres intérêts ».

⁷²⁴ Voir *Mém.* II, 2, 7-9 et *Banq.* II, 10.

⁷²⁵ Cette révision occupe en effet une bonne partie du chapitre (II, 2, 5-10). Il est intéressant de souligner que l'idée de « soin » est représentée par l'usage abondant du verbe *epimeleisthai* (cf. II, 2, 5-6 ; 10 ; 12 ; 13). Le vocabulaire de la « bienfaisance » (*euergesia*) est représenté par le participe *euêrgētēmenous* (II, 2, 3), les verbes *eu poiein* (II, 2, 14) et *eu paskhein* (II, 2, 1 ; 2 ; 3 ; 5 ; 13). Le soin diligent de Xanthippe est également qualifié de *ponos* (cf. le verbe *ponein* dans II, 2, 5).

malveillance, d'hostilité, d'irritation, voire de ressentiment. Ces deux termes indiquent à la fois l'état d'esprit de Lamproklès et, par voie négative, la gratitude et la bienveillance comme les thèmes de l'entretien⁷²⁶. Le verbe χαλεπαίνω réapparaît quelques paragraphes plus loin (II, 2, 9), lorsque Socrate demande à son fils pourquoi il se met en colère (χαλεπαίνεις) contre sa mère, alors qu'il sait qu'elle a beau dire des choses blessantes, elle non seulement les dit sans songer à mal (οὐ μόνον οὐδὲν κακὸν νοοῦσα), mais encore elle veut qu'il lui arrive plus de bien qu'à personne d'autre. « À moins que », continue Socrate, « tu ne croies que ta mère soit mal intentionnée (κακόνου) à ton endroit ? » Lamproklès nie ce cas de figure. Socrate reprend ensuite son reproche en donnant plus d'exemples du comportement bienveillant de Xanthippe :

Eh bien, cette mère qui est bien intentionnée (εὖνου) à ton égard, qui s'occupe de toi (ἐπιμελομένην) jusqu'à l'épuisement de ses forces, lorsque tu es malade, pour que tu recouvres la santé (ὅπως υγιάνης) et que tu ne manques pas du nécessaire (τῶν ἐπιτηδείων), qui en plus de cela prie les dieux de t'accorder de nombreux biens (πολλὰ ἀγαθὰ), et qui s'acquitte de ses vœux, tu affirmes d'elle qu'elle est difficile (χαλεπήν) ? Pour ma part, je crois que si tu n'es pas en mesure de supporter une telle mère, tu n'es pas en mesure de supporter ce qu'il y a de bien (II, 2, 10).

Il est d'abord pertinent d'observer l'opposition entre les adjectifs κακόνου et εὖνου, qui marque bien le contraste entre la malveillance et l'hostilité de Lamproklès, d'une part, et le comportement bienveillant de Xanthippe, d'autre part. De plus, ce qu'on a désigné plus haut comme un déséquilibre dans la relation entre mère et fils, peut désormais être compris non seulement comme une relation asymétrique, mais aussi à sens unique, c'est-à-dire où règne le manque de réciprocité. L'eunoia de Xanthippe aurait dû éveiller chez son fils l'eunoia à son endroit. Cette tendance naturelle à l'eunoia réciproque est explicitement attestée dans les *Mém.* II, 6, 34 : « [Critobule] j'éprouve moi-même de la bienveillance (εὖνοια) pour ceux que je crois bien disposés (εὖνοικῶς ἔχειν) à mon endroit⁷²⁷. » Lamproklès n'a cependant su voir que la surface, c'est-à-dire le mauvais tempérament de sa mère. C'est pourquoi il fallait que Socrate l'aide à dépasser les apparences en rappelant les nombreuses qualités de Xanthippe. À ce sujet, on observe un

⁷²⁶ Le binôme χάρις/ἀχαριστία est de fait central dans ce chapitre des *Mémorables*, si bien qu'il apparaît tout au long de l'entretien. Voir II, 2, 1-3 ; 2, 5 ; 2, 13 ; 2, 14.

⁷²⁷ Dans la même veine, on lit la maxime suivante dans l'*Anab.* VII, 7, 46, qui marque la fin d'une leçon en amitié et en gratitude adressée au roi thrace Seuthès : « [Xénophon] Pour moi, il me semble que c'est une opinion unanimement admise qu'on doit faire preuve de bienveillance (εὖνοιαν δεῖν ἀποδείκνυσθαι) envers celui dont on reçoit des présents. » (trad. Chambry légèrement modifiée). On remarque la présence du lexique de l'eunoia, de l'epimeleia et de la kharis tout au long du discours de Xénophon, si bien que le reproche adressé à Seuthès ressemble beaucoup à celui de Socrate. Seuthès n'a pas su reconnaître les nombreux bienfaits de Xénophon à son endroit. Celui-ci tâche donc de les énumérer et de souligner que, même si les Dix Mille rendent service comme mercenaires, leur rapport n'est pas tout simplement pécuniaire, mais d'abord et avant tout un rapport d'amitié et d'alliance.

comportement que Xanthippe partage avec Cyrus l’Ancien, Jason de Phères, Panthée, Théodote et l’épouse d’Ischomaque : le soin en cas de maladie, l’une des qualités, rappelons-le, du bon chef militaire, d’après la *Cyropédie* I, 6, 24-25. De surcroît, si le fait de pourvoir le nécessaire (τῶν ἐπιτηδείων) à son enfant est présenté ici comme une manifestation concrète de bienveillance, ce geste apparaît ailleurs chez Xénophon comme une qualité majeure du chef d’armée exceptionnel⁷²⁸. L’*eunoia* de Xanthippe transparaît enfin dans les prières constantes pour que les dieux accordent de nombreux biens à son fils.

Socrate pose ensuite la question suivante : « [C]rois-tu qu’il y ait quelqu’un d’autre dont tu sois l’obligé (δεῖν θεραπεύειν), ou bien es-tu ainsi disposé que tu ne chercheras à plaire (ἀρέσκειν) à personne, et à n’obéir ni à un stratège ni à un autre dirigeant (μήτε στρατηγῶ μήτε ἄλλῳ ἄρχοντι – II, 2, 11) ? » La question est tout à fait intéressante dans la mesure où Socrate glisse du domaine des relations privées au domaine politique et militaire. En effet, si Lamproklès s’avère incapable de se concilier à sa propre mère et d’y rendre service, comment pourra-t-il se débrouiller dans les dynamiques sociales où l’obéissance et la complaisance sont requises ? S’il ne parvient pas à reconnaître les bienfaits de sa mère, et pourtant ils sont nombreux et évidents, comment pourra-t-il rendre la pareille si jamais il reçoit un bienfait d’un chef d’armée ou d’un dirigeant politique ? La question de Socrate semble indiquer que, si son fils continue dans cette voie, il ne sera capable d’établir ni des liens d’amitié ni des relations sociales au sens général, qui exigent toutes, par définition, échange, réciprocité, attention et reconnaissance. Socrate lui demande ensuite s’il souhaite plaire (ἀρέσκειν) à son voisin (τῷ γείτονι), pour qu’il lui allume un feu en cas de besoin, pour qu’il lui prête son assistance pour son bien, et, si jamais il connaît un revers de la fortune (τι σφαλλόμενος τύχης), pour qu’il « apporte son aide rapprochée et bienveillante (εὐνοικῶς ἐγγύθεν βοηθῆ - II, 2, 12). » Le jeune garçon ayant répondu par l’affirmative, Socrate demande ensuite s’il lui arrive de tomber sur un compagnon de traversée, il s’appliquera (ἐπιμελεῖσθαι) à gagner sa bienveillance (τῆς εὐνοίας) ou s’il ne fait aucune différence pour lui s’il deviendra son ami ou son ennemi (φίλον ἢ ἐχθρὸν). On remarque dans ce passage l’association explicite entre *eunoia* et *philia* et le fait que Socrate élargit le cadre

⁷²⁸ Dans l’*Anab.* II, 6, 8, on lit : « Cette aptitude au commandement qu’il [*scil.* Cléarque] avait au suprême degré, il la devait aux qualités qu’il possédait : il savait autant que personne imaginer les moyens de procurer le nécessaire (τὰ ἐπιτήδεια) à ses troupes et d’en assurer le ravitaillement (...). » Voir aussi *Cyrop.* I, 6, 7-11 ; *Agés.* I, 29 ; *Mém.* III, 2, 1-4.

de cette bienveillance génératrice d'amitié à d'autres relations que l'on pourrait considérer *prima facie* anodines : les voisins et les compagnons de voyage. Les nouveaux exemples de Socrate renforcent, me semble-t-il, la mention des dirigeants et des stratèges : si Lamproklès se montre malveillant et ingrat envers sa mère, qui lui a prodigué de nombreux et importants bienfaits, il court le risque de devenir insensible aux petits gestes bienveillants des gens qui n'ont pas nécessairement un fort lien amical avec lui, comme le voisin qui pourrait allumer le feu si jamais il en a besoin.

Socrate lui reproche par la suite (II, 2, 13) d'être prêt à s'occuper (ἐπιμελεῖσθαι) de ces gens-là, mais de refuser d'honorer (θεραπεύειν) sa propre mère, elle qui a donné maintes preuves d'un amour inégalable (μάλιστα...φιλοῦσαν). La cité peut en effet tolérer ceux qui reçoivent des bienfaits, mais qui ne font pas preuve de *kharis*, mais l'ingratitude (ἀχαριστίας) à l'endroit des parents est le seul cas de figure dont la cité se préoccupe et qu'elle poursuit en justice, en punissant sévèrement celui qui n'honore pas ses parents (γονέας μὴ θεραπεύη)⁷²⁹. Il est intéressant de signaler que Xénophon emploie le verbe *epimeleisthai* lorsqu'il se réfère au soin à l'endroit des voisins et des compagnons de traversée, alors qu'il emploie le verbe *therapeuein* pour qualifier le soin à l'endroit de Xanthippe. Ce verbe possède en effet des connotations d'ordre d'obligation, de soumission et de contrainte, si bien qu'il exprime aussi l'honneur que l'on rend aux dieux ainsi que le rapport entre le maître et l'esclave. Il est pertinent de signaler qu'il n'est jamais utilisé pour qualifier le soin et les bienfaits de Xanthippe à l'endroit de Lamproklès. Tout se passe comme si l'*epimeleia*, l'*euergesia* et le *ponos* maternels engendraient automatiquement l'obligation morale et religieuse de *therapeia* filiale. Que ce type de *therapeia* possède des contours religieux, Socrate le confirme lorsqu'il dit dans le même passage que les sacrifices publics ne seraient pas réalisés avec piété (εὐσεβῶς) par quelqu'un qui néglige ses parents. Cette idée est développée dans le paragraphe

⁷²⁹ On lit dans la *Cyrop.* I, 2, 7, que les Perses ne tolèrent point l'ingratitude, si bien qu'ils essaient de l'éradiquer dès l'enfance : « Ils jugent encore pour une faute qui suscite entre les hommes beaucoup de haine (ἄνθρωποι μισοῦσι μὲν ἀλλήλους μάλιστα), mais très peu de procès : l'ingratitude (ἀχαριστίας), et, s'ils viennent à savoir qu'un enfant qui pouvait témoigner sa reconnaissance (χάριν) ne l'a pas fait, ils le punissent aussi sévèrement (κολάζουσι καὶ τοῦτον ἰσχυρῶς). Ils estiment, en effet, que les ingrats sont plus que personne sujets à négliger les dieux, leurs parents, leur patrie et leurs amis ; il semble d'autre part que la compagne la plus habituelle de l'ingratitude est l'impudence (ἢ ἀναισχυντία), et, de fait, rien ne mène comme elle à tous les vices (ἐπι πάντα τὰ αἰσχρὰ). » Cet aspect de la *paideia* perse explique en partie pourquoi Cyrus refuse de recevoir des bienfaits s'il n'a pas les moyens de rendre la pareille, de peur qu'il ne soit en dette de reconnaissance (cf. *Cyrop.* V, 4, 32). Enfin, il est intéressant de noter que dans la *Cyrop.* VII, 5, 51, la *therapeia* apparaît comme un comportement à adopter à la fois à l'endroit des amis et des alliés, un indice supplémentaire que chez Xénophon, les moyens de se faire un ami sont les mêmes pour se faire un allié.

suisant (II, 2, 14), dans lequel Socrate avertit Lamproklès que, s'il est sensé (ἐὼν σωφρονῆς), il priera les dieux d'être indulgents envers lui pour avoir été négligent à l'endroit de sa mère, de peur que, en le jugeant ingrat, ils cessent de lui accorder des bienfaits (εὖ ποιεῖν)⁷³⁰. Il faut également qu'il veille (φυλάξει) à ce que les hommes, en remarquant qu'il néglige ses parents (τῶν γονέων ἀμελοῦντα), ne retirent tous leur estime (ἀτιμάσωσιν), et qu'il se trouve par-là même déserté d'amis (ἐν ἐρημίᾳ φίλων). Si l'on soupçonnait enfin qu'il est ingrat envers ses propres parents, personne ne croirait plus qu'un bienfait accordé lui vaudrait sa *kharis*.

L'entretien de Socrate et de Lamproklès montre que la bienveillance est un sentiment qui naît ou, disons plutôt, qui devrait naître naturellement lorsque quelqu'un se montre bienveillant à notre égard. Dans la mesure où elle est quelque chose de l'ordre de l'immatériel, on ne peut l'exercer qu'à travers des actions concrètes, c'est-à-dire les services, les soins et les bienfaits. C'est pourquoi l'*eunoia* va de pair avec les notions d'*euergesia*, d'*epimeleia*, de *therapeia* et de *kharis*, qui font toutes partie, d'ailleurs, du vocabulaire plus large de la *philia*. La relation entre Xanthippe et Lamproklès est dysfonctionnelle précisément parce que l'*eunoia* en est partiellement absente, faisant plutôt place à la colère, au conflit, à la malveillance et à l'ingratitude de la part, bien entendu, de Lamproklès, si bien que le lien (et le sentiment) de *philia* s'avère impossible. À l'inverse, on pourrait dire que la bienveillance est une qualité qui engendre un état d'esprit capable d'écarter ces passions de l'âme. Lamproklès, tel qu'il est présenté dans les *Mémorables* II 2, incapable d'établir des liens amicaux dans la sphère privée, court sérieusement le risque de devenir un paria dans la sphère publique, en étant proscrit, par exemple, de se présenter à des charges politiques, si bien qu'il ne serait pas même un citoyen à part entière. Ainsi, le caractère politique de l'*eunoia* et, plus généralement, de l'amitié, sont assez manifestes. Par ailleurs, on pourrait les considérer comme les conditions nécessaires de la pleine participation à la vie sociale tout court. Sur ce point, il est intéressant de souligner que, à l'instar de sa théorie de la guerre, Xénophon ne semble pas concevoir des relations sociales neutres, c'est-à-dire où les individus sont indifférents les uns à l'endroit des autres, mais il semble plutôt les ranger toutes en deux catégories assez distinctes : l'amitié et l'hostilité. Mais Xénophon accepte néanmoins des degrés à l'intérieur de ces deux catégories. En d'autres mots, dès qu'on se met en relation

⁷³⁰ Dans les *Mém.* IV, 4, 20, l'usage d'honorer les parents (γονέας τιμᾶν) est rangé parmi les lois divines et sa transgression est donc passible de punition sévère.

avec autrui, il y a toujours des sentiments qui l'accompagnent, qui peuvent donc être plus ou moins amicaux ou hostiles.

De surcroît, il est intéressant de remarquer que Xénophon ne prend pas la peine d'investiguer les effets psychologiques de la présence ou de l'absence d'*eunoia*, mais plutôt ses effets pratiques, c'est-à-dire au niveau social et politique. Un extrait des *Mémorables* II, 6 est en ce sens fort révélateur. Le thème principal de l'entretien est d'établir « quelles personnes méritent qu'on se les fasse pour amis (§1). » Critobule demande à Socrate si une fois qu'on est devenu *kalos kagathos* on est capable par ce fait même de nouer des liens d'amitié avec d'autres *kaloι kagathoi* (§16). Pour illustrer son découragement, Critobule fait un parallèle intéressant entre les cités et les individus. De même que les cités, même celles qui s'occupent le plus des belles actions (αἱ τῶν τε καλῶν μάλιστα ἐπιμελόμεναι) et s'abstiennent des actions honteuses (τὰ αἰσχρὰ), sont souvent en guerre (πολεμικῶς ἔχουσι) les unes avec les autres (§18), de même ceux qui pratiquent la vertu (οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες) se disputent (στασιάζουσί) la première place dans les cités, la jalousie les poussant à se détester les uns les autres (φθονοῦντες ἑαυτοῖς μισοῦσιν ἀλλήλους – §20). Critobule continue (*ibid.*) : « Quels seront ceux qui pourront encore devenir amis et chez quels hommes trouverons-nous l'amitié et la confiance (εὔνοια καὶ πίστις) ? » Le portrait dépeint par Critobule est en effet assez sombre. Si même les gens qui pratiquent la vertu ne parviennent pas à nouer des liens d'amitié, il semble que personne d'autre ne sera en mesure d'y parvenir. On voit en outre que la bienveillance, ici associée à la *pistis*, est présentée comme l'antithèse de la haine et de la jalousie⁷³¹. L'*eunoia* va donc de pair non seulement avec la *kharis* (comme dans les *Mém.* II, 2), mais encore avec la *pistis*, que l'on peut comprendre comme la confiance à l'endroit de quelqu'un sur qui l'on peut toujours compter en cas de besoin, s'avérant donc l'une des bases de la *philia*.

Socrate y répond en affirmant que les choses ne sont pas aussi simples. Les hommes sont en effet naturellement (φύσει) portés à l'amitié (τὰ φιλικὰ) ; car ils ont besoin les uns des autres (δέονται...ἀλλήλων), ils se prennent en pitié (ἐλεοῦσι), ils

⁷³¹ Dans la *Cyrop.* VIII, 2, 19-23, la bienveillance apparaît aussi comme l'opposé de la jalousie et de la haine. L'*eunoia* et la *pistis* apparaissent ensemble dans l'*Anab.* I, 8, 29 pour qualifier l'amitié entre Cyrus le jeune et Artapatès, qui était tellement fidèle au prince perse, qu'il aurait combattu à côté du cadavre de Cyrus jusqu'à la mort. Dans le *Hiéron*, IV, 1 on lit ceci à propos de la *pistis* : « Car quelle compagnie (ξυνουσία) est agréable (ἡδεῖα) sans une confiance réciproque (ἄνευ πίστεως τῆς πρὸς ἀλλήλους) ? Quelle union (ὀμιλία) entre un homme et une femme est charmante sans confiance (ἄνευ πίστεως) ? Quel serviteur est agréable si l'on s'en défie (ἀπιστούμενος) ? »

s'entraident en travaillant ensemble (συνεργοῦντες ὠφελοῦσι) ; et ils s'en rendent compte, ce qui leur fait éprouver de la gratitude les uns pour les autres (χάριν ἔχουσιν ἀλλήλοι) ; mais ils sont également portés à l'hostilité (τὰ πολεμικὰ) : car lorsqu'ils jugent que ce sont les mêmes choses qui sont belles et agréables, ils se battent à cause d'elles (ὕπερ τούτων μάχονται) et lorsqu'ils ont des opinions différentes à leur sujets, ils entrent en conflit (ἐναντιοῦνται). L'hostilité (πολεμικὸν) naît également du conflit et de la colère (ἔρις καὶ ὀργή) ; l'animosité (δυσμενές) de l'appât du gain (ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρωσ) ; et la haine (μισητὸν) de la jalousie (ὁ φθόνος). Socrate signale ainsi, dans ce bref recensement des passions humaines, l'existence de ce que l'on pourrait appeler « forces contraires » intrinsèques aux hommes, ainsi que leurs causes : d'un côté, les forces qui tendent vers l'amitié, la collaboration, la pitié et la reconnaissance ; de l'autre côté, les forces qui tendent vers la guerre, le conflit, la haine et la jalousie.

Socrate s'avère en effet plus optimiste que Critobule, dans la mesure où il est convaincu que l'amitié se glisse néanmoins à travers toutes ces passions et réunit les *kaloï kagathoi* (II, 6, 22)⁷³². Il s'applique ensuite à décrire la manière dont les hommes de bien vivent. Grâce à la vertu (διὰ...τὴν ἀρετὴν), ils préfèrent posséder sans peine des biens modestes (ἄνευ πόνου τὰ μέτρια κεκτηῖσθαι), plutôt que dominer toutes choses au moyen de la guerre (μᾶλλον ἢ διὰ πολέμου πάντων κυριεύειν)⁷³³ ; ils sont aussi en mesure, lorsqu'ils ont faim et soif, de partager (κοινωνεῖν) sans chagrin (ἀλύπως) leur nourriture et boisson, et de résister (καρτερεῖν), lorsqu'ils en ressentent le charme, aux plaisirs sexuels procurés par les jeunes gens, si bien qu'ils ne causent pas de souffrance à ceux qu'il ne convient pas d'affliger (*ibid.*). Dans la même veine, ils sont en mesure, eu égard aux richesses (χρημάτων), non seulement, en s'abstenant du désir du gain (τοῦ πλεονεκτεῖν), de les partager équitablement (νομίμως κοινωνεῖν), mais encore de pourvoir aux besoins matériels les uns des autres ; ils sont également capables de bien

⁷³² Les *kaloï kagathoi* sont, dans ce chapitre des *Mémorables*, aux antipodes des gens ingrats (ἀχάριστοι), négligents (ἀμελεῖς), cupides (πλεονέκται), méchants (πονηροί), inutiles (ἀνωφελεῖς), ceux qui ne se maîtrisent pas eux-mêmes (ἀκρατεῖς) et ceux qui ne sont pas dignes de confiance (ἄπιστοι). Tous ces défauts, on s'en doute, empêchent la création de véritables liens d'amitié. Il est pertinent de souligner que Critobule parle de « ceux qui pratiquent la vertu » (οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες – II, 6, 20), alors que Socrate parle des *kaloï kagathoi*, ce qui suggère que les véritables ou, en tout état de cause, les plus solides liens d'amitié sont circonscrits à ce groupe d'individus.

⁷³³ Cette phrase fait écho à la *Const. Lac.* XIV, 2-3, où Xénophon affirme « qu'auparavant les Lacédémoniens préféraient vivre ensemble chez eux avec des moyens modestes (τὰ μέτρια ἔχοντας ἀλλήλοις συνεῖναι) plutôt que de se laisser détruire (διαφθεῖρεσθαι) en étant gouverneurs dans les cités et en se laissant flatter. Et (...) que dans le passé ils redoutaient de paraître détenir de l'or (χρυσίον ἔχοντας φαίνεσθαι) ; et qu'à présent il en est qui se font gloire d'en avoir acquis. » Il s'agit ici, semble-t-il, d'une critique à la *pleonexia*, qui est devenue une habitude chez les Spartiates et l'une des causes de leur déchéance.

gérer leurs conflits (τὴν ἔριν) non seulement sans chagrin (ἀλύπως), mais encore de manière profitable les uns pour les autres, et d'éviter que la colère dégénère en regret (II, 6, 23). Socrate affirme enfin que les *kaloï kagathoi* « éliminent toute occasion d'envie (τὸν δὲ φθόνον), en mettant leurs propres biens à la disposition de leurs amis, comme s'ils leur appartenaient en propre (τὰ μὲν ἑαθτῶν ἀγαθὰ τοῖς φίλοις οἰκεῖα παρέχοντες), et en considérant que les biens de leurs amis leur appartiennent également (τὰ δὲ τῶν φίλων ἑαυτῶν νομίζοντες - *ibid.*)⁷³⁴. » Voilà la réponse que Critobule cherchait au problème de l'amitié chez les gens vertueux et, particulièrement, chez les *kaloï kagathoi*. Il croyait que même ceux qui aspirent à la vertu ne sont pas entièrement exempts de l'influence des passions, puisqu'ils peuvent parfois y céder quand il s'agit d'affaires politiques. Socrate, dans sa réponse, accepte l'existence et l'utilité d'une dose modérée d'*orgé* et d'*eris*, dans la mesure où elles sont nécessaires à la guerre. Il prône cependant la suppression de la haine et de l'envie, et ce, grâce au mode de vie modéré et frugal des *kaloï kagathoi*, qui leur permet de partager leurs biens matériels. Ils peuvent donc non seulement éviter ces passions et, partant, les conflits mutuels dans les sphères privée et publique, mais encore empêcher qu'ils fassent eux-mêmes l'objet de la haine et de l'envie d'autrui précisément parce qu'en partageant leurs possessions, ils ne font pas étalage de leurs richesses avec ostentation. En d'autres mots, la diffusion de leur prospérité matérielle et la promptitude à venir à l'aide de ceux qui en ont besoin moyennant le partage des richesses favorise la création des liens de bienveillance, voire d'amitié⁷³⁵.

Dans la mesure où l'*eunoia* apparaît à l'occasion comme l'antithèse de la haine et de la jalousie, il est pertinent de commenter la façon dont Xénophon conçoit l'origine de ces deux passions. En effet, pour autant qu'il accorde beaucoup d'importance au thème de la vie matérielle et qu'il conçoit en outre l'*eudaimonia* comme la prospérité des individus et des cités, il n'est pas surprenant que le noyau du problème se trouve précisément dans les conditions matérielles de la vie ainsi que dans le rapport qu'on établit avec nos possessions, qui peuvent ou non engendrer la jalousie, la haine et tous les conflits qui en découlent. La haine, par exemple, est engendrée à partir de la jalousie (elle-même éveillée par le désir de posséder les biens d'autrui), ou bien lorsqu'on fait quelque

⁷³⁴ Il s'agit là d'une pratique rigoureusement appliquée par Cyrus l'Ancien. Voir *Cyrop.* VIII, 4, 31-36.

⁷³⁵ Il est intéressant de signaler que le comportement des *kaloï kagathoi* décrit dans les *Mém.* II, 6, 22-23 fait en effet écho à celui de Xanthippe du point de vue de l'empressement à venir au secours de celui qui est dans le besoin. Aussi, leur mode de vie fait écho à celui des Spartiates décrit dans la *Const. Lac.* VI-VII, notamment sur trois aspects : (i) l'élimination du désir d'avoir plus que sa juste part, (ii) la communauté des biens et (iii) l'habitude de posséder des biens modestes, c'est-à-dire la suppression du luxe et de l'excès.

chose à contrecœur (on pense notamment aux jeunes gens qui cèdent contre leur gré aux sollicitations de l'amant⁷³⁶). Le comportement des *kaloï kagathoi* est en ce sens fort évocateur. Parce qu'ils se maîtrisent eux-mêmes, ils mènent une vie dépourvue de luxe et de dépenses superflues ; ils sont en outre capables non seulement de partager (*koinônein*) leurs richesses, mais encore de ne pas affliger les jeunes gens par des sollicitations d'ordre sexuel ou de convoiter les biens d'autrui. Ce mode de vie vertueux à tous les égards élimine d'emblée la jalousie et la haine et engendre, en même temps, la bienveillance et la confiance de ceux qui reçoivent leurs bienfaits. En ce qui concerne le rapport de forces qu'on a mentionné plus haut, les *kaloï kagathoi* sont capables de faire prévaloir celles qui tendent vers l'amitié.

La jalousie, on l'a vu, est éveillée lorsqu'on convoite les biens et les richesses que l'on ne possède pas. L'exemple de Socrate dans les *Mém.* II, 6, 23 est en ce sens éclairant : dans la mesure où tant les *kaloï kagathoi* que leurs amis prennent part aux biens les uns des autres, non seulement personne ne manquera jamais de quoi que ce soit, mais on aura encore le sentiment que la prospérité matérielle de nos amis est aussi la nôtre. Cette idée de communauté des biens fait écho au dernier chapitre de la *Constitution des Lacédémoniens*, où il est question du rapport entre la royauté et la cité. On attire l'attention sur certaines mesures prises par Lycurgue qui concernent notre propos. On lit en XV, 3 qu'on a honoré les deux rois avec le choix d'un lot de terre dans beaucoup de villes périèques pour qu'ils ne manquent pas des biens modestes, mais sans qu'ils soient excessivement riches (ὥστε μήτ' ἐνδεῖθαι τῶν μετρίων μήτε πλούτῳ ὑπερφέρειν). On leur a également attribué une double part de nourriture lors des festins, non pas pour qu'ils mangent doublement, mais pour qu'ils puissent avoir de quoi honorer qui ils voulaient (XV, 4). Après avoir décrit d'autres honneurs attribués aux rois de Sparte, Xénophon conclut (XV, 8) : « Voilà les honneurs qu'on accorde au roi chez lui tant qu'il vit : ils ne dépassent pas de beaucoup ceux des particuliers (οὐδέν τι πολὺ ὑπερφέρουσαι τῶν ιδιωτικῶν) ; car Lycurgue ne voulut pas inspirer aux rois un orgueil qui est le propre d'un tyran (οὔτε τοῖς βασιλεῦσι τυραννικὸν φρόνημα παραστῆσαι), ni rendre les citoyens jaloux de leur puissance (οὔτε τοῖς πολίταις φθόνον ἐμποιῆσαι τῆς δυνάμεως). » On souligne, premièrement, que le terme *dynamis* possède non seulement un sens politique,

⁷³⁶ Dans les *Mém.* II, 6, 31-33, on lit que la chasse aux amis ne sert pas à séduire les jeunes gens, puisque ceux-ci ne supportent pas qu'on porte la main sur eux. Critobule ne doit donc pas utiliser l'art de Socrate pour solliciter des faveurs sexuelles des jeunes gens. Dans la même veine, la haine est éveillée lorsqu'on est contraint par la loi à aimer le tyran (voir *Hiéron* III, 9). La contrainte est donc aussi l'un des facteurs qui suscitent des sentiments comme la haine et la colère.

mais aussi, et peut-être surtout, un sens économique, renvoyant donc à l'écart, du point de vue des richesses et des biens matériels, entre les rois et les citoyens ; or, c'est précisément cet écart qui engendre la jalousie aussi bien dans ce passage de la *Const. Lac.* que dans les *Mémorables* II, 6, 23⁷³⁷. Qui plus est, le verbe *ὑπερφέρειν* apparaît en effet deux fois pour bien marquer, me semble-t-il, la similitude du train de vie des rois et des citoyens et le fait que les premiers ne possédaient pas beaucoup plus de biens que les simples particuliers. L'expression *τὰ μέτρια*, qui apparaît dans les *Mém.* II, 6, 22 pour qualifier la juste mesure et la simplicité du régime de vie des *kaloï kagathoi*, apparaît ici pour opposer le régime de vie austère des rois spartiates à une vie marquée par l'excès et le luxe. On trouve aussi l'idée que le roi ne mange pas excessivement, mais s'il a de la nourriture en surplus, c'est pour l'offrir en cadeau, ce qui fait penser à la pratique du partage de nourriture des *kaloï kagathoi*, même s'il ne s'agit pas pour ces derniers de la partager en tant que politique évergétique visant à honorer les citoyens les plus méritants, comme le fait Cyrus l'Ancien avec ses *koinônes* à la cour impériale⁷³⁸. La conclusion du raisonnement est tout aussi révélatrice : les honneurs des rois spartiates ne dépassaient pas de beaucoup ceux des simples particuliers, afin que les premiers ne deviennent pas orgueilleux et les derniers ne soient pas jaloux de la *dynamis* des rois, ce qui, on peut se l'imaginer, peut engendrer un conflit social. Or, on le voit bien, tant dans les *Mémorables* que dans ce texte de la *Constitution des Lacédémoniens*, Xénophon fait reposer l'origine de la jalousie sur les conditions matérielles de la vie et, plus précisément, sur l'écart entre la richesse et la pauvreté des individus qui vivent dans une même communauté⁷³⁹.

Outre le versant social, il y a aussi, nous l'avons mentionné plus haut, un versant politique de la discussion sur la bienveillance et l'amitié, qui vaut la peine d'être mentionné. Dans la mesure où, chez Xénophon, il n'y a pas solution de continuité entre les sphères de la vie sociale, ce n'est pas un hasard si l'*eunoia* s'avère également utile au

⁷³⁷ C'est aussi le but, me semble-t-il, de la communauté de certains biens décrite dans la *Const. Lac.* VI et de l'interdit de la thésaurisation dans la *Const. Lac.* VII : éviter que des passions telles que la haine, la colère et la jalousie soient diffusées au sein de la cité.

⁷³⁸ *Cyrop.* VIII, 2, 1-9 ; VIII, 4, 1-12 ; 24-27.

⁷³⁹ Dans le *Hiéron*, après que le tyran a affirmé « que les tyrans se réjouissent beaucoup moins que les particuliers qui vivent avec mesure (*τῶν μετρίως διαγόντων ιδιωτῶν*) et qu'ils ont bien plus de peines, et plus grandes » (I, 8), Simonide lui demande comment il se fait donc que tant de gens désirent exercer la tyrannie et que tous jaloussent (*πάντες ἐζήλουν*) la vie d'un tyran (I, 9). L'expression *τῶν μετρίως διαγόντων*, qui renvoie aux « biens modestes » (*τὰ μέτρια*) des *Mém.* II, 6, 22 et de la *Const. Lac.* XV, 3, indique que la jalousie est engendrée précisément à cause de l'écart entre les biens d'un particulier et ceux d'un tyran, qui peuvent lui procurer une vie d'aisance et de plaisirs. Voir sur ce point, Dorion, *Hiéron, op. cit.*, p. 113, n. 344.

sein de l'*oikos*, où elle apparaît comme un outil fondamental de l'art de bien gouverner les hommes.

Nous avons vu que c'est surtout à travers les soins et les bienfaits que l'on établit un rapport d'amitié sous l'égide de la bienveillance, si bien que Xénophon emploie la même logique lorsqu'il pense la relation entre le maître et ses esclaves. Dans l'*Économique* XII, il est question de la *paideia* des chefs de culture (*epitropoi*), ceux qui ont appris les compétences nécessaires pour bien gérer le domaine d'Ischomaque lorsqu'il doit aller en ville⁷⁴⁰. Ce dernier leur apprend tout d'abord à être bienveillants eu égard à lui-même et à son *oikos*, parce que sans bienveillance, la connaissance (ἐπιστήμη) acquise n'a aucune utilité (XII, 5)⁷⁴¹. Socrate lui demande comment il leur inculque l'*eunoia* et sa réponse est assez concise : « En dispensant des bienfaits (εὐεργετῶν), par Zeus (...), lorsque les dieux nous accordent un bien en abondance (τινὸς ἀγαθοῦ ἀφθονίαν)⁷⁴². » Il est raisonnable de supposer qu'Ischomaque se réfère ici aux bienfaits d'ordre matériel, puisqu'il affirme plus loin qu'il donne aux bons ouvriers, en guise de récompense, de la nourriture et des vêtements de bonne qualité (XIII, 9-11). Cependant, les bienfaits ne se réduisent pas au seul apaisement des nécessités matérielles. En ce qui concerne l'intendante (τὴν δὲ ταμίαν), par exemple, Ischomaque affirme ceci à propos de sa formation :

Nous lui apprenions à avoir de la bienveillance à notre égard (ἐδιδάσκομεν δὲ αὐτὴν καὶ εὐνοικῶς ἔχειν πρὸς ἡμᾶς) en la faisant participer à nos joies (τῶν εὐφροσύνων μεταδιδόντες) quand nous en éprouvions, en lui confiant nos peines (λυπηρὸν) s'il en advenait. Nous lui inspirions en la formant le désir de contribuer à accroître notre maison (τὸ προθυμεῖσθαι δὲ συναύξειν τὸν οἶκον ἐπαιδεύομεν αὐτὴν) en la mettant au courant de nos affaires et en la faisant participer à notre réussite (τῆς εὐπραξίας αὐτῆ μεταδιδόντες)⁷⁴³.

Le fait de partager les joies, les chagrins et les succès avec leurs subordonnés engendre en eux le sentiment que la prospérité de l'*oikos* est aussi la leur, éliminant ainsi, on peut en déduire, la possibilité de haine et de jalousie à l'endroit des maîtres. Il est pertinent de signaler aussi que cette méthode, qui n'entraîne pas des dépenses, est un

⁷⁴⁰ Xénophon emploie aussi dans le même chapitre les termes *oiketai* (serviteurs) et *epimelētai* (régisseurs), mais il s'agit dans tous les cas des mêmes personnes : celles qui surveillent les champs d'Ischomaque en son absence.

⁷⁴¹ Comme on le verra tout à l'heure, l'*eunoia* est précisément la vertu grâce à laquelle les chefs de culture (*epitropoi*) et les intendantes (*tamiai*) appliquent comme il faut leurs compétences administratives, c'est-à-dire en faisant accroître l'*oikos* de leur maître.

⁷⁴² *Ibid.* XII, 6 (trad. Chambry légèrement modifiée).

⁷⁴³ *Écon.* IX, 12 (trad. Chambry légèrement modifiée). Voir aussi *Hiéron*, III, 2.

moyen efficace pour inspirer l'*eunoia* et vient donc à l'appui des bienfaits d'ordre matériel.

Socrate demande à Ischomaque si ceux qui jouissent de ses biens (οἱ ἀπολαύοντες τῶν σῶν ἀγαθῶν) deviennent bienveillants (εὐνοί) à son endroit et désirent en outre que ses affaires prospèrent, à l'instar de l'intendante en *Écon.* IX, 12. Ischomaque confirme qu'il s'agit en effet du meilleur outil (ὄργανον ἄριστον) pour inspirer l'*eunoia* (XII, 7). Les serviteurs bienveillants sont sans doute aux yeux d'Ischomaque des atouts importants à la prospérité de son *oikos*, puisqu'ils prendront soin de ses affaires *comme si* elles leur appartenaient en propre. D'où l'importance de leur accorder des bienfaits et, surtout, d'inculquer le sentiment d'appartenance, qui est, force est de le reconnaître, dans une large mesure illusoire, dans la mesure où la possession de tous les biens et les richesses de l'*oikos* reste, en fin de compte, dans les mains d'Ischomaque. Nous sommes donc très loin du partage effectif de richesses parmi les *kaloι kagathoi* (*Mém.* II, 6, 23) ou encore de la communauté des biens des Spartiates (*Const. Lac.* VI-VII) et des Cyrus et ses associés à la cour impériale (*Cyrop.* VIII, 2, 16-25 ; 4, 32-36).

Il faut aussi, poursuit Ischomaque, leur enseigner l'*epimeleia*. Elle renvoie dans ce contexte à l'idée de soin, de diligence et d'attention eu égard aux travaux des champs et aux biens du maître. Ischomaque enseigne cette vertu en employant un système de récompenses et de punitions : ceux qui font preuve d'*epimeleia* sont loués et récompensés et deviennent reconnaissants à l'endroit d'Ischomaque (XII, 16) ; quant à ceux qui font preuve de négligence, soit il essaie de les piquer au vif par ses actes et ses paroles (*ibid.*), soit il les punit (XII, 18). Il est intéressant en outre de remarquer que l'arrière-fond tant de l'*eunoia* que de l'*epimeleia* est le même : la maîtrise de soi. Dans les paragraphes qui suivent, Ischomaque décrit en détails les effets néfastes de l'*akrasia* (XII, 11-14) pour justifier le choix des serviteurs qui se maîtrisent eux-mêmes⁷⁴⁴. Quant à ceux qui ressentent l'amour du profit (ἐρωτικῶς ἔχουσι τοῦ κερδαίνειν – XII, 15), Ischomaque affirme qu'il suffit de leur montrer que le soin de ses affaires leur est également profitable (κερδαλέον), à comprendre ici, on s'en doute, comme le profit d'ordre matériel. On voit bien qu'Ischomaque n'essaie pas d'éliminer l'appât du gain (*philokerdeia*) de ses serviteurs, mais il joue plutôt avec ce désir pour les inspirer à travailler plus

⁷⁴⁴ Il s'agit aussi du critère le plus important pour le choix de l'intendante (*tamian*). Cf. *Écon.* IX, 11.

diligemment⁷⁴⁵. La partie finale de cette *paideia* est présentée à la fin du chapitre, lorsqu'Ischomaque soulève l'importance de se donner en exemple de bienveillance et de diligence (XII, 18-20).

On le voit bien, l'*enkrateia* apparaît dans ce chapitre comme le fondement de l'*eunoia* et de l'*epimeleia*, les deux qualités principales des chefs de culture, ce qui est tout à fait cohérent avec l'idée socratique suivant laquelle la maîtrise de soi est le fondement de la vertu (*Mém.* I, 5, 4). Par conséquent, ce n'est pas l'*eunoia*, mais plutôt l'*enkrateia* le véritable fondement du bon usage de l'*epistêmê* des serviteurs qui, au lieu d'employer leurs connaissances pour avoir des gains sordides, vont utiliser leurs compétences pour assurer la prospérité de l'*oikos*.

L'*epimeleia* concerne les travaux de tous les jours, c'est-à-dire la diligence avec laquelle on exécute toutes les tâches nécessaires à la prospérité de l'*oikos*. L'*eunoia* assure que les serviteurs ne voleront pas les biens de leur maître, non seulement parce qu'ils sont bien disposés à son endroit, mais encore parce qu'ils auront l'impression qu'ils prennent soin de leurs propres affaires. En un mot, l'*eunoia* élimine la nécessité de surveiller constamment les esclaves, dans la mesure où ils accompliront leurs tâches de bon gré. Cette idée nous renvoie à un passage de la *Cyropédie* où Cyrus explique qu'il ne voudrait pas qu'on le serve par contrainte :

Par les dieux, (...) des serviteurs dont je saurais qu'ils me servent par force (ἀνάγκη ὑπηρετοῦντας), il me semble que j'aurais de la répugnance à les avoir à mon service ; au contraire, quand je croirais savoir que des serviteurs remplissent leur devoir par bienveillance et amitié (εὐνοία καὶ φιλία) pour moi, je les supporterais plus facilement, je crois, même s'ils avaient des défaillances (ἀμαρτάνοντας), que d'autres qui me haïraient (τοὺς μισοῦντας) en accomplissant leur besogne parfaitement, mais contraints et forcés (ἔκπλεω δὲ πάντα ἀνάγκη διαπονουμένος)⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ Dans l'*Écon.* XIV, 7, on lit que le désir de récompenses et la crainte de la punition inspirent les gens *philokerdeis* à ne pas commettre des injustices (*adikein*). La *philokerdeia* apparaît aussi sous une lumière positive dans la *Cyrop.* I, 6, 32, mais elle peut posséder aussi un sens péjoratif (cf. *Cynég.* XIII, 13 ; *Anab.* I, 9, 16). L'ambivalence de la *philokerdeia* chez Xénophon est de fait très intéressante et ce n'est que dans l'*Écon.* XIV, 10 que l'on comprend son sens et sa portée : « [Ischomaque] Car il me semble, Socrate, (...) que l'homme qui cherche à être estimé et celui qui cherche à gagner beaucoup se distinguent en ceci (διαφέρειν ἀνὴρ φιλότιμος ἀνδρὸς φιλοκερδοῦς) : le premier est prêt, pour être loué et estimé (τῷ ἐθέλειν ἐπαίνου καὶ τιμῆς ἔνεκα), à se donner du mal quand il faut, à s'exposer au danger (καὶ πονεῖν ὅπου δεῖ καὶ κινδυνεύειν) et à s'abstenir des gains mal acquis (καὶ αἰσχροῶν κερδῶν ἀπέχεσθαι). » De la lecture de cet extrait, on peut conclure que l'un des buts de la formation dispensée par Ischomaque est, en réalité, non pas tant de diriger la *philokerdeia* vers des gains honnêtes, mais surtout de transformer la *philokerdeia* en *philotimia*, si bien que les serviteurs voudront désirer davantage des éloges et des compliments que des récompenses d'ordre matériel, ce qui est tout à fait cohérent avec la définition des *philotimoi* par nature (φιλότιμοι τῶν φύσεων) : ceux qui ont soif de compliments (πεινώσι γὰρ τοῦ ἐπαίνου). Mais quant à ceux qui ne sont pas capables de devenir *philotimoi*, Ischomaque essaie néanmoins de les éduquer pour qu'ils s'abstiennent de l'*adikia* et des gains malhonnêtes.

⁷⁴⁶ *Cyrop.* III, 1, 28 (trad. Bizos légèrement modifiée).

Il est intéressant de remarquer que Xénophon croit dans la possibilité d'établir un rapport d'amitié et de bienveillance entre maître et esclave, rapport qui s'avère par ailleurs davantage efficace que celui fondé sur la contrainte et la punition. Cyrus est même disposé à pardonner les erreurs de ses serviteurs s'il reconnaît qu'ils sont bienveillants à son endroit. Il semble enfin assez clair que l'efficacité de l'*eunoia*, du point de vue du gouvernement des hommes, repose sur le fait qu'on obtient à la fois l'obéissance volontaire et plus de diligence dans les travaux.

On peut affirmer, en guise de conclusion, que l'*eunoia* est un sentiment qui naît de la réciprocité, en ce sens où celui qui reçoit un bienfait ressent de la bienveillance à l'endroit de son bienfaiteur et celui-ci, en remarquant ce bon vouloir, rend la pareille avec le même sentiment, voire avec encore plus de bienfaits. Dans cette perspective, on peut mieux comprendre le reproche de Socrate à Lamproklès, qui est incapable, on l'a vu plus haut, d'être bienveillant à l'endroit de sa propre mère. Qui plus est, nous avons remarqué que l'on suscite et nourrit la bienveillance à travers le soin diligent de ceux dont on veut se faire l'ami, soin qui peut se manifester par de simples gestes de souci ou bien par une formidable prodigalité. Mais l'*eunoia*, on l'a vu, transcende les seules relations entre parents et enfants : elle est présente dans les relations de *philia* en général. Elle possède aussi un versant politique, dont l'*Économique* XII est l'un des exemples les plus éclatants.

Nous avons vu aussi que la bienveillance apparaît à l'occasion comme l'antithèse de certaines passions de l'âme, telles que la haine, la jalousie, la colère et l'ingratitude (si l'on peut la qualifier comme telle). Tout se passe comme si l'*eunoia*, lorsqu'elle occupe les pensées d'un individu, servait d'obstacle à la propagation de ces passions. L'*eunoia* est, enfin, la vertu de celui qui sait comment plaire à autrui, comment en prendre soin, comment être utile en rendant service et, plus généralement, de celui qui sait nouer des liens solides d'amitié.

Continuons maintenant à explorer l'aspect politique de l'amitié en analysant le cas paradigmatique de Phlionte et de Sparte, dans lequel *philia* et *symmakhia* se confondent.

