

Université de Montréal

La conception éthique de la guerre chez Xénophon

Par  
Argantel Radier

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)  
en Philosophie  
option philosophie au collègue

Décembre 2005

© Argantel Radier, 2005



B

29

UB4

2007

V. 10 2

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La conception éthique de la guerre chez Xénophon

présenté par :  
Argantel Radier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion  
président-rapporteur

Ryoa Chung  
directeur de recherche

Richard Bodéüs  
membre du jury

Mémoire accepté le : 18 décembre 2006

## Résumé

La question de la guerre suscite de nombreuses réflexions en éthique. À l'instar de Michael Walzer, dont l'ouvrage *Guerres justes et injustes* constitue aujourd'hui un repère incontournable pour penser la guerre juste, on peut notamment adopter un point de vue idéaliste, réaliste, déontologique ou conséquentialiste en vue d'aborder ces questions. Partant de l'état actuel des débats éthiques au sujet de la guerre, il est intéressant de se pencher sur un penseur de l'Antiquité comme Xénophon (né en 430 et mort vers 355 av J-C) afin de le mettre en dialogue avec des théories et des auteurs contemporains, tel que Walzer ou encore Clausewitz. Xénophon a relaté la fin de la guerre du Péloponnèse (à la suite de Thucydide) dans son livre les *Helléniques*.

De manière générale, à travers ses œuvres militaires Xénophon dresse un portrait du dirigeant vertueux, des raisons invoquées pour déclencher une guerre et des choix qu'il va être amené à faire pour parvenir à la victoire. En abordant l'œuvre politique et militaire de Xénophon, qui comprend plusieurs ouvrages comme l'*Anabase*, la *Cyropédie* et *Hiéron*, d'un point de vue éthique, il s'avère possible d'établir des liens avec certains courants contemporains de pensée, comme cela a été fait avec Thucydide que l'on associe étroitement à l'école réaliste. C'est pourquoi il semble pertinent de faire une étude exacte, non pas sur la rigueur historique des événements que rapporte Xénophon, mais sur son contenu philosophique en vue de dégager sa conception éthique de la guerre.

## Mots clés

Philosophie – Xénophon – guerre – réalisme – guerre juste.

## **Abstract**

War itself raises several ethical questions. According to Walzer, whose writings, particularly *Just and Unjust Wars*, are now considered as a fundamental basis for any reflection on the ethical justification of war, you can actually approach this question from different points of view: idealist, realist, deontological or consequentialist. In the light of actual ethical debates on war, it is in our view fundamental to establish the basis for a possible dialogue with Antiquity. Xenophon, an early Greek philosopher who fought in the army with Cyrus, has reported the end of the Peloponnesian's war (following Thucydides) in *Hellenica*. His writings will here be analysed in order to establish how he would debate with today's theories and authors like Walzer or Clausewitz.

Through his military works, Xenophon sketches the portrait of a virtuous leader, of the reasons called upon to start a war and choices that he will be brought to make in order to profit the victory. By approaching from an ethical point of view the military writings of Xenophon, such as *Anabase*, *Cyropédie* and *Hiéron*, it proves to be possible to establish bonds with some currents of contemporary thought, following what was done with Thucydides, now closely associated with the realistic school.

A tight study of these texts, not from the point of view of the historical accuracy of the reported events, but focused on their philosophical content will allow us to bring out his ethical conception of the war and ultimately we hope to provide the possible ground for a dialogue.

## **Key words**

Philosophy – Xenophon – war – realism – just war.

# Table des matières

<b><u>Introduction générale</u></b>	p.2
<b><u>I – Introduction à la philosophie de Xénophon</u></b>	p.9
a) La maîtrise de soi	p.10
b) L'utilité	p.14
c) L'utilité et la divinité	p.15
d) L'utilité à soi-même	p.17
e) Une certaine forme de relativisme	p.19
<b><u>II – Le réalisme chez Xénophon</u></b>	p.25
a) Destruction totale et guerre absolue	p.31
b) Les moyens afin de parvenir à la victoire	p.32
c) Traitement des soldats	p.38
d) La moralité	p.41
<b><u>III – Xénophon et la théorie de la guerre juste</u></b>	p.45
a) Règles morales	p.51
b) Valeur universelle	p.52
c) La justice	p.55
d) Le droit de la guerre ( <i>jus ad bellum</i> )	p.57
▪ Déclaration officielle de l'état de guerre	p.57
▪ Juste cause	p.58
▪ Moyens proportionnés	p.59
▪ Espoir raisonnable de succès	p.61
▪ Recours ultime	p.63
e) Le droit dans la guerre ( <i>jus in bello</i> )	p.64
▪ Le statut des non-combattants et le traitement des soldats blessés	p.65
<b><u>Conclusion</u></b>	p.72

Je remercie sincèrement ma directrice, Ryoa Chung, pour son ouverture d'esprit, son encadrement et ses encouragements dans les moments plus difficiles. Plus particulièrement je tiens à souligner les qualités humaines et professionnelles de mon professeure qui m'ont permis de me rendre jusqu'au bout de mon projet.