1.2. Phlionte et Sparte dans les *Helléniques* VII, 2 : un paradigme d'amitié-alliance

L'amitié inébranlable de Phlionte à l'endroit de Sparte, est sans conteste un cas paradigmatique aux yeux de Xénophon, puisqu'il y consacre un chapitre entier des *Helléniques* (VII, 2). La justification, de ce que l'on pourrait considérer une digression dans la narration principale des *Helléniques*, se trouve dans le fait, apprécié par Xénophon

et donc digne d'éloge, qu'une cité soit demeurée loyale à une autre dans un temps de malheur et de difficulté. On en trouve une confirmation dans les *Helléniques* IV, 8, 4, où le Spartiate Derkylidas affirme ceci à propos de l'importance de la fidélité à l'endroit des amis et des alliés :

Citoyens, la possibilité s'offre aujourd'hui à vous, qui étiez déjà les amis (πρόσθεν φίλοις) de notre cité, d'apparaître comme les bienfaiteurs (εὐεργέτας) des Lacédémoniens. Car, faire preuve de loyauté dans les temps de prospérité, cela n'a rien d'admirable (γὰρ τὸ μὲν ἐν ταῖς εὐπραξίας πιστοὺς φαίνεσθαι οὐδὲν θαυμαστόν). Mais quiconque manifeste une amitié inébranlable à des amis tombés dans le malheur laisse à la postérité un impérissable souvenir (ὅταν δέ τινες ἐν συμφοραῖς γενομένων φίλων βέβαιοι φανῶσι, τοῦτ' εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον μνημονεύεται).

Ce texte préfigure le récit des *Helléniques* VII 2, dans la mesure où il s'agit précisément d'expliquer pourquoi (et comment) les Phliasiens sont demeurés fidèles à leur alliance avec Sparte en dépit des attaques soutenues contre Phlonte et malgré la fragilité politique et économique des Lacédémoniens après leur défaite à Leuctres. Il vaut donc la peine de commenter ce récit en attirant l'attention sur les aspects du récit pertinents pour notre propos, puisqu'il représente, à l'échelle politique, un cas paradigmatique d'amitié et d'alliance⁷⁴⁷.

Xénophon ouvre le chapitre (VII, 2, 1) en affirmant que Phlonte a persévéré jusqu'au bout dans son alliance (διεκαρτέρου ἐν τῇ συμμαχίᾳ). Il observe ensuite que les Phliasiens étaient devenus amis (φίλοι) de Sparte lorsque celle-ci était dans son apogée ; après la défaite de Sparte à la bataille de Leuctres, alors que tous ses alliés ont fait défection, Phlonte est cependant demeuré fidèle (πιστοὶ διέμειναν - §2). Il est déjà possible de soulever deux points intéressants à partir de cette introduction : (i) Xénophon emploie aisément le vocabulaire de la *philia* pour désigner la notion de *symmakhia* ; (ii) l'alliance indéfectible de Phlonte est un fort indice de la vertu dont cette cité fait preuve et préfigure les nombreuses qualités que Xénophon soulignera dans la suite du récit.

La persistance dans ce rapport d'alliance est d'autant plus impressionnante – et Xénophon insiste sur ce point tout au long du récit – que les Lacédémoniens ne sont plus aucunement en mesure de soutenir ses alliés comme il faut. Phlonte leur envoie néanmoins de l'aide pendant que les plus puissants (τοὺς δυνατωτάτους) du Péloponnèse,

⁷⁴⁷ Je me concentrerai sur les aspects du récit concernant le thème de l'amitié. Pour une analyse plus détaillée de la digression sur Phlonte dans les *Helléniques* VII 2, voir Dillery, *Xenophon and the history of his times, op cit.*, pp. 130-138 ; sur l'*enkrateia*, voir p. 137. Voir aussi Gray, *The Character of Xenophon's Hellenica*, 1989, pp. 165-170 et Tuplin, *The Failings of an Empire: a Reading of Xenophon's Hellenica 2.3.11-7.5.27*, 1994, pp. 145-146, Pontier, « Xénophon: la place de l'éloge dans l'écriture de l'histoire, des *Helléniques* (VI-VII) à l'*Agésilas* » et *Idem*, « Xénophon, Sparte et Phlonte », 2007, pp. 370-375.

les Argiens et les Arcadiens, profitaient de leur vulnérabilité pour les attaquer (*ibid.*). Les troupes de Phlonte ont franchi seules les zones montagneuses qui entouraient Lacédémone et ont aidé à expulser ses ennemis, si bien qu'ils ont reçu des marques d'honneur (ἐτίμων - §3) des Lacédémoniens. À partir de ce moment, le cauchemar des Phliasiens a commencé : les Argiens, irrités contre leur dévouement à l'endroit des Lacédémoniens (περί τοὺς Λακεδαιμονίους προθυμία), se sont mis à saccager tout le pays (§4). Xénophon rapporte jusqu'à la fin du chapitre un total de cinq épisodes où Phlonte est victime d'attaques de différentes cités grecques, attirant notamment l'attention sur leur progressive pénurie de vivres, mais aussi sur leur résistance, leur bravoure et leur audace (VII, 2, 5-23). En effet, Phlonte prend dans ce récit l'allure d'une cité-idéale à laquelle Xénophon attribue plusieurs qualités. Par exemple, dans les *Helléniques* V, 3, 21, il lui attribue l'*enkrateia*, grâce à laquelle la cité a résisté au siège d'Agésilas (épisode qui préfigure par ailleurs le récit de VII 2), ce qui renvoie à deux leçons de Socrate : seule la maîtrise de soi permet de supporter la faim en cas de siège (*Mém.* I, 6, 9) et, de surcroît, elle est la condition *sine qua non* du véritable lien d'amitié⁷⁴⁸. Aussi, le soutien militaire envoyé à une Sparte affaiblie semble être, quoique le texte ne l'affirme pas explicitement, la juste reconnaissance des bienfaits accordés à Phlonte dans le passé, lorsque Sparte était prospère et puissante. En d'autres mots, les Phliasiens ont su reconnaître une dette de *kharis* et ils l'ont payée dans un moment où Sparte avait désespérément besoin de secours.

En VII 2, 16, Xénophon qualifie les citoyens de Phlonte de nobles et braves (γενναίους...καὶ ἀλκίμους), parce qu'ils ont libéré un proxène pellénien sans rançon, alors qu'ils manquaient de tout (πάντων σπανιζόμενοι). L'emploi de l'adjectif *gennaios* est tout à fait intéressant parce qu'il renvoie non seulement à l'idée de noblesse et de lignée, mais encore à la générosité dont un guerrier ou une cité peuvent faire preuve lors d'un combat. Il s'applique spécialement dans des situations où une cité a l'occasion de tirer profit d'une situation en temps de guerre, mais elle s'en abstient. Les Phliasiens, en libérant le proxène sans demander de rançon tout en manquant de vivres, se comportent de manière chevaleresque tout en sachant que cela peut leur nuire. En d'autres mots, ils respectent les règles qui gouvernent les relations entre les cités grecques, même en temps de

⁷⁴⁸ *Mém.* II, 6, 1. Il est pertinent de rappeler aussi que lorsqu'il fait l'apologie de sa *diata*, Socrate souligne que son *enkrateia* lui permet d'endurer des sièges (*ibid.* I, 6, 9).

guerre⁷⁴⁹. Quant à l'adjectif *alkimos*, il est intéressant de signaler, à l'instar de Dillery et Pontier⁷⁵⁰, qu'il s'agit d'un mot archaïque assez rare dans la prose du V^e et IV^e siècles, qui renvoie à la bravoure guerrière, notamment en contexte de défense et d'adversité (précisément la situation de Phliasiens), mais aussi à la grandeur d'âme et à la robustesse des guerriers⁷⁵¹.

Xénophon souligne ensuite que c'est grâce à leur endurance qu'ils sont restés fidèles à leurs amis (διὰ καρτερίας τὴν πίστιν τοῖς φίλοις διέσωζον), en dépit de leur pénurie extrême (§17) et, sur ce point, on souligne que la *karteria* s'ajoute à l'*enkrateia* comme ce qui rend possible l'amitié infailible des Phlions à l'endroit de Sparte. Dans l'épisode de l'attaque au fort des Sicyoniens, lors de laquelle ils ont obtenu l'aide de l'athénien Charès, Xénophon rend explicite la piété et la modestie des soldats de Phlions : ils recommandent à Charès de consulter les dieux avant d'accepter l'entreprise et ils promettent en outre toute la gloire et renommée à ce dernier sans les réclamer pour eux-mêmes (§20) ; en même temps, ils performent beaucoup mieux que l'Athénien et ses mercenaires, qui restent en arrière (§§21-23) ; on identifie ainsi un net contraste entre une grande cité comme Athènes et la vertu paradigmatique de la petite cité de Phlions. Xénophon conclut le récit en louant à nouveau la *pistis* des Phliasiens à l'endroit de Sparte et en présentant *philia* et *symmakhia* comme des termes interchangeable : « En ce qui concerne les Phliasiens, leur loyauté envers leurs amis (ὡς καὶ πιστοὶ τοῖς φίλοις ἐγένοντο), la vaillance dont ils firent preuve pendant toute cette guerre et la façon dont, malgré la pénurie générale dont ils souffraient, ils restèrent fidèles à leur alliance (διέμενον ἐν τῇ συμμαχίᾳ), voilà ce que j'avais à dire (VII, 3, 1)⁷⁵². »

⁷⁴⁹ Cf. Dillery, *Xenophon and the history of his times*, *op. cit.*, p. 133 et Pontier, « La place de l'éloge dans l'écriture de l'histoire », *art. cit.*, p. 412.

⁷⁵⁰ Cf. Dillery, *Xenophon and the history of his times*, *op. cit.*, pp. 133-134 et Pontier, « La place de l'éloge dans l'écriture de l'histoire », *art. cit.*, pp. 411-412.

⁷⁵¹ Avec le sens de vigueur physique, voir *Hell.* VII, 1, 23. Dans la *Cyrop.* V, 2, 25 on lit que les Caduciens sont un peuple nombreux et vaillant (ἔθνος πολὺ τε καὶ ἄλκιμον), *alkimos* pouvant dans ce contexte renvoyer à la robustesse et au courage. Encore dans la *Cyropédie* (VII, 5, 75), on lit que l'*alké*, comme toute autre vertu, doit être constamment pratiquée. Dans l'*Agés.* X, 1, elle est la condition du courage (ἀνδρείας) ; dans les *Hell.* VI, 1, 12, l'*alké* est l'opposé de l'esclavage (δουλείαν) ; dans le *Hieron* IX, 6, Simonide propose des prix pour la « vaillance à la guerre (ἀλκῆς τῆς ἐν πολέμῳ). » Dans l'*Écon.* VI 10, on lit que l'agriculture rend ἀλκίμους ceux qui la pratiquent, si bien qu'ils sont les plus aptes à défendre la cité (VI, 6-7, voir aussi IV, 7-8). L'adjectif *alkimos* possède le plus souvent, chez Xénophon, le sens de « bravoure au combat ». Voir *p.ex.* *Mém.* III, 3, 7-8 ; III, 5, 3 ; *Hell.* VI, 2, 37 ; VII, 4, 30 et 32 ; *Anab.* IV, 3, 4 ; IV, 7, 15 ; *Cyrop.* I, 4, 22 ; II 3, 8 ; V, 5, 46. Pour l'adjectif *alkimos* lié à un contexte spartiate, voir *Banq.* VIII, 32.

⁷⁵² Pour un autre recoupement sémantique entre *philia* et *symmakhia*, voir aussi, *Hell.* IV, 4, 13.

Je suis persuadé que la qualité sous-jacente aux vertus mentionnées par Xénophon, celle qui permet aux citoyens de Phlionte d’être des amis et des alliés parfaits, d’exceller à la guerre et d’en supporter toutes les épreuves, est bel et bien l’*enkrateia*. La maîtrise des désirs corporels (notamment de la faim et de la soif) dont ils font preuve engendre la cohésion sociale, en ce sens où ils restent unis dans une position d’endurance soutenue et de perpétuelle défense de leur cité, malgré toutes les difficultés matérielles extrêmes auxquelles ils font face, qui pourraient susciter la dissension au sein de la cité et, partant, la défection des troupes. Elle permet aux gens de Phlionte de résister (*karterein*) à la pénurie extrême qui est, par ailleurs, proportionnelle à leurs exploits militaires : plus ils manquent de provisions, plus ils demeurent unis dans l’effort de défendre leur cité. Parallèlement, c’est bien l’*enkrateia*, appliquée dans ce récit au niveau collectif, qui permet à Phlionte de rester fidèle à Sparte, si bien que la maîtrise de soi est considérée comme le fondement de l’amitié entre les particuliers (*Mém.* II, 6, 1-3), mais aussi entre les cités, ce qui confirme par ailleurs la cohérence et l’homogénéité de la conception xénophontienne de la *philia*. L’*enkrateia* apparaît donc comme le fondement même de l’amitié de Phlionte à l’endroit de Sparte et, par extension, ce que soutient leur alliance militaire. Le récit illustre aussi le lien intime entre *philia* et *symmakhia* chez Xénophon. En effet, il est impossible de savoir avec certitude s’il a appliqué à sa conception de *symmakhia* les leçons sur la *philia* qu’il aurait apprises avec Socrate ou bien s’il a compris, grâce à son expérience militaire, les fondements d’une alliance militaire et ensuite formulé sa pensée sur l’amitié. L’expérience auprès des Dix Mille l’a peut-être aidé à voir que le seul rapport pécuniaire est un lien très faible pour soutenir l’ardeur et la loyauté des soldats, ainsi que l’harmonie de l’ensemble du groupe, si bien qu’il aurait vite compris la nécessité d’établir de vrais rapports d’amitié parmi les soldats, entre les chefs et leurs subordonnés, mais aussi avec ceux dont on veut se faire un allié⁷⁵³.

⁷⁵³ L’imbroglio avec Seuthès est peut-être le meilleur exemple que l’on trouve à ce sujet, du moins dans l’*Anabase*. Dans le long discours adressé à ce dernier (VII, 7, 20-54), Xénophon insiste sur le fait que leur rapport est d’abord et avant tout un rapport de *philia*, même si les Dix Mille ont été engagés comme mercenaires. La preuve en est que Xénophon emploie abondamment le vocabulaire de l’amitié : bienfaits/bienfaiteurs (§23 ; §42), reconnaissance (§23), confiance (§§25-26 ; §30) ; *philia* (§37), justice (§41), générosité (§41), secours (§42) ; dévouement (§46). Sur la notion de *philia* dans l’*Anabase*, voir Demont, « Friendship (φιλία) in Xenophon’s *Anabasis* », 2022, pp. 183-204. Sur la notion de *symmakhia*, Buxton, « Xenophon on leadership: commanders as friends », *art. cit.*, pp. 333, a bien observé que « [a]lliance, both in war and peacetime, turns out to be another kind of relationship in Xenophon that is best cemented by the benevolent pursuit of mutual goals. » Le mot « benevolent » n’est guère anodin, dans la mesure où il désigne un rapport qui n’est pas celui de l’intérêt individuel totalement dépourvu d’affectivité et axé sur l’argent.

Quoi qu'il en soit, il semble évident que chez Xénophon ces deux conceptions partagent les mêmes fondements.

On constate, enfin, que les moyens de nouer un lien d'amitié, d'établir une alliance et d'entretenir ces deux rapports sont les mêmes : on souligne notamment la réciprocité, la gratitude (*kharis*), la confiance (*pistis*), la bienfaisance (*euergesia*), le soin (*epimeleia*), le secours dans le besoin, la louange, le soutien d'ordre matériel ; et, plus généralement, il faut faire du bien (*eu poiein*) et être utile (*ôphelein*) à celui dont on veut se faire un ami ou allié⁷⁵⁴, mots qui, par ailleurs, apparaissent parfois ensemble, comme s'il s'agissait de termes interchangeables⁷⁵⁵. Or, comme on le verra tout à l'heure, cet ensemble d'idées est véhiculé lorsque Xénophon emploie la métaphore de l'alliance. Par ailleurs, il est bon de rappeler qu'on ne construit pas une métaphore en sortant simplement un mot de son contexte habituel pour l'insérer dans un nouveau contexte ; la preuve en est que parfois la métaphore de l'alliance apparaît même en contexte militaire, comme on le constatera dans la prochaine section.

2. La métaphore de l'alliance

Dans cette section, j'aborderai le thème de la métaphore de l'alliance, dans le but de montrer son omniprésence dans l'œuvre de Xénophon, ainsi que la variété de contextes dans lesquels elle est employée. On remarquera que les implications de la métaphore de

⁷⁵⁴ En *Mém.* II, 6, 27, Socrate affirme que pour ne pas diminuer l'ardeur de ceux qui consentent à être nos alliés (οἱ συμμαχεῖν ἐθέλοντες), il faut les bien traiter (εὖ ποιητέοι) (dans la même veine, voir *Cyrop.* IV, 2 38-39). Dans la *Cyrop.* I, 5, 3, on lit que le tyran d'Assyrie a fait alliance (συμμαχίαν) avec divers peuples asiatiques en leur offrant des cadeaux, de l'argent (καὶ δόροις καὶ χρήμασιν) et en leur insufflant la peur des Perses et des Mèdes (c'est peut-être cette crainte qui a été le facteur décisif du choix de s'allier aux Assyriens) ; dans II, 4, 10, Cyrus affirme que si les Perses veulent se faire des auxiliaires zélés (συνεργοὺς προθύμους) et des alliés à toute épreuve (ἀπροφασίστους συμμαχοὺς), il faut les gagner (θηρατέον) par des éloges et des bienfaits (εὖ τε λέγοντα καὶ εὖ ποιοῦντα) ; dans VIII, 1, 26, on lit que Cyrus attachait grande valeur à ce qu'on ne commît pas d'injustice à aucun ami ou alliés (μήτε φίλον ἀδικεῖν μήτε σύμμαχον), ce qui fait écho aux *Mém.* II, 2, 1-3 et IV, 4, 17 ; et dans VII, 1, 42, on voit que le seul fait d'avoir épargné (cf. σωθείητε) les Égyptiens vaincus a fait en sorte qu'ils se rallient à la cause de Cyrus. Dans l'*Écon.* IV, 20 les cadeaux (δῶρα) sont associés aux alliés et au sentiment amical (φιλοφρονεῖσθαι). Mais, habituellement, on se procure des alliés surtout au moyen de l'argent (cf. *Agés.* II, 25 et *Hell.* IV, 1, 36 ; *Anab.* VII, 7, 25) ; dans les *Mém.* III, 4, 9, la protection des biens (φυλακτικοὺς τῶν ὄντων) est l'une des conditions pour se faire des amis et des auxiliaires (συμμάχους δὲ καὶ βοηθοὺς) ; dans le *Banq.* IV, 64, les amis et alliés sont désignés comme ceux qui sont, d'abord et avant tout, mutuellement utiles (τοὺς ὠφελίμους αὐτοῖς) ; en *Hell.* IV, 1, 32, la locution φίλος καὶ σύμμαχος apparaît associée à l'idée d'aide financière et de secours lors des combats. Plus loin, en IV, 6, 3, les Achaïens, en reprochant aux Spartiates de ne pas remplir leurs obligations envers leurs alliés, menacent de dissoudre l'alliance s'ils échouent à les aider en retour (εἰ μὴ αὐτοῖς ἀντεπικουρήσουσι). Sur la *pistis* comme la base du rapport de *symmakhia*, voir *Hell.* VII, 1, 44 ; sur l'idée que l'aide (militaire) et le secours financier soutiennent une alliance, voir *Hell.* IV, 8, 24 ; VI, 4, 20 ; VII, 4, 2-6. Pour l'association entre l'utilité et l'alliance militaire, voir *Cyrop.* VI, 1, 38 ; VI, 3, 22.

⁷⁵⁵ Voir p.ex. *Hipp.* 1, 3 ; *Mém.* IV, 4, 17 ; *Banq.* IV, 64 ; *Hell.* IV, 1, 32 et 37 ; IV, 8, 26 ; VII, 4, 2 ; *Anab.* I, 3, 6 ; *Cyrop.* VI, 1, 48 ; VI, 4, 13 ; VII, 5, 42 et 72.

l'alliance sont tirées du lien intime que le concept de *symmakhia* entretient avec le concept de *philia*. Dans cette perspective, lorsque cette métaphore est employée une myriade de notions qui renvoient au concept d'amitié est automatiquement véhiculée : par exemple, l'idée d'aide, de secours, de salut, de soin, de réciprocité, de confiance et de bienfaisance. Bien entendu, la présence de chacune de ces idées peut varier d'un contexte à l'autre, mais c'est toujours à la complexité du concept d'amitié qu'elles renvoient. La métaphore de l'alliance associée à la vertu de la *prothymia* a mérité une brève section à part (2.1), dans la mesure où il s'agit de la seule occurrence de cette métaphore pour désigner la relation de l'homme avec ses propres connaissances. Ensuite, j'aborderai diverses métaphores de l'alliance associées à différentes relations : la relation de l'homme avec la divinité et la relation des hommes entre eux (2.2). Je tiens à souligner que, dans ces deux premières sections, mon approche sera plutôt systématique, dans la mesure où, précisément, ces métaphores possèdent toutes plus ou moins les mêmes implications, si bien qu'une analyse détaillée de chaque passage m'a paru superflue et répétitive. Enfin, je consacre deux sections (2.3 et 2.4) à deux images militaires : celles des amis-gardiens et celle des amis-alliés qui forment un rempart humain. Ces deux dernières sections ouvriront la voie à la dernière section du chapitre, qui concerne la métaphore de la victoire (section 3).

2.1. *Prothymia* : une « puissante alliée » dans les travaux de la guerre

Notre première métaphore de l'alliance apparaît dans l'entretien de Cyrus et Cambyse, où ce dernier lui offre une formation en stratégie avant que Cyrus parte à sa première campagne militaire. Le roi perse demande à son fils si son maître lui a appris certaines techniques (τινας τέχνας) qui seraient de *puissantes alliées* dans les travaux de la guerre (αἱ τῶν πολεμικῶν ἔργων κράτισται ἂν σύμμαχοι γένοιτο – I, 6, 13). Cyrus, embarrassé, lui répond que non. Cambyse lui demande ensuite s'il lui a appris le moyen d'inspirer l'ardeur à une armée (στρατιᾷ προθυμίαν ἐμβαλεῖν), car, pour toute tâche, l'ardeur diffère complètement de l'abattement (τὸ πᾶν διαφέρει ἐν παντὶ ἔργῳ προθυμία ἀθυμίας – *ibid.*). Deux choses sont à observer : Xénophon emploie la métaphore de l'alliance pour qualifier les techniques qui sont les meilleures (κράτισται) auxiliaires de l'art de guerre, celui-ci s'avérant pour notre philosophe, on l'a vu en détails dans le chapitre sur la théorie xénophontienne de la guerre, beaucoup plus complexe que la seule

tactique⁷⁵⁶. La capacité à éveiller la *prothymia* chez les troupes est précisément l'une des « techniques alliées » (*tekhnai symmakhoi*) que le chef militaire doit maîtriser, parmi lesquelles on trouve aussi la capacité d'obtenir l'obéissance consentie (I, 6, 20-22) et de se faire aimer de ses soldats (I, 6, 24-25) ainsi que plusieurs moyens d'assurer l'avantage sur l'ennemi : les pièges (I, 6, 27-29), la tromperie (I, 6, 30-34), la surprise (I, 6, 35-36), la capacité d'inventer de nouvelles ruses selon chaque situation (I, 6, 37-40) et la capacité de manœuvrer diversement selon la conjoncture (I, 6, 42-43)⁷⁵⁷. Cyrus prend brièvement la parole et explique comment l'on doit inspirer la *prothymia* chez les soldats : il lui semble que rien n'est plus efficace (οὐδέν μοι δοκεῖ ικανώτερον) que le pouvoir (τὸ δύνασθαι) d'inculquer de belles espérances (ἐλπίδας ἐμποιεῖν) chez les hommes (I, 6, 19). Cambyse y répond par une mise en garde :

Mais, mon enfant, (...) c'est agir là comme si à la chasse on lançait toujours aux chiens le même appel que lorsqu'on voit le gibier ; les premières fois, bien sûr, ils obéissent avec ardeur (προθύμως), mais, si on les trompe souvent (ἤν δὲ πολλάκις ψεύδεται αὐτάς), à la fin, même lorsque l'on voit réellement une bête, ils n'obéissent pas (οὐδ' ὅποταν ἀληθῶς ὄρων καλῆ πείθονται αὐτῶ). Il en est de même des espérances (τὸ περὶ τῶν ἐλπίδων) : si l'on trompe souvent en frustrant l'attente des biens (ἤν πολλάκις προσδοκίας ἀγαθῶν ἐμβαλὼν ψεύδεται τις), même lorsque ces espérances sont fondées (ἀληθεῖς ἐλπίδας), on finit par ne plus pouvoir être cru. Il faut s'abstenir de dire soi-même ce dont on n'est pas très sûr (μὴ σαφῶς). Des porte-paroles peuvent obtenir parfois les mêmes résultats, mais on doit ménager le plus possible le crédit (δεῖ ὡς μάλιστα ἐν πίστει διασῶζειν) de ses propres encouragements (τὴν δ' αὐτοῦ παρακέλυσιν) pour les cas de péril extrême (εἰς τοὺς μεγίστους κινδύνους)⁷⁵⁸.

Cambyse semble être d'accord avec la conception de Cyrus, puisqu'il ne la réfute pas. Il y apporte néanmoins des précisions importantes en introduisant d'abord une analogie : de même que les chasseurs, s'ils trompent souvent leurs chiens par de fausses indications, cesseront d'obtenir leur ardente obéissance, de même les chefs, s'ils trompent souvent leurs subordonnés par des promesses de biens à venir qui ne se réalisent pas, cesseront d'être dignes de confiance, si bien intentionnés qu'ils soient. La méthode de Cyrus a en ce sens une efficacité limitée et doit donc être utilisée avec parcimonie, puisqu'il est nécessaire que le commandant vienne à bout des promesses et des espérances qu'il inspire, afin que la *prothymia* des soldats soit constamment renouvelée. Qu'il réserve donc ses exhortations pour les moments de très grands dangers, sous peine, on peut en

⁷⁵⁶ Ce qui est explicité par la suite (cf. *Cyrop.* I, 6, 14). Voir aussi *Mém.* III, 1, 5-7. En effet, nous trouvons dans les chapitres deux, trois, quatre et cinq du livre III des *Mémorables*, des entretiens qui défendent, chacun à sa manière, que l'art de la guerre ne se réduit pas à la seule tactique. Il est pertinent en outre de signaler que tant Chambry que Bizos ne traduisent pas le mot *symmakhos* dans I, 6, 13, ce qui fait disparaître la métaphore militaire du texte.

⁷⁵⁷ Voir *supra*, chapitre 2, section 4.3.

⁷⁵⁸ *Cyrop.* I, 6, 19 (trad. Bizos légèrement modifiée).

déduire, qu'elles s'avèrent inefficaces lorsqu'on a un besoin pressant. Et pour ne pas être lui-même une victime de la méfiance et d'autres sentiments négatifs de la part de ses subordonnés, Cambyse lui suggère de désigner des porte-paroles pour les annonces moins importantes et dont l'information n'est pas totalement fiable. Cette suggestion fait songer à l'un des conseils de Simonide : que Hiéron laisse à d'autres le soin de contraindre, de réprimander, de châtier et de punir les contrevenants et se réserve le privilège d'enseigner ce qui est le meilleur, de dispenser les éloges, les honneurs et les récompenses, si bien qu'il obtiendra la gratitude de ses subordonnés, tandis que d'autres seront la cible de leur animosité (IX, 2-3).

La métaphore de la *prothymia* comme alliée et, plus généralement, la métaphore des « techniques alliées », impliquent que les premiers auxiliaires de Cyrus sont d'abord et avant ses propres compétences en art militaire, qui « combattent » avec lui tout au long de son expédition militaire ou, en d'autres mots, qui viendront à l'appui chaque fois qu'il en aura besoin⁷⁵⁹. C'est donc bien l'idée de soutien et d'aide véhiculée par la métaphore LES CONNAISSANCES SONT DES ALLIÉES. Il va de soi que pour employer la métaphore de l'alliance dans ce passage, il faut d'abord concevoir métaphoriquement la *prothymia* comme un agent extérieur qui se bat aux côtés de Cyrus. Par ailleurs, la métaphore de l'alliance est utilisée, il est bon de le souligner, dans un contexte militaire, ce qui confirme, rappelons-le, que le changement de contexte n'est pas une condition nécessaire pour la construction d'une métaphore. Dans ce qui suit, en revanche, la métaphore de l'alliance apparaît souvent en contexte non militaire.

2.2. D'autres exemples de l'alliance comme métaphore de l'amitié : la relation des hommes entre eux et leur relation avec la divinité

La métaphore de l'alliance est employée pour désigner le rapport d'aide et de soutien que les hommes se prêtent les uns aux autres, mais aussi le rapport d'assistance du divin à l'endroit des hommes. Comme nous l'avons mentionné plus haut, nous essayerons de faire une analyse schématique, dans la mesure où les implications de la métaphore de l'alliance sont plus ou moins les mêmes dans chaque texte. Nous allons d'abord citer les passages pertinents et ensuite les commenter.

⁷⁵⁹ Il est pertinent de mentionner la *Cyrop.* III, 2, 4, où la « rapidité » (τάχος) apparaît comme une grande alliée (μέγα σύμμαχον) de l'ardeur humaine (ἀνθρωπική δὲ προθυμία), lorsqu'il s'agit d'escalader une montagne avant l'ennemi. Et dans III, 2, 20, les montagnes elles-mêmes sont désignées comme alliées (σύμμαχα), dans la mesure où elles offrent de la *protection* aux troupeaux des Arméniens.

(T1) *Mémorables* I, 2, 24 : Il en fut de même avec Critias et Alcibiade : aussi longtemps qu'ils ont fréquenté Socrate, ils sont parvenus, en usant de lui comme d'un allié, à dominer leurs désirs indignes (χρωμένω συμμάχῳ τῶν μὴ καλῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν) ; mais une fois qu'ils se furent éloignés de lui, Critias, banni en Thessalie, y fréquenta des hommes qui pratiquaient plus volontiers l'illégalité que la justice ; Alcibiade, de son côté, dut à sa beauté d'être traqué par une foule de femmes nobles, et son influence, dans la cité et chez alliés (ἐν τῇ πόλει καὶ τοῖς συμμάχοις), fut cause de son amollissement entre les mains d'une multitude d'hommes experts en flatteries.

(T2) *Économique* II, 5 : [Socrate] D'abord, je te vois obligé à offrir souvent de grands sacrifices, sinon tu te mettrais en mauvais termes avec les dieux et avec les hommes, je crois : ensuite, il te sied de recevoir beaucoup d'hôtes étrangers, et non sans magnificence (καὶ τούτους μεγαλοπρεπῶς) ; enfin il te faut offrir à dîner à tes concitoyens et leur faire du bien (ἔπειτα δὲ πολίτας δειπνίζειν καὶ εὖ ποιεῖν), sinon tu seras privé d'alliés (ἢ ἔρημον συμμάχων εἶναι)⁷⁶⁰.

(T3) *Revenus* IV, 32 : Les particuliers pourraient s'unir de même (ιδιώτας συνισταμένους) et, en associant leurs chances, diminuer leurs risques (κοινομένους τὴν τύχην ἀσφαλέστερον κινδυνεύειν). Il n'y a nullement à craindre que l'État, travaillant dans ces conditions, fasse tort (παραλυπήσει) aux particuliers et les particuliers à l'État. Mais de même que, plus on est d'alliés ensemble, plus on se fortifie mutuellement (ἀλλ' ὥσπερ σύμμαχοι, ὅσω ἂν πλείους συνῴσιν, ἰσχυροτέρους ἀλλήλους ποιοῦσιν), de même plus il y aura de gens à travailler aux mines, plus on découvrira et extraira de richesses (πλείω τάγαθὰ).

(T4) *Économique* VII, 12 : [Ischomaque] Pour les enfants, si la divinité nous en donne un jour, alors nous aviserons au moyen de les élever de notre mieux (βέλτιστα παιδεύσομεν αὐτά), c'est encore notre intérêt commun (κοινὸν γὰρ ἡμῖν καὶ τοῦτο ἀγαθόν) de trouver les meilleurs alliés possibles et des soutiens pour nous nourrir dans nos vieux jours (συμμάχων καὶ γηροβοσκῶν ὅτι βελτίστων τυγχάνειν) ; pour le moment, c'est cette maison seule qui nous est commune (νῦν δὲ δὴ οἶκος ἡμῖν ὅδε κοινός ἐστίν).

En effet, T1 attire d'abord notre attention parce qu'il s'agit du seul texte où l'idée de soutien et d'aide véhiculée par la métaphore de l'alliance est, pour ainsi dire, plus abstraite. Socrate était pour Critias et Alcibiade un allié indéfectible dans ce que l'on pourrait appeler le combat pour la vertu⁷⁶¹. L'assistance majeure de Socrate concernait

⁷⁶⁰ Trad. Chantraine légèrement modifiée.

⁷⁶¹ Dans la *Cyrop*, VI, 1, 41, on trouve la métaphore de l'alliance dans un contexte très semblable à celui des *Mémorables* I, 2, 24. En discutant de la possibilité de succomber à la beauté de Panthée et, par extension, à la force d'Éros, Araspas avance la théorie des deux âmes, la bonne et la mauvaise, qui se battent pour obtenir l'empire sur l'individu. Lorsque la bonne domine (καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ), on accomplit de belles actions (τὰ καλὰ πράττεται) et lorsque la mauvaise (ἡ πονηρά) domine, on accomplit de mauvaises actions (τὰ αἰσχροῦ). Araspas continue : « Mais à cette heure, comme elle [*scil.* la bonne âme] t'a pris pour allié (νῦν δὲ ὡς σὲ σύμμαχον ἔλαβε), c'est la bonne qui l'emporte, et de beaucoup (κρατεῖ ἡ ἀγαθὴ καὶ πάνυ πολὺ). » Or, tout comme dans les *Mémorables*, la métaphore de l'alliance est associée au vocabulaire de la domination et Cyrus, tout comme Socrate, joue le rôle d'allié qui vient au secours dans ce combat contre les mauvaises tendances. En effet, le parallèle ne pourrait être plus frappant : de même que Critias et Alcibiade ont réussi à « dominer leurs désirs indignes » (τῶν μὴ καλῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν) tant qu'ils se sont servis de Socrate comme allié, de même Araspas (ou disons plutôt son âme bonne) a été capable de

l'enkrateia, si bien que tant qu'ils l'ont fréquenté, ils ont été à même de la pratiquer. Que le soutien de Socrate fût crucial, la suite du passage le prouve : dès qu'ils ont quitté la compagnie du maître, ils sont vite (re)tombés dans le vice. La mention des alliés d'Alcibiade à la fin du passage met en relief que Socrate était son véritable allié, parce qu'il se souciait de la vertu d'Alcibiade, alors que les soi-disant alliés, en le flattant, ont contribué à son amollissement. Enfin, il est intéressant de signaler que le rapport métaphorique d'alliance est asymétrique et à sens unique, c'est-à-dire que Critias et Alcibiade étaient les récipiendaires passifs du soutien du maître sans qu'ils ne lui donnent quoi que ce soit en retour, ce qui est tout à fait cohérent avec le ton apologétique du passage. Il est intéressant de signaler aussi que ce rapport, même s'il n'est pas politique, ressemble à celui qui est établi par Cyrus avec ses subordonnés du point de vue de l'asymétrie de la relation.

T2 et T3 concernent le rapport entre les citoyens. Socrate énumère, parmi les nombreuses obligations civiques auxquelles Critobule doit satisfaire, le devoir d'offrir des dîners et de faire du bien à ses concitoyens, s'il veut les avoir comme alliés. En effet, on est tenté de croire que ce rapport d'alliance est également asymétrique, puisque Socrate ne mentionne guère ce que les autres citoyens doivent faire pour Critobule. Cependant, il est raisonnable de supposer que ce que Socrate affirme de Critobule vaut également pour les citoyens aisés et, si je ne fais pas sur ce point fausse route, le résultat serait, en théorie, la création d'un réseau d'alliance/*philia* au sein de la cité grâce aux bienfaits réciproques. L'idée de réciprocité et de soutien mutuel est explicitement dénotée dans T3, où Xénophon encourage les citoyens, en tant que particuliers, à s'associer pour l'exploitation de la mine d'argent du Laurion. En effet, en mettant en commun leurs chances (*κοινοῦμένουσ τὴν τύχην*), ils diminueront forcément leurs risques. Et pour montrer que cette association de particuliers n'est pas nuisible au rapport citoyens-État, mais plutôt mutuellement utile, il emploie une analogie (qui implique bien entendu une métaphore) : de même que chaque nouvelle adhésion à une confédération d'alliés augmente la force de tous ses membres, de même, plus il y aura de gens travaillant dans les mines, plus de richesses on sera à même d'y découvrir et d'extraire. Or, l'idée de soutien mutuel impliquée dans la métaphore de l'alliance ne pourrait être plus explicite⁷⁶².

dominer (*κρατεῖν*) la mauvaise âme tant qu'il a eu Cyrus comme allié, si bien qu'il ne succombera plus à l'attrait des plaisirs sexuels ; mais quand il a quitté sa compagnie, Araspas a cédé à l'attrait des *aphrodisia*.

⁷⁶² Voir aussi *Mém.* III, 9, 13, où la métaphore de l'alliance apparaît pour désigner le rapport entre les citoyens et les gouvernants.

En T4, la métaphore de l'alliance désigne le rapport de *philia* entre les enfants et leurs parents et elle est associée à la notion de *koinon agathon*. Cette expression, qui apparaît ailleurs chez Xénophon dans un contexte politique⁷⁶³, apparaît ici pour qualifier le travail de chaque membre de la famille pour le bien de l'ensemble de l'*oikos*. Ce *koinon agathon* comprend (i) la mise en commun de toutes les possessions matérielles de chaque époux, (ii) le devoir mutuel d'accroître et d'administrer l'*oikos* par des moyens honorables et légitimes (VII, 13-15), (iii) ainsi que la réciprocité du soin (VII, 12). Sur ce dernier point, lorsque les enfants sont trop jeunes pour prendre soin d'eux-mêmes, cette tâche incombe en effet aux parents ; parallèlement, ces derniers doivent les éduquer le mieux possible (βέλτιστα) afin que, devenus adultes, ils deviennent les meilleurs alliés possible (βελτίστων), c'est-à-dire des gens qui reconnaissent le devoir de prendre soin de leurs parents dans leurs vieux jours et qui sont à même de remplir ce devoir⁷⁶⁴. Par conséquent, on peut affirmer que les parents sont aussi les alliés de leurs enfants puisqu'ils leur ont fait du bien en les nourrissant et en leur offrant une bonne éducation, ce qui est tout à fait cohérent avec la métaphore de l'alliance, qui suppose, généralement, l'existence d'au moins deux partis qui s'entraident et qui s'accordent des bienfaits mutuels. Qui plus est, la manifestation principale du soin des « enfants-alliés » est le secours matériel pendant la vieillesse, ce qui est suggéré par l'emploi du terme γηροβοσκῶν.

Le Perse Phéraulais est peut-être l'enfant-allié par excellence dans l'œuvre de Xénophon, dans la mesure où il a quitté la *paideia* publique pour aider son père à labourer les champs dans un moment de pénurie⁷⁶⁵. De surcroît, il est pertinent de mentionner que Xénophon étend ce réseau d'alliance métaphorique au rapport entre frères, comme le témoigne Cyrus lors de son dernier discours :

Songe encore à ceci : de qui pourrais-tu espérer plus de reconnaissance (χαρισάμενος) pour tes services que de la part de ton frère ? à qui pourrais-tu porter secours pour recevoir en échange un allié plus fort (βοηθήσας ισχυρότερον σύμμαχον ἀντιλάβοις) ?

⁷⁶³ Cf. *Hiéron* XI, 1 ; *Cyrop.* I, 2, 2 ; *Agés.* VII, 7. Cf. aussi *Cyrop.* III, 3, 11, IV, 5, 46 ; *Anab.* III, 1, 46, où cette expression apparaît pour désigner l'intérêt commun de l'ensemble de l'armée.

⁷⁶⁴ L'emploi du superlatif *beltiston* pour qualifier le type d'éducation dispensé par les parents ainsi que le type d'alliés que les enfants doivent devenir n'est pas anodin : il représente le lien inextricable entre la bonne éducation et le bon caractère que les parents veulent forger chez leurs enfants, dont le paroxysme est l'exécution de ce devoir filial.

⁷⁶⁵ *Cyrop.* VIII, 3, 37. Il est très pertinent de citer *in extenso* la suite du passage (VIII, 3, 38), qui montre que Phéraulais, en travaillant les champs, a aidé à nourrir son père jusqu'à la mort de ce dernier : « Alors, tant qu'il vécut, je le nourris à son tour (ἐνθα δὴ ἐγὼ ἀντέτρεφον ἐκεῖνον), à force de défoncer et d'ensemencer un lopin de terre, non pas mauvais, certes, mais plus juste qu'ailleurs : car ce qu'il recevait de semence, il le rendait exactement, tout honnête et tout juste, avec un intérêt qui n'avait rien de copieux ; une fois déjà, dans un élan de générosité, il avait même rapporté le double de la semence reçue. À la maison, donc, c'est ainsi que je vivais. »

Quel être y a-t-il plus de honte à ne pas aimer (ἀσχιον μὴ φιλεῖν) sinon un frère ? Qui est-il plus beau d'honorer au premier rang (κάλλιον προτιμᾶν) sinon un frère⁷⁶⁶ ?

Ce qui est intéressant dans ce passage est le fait que la métaphore de l'alliance apparaît pour désigner une relation qui dépasse la seule responsabilité mutuelle, véhiculée par les notions de *kharis*, *boêtheia* et *timê* et qui font partie du vocabulaire de la *philia*. Il y a clairement aussi un aspect affectif assez fort – absent du texte de l'*Écon.* VII, 12 – représenté par le verbe *philein*, ce qui implique que la relation entre les frères ne doit pas se réduire à une simple relation utilitaire marquée par le seul échange de bienfaits d'ordre matériel⁷⁶⁷. En réalité, cet échange est censé créer un sentiment réciproque de bienveillance, de solidarité, voire d'amour fraternel⁷⁶⁸. Les quatre textes analysés présentent, en résumé, trois métaphores : LE MAÎTRE À PENSER EST UN ALLIÉ (T1) ; LES CONCITOYENS SONT DES ALLIÉS (T2 ; T3) ; LES ENFANTS SONT DES ALLIÉS (T4).

Passons maintenant aux textes où l'on trouve la métaphore LES DIEUX SONT DES ALLIÉS.

(T5) *Anabase* III 2, 10 : [Xénophon] Je disais donc que nous avons beaucoup de bonnes raisons d'espérer nous sauver (ὅτι πολλὰ καὶ καλά ἐλπίδες ἡμῖν εἶεν σωτηρίας). D'abord nous restons fermement attachés aux serments que nous avons faits au nom des dieux (τοὺς τῶν θεῶν ὄρκους), tandis que nos ennemis se sont parjurés et ont violé la trêve, en dépit de leurs serments. S'il en est ainsi, nous pouvons croire que les dieux sont contraires à nos ennemis (τοῖς μὲν πολεμίοις ἐναντίους εἶναι τοὺς θεούς) et qu'ils sont nos alliés (ἡμῖν δὲ συμμαχοῦς), eux qui peuvent en un clin d'œil abaisser les puissants et sauver (σώζειν) aisément les faibles des plus grands dangers, si telle est leur volonté⁷⁶⁹.

(T6) *Agésilas* XI, 1-2 : Agésilas vénérât les sanctuaires (ιερά ἐσέβητο), même ceux de l'ennemi (καὶ τὰ ἐν τοῖς πολεμίοις), jugeant qu'il ne fallait pas moins faire des dieux des alliés en pays ennemi qu'en pays ami (ἡγούμενος τοὺς οὐχ ἦττον ἐν τῇ πολεμίᾳ χρῆναι ἢ ἐν τῇ φιλίᾳ συμμαχοῦς ποιεῖσθαι) ; il ne maltraitait pas non plus les suppliants des dieux (ικέτας δὲ θεῶν οὐδὲ ἐχθροὺς ἐβιάζετο), pensant qu'il était insensé d'appeler sacrilèges ceux qui pillent les sanctuaires et de considérer comme pieux (εὐσεβεῖς) ceux qui

⁷⁶⁶ *Cyrop.* VIII, 7, 16 (trad. Delebecque légèrement modifiée).

⁷⁶⁷ Comme l'a souligné avec justesse Dorion, *L'Autre Socrate, op. cit.*, p. 202 (avec n. 12), « [q]ui plus est, bien que l'utilité des amis consiste souvent, comme celle des animaux, en l'aide qu'ils apportent à l'exécution de certaines tâches matérielles, elle peut aussi avoir, contrairement à l'utilité des animaux, une dimension éthique et politique, par exemple lorsqu'on peut compter sur le soutien et la collaboration de ses amis en vue de la conquête ou de l'exercice du pouvoir. »

⁷⁶⁸ Il est pertinent de souligner que Socrate emploie une métaphore militaire différente pour qualifier le rapport entre Aristarque et ses sœurs, nièces et cousines. Si Aristarque leur offre de la protection (*asphaleia*) afin qu'elles exécutent les travaux de la laine, il sera pour elles un gardien et protecteur (φύλαξ καὶ ἐπιμελητής). Aussi, parce que ces travaux seront utiles et profitables pour toute la famille, on engendrera un sentiment de *philia*, de *kharis*, de gaieté, de joie, de complicité, et, plus généralement, un comportement plus amical et fraternel les uns à l'endroit des autres (φιλικώτερον τε καὶ οικειώτερον ἀλλήλοις - II, 7, 9 - 12). Ce texte illustre donc bien aussi que les services mutuels sont capables d'engendrer des relations affectives positives.

⁷⁶⁹ Trad. Chambry légèrement modifiée.

arrachent les suppliants aux autels. [2] Il ne cessait de répéter que, à son avis, les dieux ne prenaient pas moins de plaisir aux œuvres pieuses qu'aux saints sacrifices (ἤττον ὀσίοις ἔργοις ἢ ἀγνοῖς ἱεροῖς ἥδεσθαι). Chaque fois qu'il avait un succès (ἀλλὰ μὴν καὶ ὅποτε εὐτυχοίη), il ne dédaignait pas les hommes mais il rendait grâce aux dieux (ἀλλὰ θεοῖς χάριν ἤδει). Et il sacrifiait plus quand il avait confiance qu'il ne faisait de prières quand il était embarrassé.

(T7) *Cyropédie* III, 3, 21 : Là-dessus, après avoir dit aux soldats de se tenir prêts, Cyrus fit d'abord un sacrifice à Zeus-Roi, puis aux autres dieux ; il leur demanda d'être des guides propices et bienveillants (οὓς ἠγεῖτο ἴλεως καὶ εὐμενεῖς ὄντας ἠγεμόνας), de devenir pour l'armée de bons combattants de première ligne (καὶ παραστάτας ἀγαθοῦς), des alliés (καὶ συμμάχους) et de bons conseillers (καὶ συμβούλους τῶν ἀγαθῶν)⁷⁷⁰.

Le contexte des trois extraits est à l'évidence religieux. T5 et T6 parlent de la nécessité d'observer rigoureusement la piété si l'on veut avoir les dieux comme nos alliés dans les combats à venir⁷⁷¹. Ce comportement pieux s'exprime, premièrement, à travers le respect des serments (T5). Aussi, pour avoir les dieux comme alliés en territoire ennemi (ἐν τῇ πολεμίᾳ), il faut respecter les suppliants et les sanctuaires, c'est-à-dire que l'on ne doit pas faire violence aux premiers ni piller ou détruire les derniers (T6). Et pour obtenir leur alliance en territoire ami (ἐν τῇ φιλίᾳ), il faut être reconnaissant aux dieux pour la bonne fortune (*eutykhia*) obtenue sans être méprisant à l'endroit des hommes. De surcroît, il ne faut pas limiter les prières aux moments d'embarras, mais il faut plutôt offrir plus de sacrifices dans les moments de confiance dans l'avenir (T6). On trouve dans T7 une série de termes qui désignent métaphoriquement la relation entre les dieux et le chef d'armée qui observe scrupuleusement la piété. L'expression ἴλεως καὶ εὐμενεῖς ὄντας ἠγεμόνας désigne un rapport vertical où les dieux jouent le rôle de leaders des hommes et, dans ce rapport, les dieux sont tout à fait amicaux. Cependant, on trouve aussi la présence d'un rapport horizontal, désigné par les termes παραστάτας ἀγαθοῦς et συμμάχους et par l'expression συμβούλους τῶν ἀγαθῶν, qui nous amène à conclure que les dieux deviendront de bons conseillers grâce aux bons procédés de Cyrus en matière de religion. Les termes παραστάτας ἀγαθοῦς et συμμάχους, de leur côté, désignent non seulement un rapport davantage horizontal entre les dieux et les hommes, mais une relation très rapprochée, qui fait par ailleurs écho au *Hiéron* XI, 11, que nous analyserons *infra*, où Xénophon emploie les termes συμμάχους et προμάχους προθύμους pour qualifier la

⁷⁷⁰ Traduction Bizos modifiée.

⁷⁷¹ Cf. *Cyrop.* VII, 1, 1, où Cyrus, ayant fini ses prières, demande à Zeus d'être son guide et son allié (ἠγεμόνα καὶ σύμμαχον).

relation entre Hiéron et ses concitoyens, marquée par un dévouement indéfectible de ces derniers.

Que les métaphores de l'alliance présentes dans T5, T6 et T7 désignent un rapport qui recoupe celui de l'amitié, il suffit d'évoquer le *Banquet* IV, 48-49, où Hermogène affirme explicitement que les dieux sont ses amis (φίλοι -§48). Socrate lui demande comment il leur rend service (αὐτοῦς θεραπεύων) afin de gagner leur amitié. Hermogène lui répond qu'il (i) chante leurs louanges, (ii) il leur offre la juste part de ce qu'il reçoit, c'est-à-dire qu'il fait des sacrifices selon ses moyens pour remercier les dieux des biens qu'il a pu acquérir, et, enfin, (iii) il ne se parjure jamais (§49). Or, ce sont surtout les deux derniers points que l'on trouve dans les textes que nous sommes en train d'analyser et qui assurent que les dieux deviendront les alliés des hommes. Il est intéressant en outre de souligner que les trois textes concernent la piété dont les chefs militaires doivent faire preuve à la guerre, si bien que l'aide majeure que les dieux-alliés peuvent offrir est le salut (*sôtêria*) de toute l'armée⁷⁷². Enfin, la métaphore de l'alliance appliquée au rapport entre les dieux et les hommes cache, ou du moins minimise, un aspect tout à fait essentiel de la théologie de Xénophon, à savoir que les dieux peuvent parfois refuser d'accorder des biens, voire empêcher la réussite même des gens pieux et appliqués, si bien que ce rapport métaphorique d'alliance peut s'avérer parfois tout à fait asymétrique⁷⁷³. Cependant, la métaphore indique nettement que les dieux favorisent davantage ceux avec qui ils établissent cette alliance, de sorte que la plupart du temps, sinon toujours, ils s'empresseront à les aider.

Il semble donc assez manifeste que Xénophon apprécie la métaphore de l'alliance pour qualifier non seulement le rapport social des hommes entre eux, mais aussi le rapport religieux entre ces derniers et les dieux, tous les deux recoupant à plusieurs endroits le rapport d'amitié. En effet, nous avons vu plus haut que les concepts de *philia* et de

⁷⁷² Pour d'autres occurrences de la métaphore de l'alliance pour désigner le rapport amical entre les dieux et les hommes, voir *Cyrop.* III, 3, 58 ; VII, 5, 22 ; *Hipp.* VII, 4. Voir aussi *Mém.* II, 1, 32, où la Vertu personnifiée se dit « une collaboratrice appréciée des ouvriers (ἀγαπητή μὲν συνεργὸς τεχνίταις), une gardienne de maison qui jouit de la confiance des maîtres (πιστὴ δὲ φύλαξ οἴκων δεσπότηαις), une assistante bienveillante pour les serviteurs (εὐμενὴς δὲ παραστάτις οἰκέταις), une bonne auxiliaire pour les travaux qui se font en période de paix (ἀγαθὴ δὲ συλλήπτρια τῶν ἐν εἰρήνῃ πόνων), une alliée indéfectible en temps de guerre (βεβαία δὲ τῶν ἐν πολέμῳ σύμμαχος ἔργων) et une excellente partenaire en amitié (ἀρίστη δὲ φιλίας κοινῶς). » On remarque l'emploi abondant et diversifié de métaphores pour désigner l'importance et l'utilité de la vertu dans tous les domaines auxquels les hommes peuvent s'appliquer. Il est à signaler aussi que l'on trouve les termes σύμμαχος et εὐμενὴς παραστάτις dans T7.

⁷⁷³ Cf. *Écon* XI, 8 et *Banq.* IV, 47 : « nous les jugeons, d'autre part, voilà qui est encore évident, capables de nous faire du bien ou du mal (καὶ εἶ καὶ κακῶς ποιεῖν). Tout le monde, c'est sûr, demande aux dieux d'écartier ce qui est mauvais et d'accorder ce qui est bon. »

symmakhia se recoupe à plusieurs endroits ; c'est pourquoi plusieurs notions qui font partie du concept de *philia* peuvent être véhiculées par l'emploi de la métaphore de l'alliance, dont on souligne l'assistance, la gratitude, la réciprocité, le secours et le soutien matériel ; il s'agit en effet des notions communes aux deux concepts. Cependant, l'on observe que seuls les aspects les plus *concrets* sont transférés lorsqu'on emploie la métaphore de l'alliance. Sur ce point, il n'est pas indifférent de souligner que la métaphore de l'alliance désigne, dans la plupart des cas, un rapport de réciprocité purement pragmatique, notamment celui entre les dieux et les hommes (T5, T6 et T7), ainsi que celui des citoyens entre eux (T2 et T3), c'est-à-dire que, dans ces textes, la métaphore de l'alliance est presque totalement dénuée de l'aspect affectif présent dans le concept de *philia*⁷⁷⁴. En T5, T6 et T7, les dieux favorisent les hommes pieux parce que ces derniers les honorent et leur rendent service au moyen de prières, de sacrifices et du respect des lois divines. En T2 et T3 il s'agit de se rendre mutuellement service afin d'accroître la cité. En T1 et T4, la métaphore de l'alliance peut suggérer un lien affectif, en l'occurrence, entre compagnons (T1) et entre parents/enfants et vice versa (T4)⁷⁷⁵, mais ce lien n'est pourtant pas explicite dans ces textes.

Dans les sections suivantes, on poursuivra l'analyse des métaphores militaires qui renvoient au rapport d'amitié que le gouvernant est capable d'entretenir avec ceux qu'il gouverne et, dans les exemples que l'on analysera, l'aspect affectif du concept de la *philia* est assez présent. Dans le but d'introduire ce thème, reprenons rapidement les *Mémoires* II 6. Après avoir décrit le mode de vie des *kaloï kagathoi* (§§22-23), Socrate demande s'il n'est pas vraisemblable que les *kaloï kagathoi* qui partagent les uns avec les autres les fonctions politiques (τῶν πολιτικῶν τιμῶν...ἀλλήλοις κοινωνοῦς) soient en mesure non seulement de le faire sans se nuire (μὴ μόνον ἀβλαβεῖς), mais encore de rendre service (ὠφελίμους) ; car ceux qui désirent (οἱ ἐπιθυμοῦντες) les honneurs et le pouvoir (τιμᾶσθαι τε καὶ ἄρχειν) dans les villes, afin d'avoir toute la licence de voler les

⁷⁷⁴ Nous avons vu plus haut que la notion de *symmakhia* chez Xénophon dépasse le seul aspect pécuniaire et pragmatique, dans la mesure où l'on peut nouer des sentiments de bienveillance (*eunoia*) et de respect (*aidôs*). Mais il ne s'agit pas du même type d'affectivité que l'on trouve dans la notion de *philia*, dans la mesure où il n'y a pas d'amour à proprement parler dans le concept de *symmakhia*.

⁷⁷⁵ Dans le *Hiéron* III, 7 on lit : « Les plus solides affections (βεβαιόταται...φιλία) semblent être, n'est-ce pas ? celles des parents pour leurs enfants, des enfants pour leurs parents, des frères pour leurs frères, des femmes pour leurs maris, et des amis pour leurs amis (γονεῦσι πρὸς παῖδας καὶ παισὶ πρὸς γονέας καὶ ἀδελφοῖς πρὸς ἀδελφοὺς καὶ γυναῖξὶ πρὸς ἄνδρας καὶ ἑταίροις πρὸς ἑταίρους). » Comme l'a observé Dorion, *L'Autre Socrate*, op. cit., p. 210, n. 34 : « Il ne fait aucun doute que cette énumération obéit à un ordre décroissant d'importance, ainsi que le confirme la succession des entretiens consacrés à la *philia* au livre II des *Mémoires*, où Xénophon étudie à tour de rôle les relations entre parents et enfants (II 2), entre frères (II 3) et, enfin, entre camarades (II 4-10). »

richesses (χρήματά τε κλέπτειν), de faire violence aux hommes (ἀνθρώπους βιάζεσθαι) et de goûter à tous les plaisirs (ἡδύπαθεῖν), sont injustes, méchants et incapables de se concilier à qui que ce soit (§24). Ces deux cas de figure foncièrement opposés font songer à la différence entre les pratiques de Cyrus l’Ancien et la description que fait Hiéron de la vie du tyran.

Cyrus, à l’instar d’Ischomaque, fait preuve de bienveillance en prodiguant des bienfaits à ses amis et à ses subordonnés à partir de ses propres biens, de sorte qu’ils sont toujours plus bienveillants à son égard que les uns envers les autres. En revanche, le tyran est incapable, selon Hiéron, de nouer des liens d’amitié à cause de sa violence, de sa cupidité et de son intempérance ; Cyrus attire envers lui la bienveillance et l’amitié de ceux qui l’entourent ; le tyran attire la haine, la crainte et l’envie, puisque ses sujets se trouvent dépouillés de tout, alors qu’ils voient le tyran accumuler des richesses. Hiéron doit donc transformer son régime pour remplacer la crainte, la haine et la jalousie par la bienveillance et l’amitié de ses concitoyens. Nous analyserons, dans ce qui suit, l’exemple de ces deux personnages, en soulignant les métaphores militaires employées par Xénophon pour qualifier le rapport d’amitié entre gouvernant et gouvernés.

2.3. L’image des amis-gardiens (*Cyrop.* VIII, 2, 1-21)

Nous avons déjà eu l’occasion de constater qu’il y a deux moyens par lesquels on suscite la bienveillance et l’amitié : (a) les bienfaits d’ordre matériel, lorsque l’on vient au secours de celui qui en a besoin ou bien lorsqu’on fait un cadeau à celui qui a mérité une récompense ; (b) les soins d’ordre non matériel, c’est-à-dire lorsqu’on se fait présent auprès de quelqu’un, en partageant ses joies ou ses peines, en le soignant en cas de maladie ou, enfin, en prêtant un service qui n’entraîne pas nécessairement des dépenses. Comme l’a bien souligné V. Azoulay, « dépenses évergétiques, distinctions honorifiques et attentions charismatiques [comme la *therapeia* médicale] ne doivent en aucun cas être comparées et donc dissociées »⁷⁷⁶, si bien qu’il n’y a pas aux yeux de Xénophon une hiérarchie entre ces procédés.

Pour illustrer leur complémentarité, on peut évoquer la figure de Cyrus l’Ancien, qui les emploie dans un passage de la *Cyropédie* où Xénophon expose avec admiration comment il a réussi à se faire aimer de tous après la formation de l’empire perse. Cyrus ne voulait pas susciter l’hostilité des gens puissants qui faisaient partie des pays soumis,

⁷⁷⁶ Xénophon et les grâces du pouvoir, *op. cit.*, p. 111.

ni en les dépouillant de leurs armes, ni en manifestant de la méfiance (τὸ ἀπιστοῦντα φανερόν εἶναι) ; il croyait en effet que cette façon d’agir serait l’étincelle qui ferait éclater une guerre (VIII, 1, 47). Au lieu de tous ces expédients, il décida que le plus efficace (κράτιστον) et le plus élégant (κάλλιστον) pour sa propre sécurité (πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἀσφάλειαν), « c’était de pouvoir rendre les puissants ses amis à lui (τοὺς κρατίστους ἑαυτῷ...φίλους) plutôt que les uns envers les autres (μᾶλλον ἢ ἀλλήλοις)⁷⁷⁷. »

D’abord, de toute sa force, il manifestait continuellement sa bonté d’âme (ἀεὶ τοῦ χρόνου φιλανθρωπίαν τῆς ψυχῆς)⁷⁷⁸. Car, d’après Cyrus, de même qu’il n’est pas facile d’aimer (φιλεῖν) ceux qui semblent nous haïr (φιλεῖν τοὺς μισεῖν δοκοῦντας), ni de montrer de la bienveillance envers les malveillants (οὐδ’ εὐνοῖειν τοῖς κακόνους)⁷⁷⁹, de même ceux qui sont connus par leur amour et bienveillance (φιλοῦσι καὶ εὐνοοῦσιν) envers autrui ne pourraient pas être haïs par ceux qui croient qu’ils sont aimés (οὐκ ἂν δύνασθαι μισεῖσθαι ὑπὸ τῶν φιλεῖσθαι ἡγουμένων - VIII, 2, 1)⁷⁸⁰. Aussi longtemps que Cyrus n’a pas été capable d’être un bienfaiteur (εὐεργετεῖν) au moyen de l’argent (χρήμασιν), il cherchait à capturer l’amitié (ἐπειρᾶτο τὴν φιλίαν θηρεῦειν) des gens de son entourage en prévoyant (τῷ τε προνοεῖν) leurs besoins, en devançant leur peine (τῷ προπονεῖν), en montrant qu’il se réjouissait avec eux dans les moments de joie et en partageant leurs chagrins (VIII, 2, 2), ce dernier procédé étant en tous points semblable au rapport entre les maîtres de l’*oikos* et l’intendante (cf. *Écon.* IX, 12) ; mais une fois qu’il s’est trouvé dans une position où il pouvait dispenser des bienfaits moyennant l’argent (χρήμασιν εὐεργετεῖν), il semble avoir compris dès le départ qu’aucun bienfait (εὐεργέτημα) d’homme à homme n’est plus plaisant (ἐπιχαριτώτερον), moyennant la même dépense (ἀπὸ τῆς αὐτῆς δαπάνης), que le partage de nourriture et de boisson (ἢ σίτων καὶ ποτῶν μετάδοσις - *ibid.*). Suivant ce principe, Cyrus décida d’abord qu’un menu semblable au sien serait présenté sur sa table, suffisant pour un grand nombre de

⁷⁷⁷ *Cyrop.* VIII, 1, 48 (trad. Delebecque modifiée).

⁷⁷⁸ V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir*, op. cit., p. 313, explique bien l’étendue sémantique de la *philanthrôpia* : « Étymologiquement, la *philanthrôpia* trace les contours d’une amitié étendue à l’ensemble de l’humanité. Plus généralement, elle exprime une disposition générale de bienveillance et de bienfaisance à l’égard des hommes, avec des nuances qui vont de l’affabilité à la générosité, en passant par la douceur, la pitié et l’indulgence. D’abord réservée aux dieux ou aux héros, cette vertu investit le monde de la politique humaine à partir du IV^e siècle, selon un mouvement dans lequel Xénophon et Isocrate font figure de précurseurs. »

⁷⁷⁹ À l’exception, on l’a vu plus haut, d’une mère envers son enfant (cf. *Mém* II, 2, 9-10.).

⁷⁸⁰ Ce passage illustre à merveille l’idée de réciprocité des sentiments : malveillance engendre malveillance, haine engendre haine et, à l’inverse, bienveillance engendre bienveillance. Il fait songer en effet au rapport entre Xanthippe et Lamproklès, ce dernier incapable de reconnaître l’*eunoia* de sa mère et de rendre la pareille. Il renvoie aussi à l’affirmation de Critobule, qui affirme être bienveillant à l’endroit de ceux chez qui il reconnaît de la bienveillance à son propre égard (*Mém.* II, 6, 34).

personnes ; il distribuait ce surplus de nourriture à ceux de ses amis à qui il voulait signaler son souvenir ou sa bonne amitié (μνήμην ἐνδείκνυσθαι ἢ φιλοφροσύνην – VIII, 2, 3). Il honorait aussi aux dépens de sa table les serviteurs à qui il désirait signaler son approbation ; en plus, toute la nourriture des serviteurs provenait de sa propre table, estimant qu'il s'agissait, tout comme pour les chiens, du moyen le plus sûr de leur inculquer l'*eunoia* (VIII, 2, 4). La *philanthrôpia* et l'*eunoia* « apparaissent dès lors comme les armes suprêmes capables de monopoliser la *philia* au seul bénéfice du souverain⁷⁸¹. »

On observe d'abord que Xénophon emploie le verbe θηρεύειν - qui évoque l'idée de la chasse aux amis et dont on trouve un parallèle dans les *Mém.* II, 6, 28 - où il emploie l'expression « chasse aux hommes de biens » (θηρᾶν...τοὺς καλοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς). Suivant cette métaphore de la chasse – renforcée d'ailleurs par la comparaison avec les chiens -, la *philanthrôpia* et l'*eunoia* de Cyrus sont comme des pièges contre lesquels les amis/proies ne peuvent pas lutter. Les notions de *philophrosynê* et de *pronoia*, qui partagent le même champ sémantique de l'*eunoia*, désignent respectivement le bien vouloir envers autrui et la proactivité eu égard aux soins et aux bienfaits : Cyrus prévoit les besoins et les désirs de ceux qui l'entourent et essaie de les combler le plus efficacement possible. On remarque aussi une progression dans les procédés de Cyrus. Il ne pouvait pas, au départ, accorder des bienfaits d'ordre matériel, si bien qu'il s'appliquait à montrer sa *philanthrôpia* en partageant les joies et les malheurs de ses amis ; ensuite, lorsqu'il commence à s'enrichir, il se met à partager sa table avec ses amis et ses serviteurs, dans le but d'éveiller leur bienveillance⁷⁸². Le partage de nourriture, Cyrus l'a compris tout de suite, est le bienfait, *euergetêma*, qui engendre le plus de *kharis* et d'*eunoia*, comportement qui est à comparer avec celui des *kaloï kagathoi* des *Mém.* II, 6, 22 et, dans une certaine mesure, des Spartiates de la *Const. Lac.* VI. Il y a cependant une différence de taille : Tandis que dans le cas des Spartiates et des *kaloï kagathoi* le partage de nourriture est l'expression, respectivement, d'un rapport horizontal d'égalité et d'amitié, il s'agit, dans le cas de Cyrus, de masquer ce qui est en fait une relation de *philia*

⁷⁸¹ Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir*, op. cit., p. 322.

⁷⁸² Sur ce passage, Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir*, op. cit., p. 108, observe que les soins qui n'entraînent pas de dépenses possèdent « (...) un intérêt stratégique tout particulier en permettant de pallier les difficultés matérielles auxquelles un aristocrate en quête de pouvoir peut se heurter. Ainsi, un chef intelligent qui ne possède pas de grandes richesses peut-il se contenter, dans un premier temps, de manifester un intérêt bienveillant à l'égard de ses suivants. (...) Ces pratiques ne sont pas simplement un pis-aller, même s'il est vrai que Cyrus choisit par la suite de recueillir les bénéfices d'une éclatante prodigalité. »

asymétrique, dans la mesure où tous ceux qui l'entourent subissent sa pesante bienveillance et sont, en conséquence, dans une situation où une dette de reconnaissance est créée et constamment renouvelée, puisqu'ils ne seront jamais en mesure de rendre la pareille au même degré⁷⁸³.

Plus loin dans ce même chapitre, Cyrus devient richissime grâce à la prise de Sardes et de Babylone, si bien qu'il est désormais en mesure de déployer sa *philanthrôpia* et son *eunoia* sans aucune restriction. Le héros perse, après avoir acquis la fortune du roi Crésus, lui donne une leçon de générosité. Cyrus affirme (VIII, 2, 19) que lorsqu'on accumule des trésors (θησαυροί) on court le risque d'attirer la jalousie et la haine (φθονεῖσθαι τε καὶ...μισεῖσθαι) envers notre personne, remarque qui nous renvoie aux *Mém.* II, 6, 23 et à la *Const. Lac* XV, 8. On est de surcroît obligé de faire confiance à des gardiens salariés (φύλακας...μισθοφόρους) pour les surveiller. Cyrus considère en revanche qu'en rendant ses amis riches (φίλους πλουσίους ποιῶν) il fait d'eux des trésors (θησαυρούς) et des gardiens (φύλακας) de sa personne ainsi que de leurs biens (τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν), de loin plus fidèles (πιστοτέρους) que des gardiens appointés (*ibid.*). Il est intéressant de souligner que l'expression τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν préfigure le thème de la communauté des biens que Cyrus explorera par la suite, et qui fait en outre écho aux *kaloï kagathoi* des *Mém.* II, 6, 22-23 et aux Spartiates de la *Const. Lac.* VI et VII. La *pistis* apparaît elle aussi pour qualifier la confiance réciproque de Cyrus et de ses « amis-gardiens » : ces derniers considèrent que les biens du héros perse leur appartiennent également, de sorte qu'ils vont les défendre diligemment⁷⁸⁴, ce qui fait écho au comportement des chefs de culture et des intendantes d'Ischomaque, qui contribuent à accroître son *oikos* comme s'il leur appartenait en propre.

Cyrus continue à développer ce que l'on pourrait appeler sa « théorie de la générosité » en affirmant que, lorsque les dieux ont donné aux hommes leur âme, ils les ont rendues toutes également pauvres (ἐποίησαν ὁμοίως πάντας πένητας), c'est-à-dire éprises des richesses. Par conséquent, Cyrus admet qu'il ne peut pas vaincre ce désir

⁷⁸³ Voir Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir*, *op. cit.*, pp. 312-313 avec notes. Cette asymétrie dans le rapport d'amitié apparaît aussi dans l'*Anab.* I, 6, 6 et I, 8, 28, où Xénophon désigne les amis de Cyrus le Jeune respectivement comme des *hypékooi* et des *therapôntes* qui désignent l'idée de subordination.

⁷⁸⁴ Ce passage de la *Cyropédie* nous renvoie au *Hiéron*, VI, 10-11, où le tyran se plaint de ne pouvoir disposer que des gardiens salariés (μισθοῦ φύλακας), qui sont fidèles (πιστοῦς) à celui qui paye le plus ; cette fidélité, comparée à celle obtenue par Cyrus, est donc très fragile et oscillante et ne constitue guère un rapport d'amitié, mais un rapport exclusivement pécuniaire.

(δύναμαι περιγενέσθαι) ; il est, comme tout le monde, insatiable de richesses (ἄπληστος...χρημάτων - VIII, 2, 20)⁷⁸⁵. Il y a cependant un point précis où Cyrus croit différer de la plupart des hommes. Ces derniers, une fois que leurs biens ont passé du suffisant au superflu, « [en] enfouissent une partie (...), en font moisir une autre, et le reste, ils ont des tourments à le compter, mesurer, peser, aérer, surveiller (...) ; ils ont dans leur richesse superflue une source de tourments » (VIII, 2, 21). Cyrus est aux antipodes de ceux qui accumulent des richesses qui vont au-delà du nécessaire : il n'a aucun intérêt à thésauriser.

Pour ma part, si je me plie à cette loi divine en désirant toujours davantage, quand j'acquiers mes possessions, celles que je vois passer du suffisant au superflu, je les prends pour subvenir aux besoins de mes amis (τάς τ' ἐνδείας τῶν φίλων) et, en enrichissant les hommes et en leur accordant des bienfaits (καὶ πλουτίζων καὶ εὐεργετῶν ἀνθρώπους), j'obtiens d'eux leur bienveillance et amitié (εὖνοϊαν ἐξ αὐτῶν καὶ φιλίαν) ; à partir de tout cela, je récolte la sûreté et l'estime (ἀσφάλειαν καὶ εὐκλειαν), ces biens qui ne risquent pas de moisir ni leur trop-plein de gêner⁷⁸⁶.

On observe clairement que l'*eunoia*, figurant à nouveau à côté de la *philia*, apparaît comme l'expression ultime du dévouement né de l'échange de bienfaits. On observe aussi que Cyrus ne cache pas le but de cet accablant évergétisme : il cherche l'amitié et la bienveillance des récipiendaires, le moyen, et l'on ne saurait pas surestimer ce point, le plus sûr de soutenir son pouvoir politique. On voit bien, en outre, que son talent consiste à bien discerner le suffisant du superflu⁷⁸⁷, et à distribuer ce dernier à ses amis ou bien à ceux dont il veut se faire un ami, ce qui fait songer au début des *Mém.* II, 6, où Socrate et Critobule discernent ensemble les bons amis des mauvais. En II, 6, 3, Socrate pose la question suivante :

Et que penser de celui qui est capable en affaires (χρηματίζεσθαι μὲν δύναται), désireux d'amasser une grande fortune (πολλῶν δὲ χρημάτων ἐπιθυμεῖ), mais de commerce difficile pour cette raison même, et qui aime à recevoir (καὶ λαμβάνων μὲν ἤδεται), mais ne veut pas rendre la pareille (ἀποδιδόναι δὲ μὴ βούλεται) ?

Ce cas de figure est aux antipodes du comportement de Cyrus ; il correspond plutôt au comportement de Crésus avant d'être vaincu par le conquérant perse. En effet,

⁷⁸⁵ Il est intéressant d'observer que la pauvreté n'est pas associée à la quantité de ressources matérielles que l'on possède, mais au désir, plus ou moins grand, de posséder des richesses. Cette idée est explorée plus à fond dans l'*Écon.* II, 1-8, lorsque Socrate compare ses biens à ceux de Critobule et conclut qu'il est plus riche que ce dernier parce qu'il a besoin de très peu de choses pour bien vivre. Voir sur ce point, Dorion, *L'Autre Socrate, op. cit.*, p. 327-346 et *Id.* « Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, pp. 167-197.

⁷⁸⁶ *Cyrop.* VIII, 2, 22 (trad. Delebecque légèrement modifiée).

⁷⁸⁷ Dans le *Hiéron*, IV, 8, on lit que ce qui distingue le nombreux (τὰ πολλά) du peu nombreux (τὰ ολίγα) n'est pas un chiffre (τῷ ἀριθμῷ), mais les usages qu'on en fait (ἀλλὰ πρὸς τὰς χρήσεις). Par conséquent, ce qui dépasse le suffisant (τὰ ἰκανὰ) est nombreux, tandis que ce qui est inférieur au suffisant est peu nombreux.

Cyrus est un bon ami, pour autant qu'il partage généreusement les richesses qu'il a accumulées. Il est intéressant d'observer, en considérant l'ensemble de la *Cyropédie* VIII, 2, 19-22, que Cyrus considère les amis comme les vrais trésors d'un homme et ceux à qui on peut véritablement faire confiance⁷⁸⁸. La comparaison avec les gardiens salariés (§19) renforce l'opposition entre un rapport purement pécuniaire et un rapport fondé sur l'amitié et la bienveillance (§22). L'*eunoia* apparaît encore comme une bonne disposition eu égard à la personne de qui l'on a reçu un bienfait ou qui a subvenu à un besoin pressant⁷⁸⁹. Elle est également présentée, tout comme dans les *Mém.* II, 6, 22-23, en opposition avec la haine et la jalousie (§19), dispositions engendrées lorsqu'on voit quelqu'un accumuler des trésors au lieu de les employer généreusement pour aider les amis qui, pour rendre la pareille, deviendront nos gardiens, des gens avec qui l'on peut toujours compter pour la protection de nos biens et de notre propre vie et, sur ce point, on constate que les sens littéral et métaphorique du terme *phylakes* se confondent. Quoiqu'il ne s'agisse pas, dans cet extrait de la *Cyropédie*, d'une métaphore de l'alliance au sens strict – Xénophon emploie le terme *phylakes* plutôt que *symmakhoi* – il semble néanmoins manifester que ces amis-gardiens combattront aux côtés de Cyrus pour la défense de sa personne, de ses biens et, partant, de l'empire. L'évergétisme radical de Cyrus engendre enfin des biens immatériels et, en conséquence, impérissables : l'estime (*eukleian*) de tous ceux qui témoignent de la bienfaisance, ainsi que le sentiment de sécurité (*asphaleian*) : Cyrus peut bien se reposer la nuit sachant qu'on lui veut toujours du bien⁷⁹⁰.

⁷⁸⁸ Cf. *Écon.* I, 14-15, où les amis sont considérés des richesses (*χρήματα*) si l'on sait bien s'en servir.

⁷⁸⁹ Sur ce point, le terme *τάς ἐνδείας* (*Cyrop.* VIII, 2, 22) est fort éloquent, puisqu'il peut également signifier « pénurie », « privation », « indigence », en bref, un sérieux manque de ressources matérielles.

⁷⁹⁰ Il vaut la peine de citer le commentaire de Morrison, « Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon », *art. cit.*, p. 191 : « Mais le succès de Cyrus en tant que tyran découle de son extraordinaire aptitude à produire l'obéissance volontaire au moyen de l'amour. Comment Cyrus surmonte-t-il la source traditionnelle de ressentiment contre les tyrans, à savoir qu'ils prennent davantage qu'ils ne donnent en partage ? De deux façons. D'une part, Cyrus persuade les gens qu'il est à ce point extraordinaire qu'il mérite tout ce qu'il prend. Il y a un autre élément plus important : Cyrus est un bienfaiteur. Il fait croire à ses sujets (en partie à raison, en partie à tort !) que son règne leur est profitable. En raison de leur reconnaissance pour leur bienfaiteur et de leur espoir des biens à venir, ses sujets lui rendent généralement la pareille avec une obéissance volontaire. » Morrison soulève pertinemment les deux moyens d'obtenir l'obéissance volontaire : (i) se montrer plus compétent que les subordonnés, si bien qu'ils constateront par eux-mêmes que leur chef mérite les richesses qu'il a gagnées ; (ii) la politique évergétique, grâce à laquelle les subordonnés reconnaissent que l'obéissance leur est profitable à court et à long terme. Je tiens à souligner cependant que je ne souscris pas à la position de Morrison dans cet article, suivant laquelle Cyrus est un tyran. Cyrus, par son caractère vertueux et sa politique évergétique bienveillante, est bel et bien un *basileus*. Voir sur ce point Dorion, *Hiéron, op. cit.*, p. 113, n. 345.

2.4. Les amis-alliés et le rempart humain (*Hiéron XI*)

L'*asphaleia* de Cyrus est diamétralement opposée à l'insécurité et à la crainte du tyran Hiéron. Lorsque ce dernier était un simple particulier (ιδιώτης), il disposait de nombreuses joies (τὰς εὐφροσύνας - VI, 1) : il pouvait, à sa guise, jouir tant de la compagnie des camarades de son âge que de la tranquillité de la solitude ; il passait du temps dans des banquets en festoyant avec ceux qui y étaient présents, souvent jusqu'à tout oublier, souvent jusqu'à l'épuisement (VI, 2). Désormais, la situation est tout autre.

Maintenant je suis privé de ceux qui se plaisaient avec moi parce que j'ai pour compagnons (τοὺς εταίρους) des esclaves (διὰ τὸ δούλους) au lieu d'amis (ἀντὶ φίλων), et je suis privé du plaisir de leur commerce parce que je ne vois chez eux aucune bienveillance (μηδεμίαν...εὖνοιαν) à mon endroit ; pour ce qui est de l'ivresse et du sommeil, je m'en garde comme d'une embuscade (μέθην δὲ καὶ ὕπνον ὁμοίως ἐνέδρα φυλάττομαι)⁷⁹¹.

Nous remarquons tout d'abord que l'*eunoia* est associée encore une fois à l'amitié, tandis que sa disparition est la conséquence du changement de rapport entre Hiéron et ses compagnons : ils sont désormais ses esclaves, ce qui nous renvoie aux *Mém.* II, 2, 2, où Socrate demande à son fils Lamproklès s'il lui semble être injuste (ἄδικον) de réduire ses amis (τοὺς φίλους) en esclavage (τὸ ἀνδραποδίζεσθαι). Dans les deux cas, il ne s'agit pas de l'opposition, plus naturelle et intuitive si l'on veut, entre amitié et hostilité, mais plutôt entre amitié et servitude⁷⁹². Cette opposition a émergé, à mon sens, parce que la relation entre Hiéron et ses compagnons a profondément changé. L'idée de fond de ce changement semble être la suivante : une fois qu'il est devenu tyran, tous les citoyens ont perdu leur liberté, en ce sens où leur comportement à l'endroit d'Hiéron n'est plus volontaire, mais le résultat de la contrainte, qui peut d'ailleurs assumer plusieurs formes, telles que la violence physique et la crainte. L'esclave est donc celui qui agit à contrecœur, sans bonne volonté ou bienveillance⁷⁹³. Quant aux causes de ce changement, elles reposent, on s'en doute, sur le comportement du tyran lui-même. Par exemple, eu égard au plaisir de l'amour procuré par les beaux garçons, il ne peut l'obtenir que malgré eux (ἀκόντων), c'est-à-dire par la violence (βία) et la contrainte (ἀνάγκη), ce qui, d'après Hiéron, ressemble plus à un pillage (ληλασία) qu'à des plaisirs amoureux (ἀφροδισίαις - I, 36 ; cf. aussi VII, 6) ; les tyrans sont en outre obligés de faire la guerre contre ceux qui ont

⁷⁹¹ *Hiéron*, VI, 3 (trad. Dorion).

⁷⁹² Cependant, il est à souligner que dans le *Hiéron*, VI, 14, Hiéron affirme que sont ennemis (ἐχθροὶ) tous ceux qui sont sous la tyrannie, c'est-à-dire ses propres concitoyens.

⁷⁹³ Cette idée rejoint le commentaire de Chrysantas en *Cyrop.* VIII, 1, 4 : « mais il doit y avoir cette simple différence avec les esclaves que, si les esclaves servent leur maître malgré eux (οἱ μὲν δούλοι ἄκοντες τοῖς δεσπότηαις ὑπηρετοῦσιν), nous, qui avons la prétention d'être libres, nous faisons spontanément ce qui paraît passer avant tout. »

subi leur violence (βεβιασμένους – II, 12) ; ils sont également forcés de dépouiller injustement des sanctuaires et des hommes en très grand nombre parce qu'ils ont constamment besoin d'argent en surplus pour les dépenses nécessaires (IV, 11) ; le tyran dépouille ses propres citoyens (V, 4), car il croit que plus les gens dont il dispose (χρῆσθαι) sont en pénurie (ένδεεστέροις), plus ils sont humiliés (ταπεινότεροις).

Or, dans un contexte de violence, de vol et d'injustice, il n'y a sûrement pas de place pour l'*eunoia* et la *philia*, mais plutôt pour la malveillance (I, 15), la suspicion (II, 17), la crainte (II, 18 ; VII, 6), la jalousie (VII, 10) et la haine (III, 9 ; VII, 8), des sentiments qui peuvent résulter en complots, en trahisons, voire en assassinat. Hiéron est par force dépouillé de tous les plaisirs et jouissances ; il ne peut plus s'enivrer ni se reposer. Il faut, au contraire, s'en garder comme d'une embuscade. Le verbe φυλάττομαι, employé dans le *Hiéron* VI, 3, nous renvoie en effet au passage de la *Cyropédie* que nous avons analysé dans la section précédente. Le roi lydien Crésus, richissime mais avare, était obligé d'avoir des gardes appointés (φύλακας...μισθοφόρους) pour surveiller ses biens. Cyrus, grâce à sa générosité, a obtenu l'*eunoia* et la *philia* des récipiendaires de ses dons, de sorte que ses amis sont en même temps des gardes plus fidèles (φύλακας πιστοτέρους) que ceux de Crésus : ils protègent à la fois Cyrus et sa fortune (comme si elle leur appartenait en propre). Hiéron, en revanche, dans la mesure où il a tout dépouillé de ses compagnons et de ses concitoyens, les traitant en esclaves, ne peut faire confiance à personne. Le fait de craindre (τὸ δὲ φοβεῖσθαι) à la fois la foule (ὄχλον) et la solitude (έρημίαν), l'absence de garde (ἀφυλαξίαν) et les gardes eux-mêmes (αὐτοὺς τὰς φυλάττοντας), ne pas vouloir autour de soi de gens sans armes (ἀόπλους), ni de considérer avec plaisir les gens armés (ὀπλισμένους), voilà ce qui est une affaire pénible (ἀργαλέον πρᾶγμα – VI, 4).

Quelques lignes plus loin, Hiéron emploie une intéressante analogie militaire pour illustrer sa situation : « Si tu as toi aussi l'expérience de la guerre, Simonide et qu'il t'est déjà arrivé de faire face, de très près, au front de l'armée ennemie, rappelle-toi quelle sorte de nourriture tu prenais à ce moment-là et de quelle sorte de sommeil tu dormais. » (VI, 7). Si les accablancements dans une telle situation sont terribles, ils sont encore pires pour les tyrans, puisque ce n'est pas seulement du territoire hostile qu'ils pensent voir des ennemis (πολεμίους), mais partout (VI, 8). Voilà ce qui arrive lorsqu'on est incapable de susciter la bienveillance, voire l'amitié chez ceux qui nous entourent : on est privé des moments de plaisir et de détente, on se sent mentalement et physiquement accablé parce

qu'on se nourrit et que l'on dort mal, l'âme est dominée par une profonde crainte qui est pénible par elle-même et qui ruine les plaisirs (VI, 6). Tout se passe comme si Hiéron vivait dans un état de guerre permanent, déserté d'alliés et de ses propres troupes, ce qui est suggéré par trois courts extraits : « [Hiéron] les tyrans, une fois qu'ils rentrent dans leur cité, c'est alors qu'ils savent qu'ils sont au milieu des ennemis les plus nombreux (II, 9). » ; « [Hiéron] le tyran n'est hors de danger pas même une fois qu'il est entré dans sa maison, c'est même là qu'il pense devoir être le plus sur ses gardes (II, 10). » ; « [Hiéron] en effet, comme c'est sans cesse le temps de guerre (ὥσπερ γὰρ πολέμου ὄντος αἰεὶ), ils [*scil.* les tyrans] sont forcés d'entretenir une armée sous peine de périr (IV, 10). »

Puisque nous sommes entrés dans le domaine des métaphores et des analogies militaires, avançons un peu dans le texte du *Hiéron* et regardons une image tout à fait intéressante, qui fait écho à l'image des amis-gardiens de la *Cyropédie* VIII, 2, 19-22. Il est à souligner, en premier lieu, que le remède proposé par Simonide au tyran ressemble beaucoup aux procédés de Cyrus lui-même. Les chapitres VIII à XI du dialogue sont consacrés aux mesures que le tyran doit adopter dans le but de réformer son régime et, surtout, de se faire aimer par ses sujets⁷⁹⁴. Un conseil de Simonide résume à merveille la partie finale du dialogue : « Il ne faut pas non plus hésiter, Hiéron, à dépenser (δαπανᾶν) une partie de tes biens personnels (ἀπὸ τῶν ἰδίων κτημάτων) pour le bien commun (εἰς τὸ κοινὸν ἀγαθόν - XI, 1)⁷⁹⁵. » Nous constatons dans cette maxime le chevauchement des sphères privée et publique. Hiéron doit s'appliquer à enrichir le peuple à partir de ses fonds personnels, attitude qui ressemble à celle de Cyrus (*Cyrop.* VIII, 2, 21-22 ; VIII, 4 31). La majorité des mesures proposées par Simonide concernent ainsi la prospérité matérielle de la cité et des citoyens (cf. XI, 2-5). En effet, si Hiéron parvenait à faire les changements proposés par Simonide, il réussirait, d'abord et avant tout, à être aimé de ses sujets (τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχομένων - XI, 8) et à être objet d'affection (ἀγαπῶ) à la fois des particuliers et des nombreuses cités (XI, 9). Il aurait aussi toute la sécurité (ἀσφαλείας) – précisément ce que Cyrus a obtenu grâce à son évergétisme radical – pour

⁷⁹⁴ Voir p.ex. ἐπεὶ περ ἐπιθυμῶν φιλεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων en VIII, 1 ; ὡς φιλίαν κτησάμενος ἄρχων en X, 1 ; τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχομένων en XI, 8. En effet, on pourrait résumer ainsi l'un des fils conducteurs des derniers chapitres du *Hiéron* : comment faire la transition d'un état de haine et de crainte généralisées à une situation sociale et politique où règne l'amitié et la bienveillance ?

⁷⁹⁵ Sur ce passage, Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir*, *op. cit.* p. 96, affirme : « [D]ans ce passage, Simonide dissuade Hiéron de rester dans son palais pour s'abandonner à la seule jouissance des sens ; il doit plutôt s'investir dans la sphère publique et renouer des liens de réciprocité avec la cité, par le détour d'un évergétisme monumental. C'est en dépensant pour le bien de la *polis* tout entière que Hiéron peut aspirer à un pouvoir acceptable et légitime. »

se rendre là où il veut ou bien rester chez lui, puisque, dans tous les cas, il y aurait une foule de gens auprès de lui, certains désirant lui montrer quelque chose de sage, de beau ou de bon, d'autres voulant être à son service (XI, 10). De surcroît, toute personne présente serait son allié (σύμμαχος) et les absents désireraient le voir (XI, 11). Simonide continue :

Tu aurais des hommes qui t'obéiraient volontairement (ἐκόντας δὲ τοὺς πειθομένους ἔχοις) et tu les verrais veiller sur toi de leur plein gré (καὶ ἐθελουσίως σου προνοοῦντας θεῶο ἄν) ; si un danger (κίνδυνος) se présentait, tu verrais en eux non seulement des alliés (οὐ συμμαχους μόνον), mais aussi d'ardents combattants de première ligne (ἀλλὰ καὶ προμάχους καὶ προθύμους) ; digne de recevoir de nombreux présents (πολλῶν μὲν δωρεῶν ἀξιούμενος), tu ne seras pas à court d'hommes bienveillants avec qui les partager (εὐμενεῖ μεταδώσεις) ; tous se réjouiront avec toi de tes biens (συγχαίροντας ἔχων ἐπὶ τοῖς σοῖς ἀγαθοῖς) et tous se battront pour tes intérêts comme s'il s'agissait de leurs (πάντας δὲ πρὸ τῶν σῶν ἰδίων ὥσπερ τῶν ἰδίων μαχομένους). [13] Tu aurais de plus pour trésors (θησαυρούς) toutes les richesses qui se trouvent chez tes amis (πάντας τοὺς παρὰ τοῖς φίλοις πλούτους). Aie donc courage, Hiéron, enrichis tes amis, tu t'enrichiras toi-même (πλούτιζε μὲν τοὺς φίλους: σαυτὸν γὰρ πλουτιεῖς) ; fais prospérer la cité, tu contribueras à ta propre puissance (αὕξει δὲ τὴν πόλιν: σαυτῷ γὰρ δύναμις περιάσεις) ; gagne-lui des alliés (κτῶ δὲ αὐτῇ συμμαχους) [...]⁷⁹⁶.

Ce passage non seulement résume bien le rapport entre l'*eunoia* et l'amitié que nous avons abordé jusqu'à présent, mais il confirme encore son versant politique. Il y a d'abord un avantage pour le dirigeant d'avoir ses gouvernés comme amis : il obtiendra de la sorte leur obéissance volontaire, un outil de gouvernement sans pareil à la fois au sein de l'*oikos*, de la cité et de l'armée⁷⁹⁷. La *pronoia* serait elle aussi volontaire, dans le sens où l'on prendrait d'avance soin de Hiéron, sans qu'il sollicite, paye ou contraigne qui que ce soit. Un autre signe incontestable de l'amitié et de la bienveillance des gouvernés à l'endroit de Hiéron est le fait qu'ils se réjouiront (συγχαίροντας) avec lui des biens de ce dernier⁷⁹⁸ et se battront pour ses intérêts *comme s'il s'agissait* des leurs, ce qui fait écho au rapport entre Ischomaque et ses subordonnés et entre Cyrus et ses amis-gardiens. L'emploi de l'adverbe ὥσπερ peut en effet désigner l'idée d'illusion, en ce sens

⁷⁹⁶ *Hiéron*, XI, 12-13 (trad. L-A. Dorion).

⁷⁹⁷ Pour l'obéissance consentie comme fondement de la valeur d'une armée, voir p.ex. *Cyrop.* I, 6, 19-21 ; *Anab.* I, 2, 2 ; III, 2, 30-31 ; *Mém.* III, 3, 9 ; III, 5, 21 ; *Écon.* IV, 19. Dans l'*Anab.* VI, 1, 19, on lit que les officiers des Dix Mille sont venus auprès de Xénophon, chacun signalant leur bienveillance (εὐνοίαν ἐνδεικνύμενος ἕκαστος), pour lui demander de prendre le commandement suprême de l'armée, ce qui suppose qu'ils le suivraient volontiers là où il mènerait les troupes. Ce passage est à comparer avec le type de commandement exercé par le lacédémonien Cléarque : personne ne le suivait par amitié ou bienveillance (φιλία καὶ εὐνοία), mais parce qu'il tenait les soldats dans une stricte obéissance au moyen de la cruauté, de la colère et des punitions sévères (voir *Anab.* II, 6, 9-14). Pour d'autres exemples de la bienveillance des soldats à l'endroit des commandants, voir *Anab.* I, 1, 5 ; I, 9, 30-31 ; *Cyrop.* V, 4, 32 ; VIII, 3, 5 ; VIII, 4, 1.

⁷⁹⁸ Voir aussi *Mém.* II, 4, 6 ; II, 6, 35 ; III, 11, 10 ; *Banq.* VIII, 18 ; *Cyrop.* I, 6, 24 ; VIII, 2, 2 ; VIII, 4, 11. Comme l'a bien observé Dorion, *Hiéron*, *op. cit.*, p. 66., n. 124, le préfixe συν- exprime l'idée de partage, d'entraide et d'assistance, qui caractérisent une relation d'amitié.

où les gouvernés auraient une fausse impression que les biens de Hiéron leur appartiennent, alors qu'ils appartiennent en réalité au seul tyran. Mais il me semble que dans le cas de Hiéron - tout comme, par ailleurs, dans celui de Cyrus (*Cyrop.* VIII, 2, 19-22) - la ligne de partage entre ce qui constitue les biens du gouvernant et ceux des gouvernés devient assez floue, dans la mesure où ce que Simonide suggère n'est pas très différent de la communauté des biens parmi les *kaloï kagathoi* (*Mém.* II, 6, 23) ; et la présence du terme μεταδώσεις confirme, à mon avis, cette idée. Dans la même veine, Hiéron serait comblé de nombreux présents volontairement donnés, contrairement à ce qui se passait en VII, 8, où Hiéron affirme, déçu, qu'il reçoit des cadeaux de la part de gens qui le haïssent et le craignent. L'idée de communauté des biens est renforcée dans la phrase suivante, dans laquelle Simonide affirme que Hiéron aura pour trésors (θησαυρούς) les richesses (πλούτους) qui se trouvent chez ses amis, c'est-à-dire les gouvernés, ce qui correspond exactement à la pratique de Cyrus en tant que *basileus*⁷⁹⁹. Il n'aura donc plus besoin de les saisir au moyen de la violence ; puisqu'il a lui-même partagé ses biens, ses amis rendront la pareille de leur plein gré. Bien entendu, pour autant que Hiéron est de loin plus riche que ses sujets, il contribuera davantage, à l'instar d'Ischomaque, qui verse tout ce qu'il possède à la communauté (πάντα εἰς τὸ κοινόν) que constitue son *oikos*. Mais ce qui est vraiment important, pour faire une analogie avec la conception du mariage de l'*Économique* (VII, 13), n'est pas de savoir qui a pu « apporter la contribution la plus importante en quantité, mais il faut bien savoir que celui qui sera le meilleur associé (βελτίων κοινωνός), c'est celui-là qui apporte la contribution la plus précieuse. »

Nous lisons ensuite ce qui est peut-être la transformation la plus importante du rapport entre Hiéron et ses concitoyens : passés d'esclaves à amis, ils seront, en cas de danger, des alliés (*symmakhous*) et des champions pleins d'ardeur. L'idée de danger (*kindynos*) évoque à la fois l'idée de sécurité personnelle, c'est-à-dire au cas où la vie même de Hiéron est menacée, mais aussi l'idée de danger politique, lorsque l'ensemble

⁷⁹⁹ « [Cyrus] Moi, c'est en rendant mes amis riches (τοὺς φίλους πλουσίους ποιῶν) que je vois en eux des trésors (θησαυρούς), et en même temps les gardiens de ma personne et de notre fortune (φύλακας ἅμα ἐμοῦ τε καὶ τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν), plus sûrs que si je les confiais à des gardiens appointés (*Cyrop.* VIII, 2, 19 ; voir aussi *Anab.* VII, 7, 42). » Quoique la phraséologie soit un peu différente – dans cet extrait de la *Cyropédie* les amis sont les trésors- le parallèle n'est pas pour autant moins frappant. Aussi, on ne saurait surestimer l'important contraste entre le pronom ἐμοῦ (ma personne) et l'expression τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν (nos biens), qui confirme sans contester l'idée de communauté des biens sous-jacente au passage. Dorion, *Hiéron, op. cit.*, p.114, n. 235 a donc raison d'affirmer que si Hiéron adopte rigoureusement toutes les propositions de Simonide, il se convertira de *tyrannos* à *basileus*.

de la cité se voit sous la menace d'un danger externe. Le terme *promakhous*, lui, désigne les défenseurs qui combattent aux premiers rangs, ceux qui font un rempart de leur propre corps ; le terme *prothymos*, pour sa part, renvoie à l'idée d'ardeur, de zèle et de bonne volonté. Voilà quatre mots du vocabulaire militaire employés, l'un à la suite de l'autre, pour qualifier une relation d'amitié très rapprochée entre Hiéron et ses sujets. Il me semble en effet que cette image dépasse le seul sens métaphorique : Hiéron aura *de facto* à sa disposition des guerriers dévoués si jamais sa personne, ses possessions et la cité sont en danger, dans la mesure où ses concitoyens non seulement prendront les biens du tyran comme les leurs, mais encore ils auront pleine confiance qu'ils font désormais partie de la communauté. En conséquence, Hiéron n'aura pas besoin de gardiens salariés pour veiller sur ses richesses, ni de mercenaires pour défendre sa cité. Par ailleurs, la frappante image du rempart humain fait songer à Cyrus le jeune, entouré de ses fidèles amis qui se sont battus jusqu'à la mort à côté de lui ; en effet, aucune protection n'est plus sûre que celle des amis dévoués⁸⁰⁰. Enfin, Hiéron a tout l'intérêt d'enrichir son peuple, d'accroître sa cité et de lui procurer des alliés (les premiers alliés étant, on vient de voir, ses propres sujets) : il ne fera qu'augmenter sa propre puissance. Le terme *dynamis* possède évidemment un sens économique, politique et militaire. Mais il me semble qu'il possède également un sens métaphorique, c'est-à-dire que la véritable puissance repose sur le vaste réseau d'amitié, et parallèlement d'alliance, que l'on possède⁸⁰¹. Dans cette

⁸⁰⁰ Cf. *Écon.* IV, 18-19 ; *Anab.* I, 8, 29-31. Ce n'est pas un hasard si Cyrus l'Ancien mélange à l'occasion les termes *philoï*, *symmakhoi* et *synergoi* comme s'ils étaient interchangeables. L'exemple le plus éclatant se trouve en *Cyrop.* II, 4, 10-11 : « Car tous ceux dont on veut faire de bons auxiliaires (ἀγαθοὺς συνεργοὺς), pour quelque entreprise que ce soit, il me semble qu'il est plus agréable de les gagner par les bonnes paroles et les bons offices (εὖ τε λέγοντα καὶ εὖ ποιοῦντα) que par les vexations et la contrainte (λυποῦντα καὶ ἀναγκάζοντα). En ce qui concerne les travaux de la guerre, veut-on avoir des auxiliaires dévoués (συνεργοὺς προθύμους) ? Il faut absolument, me semble-t-il, qu'ils soient pris par l'appât des bonnes paroles et des bons procédés (ἀγαθοῖς θηρατέον εἶναι λόγοις καὶ ἔργοις). Un chef, en effet, a besoin, non d'ennemis (οὐκ ἐχθροὺς), mais d'amis (φίλους) prêts à être des alliés sans détours (ἀπροφασίστους συμμάχους), sans l'envier dans les succès (μῆτε τοῖς ἀγαθοῖς...φθονήσοντας), ni le trahir dans les revers (μῆτ' ἐν τοῖς κακοῖς προδώσοντας). » Il est intéressant de remarquer que Xénophon emploie l'adjectif θηρατέον, qui renvoie à l'idée de la chasse aux amis. Pour d'autres textes où le terme *synergos* apparaît associé à *philos* et/ou à *symmakhos*, voir *Anab.* I, 9, 20-21 ; *Cyrop.* VI, 1, 48. Pour la locution *philoï kai symmakhoi*, voir *Cyrop.* IV, 5, 37 ; VI, 4, 13, VII, 5, 42 ; VII, 1, 42 ; VII, 5, 72 ; *Hell.* IV, 8, 26 ; *Anab.* I, 3, 6. Il est bon de souligner cependant que le terme *philos* dénote l'idée d'affection réciproque, qui n'est pas nécessairement comprise dans les termes *synergos* et *symmakhos*. La *Cyropédie* VII, 1, 30 exprime bien cet aspect de la *philia* : « Beaucoup d'autres batailles ont démontré qu'il n'est point de ligne de bataille plus ferme (ἔστιν ἰσχυροτέρα φάλαγξ) que celle que composent des amis qui se soutiennent (ὅταν ἐκ φίλων συμμάχων ἠθροισμένη ᾖ) ; on le vit aussi en cette journée. Car c'étaient les compagnons et commensaux (ἑταῖροι τε αὐτοῦ καὶ ὁμοτράπεζοι) d'Abradatas qui fonçaient avec lui sur l'ennemi. » La *philia*, née de la commensalité et de la vie commune en expédition, apparaît ici comme le sentiment qui rend la phalange plus puissante, si bien que la relation des soldats dépasse le simple fait qu'ils se battent ensemble (cf. aussi *Cyrop.* VII, 5, 50).

⁸⁰¹ Sur ce passage, Dorion, *Hiéron, op. cit.*, p. 40, n. 340, affirme à juste titre : « Contrairement au tyran qui s'imagine que l'indigence de ses sujets favorise leur soumission (cf. *supra*, V, 4) Simonide est persuadé

perspective, l'image sombre dans laquelle Hiéron se trouve absolument isolé dans un état de guerre permanent (VI, 7-8) est donc remplacée par l'image du rempart humain, composé d'amis-alliés bienveillants et zélés.

3. La métaphore de la victoire : il faut vaincre les amis en bienfaits; il ne faut jamais être vaincu en bienfaits

Simonide continue son discours (XI, 14) en recommandant à Hiéron de tenir sa patrie pour sa maison (τὴν μὲν πατρίδα οἶκον), ses concitoyens pour ses compagnons (τοὺς δὲ πολίτας ἐταίρους), ses amis pour ses propres enfants (τοὺς δὲ φίλους τέκνα σεαυτοῦ) et ses enfants pour sa propre vie. Il est intéressant de remarquer que Simonide glisse du macrocosme (la patrie) au microcosme (la vie même de Hiéron), ce qui indique que les réformes proposées auront un effet dans les sphères publique et privée. Ce glissement est réalisé à travers une série de quatre paires de comparaisons : patrie/maison, citoyens/compagnons, amis/enfants et enfants/vie. Je les appelle comparaisons dans la mesure où le comportement recommandé à Hiéron doit être le même pour chaque paire : considérer sa patrie *comme si* elle était sa propre maison, traiter ses concitoyens *comme s'ils* étaient ses compagnons, et ainsi de suite. Il s'agit donc, dans chacune de ces sphères, de dispenser de nombreux bienfaits.

La comparaison entre la cité et la maison est un bel exemple de la réévaluation des frontières entre le public et le privé. En effet, pour autant que Hiéron dépensera une partie de ses biens privés en vue du bien commun, que ses intérêts correspondent à ceux de ses sujets et, enfin, que les biens de ces derniers lui seront également disponibles, la cité elle-même devient pour ainsi dire un *oikos* à large échelle. Quant à la paire compagnons/citoyens, il est d'abord pertinent de rappeler que le terme *hetairoi* est associé au terme *philous* dans le *Hiéron* VI, 3. Mais l'amitié entre *hetairoi* n'est pas anodine aux yeux de Xénophon. Dans le *Hiéron* III, 7, nous l'avons vu plus haut, elle figure dans une espèce de hiérarchie des relations d'amitié les plus solides (βεβαιόταται...φιλίαι), après celle des parents pour leurs enfants, des enfants pour leurs parents, des frères pour leurs frères et des femmes pour leurs maris. La nouvelle association, celle entre *hetairoi* et *politai*, est tout à fait intéressante dans la mesure où elle introduit la *philia* dans le monde politique sous la forme d'un rapport amical et bienveillant entre gouvernant et

que la prospérité de l'ensemble de la cité contribuera à raffermir les liens de *philia* entre les citoyens et le tyran. » Nous avons déjà vu, lorsqu'on a analysé les *Mém.* II, 6, 22-23 et la *Cyrop.* VIII, 2, 19-22, que la prospérité matérielle de l'ensemble d'une communauté favorise les rapports d'amitié au niveau politique.

gouvernés⁸⁰². Cette association représente aussi, plus généralement, l'amitié comme le rapport privilégié dans les sphères privée et publique. De surcroît, le choix du terme *hetairos* est fort évocateur : il renvoie à l'idée de compagnon d'armes, de commensal et de partisan politique, ce que les concitoyens du tyran deviendront, on peut en déduire, après la réforme proposée par Simonide⁸⁰³. Ainsi, si l'on peut qualifier les concitoyens de *hetairoi*, c'est parce qu'on aura réussi à nouer avec eux un rapport d'affection et de camaraderie réciproques.

La comparaison entre les amis et les enfants indique, pour sa part, que Hiéron, incarnant la figure du père, doit pourvoir aux besoins de ses concitoyens comme s'ils étaient ses propres enfants, ce qui renforce non seulement l'idée d'une cité-*oikos*, mais fait songer encore aux soins bienveillants des parents envers leurs enfants et la réciprocité attendue de ces derniers. Sur ce point, on pense à l'*Écon.* VII, 12, analysé plus haut, où Ischomaque affirme que, pour ce qui est des enfants (τέκνα), sa femme et lui voudront les élever de leur mieux ; car c'est en vue de leur bien commun (κοινὸν...ἀγαθόν – comparer avec *Hiér.* XI, 1) qu'ils obtiendront de la sorte les meilleurs alliés possibles et des soutiens pour les nourrir dans leurs vieux jours (συμμάχων καὶ γηροβοσκῶν ὅτι βελτίστων τυγχάνειν). De même que l'on trouve dans le *Hiéron* XI, 11-12 la métaphore de l'alliance pour qualifier la relation d'amitié entre Hiéron et ses concitoyens, de même on la retrouve dans ce passage de l'*Économique* pour exprimer la relation de réciprocité entre parents et enfants : ceux-ci viendront promptement au secours de leurs parents en cas de besoin. Nous trouvons la même idée en *Cyropédie* VIII, 8, 1, où Xénophon affirme que « [Cyrus] honorait et soignait (ἐτίμα τε καὶ ἐθεράπευεν) ses subordonnés comme ses propres enfants (ὥσπερ ἑαυτοῦ παῖδας), tandis que ses sujets (οἳ τε ἀρχόμενοι) le vénéraient comme un père (ὡς πατέρα ἐσέβοντο). » Les adverbess *hōsper* et *hōs* indiquent précisément l'idée de comparaison entre, d'un côté, *paidas* et *arkhomenoi* et, de l'autre côté, Cyrus et *patēra*⁸⁰⁴.

⁸⁰² Les réformes proposées par Simonide engendreront aussi un sentiment de dévouement et de souci aigu, comme l'atteste XI, 11, où on lit que les gens auront peur qu'il n'arrive quelque chose à Hiéron.

⁸⁰³ Pour une analyse des termes *hetairos*, *philetairia* et *philetairos* chez Xénophon, qui dénotent toujours l'idée d'amitié politique, voir Pontier, « Xénophon, Sparte et Phlionte », *art. cit.*, pp. 365-367. Xénophon emploie, en général, le terme *hetairos* pour désigner des compatriotes. Voir *p.ex. Mém.* II, 8, 1 ; II, 10, 1 ; *Cyrop.* II, 4, 16 ; V, 2, 28.

⁸⁰⁴ Voir aussi *Agés.* VII, 3, où Xénophon emploie la métaphore du père bienveillant pour qualifier le rapport entre Agésilas et ses adversaires politiques : « Lui qui à l'égard des opposants à l'intérieur de la cité se comportait comme un père à l'égard de ses enfants (ὥσπερ πατήρ πρὸς παῖδας) : il les tançait pour leurs fautes, les honorait pour leurs belles actions (ἐτίμα δ' εἶ καλὸν πράττοιεν), les assistait en cas de malheur, car il estime qu'il n'est pas de citoyen qui fût un adversaire, il voulait les louer tous (ἐπαινεῖν δὲ πάντας ἐθέλων), il jugeait que le salut de tous était un gain (σφῆζεσθαι δὲ πάντας κέρδος νομίζων), et comptait comme perte la disparition d'un citoyen même peu méritant. » Ce que l'on voit ici est la tentative de la part d'Agésilas de supprimer l'hostilité de ses opposants en établissant avec eux un lien de *philia*. Sur les notions

On remarque aussi la présence de la *timê* et de la *therapeia*, qui font partie du vocabulaire de la *philia*. Nous comprenons ainsi en quel sens Hiéron doit prendre ses *philoï* pour ses propres enfants⁸⁰⁵.

À la toute fin du *Hiéron*, donc, la métaphore de l'alliance désigne un rapport horizontal entre le tyran et ses sujets fondé notamment sur la communauté des biens, tandis que la métaphore du père bienveillant désigne un rapport vertical dans lequel Hiéron occupe la position de l'autorité qui dispense généreusement ses bienfaits. Ensemble, ces métaphores dénotent un rapport à la fois politique et économique marqué par la *philia*. Mais l'on trouve aussi en XI, 14 une troisième métaphore qui désigne elle aussi un rapport vertical entre Hiéron et ses gouvernés. En ce qui concerne la patrie, les citoyens, les amis et les enfants, Simonide recommande à Hiéron l'attitude suivante : « et tâche de les vaincre tous par tes bienfaits (καὶ τούτους πάντας πειρῶ νικᾶν εὖ ποιῶν). » Le verbe « vaincre » (νικᾶν) apparaît ici au sens métaphorique pour désigner que la générosité du tyran doit être *accablante*, afin que ses bienfaits soient toujours supérieurs à ceux de ses concitoyens, de ses amis et de ses propres enfants.

Et Simonide conclut :

Car si tu l'emportes sur tes amis par tes bienfaits (εἴαν γὰρ τοὺς φίλους κρατῆς εὖ ποιῶν), les ennemis ne seront pas en mesure de te résister (οὐ μὴ σοι δύνωνται ἀντέχειν οἱ πολέμιοι). Si tu fais tout cela, sache bien que tu auras acquis le bien le plus précieux et le plus béni au monde (πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις κάλλιστον καὶ μακαριώτατον κτῆμα κεκτήσῃ); car ta prospérité ne sera pas objet d'envie (εὐδαιμονῶν γὰρ οὐ φθονηθήσῃ)⁸⁰⁶.

Simonide, en exhortant le tyran à vaincre et à surpasser tout le monde en matière de bienfaits, élargit d'un seul coup le cadre de la bienfaisance et de la *philia* à l'ensemble de la *polis*. Sur ce point, il est intéressant d'observer le parallèle entre les constructions καὶ τούτους πάντας πειρῶ νικᾶν εὖ ποιῶν (XI, 14) et εἴαν γὰρ τοὺς φίλους κρατῆς εὖ ποιῶν (XI, 15). Le pronom *pantas* renvoie à ce qui précède, c'est-à-dire la patrie (πατρίδα), les citoyens (πολίτας), les amis (φίλους) et les enfants (τέκνα/παῖδας), alors

d'amitié et d'inimitié dans l'*Agésilas*, voir surtout Pontier, « Amis et Ennemis dans l'*Agésilas* de Xénophon. », 2011, pp. 193-231.

⁸⁰⁵ Sur ce point, je souscris entièrement à la position de Dorion, *Hiéron*, *op. cit.*, p. 112, n. 341 : « Ce n'est pas en un sens purement métaphorique que Simonide invite Hiéron à traiter sa patrie comme sa maison, ses concitoyens comme des compagnons et ses amis comme ses propres enfants. Dans la mesure où c'est fondamentalement la même compétence qui assure la prospérité de l'*oikos* et celle de la *polis*, et que la cité est comme une extension ou un prolongement de l'*oikos*, Hiéron doit s'appliquer à enrichir sa cité comme s'il s'agissait de son propre domaine, et à traiter ses concitoyens comme s'ils appartenaient à son *oikos*. »

⁸⁰⁶ *Hiéron* XI, 15.

que le mot φίλους dans le §15 possède un sens très large, désignant donc le rapport entre le tyran et tous ceux qui sont sous son pouvoir à la fois dans la sphère publique et privée. Les verbes νικάω et κρατέω, ce dernier possédant également des connotations militaires⁸⁰⁷, désignent la bienfaisance imbattable du tyran qui le met dans une position de supériorité à l'endroit de ses subordonnés, tandis que ceux-ci se trouvent dans une situation où leur affection et leur dévouement sont constamment renouvelés par les bienfaits de Hiéron. Il n'est donc pas indifférent de souligner que le verbe κρατέω, employé également par Xénophon en un sens métaphorique pour désigner la maîtrise des plaisirs corporels, apparaît ici pour renforcer la métaphore de la victoire, en qualifiant le rapport entre Hiéron et l'ensemble de ses *philoï* en matière de bienfaits comme une domination écrasante contre laquelle ces derniers ne peuvent rien. Et dans un tel contexte, les ennemis de Hiéron ne pourront pas lui faire face, puisqu'il possède une armée d'amis-alliés prête à le soutenir.

Il est de surcroît pertinent d'observer que Xénophon termine son œuvre avec les notions d'*eudaimonia* et de jalousie, l'absence de cette dernière étant considérée la possession la plus belle et la plus riche de toutes pour les hommes. De fait, pourquoi Hiéron serait-il l'objet de jalousie, s'il dépense sans restriction pour embellir et enrichir la cité et s'il utilise ses richesses personnelles en vue du bien-être de ses concitoyens, de sorte que ces derniers participent à son bonheur (à comprendre ici, rappelons-le, par prospérité matérielle) ? On voit encore une fois que les conditions matérielles de la vie associées au partage des richesses sont déterminantes pour qu'on jouisse du bonheur sans être l'objet de l'envie d'autrui⁸⁰⁸. La bienfaisance (*euergesia*), parce qu'elle engendre l'*eunoia* et la *philia*, s'avère donc un outil politique de taille. On pourrait affirmer aussi que le véritable pouvoir politique repose sur la capacité du dirigeant de créer un réseau solide d'amitié, constamment renforcé par le fait qu'il l'emporte sur tous ses subordonnés en matière de soin et de bienfaits, si bien qu'en suscitant la *philia* le dirigeant suscite du même coup l'obéissance volontaire des gouvernés.

⁸⁰⁷ Les occurrences sont en effet trop nombreuses pour les citer toutes. Voir p.ex. *Écon.* IV, 5 ; *Anab.* III, 2, 39 ; IV, 7, 16 ; V, 6, 7 ; *Cyrop.* III, 1, 11 ; IV, 5, 28 ; VI, 1, 28 ; VII, 5, 70 ; *Agés.* II, 24 ; V, 6 ; *Hell.* III, 5, 5 ; V, 2, 19 ; VI, 2, 8 ; VII, 5, 25 ; VII, 7, 32 ; *Revenus* IV, 45 ; *Hipp.* VII, 14 ; VIII, 11.

⁸⁰⁸ Comme l'a bien observé Dorion, *Hiéron, op. cit.*, p. 113, « [c]e qui suscite l'envie, c'est beaucoup plus la prospérité matérielle que le bonheur au sens strict, en tant que ce dernier consiste en une forme de contentement interne à l'âme (...) et qui ne s'offre pas en spectacle à autrui. Autrement dit, ce qui risque d'être objet d'envie, ce sont les signes extérieurs de la richesse et de la prospérité dont on fait étalage avec ostentation, et non pas le sentiment du bonheur qui réside dans l'âme et qui se dérobe aux regards d'autrui. »

La bienfaisance et, plus encore, la victoire par les bienfaits, ont une telle importance dans la pensée éthique et politique de Xénophon, qu'il met dans la bouche de Socrate l'affirmation suivant laquelle « la vertu d'un homme (ἀνδρὸς ἀρετὴν) consiste à l'emporter sur ses amis en bons traitements (νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα), et sur ses ennemis en mauvais (Μém. II, 6, 35)⁸⁰⁹. » C'est pourquoi plusieurs héros de Xénophon en font preuve. Par exemple, on lit ceci à propos de Cyrus le Jeune :

Qu'on usât envers lui de bons ou de mauvais procédés, (εἴ τις τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ποιήσειεν αὐτόν) on le voyait toujours s'efforcer de vaincre (νικᾶν πειρώμενος). On a rapporté de lui ce souhait : - Puissé-je vivre assez longtemps pour l'emporter sur ceux qui me font du bien ou du mal, en les payant de retour (νικῶν καὶ τοὺς εὖ καὶ κακῶς ποιοῦντας ἀλεξόμενος)⁸¹⁰ !

Comment obtenait-il cette « victoire par les bienfaits »? Il est à souligner, en premier lieu, que son évergétisme était proportionnel à sa puissance (δυνατώτερος), à comprendre ici au sens économique. Par conséquent, il était à même d'être supérieur à ses amis en attentions (ἐπιμελεία) et en empressement à faire plaisir (καὶ τῷ προθυμεῖσθαι χαρίζεσθαι – I, 9, 24). Ainsi, sa bienfaisance imbattable s'exprimait de deux façons : (i) il distribuait généreusement à ses amis toute sorte de nourriture et de boisson dont il croyait qu'ils y prendraient plaisir (I, 9, 25-26), pratique qui fait par ailleurs songer à Cyrus l'Ancien (*Cyrop.* VIII, 2, 1-9); (ii) quand le foin était très rare, il se procurait en surplus pour distribuer à ses amis parce qu'il ne voulait pas que leur chevaux fussent affaiblis par la faim (I, 9, 27) ; (iii) aussi, quand il était en voyage et qu'il devait être constamment en public, il s'entretenait de choses sérieuses (ἐσπουδαιολογεῖτο) avec ses amis pour montrer à tous ceux qu'il honorait (τιμᾶ – I, 9, 28) ; et, sur ce point, l'on constate que les bienfaits qui n'entraînent pas nécessairement des dépenses sont tout aussi efficaces dans l'entretien des liens d'amitié.

Cyrus l'Ancien est sans conteste l'exemple le plus éclatant de quelqu'un qui est toujours victorieux en matière de bienfaits, dans la mesure où coïncident chez lui une profonde générosité, intrinsèque à sa nature, et la *dynamis* économique d'un empereur⁸¹¹.

⁸⁰⁹ Il est évident que le fait de vaincre les ennemis par de mauvais procédés n'a rien de métaphorique. Il s'agit bien de déployer des *kakourgiai* telles que la ruse, la surprise, les pièges, etc., pour assurer la victoire dans les combats et les conflits armés.

⁸¹⁰ *Anab.* I, 9, 11 (voir dans la même veine l'expression τὸ μὲν τὰ μεγάλα νικᾶν τοὺς φίλους εὖ ποιοῦντα en I, 9, 24). Cette maxime de Cyrus le Jeune fait écho à une prière de Cyrus l'Ancien : « Grand Zeus, je t'en prie, accorde-moi de surpasser leur estime [*scil.* celle des troupes] par mes bienfaits (τοὺς ἐμὲ τιμῶντας νικῆσαι με εὖ ποιοῦντα) ! »

⁸¹¹ Par exemple, en *Cyrop.* V, 3, 2, Cyrus propose d'offrir à Gobryas, son hôte généreux, le reste du butin (après avoir offert aux dieux et à l'armée leur juste part), se montrant ainsi soucieux de vaincre ses bienfaiteurs par ses bienfaits (τοὺς εὖ ποιοῦντας πειρώμεθα νικᾶν εὖ ποιοῦντες). Et dans la *Cyrop.* V, 3, 32 on lit : « [Cyrus] Car si nous montrions à tout le monde que nous nous efforçons de l'emporter sur ceux qui

Sa volonté était de toujours payer de petits bienfaits par des grands (μεγάλα ἤθελεν ἀντὶ μικρῶν εὐεργετεῖν – VIII, 2, 12) et s’il ne pouvait pas vaincre ses bienfaiteurs par ses propres bienfaits, il refusait promptement d’accepter les présents qu’ils lui offraient. Sur ce point, on tombe sur l’autre versant de la métaphore de la victoire : il ne faut jamais *être vaincu* par la bienfaisance et la générosité d’autrui. Dans cette perspective, en s’adressant à l’assyrien Gadatas après la défaite de celui-ci, Cyrus affirme :

Eh bien ! J’accepte les chevaux, car je te rendrai service en les donnant à des hommes apparemment mieux intentionnés pour toi que ceux qui les montaient en dernier lieu ; de mon côté, comme je le désire depuis longtemps, je pourrai porter plus vite à dix mille l’effectif de mes cavaliers. Mais pour tes autres biens (τὰ δ’ ἄλλα χρήματα), remporte-les et garde-les jusqu’à ce que tu me voies assez riche pour ne pas être inférieur à toi en matière d’échange de présents (μὴ ὥστε σοῦ μὴ ἡττᾶσθαι ἀντιδωρούμενον) ; si tu partais après m’avoir plus donné que reçu de moi, par les dieux (εἰ δὲ πλείω μοι δοῦς ἀπίοις ἢ λαμβάνοις παρ’ ἐμοῦ), je ne sais pas comment je pourrais m’empêcher de rougir (ὅπως ἂν δυνάμην μὴ αἰσχύνεσθαι)⁸¹².

En effet, ce passage révèle le calcul, car il s’agit bien d’un calcul, de Cyrus. D’après son raisonnement, il n’accepte les chevaux offerts par Gadatas que parce qu’ils seront utiles à l’ensemble de l’armée, y compris à Gadatas lui-même, son plus récent allié. Les chevaux seront montés par des cavaliers plus habiles et, de surcroît, l’armée de Cyrus aura un corps de cavalerie imbattable qui aidera dans la suite de l’expédition et, surtout, pour affronter l’Assyrien. Par conséquent, puisque Cyrus ne sera pas le seul à bénéficier des chevaux, mais le bénéfice sera mutuel et général, alors il n’aura pas une dette de reconnaissance à l’endroit de Gadatas. La « balance des bienfaits », si l’on peut poser ainsi les termes, ne penchera ni dans le sens de Gadatas, ni dans le sens de Cyrus, ce qui est acceptable pour ce dernier.

Cependant, si Cyrus avait accepté les autres richesses (χρήματα) de Gadatas sans posséder lui-même des richesses pour contrebalancer la générosité de ce dernier (rappelons que, sur ce point, Cyrus n’est pas encore riche parce qu’il est en plein milieu d’expédition), il se serait mis dans une position d’infériorité sous le point de vue de l’échange de présents, c’est-à-dire que la « balance des bienfaits » penchera dans le sens de Gadatas. Sur ce point, l’emploi du verbe ἡττᾶσθαι, qui apparaît ailleurs chez

nous font du mal par le mal que nous leur ferons (κακῶς ποιοῦντας νικᾶν πειρώμενοι κακῶς ποιοῦντες) et sur nos bienfaiteurs par nos bienfaits (δ’ εὐεργετοῦντας ἀγαθοῖς ὑπερβαλλόμενοι), il s’ensuivrait évidemment que beaucoup de gens voudront devenir nos amis (φίλους μὲν πολλοὺς ἡμῖν βούλεσθαι γίγνεσθαι) et que personne n’aura envie d’être notre ennemi. » La victoire, à la fois en matière de bons et de mauvais procédés, a pour effet que tous voudront se lier en amitié avec Cyrus et, parallèlement, personne ne voudra être son ennemi.

⁸¹² *Cyrop.* V, 4, 32 (trad. Bizos légèrement modifiée).

Xénophon, on l’a vu plus haut, pour désigner la défaite face aux passions et aux désirs, est employé dans ce passage pour désigner la défaite de Cyrus dans ce « combat » en bienfaisance. Mais le sens du verbe n’est pas strictement métaphorique – on a vu en effet que la division tranchée entre sens littéral et sens métaphorique perd sa portée d’après la théorie contemporaine de la métaphore – dans la mesure où cette défaite pourrait *de facto* entraîner, pour Cyrus, une perte de puissance et d’influence sur l’armée confédérée des Perses. Il serait donc en danger de n’être plus l’objet de l’affection et de l’amitié de ses subordonnés, affection qui serait alors dirigée vers celui qui l’emporte sur lui en matière de bienfaits, en l’occurrence, l’assyrien Gadatas. Parallèlement, et voilà le risque le plus grand, Cyrus pourrait perdre l’obéissance volontaire de ses troupes. C’est pourquoi Cyrus affirme qu’il ne peut pas laisser Gadatas partir après lui avoir donné plus qu’il n’en a reçu. Dans la même veine, Cyrus ne pourrait pas s’empêcher de rougir non seulement à cause de son ingratitude, mais aussi du fait d’être inférieur à Gadatas du point de vue de la bienfaisance⁸¹³. Sur ce point, il est pertinent de souligner que ce qui compte n’est pas tant la conscience qu’il faut rendre la pareille ni même la volonté de le faire, mais plutôt la capacité effective de rétribuer le bienfait accordé. Aussi, il n’est pas indifférent de souligner que Cyrus ne considère pas le fait d’avoir épargné la vie de Gadatas un geste suffisamment généreux pour compenser les présents que ce dernier voulait lui offrir. On voit donc bien que même avant de devenir richissime à la fin de l’expédition, après la prise de Sardes et de Babylone, Cyrus tâchait de les vaincre tous en matière de bienfaits.

Cet échange avec Gadatas nous renvoie directement à la fin de la *Cyropédie*, où Cyrus expose clairement le lien entre les devoirs du bon gouvernant et l’importance de la victoire par les bienfaits.

Il n’y a rien de surprenant que l’homme le plus riche l’emporte par l’importance de ses dons (καὶ τὸ μὲν μεγέθει δῶρων ὑπερβάλλειν πλουσιώτατον ὄντα οὐ θαυμαστόν) ; il est plus remarquable qu’avec son métier de roi il l’emportât par les prévenances et les attentions en faveur de ses amis (τὸ δὲ τῆ θεραπείᾳ καὶ τῆ ἐπιμελείᾳ τῶν φίλων βασιλεύοντα περιγίγνεσθαι). On dit que ceci n’était certainement un secret pour personne : rien ne l’aurait fait tant rougir (μηδενὶ ἂν οὕτως αἰσχυνθεῖς) que d’être vaincu en matière de prévenances en faveur des amis (ἡττώμενος ὡς φίλων θεραπείᾳ). [14] On rappelle encore son adage (καὶ λόγος δὲ αὐτοῦ ἀπομνημονεύεται), suivant lequel les tâches du bon pasteur sont très similaires à celles du bon roi (ὡς λέγοι παραπλήσια ἔργα εἶναι νομέως ἀγαθοῦ καὶ βασιλέως ἀγαθοῦ). Comme le pasteur devait, selon lui, tirer

⁸¹³ Le verbe αἰσχύνω apparaît dans les *Mém.* II, 10, 3 dans le même contexte : « Et pourtant, tu sais bien qu’Hermogène n’est pas dépourvu de jugement (οὐκ ἀγνώμων) et qu’il rougirait (αἰσχύνοιτο), si tu lui venais en aide, de ne pas te rendre service à son tour (εἰ ὠφελοῦμενος ὑπὸ σοῦ μὴ ἀνωφελοῖ σε). » En effet, il n’est guère surprenant qu’Hermogène, pieux et *kalos kagathos*, sache comment nouer des liens d’amitié avec d’autres hommes, puisqu’il sait déjà comment avoir les dieux pour amis (Cf. *Banq.* IV, 46-49).

profit de son troupeau en assurant son bonheur (τόν τε γὰρ νομέα χρῆναι ἔφη εὐδαίμονα τὰ κτήνη ποιοῦντα χρῆσθαι αὐτοῖς) – dans la mesure où le bétail connaît le bonheur – de même le roi devait rendre prospères des cités et des hommes s’il veut en tirer profit (τόν τε βασιλέα ὡσαύτως εὐδαίμονας πόλεις καὶ ἀνθρώπους ποιοῦντα χρῆσθαι αὐτοῖς). S’il avait cette conviction (εἴπερ ταύτην εἶχε τὴν γνώμη), il n’y a rien d’étonnant qu’il ait surpassé tous les hommes en prévenances, à la façon de quelqu’un qui aime la victoire (τὸ φιλονίκως ἔχειν πάντων ἀνθρώπων θεραπεία περιγίγνεσθαι)⁸¹⁴.

Ce passage est en effet fort évocateur, pour autant qu’il articule l’art de gouverner à la conception xénophontienne de l’amitié, dans laquelle la métaphore de la victoire sur les amis par les bienfaits joue un rôle majeur. La première partie du texte rend manifeste que Xénophon n’a pas une conception purement matérialiste de l’amitié, en ce sens où le seul soutien financier contribue à entretenir les liens amicaux (cf. δώρων et πλουσιώτατον). Dans cette perspective, Xénophon affirme qu’il n’y a rien d’étonnant qu’un homme riche l’emporte par la magnificence de ces cadeaux, comme si c’était en effet son obligation d’offrir des cadeaux selon ses moyens. Ce qui est véritablement remarquable est que l’homme riche devance tout le monde en matière de soins et d’attentions. Sur ce point, on attire l’attention sur la locution τῆ θεραπείᾳ καὶ τῆ ἐπιμελείᾳ, qui peut certes dénoter l’idée de secours matériel, mais aussi, par exemple, le soin de la santé et de la vigueur corporelle, le partage de la nourriture, la convivialité des banquets et, plus généralement, le souci du bien-être des amis. Et la première occurrence du verbe περιγίγνεσθαι, dans le §13, confirme que Cyrus était supérieur à tous en partage de présents, mais aussi en *therapia* et *epimeleia*. En ce sens, s’il est naturel que l’importance des présents soit proportionnelle à la richesse d’un homme, il est tout à fait remarquable qu’un homme se démarque par l’importance de ses soins et de ses attentions, ce qui implique qu’il emploie ses richesses autrement que par les seuls cadeaux⁸¹⁵.

On remarque ensuite la présence du verbe αἰσχώνω, qui, on l’a vu plus haut, apparaît aussi en *Cyrop.* V, 4, 32. Dans ce passage, le fait de rougir est la manifestation corporelle de la honte face à la défaite en matière de *therapeia* à l’endroit des amis. Sur ce point, il est pertinent d’attirer l’attention sur le participe ἠττώμενος, qui exprime ici,

⁸¹⁴ *Cyrop.* VIII, 2, 13-14 (trad. Delebecque modifiée).

⁸¹⁵ L’étendue et la diversité de l’*euergesia* de Cyrus sont tout à fait remarquables. Pour soigner ses amis en cas de maladie, Cyrus crée un système de santé publique à partir de ses fonds personnels, dans lequel de divers instruments et remèdes étaient préparés et stockés dans le but d’être rapidement utilisés en cas de besoin (*Cyrop.* VIII, 2, 24. Voir aussi l’expression τῶν θεραπεύεσθαι ἐπικαιρίων dans VIII, 2, 25). Pour le souci de la vigueur corporelle de ses *philoï*, voir *Cyrop.* VIII, 1, 34-39 ; et pour les divers présents offerts par Cyrus à ses amis, voir surtout *Cyrop.* VIII, 4, 24-27. Sur le partage de la nourriture et la convivialité dans les banquets comme l’expression de l’*epimeleia* de Cyrus, voir *Cyrop.* VIII, 2, 1-9 ; VIII, 4, 1-26.

tout comme en V, 4, 32, l'infériorité de celui qui n'a pas réussi à vaincre ses amis en soins et en prévenances.

Dans le §14, Xénophon rapporte un adage (λόγος) de Cyrus, dans lequel il établit une analogie entre les *erga* du bon pasteur et ceux du bon roi, ce qui renvoie directement à la *Cyrop.* I, 1, 2, où Xénophon fait la même comparaison, mais du point de vue de l'obéissance volontaire (ἐθελούσας πείθεσθαι). En effet, il me semble que les deux mots-clés qui nous aident à bien comprendre cet adage sont l'adjectif εὐδαίμονος et le verbe χρῆσθαι. Je suis persuadé que l'analogie perd son sens si l'on comprend l'adjectif εὐδαίμονος comme le bonheur au sens strict de contentement interne de l'âme⁸¹⁶. L'*eudaimonia* dans le cas du troupeau désigne, à mon sens, la protection contre les intempéries et les prédateurs, la santé du corps, l'abondance de nourriture, le choix des meilleurs endroits pour paître, en bref, tout ce qui concerne l'épanouissement de la vie du bétail. Dans la même veine, l'*eudaimonia* pour les hommes et les cités – et l'emploi des termes πόλεις et ἀνθρώπους n'est pas anodin – est liée aux conditions matérielles de la vie humaine et, parallèlement, à la parure et à l'essor de la cité ; c'est pourquoi j'ai préféré traduire la deuxième occurrence de l'adjectif εὐδαίμονος par « prospères ». Mais cette prospérité ne se réduit guère à la seule sécurité matérielle assurée par l'évergétisme de Cyrus, mais aussi par sa *therapeia* et son *epimeleia*, excédant donc le cadre limité du don de présents et de richesses. Leur portée s'étend, par exemple, au souci de la vertu, de la santé et de la vigueur corporelle des hommes, ainsi qu'à la protection contre les agresseurs externes qui veulent piller, détruire et asservir ses habitants, voire contre les rébellions internes qui risquent de troubler l'harmonie sociale et politique de l'empire⁸¹⁷.

Pour ce qui est du verbe χρῆσθαι, il me semble qu'on ne doit pas le comprendre au sens péjoratif, comme s'il s'agissait d'une espèce d'utilitarisme machiavélien, en ce sens où le dirigeant tirerait égoïstement profit de ses gouvernés, c'est-à-dire qu'il assurerait ses intérêts privés au détriment des intérêts et du bien de ceux qu'il gouverne. En effet, de même que le berger a l'intérêt de bien traiter son troupeau pour rendre plus aisée sa surveillance et pour en tirer des produits de qualité⁸¹⁸, de même le dirigeant a l'intérêt de bien traiter la cité et les hommes, en dépensant sans compter pour

⁸¹⁶ J'emprunte cette expression à Dorion, *Hiéron*, *op. cit.*, p. 113, n. 344.

⁸¹⁷ Comme on l'a vu au chapitre trois, l'organisation de l'empire de Cyrus touche précisément tous les points que nous avons soulevés ici eu égard aux notions d'*eudaimonia*, de *therapeia* et d'*epimeleia*.

⁸¹⁸ Cf. *Cyrop.* I, 1, 2: « Les troupeaux en effet, vont et paissent là où leurs bergers les conduisent et se tiennent éloignés des lieux dont on les écarte ; quant aux produits qu'ils fournissent, ils laissent les bergers s'en servir comme ils le veulent (τοὺς νομέας χρῆσθαι οὕτως ἄν αὐτοὶ βούλωνται). »

l'épanouissement de la première et en dispensant des bienfaits pour obtenir l'amitié et l'obéissance volontaire des derniers, si bien qu'il assurera à la fois la puissance de la cité et l'obéissance volontaire de ses habitants. De surcroît, si l'on lit ce passage de la *Cyropédie* à la lumière de la conception d'« usage » (*khresis*) que l'on trouve dans l'*Écon.* I, 8-15, on peut affirmer que le bon berger est celui qui *sait* se servir de son troupeau, c'est-à-dire qu'il *connaît* tout ce qu'il faut faire pour tirer de lui le plus grand profit, si bien que son troupeau s'avère pour lui un bien. Dans la même veine, le bon roi est celui qui *connaît* les nécessités matérielles de sa cité et de ses habitants⁸¹⁹, si bien qu'il emploiera sa propre fortune, si besoin est, pour assurer leur *eudaimonia* et, partant, la sienne. Contrairement donc au tyran, qui croit que la misère du peuple favorise leur soumission (voir sur ce point *Hiéron V*, 4), le roi est persuadé que c'est la prospérité de ses sujets et de l'ensemble de la cité qui favorise le bon gouvernement, assuré surtout par, et l'on ne saurait surestimer ce point, l'obéissance volontaire et l'amitié.

Or, telle était la conviction (*γνώμη*) de Cyrus⁸²⁰. C'est pourquoi il n'épargnait aucun effort pour vaincre tout le monde, amis, alliés et subordonnés, en matière de *therapeia* et d'*epimeleia* et, sur ce point, la deuxième occurrence du verbe *περιγίγνεσθαι* associée à l'adverbe *φιλονίκως* renforce et confirme l'importance d'assurer la victoire par les bienfaits.

L'autre héros de Xénophon qui reconnaissait l'importance de cette victoire en matière évergétique est Agésilas. Lisons maintenant un texte de l'ouvrage éponyme qui résume bien les points que nous avons abordés dans cette section :

Et dans ce cas-ci, comment ne serait-il pas clair qu'il [*scil.* Agésilas] eut des sentiments nobles (*πρὸς τὸ γενναῖον*) : s'il était vainqueur de simples particuliers (*νικήσας τοὺς ἰδιώτας*), il ne serait pas plus renommé (*οὐδὲν ὀνομαστότερος*), mais s'il disposait de sa cité en amie par-dessus tout (*εἰ δὲ φίλην μὲν πάντων μάλιστα τὴν πόλιν ἔχοι*), s'il possédait par toute la terre les amis les plus nombreux et les meilleurs (*πλείστους δὲ φίλους καὶ ἀρίστους ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν κεκτηῖτο*), s'il était vainqueur par les bienfaits

⁸¹⁹ C'est précisément la compétence (*epistēmē*) de Cyrus en matière de gouvernement que Xénophon loue en *Cyrop.* I, 1, 3 : « Au cours de nos réflexions sur ce point, nous nous rendions compte qu'il n'est aucun des êtres vivants que l'homme ait naturellement plus de peine à gouverner (*ἄρχειν*) que l'homme. Mais lorsque nous eûmes considéré qu'il a existé quelqu'un, le Perse Cyrus, qui se rendit maître d'un très grand nombre d'hommes dont il était obéi (*πειθομένους αὐτῷ*), d'un très grand nombre de cités, d'un très grand nombre de peuples, revenant sur notre opinion, nous fûmes obligés de reconnaître que ce n'est une tâche ni impossible ni difficile de commander à des hommes (*οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ἢ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν*), si l'on sait s'y prendre (*ἢ τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττει*). » Les *erga* auxquels Xénophon se réfère ici renvoient aux *erga* mentionnés en *Cyrop.* VIII, 2, 13-14, c'est-à-dire les tâches concernant le bon gouvernement des hommes.

⁸²⁰ Le terme *γνώμη* fait écho à la *Cyrop.* I, 1, 5 : « il [*scil.* Cyrus] sut si bien aussi inspirer à tous le désir de lui être agréables qu'ils demandaient toujours à être gouvernés comme il l'entendait (*ὥστε ἀεὶ τῇ αὐτοῦ γνώμῃ ἀξιούν κυβερνᾶσθαι*) (...). »

envers sa patrie et ses compagnons (νική δὲ τὴν μὲν πατρίδα καὶ τοὺς ἐταίρους εὐεργετῶν) tout en tirant vengeance de ses adversaires (τοὺς δὲ ἀντιπάλους τιμωρούμενος), eh bien, c'est ainsi, selon son sentiment, qu'il deviendrait vainqueur des plus beaux et plus prestigieux concours (νικηφόρος τῶν καλλίστων καὶ μεγαλοπρεπεστάτων ἀγωνισμάτων) et le plus renommé de son vivant et après sa mort (καὶ ὀνομαστότατος καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας γένοιτ' ἄν)⁸²¹.

Si je ne m'abuse pas dans mon interprétation, il semble que Xénophon oppose la victoire au sens littéral, celle obtenue dans les diverses compétitions qui ont lieu dans la cité, mais aussi dans les combats contre les ennemis (cf. νικήσας τοὺς ἰδιώτας ; τοὺς δὲ ἀντιπάλους τιμωρούμενος), à la victoire métaphorique, celle obtenue par la bienfaisance sans restriction. Il n'est pas indifférent de souligner que Xénophon appelle ces conflits (ἀγωνισμάτων) les plus glorieux et les plus magnifiques. C'est pourquoi il oppose, parallèlement, le comparatif ὀνομαστότερος au superlatif ὀνομαστότατος : cette opposition indique que la renommée dans ces conflits métaphoriques est à ce point plus importante qu'elle survit même à la mort de l'individu. Abstraction faite de l'aspect rhétorique et apologétique de l'ouvrage, il est assez manifeste que Xénophon accorde beaucoup plus d'importance à cette joute métaphorique qui, dans ce texte, se déploie à trois niveaux : (i) le fait d'assurer le premier rang dans l'affection (φίλην) de la cité, (ii) la possession par toute la terre d'amis les plus nombreux et les meilleurs (πλείστους δὲ φίλους καὶ ἀρίστους) et, enfin, (iii) la victoire par les bienfaits (νική εὐεργετῶν) sur la patrie et les compagnons (τὴν μὲν πατρίδα καὶ τοὺς ἐταίρους). La distinction entre *patrida* et *hetairous* fait écho à la distinction entre *polis* et *anthropous* dans la *Cyrop.* VIII, 2, 14, ce qui confirme, à mon avis, que l'on doit accorder des bienfaits aux hommes pris individuellement ainsi qu'à l'ensemble de la cité, comprise dans son aspect institutionnel et structurel/urbanistique⁸²². Aussi, le point (ii) fait songer aux *Mém.* II, 6, 28, où Socrate affirme catégoriquement :

il vaut mieux, et de beaucoup, faire du bien aux meilleurs (τοὺς βελτίστους εὖ ποιεῖν), qui sont peu nombreux, qu'aux médiocres (ἢ τοὺς χείρονας), qui sont en grand nombre (πλείονας ὄντας), car les crapules (οἱ γὰρ πονηροὶ) ne se contentent jamais d'aussi peu de bienfaits (πολὺ πλειόνων εὐεργεσιῶν) que les hommes vertueux (ἢ οἱ χρηστοὶ).

Si l'on lit l'*Agésilas* IX, 7 à la lumière de cet extrait des *Mémorables*, on comprend mieux le caractère vertueux du roi spartiate qui, partout où il allait, se faisait, chose rare

⁸²¹ *Agésilas*, IX, 7 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

⁸²² C'est pourquoi Simonide propose à Hiéron de dépenser une partie de ses biens personnels pour la parure et l'essor de la cité, par exemple, la construction de temples, de remparts, de portiques, de marchés, de ports, l'acquisition d'équipements militaires, l'accroissement de revenus et le développement de l'agriculture et du commerce (*Hiéron* IX, 6-9 ; XI, 1-6). Xénophon propose des mesures très semblables dans les *Revenus* VI 1 et qui, d'après lui, assureront la sécurité (*asphaleia*), la renommée (*eukleia*) et la prospérité (*eudaimonia*) d'Athènes.

d'après Socrate, de nombreux (πλείστους) amis vertueux, si bien que son *areté* était, pour ainsi dire, une espèce d'aimant qui attirait vers lui des caractères semblables au sien. Enfin, le point (i) confirme l'aspect affectif de la *philia* et, sur ce point, P. Chambry n'a pas eu tort de traduire le terme φίλην par « affection ». Il semble donc clair que la *philia* ne se réduit pas à un rapport purement objectif, c'est-à-dire utilitariste ou mercantile⁸²³ : l'échange de services, de soins et des bienfaits, soient-ils d'ordre matériel ou non, suscitent, chez les individus, des sentiments amicaux, de l'attachement, de la bienveillance, voire de l'amour⁸²⁴, et ce, soit dans l'âme humaine, soit dans l'ensemble de la cité⁸²⁵.

« Victoire » et « défaite » s'avèrent donc les deux résultats opposés d'un combat métaphorique contre nos propres amis, compagnons, concitoyens ou subordonnés, où chacun essaie d'être supérieur aux autres en matière de soins, d'attentions et de bienfaits⁸²⁶. Paradoxalement, cela n'engendre guère d'hostilité, mais bien plutôt la bienveillance et la prospérité mutuelles. Qui plus est, il est pertinent de souligner une différence de taille : d'une part, en ce qui concerne le rapport politique horizontal, c'est-à-dire le rapport des citoyens entre eux, il est question de mettre en commun les biens

⁸²³ Dans les *Mém.* II 9-10, Xénophon rapporte des liens d'amitié entre des hommes de conditions économiques opposées (Criton et Archédèmos dans II 9, et Diodore et Hermogène dans II 10), mais dont les intérêts matériels se complètent malgré l'asymétrie et l'inégalité de leurs situations respectives. On a donc l'impression que l'amitié se réduit à la seule utilité, comprise comme un rapport exclusivement mercantile et pécuniaire fondé sur l'échange de services et, par conséquent, dépourvue du côté subjectif de l'affection réciproque. Cependant, si l'on regarde de plus près les deux textes, on constate que ce n'est guère le cas. L'utilité réciproque et la complémentarité d'intérêts (pour reprendre les termes de Dorion, *L'Autre Socrate, op. cit.*, p. 206), sont tout à fait capables de susciter la bienveillance mutuelle et la communauté des sentiments amicaux. Il suffit de regarder le vocabulaire du soin et de la prévenance (cf. ἐπεμελεῖτο dans II, 9, 4 et μάλα περιεῖπειν αὐτόν dans II, 9, 5, ἐπιμελῆ dans II, 10, 1-2, ἐπιμεληθῆναι dans II, 10, 2), de la gratitude et de l'estime (cf. ἡδέως ἐχαρίζετο et ἐτιμᾶτο dans II, 9, 8), du salut (cf. ἀνασώση dans II, 10 1 et διασωθῆ dans II, 10, 2), de la bienveillance et de la fidélité (cf. εὖνουν καὶ παραμόνιμον dans II, 10, 3) et du contentement (cf. εὐφραῖνοι dans II, 10, 4). Il est à souligner aussi que les quatre personnages sont dépeints comme des gens vertueux : Archédèmos est attaché à l'honnêteté (φιλόχρηστος -II, 9 4) ; Criton est indirectement rangé du côté des hommes vertueux (χρηστῶν ἀνθρώπων) et des hommes de bien (καλοὺς κάγαθοὺς) ; Hermogène, on le connaît d'après le *Banquet*, aspire à la *kalokagathia* et il est tout à fait pieux ; enfin, il reconnaît le devoir de rendre service à celui qui l'a aidé (II, 10, 3) ; Diodore, pour sa part, est décrit comme quelqu'un qui prend soin de ses esclaves et de ses amis lorsqu'ils tombent malades et qui est en outre capable de venir à l'aide de ceux qui sont dans la besoin. Il semble donc bien que l'*areté* et l'affectivité sont sous-jacentes à ces deux rapports d'amitié.

⁸²⁴ Cet aspect tout à fait essentiel de la conception grecque de *philia* a été bien démontré par Konstan, « Greek Friendship », *art. cit.*, dont je soulève l'extrait suivant (p. 86) : « It is necessary to insist on the element of affection and concern attaching to *philia*, because a number of excellent scholars have sought to evacuate the term of its emotional content and reduce it to the expression of a strictly formal or objective structure of obligations, and this view threatens to become canonical. »

⁸²⁵ L'un des désirs les plus profonds du tyran Hiéron est de se faire aimer de tous (cf. *Hiéron* III, 5 et 9 ; VIII, 1 et 8 ; XI, 8) et, on l'a vu plus haut, Simonide lui assure qu'il peut obtenir cet amour, pourvu qu'il vainque tout le monde par les bienfaits.

⁸²⁶ Pour un recensement non exhaustif de l'expression « victoire sur les amis » chez Xénophon, voir Gray, *Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections*, 2011, pp. 294-297.

privés (voir, par exemple, *Mém.* II, 6, 22-23 et *Const. Lac.* VI-VII), si bien que ce combat aboutit dans un état d'équilibre dynamique, dans la mesure où la « balance des bienfaits » penche tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre ; il s'agit donc d'un rapport symétrique. D'autre part, en ce qui concerne le rapport politique vertical, c'est-à-dire le rapport entre le dirigeant et ses gouvernés, il est plutôt question d'obtenir une *victoire accablante* par les bienfaits afin de créer un lien solide d'amitié, d'obtenir l'obéissance volontaire et de créer une dette de reconnaissance qui ne pourra jamais être payée en retour⁸²⁷. En d'autres mots, l'on engendre un état de dette symbolique infinie et l'on établit un rapport de réciprocité tout à fait asymétrique, dans la mesure où les gouvernés ne seront jamais à même de rendre la pareille au même degré que le dirigeant, de sorte que la « balance des bienfaits » penche toujours dans le sens de ce dernier⁸²⁸. C'est pourquoi la métaphore de la victoire, qui est par ailleurs toujours présentée sous une lumière positive⁸²⁹, n'apparaît que dans des contextes politiques où il s'agit de désigner le rapport entre le dirigeant et ses gouvernés, comme dans le *Hiéron* XI, 15, dans la *Cyropédie*. VIII, 2 13 et dans l'*Agésilas* IX, 7.

L'extrême bienveillance dont Cyrus, Ischomaque et Agésilas sont l'objet, et dont Hiéron sera l'objet s'il adopte les recommandations de Simonide, se traduit donc politiquement par une obéissance sans faille. L'*eunoia* à l'endroit du maître de l'*oikos*, du dirigeant ou du général rend beaucoup plus aisé le gouvernement des serviteurs, des citoyens et des soldats respectivement, ce qui est tout à fait cohérent avec la pensée politique de Xénophon, pour qui la différence entre tous ces domaines du point de vue de l'exercice du pouvoir n'est que quantitative. On ne peut donc pas souscrire à la position de J. De Romilly, selon qui « on the whole, politics are not his main concern: Xenophon always thinks according to military experience, and the good will he is interested in is of the kind one can find in one's soldiers⁸³⁰. » Or, une telle opinion est, me semble-t-il,

⁸²⁷ Comme l'a bien résumé Dorion, *Hiéron, op. cit.*, p. 112, n. 343, « [c]ette victoire consiste, pour le dirigeant, à accorder toujours plus de bienfaits qu'il n'en reçoit, de sorte que la reconnaissance pour ceux qu'il a obligés sera toujours plus grande que sa propre reconnaissance pour ceux qui lui ont accordé des bienfaits. »

⁸²⁸ Voir sur ce point Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir, op. cit.*, pp. 281-327 ; 357-371, qui met l'accent sur l'aspect inégalitaire et asymétrique de la *philia* chez Xénophon.

⁸²⁹ La seule occurrence que j'ai pu trouver de l'expression νικᾶν φίλους en un sens négatif dans l'œuvre de Xénophon se trouve dans la *Cynég.* XII, 5. Mais il ne s'agit pas de la victoire par les bienfaits comme métaphore d'un rapport d'amitié. Il s'agit plutôt, à mon avis, d'obtenir la victoire sur les concitoyens *au moyen de mauvais procédés* de la part de ceux qui veulent tirer profit de l'État (κατὰ πόλιν βουλόμενοι πλεονεκτεῖν), ce qui est suggéré par l'emploi du verbe *pleonektein* au sens péjoratif, mais aussi par l'opposition établie avec les chasseurs qui, eux, tâchent de vaincre les ennemis communs (κοινοῦς ἐχθρούς) de la cité.

⁸³⁰ De Romilly, « *Eunoia* in Isocrates or the political importance of creating good will », *art. cit.*, p. 94.

déjà dépassée : la première partie en est entièrement fautive, puisque le politique imprègne évidemment tous les textes de son corpus, alors que la deuxième partie de son affirmation, quoique vraie, relève néanmoins du préjugé suivant lequel il y a un fossé entre le politique et le militaire, alors qu'ils ne sont pas, du moins chez Xénophon, dissociés, encore moins du point de vue de la manière de gouverner : l'art de du bon gouvernement demeure le même, peu importe la sphère où il est appliqué, si bien que les moyens de susciter la *philia* et l'*eunoia* sont les mêmes dans tous les domaines de la vie sociale. L'expérience politique de Xénophon se laisse voir lorsqu'il insiste sur la nécessité d'introduire la *philia* et, partant, l'*eunoia*, dans le rapport dirigeant-gouverné, tandis que son expérience militaire se laisse voir, du point de vue linguistique, à travers l'usage de métaphores militaires pour désigner tantôt le dévouement sans entraves des gouvernés à l'endroit du dirigeant, tantôt l'alliance entre les hommes et entre ces derniers et les dieux.

4. Conclusions

Essayons maintenant de répondre aux questions posées au début du chapitre de façon systématique :

- Comment comprendre le concept de *philia* chez Xénophon et comment s'articule-t-il au concept de *symmakhia* ?

La *philia* est sans conteste une notion majeure de la philosophie de Xénophon. Il ne s'agit pas d'une notion purement utilitariste et pragmatique, pour autant qu'elle ne se réduit guère à une structure objective et formelle de réciprocité et d'échange d'obligations ; elle possède bel et bien un contenu affectif, lié notamment aux notions de bienveillance (*eunoia*), de soin (*therapeia*) et de souci (*epimeleia*). Cependant, force est de reconnaître que le sentiment de *philia* naît à partir d'actions concrètes, qui peuvent ou non entraîner des dépenses. L'étude de la notion d'*eunoia* s'est avérée importante à cet égard. La bienveillance est le sentiment qui découle de l'*epimeleia*, de la *therapeia*, des dons ou des récompenses d'ordre matériel. Chez Xénophon, en effet, la bienveillance ouvre la voie, dans la sphère politique, à l'harmonie sociale parmi les gens qui forment une communauté, ainsi qu'à l'obéissance consentie et empressée à l'endroit des dirigeants ; dans la sphère privée, elle favorise l'affection entre compagnons, amis et les gens d'une même famille.

Pour ce qui est de la notion de *symmakhia*, nous avons vu qu'elle ne se réduit pas au seul aspect pécuniaire, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elle possède la même

intensité affective que la notion de *philia*. La notion d'alliance partage néanmoins certains traits avec la notion d'amitié, par exemple, la *kharis*, la *pistis*, l'*epimeleia*, la *therapeia* et, surtout, l'*eunoia*. C'est pourquoi, par ailleurs, les termes *philoï*, *symmakhoï*, *synergoï* sont parfois employés par Xénophon de façon interchangeable. Une alliance n'a donc pas besoin d'être un faible lien motivé par des intérêts temporairement communs, mais elle peut se constituer en un fort lien amical, comme le montrent le récit de Phlionte et la leçon de Xénophon au roi thrace Seuthès dans l'*Anabase*, VII, 7, 20-54.

- Quel est le sens et la portée des métaphores de l'alliance et de la victoire et comment ces deux métaphores s'articulent-elles au rapport entre, d'une part, les concitoyens, et, d'autre part, le dirigeant et ses gouvernés ?

La métaphore de l'alliance, appliquée soit à des choses immatérielles, telles que les différents types de compétences militaires (par exemple, la capacité à éveiller la *prothymia* et la création de nouvelles ruses), soit à des personnes, soit à la divinité, renvoie toujours à l'idée de soutien et d'assistance, l'aspect affectif de la *symmakhia* étant presque totalement absent. Cependant, l'image des amis-gardiens (*Cyrop.* VIII, 2, 19-21) et celle du rempart humain (*Hiéron* XI, 12-13) désignent sans conteste un rapport d'amitié marqué par un dévouement et une bienveillance si forts, que la frontière entre sens littéral et sens métaphorique devient brouillée : les *koinônes* de Cyrus et les sujets de Hiéron seront prêts, si besoin est, à les défendre et à se battre pour eux.

La métaphore de la victoire sur les amis en matière de bienfaits dénote, de son côté, un combat métaphorique dans lequel le vainqueur est celui qui prodigue généreusement, et plus que toute autre personne, des soins et des richesses (sous la forme de récompenses ou tout simplement de dons). Cette métaphore a un versant nettement politique, dans la mesure où elle apparaît pour désigner notamment le rapport asymétrique entretenu par le dirigeant qui, au moyen d'une accablante bienfaisance, obtient l'*eunoia*, la *philia* et, partant, l'obéissance volontaire des gouvernés.

Conclusion

Dans ce long parcours analytique, nous avons abordé cinq sujets : (i) ce que j'ai appelé « la théorie xénophontienne de la guerre », c'est-à-dire l'étude des origines et des causes de la guerre, ainsi que de la conception que Xénophon se fait de l'art militaire ; (ii) la conception xénophontienne de la *paideia*, dans laquelle nous avons constaté la place fondamentale accordée à la préparation à la guerre ; (iii) la conception xénophontienne de l'État et le rapport qu'elle entretient avec sa propre conception du camp militaire et de l'art de camper ; (iv) ; l'administration militaire de l'*oikos* ; (v) les métaphores militaires, que nous avons abordées en deux chapitres différents.

Le premier chapitre s'est avéré fondamental, dans la mesure où il nous a servi de base pour les discussions des chapitres suivants. Il élimine, dès le départ, tous les préjugés que l'on peut avoir et toutes les confusions que l'on peut faire lorsqu'on aborde l'œuvre d'un philosophe qui a profondément réfléchi sur les tenants et les aboutissants de la guerre. En effet, la conception que Xénophon en fait est pragmatique et amoral : la guerre est l'un des moyens, pour un particulier ou pour une cité, d'accroître les richesses ; aussi, la décision d'entrer ou non en guerre ne dépend que d'un pur calcul économique des forces en litige, si bien qu'on ne considère pas des questions d'ordre moral ; une exception de taille se trouve dans les *Revenus*, où le comportement impérialiste d'Athènes à l'endroit de ses alliés est qualifié d'injuste. L'origine des guerres et des conflits armés n'est pas située dans une supposée perversité de l'âme humaine en proie aux désirs corporels, mais plutôt dans une tendance naturelle de l'être humain à l'hostilité (*Mém.* II, 6, 21) et à la *pleonexia* (*Cyrop.* VIII, 2, 20-22) ; celle-ci, lorsqu'elle est démesurée et dirigée contre les amis et les alliés, fait en sorte que les cités commettent des injustices (*Rev.* I, 1). Qui plus est, ce qui compte dans une guerre est la victoire accablante, celle que l'on obtient avec le plus de profit et le moins de pertes possible. C'est pourquoi, face à l'ennemi, toute sorte de procédé malhonnête (*kakourgia*) est permise : le vol, le pillage, la ruse, la tromperie, les pièges, etc. C'est là où repose, par ailleurs, le caractère créatif de l'art de la guerre : l'invention de nouvelles tactiques et stratagèmes pour assurer l'avantage (*pleonektein*) sur l'ennemi. L'art militaire ne se réduit donc ni à la chasse à l'homme, ni à la seule tactique (*Mém.* III, 1, 6-7), mais elle comprend aussi, outre cette habileté créative, plusieurs compétences d'ordre administratif et politique tout à fait essentielles : par exemple, assurer la prospérité matérielle des troupes, garantir une quantité suffisante de vivres, savoir organiser le camp militaire, veiller à la santé des

soldats, obtenir le zèle, l'obéissance volontaire et l'amitié des subordonnés, savoir tendre des pièges, tromper et surprendre l'ennemi.

Ayant tout cela à l'esprit, nous avons analysé, au chapitre deux, la conception xénophontienne de la *paideia*, en prenant comme exemple les Spartiates de la *Constitution de Lacédémoniens* et les Perses de la *Cyropédie*. Nous avons montré qu'elle possède trois socles : (i) l'entraînement à la vertu et, sur ce point, on souligne la *sôphrosynê*, la *karteria*, l'*enkrateia*, l'*eutaxia* et l'*aidôs* ; (ii) l'entraînement physique et militaire, ce qui suppose un souci permanent de la santé et de la vigueur corporelle des citoyens-soldats, ainsi qu'un régime de vie en tous points austère ; et, enfin, (iii) la publicisation de la vie : les enfants et les adolescents sont constamment scrutés par les magistrats responsables de leur éducation, tandis que les adultes sont constamment scrutés par leurs pairs et leurs supérieurs ; c'est pourquoi ils passent la plupart du temps en public et mènent une vie en commun dans laquelle ils partagent les repas et les biens matériels. J'ai tâché de montrer que, malgré certaines différences ponctuelles, par exemple l'étape où l'on introduit la chasse, l'arrière-fond des deux systèmes d'éducation est foncièrement le même. Par conséquent, les interprètes qui voient dans la *paideia* perse une critique et une reformulation de la *paideia* spartiate de la *Constitution des Lacédémoniens* font fausse route. En effet, ce qu'on constate dans la *Cyropédie* n'est qu'une révision mitigée de la *paideia* spartiate, dont je souligne trois modifications importantes : (i) Xénophon introduit l'apprentissage de la justice dès l'enfance, ce qui était absent du système d'éducation spartiate ; (ii) l'apprentissage du vol et d'autres *kakourgiai* n'est pas introduit aux enfants, mais plutôt aux adolescents, afin que l'harmonie parmi les citoyens soit bien ancrée avant qu'ils aient contact avec les pratiques malhonnêtes utiles à la guerre ; (iii) la chasse commence à être pratiquée par les éphèbes (16/7-26/7 ans), plutôt qu'à l'âge adulte, comme c'est le cas à Sparte.

De surcroît, pour éliminer une fois pour toutes les malentendus à l'égard de la figure de Cyrus l'Ancien, tout en montrant l'homogénéité et la cohérence de la pensée de Xénophon sur la guerre et sur la *paideia*, j'ai consacré une longue section à la formation en stratégie que Cyrus reçoit de son père Cambyse, dans laquelle il apprend essentiellement deux choses : (i) une conception relativiste de la justice, suivant laquelle il faut faire du bien aux amis et du mal aux ennemis ; Cambyse explique aussi qu'il est permis, dans des contextes assez précis, de tromper les amis ou les subordonnés si c'est pour leur bien (*ep'agathô*). Or, cette conception de la justice ne témoigne guère contre le

caractère en tout point vertueux de Cyrus et la preuve en est que Xénophon la met dans la bouche de Socrate lui-même (*Mém.* IV, 2, 11-18). (ii) Cyrus apprend aussi un ensemble de *kakourgiai* que le chef militaire habile doit mettre à l'œuvre dans le but d'assurer un avantage permanent sur l'ennemi, ce qui est tout à fait cohérent avec la conception xénophontienne de la guerre et de l'art militaire que l'on a analysée dans le chapitre précédent et dont la compréhension s'avère tout à fait fondamentale pour une analyse adéquate de la pensée de Xénophon sur la *paideia*. Même s'il est difficile pour nous, en tant que lecteurs modernes, de concilier la pratique de la vertu et les *kakourgiai*, il faut comprendre qu'il ne s'agit pas d'un paradoxe pour Xénophon, précisément en raison de sa conception de la guerre et de la justice. Cela dit, nous avons souligné que Cyrus l'Ancien choisit souvent d'épargner ses ennemis vaincus et de déployer parallèlement une politique de l'amitié afin qu'ils deviennent ses alliés.

L'amitié en tant que politique d'État est l'un des thèmes abordés au chapitre trois. En effet, grâce au réseau d'amitié créé tout au long de son expédition contre l'Assyrien, Cyrus est à même de déployer une politique d'inspiration au moyen de laquelle ses associés (*koinônes*) lui obéissent volontairement et, de surcroît, imitent son comportement vertueux et paradigmatique. Mais les fondements les plus importants de la conception xénophontienne de l'État sont (i) l'adoption de l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*), qui rend possible la création de ce que j'ai appelé « politique de délégation » à partir d'une stricte hiérarchie dans laquelle tous ceux qui participent aux affaires économiques et politiques de l'État connaissent leur place et les fonctions qui y sont associées ; (ii) la transposition de certains éléments de la gestion du camp militaire à la structure de l'État, ce qui permet la création d'un système politique basé sur quatre principes : la sûreté, le bon ordre et la discipline, l'entraînement aux armes et à la vertu et, enfin, l'optimisation de l'espace et du temps. Sauf erreur de ma part, l'analyse détaillée et systématique de ces deux aspects de la philosophie politique de Xénophon n'avait jamais été faite auparavant et leur articulation nous permet en effet de montrer son originalité. Xénophon met l'accent sur la rapidité, l'efficacité, le contrôle rigoureux, la surveillance permanente et la minimisation du hasard et de la confusion, dans un régime politique qui mélange monarchie, oligarchie et aristocratie et auquel Cyrus lui-même est soumis. Dans cette perspective, j'ai montré également que ceux qui croient que Cyrus est un « tyran avisé », un « despote éclairé », voire un tyran tout court, font fausse route. Cyrus est bel et bien un roi à part entière, dans la mesure où il se maîtrise lui-même, ce

qui est la condition nécessaire de l'acquisition de l'art royal (*basilikê tekhnê*), compétence qu'il possède, peut-être plus que tous les autres héros de Xénophon, au plus haut degré.

Comme nous venons de le mentionner, l'organisation de l'empire suit une logique semblable à celle de l'organisation du camp militaire. Lorsqu'il se met à organiser son empire après la prise de Babylone, Cyrus se soucie d'abord et avant tout de sa propre sûreté et de celle de ses associés ; c'est pourquoi il crée une garde du corps composée d'eunuques, engage dix mille *autourgoi* perses comme gardiens du palais royal et des mercenaires pour protéger Babylone, la capitale de l'empire. Cyrus crée aussi un système d'espionnage, « les yeux et les oreilles du Roi », grâce auquel il obtient des informations pertinentes provenant de tous les coins de l'empire. Qui plus est, de même que dans le camp militaire les soldats sont toujours armés pour se protéger contre les menaces externes et internes, de même les associés de Cyrus qui vivaient à la cour ne pouvaient jamais lâcher leurs armes ; parallèlement, Cyrus a proscrit l'entraînement militaire aux peuples conquis, assurant, du même coup, la supériorité militaire des conquérants, qui ne cessaient par ailleurs jamais de s'entraîner aux armes, à l'instar des soldats perses et spartiates lorsqu'ils étaient en bivouac.

Le bon ordre et la discipline sont assurés, en premier lieu, grâce à la hiérarchie étatique fondée sur l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*) : Cyrus se trouve au sommet de cette hiérarchie et ses ordres sont rapidement transmis jusqu'au bas de l'échelon ; les affaires économiques et politiques ainsi structurées, chacun connaissait sa propre place et les fonctions qui y étaient associées, de sorte que si quelqu'un commettait une faute ou faisait preuve de négligence, on était à même de l'identifier et de le redresser. De surcroît, Cyrus surveille lui-même l'entraînement militaire et la pratique de la vertu à la cour royale, qui sont assurés grâce au mode de vie austère qu'il impose à ses *koinônes* et qui n'est rien d'autre que la transposition de la *paideia* perse au sein même de la cour ; ce mode de vie garantit à la fois la supériorité militaire et morale des conquérants sur les peuples soumis qui, ayant été dépourvus de pouvoir politique et militaire, sont donc réduits à un rôle purement économique, c'est-à-dire la production des biens et des richesses de l'empire. La transparence et la surveillance mutuelle sont, à l'instar de la *syskênia* du camp militaire, deux éléments essentiels du mode de vie adopté à la cour royale : pour autant que tous les biens et tous les repas sont partagés, que la présence constante à la cour est nécessaire et que toutes les activités sont réalisées en commun, Cyrus et ses *koinônes* peuvent se surveiller mutuellement, ce qui favorise la discipline et

l'effort pour exceller aux yeux du roi. Il vaut la peine de mentionner aussi que ce qui favorise l'obéissance et la discipline des peuples soumis sont les processions royales, lors desquelles Cyrus et ses *koinônes*, entièrement fardés, tâchent de les ensorceler. Mais ce type de tromperie est rigoureusement proscrit de la cour, au profit de la transparence totale. De surcroît, les banquets royaux sont l'occasion, pour Cyrus, de renforcer les liens d'amitié, notamment grâce à sa politique évergétique et au système de récompenses selon le mérite.

Pour ce qui est de l'optimisation de l'espace et du temps, elle est assurée, d'abord, grâce à la position centrale de Babylone. Tout comme le chef militaire place sa tente au milieu (*en mesô*) du camp pour mieux veiller à tout ce qui arrive, Cyrus a placé sa capitale au centre (*en mesô*) du territoire, à une égale distance des frontières de l'empire, ce qui rend son déplacement plus aisé. Pour réduire davantage les distances entre la capitale et les provinces les plus lointaines, Cyrus a instauré un complexe système de relais pour que les informations pertinentes soient transmises le plus rapidement possible. Aussi, afin que les ordres circulent d'un bout à l'autre de l'empire et afin d'optimiser la surveillance et la gestion du vaste territoire, Cyrus et sa cour partaient souvent en voyage pour visiter les provinces de l'empire. Enfin, grâce à la structure hiérarchique établie sur le modèle militaire, tous ceux qui faisaient partie du gouvernement de Cyrus (par exemple, les fonctionnaires de la bureaucratie étatique, les *koinônes* et les satrapes), connaissaient exactement leurs fonctions dans l'ensemble, de sorte que les ordres étaient rapidement transmis d'un bout à l'autre de la chaîne de pouvoir.

Comme j'ai essayé de montrer dans le chapitre suivant, la gestion de la maison est fondée sur des principes similaires à ceux qui donnent la structure de l'État, d'où l'appellation « administration militaire de l'*oikos* ». Tout d'abord, j'ai essayé de montrer que l'art économique, à l'instar de l'art militaire, possède chez Xénophon un caractère créatif, c'est-à-dire qu'à partir de la bonne disposition des biens et des richesses des époux, on *crée* un *oikos* là où il n'existait pas auparavant. Autrement dit, de même qu'une armée n'est pas la disposition aléatoire des soldats, des équipements, des provisions et des tentes, de même une maison n'est pas la disposition chaotique des biens qui font partie du patrimoine : dans les deux cas, l'on doit suivre une rationalité qui vise la rapidité, l'efficacité, la productivité, le contrôle et la surveillance. Ainsi, l'analogie entre l'armée et l'*oikos* que l'on trouve tant dans la *Cyropédie* (VIII, 5, 7) que dans l'*Économique* (VIII)

n'est pas qu'une simple figure de rhétorique, mais elle révèle plutôt l'essence même de la pensée politique et économique de Xénophon.

Dans cette perspective, il est possible de comprendre pourquoi le rôle d'Ischomaque et de son épouse consiste essentiellement dans le maintien de cette « machine étatique à petite échelle ». Ce qui dans le camp militaire est réalisé par les officiers et qui dans l'empire de Cyrus est exécuté par les *koinônes*, les satrapes et les fonctionnaires de la bureaucratie, dans l'*oikos* tout est mené à bien par les époux, qui ont comme auxiliaires l'intendante (*tamia*), qui surveille les travaux dans la maison, et les chefs de culture (*epitropoi*), qui gèrent les travaux dans les champs. Ischomaque et sa femme examinent, corrigent et surveillent les travaux des esclaves, dans le but d'assurer que les tâches soient exécutées de la manière la plus rapide et efficace possible. En réalité, la véritable tâche de gestion est réalisée par la femme, dans la mesure où elle (i) administre l'entrée et la sortie des ressources de l'*oikos* ; (ii) elle est responsable du stockage, de la conservation et de la distribution des vivres, (iii) ainsi que de la production de la nourriture et de la confection des vêtements ; (iv) elle prend soin des malades ; (v) elle éduque les servantes aux activités pertinentes ; (vi) elle ne laisse personne à ne rien faire, de sorte qu'elle envoie les agriculteurs au travail, vérifie ce qu'ils apportent et surveillent ceux qui travaillent à l'intérieur de la maison ; (vii) elle donne des récompenses aux travailleurs appliqués et punit les mauvais et les négligents ; (viii) en faisant preuve de *pronoia* et d'*epimeleia*, elle obtient le zèle et l'obéissance volontaire des serviteurs. Or, j'ai tâché de montrer que les *erga* de la femme dans l'*oikos* ressemblent en tous points à ceux du bon chef militaire (cf. *Mém.* III, 4, 8-11 ; *Cyrop.* I, 6, 7-36).

Une autre tâche majeure de la femme et qui prouve, à mon sens, la pertinence de ce que j'ai appelé « administration militaire de l'*oikos* » est la conception de l'aménagement intérieur de la maison, fondée sur l'analogie entre l'armée et l'*oikos* et, en particulier, sur la notion de *taxis*. Il faut souligner d'abord que la femme exerce une surveillance accablante, en inspectant et en examinant chaque détail des travaux dans la maison. On souligne ensuite l'organisation rationnelle de la maison, dans laquelle la place de chaque objet est minutieusement choisie et doit être respectée avec rigueur, pour autant que le bon fonctionnement de l'ensemble en dépend directement. Cette administration de type militaire, à l'instar de l'art de camper, vise notamment l'ordre, la discipline et le bon usage de l'espace et du temps, pour que les tâches puissent être exécutées de la manière la plus efficace et rapide possible. Par conséquent, si la maison d'Ischomaque est

organisée *kata taxin* - et, il vaut la peine de le rappeler, *kata kosmon* - c'est parce qu'elle est belle, bien dégagée et utile, dans la mesure où, à l'instar du camp militaire et de l'empire de Cyrus, tout le monde et toute chose possèdent une place et une fonction spécifiques, ce qui accorde à l'ensemble de la maison une structure rationnelle assez formidable.

Or, de même que l'analogie entre l'armée et l'*oikos* n'est pas qu'une simple figure de rhétorique, de même les métaphores militaires ne se réduisent pas à de simples ornements textuels, mais elles révèlent bien plutôt une partie fondamentale de la philosophie de Xénophon. C'est ce que j'ai tâché de montrer dans les deux derniers chapitres.

Dans le cinquième chapitre, on a étudié la pensée éthique de Xénophon à partir de la métaphore du combat. L'analyse détaillée de l'image de l'âme-citadelle dans l'*Agésilas* VIII, 7-8, celle du combat acharné contre les *aphrodisia* dans l'*Agésilas* V et celle du combat pour la liberté contre les vices dans l'*Économique* I, 16-23, nous a permis de comprendre, d'abord, que la vertu chez Xénophon n'est jamais une acquisition permanente, si bien que les passions, les vices et les désirs sont toujours à l'affût ; c'est pourquoi, d'ailleurs, Xénophon ne cesse de souligner la pratique soutenue de la vertu. Or, la preuve que la métaphore excède le seul cadre du langage est le fait que l'échec dans ce combat métaphorique entraîne des conséquences tout à fait concrètes et qui ont lieu à la fois dans la sphère privée et publique : on ruine simultanément, le corps, l'âme et le patrimoine, si bien que celui qui est en proie aux vices devient inutile à lui-même et aux autres : il ne peut ni venir au secours des amis qui sont dans le besoin, ni contribuer à la parure de la cité, ni exceller dans le service militaire.

L'étude de la métaphore du combat nous a permis aussi d'analyser les concepts de liberté et de servitude, qui méritaient encore une analyse davantage systématique de la part des commentateurs, surtout parce qu'ils sont une partie intégrante de l'éthique xénophontienne. Nous avons vu que la plupart des hommes oscillent entre un état de servitude – dans lequel leurs choix et leurs actions relèvent de la contrainte imposée par les vices, les désirs et les plaisirs – et un état de liberté, dans lequel leur façon de vivre n'est pas déterminée par l'urgence de l'assouvissement des désirs et des plaisirs. Dans cette perspective, la pratique soutenue de la vertu coïncide avec le combat permanent pour la liberté, de sorte que cette dernière n'est pas préalablement donnée aux hommes comme une espèce de don divin ou une faculté de l'âme, mais elle est plutôt péniblement acquise

et sa conservation dépend d'une vigilance constante, de peur que l'on ne retombe dans le vice et, partant, dans l'état de servitude.

L'étude des métaphores militaires a pris une tournure davantage politique au dernier chapitre, dans lequel j'ai analysé deux métaphores : celle de l'alliance et celle de la victoire en matière de bienfaits. En guise de mise en contexte, j'ai analysé d'abord la conception que Xénophon se fait de la *philia* et de la *symmakhia* à partir de la notion de « bienveillance » (*eunoia*), souvent négligée par les commentateurs, mais tout de même importante dans la philosophie de Xénophon. La notion d'*eunoia*, commune aux concepts de *philia* et de *symmakhia*, m'a permis de les articuler et de montrer qu'ils partagent des fondements similaires. En effet, l'amitié et l'alliance ne se réduisent pas, chez Xénophon, à des liens purement utilitaristes et pragmatiques, soutenus par le seul échange d'obligations et/ou par la seule réciprocité des bienfaits. La notion d'alliance, en particulier, ne se réduit ni au seul aspect pécuniaire, ni à une entente visant à combler des intérêts temporairement communs, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'elle ait le même contenu affectif que la notion de *philia*. Quoi qu'il en soit, l'affectivité d'un rapport d'amitié ou d'alliance est engendrée notamment grâce à la bienveillance, à la confiance (*pistis*), à la gratitude (*kharis*), au soin (*therapeia*) et au souci (*epimeleia*) à l'endroit d'un individu ou d'une communauté politique. L'*eunoia*, en particulier, ouvre le chemin, dans la sphère politique, à la concorde parmi les citoyens, mais aussi au zèle et à l'obéissance volontaire des subordonnés à l'endroit du dirigeant, alors que dans la sphère privée, elle favorise l'affection entre les amis et entre les gens d'une même famille. Ce n'est donc pas un hasard si les termes *philoï*, *symmakhoi* et *synergoi* sont parfois interchangeables chez Xénophon. Le récit sur Phlonte dans les *Helléniques* est la preuve que le rapport de *symmakhia* n'a guère besoin d'être un lien formel, mais il peut devenir un véritable lien d'amitié et de soutien réciproque.

L'articulation des concepts de *philia* et de *symmakhia* et l'identification de leurs points communs nous a permis de comprendre pourquoi Xénophon utilise librement la métaphore de l'alliance, qui renvoie (i) tantôt à des choses immatérielles, comme les différents types de compétences militaires, par exemple, la capacité à créer de nouvelles ruses et à éveiller l'ardeur (*prothymia*) des soldats, (ii) tantôt au rapport que les hommes peuvent établir entre eux, (iii) tantôt au rapport entre les hommes et la divinité. Bien entendu, lorsqu'il emploie la métaphore de l'alliance pour désigner le rapport avec la divinité ou les différentes compétences militaires, l'aspect affectif commun tant à la

notion de *philia* qu'à celle de *symmakhia* est absent, au profit de l'idée de soutien, d'aide ou de secours. Mais lorsqu'elle est employée pour se référer au rapport entre les hommes, par exemple, à la relation entre les enfants et leurs parents (*Écon.* VII, 12) elle peut avoir une nuance d'ordre affectif, dépassant donc le seul aspect de soutien matériel.

La métaphore de la victoire en matière de bienfaits renvoie elle aussi à un rapport de *philia*, dans la mesure où il s'agit d'un combat métaphorique entre amis dans lequel le vainqueur est celui dont la bienfaisance est tellement prodigieuse qu'elle surpasse celle de l'ensemble du groupe ; de surcroît, elle prend la forme de soins, de dons, de récompenses, voire du partage des richesses. Cette métaphore a sans doute une connotation politique, pour autant qu'elle renvoie notamment à la relation asymétrique de *philia* entretenue par le dirigeant qui, grâce à sa bienfaisance extraordinaire, obtient le zèle (*prothymia*), la bienveillance (*eunoia*), la confiance (*pistis*), la gratitude (*kharis*) et, partant, l'obéissance volontaire des gouvernés.

Essayons maintenant de répondre aux questions que nous avons posées dans l'introduction de cette thèse :

- Quel rapport la philosophie de Xénophon entretient-elle avec la sémantique de la guerre et quelle est la portée de la rationalité militaire dans ses réflexions sur l'éthique, l'éducation, l'économie et la politique

J'ai montré le rapport intrinsèque entre la sémantique de la guerre et la philosophie de Xénophon, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'un de ses aspects constitutifs. En commençant par une analyse détaillée de la conception que Xénophon se fait de la guerre et de l'art militaire, j'ai tâché d'éliminer toute confusion et tout préjugé issus d'une vision moralisante de la guerre. Cette mise en contexte a préparé pour ainsi dire le terrain pour les discussions suivantes, concentrées sur quatre axes majeurs : la *paideia*, la politique, l'économie et l'éthique, thèmes qui se chevauchent bien entendu à plusieurs endroits. En effet, il semble clair que ce n'est que lorsqu'on fait attention à l'apport de la rationalité militaire, ainsi qu'aux analogies et aux métaphores guerrières dans la philosophie de Xénophon que l'on est à même de saisir les tenants et les aboutissants de sa pensée sur l'éducation, sur l'État, sur l'art économique, sur le rapport entre le chef et ses subordonnés et, enfin, sur le rapport éthique de l'homme avec lui-même.

C'est précisément en raison de cet apport que Xénophon, lorsqu'il réfléchit à propos de l'éducation, met l'accent sur l'entraînement physique et la vigueur corporelle,

sur la pratique de la chasse, sur le régime de vie sobre et austère et enfin, sur l'apprentissage d'une série de compétences, peut-être étranges pour nous en tant que lecteurs modernes, mais tout à fait essentielles en contexte de guerre, comme le vol, la tromperie et la ruse. De surcroît, c'est parce qu'il a bien identifié les éléments fondamentaux de l'art de camper qu'il a été capable de concevoir l'État à l'image du camp militaire et de structurer ses affaires économiques et politiques à partir de l'organisation militaire (*stratiôtikê syntaxis*), c'est-à-dire à partir d'une structure hiérarchique stricte qui, à l'instar de l'armée, fait en sorte que tout le monde connaisse et respecte sa place assignée dans l'ensemble. J'ai montré ensuite que Xénophon emprunte à nouveau cette structure hiérarchique pour penser la place de chacun dans l'*oikos*. Aussi, l'administration de l'*oikos* est dite « militaire », dans la mesure où Xénophon incorpore à sa conception de l'*oikonomia* la notion de *taxis*, si bien que l'organisation de chaque chose suit un ordre clair et rigoureux qui vise la rapidité et l'efficacité dans la réalisation de tous les travaux pertinents à l'accroissement de l'*oikos*.

Or, la portée de ce que j'ai appelé « sémantique de la guerre » est telle que l'on ne peut pas, à mon sens, avoir une vision complète de la philosophie de Xénophon sans y faire appel. En effet, elle nous permet d'intégrer chacun de ses ouvrages dans un ensemble théorique cohérent et homogène, dans lequel même les textes *prima facie* les plus anodins ont leur pertinence et leur raison d'être. Par exemple, nous avons appris pourquoi Xénophon s'intéresse autant à l'entraînement des pieds des enfants spartiates, des pattes des chiens et des sabots du cheval : il s'agit en effet de la fondation même du corps et c'est pourquoi elle doit être forte et résistante. Ce n'est donc pas un hasard si ce type d'entraînement est présent dès l'enfance des enfants spartiates. Elle nous permet également de comprendre pourquoi Xénophon parle autant de la pratique de la chasse : elle est en effet la meilleure préparation à la guerre, si bien que l'on ne saurait surestimer son importance dans sa pensée sur l'éducation. Il est important de souligner aussi que plusieurs vertus et qualités qu'il prône sont utiles tant au sein de la cité qu'à la guerre : comme on l'a déjà observé, le citoyen et le soldat se forment en même temps.

Sur ce point, rappelons deux des trois problèmes majeurs que la philosophie de Xénophon tâche de résoudre : comment peut-on bien administrer les affaires politiques de la cité ? Comment peut-on bien administrer la maison et, plus généralement, l'économie de la cité ? L'étude de la sémantique de la guerre nous permet en effet d'identifier, en premier lieu, le lien direct et intime entre ces deux problèmes, mais aussi

d'y offrir une réponse. Xénophon a trouvé dans la rationalité militaire et dans tout ce qu'elle comprend, c'est-à-dire les concepts qui en font partie (par exemple, la *taxis* et la *stratiôtikê syntaxis*), les principes qui régissent l'organisation du camp militaire, les règles qui déterminent les rapports des soldats entre eux et avec leurs supérieurs, les valeurs auxquelles les troupes, y compris les chefs, doivent adhérer, les pratiques et les activités qui forment le mode de vie des guerriers, etc., la solution aux difficultés et aux problèmes concernant l'administration de l'*oikos* et des affaires politiques et économiques de la cité. En prenant l'armée et la vie militaire comme modèles, Xénophon accorde à la gestion de ces domaines de la vie sociale un caractère rationnel et prévisible, où règnent la clarté, l'ordre, la discipline, le respect de la hiérarchie, l'obéissance volontaire et empressée, la surveillance permanente, l'efficacité, la rapidité et la bonne organisation de l'espace et le bon usage du temps. Il parvient ainsi à éliminer l'anarchie, la confusion, le gaspillage de temps et de ressources, tout en assurant la prospérité au niveau économique, ainsi que la stabilité et l'harmonie au niveau social et politique.

- Comment comprendre les propos marqués par l'usage des métaphores et des analogies militaires ?

Je me suis efforcé de montrer que les métaphores et les analogies militaires chez Xénophon ne sont pas que de simples figures de rhétorique pour orner ses textes. Elles s'avèrent bien plutôt des éléments essentiels pour la compréhension de l'ensemble de sa pensée philosophique. Par exemple, l'analogie entre l'armée et l'*oikos* que l'on trouve dans l'*Économique* VIII permet à Xénophon de penser l'organisation de la maison à partir des mêmes principes qui régissent l'organisation des troupes et, sur ce point, l'incorporation de la notion de *taxis* à l'*oikonomia* est tout à fait évocatrice, dans la mesure où l'accroissement de l'*oikos* dépend directement de la bonne disposition de tous les biens de la maison et qui vise la rapidité, l'efficacité et l'optimisation de l'espace et du temps, soucis que le chef militaire a également à l'esprit lorsqu'il organise son armée. C'est pourquoi, par ailleurs, Xénophon emploie les métaphores du gardien des lois, du Conseil, de la reine et du commandant de cavalerie pour désigner le rôle fondamental de la femme dans l'administration des affaires de la maison : elles représentent, ensemble, les tâches de supervision, de contrôle et d'examen exécutées par la femme et qui ressemblent en tous points à la façon dont le Grand Roi lui-même gère son empire (*Écon.* IV, 4-16).

L'étude de la métaphore de l'alliance m'a permis d'articuler les notions de *philia* et de *symmakhia*, ce qui, à ma connaissance, n'avait pas encore été fait de façon systématique. Ce qui m'a motivé à les articuler a été un constat empirique : Xénophon emploie souvent les termes *philoï*, *symmakhoi* et *synergoi* de façon interchangeable, ce qui m'a suggéré (i) que le rapport d'alliance ne se réduit pas à une structure formelle d'échange d'obligations et (ii) que tant les liens d'amitié que ceux d'alliance sont formés à partir d'actions concrètes, spécifiquement, de services qu'on se rend mutuellement et qui comblent non seulement des besoins d'ordre matériel, mais aussi, et peut-être surtout, qui engendrent des sentiments amicaux, parmi lesquels on a souligné la bienveillance (*eunoia*). Ces impressions se sont effectivement confirmées au fur et à mesure que nous avons étudié ces deux concepts : Xénophon conçoit la *symmakhia* comme un rapport amical, dans la mesure où elle est fondée sur la bienveillance, le souci réciproque, la confiance et la gratitude ; mais contrairement au rapport de *philia*, qui peut supposer un lien plus fort comme celui engendré par l'amour, le rapport de *symmakhia* demeure plus faible du point de vue affectif. Cela explique, me semble-t-il, pourquoi – lorsqu'il emploie la métaphore de l'alliance pour désigner le rapport des hommes entre eux, avec la connaissance (*epistêmê*) et, enfin, avec la divinité – les idées d'aide, de secours et de soutien sont mises en lumière au détriment de l'aspect davantage affectif de la *philia*. Cependant, l'image des amis-gardiens que l'on trouve dans la *Cyropédie* VIII, 2, 19-21, celle des amis-alliés et celle du rempart humain que l'on trouve dans le *Hiéron* XI, 12-13, désignent sans conteste un rapport d'amitié marqué par un dévouement, une reconnaissance et une bienveillance si accablants, que la frontière entre sens littéral et sens métaphorique devient brouillée : les *koinônes* de Cyrus et les sujets de Hiéron sont prêts, si besoin est, à les défendre et à se battre pour leur dirigeant.

Ces trois images sont intimement liées à la métaphore de la victoire en matière de bienfaits, qui confirme, pour sa part, le versant politique de la conception xénophontienne de la *philia*. Cette métaphore désigne tantôt un rapport de *philia* symétrique des citoyens entre eux, tantôt un rapport de *philia* asymétrique, dans lequel le dirigeant doit, au moyen d'une politique évergétique radicale, engendrer chez les gouvernés un profond sentiment de bienveillance, de zèle et, parallèlement, une gratitude qui ne pourra jamais être payée en retour, d'où l'asymétrie de cette relation. Le dirigeant parvient ainsi à obtenir l'obéissance volontaire et empressée de ses gouvernés, dans la mesure où ces derniers

savent que le dirigeant veille à leur prospérité matérielle et, plus généralement, à leurs intérêts.

Qui plus est, j'ai tâché de montrer que l'analyse philosophique de l'être humain menée par Xénophon a pour arrière-fond une conception éthique exigeante qui vise la transformation axiologique de l'homme. Il est raisonnable de conclure que sa philosophie traduit parfaitement l'équilibre entre la jouissance du plaisir et l'apaisement des désirs corporels, d'une part, et les rigueurs du mode de vie de l'homme vertueux, d'autre part. Loin de mépriser les plaisirs et les désirs, Xénophon essaie au contraire de borner ces deux tendances naturelles, en ce sens où il les dépouille de tout caractère lié au luxe, à l'excès et à l'artificialité (par exemple, provoquer le désir sexuel ou manger lorsqu'on n'a pas faim) ; il essaie également d'accorder au plaisir la « temporalité » qui lui est due : il doit être apaisé pendant ou après les activités et les tâches que l'on est censé accomplir. Autrement dit, ou bien les activités que l'on réalise sont elles-mêmes plaisantes – comme c'est le cas de l'agriculture, de la chasse, de l'équitation et de la guerre elle-même – ou bien, en plus de la jouissance tirée de ces activités, on se l'accorde un plaisir comme la due récompense après avoir peiné en réalisant une quelconque activité.

Pour ce qui est de la métaphore du combat, elle nous permet de répondre à un autre problème posé par Xénophon : comment peut-on avoir la prétention d'exercer le pouvoir sur autrui si l'on n'a aucun pouvoir sur soi-même ? Cette métaphore s'inscrit en effet dans le cadre de la conception du plaisir et des désirs qui, s'ils ne sont pas maîtrisés, deviennent des vices, comme le montre l'*Écon.* I, 16-23. Or, puisque les désirs ne peuvent pas être supprimés, mais seulement contrôlés, il est naturel que le combat contre leur démesure soit permanent ; c'est ce qu'on a constaté lorsqu'on a analysé l'*Agésilas* V. Le combat contre la violence des désirs, contre l'urgence des plaisirs et, partant, contre les vices, prend tantôt la forme d'un siège, comme c'est le cas de l'âme-citadelle de l'*Agésilas* VIII, 7-8, tantôt la forme d'un conflit armé, comme dans l'*Écon.* I, 23. Dans ce dernier texte, ce combat est explicitement qualifié de « combat pour la liberté », ce qui nous a conduit à discuter de la conception que Xénophon se fait de la liberté et de la servitude. La liberté, du point de vue éthique, est pensée comme l'*absence* des contraintes imposées par la violence des désirs et des passions. Le fait d'être libre signifie donc disposer comme l'on veut de notre temps, de notre énergie et de nos biens, dans la mesure où notre comportement et nos actions ne sont guère déterminés par la violence accablante des désirs, mais plutôt orientés par la pleine connaissance de ce qui est véritablement bon

et utile. En revanche, être esclave signifie être forcé d'apaiser les désirs aussitôt qu'ils se présentent, voire avant d'en éprouver un véritable besoin. La servitude, du point de vue éthique, signifie donc être empêché de disposer librement de notre vie, de notre temps, de nos possessions. De surcroît, celui qui est esclave de ses propres désirs et passions est aussi l'esclave de la fortune (*tykhê*), qui peut s'avérer tantôt favorable, tantôt défavorable ; en un mot, cet individu est comme un marin dans un navire sans gouvernail qui se fait balloter de tous les côtés et dont la survie ne dépend guère de lui, mais elle est plutôt liée à des facteurs qui lui sont externes, comme le beau temps. Or, l'*enkrateia* est précisément ce qui permet le gouvernement de soi et, partant, le (bon) gouvernement d'autrui : si jamais un homme *akratês* prend le pouvoir, il agira en tyran, dans la mesure où il traitera ses gouvernés en esclaves, c'est-à-dire qu'au lieu de gouverner selon l'intérêt commun et avec le consentement des gouvernés, il agira dans le seul but d'assouvir ses désirs démesurés et ce, au moyen de la violence, de la contrainte et de l'illégalité contre ceux qu'il gouverne. Seul l'*enkratês* est à même non seulement de faire un bon usage des richesses et de les partager quand il le faut, mais aussi de s'abstenir de dépouiller la communauté de ses richesses et, surtout, d'obtenir l'obéissance volontaire des gouvernés, conditions nécessaires de la prospérité économique, ainsi que de l'harmonie politique au sein de n'importe quel groupe social.

Enfin, la philosophie de Xénophon, parce qu'elle nous fait plonger dans certains aspects prosaïques de la vie humaine – comme le soin de la maison, la santé du corps, l'amitié, les liens conjugaux et familiaux, etc. – inculque dans l'esprit du lecteur attentif une profonde prise de conscience en ce qui concerne la vie de tous les jours. Plus encore, sa philosophie réveille une conscience aiguë qu'il faut faire de la vie elle-même un véritable champ de bataille, la condition même, à mon sens, de l'*eudaimonia*.

Références bibliographiques

Sources primaires :

- AMBLER, W. (2018), *Xenophon : Ways and Means, or On Revenues*, in: G. McBryer (éd), *Xenophon's Shorter Writings*, Ithaca; London, Cornell University Press.
- (2008), *Xenophon: The Anabasis of Cyrus*, États-Unis, Cornell University Press.
- BAILLARD, J. (1914), *Oeuvres Complètes de Sénèque le Jeune, Vol. 2. Partie 1*, Paris, Hachette.
- BÉTANT, E.-A. (1869), *Thucydide : Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, Paris, L. Hachette.
- BOWEN, A. J. (1998). *Xenophon. Symposium*, Angleterre, Aris & Phillips Ltd.
- BURY, R. G. (1967), *Plato : Laws (Vol. 10 & 11)*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- CANTO, M. (1989), *Platon. Euthydème*, Paris, Garnier-Flammarion.
- CASEVITZ, M. (2008), *Xénophon : Constitution des Lacédémoniens ; Agésilas ; Hiéron*, Paris, Les Belles Lettres.
- CHAMBRY, P. (1967a), *Xénophon : Œuvres complètes 1*, Paris, Garnier-Flammarion.
- (1967b), *Xénophon : Œuvres complètes 2*, Paris, Garnier-Flammarion.
- CHANTRAINE, P. (1949), *Xénophon : Économique*, Paris, Les Belles Lettres.
- DALIMIER, C. (2018), *Marc Aurèle : Pensées pour soi*, Paris, Garnier-Flammarion.
- DELEBECQUE, É. ; BIZOS, M. (1971; 1978), *Cyropédie*, Paris, Les Belles Lettres.
- DELEBECQUE, É. (1978), *Xénophon. De l'Art Équestre*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1970), *Xenophon. L'Art de la Chasse*, Paris, Les Belles Lettres.
- DIÈS, A. (1925), *Platon: Oeuvres Complètes. Tome VIII, 3^e partie : Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres.
- DIXSAUT, M. (1991), *Platon : Phédon*, Paris, GF Flammarion.
- DORION, L.-A. (2021), *Xénophon. Hiéron*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2015), *Xénophon : Mémoires*, Paris, Les Belles Lettres (collection « Le goût des idées »).
- DORION, L.-A. ; BANDINI, M. (2000), *Xénophon. Mémoires. Tome I : Introduction Générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2000), *Xénophon. Mémoires. Tome II, 1^{ère} partie : Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2000), *Xénophon. Mémoires. Tome II, 2^e partie : Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres.
- EMLYN-JONES, C. ; PREDDY, W. (2013), *Plato: The Republic. Books 1-5*, Cambridge, Massachussets; Londre, Angleterre, Harvard University Press.
- MARSICO, C. ; ILLARRAGA, R. ; MARZOCCA, P. (2017), *Jenofonte. Constitución de los Lacedemonios, Hiéron; Pseudo-Jenofonte. Constitución de los Atenenses*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

MAZON, P. (1947), *Hésiode : Théogonie; Les Travaux et les Jours; le Bouclier*, Paris, Les Belles Lettres.

MULLER, R. (2015), *Épictète : Entretiens; Fragments et Sentences*, France, Librairie Philosophique J. Vrin.

OLLIER, F. (1961), *Xénophon. Banquet*, Paris, Les Belles Lettres.

PINHEIRO, A. E. (2009), *Xenofonte: Memoráveis*, Coimbra, Portugal, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

POMEROY, S. (1994), *Xenophon. Oeconomicus: a Social and Historical Commentary*, États-Unis, Oxford University Press.

ROUSSEL, D. ; ÉTIENNE, R. (2018), *Xenophon. Helléniques*, Paris, Classiques Garnier.

POMEROY, S. (1994), *Xenophon. Oeconomicus: a Social and Historical Commentary*, États-Unis, Oxford University Press.

RACKMAN, H (1944), *Aristotle : Politics*, Londres, Harvard University Press.

ROUSSEL, D. ; ÉTIENNE, R. (2018), *Xenophon. Helléniques*, Paris, Classiques Garnier.

SANO, L. (2021), *Xenofonte. Ciropédia*, São Paulo, Editora Fósforo.

TODD, O. J. ; MARCHANT, E. C. (1923), *Xenophon: Memorabilia. Oeconomicus, Symposium. Apology*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

WATERFIELD (1994), *Xenophon. Symposium*, Oxford (Angleterre)/New York, Oxford University Press.

ZARAGOZA, J. (1993), *Jenofonte: Banquete*, Espagne, Editorial Gredos.

Sources secondaires:

ALTMAN, W. H. F. (2022), « Rereading Xenophon's *Cyropaedia* », dans *Ancient Philosophy*, No. 42, pp. 335-352.

— (2021), « The Straussian Reception of Xenophon's *Cyropaedia* », dans *Caliope: Presença Clássica*, Vol. 41, pp. 4-40.

APPUHN, C. (1965), *Spinoza. Éthique*, Paris, GF Flammarion.

ANDERSON, J.K. (1970), *Military theory and practice in the age of Xenophon*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

ATACK, C. (2022), « Xenophon's Moral Luck: Crisis and Leadership Opportunity in *Anabasis* 3 », dans T. Rood & M. Tamiolaki (éds.), *Xenophon's Anabasis and its Reception*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 63-84.

— (2018a), « 'Cyrus appeared both great and good:' Xenophon on the performativity of kingship », dans D. Allen *et al.* (éds.), *How to do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, New York, Oxford University Press.

— (2018b), « Plato's *Statesman* and Xenophon's *Cyrus* », dans G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (éds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Leiden, Brill.

AZOULAY, V. (2009), « Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé à l'épreuve de la *Cyropédie* de Xénophon », dans *Études platoniciennes*, Vol. 6, pp. 153-173.

— (2007), « Sparte et la *Cyropédie*. *Du bon Usage de l'Analogie* », dans *Ktèma*, Vol. 32, pp. 435-456.

— (2004a), « The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body », dans C. J. Tuplin (éd.) *The World of Xenophon* [Historia Einzelschriften 172], Stuttgart, F. Steiner Verlag, p. 147-173.

— (2004b), *Xénophon et les grâces du pouvoir : de la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne.

BARAGWANATH, E. (2012), « The wonder of freedom: Xenophon on slavery », dans F. Hobden ; C. Tuplin (éds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden/Boston, Brill, pp. 631-664.

— (2010), « Xenophon's Foreign Wives », dans V. J. Gray (éd.), *Oxford Readings in Classical Studies: Xenophon*, États-Unis, Oxford University Press.

BEDELL STANFORD, W. (1936), *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, New York ; London, Johnson Reprint Corporation.

BICHLER, R. (2020) « 'Historical Space' and the Nations at the Fringes of the Oikumene », dans B. Jacobs (éd.), *Ancient information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*, Wiesbaden (Allemagne), Harrassowitz Verlag, pp. 73-103.

BLACK, M. (1981), « Metaphor », dans M. Johnson (éd.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press [1955].

BOËLDIEU-TREVET, J. (2010), « Dire l'autre et l'ailleurs ? Récit, guerre et pouvoir dans l'*Anabase* de Xénophon », dans *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Supplément No. 4-2, pp. 351-369.

BOUTANG, P.-A. (2004), *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*, Paris, Éditions Montparnasse.

BRADFORD, A. S. (1994), « The Duplicitous Spartan », dans A. Powell ; S. Hodkinson (éds.), *The Shadow of Sparta*, New York, Routledge, pp. 59-85.

BREEBART, A.B. (1983), « From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's "Cyropaedia" », dans *Mnemosyne*, Vol. 36, No. 1-2, pp. 117-134.

BRIANT, P. (1988), « Le Nomadisme du Grand Roi », dans *Iranica Antiqua*, Vol. 23, pp. 253-273.

BUXTON, R. F. (2016), « Xenophon on Leadership: Commanders as Friends », dans Flower, M. A. (éd.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge, Royaume Uni ; New York, Cambridge University Press, pp. 323-337.

CAIRNS, D. L. (2016), « Mind, Body and Metaphor in Ancient Greek Concepts of Emotion », dans *L'Atelier du Centre de Recherches Historique*, Vol. 16, pp. 2-18.

— (2012), « Vêtu d'impudeur et enveloppé de chagrin. Le rôle des métaphores de "l'habillement" dans les concepts d'émotion en Grèce ancienne », dans *Les vêtements antiques: s'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, France, Éditions, Errance, pp. 149-162.

— (1993), *Aidôs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, New York, Oxford University Press.

CAIRNS, D. ; NELIS D. (éds.) (2017), *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches and Directions*, Allemagne, Franz Steiner Verlag.

- CARLIER, P. (1978), « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon », dans *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, No. 3, pp. 133-163.
- CHANOTIS, A. (éd.) (2012), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of emotions in the Greek World*, Allemagne, Franz Steiner Verlag.
- CHANTRAINE, P. (1980), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots. Tome IV-2, Φ-Ω*, Paris, Éditions Klincksieck.
- (1977), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots. Tome IV-1, P-Y*, Paris, Éditions Klincksieck.
- (1974), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots. Tome III A-II*, Paris, Éditions Klincksieck.
- (1970), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots. Tome II E-K*, Paris, Éditions Klincksieck.
- (1968), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots. Tome I A-Δ*, Paris, Éditions Klincksieck.
- CHRIST, M. R. (2020), *Xenophon and the Athenian Democracy: The Education of an Elite Citizenry*, Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- CHRISTENSEN, P. (2016), « Xenophon's Views on Sparta », dans M. A. Flower (éd.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge, Royaume Uni ; New York, Cambridge University Press, pp. 376-397.
- CLASTRES, P. (2010), *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions de l'Aube.
- DALBY, A. (1992), « Greeks Abroad : Social Organization and Food among the Ten Thousand », dans *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 112, pp. 16-30).
- DANZIG, G. (2016), « Xenophon's *Symposium* », dans M. A. Flower (éd.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge, Royaume Uni ; New York, Cambridge University Press.
- (2009), « Big boys and little boys: justice and law in Xenophon's *Cyropaedia* and *Memorabilia* », dans *Polis*, Vol. 26, No. 2, pp. 271-295.
- (2003), « Why Socrates was not a farmer : Xenophon's *Oeconomicus* as a philosophical dialogue », dans *Greece & Rome*, Vol. 50, No. 1, pp. 57-76.
- DAVID, E. (1999), « Sparta's *Kosmos* of silence. », dans S. Hodkinson ; A. Powell (éds.), *Sparta: New Perspectives*, Angleterre, The Classical Press of Wales, pp. 117-147.
- DELEBECQUE, É. (1957), *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, libraire Cf. Klincksieck.
- (1951), « Sur la date et l'objet de l'*Économique* », dans *Revue des Études Grecques*, tome 641, fascicule 299-301, pp. 21-58.
- DEMONT, P. (2022), « Friendship (φιλία) in Xenophon's *Anabasis* », dans T. Rood & M. Tamiolaki (éds.), *Xenophon's Anabasis and its Reception*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- (2006), « Xénophon et les homotimes », dans *Ktèma : civilisation de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, No. 31, pp. 277-290.

— (1990), *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, les Belles Lettres.

DE ROMILLY, J. (1988), « Le conquérant et la belle captive », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, No. 1, pp. 3-15.

— (1958), « *Eunoia* in Isocrates or the political importance of creating good will », dans *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 78, pp. 92-101.

— (1954), « Les Modérés Athéniens vers le Milieu du IV^e siècle : échos et concordances », dans *Revue des Études Grecques*, Vol. 67, No. 316/318, pp. 327-354.

DE STE. CROIX, G.E.M (1972), *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, Gerald Duckworth & Company Limited.

DILLERY, J. (1995), *Xenophon and the History of his Times*, London/New York, Routledge.

DIXON, T. (2003), *From Passion to Emotion: The Creation of a Secular Psychological Category*, Angleterre, Cambridge University Press.

DORION, L.-A. (2022), « *Askêsis*, genèse de la vertu et exemplarité de Socrate chez Platon et Xénophon », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 40, No. 22, pp. 158-211.

— (2021), « Hiéron craint-il Simonide ? : le passage « central » du Hiéron selon Leo Strauss », dans *Caliope : Presença Clássica*, No. 41 (*separata* 7), pp. 6-43.

— (2020), « Cyrus and Socrates : Two Models on Equal Footing? », dans B. Jacobs (éd.), *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*. Proceedings of a Conference Held at Marburg in Honour of Christopher J. Tuplin, December 1-2 2017, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 45-72.

— (2018a), « *Enkrateia* et partition de l'âme chez Platon », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 36, No. 2, pp. 153-213.

— (2018b), « Fundamental parallels between Socrates and Ischomachus' Positions in the *Oeconomicus* », dans A. Stavru & C. Moore (éds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, Brill, pp. 521-543.

— (2016), « Xenophon and Greek Philosophy », dans M. A. Flower (éd.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, pp. 37-56.

— (2016), « Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon », dans É. Helmer (éd.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, pp. 167-197.

— (2013), *L'Autre Socrate*, Paris, Les Belles Lettres.

— (2002), « La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire Perse selon Platon et Xénophon », dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Vol. 16, No. 2, pp. 369-386.

DOVER, K. J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Basil-Blackwell.

DUE, B. (1989), *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus-Copenhague, Aarhus University Press.

- ESPOSITO, J. E ; SANDRIDGE, N. B. (2020), « On the Fundamental Activities of the Leader in Xenophon's *Education of Cyrus* », dans B. Jacobs (éd.) *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*, Wiesbaden (Allemagne), Harrassowitz Verlag.
- FARBER, J. J. (1979), « The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship », dans *The American Journal of Philology*, Vol. 100, No. 4, pp. 497-514.
- FARRELL, C. A. (2016), « Xenophon *Poroi* 5. Securing a 'More Just' Athenian Hegemony », dans *Polis, The Journal for Ancient Greek Political Thought*, No. 33, pp. 331-355.
- FAULKNER, R. (2007), *The Case for Greatness: honorable ambition and its critics*, New Haven & London, Yale University Press.
- FÉREZ, J. A. L., (2019), « Anotaciones sobre el Léxico de la Educación en Jenofonte », dans *Revista de Estudios Clásicos*, No. 47, pp. 55-190.
- FIELD, L. K. (2012), « Xenophon's *Cyropaedia*: Educating our Political Hopes », dans *The Journal of Politics*, Vol. 74, No. 3, pp. 723-738.
- FIGUEIRA, T. J. (2012), « Economic Thought and Economic Fact in the works of Xenophon », dans F. Hobden & C. Tuplin (éds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden/Boston, Brill, pp. 665-687.
- FLOWER, M. A. (2020), « Xenophon's *Anabasis* and *Cyropaedia*: a Tale of Two Cyruses », dans B. Jacobs (éd.), *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*, Wiesbaden (Allemagne), Harrassowitz Verlag, pp. 125-164.
- (2016), *The Cambridge Companion to Xenophon* (éd.), Cambridge, Royaume Uni ; New York, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, M. (1984), *Histoire de la sexualité 2 : l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- (2001), *L'Herméneutique du Sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil-Gallimard.
- GABRIELLI, M. (1995), « Transport et Logistique Militaire dans l'*Anabase* », dans *Pallas*, 1995, No. 43, pp. 109-122.
- GARLAN, Y. (1972), *La Guerre dans l'Antiquité*, Paris, Éditions F. Nathan.
- GAUTHIER, P. (1976), *Un Commentaire Historique des Poroi de Xénophon*, Paris, Librairie Droz.
- (1984), « Le programme de Xénophon dans les *Poroi* », dans *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, Vol 58, pp. 181-199.
- GERA, D. L. (1993), *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, États-Unis, Oxford University Press.
- GIANOTTI, G. F. (2001), « Sparte. Modèle Historiographique de la Décadence », dans *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, Vol. 12, pp. 7-31.
- GINI, A. (1993), « The Manly Intellect of his Wife: Xenophon, *Oeconomicus*, Ch. 7 », dans *The Classical World*, Vol. 86, No. 6, pp. 483-486.

- GLAZEBROOK, A. (2009), « Cosmetics and *Sophrôsynê*: Ischomachos' Wife in Xenophon's *Oeconomicus* », dans *The Classical World*, Vol. 102, No. 3, pp. 233-248.
- GRAY, V. J. (2011), *Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections*, Oxford, Oxford University Press.
- (2010), *Oxford Readings in Classical Studies: Xenophon* (éd.), États-Unis, Oxford University Press.
- (1992), « Xenophon's *Symposion*: The Display of Wisdom », dans *Hermes*, Vol. 120, No. 1, pp. 58-75.
- (1989), *The Character of Xenophon's Hellenica*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1985), « Xenophon's *Cynegeticus* », dans *Hermes*, Vol. 113, No. 2, pp. 156-172.
- GRIFFITH, M. (2001), « Public and Private in Early Greek Institutions of Education », dans TOO, Y. L. (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, Brill, pp. 23-84.
- GROTTANELLI, C. (1989), « La distribution de la viande dans la *Cyropédie* », dans *Mètis : Anthropologie des mondes grecs anciens*, Vol. 4, No. 2, pp. 185-209.
- HIGGINS, W. E. (1977), *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, State University of New York Press.
- HINDLEY, C. (1999), « Xenophon on Male Love », dans *The Classical Quarterly*, Vol. 49, No. 1, pp. 74-99.
- (1994), « Eros and Military Command in Xenophon », dans *The Classical Quarterly*, Vol. 44, No. 2, pp. 347-366.
- HOBDEN, F. (2016), « Xenophon's *Oeconomicus* », dans Flower, M. A. (éd.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, pp. 152-173.
- HODKINSON, S. (1999), « An Agonistic Culture? Athletic Competition in archaic and classical Spartan society. », dans S. Hodkinson ; A. Powell (éds.), *Sparta: New Perspectives*, Angleterre, The Classical Press of Wales, pp. 147-188.
- HORN, F. (2019), « Dying is Hard to Describe: Metonymies and Metaphors of Death in the *Iliad* », dans *The Classical Quarterly*, Vol. 68, No. 2, pp. 359-383.
- (2016), « 'Building in the Deep: Notes on a Metaphor for Mental Activity and the Metaphorical Concept of Mind in Early Greek Epic », dans *Greece & Rome*, Vol. 63, No. 2, pp. 163-174.
- HOWLAND, J. (2000), « Xenophon's Philosophic Odyssey: on the *Anabasis* and Plato's *Republic* », dans *The American Political Science Review*, Vol. 94, No. 4, pp. 875-889.
- HUDSON-WILLIAMS, (1935), « King Bees and Queen Bees », dans *The Classical Review*, Vol. 49, No. 1, pp. 2-4.
- HUMBLE, N. (2021), *Xenophon of Athens. A Socratic at Sparta*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press.
- (1999), « *Sôphrosynê* and the Spartans », dans S. Hodkinson ; A. Powell (éds.), *Sparta: New Perspectives*, Angleterre, The Classical Press of Wales, pp. 339-354.

— (1997), *Xenophon's View of Sparta: a study of the Anabasis, Hellenica and Respublica Lacedaemoniorum* (Thèse), Canada, McMaster University.

ILLARRAGA, R. (2021), « What the rulers want: Xenophon on Cyrus' Psychology », dans *The Classical Quarterly*, Vol. 71, No.1, pp. 170-182.

— (2020), « Los Espejos de Ciro. Tipos y Modelos de Monarca en la *Ciropedia* », dans *Alpha*, No.51, pp. 207-221.

— (2017a), « El extraño reino de un joven príncipe. Política, educación y justicia en la sociedad persa de la *Ciropedia* (I, 2, 2-16) », dans *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 116, No. 2, pp. 81-105.

— (2017b), « Los Modos de la Corte. La Formación Meda de Ciro en *Ciropedia* », dans *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 73, pp. 1607-1642.

— (2017c), « Los Limites de la Educación Política em la *Ciropedia* », dans *Factótum: revista de filosofía*, No. 17, pp. 11-24.

— (2017d), « Crisis política y su resolución en la *Ciropedia* : en caso de Armenia y Caldea (2, 4 12 – 3, 3, 1) », dans *Eidos*, No.27, pp. 70-95.

JAEGER, J. (1944), *Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. III. The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*, G. Highet (trad.), New York-Oxford, Oxford University Press.

— (1939), *Paideia: the Ideals of Greek Culture. Volume 1*, trad. G. Highet, Oxford, Basil Blackwell.

JOHNSON, M. (1981), « Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition », dans M. Johnson, (éd.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

JOHNSTONE, S. (1994), « Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style », dans *Classical Philology*, Vol. 89, No. 3, pp. 219-240.

KONSTAN, D. (1997), *Friendship in The Classical World*, New York, Cambridge University Press.

— (1996), « Greek Friendship », dans *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 1, pp. 71-94.

KÖVECSES, Z. (1990), *Emotion Concepts*, États-Unis, Springer-Verlag New York.

LAKOFF, G. (1991), « Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf », dans *Peace Research*, Vol. 23, No. 2/3, pp. 25-32.

— (1993), « The Contemporary Theory of Metaphor », dans A. Ortony (éd.), *Metaphor and Thought*, États-Unis, Cambridge University Press.

LAKOFF, G. ; JOHNSON, M. (1980) *Metaphors we Live By*, Chicago ; London, The University of Chicago Press.

— (1981), « Conceptual Metaphor in Everyday Language », dans M. Johnson (éd.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

— (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, États-Unis, Basic Books.

- LONDON, J. (2006), « Xenophon and the Alternative to Realist Foreign Policy, *Cyropaedia* 3.1.14–31 », dans *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 126, pp. 82–98.
- LIPKA, M. (2002), *Xenophon's Spartan Constitution : Text and Commentary*, Berlin ; New York, Walter de Gruyter.
- LORAUX, (1982), « *Ponos*. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail », dans B. d'Agostino (éd.), *Annali del Seminario di Studi del Mondo Greco*, Napoli, Herder Editrici e Libreria, pp. 82-102.
- LUCCIONI, J. (1953), *Xénophon et le socratisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1947), *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, Ophrys.
- MANSOURI, S. (2002), « L'agora athénienne ou le lieu de travail, des discussions et de nouvelles politiques : chercher la politique là où elle n'est apparemment pas », dans *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Vol. 28, No. 2, pp. 41-63.
- MARCINKOWSKA-ROSOT, M. & SELLMER, S. (2021), « The Mind as a Container: A Study of Metaphor in Homer and Hesiod with a Parallel Analysis of the Sanskrit Epics », dans *Mnemosyne*, pp. 1-25.
- MAREIN, M.-F. (1993), « L'Économique de Xénophon : Traité de morale ? Traité de propagande ? », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, No. 3, pp. 226-244.
- MARTÍN, C. S. (2018), « *Díaita: Estilo de Vida y alteridad en el Sócrates de Jenofonte* », dans *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, No. 51, pp. 305-326.
- MASARACCHIA, E. (1996), « La *Ciropedia* di Senofonte e l'ideologia imperiale persiana », dans *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 54, No. 3, pp. 163-194.
- MOMIGLIANO, A. (1991), *La Naissance de la Biographie en Grèce Ancienne*, E. Oudot (trad.), Strasbourg, Les Éditions Circé.
- MORRISON, D. (2004), « Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon », dans *Les Études Philosophiques*, No. 69, pp. 177-192.
- (1995), « Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful », dans *Ancient Philosophy*, No. 15, pp. 329-347.
- MOULTON, C. (1979), « Homeric Metaphor », dans *Classical Philology*, Vol. 74, No. 4, pp. 279-293.
- MOSSÉ, C. (1979), « Citoyens actifs et citoyens "passifs" dans les cités grecques : une approche théorique du problème », dans *Révue des Études Anciennes*, Vol. 81, No. 3-4, pp. 241-249.
- (1968), « Le Rôle Politique des Armées dans le Monde Grec à l'Époque Classique », dans J.-P. Vernant (éd.), *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*, Paris, Mouton & Co, pp. 221-229.
- MULLER, R. (2001), « La liberté socratique », dans G. Romeyer-Dherbey (dir.) ; J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 309 – 332.
- (1997), *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, J. Vrin.

- (1986), « Remarques sur la liberté grecque », dans *Dialogue*, Vol. 25, No. 3, pp. 421-447.
- MURNAGHAN, S. (1988), « How can a woman be more like a man: The dialogue between Ischomachus and his wife in Xenophon's *Oeconomicus* », dans *Helios*, Vol. 15, No. 1, pp. 9-22.
- NADON, C. (1996), « From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's Education of Cyrus », dans *The American Political Science Review*, Vol. 90, No.2, pp. 361-374.
- NATALI, C. (2001), « Socrate dans l'Économique de Xénophon », dans G. R. Dherbey (dir.) ; J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 263-288.
- NEWELL, W. R. (1986), « Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A Double-Edged Encounter », dans *The Journal of Politics*, Vol. 50, No. 1, pp. 108-130.
- (1983), « Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's "Education of Cyrus" », dans *The Journal of Politics*, Vol. 45, No. 4, pp. 889-906.
- NOËL, M.-P. (2006), « *Symposion, philanthrôpia* et empire dans la *Cyropédie* de Xénophon », dans *Philologia (Mélanges offerts à Michel Casevitz. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux)*, pp. 133-146.
- NORTH, H. (1977), « The Mare, the Vixen and the Bee: *Sophrosynê* as the virtue of women in Classical antiquity », dans *Illinois Classical Studies*, Vol. 2, pp. 35-48.
- (1966), *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, États-Unis, Cornell University Press.
- NOVOKHATKO, A. A. (2021), « Contemporary Metaphor Studies and Classical Texts », dans *Mnemosyne*, Vol. 74, No. 4, pp. 682-703.
- NUSSBAUM, M. A. (1967), *The Ten Thousand: A Study in Social Organization and Action in Xenophon's Anabasis*, Leiden, E. J. Brill.
- OBBER, J. (2001), « The Debate over Civic Education in Classical Athens », dans TOO, Y. L. (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, Brill, pp. 175-208.
- OOST, S. I. (1997), « Xenophon's Attitude Toward Women », dans *The Classical World*, Vol. 71, No. 4, pp. 225-236.
- PANGLE, L. (2017), « Xenophon on the Psychology of Supreme Political Ambition », dans *American Political Science Review*, Vol. 111, No. 2, pp. 308-321.
- PANGLE, T. L. (2010), « Socratic Political Philosophy in Xenophon's *Symposium* », dans *American Journal of Political Science* Vol. 54, No. 1, pp. 140-152.
- PARRY, M. (1933), « The Traditional Metaphor in Homer », dans *Classical Philology*, Vol. 28, No. 1, pp. 30-43.
- PISCHEDDA, E. (2019), « L'*oikonomia* tra V e IV secolo. La pratica economica privata nell'Economico di Senofonte », dans *Hormos.Ricerche di Storia Antica*, No. 11, pp. 174-193.
- POLISHCHUK SHADCHINA, A. C. (2020), « The evolution of conceptual modeling of "magic" and "medical" metaphors in Ancient Greek rhetorical and philosophical

discourse », dans Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна Серія «Філологія». Vol. 85, pp. 82-92.

POMEROY, S. B. (2010), « Slavery in the Greek Domestic Economy in the Light of Xenophon's *Oeconomicus* », dans V. J. Gray (éd.), *Oxford Readings in Classical Studies: Xenophon*, États-Unis, Oxford University Press, pp. 31-40.

— (1975), *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York, Schocken Books.

PONTIER, P. (2016), « Le roi, l'argent et la justice. Remarques sur l'*Agésilas*, IV », dans *Gaia : Revue Interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, No. 19, pp. 289-306.

— (2012), « Xenophon and the Persian kiss », dans C. Tuplin ; F. Hobden (éds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Mnemosyne, Supplements, Volume: 348, Leiden-Boston, Brill, pp. 611-628.

— (2011). « Amis et Ennemis dans l'*Agésilas* de Xénophon », dans J. Peigney (éd.), *Amis et Ennemis en Grèce Ancienne*, Paris, Diffusion De Boccard.

— (2010), « Xénophon : la place de l'éloge dans l'écriture de l'histoire, des *Helléniques* (VI-VII) à l'*Agésilas* », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 4.2, pp. 405-417.

— (2007), « Xénophon, Sparte et Phlionte », dans *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, No. 32, pp. 363-377.

— (2006), *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, Vrin.

POWNALL, F. (2020), « Xenophon's *Cyropaedia* and Greek Historiography », dans B. Jacobs (éd.), *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*, Wiesbaden (Allemagne), Harrassowitz Verlag.

PRITCHETT, W. K. (1974), *The Greek State at War – Part II*, California, University of California Press.

RAAFLAUB, K. A. (1983), « Democracy, Oligarchy and the Concept of the "Free Citizen" in Late Fifth Century Athens », dans *Political Theory*, Vol. 11, No. 4, pp. 517-544.

RADIN, M. (1911), « Xenophon's Ten Thousand », dans *The Classical Journal*, Vol. 7, No. 2, pp. 51-60.

RICHARDS, I. A. (1936), *The Philosophy of Rhetoric*, États-Unis, Oxford University Press.

RICHER, N. (2007), « Le modèle lacédémonien dans les œuvres non historiques de Xénophon (*Cyropédie* exclue) », dans *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, No. 32, pp. 405-434.

— (1999), « *Aidôs* at Sparta », dans S. Hodkinson ; A. Powell (éds.), *Sparta: New Perspectives*, Angleterre, The Classical Press of Wales, pp. 91-116.

RICOEUR, P. (1981), « The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling », dans M. Johnson (éd.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

ROY, J. (1968), « Xenophon's *Anabasis*: The Command of the Rearguard in Books 3 and 4 », dans *Phoenix*, Vol. 22, No. 2, pp. 158-159.

- SCAIFE, R. (1995), « Ritual and Persuasion in the House of Ischomachus », dans *The Classical Journal*, Vol. 90, No. 3, pp. 225-232.
- SCHORN, S. (2012), « The Philosophical Background of Xenophon's *Poroi* », dans F. Hobden ; C. Tuplin (éds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden/Boston, Brill.
- SEALEY, R. (1955), « Athens after the Social War », dans *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 75, pp. 74-81.
- SHAPIRO, H.A ; POMEROY, S. *et al.* (1994), *Women in the Classical World. Image and Textes*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- SHERO, L. R. (1932), « Xenophon's Portrait of a Young Wife », dans *The Classical Weekly*, Vol. 26, No. 3, pp. 17-21.
- SIERRA MARTÍN, C. (2018), « *Díaita*: Estilo de vida y alteridad en el Sócrates de Jenofonte », dans *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 51, pp. 305-326.
- STADTER, P. A. (1991), « Fictional Narrative in the *Cyropaideia* », dans *The American Journal of Philology*, Vol. 112, No. 4, pp. 461-491.
- STAVRU, A. (2023), « *Akrasia* in Xenophon's Socrates, in the Light of 5th and 4th Century Debate Over Akritic Patterns of Action », dans C. Marsico ; D. R. N. Lopes (éds.), *Xenophon, the Philosopher: Argumentation and Ethics*, Berlin, Peter Lang, pp. 23-53.
- TAMIOLAKI, M. (2020), « Straussian Readings of the *Cyropaedia*: Challenges and Controversies », dans *Ancient information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*, Wiesbaden (Allemagne), Harrassowitz Verlag, pp. 367-390.
- (2012), « Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal leaders or ideal losers? », dans F. Hobden ; C. Tuplin (éds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden/Boston, Brill, pp. 563-589.
- TATUM, J. (1989), *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press.
- TUPLIN, C. ; HOBDEN, F. (2012), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* éd.), Leiden-Boston, Brill.
- TUPLIN, C. (1994), « Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia* », dans A. Powell ; S. Hodkinson (éd.), *The Shadow of Sparta*, New York, Routledge, pp. 127-165.
- (1993), *The Failings of Empire: a Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27*, Stuttgart, Franz SteinerVerlag.
- TYLER, A. ; TAKAHASHI, H. (2011), « Metaphors and metonymies », dans *Semantics: An International handbook of Natural Language Meaning Volume 1*, C. Maienborn ; K. Von Heusinger ; P. Portner (éds.), Berlin/Boston, De Gruyter Mouton, pp. 597-617.
- VAN BERKEL, T. A. (2019), *The Economics of Friendship: Conceptions of Reciprocity in Ancient Greece*, Leiden-Boston, Brill.
- WEBER, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, trad. et intro. de J. Freund, Paris, Librairie Plon.

- WHATELY, R. (1860), *Elements of Rhetoric: comprising an analysis of the law of moral evidence and persuasion: with rules for argumentative composition and elocution*, New York, Harper & Brothers.
- WHITEHEAD, D. (2009), « *Andragathia* and *aretê* », dans L.G., & M. A. L. Rubinstein. (éds.), *Greek history and epigraphy: essays in honour of P. J. Rhodes*, Classical Press of Wales, pp. 47-58.
- (1993), « Cardinal Virtues: the language of public approbation in democratic Athens », dans *Classica et Mediaevalia*, Vol. 44, pp. 37-75.
- (1983), « Competitive outlay and community profit: *philotimia* in democratic Athens », dans *Classica et Mediaevalia*, Vol. 33, pp. 55-74.
- VOLCO, A. (2017), « La *Ciropedia* y los límites de la virtud política », dans *Araucaria. Revista Iberomaericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Vol. 19, No. 37, pp. 115-143.
- WHIDDEN, C. (2007), « The Account of Persia and Cyrus's Persian Education in Xenophon's *Cyropaedia* », dans *The Review of Politics*, Vol. 67, pp. 539-567.
- WINCH, P. (1990), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Angleterre, Routledge.
- WOOD, N. (1964), « Xenophon's Theory of Leadership », dans *Classica et Mediaevalia*, Vol. 25, pp. 33-66.
- WORONOFF, M. (1993), « L'autorité personnelle selon Xénophon », dans *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, No. 18, pp. 41-48.
- ZANKER, A. T. (2019), *Metaphor in Homer: Time, Speech and Thought*, Angleterre, Cambridge University Press.

Annexes

I) Rivalité : une autre manière de devenir vertueux

Il est bien connu que chez Xénophon l'acquisition de la vertu suppose l'étude (*mathêsis*) et l'exercice (*askêsis* ; *melêtê*)⁸³¹. Qui plus est, la vertu n'est pas, à ses yeux, une acquisition permanente, si bien que si l'on cesse de s'y entraîner, on retombe dans le vice. La preuve en est que Xénophon compare les hommes vertueux aux athlètes, comme si les vertus étaient des muscles qui se détériorent progressivement à cause du manque d'exercice⁸³² ; et dans la *Cyropédie* VII, 5, 75, pour désigner la même idée, Xénophon compare la pratique de la vertu non seulement à l'entraînement du corps, mais aussi à la pratique des arts⁸³³.

Outre cet aspect de la vertu en tant que pratique permanente pour celui qui désire la conserver, nous retrouvons chez Xénophon une autre caractéristique particulièrement intéressante : il y a des textes qui indiquent qu'une autre manière de s'entraîner à la vertu et d'en faire preuve est de rivaliser avec d'autres⁸³⁴. Dans l'*Anabase* (IV, 7, 1-12), par exemple, lorsque les soldats arrivent au pays des Taoques, ils essaient tout de suite de saisir une forteresse bien située sur une montagne et qui abondait en vivres, dont les Grecs avaient désespérément besoin ; ceux qui s'étaient réfugiés dans la forteresse se défendaient en lançant de grandes roches par-dessus les murs ; le lochage Callimaque, qui était caché sous un petit boisé avec soixante-dix soldats grecs, sort de la protection offerte par les arbres dans le but de provoquer les assiégés à gaspiller leurs roches ; un certain Agasias, remarquant que toute l'armée observait Callimaque, de peur que celui-ci ne soit le premier à entrer dans la forteresse et ne reçoive toute la gloire pour lui, laisse ses compagnons en arrière et avance seul vers la forteresse. Laissons Xénophon lui-même raconter l'issue du récit :

⁸³¹ En *Mém.* II, 6, 39, Socrate affirme : « Si tu examines tout ce que les hommes appellent des vertus (*ἀρεταί*), tu découvriras qu'elles s'accroissent toutes grâce à l'étude et à l'exercice (*εὐρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελήτη ἀξαναομένης*). » Voir aussi *Mém.* I, 2, 10 ; 23 ; III, 9, 2-3. D'après les *Mém.* II, 1, 28, l'effort (*ponos*) et l'application (*epimeleia*) sont les conditions *sine qua non* pour obtenir tout ce qui est beau et bon (*kalôn kai agathôn*), ce qui comprend, bien entendu, les vertus.

⁸³² Voir *Mém.* I, 2, 19 et III, 5, 13.

⁸³³ « Car il ne suffit certainement pas de s'être conduits en braves pour continuer à l'être, si l'on ne cultive pas la bravoure jusqu'au bout (*διὰ τέλους ἐπιμελήται*) ; mais de même que tous les arts, faute d'être pratiqués (*τέχνη ἀμεληθεῖσαι*), perdent leur sens, et de même que les corps bien portants, quand on les livre à la mollesse (*ἐπὶ ῥαδιουργίαν*), recouvrent une piteuse condition, de même la tempérance, la maîtrise de soi, l'énergie (*ἡ σωφοσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀλκή*), lorsqu'on en laisse aller la pratique (*τὴν ἄσκησιν*), retournent alors au vice (*εἰς τὴν πονηρίαν*). » (trad. Delebecque légèrement modifiée).

⁸³⁴ Comme l'a bien observé Azoulay, « Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie », *art. cit.*, p. 16, l'idéal agonistique est un *topos* de l'œuvre de Xénophon ; et Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, *op. cit.*, pp. 88, 91 et 112, le reconnaît dans l'éthique de l'époque classique en général.

Callimaque, le voyant passer, saisit le bord de son bouclier. À ce moment, ils sont dépassés par Aristonyme de Méthydrion et Euryloque de Lousi qui le suit ; car tous ces braves rivalisaient d'excellence et se disputaient les uns avec les autres (πάντες γὰρ οὗτοι ἀντεποιοῦντο ἀρετῆς καὶ διηγωνίζοντο πρὸς ἀλλήλους), et c'est grâce à cette rivalité qu'ils emportent la place (καὶ οὕτως ἐρίζοντες αἰροῦσι τὸ χωρίον). Car une fois qu'ils furent entrés à l'intérieur, aucune pierre ne fut lancée⁸³⁵.

Ce que nous pourrions considérer un acte d'impétuosité irréfléchie est, pour ces soldats, une rivalité au sens positif (les verbes ἀντεποιοῦντο et διηγωνίζοντο sont ici très éloquents⁸³⁶), dans la mesure où l'occasion s'est présentée pour qu'ils fassent preuve d'*areté*, si bien que le vainqueur de cette joute (cf. ἐρίζοντες) sera vu comme le responsable de la saisie de la forteresse et recevra comme récompense l'honneur et le respect de ses compagnons ; la prise de la forteresse elle-même est aussi un excellent prix si l'on considère le besoin toujours pressant pour les Dix Mille de trouver des vivres. Dans ce passage, il ne s'agit pas d'un conflit réel, dans le sens où il y a un concours officiel et organisé parmi les soldats et dans lequel le vainqueur emporte un prix ; il s'agit plutôt d'une métaphore qui exprime un aspect implicite de la relation entre les soldats : comme s'ils étaient eux-mêmes des antagonistes, ils désirent tous se surpasser les uns les autres en mettant à l'épreuve leur excellence militaire.

Dans cette idée de « dispute sur la vertu », la notion d'émulation (*philonikia*, littéralement l'amour de la victoire) est importante, parce qu'elle fait en sorte que les soldats soient plus disposés à s'entraîner (πολὺ μᾶλλον ἐθέλουσι ταῦτ' ἀσκεῖν – cf. *Cyrop.* II, 1, 22). En ce sens, Garlan affirme :

Mais ce qui comptait le plus dans sa formation [*scil.* la jeunesse grecque], c'était l'esprit d'émulation qui lui faisait spontanément saisir toute occasion de développer en elle les qualités guerrières : car c'étaient celles-ci, nul n'en doutait, qui concrétisaient la liberté du citoyen et garantissaient l'autonomie de la cité. La compétence militaire s'acquerrait ainsi, dans une large mesure, par osmose et mimétisme⁸³⁷.

L'émulation est de fait un état d'esprit fondamental non seulement en contexte de guerre⁸³⁸, mais aussi dans d'autres activités, telles que la chasse⁸³⁹, l'équitation⁸⁴⁰ et les

⁸³⁵ *Anab.* IV, 7, 12, trad. P. Chambry (1967), légèrement modifiée.

⁸³⁶ On retrouve le même verbe dans un contexte assez semblable dans l'*Anabase* (V, 2, 11) : Xénophon, organisant l'attaque d'une forteresse remplie des vivres dans une région du Pont Euxin, décide de mettre les lochages les uns près des autres parce qu'il savait « qu'ils rivalisaient constamment de bravoure » (οἱ πάντα τὸν χρόνον ἀλλήλοις περὶ ἀνδραγαθίας ἀντεποιοῦντο) et, de cette manière, ils combattraient plus efficacement.

⁸³⁷ Garlan, *La Guerre dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 192. On voit bien que la sphère militaire, du moins du point de vue de la vertu et de l'émulation, n'est jamais détachée de la sphère civile.

⁸³⁸ Voir *p. ex.* *Cyrop.* III, 3, 57 ; dans la *Cyrop.* VII, 1, 18, la *philonikia*, associée à l'*areté*, fait en sorte que les soldats se surpassent (κράτιστοι) les uns les autres en prouesse militaire.

⁸³⁹ Cf. *Cyrop.* I, 4, 15.

⁸⁴⁰ Cf. *Hipp.* I, 26 et IX, 3.

compétitions gymniques⁸⁴¹. C'est dans cet esprit que Cyrus établit des compétitions (ἀγῶνάς) – cette fois-ci réelles et non pas métaphoriques -, pour tous les exercices qu'il jugeait pertinents pour une armée (*Cyrop.* II, 1, 22-24). Parmi les recommandations qu'il donne aux simples soldats, l'on retrouve plusieurs attributs de l'homme vertueux : l'obéissance envers les chefs (εὐπειθῆ τοῖς ἄρχουσι), la bonne volonté pour peiner (ἐθελόπονον) ; la compétence dans les devoirs concernant un soldat (πιστήμονα τῶν στρατιωτικῶν) ; le fait d'être épris du danger, mais avec discipline (φιλοκίνδυνον μετ' εὐταξίας) ; être soigneux à l'endroit de son équipement (φιλόκαλον περὶ ὄπλα) et désireux de se distinguer en toutes ces choses (φιλότιμον ἐπὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις) ; enfin, c'est aux chefs de chaque unité d'inspirer ces vertus en servant comme modèles à leurs subordonnés (§22). Comme récompense de ces concours, Cyrus a promis des promotions de grade à tous les officiers de l'armée (§23) et les chefs seraient honorés par leurs subordonnés (θεραπεύεσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχομένων) ; il annonça également des prix pour les compagnies entières qui se montreraient les plus obéissantes envers leurs chefs (εὐπιστόταται τοῖς ἄρχουσιν) et les plus empressées à exécuter (προθυμότατα ἀσκοῦσαι) les prescriptions mentionnées plus haut ; telles furent les compétitions (τὰ νικητήρια) annoncées par Cyrus (§24)⁸⁴².

Il est intéressant de mentionner que cette capacité à inspirer l'émulation mutuelle (φιλονικία πρὸς ἀλλήλους) ainsi que l'ambition de se montrer le meilleur (φιλοτιμία κρατιστεῦσαι ἐκάστω) est, selon Ischomaque (*Écon.* XXI, 10), un trait de caractère du maître de maison qui a quelque chose de royal (τι ἦθος βασιλικῶν). Il s'agit donc d'un aspect fondamental de l'art royal (βασιλική τεχνή), c'est-à-dire de l'art de gouverner. Dans l'*Hiéron* (IX, 6), Simonide propose au tyran de Syracuse d'offrir des prix de compétition pour le bon armement (εὐοπλίας), pour la discipline (εὐταξίας), pour l'art équestre (ἵππικῆς), pour la vaillance au combat (ἀλκῆς τῆς ἐν πολέμῳ) et pour l'équité dans les accords (δικαιοσύνης τῆς ἐν συμβολαίοις) ; grâce à l'émulation (διὰ φιλονικίαν), toutes ces choses seraient pratiquées avec plus d'ardeur (ἐντόνως ἀσκεῖσθαι). La

⁸⁴¹ Voir, p. ex., *Anab.* IV, 8, 27 et *Const. Lac.* IV, 2. Dans la *Cyrop.* VIII, 2, 26, on voit Cyrus organiser toute sorte de compétition pour inspirer chez ses sujets l'émulation eu égard aux travaux beaux et bons (φιλονικίας...περὶ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἔργων). Ces disputes, dans ce cas-ci réelles et non pas métaphoriques, servaient à la fois à engendrer l'amour des sujets envers leur empereur et l'envie et la jalousie parmi les subordonnés, moyen par excellence, aux yeux de Cyrus, d'éviter qu'on complotte contre lui. Il s'agit donc aussi d'un mécanisme politique.

⁸⁴² Voir aussi *Cyrop.* II, 2, 18-28, l'entretien de Cyrus avec les homotimes perses sur l'importance d'inculquer la *philonikia* au sein de l'armée, à travers la création d'un système de devoirs et de récompenses que l'on pourrait appeler, de façon quelque peu moderne, méritocratique. Le but de Cyrus est clair : épurer son armée des hommes vicieux.

philonikia s'avère importante même dans des activités qui ne se déroulent pas en contexte militaire, comme le commerce (§9) et, en fait, dans tous les domaines où l'on peut introduire une bonne invention (§10). L'agriculture (§7) mérite une mention spéciale : la *philonikia* ferait en sorte que les gens s'occupent de leurs terres avec plus de vigueur (ἐπρωμένως) ; la modération (σωφροσύνη) accompagnerait plus fortement l'absence d'oisiveté (σὺν τῇ ἀσχολίᾳ) ; enfin, les mauvaises activités (κακουργίαι) sont moins ancrées chez les gens actifs (τοῖς ἐνεργοῖς)⁸⁴³.

Dans la *Cyropédie* II, 3, 1-16, Cyrus discute avec ses officiers plus fidèles à propos d'établir un prix de vertu selon le mérite de chacun⁸⁴⁴. L'idée est de motiver les soldats, indépendamment de leur classe sociale, à se consacrer corps et âme dans les combats à venir⁸⁴⁵. Phéraulais, homme d'origine humble et officier compétent, appuie la proposition de Cyrus et ajoute que tous les soldats partiront en égalité pour « disputer le prix de la valeur » (εἰς τὸ ἀγωνίζεσθαι περὶ ἀρετῆς), dans la mesure où ils ont tous été nourris, habillés et entraînés de la même manière (§8)⁸⁴⁶. Phéraulais poursuit en affirmant que, puisque ce genre de combat leur est réservé (αὕτη ἡ μάχη καταλείπεται), où il est question d'ardeur (προθυμίας) plutôt que de travail technique (τέχνης ἔργον), il n'y a aucune bonne raison pour ne pas se réjouir « d'avoir à rivaliser avec les homotimes » (τοὺς ὁμοτίμους ἀγωνιστέον), étant donné que « les prix de la dispute pour la vertu » (τὰ μὲν ἄθλα τῆς ἀρετῆς) sont les mêmes pour tous (§11)⁸⁴⁷. Ce qui donne à Phéraulais encore plus de cœur

⁸⁴³ Sur les notions d'oisiveté et d'activité chez Xénophon, voir Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, op. cit., pp. 283-298. Il est intéressant de noter que dans le *Hiéron* IX, 7, on acquiert la *sôphrosynê*, grâce à l'absence de loisir procurée par le fait de se consacrer intensément aux travaux champêtres, si bien que l'*askholia* prend ici une connotation tout à fait positive. Voir sur ce point Dorion, *Xénophon. Hiéron*, op. cit., p. 99, n. 282.

⁸⁴⁴ Il s'agit là d'une habitude que Cyrus développera au long de sa conquête et qu'il ne perdra jamais. Par exemple, lorsqu'il est devenu empereur, il marquait publiquement les degrés de son estime à travers des prix et des louanges selon le mérite (VIII 4, 4). Il pensait que de cette manière ses sujets seraient plus penchés vers l'émulation (φιλονίκως) ; en remarquant que le meilleur (ὁ κράτιστος) est le mieux partagé, tous rivaliseraient en zèle (προθυμότατα...ἀγωνιζόμενοι πάντες).

⁸⁴⁵ La répartition des récompenses et des honneurs selon le mérite est fondée par Cyrus sur une idée religieuse (*Cyrop.* II 3, 4) : il affirme que la divinité a voulu que ceux qui ne veulent pas s'imposer à eux-mêmes (ἑαυτοῖς...ἐκπονεῖν) de gagner les biens (προσάττειν...τάγαθὰ), à ceux-là elle donne d'autres hommes pour maîtres. La vertu sera ainsi mieux pratiquée (τὴν ἀρετὴν...ἀσκεῖσθαι) si l'on accorde des récompenses et des honneurs aux soldats qui affrontent volontiers les peines et les dangers (πονεῖν καὶ κινδυνεύειν ἐθέλων) de la guerre. Voir aussi *Hipp.* VIII, 7, où Xénophon affirme « qu'à la suite de la victoire obtenue à la guerre les dieux couronnent généralement la cité de prospérité (ὥς δὲ τὰ πολλὰ ἐπὶ τῇ τοῦ πολέμου νίκῃ καὶ εὐδαιμονίᾳ οἱ θεοὶ τὰς πόλεις στεφανοῦσιν). Aussi, je ne vois pas pour ma part quels exercices on pourrait préférer aux exercices de la guerre (ἄλλ' ἅττα μᾶλλον ἀσκεῖσθαι ἢ τὰ πολεμικά). »

⁸⁴⁶ Cette égalité entre l'élite perse (les homotimes) et les classes moins favorisées a été établie par Cyrus lui-même dès qu'il a pris le commandement de l'armée perse au début du livre II.

⁸⁴⁷ L'opposition entre ardeur et technique est assez intéressante. Comme l'observe Garlan, *La Guerre dans l'Antiquité*, op. cit., p. 184, ce passage de la *Cyropédie* montre que le combat hoplitique comptait énormément sur les qualités intrinsèques du soldat, c'est-à-dire qu'il était un déploiement des vertus

(εὐθύμως) à s'engager dans la lutte (εἰς τὸν ἀγῶνα) contre les homotimes, c'est que Cyrus sera un juge impartial, juste et qui aime voir les bons (ἀγαθοὺς) soldats (§12) ; Phéaulas participera donc à cette dispute (ἀγωνιουμένου) et il attendra une récompense selon son mérite (§15). Nous voyons assez clairement des termes comme *makhê* et *agôn*⁸⁴⁸ (sous la forme nominale et verbale) employés comme métaphores pour signifier non pas un combat réel contre un ennemi, mais plutôt l'émulation parmi les soldats pour le prix de l'*aretê*, un état d'esprit qui fait en sorte que, en surpassant les autres, ils se surpassent eux-mêmes en vertu et en habileté⁸⁴⁹. Le but de cette rivalité n'est donc pas d'engendrer l'inimitié et la dissension parmi eux⁸⁵⁰ ; au contraire, par le fait de se mesurer les uns avec les autres, ils vont non seulement mieux combattre, mais aussi s'entraîner chacun à la vertu⁸⁵¹.

Dans la *Cyropédie* VIII, 4, 32-34, le conflit métaphorique réapparaît dans un contexte un peu différent. Cyrus affirme (§32) qu'il a déjà vu plusieurs hommes paraître plus riches qu'ils ne sont et avec cela donner l'impression qu'ils sont plus généreux

civiles ; le corps-à-corps en tant que tel ne suscite que des réflexes élémentaires d'attaque et de défense chez l'homme, raffinés bien entendu par l'habileté et le maniement d'armes.

⁸⁴⁸ Pour quelques exemples du terme *agôn* (ou *agônisma*) en contexte militaire, voir *Mém.* III, 12, 1 ; *Anab.* III, 2, 15 ; *Cyrop.* II, 3, 2 ; III, 3, 44 ; VII, 1, 10. Dans un sens de « concours » ou « compétition », voir *Hell.* IV, 5, 2, VI, 3, 17 ; *Agés.* IX, 7 (Agésilas vainqueur des plus beaux et plus prestigieux concours, ἀγωνισμάτων) et X, 1 : « concours de courage » (ἀνδρείας ἀγών) ; *Hiéron*, XI, 7 (Si Hiéron rend sa cité la plus prospère (εὐδαιμονεστάτην), il sera proclamé le vainqueur (νικῶν) dans les plus beaux et plus prestigieux concours (καλλίστῳ καὶ μεγαλοπρεπεστάτῳ ἐν ἀνθρώποις ἀγωνίσματι) qui soient au monde) ; *Const. Lac.* X, 3, « concours des âmes (...), concours des corps » (οἱ ἀγῶνες οἱ τῶν ψυχῶν (...) οἱ τῶν σωμάτων). Pour le verbe *agônizesthai* en contexte militaire, voir *Hell.* VII, 5, 23 ; *Cyrop.* I, 5, 11 ; I, 6, 28 ; II, 2, 2 ; VI, 3, 33 ; VII, 1, 15 ; *Hipp.* I, 19 ; IV, 14 ; VIII, 17 ; *De l'Éq.* VII, 4.

⁸⁴⁹ Les termes *antepoiéō*, *(di)agônizō* et *philotimeō/philotimia/philotimos* font également partie du vocabulaire de la rivalité sur la vertu. Voir par exemple *Anab.* IV, 7, 12 (ἀντεποιοῦντο ἀρετῆς καὶ διηγωνίζοντο πρὸς ἀλλήλους), V, 2, 12 (ἀλλήλους περὶ ἀνδραγαθίας ἀντεποιοῦντο) ; *Écon.* XXI, 10 (φιλοτιμία κρατιστεῦσαι ἐκάστῳ) ; *Hipp.* IX, 3 (φιλοτιμότερον πρὸς ἀλλήλους περὶ ἀνδραγαθίας) ; *Mém.* II, 6, 12 (τοῖς ἐπ'ἀρετῇ φιλοτιμουμένοις) ; *Banq.* VIII, 41 (καὶ τῆς ἀρετῆς φιλοτιμῶς) ; *Cyrop.* I, 6, 26 (φιλοτιμῶς δ'ἔχοιεν πρὸς τὸ ἀγαθοὶ φαίνεσθαι), II, 3, 8 (τὸ ἀγωνίζεσθαι περὶ ἀρετῆς). La seule fois dans la *Cyropédie* où Cyrus exprime une réserve par rapport à l'utilité de la rivalité se trouve, d'après Bizos (*op. cit.* p. 175, n. 32), dans III, 3, 10 : devenant jaloux les uns par rapport aux autres, il faut que les soldats perses attaquent l'ennemi le plus tôt possible. On doit cependant souligner que dans ce dernier passage, il s'agit d'une rivalité dans les concours et non pas d'une rivalité sur la vertu ; cette dernière est toujours représentée, me semble-t-il, sous une lumière positive par Xénophon.

⁸⁵⁰ Johnstone, dans une étude somme toute intéressante où il reconstruit ce qu'il appelle le style de vie de l'aristocrate dans l'œuvre de Xénophon (« Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style », *art. cit.*), insiste souvent sur le côté négatif de la rivalité ; l'auteur néglige cependant plusieurs passages dans lesquels Xénophon présente la rivalité de manière positive.

⁸⁵¹ Une mesure semblable est adoptée dans l'*Agésilas*, II, 8 : « Et il [*scil.* Agésilas] veilla à ce que les soldats pussent supporter les tâches (ἐπεμελήθη δ' ὅπως οἱ στρατιῶται τοὺς πόνους δυνήσονται ὑποφέρειν) et remplît leurs esprits de fierté (ἐνέπλησε δὲ καὶ φρονήματος τὰς ψυχὰς αὐτῶν), pour qu'ils fussent aptes à se battre contre ceux qu'ils devaient affronter. Et encore il insuffla à ceux qui étaient avec lui un esprit d'émulation (φιλονικίαν... πρὸς ἀλλήλους) de façon que chacun parût le meilleur (ὅπως ἕκαστοι αὐτῶν ἄριστοι φαίνοντο). Et il les remplît aussi tous d'espoir d'avoir beaucoup de biens (ὡς πᾶσι πολλὰ κἀγαθὰ ἔσοιτο), s'ils étaient hommes de bien (εἰ ἄνδρες ἀγαθοὶ γίγνοντο), car il pensait que c'est à partir de telles bases que les hommes se battaient contre l'ennemi avec le plus d'ardeur (προθυμότητα). »

(ἐλευθεριώτεροι). Cependant, faire semblant que l'on possède de grandes richesses sans montrer en même temps qu'on rend service à ses amis selon ses moyens est, aux yeux de Cyrus, une marque de bassesse (ἀνελευθερίαν) ; également pernicieux pour les amis sont ceux qui cachent leur fortune : car « du fait qu'ils ignorent la fortune réelle, les amis, souvent, dans le besoin, au lieu d'avertir leurs camarades, acceptent tous les échecs (§33). En revanche, « il me semble », continue Cyrus, « que le plus honnête c'est de laisser sa fortune à découvert (τὸ τὴν δύναμιν φανεράν ποιήσαντα ἐκ ταύτης) et, au moyen d'elle, lutter pour la noblesse d'âme (ἀγωνίζεσθαι περὶ καλοκάγαθίας) »⁸⁵². Or, il ne s'agit certainement pas ici d'une lutte réelle ; en laissant nos moyens à découvert on veut conquérir la réputation d'homme *kalos kagathos*, ici identifié à celui qui emploie ses biens pour venir au secours de ses amis et pour récompenser les belles actions (§36). Dans les deux extraits de la *Cyropédie* en question, on remarque la « publicité » de la vertu : en se disputant le prix de l'*aretê* (II, 3, 8-15) ou bien en laissant notre fortune à découvert (VIII, 4, 34), on le fait sous les yeux de ceux qui nous entourent, on laisse eux-mêmes être les témoins et les juges de notre vertu. En rendant publics certains comportements et actions, tous les hommes ont l'intérêt de s'efforcer au maximum à pratiquer la vertu, sous peine, on peut se l'imaginer, d'être méprisés par leurs concitoyens. C'est pourquoi Agésilas, par exemple, essayait de rester le plus de temps possible sous les yeux de tous, pour que les gens voient qu'il ne fait rien en cachette et qu'il se comportait pareillement soit en privé soit en public⁸⁵³.

Les Spartiates, eux aussi, étaient maîtres en émulation. Grâce aux lois de Lycurgue, l'esprit de compétition est devenu à Sparte une politique d'État. Le législateur croyait que s'il mettait « les hommes faits en compétition sur la vertu, ils atteindraient de la sorte le plus haut degré de bravoure » (εἰς ἔριν περὶ ἀρετῆς, οὕτως ἂν καὶ τούτους ἐπὶ πλεῖστον ἀφικνεῖσθαι ἀνδραγαθίας)⁸⁵⁴. Pour stimuler cette lutte pour la vertu, Lycurgue

⁸⁵² *Cyrop.* VIII, 4, 34 (trad. Delebecque modifiée). Au lieu d'employer le mot *aretê*, Xénophon a utilisé la notion de *kalokagathia*, associée dans ce passage à la générosité.

⁸⁵³ Voir *Agés.* V, 6-7 et surtout IX, 1 pour une dichotomie entre obscurité/lumière qui traduit une dichotomie plus fondamentale entre vice/vertu : « (...) Agésilas, lui, se réjouissait d'apparaître sans cesse, jugeant que disparaître (τὸ ἀφανίζεσθαι) sied à la conduite honteuse (αἰσχροργία) et que la lumière (τὸ φῶς) procure plus de parure (μᾶλλον κόσμον) à la vie orientée vers la beauté (τῷ δὲ εἰς κάλλος βίῳ). »

⁸⁵⁴ *Const. Lac.* IV, 2. Il y a, me semble-t-il, deux manières d'interpréter la relation entre *aretê* et *andragathia* dans ce passage : soit il s'agit ici de termes synonymes, et dans ce cas les Spartiates rivalisent en vertu pour voir qui est le plus vertueux ; soit l'*aretê* est d'une certaine façon subsumée dans la notion plus générale d'*andragathia*, et dans ce cas on rivalise en vertu pour atteindre l'idéal de l'*andragathia* ; pour ma part, je penche vers la deuxième option. Pour ce qui est de la notion d'*eris*, je ne prétends pas qu'il s'agisse d'un mot d'origine militaire ; cependant, l'on trouve deux occurrences du mot liées à un contexte militaire : dans la *Cynégétique* I, 12, Xénophon emploie le verbe *erizein* pour dire que Nestor et Ménéstée rivalisaient en *epimeleia* et en *philoponia* dans les travaux de la guerre. Et dans la *Cyropédie* VI, 2, 4, on

a établi que les éphores devraient choisir parmi les hommes à l'apogée de leur force trois hommes pour occuper le poste d'*hippagrètes* (assembleurs de chevaux) ; chacun d'eux devrait enrôler cent hommes, « en éclairant les raisons pour lesquelles il préfère ceux-ci et rejette ceux-là » (IV, 3). Ceux qui n'ont pas été choisis combattent (πολεμοῦσι) à la fois les *hippagrètes* qui les ont refusés et « ceux qui ont été préférés à eux-mêmes et se surveillent les uns les autres (παραφυλάττουσιν ἀλλήλους), pour voir s'ils agissent déloyalement (ῥαδιουργῶσι) en allant contre les belles valeurs (παρὰ τὰ καλὰ νομιζόμενα) » (IV, 4). Selon Xénophon, cette rivalité est la plus chère aux dieux et la plus convenable à la cité (θεοφιλεστάτη τε καὶ πολιτικωτάτη ἔρις), parce qu'elle fait accomplir tous les devoirs qui incombent à l'homme de bien (τὸν ἀγαθόν) ; « en outre, chacun des deux partis s'y exerce à être toujours le plus fort (χωρὶς δ' ἐκάτεροι ἀσκοῦσιν ὅπως ἀεὶ κρᾶτιστοι ἔσονται) et, si besoin est, à secourir un par un la cité de toutes ses forces » (IV, 5). Nous remarquons, dans ce passage, l'association entre le combat pour la vertu et sa « publicité », c'est-à-dire que l'on doit faire preuve de vertu aux yeux de tous. Cela ne signifie pas qu'il ne fallait pas pratiquer la vertu en privé. Nous pourrions cependant dire que son corollaire appartient à la sphère publique⁸⁵⁵. En d'autres mots, l'achèvement de la vertu se trouve au sein de la cité, lorsqu'il y a des gens pour en témoigner, d'où les fréquentes associations entre vertu, honneur (*timê*), gloire (*eukleia*) et bonne réputation (*eudoxa*) : en ce qui les concerne, les témoins sont les responsables de leur construction ou de leur destruction. Un trait particulier de la lutte pour la vertu dans cet extrait, outre

voit Cyrus exciter l'*eris* entre ses amis afin qu'ils deviennent des soldats plus habiles. L'*eris* est déjà chez Hésiode (cf. *Erga*, vv. 11-24) un facteur décisif à la guerre, mais aussi une motivation pour travailler en temps de paix. Et dans les *Mémorables* (II, 6, 21), l'*eris* est un élément martial (πολεμικόν) chez les hommes, ce qui en résulte « lorsqu'ils considèrent que ce sont les mêmes choses qui sont belles et agréables (τά τε γὰρ αὐτά καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες).

⁸⁵⁵ Un passage de la *Const. Lac.* (X, 4) est très éloquent à ce sujet, si bien qu'il est pertinent de le citer : « Comme il [*scil.* Lycurgue] avait remarqué que, là où ceux qui le veulent s'occupent de la vertu, ils ne sont pas aptes à accroître leur patrie (βουλόμενοι ἐπιμελοῦνται τῆς ἀρετῆς οὐχ ἱκανοί εἰσι τὰς πατρίδας αὖξειν), il a forcé tout le monde à Sparte à pratiquer publiquement toutes les vertus (δημοσίᾳ πάντας πάσας ἀσκεῖν τὰς ἀρετάς). Comme, parmi les particuliers, ceux qui s'y exercent l'emportent en vertu sur ceux qui la négligent, de même Sparte aussi l'emporte en vertu sur toutes les cités à bon droit (οὕτω καὶ ἡ Σπάρτη εἰκότως πασῶν τῶν πόλεων ἀρετῇ διαφέρει), puisqu'elle est la seule à pratiquer publiquement la belle et honnête conduite (μόνη δημοσίᾳ ἐπιτηδεύουσα τὴν καλοκάγαθίαν). » Outre l'aspect public de la vertu qu'on essaie de soulever ici, l'on remarquera l'usage du terme *kalokagathia* comme notion générale qui comprend des vertus particulières (que Xénophon ne mentionne pas ici en détail). Azoulay, « Cyrus disciple de Socrate : public et privé à l'épreuve dans l'œuvre de Xénophon », *art. cit.*, p. 164, n. 41, affirme : « La *kalokagathia* est donc, à Sparte, une affaire publique et non l'affaire d'un petit groupe, certes valeureux, mais dont les efforts de réforme sont voués à l'échec : Xénophon pense évidemment aux *kaloï kagathoi* athéniens, l'élite athénienne, qui fut bien en peine de réformer leur cité démocratique, aux mains des « misérables » (*kakoi* et *ponêroi*). » Voir aussi Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution: Text and Commentary*, *op. cit.*, p. 184. L'idée selon laquelle les individus vertueux conduisent toute la cité à la vertu est présente aussi dans l'*Agésilas*, X, 2.

le fait qu'elle favorise l'éducation et l'entraînement des Spartiates, est le fait qu'elle se déploie dans un dévouement civique radical. Autrement dit, la rivalité sur la vertu n'a pas comme but principal le perfectionnement individuel aliéné du politique, mais plutôt la survie et la puissance de la cité à travers l'excellence de ses citoyens.

En guise de conclusion, on peut affirmer que les textes que nous avons analysés montrent un aspect de l'éthique xénophontienne qu'on a une tendance à négliger : l'émulation peut bel et bien être un outil de perfectionnement, fût-il moral, militaire ou technique (d'habitude, on l'a constaté, ces trois aspects se chevauchent). Dans l'*Anabase* IV, 7, 12, il s'agit d'une métaphore pour exprimer la relation compétitive entre les soldats, qui aboutit à la saisie d'une forteresse pleine de vivres ; combattre sur la vertu signifie donc surpasser les compagnons en valeur militaire ; dans la *Cyropédie* II, 1, 22 il s'agit plutôt des compétitions réelles visant le développement d'attributs utiles à la guerre, tels que l'obéissance, l'amour du danger, l'amour de l'effort et de la victoire. Dans l'*Économique* XXI, 10, la capacité à inspirer l'émulation mutuelle (φιλονικία πρὸς ἀλλήλους) est un trait de caractère de celui qui détient l'art de gouverner ; dans l'*Hiéron* XI, 6-10, l'émulation est présente dans plusieurs domaines de la vie sociale, comme le soin de l'armement, le commerce, l'art équestre, l'agriculture, etc. Dans d'autres textes de la *Cyropédie* que nous avons analysés, nous remarquons un vaste usage du vocabulaire du combat et de la rivalité pour signifier non pas des guerres, des disputes ou des luttes en tant que telles, mais, encore une fois, pour développer l'*aretê* d'un groupe d'individus. Dans la *Cyropédie* II, 3, 8-15, il s'agit d'une stratégie de Cyrus pour motiver ses soldats à bien se battre contre l'ennemi ; plus loin dans le même ouvrage (VIII, 4, 32-34), Cyrus affirme que la victoire dans le combat sur la vertu appartient à celui qui, en laissant ses moyens à découvert, les utilise pour aider les amis en détresse. Enfin, dans la *Constitution des Lacédémoniens*, il s'agit bel et bien d'une politique qui vise à motiver les citoyens à devenir vertueux (IV, 2) et à pratiquer publiquement toutes les vertus (X, 4). Le point de contact entre la rivalité et les deux autres moyens d'acquérir la vertu, soit l'*askêsis* et la *mathêsis*, est le fait qu'il s'agit des procédés collectifs, c'est-à-dire que le développement de l'*aretê* exige la présence de l'autre. Autrement dit, ces trois moyens d'atteindre et de conserver l'*aretê* révèlent qu'il y a une relation dialectique entre le perfectionnement individuel et le perfectionnement du groupe social.

II) L'adjectif *enkratês* et l'origine militaire de l'*enkrateia*

L'adjectif *enkratês*⁸⁵⁶ apparaît pour la première fois chez Eschyle, dans un vers du *Prométhée* dans lequel Kratos commande à Héphaïstos d'enchaîner le titan aux rochers : « Jette-les autour de ses bras avec une ferme puissance (βαλών νιν ἀμφὶ χερσὶν ἐγκρατεῖ σθένει), frappe de ton marteau, attache-le aux rochers (ῥαιστῆρι θεῖνε, πασσάλευε πρὸς πέτραις)⁸⁵⁷. » Il est pertinent d'observer que l'adjectif *enkratês* est inséré dans un passage où le vocabulaire de la force, de la violence et du *ponos* est très présent⁸⁵⁸. On observe aussi que cette première occurrence fait honneur à la racine même du mot (*kratos*)⁸⁵⁹ et, associé au substantif *sthenei*, le mot *enkratei* exprime la vigueur corporelle d'Héphaïstos : son coup de marteau est tellement fort qu'il sera impossible pour Prométhée de s'en détacher. Chez Sophocle, on trouve cinq occurrences de l'adjectif *enkratês* et l'on constate qu'il commence à assumer des significations plus variées. Il exprime tantôt l'idée de résistance ou de rigidité d'un objet⁸⁶⁰, tantôt l'idée de pouvoir politique⁸⁶¹ ou bien il se réfère tout simplement à quelqu'un qui possède un objet⁸⁶². Chez les historiens, la situation est tout autre. Il n'est question ni de force corporelle, ni de degré de résistance d'un matériel, ni de possession d'un objet. L'adjectif *enkratês* assume, peut-être pour la première fois, un sens nettement militaire. Chez Thucydide, il apparaît soit comme le pouvoir politique assuré par la puissance militaire⁸⁶³, soit comme la force militaire tout court⁸⁶⁴. Et il en va de même pour Hérodote. Dans les deux seules occurrences de l'adjectif, il apparaît pour qualifier le contrôle militaire des territoires⁸⁶⁵. Chez les deux historiens, on voit se dessiner plus clairement l'un des usages que Xénophon fait du terme *enkratês*.

⁸⁵⁶ Je remercie Louis-André Dorion qui, en attirant mon attention sur l'origine militaire de l'*enkrateia*, a suscité mon désir d'aller un peu plus à fond dans le sujet et de rédiger cette annexe.

⁸⁵⁷ Eschyle, *Prométhée*, vv. 55-56 (ma traduction). Je remercie à Elsa Bouchard pour la correction dans la traduction de ce passage.

⁸⁵⁸ Voir *p.ex.* v. 58 (ἄρασσε μᾶλλον) ; v. 61 (ἀσφαλῶς) ; v. 65 et 76 (ἐρρωμένως) ; v. 66 (πόνων) ; v. 74 (σκέλη δὲ κίρωσον βίαι) ; v. 75 (οὐ μακρῶ πόνῳ).

⁸⁵⁹ Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1968, p. 578-579, s.v. κράτος.

⁸⁶⁰ *Antigone*, vv. 474 et 715.

⁸⁶¹ *Œdipe-Roi*, v. 941.

⁸⁶² *Philoctète*, v. 75 ; *Œdipe à Colone*, v. 1022.

⁸⁶³ Thucyd. I, 76, 1 (ἄρχειν ἐγκρατῶς) ; I, 118, 2 (ἐν οἷς οἱ Ἀθηναῖοι τὴν τε ἀρχὴν ἐγκρατεστέραν κατεστήσαντο). Il est intéressant d'observer que lorsqu'il s'agit à la fois de pouvoir politique et militaire, l'adjectif accompagne toujours le mot *arkhê*.

⁸⁶⁴ *Ibid.* V, 35, 5 (καὶ εἶ του ἄλλου ἐγκρατεῖς ἦσαν) ; VI, 92, 2 (νῦν ἐγκρατῶς ἐπέρχομαι).

⁸⁶⁵ *Histoires*, VIII, 49, 1 (ὅκου δοκέει ἐπιτηδεότατον εἶναι ναυμαχίην ποιέεσθαι τῶν αὐτοῖ χωρέων ἐγκρατέες εἰσὶ) ; IX, 106, 2 (καὶ ὅκη χρεὸν εἶη τῆς Ἑλλάδος κατοικίσαι τῆς αὐτοῖ ἐγκρατέες ἦσαν).

Lorsqu'on passe en revue les occurrences de cet adjectif dans l'œuvre de Xénophon, on observe un phénomène assez intéressant : il l'emploie dans un sens très varié, comprenant la plupart des significations que l'on a vues jusqu'ici. Il apparaît, par exemple, pour désigner, tels que chez Thucydide et Hérodote, ceux qui assurent la domination d'une ville ou d'une région par la force militaire⁸⁶⁶ ou qui se rendent maîtres d'un territoire quelconque après la victoire au combat⁸⁶⁷. On le trouve dans *Helléniques*, VII, 1, 23 dans le sens de « force physique », ce qui fait écho aux vers du *Prométhée* : on lit qu'un certain Lycomède de Mantinée a réussi à remplir les Arcadiens d'une haute opinion d'eux-mêmes (φρονήματος) en leur disant, entre autres, qu'ils étaient les plus courageux (ἀλκιμωτάτους) et qu'ils possédaient les corps les plus robustes (σώματα ἐγκρατέστατα ἔχουσι), si bien que ni les Thébains ni les Lacédémoniens allaient à la guerre sans les Arcadiens. Dans l'*Art Équestre* VII, chapitre consacré aux manœuvres militaires à cheval, Xénophon apprend au cavalier à tenir ses bras près de ses flancs, de sorte qu'il ait le plus de force dans la main (ἡ χεὶρ ἐγκρατεστάτη - §8).

Dernier exemple. La *Cynégétique* X est consacrée à la chasse au sanglier et au tout début du chapitre, Xénophon emploie une intéressante métaphore pour qualifier ce type de chasse : il s'agit de « faire la guerre contre la bête (πολεμεῖν τῷ θηρίῳ - §1) », expression qui met l'accent sur la difficulté et le danger de la chasse au sanglier. Xénophon décrit ensuite l'équipement nécessaire pour la chasse au sanglier, qui ressemble par ailleurs à celui employé à la guerre (§3), et toute la description de la poursuite ressemble elle aussi à la poursuite d'un ennemi (§§4-9). On lit enfin qu'il revient au chasseur le plus expérimenté et le plus fort (ἐμπειρότατος καὶ ἐγκρατέστατος) de s'approcher de la bête pour lui donner le premier coup de lance, tandis que les autres restent éloignés⁸⁶⁸. Il est pertinent de souligner la présence du vocabulaire de la force et du combat dans la *Cynégétique* X. On lit, par exemple, que celui qui est sauvé par son compagnon de chasse doit immédiatement se lever et attaquer la bête, « car, faute de quoi, le salut sans la victoire n'est pas honorable (οὐ γὰρ καλὴ ἡ σωτηρία ἄλλως ἢ κρατήσαντι) »⁸⁶⁹. On lit ensuite (§16) que le chasseur doit profiter pour attaquer de toute

⁸⁶⁶ *Hell.* III, 1, 17 ; V, 1, 28 ; VII, 1, 44; VII, 3, 3 ; *Anab.* V, 4, 15.

⁸⁶⁷ *Anab.* I, 7, 7.

⁸⁶⁸ Un signe clair de la spécificité de la chasse au sanglier – tout comme, en réalité, la chasse aux grands fauves – est la nécessité de chasser en groupe et à cheval, alors que la chasse au lièvre, qui occupe la plupart du traité, est une chasse solitaire (si l'on exclut l'usage des chiens) et qui se fait à pied. Sur les particularités de la chasse au sanglier, voir l'introduction de Delebecque à sa traduction de la *Cynégétique*, 1970, pp. 14-15.

⁸⁶⁹ *Cynég.* X, 15 (trad. Chambry modifiée).

sa force (ἐρρωμένως) la bête dans la gorge (l’adverbe ἐρρωμένως nous renvoie en effet aux vers du *Prométhée* cités *supra*). Le mot δύναμις, qui en contexte guerrier se réfère à la puissance militaire d’une cité, apparaît lui aussi pour exprimer la force physique du sanglier (§17 ; §20)⁸⁷⁰ ; le participe φυλαττόμενον exprime, pour sa part, la nécessité de toujours se tenir en garde pour ne pas tomber à terre lorsqu’on attaque la bête (§18) ; on lit plus loin que les chasseurs courent des risques (κινδυνεύουσιν) lors de la chasse au sanglier⁸⁷¹. Enfin, Xénophon affirme dans le dernier paragraphe (§23) que la chasse aux marcassins ne va pas sans difficultés (χαλεπῶς), surtout parce qu’ils sont toujours accompagnés de leurs parents, « qui sont alors redoutables et combattent avec plus de résolution pour leurs petits que pour eux-mêmes (χαλεποὶ ὄντες τότε καὶ μᾶλλον μαχόμενοι ὑπὲρ ἐκείνων ἢ ὑπὲρ αὐτῶν). » En effet, il est fort révélateur que l’adjectif *enkratês*, lui-même signifiant « fort » ou « robuste » dans cet extrait, soit entouré des mots qui renvoient à l’idée de vigueur, de danger, de guerre, de combat et d’effort, dans un chapitre marqué par les métaphores LA CHASSE EST UNE GUERRE et LES SANGLIERS SONT DES ENNEMIS⁸⁷².

Le troisième sens d’*enkratês* qu’on trouve chez Xénophon est tout à fait nouveau, si l’on compare à son usage antérieur. Il s’agit en effet du sens le plus fréquent dans son œuvre⁸⁷³. On trouve des expressions telles que αὐτὸν ἐγκρατῆ ὄντα (*Mém.* I, 3, 7), τὸ δὲ ὕπνου ἐγκρατῆ εἶναι (*ibid.* II, 1, 3), ἐγκρατῆς μὲν ἐστὶ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν (*ibid.* II, 6, 5), ἐγκρατῆ ποιῆσαι (*Banq.* VIII, 27), τῶν τοιούτων ἐγκρατῆ ὄντα (*Écon.* II, 1), τὸ ἐγκρατεῖς δὲ εἶναι (*ibid.* VII, 27), τῆς μεγίστης ἡδονῆς πολὺ μάλιστα συμφέρειν ἐγκρατῆ εἶναι (*Cyrop.* IV, 1, 14), pour désigner celui qui maîtrise les plaisirs corporels, si bien que le mot prend une tournure davantage abstraite et nettement morale. On observe que l’adjectif, lorsqu’il assume cette signification, apparaît la plupart du temps hors du contexte militaire, un indice, me semble-t-il, que Xénophon a transposé ce mot au domaine de la philosophie, articulé notamment à sa pensée éthique et politique. Sur ce

⁸⁷⁰ Il est intéressant de signaler que, dans X 15, Xénophon prête au sanglier deux émotions humaines : la colère (*orgê*) et la fureur (*thymos*), ce qui vient compléter les traits physiques redoutables de cet animal.

⁸⁷¹ Pour quelques occurrences du mot *kindynos* en contexte militaire, voir *Hell.* II, 2, 20 ; IV, 2, 19 ; V, 1, 4 ; *Anab.* I, 7, 5 ; II, 5, 18 ; III, 1, 12 ; III, 2, 11 ; *Cyrop.* II, 3, 11 ; III, 3, 8, etc.

⁸⁷² Comme l’a bien observé Delebecque dans son introduction à la *Cynégétique* (*op. cit.*, pp. 5-6), « Par des récits et des images nous constatons qu’il fallait protéger les troupeaux contre les animaux sauvages de Grèce et d’Asie, comme les panthères, les loups et surtout les lions ravisseurs à qui sont souvent comparés les plus valeureux guerriers. Sous cette forme, la chasse est avant tout un combat défensif. Avec le sanglier, il s’ajoute à la joie d’une victoire probante, dans le danger, le plaisir de la recherche et de la poursuite. »

⁸⁷³ Cf. *Banq.* IV, 15 ; *Mém.* I, 2, 1 et 14 ; I, 5, 6 ; II, 1, 7 ; IV, 5, 10-11 ; IV, 8, 11 ; *Écon.* IX, 11 ; XII, 16 ; *Const. Lac.* II, 14-15 ; *Hell.* VI, 1, 16 ; *Hiér.* V, 2 ; *Agés.* X, 2.

point, il est intéressant de remarquer que les trois sens d'*enkratês* coexistent dans son œuvre, mais c'est au sens moral que l'on observe une espèce d'intériorisation ou, pour emprunter une expression de L.-A. Dorion, un usage réflexif de l'adjectif⁸⁷⁴. Il ne s'agit plus d'avoir le contrôle sur quelque chose d'extérieur à soi, de garantir la maîtrise d'un territoire par la lance et l'épée, ou d'être physiquement vigoureux pour réaliser une activité quelconque, elle aussi extérieure à l'agent : il s'agit plutôt d'avoir l'empire sur soi-même, en ce sens où l'on se bat contre soi-même, c'est-à-dire contre la violence de nos propres désirs, appétits et passions. D'où, par exemple, l'emploi du verbe *diamakhesthai* dans l'*Écon.* I, 23 et dans l'*Agês.* V, 4 comme métaphore de cette relation « polémique » de l'individu avec lui-même⁸⁷⁵. Or, si la lutte est intériorisée, les ennemis (on pense notamment au sommeil, à la lubricité, à la gourmandise et à l'ivrognerie) eux aussi se trouvent à l'intérieur. On le voit bien, Xénophon est un héritier de ce long bagage sémantique, qu'il ne perd par ailleurs jamais de vue : *enkratês* renvoie toujours chez lui à l'idée de domination, de contrôle et de force. Nous trouvons ainsi, dans ce bref survol, l'histoire même de l'*enkrateia* ainsi que l'origine militaire de cette qualité si chère à Xénophon et, sans contredit ni exagération, l'une des bases de sa philosophie. La transition vers le concept d'*enkrateia*, renfermant en lui-même toute cette complexité sémantique, n'était qu'un pas naturel pour Xénophon et d'autres penseurs du IV^e siècle, tels que Platon et Isocrate⁸⁷⁶.

III) *Enkrateia* et *akrasia* en contexte militaire

Dans l'annexe précédente, nous avons tenté de retracer l'origine de l'*enkrateia* à partir de l'adjectif *enkratês*. Nous avons parlé, en réalité, d'« origine militaire » du mot pour autant que ce n'est que chez Hérodote, mais surtout chez Thucydide que l'adjectif commence à être systématiquement employé pour désigner la domination d'un territoire par la force des armes. Or, devenu un nom abstrait, l'*enkrateia* a néanmoins gardé les nuances de l'adjectif, renvoyant encore à l'idée de force et de contrôle, mais plutôt intériorisés, en ce sens où l'on exerce une domination de soi par soi-même. L'homme, constamment harcelé par les exigences des plaisirs corporels, est ainsi à même de les gouverner, ce qui engendre des effets positifs au niveau du corps, de l'âme et, par extension, dans toutes les sphères de la vie sociale. C'est pourquoi il est possible

⁸⁷⁴ Cf. « *Enkrateia* et partition de l'âme chez Platon », *art. cit.*, p. 156.

⁸⁷⁵ Voir l'analyse de ces deux passages au chapitre cinq.

⁸⁷⁶ La notion d'*enkrateia* apparaît en effet pour la première fois chez Platon et Xénophon, comme l'a bien observé Jaeger, *Paideia Vol. II*, 1943, p. 54. On ne trouve en effet que deux occurrences du terme *enkrateia* chez Isocrate. Voir *Ad Demonicum* 21 et *Nicochlês* 44.

d'affirmer que l'*enkrateia*, élevée au rang de qualité humaine, a pris une tournure à la fois éthique et politique, dans la mesure où le fondement du gouvernement des autres est le gouvernement de soi-même. Dans cette annexe, on s'engagera à parler de (i) l'*enkrateia* en contexte militaire dans le but de montrer son utilité à la guerre ; (ii) mais on parlera aussi des effets néfastes de l'*akrasia* pour celui qui occupe un poste de commandement ; on renforcera ainsi l'idée, énoncée plus haut, que la plupart des qualités chères à Xénophon sont utiles dans n'importe quel domaine de la vie sociale.

Pour ce qui est de l'*enkrateia*, Dorion a observé avec justesse qu'elle est presque toujours synonyme de la *sôphrosynê*⁸⁷⁷, même si Xénophon, rappelons-le, « ne la qualifie jamais expressément de vertu⁸⁷⁸. » Contrairement à la *sôphrosynê*, qui peut assumer des acceptions davantage variées, l'*enkrateia* se réfère toujours, du moins chez Xénophon, à la maîtrise des plaisirs corporels : la faim, la soif, le plaisir sexuel et le sommeil⁸⁷⁹. Dans les *Mémorables* I, 5, 1, Xénophon la caractérise comme « une belle et bonne possession » (καλόν τε κάγαθόν...κτῆμά) pour l'homme ; et trois paragraphes plus loin, il dit explicitement qu'elle est « le fondement de la vertu » (ἀρετῆς...κρηπίδα), quelque chose que l'on affermit d'abord dans l'âme (ἐν τῇ ψυχῇ)⁸⁸⁰. Or, une fois devenu un nom abstrait et transposé à la philosophie, le mot assume une fois pour toutes le sens moral de maîtrise des plaisirs corporels et, du même coup, disparaît presque complètement des contextes militaires. En effet, des vingt-et-une occurrences du mot *enkrateia* dans le corpus de Xénophon, on n'en trouve que deux occurrences explicites en contexte militaire. Toutes les autres occurrences se trouvent en contexte non militaire dans les *Mémorables*, dans la *Cyropédie* et dans l'*Agésilas*⁸⁸¹. Il y a aussi deux autres textes dans lesquels le terme lui-même est absent, mais qui renvoient néanmoins à l'idée de maîtrise, ou plutôt de manque de maîtrise eu égard aux plaisirs sexuels. Nous avons donc un total de quatre textes où il est question de l'*enkrateia* et de l'*akrasia* en contexte militaire, si bien qu'il est pertinent

⁸⁷⁷ Dorion, *L'Autre Socrate*, op. cit. p. XXVI, p. 97 et p. 104.

⁸⁷⁸ *Ibid.* p. 105. Voir Dorion, « *Enkrateia* et partition de l'âme chez Platon », art. cit., p. 162.

⁸⁷⁹ Voir, p.ex., *Mém.*, II, 1, 1.

⁸⁸⁰ Sur ce passage, Dorion (*L'Autre Socrate*, op. cit., pp. XIX-XX) affirme : « Immédiatement après avoir affirmé que l'*enkrateia* est le fondement de la vertu, Socrate s'interroge : « Car qui pourrait, sans elle, apprendre quelque chose de bien et le pratiquer d'une façon qui en vaille la peine ? » (*Mém.* I 5, 5). L'*enkrateia* est donc la condition préalable à tout exercice propre à favoriser l'épanouissement de la vertu. Ce n'est qu'une fois que l'âme est en pleine possession d'elle-même, et qu'elle domine les plaisirs qui la pressent de les satisfaire, que toutes les conditions sont réunies pour qu'elle devienne vertueuse. Comme l'acquisition de la vertu suppose de l'effort, de l'application et de l'étude, et que l'homme esclave des plaisirs corporels ne retire aucun plaisir de cette discipline ascétique, l'*enkrateia* apparaît clairement comme la condition préalable à l'acquisition de la vertu ».

⁸⁸¹ Cf. *Mém.* I, 5, 1 et 4 ; II, 1, 1, ; IV, 5, 1-2, 8-9 ; *Cyrop.* I, 2, 8 ; I, 5, 9 ; VII, 5, 75-76 ; VIII, 1, 32, 35-37 ; VIII, 8, 15 ; *Agés.* IV, 3 ; V, 4.

de les regarder de plus près pour évaluer leur rôle dans l'interaction entre, d'une part, l'éthique et, d'autre part, l'action politico-militaire⁸⁸².

- Helléniques V, 3, 21.

Le premier texte est assez bref et clair, si bien qu'il ne pose pas des problèmes d'analyse. L'*enkrateia* apparaît dans les *Helléniques* V, 3, 21, lorsque Xénophon rapporte le siège de Phlionte, conduit par le roi spartiate Agésilas : les habitants de la cité ont voté pour la consommation de la moitié des rations et, grâce à cette « maîtrise du ventre » (ἐγκράτεια γαστρὸς), ils ont enduré le siège deux fois plus longtemps, qui a duré finalement autour de vingt mois. Ce chiffre est quelque peu exagéré, mais il sert à mettre l'accent sur la formidable *enkrateia* des citoyens de Phlionte qui ont protégé hardiment la cité contre l'invasion des exilés Phliasiens (du parti démocratique) à l'aide des Thébains, des Éléens et des Arcadiens⁸⁸³. L'épisode du siège de Phlionte illustre à merveille que, pour Xénophon, le mobile de l'histoire, exception faite des dieux, repose non seulement sur le caractère et l'action des particuliers – fussent-ils des modèles de vertu ou de vice – mais aussi sur le caractère et l'action d'une cité entière : les citoyens de Phlionte sont, pour ainsi dire, vus comme un seul organisme qui agit en unisson en vue de sa propre survie⁸⁸⁴ ; c'est grâce à l'*enkrateia* de l'ensemble de la communauté qu'ils réussissent à résister au dur siège du roi Agésilas. Enfin, cet épisode fait écho aux *Mémorables* I, 6, 9, où Socrate demande à Antiphon « lequel, en cas de siège, se rendra le plus rapidement ? celui qui a besoin des aliments les plus difficiles à trouver, ou bien celui qui se contente de ceux qui se trouvent le plus facilement ? » Or, la *diaita* socratique, qui comprend bien entendu l'*enkrateia*, rend possible, parmi tant d'autres bénéfiques, la résistance en cas de siège, situation dans laquelle la disette accable les habitants d'une cité, précisément la situation dans laquelle se trouvaient les Phliasiens.

⁸⁸² Il y a en effet d'autres textes dans lesquels l'*enkrateia* apparaît en contexte militaire sans être explicitement nommée ; c'est pourquoi on les mentionne ici à titre de référence. Pour ce qui est de la maîtrise du ventre, voir *Cyrop.* IV, 2, 46 et *Hell.* IV, 5, 8 ; V, 1, 14 ; pour ce qui est de la maîtrise de soi en général, voir *Hell.* VI, 1, 15 ; Quant à la maîtrise du ventre et du sommeil, voir *Cyrop.* I, 5, 12.

⁸⁸³ Cf. *Hell.* VII, 2, 5-9. Pour une analyse des enjeux politiques de cet épisode et son rôle dans l'économie des *Helléniques*, voir Pontier, *Xénophon, Sparte et Phlionte*, 2007, pp. 363-370, Tuplin, *The Failings of an Empire : a Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27*, 1993, pp. 90-93, Dillery, *Xenophon and the History of his Times*, *op. cit.*, pp. 209-221 et Badian, « The King's Peace », 1991, pp. 25-48. Si l'on s'en tient à ce seul passage, on a l'impression que l'*enkrateia* a été adoptée par la nécessité des circonstances plutôt qu'en raison du caractère vertueux des citoyens de Phlionte. Mais ce n'est pas du tout le cas. En effet, dans les *Helléniques* VII 2, Xénophon présente Phlionte comme une cité-modèle.

⁸⁸⁴ La preuve en est que nulle part dans les *Hell.* V, 3 et VII, 2 Xénophon ne soulève l'exploit d'un chef ou d'un citoyen en particulier ; il parle toujours des « Phliasiens », comme s'il s'agissait d'un seul individu.

- Cyropédie I, 2, 8.

On trouve une expression semblable à celle des *Helléniques* V, 3, 21 dans la *Cyropédie* I, 2, 8, où il est question, au sein de la *paideia* des jeunes Perses, de leur apprendre la *sôphrosynê* et l'obéissance. Mais ils apprennent aussi la maîtrise du ventre et de la boisson (ἐγκράτειαν γαστρὸς καὶ ποτοῦ) à travers l'exemple de leurs propres maîtres ; ils s'y entraînent également non pas en faisant leurs repas quand ils veulent ni auprès de leurs mères (peut-être parce qu'elles leur donneraient de la nourriture en excès), mais en attendant la permission de leurs surveillants, en mangeant du pain avec du cresson et en ne buvant que de l'eau. On le voit bien, c'est en raison d'un contrôle rigoureux et soutenu venant de l'extérieur que les jeunes Perses intériorisent progressivement l'*enkrateia*. Force est de reconnaître que le contexte du passage n'est pas militaire à proprement parler, mais le fait que les jeunes Perses s'entraînent à l'*enkrateia* lorsqu'ils vont à la chasse (ils sont souvent obligés de supporter la faim la soif jusqu'à ce qu'ils prennent le gibier), et puisque la chasse est « le plus authentique entraînement à la guerre (ἀληθεστάτη...ἡ μελέτη πρὸς τὸν πόλεμον) »⁸⁸⁵, alors l'*enkrateia* est bel et bien une qualité essentielle à la guerre. Aussi, le fait d'inculquer l'*enkrateia* dès le jeune âge préfigure les changements que Cyrus apportera par la suite à l'armée au niveau technique, mais surtout au niveau moral, si bien que les homotimes, grâce à une telle éducation, s'avèrent déjà qualifiés pour s'adapter à ces changements. On peut donc en conclure que si l'*enkrateia* est utile à la chasse, elle le sera également à la guerre, parce qu'en campagne militaire, tout comme à la chasse, il faut, par exemple, savoir attendre le moment opportun pour faire les repas et être habitué à la pénurie de provisions (*Cyrop.* I, 2, 11).

- Les effets néfastes de l'*akrasia* en contexte de guerre : *Hell.* V, 4, 57 et IV, 8, 18-19.

En effet, l'*enkrateia* est également utile à celui qui veut commander aux hommes, soit à la guerre, soit au sein de la cité. Dans les *Mémorables* II 1, 3, Socrate affirme que la maîtrise du sommeil, « qui permet en cas de besoin de se coucher tard le soir, ou d'être debout tôt le matin, ou encore de passer la nuit à veiller (...) », la maîtrise des plaisirs sexuels (ἀφροδισίων ἐγκρατῆ) et l'aptitude à ne pas éviter les efforts (τὸ μὴ φεύγειν τοῦς πόνους), mais à les supporter volontairement (ἐθελοντῆν ὑπομένειν), sont des attributs que l'on doit imposer à celui qui est élevé pour commander (τῷ ἄρχειν παιδευομένῳ) ; en effet, sans ce type de connaissance les autres n'ont aucune utilité (τῶν ἄλλων οὐδὲν

⁸⁸⁵ *Cyrop.* I, 2, 10. Nous trouvons le même éloge de la chasse dans la *Cynégétique* XII, 1, quoique sous une formulation différente : πρὸς τὸν πόλεμον μάλιστα παιδεύει.

ὄφελος), affirmation qui fait écho aux *Mémorables* IV, 3, 1, où Socrate affirme que la *sôphrosynê* est la source de l'utilité de toutes les autres vertus⁸⁸⁶ ; enfin, ceux qui sont incapables de se maîtriser ne sont pas en mesure de commander (τοῦ ἄρχειν) personne (II 1, 7). Le verbe *arkhein* doit être pris dans ce contexte au sens général. Il peut renvoyer au chef d'armée, au dirigeant politique, au chef de la maisonnée, en bref, à tous ceux qui sont en position de commandement. La maîtrise de soi apparaît ainsi comme le socle de la *paideia* du chef et l'un de ses attributs essentiels⁸⁸⁷.

En ce sens, il est très pertinent de mentionner deux épisodes des *Helléniques* dans lesquels l'absence de maîtrise de soi eu égard aux plaisirs de l'amour a entraîné des conséquences néfastes à la guerre. En effet, ces passages sont difficiles à interpréter à cause de leur caractère ambigu et réticent : Xénophon ne les décrit pas de façon détaillée, mais il fait plutôt appel à des euphémismes et à des tournures de phrase allusives⁸⁸⁸. Les deux épisodes renvoient au même thème : le désir érotique peut interférer directement, et de façon négative, dans l'accomplissement des devoirs militaires de celui qui occupe une position d'autorité. Cependant, cela ne signifie pas que Xénophon répugne aux relations homoérotiques tout court, mais qu'il est plutôt attentif aux dangers présentés par la force de l'*erôs* et des *aphrodisia*⁸⁸⁹.

⁸⁸⁶ Pour une affirmation semblable, voir *Cyropédie* III, 1, 16, dont on soulève l'extrait suivant : « [Tigrane] Il me semble en effet, Cyrus, que sans la tempérance toutes les autres vertus deviennent entièrement inutiles (ἀνευ μὲν σωφροσύνης οὐδ' ἄλλης ἀρετῆς οὐδὲν ὄφελος εἶναι). »

⁸⁸⁷ Voir aussi *Mém.* I, 5, 1 : « S'il est vrai que la maîtrise de soi aussi est pour l'homme un bien digne d'être possédé (εἰ δὲ δὴ καὶ ἐγκράτεια καλὸν τε κάγαθὸν ἀνδρὶ κτήμα ἐστίν), examinons s'il permettrait d'y progresser lorsqu'il tenait ces propos : « Mes amis, s'il nous survenait une guerre (εἰ πολέμου ἡμῶν γενομένου) et que nous voulions choisir un homme grâce auquel nous aurions le plus de chance d'assurer notre salut et de soumettre les ennemis, est-ce celui dont nous nous apercevions qu'il est dominé par son ventre, le vin, les plaisirs de l'amour, la fatigue et le sommeil (ἤττω γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ ἀφροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου), est-ce bien lui que nous choisirons ? Comment pourrions-nous croire qu'un tel homme puisse nous sauver ou se rendre maître des ennemis ? »

⁸⁸⁸ Hindley, « Eros and Military Command in Xenophon », *art. cit.*, p. 360, interprète ainsi ce comportement : « [Xenophon] follows the rule of polite society, that in sexual matter language should be imprecise and reticence observed. » Sur la réticence générale des auteurs grecs eu égard aux détails du comportement sexuel, voir Dover, *Greek Homosexuality*, 1978, pp. 53-54.

⁸⁸⁹ Au contraire, la position de Xénophon, eu égard aux relations entre *erastês* et *erômenos*, semble être plus nuancée. Dans le *Banquet* IV, 15-16, il met dans la bouche de Critobule la vision selon laquelle on devrait élire des chefs d'armée selon un critère de beauté. Plus loin dans le *Banquet* (VIII, 32-34), Xénophon rapporte la vision de Pausanias, amant du poète Agathon, selon qui une armée composée d'amants et de mignons est une armée puissante et vertueuse. Cette vision, réfutée par Socrate avec véhémence (VIII, 35ss.), rejoint la *Cynég.* XII, 20 : « car, lorsqu'un homme est vu par celui qu'il aime (ὁρᾶται ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου), il s'élève au-dessus de lui-même (ἅπας ἑαυτοῦ ἐστι βελτίων), et il ne dit, ni ne fait rien de honteux ni de mal (καὶ οὔτε λέγει οὔτε ποιεῖ αἰσχρὰ οὐδὲ κακὰ), de peur d'être vu par lui. » Et dans une anecdote rapportée dans les *Mémorables*, I, 3, 10, Xénophon affirme qu'il embrasserait un joli garçon. Il y a aussi d'autres passages où Xénophon rapporte des relations homoérotiques sans porter de jugements négatifs (voir p.ex. *Hell.* IV, 8, 39). Dans l'*Anabase* VII, 4, 7-11, Xénophon lui-même sauve la vie du mignon d'un certain Épisthène, qui était sur le point d'être exécuté (sur cet épisode, voir l'analyse de Dover, *Greek Homosexuality*, *op. cit.*, p. 51ss.).

Commençons par un épisode qui a lieu lors de la campagne militaire d'Agésilas à Thèbes en 377 av. J.-C. À cause de l'invasion spartiate, les Thébains n'ont pas réussi à faire les récoltes annuelles de blé, si bien qu'ils subissaient un considérable manque de vivres (*Hell.* V, 4, 56) ; ils ont donc envoyé des hommes en deux trières à Pagasai pour acheter du blé, en leur confiant dix talents. Le Lacédémonien Alkétas, qui était le commandant de garnison à Oréos, ayant entendu parler de l'initiative des Thébains, a équipé trois trières, « en ayant soin de garder la chose secrète (ἐπιμεληθεῖς ὅπως μὴ ἐξαγγελθεῖη). » Lorsque les Thébains sont partis de Pagasai avec le chargement de blé, Alkétas a réussi à capturer à la fois le blé et les trières et à faire plus de trois cents prisonniers thébains, qui ont été détenus sur l'acropole d'Oréos, où Alkétas lui-même avait monté la garde (*ibid.*). Dans le paragraphe suivant (§57), on voit un bel exemple du rapport entre le devoir militaire et la relation entre *erastês* et *erômenos*. Xénophon rapporte qu'il y avait à Oréos un enfant (τινος...παιδός) tout à fait beau et bon (μάλα καλοῦ τε κάγαθοῦ), si bien qu'Alkétas descendait souvent de l'acropole pour être en sa compagnie ; les prisonniers thébains, après avoir remarqué cette négligence (τὴν ἀμέλειαν), se sont emparés de l'Acropole et toute la ville a fait défection, assurant ainsi une victoire aux Thébains, ce qui leur a permis de reprendre le commerce du blé à leur aise.

Il me semble que l'emploi de *kalos kagathos* dans cet extrait n'est pas anodin : Xénophon essaie peut-être d'atténuer la faute du commandant spartiate en suggérant que sa relation avec le *pais* était honorable (c'est-à-dire dépourvue de rapports sexuels)⁸⁹⁰. Quoiqu'il en soit, il est très difficile d'en tirer plus de détails, pour autant que l'incident est décrit de façon très rapide et obscure ; de fait, Xénophon ne dit mot sur les activités d'Alkétas et de son mignon lorsque les Thébains se sont emparés de l'acropole. Il offre cependant deux indices de sa négligence : (i) la prise de l'acropole a eu lieu quand Alkétas

⁸⁹⁰ Hindley, « *Eros and Military Command in Xenophon* », *art. cit.*, p. 350, affirme ceci au sujet de l'expression *mala kalou te kagathou* : « The phrase commonly denotes moral worthiness and is used by Xenophon as a term of general approbation, applicable as well to slave as to a general. One wonders however whether its application to a youth who has no part to play except as an associate of Alketas, does not bring to the surface an underlying aesthetic reference, in a way which elsewhere requires further specification. » En effet, le qualificatif *kalos kagathos* n'est pas totalement dénoué d'une connotation de beauté physique. Dans les *Mémorables*, le fils d'Alcibiade que Critobule a embrassé est qualifié à quelques reprises de *kalos* (cf. I, 3, 8 et 11 ; dans I, 3, 10, Socrate emploie le superlatif ἐπιπροσωπότατον καὶ ὀραιότατον « à la beauté et à la jeunesse éclatantes ») ; nulle part dans ce chapitre, Xénophon fait appel au caractère vertueux du fils d'Alcibiade, ce qui renforce l'idée que son rapport avec Critobule était de nature purement physique. Un contre-exemple se trouve dans le *Banquet*, où le jeune athlète Autolykos est décrit comme un jeune garçon d'une beauté éclatante (I, 8), mais qui fait en même temps preuve de *kalokagathia* (VIII, 11). Il me semble donc que l'emploi de *kalos kagathos* dans les *Hell.* V, 4, 57 exprime (i) la beauté du *pais* d'Oréos (ce qui a excité le désir d'Alkétas) et (ii) sa vertu morale.

a quitté son poste pour profiter de la compagnie de son mignon, c'est-à-dire que la garnison spartiate est restée sans la direction de son chef ; (ii) Xénophon oppose l'*epimeleia* dont Alkétas a fait preuve lorsqu'il a capturé les trières thébaines à l'*ameleia* qui a été la cause de son revers. En conséquence, indépendamment de la nature du rapport érotique entre Alkétas et son *erômenos*, il semble bien, et l'on n'a pas le choix sinon de lire entre les lignes, que la cause ultime du revers du commandant spartiate a été son *akrasia*, qui l'a détourné du soin de ses devoirs militaires. En d'autres mots, l'*akrasia*, parce qu'elle a le pouvoir de donner, ou devrait-on dire imposer, une direction à l'*epimeleia*, en l'occurrence, l'*epimeleia* à l'endroit de l'*erômenos*), entraîne en même temps l'*ameleia*, en l'occurrence, l'*ameleia* à l'endroit des devoirs militaires⁸⁹¹.

L'autre épisode se trouve également dans les *Helléniques* et concerne, tout comme l'incident d'Alkétas, l'échec d'un commandant spartiate à cause de l'*akrasia*. L'épisode pose cependant des difficultés non seulement parce qu'il est lui aussi décrit par Xénophon de manière assez allusive, mais encore parce qu'il comprend des problèmes grammaticaux qui, s'ils sont négligés, ôtent la compréhension de l'ensemble du passage. Il est inséré dans la narration d'une campagne militaire contre le satrape perse Strouthas en 391 av. J.-C., qui s'avère assez brève précisément parce que Sparte subit une importante défaite sous le commandement du général Thibron. La description de la campagne elle-même est assez claire. Dans une tentative d'assurer l'hégémonie spartiate en Asie Mineure, Thibron est envoyé comme chef d'une expédition pour surveiller Strouthas, dont les activités dans la région favorisaient explicitement les intérêts des Athéniens. Arrivant en Ionie, Thibron se met à saccager les territoires du Grand Roi (IV, 8, 17). Le satrape perse, ayant constaté que les troupes de Thibron manquaient de discipline parce que « chaque fois qu'elles avaient à intervenir, elles se présentaient en désordre et très sûres d'elles-mêmes (ἀτάκτως καὶ καταφρονητικῶς) », a réuni une force de cavaliers pour mener une attaque surprise contre le campement spartiate qui a résulté

⁸⁹¹ Dans le *Banquet* VIII 32, Socrate répugne à la pratique de composer une armée d'amants et de mignons et qualifie d'*akrasia* ce rapport érotique. En effet, les amants craignent que, si leurs mignons ne sont pas rangés à côté d'eux lors du combat, ils ne remplissent pas leurs devoirs d'hommes braves (τὰ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα). Socrate, lui, semble soutenir la vision opposée : c'est le fait de les ranger ensemble qui les détourne de leurs devoirs militaires. Il est pertinent aussi d'évoquer les *Mém.* I, 3, 11, où Socrate soutient que le fait d'embrasser un joli garçon prive l'*erastês* du loisir de s'occuper de ce qui est beau et bon (τοῦ ἐπιμεληθῆναί τιος καλοῦ κάγαθοῦ), en le forçant (ἀναγκασθῆναι) plutôt à s'appliquer (σπουδάζειν) à des choses auxquelles personne, même pas un fou, ne s'appliquerait. Ces deux textes viennent à l'appui de notre interprétation des *Hell.* V, 4, 57 : le texte du *Banquet* montre que le rapport entre *erastês* et *erômenos* détourne l'un et/ou l'autre de leurs devoirs guerriers, tandis que le texte des *Mémoires* signale le danger, lorsqu'on se livre aux plaisirs homoérotiques, du manque de loisir (*askholia*) pour s'occuper des activités qui exigent notre attention.

dans la mort d'une foule des soldats, d'un joueur d'*aulos* appelé Thersandros et de Thibron lui-même (IV, 8, 18). Avant d'entrer dans les détails de l'incident, il serait pertinent de dire quelques mots sur le caractère de Thibron, puisqu'il peut nous aider à comprendre son revers.

Le chef spartiate apparaît ailleurs dans les *Helléniques* et l'on constate qu'il n'est jamais dépeint sous une lumière positive par Xénophon. Envoyé en Asie Mineure huit ans avant, autour de 399 av. J.-C., en qualité d'harmoste pour combattre le satrape Tissapherne, Thibron s'avère un commandant inefficace et traînard. Quoiqu'il eût la mission de libérer les cités grecques de l'Ionie de la domination perse, il s'est contenté d'adopter une position purement défensive jusqu'à ce qu'il réunît plus de soldats et, une fois son armée renforcée, il n'a jamais engagé Tissapherne en bataille (cf. *Hell.* III, 1, 5-6). En outre, Xénophon a le soin de souligner que Thibron n'a pas réussi à s'emparer des cités ioniennes grâce à ses qualités militaires, mais plutôt (i) parce qu'elles se soumettaient volontairement à lui, (ii) ou bien parce qu'elles étaient si mal défendues que le chef spartiate les prenait d'assaut ; par ailleurs, la seule cité qui y a opposé une résistance, Larissa, ne s'est pas laissée dominer, même après un long et dur siège (III, 1, 7). Après cet échec, les éphores ont envoyé Thibron en Carie, où il fut remplacé par Derkylidas, un homme « plein de ressources » (μάλα μηχανητικός – III, 1, 8), adjectif consciemment choisi pour mettre l'accent sur l'incompétence de Thibron lors du siège de Larissa⁸⁹². Ce dernier est ensuite rappelé à Sparte, condamné à une amende et à l'exil. Xénophon souligne aussi que « les alliés l'accusaient d'avoir laissé ses soldats faire du pillage chez les peuples amis » (*ibid.*), ce qui montre que Thibron était injuste à l'endroit des amis et des alliés de Sparte. Voilà que Thibron, outre les défauts déjà mentionnés, faisait preuve de mépris à l'endroit des liens d'amitié et d'alliance. Xénophon, friand de contrastes de caractère, conclut : « dès l'abord il [*scil.* Derkylidas] montra à quel point, dans l'exercice du commandement, il était différent de Thibron : il fit passer ses troupes à travers des territoires amis (...) sans causer le moindre dommage aux populations alliés (III, 1, 10)⁸⁹³. »

Nous sommes maintenant en mesure d'analyser les *Helléniques* IV, 8, 18-19 tout en ayant à l'esprit le portrait général de Thibron pour enrichir l'interprétation de ce

⁸⁹² La débrouillardise, on l'a vu au premier chapitre, est l'une des qualités essentielles du bon stratège.

⁸⁹³ Voir aussi *Hell.* III, 2, 1. Sur la méthode xénophontienne de la comparaison de portraits de chefs militaires et sur la comparaison particulière entre le caractère de Thibron et de Derkylidas, voir Gray, *The Character of Xenophon's Hellenica*, 1989, pp. 34-35.

texte⁸⁹⁴. Commençons par le §18, pour autant que c'est lui qui pose les problèmes de traduction susmentionnés. Avant de proposer notre traduction, citons d'abord la traduction de Roussel & Étienne (2018), qui suit presque mot à mot les traductions consacrées de Chambry (1967) et de Hatzfeld (1973) en français et celles de Brownson (1921) et Warner (1966) en anglais, si bien qu'elle représente à merveille l'interprétation hégémonique du passage.

S'étant, au bout d'un certain temps, rendu compte que les troupes de Thibrôn, chaque fois qu'elles avaient à intervenir, se présentaient en désordre et très sûres d'elles-mêmes (ἀτάκτως καὶ καταφρονητικῶς), Strouthas envoya des cavaliers dans la plaine avec ordre de s'élancer au galop pour encercler et emmener tous les gens qu'ils pourraient attraper. Or il se trouva que Thibrôn était, après le déjeuner, occupé à lancer le disque avec Thersandros, le joueur de flûte (ὁ δὲ Θιβρων ἐτύγγανεν ἐξ ἀρίστου δισκεύων μετὰ Θερσάνδρου τοῦ ἀγλήτου). Ce Thersandros, en effet, n'était pas seulement un habile flûtiste. Imitateur des usages laconiens, il avait la prétention d'être aussi un sportif (ἀλλὰ καὶ ἀλκῆς ἰσχύος, ἅτε λακωνίζων, ἀντεποιεῖτο).

La partie problématique du texte se trouve dans les deux dernières phrases : l'une explique ce que Thibron et le flûtiste Thersandros faisaient lors de l'attaque surprise des Perses et l'autre présente une brève description du personnage de Thersandros. Plus spécifiquement, le véritable noyau du problème est le participe λακωνίζων, que les traducteurs, du moins tous ceux que l'on a consultés, traduisent par « quelqu'un qui adopte (ou imite) les coutumes spartiates. » Ce choix de traduction, articulé à la notion d'*alkê* – qui renvoie chez Xénophon au courage militaire, mais aussi à la force physique – a motivé les éditeurs des *Helléniques*, pour donner un sens à l'ensemble du passage, à corriger le texte : on a remplacé le participe διασκηνῶν (« dresser des barraques » ; « se séparer pour retourner chacun dans ses quartiers »), par le participe δισκεύων (lancer le disque). Or, comme l'a bien montré Hindley⁸⁹⁵, cette correction ne repose sur aucune évidence d'irrégularité dans les manuscrits, mais plutôt sur la nécessité de rendre le texte compréhensible. Autrement dit, au lieu de remettre en question la traduction de λακωνίζων, on a préféré amender le texte. Il est vrai que, en tant que tel, le sens du passage est cohérent : après le repas matinal, Thibron et Thersandros se sont mis à lancer le disque et, à cause de la distraction du chef spartiate, les Perses ont réussi à massacrer les soldats spartiates dans leur propre campement.

⁸⁹⁴ En ce qui concerne la formulation de mon analyse, je suis les pistes de l'article de Hindley, « *Eros and Military Command in Xenophon* » *art. cit.*, pp. 351-361, dans lequel il a analysé de manière très minutieuse et, à mon sens, très juste les *Hell. IV*, 8, 18-19.

⁸⁹⁵ « *Eros and Military Command in Xenophon* », *art. cit.*, p. 352.

Il y a cependant deux problèmes que cette interprétation hégémonique n'arrive pas à résoudre : (i) comment Thibron n'a pas vu les cavaliers perses venir s'il était à l'extérieur en train de jouer avec Thersandros ? (ii) Comment expliquer la remarque de Xénophon que Thibron et Thersandros ont été les premiers à être tués ? Répétons-le, tout repose sur la manière dont on comprend le participe *λακωνίζων*. À ma connaissance, la meilleure solution a été proposée par Hindley, qui (a) ne corrige pas le participe *διασκηῶν* et (b) comprend le participe *λακωνίζων* au sens de la pratique de la pédérastie et, plus spécifiquement, suivant les pistes de Dover, « être le partenaire actif en pénétration anale⁸⁹⁶. » On arrive ainsi à la traduction suivante de l'extrait épineux :

Or il se trouva que Thibrôn, après le déjeuner, était recueilli dans sa tente avec Thersandros, le joueur de flûte (ὁ δὲ Θίβρων ἐτύγγανεν ἐξ ἀρίστου διασκηῶν μετὰ Θερσάνδρου τοῦ ἀλητοῦ). Ce Thersandros, en effet, n'était pas seulement un bon flûtiste (οὐ μόνον ἀλητής ἀγαθός), mais il se réclamait aussi d'une véritable prouesse comme le partenaire actif en pénétration anale (ἀλλὰ καὶ ἀλκῆς ἰσχύος, ἅτε λακωνίζων, ἀντεποιεῖτο)⁸⁹⁷.

On est désormais en mesure de comprendre pourquoi Thibron n'a pas vu l'attaque perse et pourquoi Thersandros et lui ont été les premiers à succomber : ils se trouvaient à l'intérieur de la tente, ce qui les a empêchés de réagir à temps ; et Thibron, en particulier, à cause de son *akrasia* et de son *ameleia*, n'était pas à même de diriger ses troupes pendant l'assaut de la cavalerie ennemie. Ce texte ainsi traduit évoque en effet l'opposition entre l'intérieur (et ce que l'on fait en cachette) et l'extérieur (et ce que l'on fait sous les yeux de tous). En ce sens, nous pouvons comparer le comportement de Thibron à celui d'Agésilas qui, précisément dans un chapitre où il est question de son *enkrateia*, refuse un baiser du jeune Perse Mégabatès⁸⁹⁸. À ceux qui pourraient se méfier de cette preuve de maîtrise de soi, Xénophon rétorque : « mais nous savons tous que les hommes les plus visibles (οἱ ἐπιφανέστατοι τῶν ἀνθρώπων) ne peuvent pas du tout cacher ce qu'ils font

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 353-355. Pour l'analyse des évidences textuelles montrant que le verbe *lakonizein* peut bel et bien assumer le sens de « pénétration anale », cf. Dover, *Greek Homosexuality*, *op. cit.*, pp. 187-188. Xénophon l'emploie presque toujours dans le sens d'« adopter les coutumes/politiques spartiates ». Cf. *Hell.* IV, 4, 2, IV, 8, 28, V, 4, 55, VI, 3, 14, VI, 4, 18, VII, 1, 44, VII, 4, 34. Sur le verbe *lakônizein* dans les *Hell.* IV, 8, 18, Hindley (« *Eros and Military Command in Xenophon* », *art. cit.*, p. 360) affirme : « The word *lakônizein* itself may be regarded as a euphemism, and without explicitly stating that the two men indulged themselves sexually, Xenophon leaves his readers to draw this inference from the fact that they went apart (a degree of privacy was required for sex) and the Thersandros had a reputation for 'laconising'. »

⁸⁹⁷ *Hell.* IV, 8, 18 (ma traduction). Contrairement à Hindley (*ibid.*, p. 352), qui élimine l'adjectif *iskhuos* parce qu'il le considère redondant à cause du terme *alkês* (les deux mots renvoient à l'idée de force physique et de puissance corporelle), j'ai préféré, pour ma part, le garder et lui accorder un sens métaphorique pour mettre plus d'emphasis sur le terme *alkê* qui, dans ce contexte, renvoie plutôt à l'idée d'exploit.

⁸⁹⁸ Cf. *Agésilas* V, 4-5 et mon analyse de ce passage sous le prisme de la métaphore, *supra* chapitre cinq.

(λανθάνουσιν ὅ τι ἂν ποιῶσιν) et jamais personne n'a rapporté avoir vu (ιδῶν) Agésilas auteur d'une telle action (*Agés.* V, 6). » Xénophon poursuit en affirmant qu'Agésilas, lorsqu'il était en pays étranger, ne se logeait jamais dans la maison d'un particulier, mais plutôt dans un temple ou dans un endroit visible (ἢ ἐν φανερωῶ), rendant ainsi les yeux de tous les témoins de sa tempérance (μάρτυρας τοὺς πάντων ὀφθαλμοὺς τῆς σωφροσύνης ποιούμενος)⁸⁹⁹. Or, le contraste est assez évident : aux actions vicieuses de Thibron pratiquées en cachette s'oppose la vertu d'Agésilas qui, étant systématiquement en public et sous les yeux de tous, faisait toujours preuve de retenue.

Qui plus est, il est intéressant de souligner qu'en adoptant la solution de Hindley on est à même de constater le génie littéraire de Xénophon ainsi que le message qu'il veut transmettre sur les effets néfastes de l'*akrasia* à l'endroit des plaisirs sexuels. Tout d'abord, Xénophon parvient à accorder à l'extrait un ton comique et provocateur en suggérant très subtilement que Thersandros n'est pas seulement habile avec la flûte, objet musical phallique par excellence : les hauts faits, les actions éclatantes de Thersandros (c'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre le terme *alkê* dans ce passage) ne reposent pas sur sa prouesse militaire, c'est-à-dire sur son habileté avec la lance et l'épée, mais sur son habileté avec son phallus. De surcroît, en très peu de mots et sans jamais dénigrer explicitement Thibron, Xénophon parvient à suggérer non seulement ce que le chef spartiate faisait dans ses quartiers avec Thersandros, mais encore son rôle de partenaire passif. Sur ce point, il est pertinent de rappeler que le rôle passif dans les rapports sexuels était surtout associé aux femmes, ce qui nous renvoie aux *Mémorables* II, 1, 30 où la Vertu accuse le Vice de se servir d'hommes en guise de femmes (γυναιξὶ τοῖς ἀνδράσι χρωμένῃ), une référence implicite, semble-t-il, à la pénétration anale⁹⁰⁰. Pour un homme adulte et citoyen libre (comme c'est le cas de Thibron) être passif dans les rapports sexuels était quelque chose de honteux et une source de raillerie⁹⁰¹. Cette

⁸⁹⁹ Cf. *ibid.* V, 7. On pourrait également contraster le portrait de Thibron à celui du stratège Syracusain Hermocratès qui, Xénophon le souligne, s'entretenait tous les matins avec ces officiers sur les choses qu'il allait faire ou dire *devant* sa tente (cf. *Hell.* I, 1, 30-31).

⁹⁰⁰ La Vertu accuse également le Vice de « se livrer à tous les excès pendant la nuit, et à passer les heures les plus utiles du jour à dormir (*ibid.*) ». Or, Thibron se comporte de manière semblable, comme l'a bien observé Hindley, « *Eros and Military Command in Xenophon* », *art. cit.*, p. 361 : « Thibron also confounds the proper uses of day and night, spending the prime time of the morning, not, perhaps, in sleeping, but in what most Greeks would have regard as a shameful form of sexual indulgence. » Or, on l'a vu au chapitre deux, l'une des qualités du stratège avisé est le fait de savoir bien utiliser le jour et la nuit. Par exemple, il profitera de la journée pour entraîner ses soldats, procurer des vivres, donner des ordres, etc., et de la nuit pour se mettre en embuscade, réaliser des marches nocturnes, prendre l'ennemi au dépourvu pendant qu'il dort, etc.

⁹⁰¹ Cf. Dover, *Greek Homosexuality*, *op. cit.*, p. 187 et *passim*.

discussion nous amène à signaler une différence capitale entre le comportement d'Alkétas et celui de Thibron : ce dernier n'avait pas établi un rapport entre *erastês* et *erômenos* pour autant que, si l'on en croit Hindley⁹⁰², le flûtiste était lui aussi un homme fait, si bien que leur relation transgressait les normes érotiques acceptées, voire prônées au sein de la culture grecque.

Or, dans le cas de Thibron, à sa position de passivité dans le rapport sexuel correspond, plus généralement, sa passivité eu égard aux plaisirs sexuels, si bien que la cause ultime de la défaite spartiate et de sa propre mort a été sans nul doute son *akrasia*. Et à ce manque de maîtrise de soi viennent s'ajouter d'autres traits du commandement défaillant de Thibron, que Xénophon souligne dans le paragraphe suivant et qui confirment par ailleurs le portrait négatif du chef spartiate esquissé dans les *Helléniques* III :

Voyant que les troupes grecques arrivaient à la rescousse sans aucun ordre et qu'il n'y avait que peu d'hommes en tête (*ἀτάκτως...καὶ ὀλίγους τοὺς πρώτους*), Strouthas surgit brusquement avec une cavalerie nombreuse et bien rangée (*συντεταγμένους*). Thibrôn et Thersandros furent les premiers à tomber sous ses coups. Après qu'ils eurent été tués, le reste de l'armée tourna les talons et les fuyards furent abattus en foule par les cavaliers qui les poursuivaient. Certains parvinrent pourtant à se réfugier dans des villes amies, mais plus nombreux furent ceux qui durent leur salut au fait qu'ils s'étaient aperçus trop tard qu'on allait marcher à l'ennemi. En effet, bien souvent, tout comme dans ce cas-ci, (*πολλάκις γάρ, καὶ τότε.*), Thibrôn partait au combat sans même avoir fait passer l'ordre de marche parmi ses troupes⁹⁰³.

On remarque, d'abord, le contraste entre la discipline (cf. *συντεταγμένους*) de la cavalerie du satrape Strouthas et l'indiscipline et le désordre (cf. *ἀτάκτως*) des troupes de Thibron⁹⁰⁴. En effet, il semble assez clair que l'*akrasia* est la source même de son *ataxia* et, par extension, de celle de ses soldats. Le contexte du passage laisse entendre que, ce matin-là, Thibron est allé directement à sa tente avec Thersandros, sans dispenser ses ordres aux soldats. Or, dans les récits de guerre rapportés par Xénophon, le moment après

⁹⁰² « *Eros and Military Command in Xenophon* », *art. cit.*, p. 354.

⁹⁰³ *Hell.* IV, 8, 19 (trad. Roussel & Étienne modifiée).

⁹⁰⁴ Xénophon, on le sait, est friand des contrastes et celui entre Derkyllidas et Thibron (dans les *Hell.* III) et entre Strouthas et Thibron (dans IV, 8, 19) est renforcé par la suite, lorsque Xénophon compare Thibron à Diphridas, le général spartiate qui l'a remplacé après sa mort : « C'était un homme non moins sympathique que Thibrôn, mais, comme général, il se montra plus méthodique et plus entreprenant que lui (*μᾶλλον τε συντεταγμένος καὶ ἐγχειρητικώτερος στρατηγός*), car il ne se laissait pas subjugué par les plaisirs du corps (*οὐδὲ γὰρ ἐκράτουν αὐτοῦ αἱ τοῦ σώματος ἡδοναί*) et, quand il avait une affaire en train, il y consacrait tout son temps (*ἀλλ' αἰεὶ πρὸς ᾧ εἴη ἔργῳ, τοῦτο ἔπραττεν*). » Il est intéressant de souligner la répétition du participe *συντεταγμένος* pour opposer la discipline de Diphridas à l'indiscipline de Thibron. Mais plus important encore est la dernière phrase, qui soulève l'*enkrateia* de Diphridas eu égard aux plaisirs corporels, confirmant, à mon avis, l'interprétation proposée ici des *Hell.* IV, 8, 18. Diphridas, parce qu'il n'est pas soumis aux plaisirs corporels comme Thibron, est à même de s'acquitter de sa mission en Asie et de réussir là où Thibron a échoué (cf. *Hell.* IV, 8, 21).

le repas matinal est souvent consacré à la réunion des chefs avec ses soldats⁹⁰⁵, ce qui a été complètement négligé par Thibron la journée de l'incident. En ce sens, on pourrait dire que le nœud de la question ne repose pas tant sur le rôle joué par Thibron dans la conjonction sexuelle, mais plutôt (i) sur son incapacité d'attendre le moment opportun pour en jouir et aussi (ii) sur le mauvais emploi du temps, en l'occurrence, la période cruciale après le repas matinal⁹⁰⁶. Xénophon lui-même affirme explicitement que, lors de l'attaque de la cavalerie perse, les troupes de Thibron sont allées au combat en désordre et avec très peu de soldats au premier rang pour les diriger et que le manque d'organisation était un trait récurrent du commandement de Thibron (cf. la locution *πολλάκις γάρ, και τότε*). Or, un tel comportement est inacceptable, surtout si l'on pense que Thibron et ses troupes étaient en territoire ennemi et, en conséquence, sous une constante menace. Une fois le chef spartiate tué, le chaos s'instaure parce qu'une armée dépourvue de direction et de la présence de son chef n'est pas à même de bien se battre⁹⁰⁷. En un mot, le « désordre » de Thibron face aux désirs corporels se traduit concrètement dans le désordre de son armée.

En conclusion : les deux premiers textes que nous avons étudiés ont montré les effets positifs de l'*enkrateia* en contexte militaire. Dans les *Helléniques* V, 4, 21, nous la voyons en jeu comme la vertu qui a assuré la victoire des Phliasiens face au siège d'Agésilas. Tout porte à croire – et, sur ce point, il faut conjecturer parce que Xénophon lui-même est réticent – que l'*enkrateia gastros* des citoyens de Phlionte surgit en raison de la nécessité pressante de ne pas succomber aux assiégeants. Conscients de cette nécessité, les Phliasiens font preuve de vertu et se sacrifient au maximum pour faire durer leurs vivres. Dans la *Cyrop.* I, 2, 18, l'*enkrateia gastros* apparaît comme l'un des socles

⁹⁰⁵ Ce qui a été bien observé par Hindley, « *Eros and Military Command in Xenophon* », *art. cit.*, pp. 359-360 : « The crucial moment occurred 'after the morning meal'. There are frequent references to meals in Xenophon's narratives, and the common pattern is for the evening meal to be followed by sleep, while following the morning meal preparations are made for marching, preparing for or engaging in battle. There are of course exceptions, particularly when in the interests of tactical surprise, forced marches or attacks are undertaken at night. But I have found no example of a general retiring to his tent during the day for any purpose other than to take counsel of a military or judicial kind. » Pour les références des textes de Xénophon, voir *ibid.* n. 56 et 57.

⁹⁰⁶ Comme l'observe Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 115-116, « [c]e qui constitue, aux yeux des Grecs, la négativité éthique par excellence, ce n'est évidemment pas d'aimer les deux sexes ; ce n'est pas non plus de préférer son propre sexe à l'autre ; c'est d'être passif à l'égard des plaisirs. »

⁹⁰⁷ Cette idée fait écho à l'*Anab.* III, 1, 38 : « [Xénophon] car pour m'expliquer en deux mots, il n'y a rien de beau ni de bon à espérer nulle part, et à la guerre, moins qu'ailleurs, si le commandement fait défaut. On peut dire que la discipline est le salut des armées (*ἡ μὲν γὰρ εὐταξία σώζειν δοκεῖ*) et que l'indiscipline (*ἀταξία*) a perdu bien des hommes. » Dans l'*Anab.* III, 2, 39, Xénophon affirme que les Perses savaient que s'ils capturaient les généraux des Dix Mille, l'ensemble de l'armée serait en proie de l'anarchie (*ἀναρχία*) et de l'indiscipline (*ἀταξία*) et, par conséquent, plus facile à éliminer.

de la *paideia* perse et elle est incorporée au caractère des jeunes Perses à partir des contraintes et des règles sociales imposées de l'extérieur par les pédagogues ; ainsi développée, l'*enkrateia* sera utile par la suite dans l'étape suivante de la *paideia*, la chasse, et, partant, à la guerre.

Les deux derniers textes montrent, au contraire, les effets négatifs de l'*akrasia*, plus précisément, de l'*akrasia* à l'endroit des plaisirs sexuels. Le mot lui-même n'apparaît pas dans le texte, mais il faut parfois lire entre les lignes. Que le lecteur se garde, cependant, de me ranger du côté des straussiens. Je prétends tout simplement défendre l'idée que parfois un concept est présent dans la mise en scène plutôt que dans la lettre du texte. Il s'agit, dans ce cas, de ce que j'ai appelé dans l'introduction de cette thèse « concept en mouvement », c'est-à-dire lorsqu'un concept est dégagé à partir de l'ensemble de la situation et de l'action des personnages⁹⁰⁸. L'incident d'Alkétas dans les *Helléniques* V, 4, 57 est assez net : parce qu'il a développé l'habitude de quitter son poste sur l'acropole pour aller visiter son mignon, il a commencé à être négligent par rapport à ses devoirs de gardien de la cité. Par conséquent, les prisonniers thébains ont profité de son *akrasia* et de son *ameleia* pour s'emparer de l'acropole, mettant fin à l'embargo du commerce de blé dans la région imposé par Sparte. Le dernier texte s'est avéré à la fois plus épineux et plus riche du point de vue de l'analyse. En proposant une autre lecture des *Helléniques* IV, 8, 18, le passage s'est montré un exemple parfait des effets néfastes de l'*akrasia* pour le chef militaire et, partant, pour toute son armée. Les erreurs commises par Thibron ainsi que son indiscipline, alliés à son *akrasia*, ont résulté dans l'échec de la campagne spartiate contre Strouthas. Dans la journée fatale, au lieu de dispenser ses ordres aux troupes après le repas matinal, le moment le plus opportun parce qu'elles sont réunies, il a préféré aller dans sa tente avec Thersandros. Sous-jacent à cet acte se trouve un comportement typique de l'*akratês* : son incapacité d'attendre le moment opportun pour jouir des plaisirs.

⁹⁰⁸ Pour donner un autre exemple, Xénophon loue indirectement sa propre *karteria* lorsque, dans l'*Anabase* IV, 4, 11-12, il décrit une scène dans laquelle il enlève son manteau et se met à fendre du bois pour allumer des feux pour les soldats qui gelaient sous le coup d'une tempête de neige.