Je remercie Louis-André Dorion pour la qualité de son enseignement et pour avoir fait naître en moi l'envie d'écrire sur Xénophon.

Je tiens à adresser des remerciements particuliers à Jocelyne Doyon, pour son écoute et sa grande générosité tout au long de mes études.

Pour terminer, je remercie affectueusement ma mère de m'avoir incité à partir de la France pour un avenir meilleur au Québec et je remercie mon père et mon frère pour m'avoir soutenu dans mon cheminement.



## Introduction générale

Les relations intra et inter-étatiques sont sujettes à bon nombre de conflits sur la scène internationale. Ces guerres, souvent menées au nom d'une *juste cause*, sont qualifiées d'injustes tant au niveau de la cause qu'au niveau des moyens utilisés pour la conduite du conflit. C'est pourquoi de nombreux chercheurs se sont arrêtés sur la question de la guerre afin d'en déterminer la nature et, dans un second temps, d'en faire ressortir certaines règles dans le but de mieux l'encadrer et d'en limiter les occurrences.

Pour mieux comprendre l'état actuel des choses, on a souvent opté pour une forme de rétroaction historique des conflits. Le premier constat auquel on arrive est que le phénomène de la guerre n'est pas nouveau dans les relations humaines et entre les États. L'Histoire semble nous montrer que le recours à la violence fait partie intégrante de la nature humaine. Est-ce une raison suffisante pour tout excuser et justifier la torture, les génocides ou encore la violence faite aux non-combattants ? À l'heure actuelle, certains principes sont mis en place pour justifier ce genre de recours même si, dans l'ensemble, cela demeure des cas qui doivent rester marginalisés. Dans l'Antiquité, des penseurs comme Xénophon vont déjà condamner certains recours trop radicaux comme l'utilisation de la famine ou encore l'extermination d'une population.

L'aspect fataliste que peut parfois recouvrir la guerre vient-il justifier toutes les guerres au nom d'une cause qui semble juste pour l'agresseur ? Notre réflexion nous montrera qu'il faut faire preuve de rigueur dans notre consentement au recours à la violence. Pour ce faire, il est primordial de définir ce qu'est une cause juste et en second lieu, baliser les moyens pour mener un conflit. À cet effet, l'analyse contemporaine sur les conceptions éthiques de la guerre fera état des différentes perspectives à ce sujet.

Dans le but de mieux comprendre les sources des deux grands courants, à savoir la théorie réaliste et la théorie de la guerre juste, nous nous pencherons sur la question de la guerre en effectuant un retour en arrière de 2500 ans. Cela nous permettra d'analyser certaines guerres menées dans l'Antiquité à travers les yeux d'un penseur trop souvent laissé dans l'ombre : Xénophon.

Né vers 426 avant J.-C., Xénophon fut, au même titre que Platon, l'élève de Socrate et produira différents écrits socratiques dont une *Apologie*, un *Banquet* ainsi que des *Mémorables* et une œuvre intitulée *l'Économique* qui se penche sur la question de la bonne gestion du patrimoine. Après son enseignement aux côtés de Socrate, Xénophon va rejoindre, en -401, l'armée des mercenaires que Cyrus le jeune avait levée en Asie Mineure. Après la défaite de Cunaxa, Xénophon va effectuer la retraite à la tête des Dix Mille mercenaires grecs aux côtés de son ami, le spartiate Agésilas dans les campagnes d'Asie en -396. Xénophon est surtout connu pour avoir écrit *l'Anabase*, récit de l'expédition des Dix Mille, et les *Helléniques* où, reprenant depuis -411 le récit inachevé de *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide, il raconte les événements jusqu'à l'été en -362.

Il vécut ensuite dans un riche domaine rural à Scillonte, près d'Olympie, que les Spartiates lui auraient offert pour le dédommager de la perte de ses biens confisqués à Athènes. Il y passait son temps à chasser, à monter à cheval et à recevoir ses amis. En -371, Scillonte étant ravagée par les Éléens, Xénophon se transporta à Corinthe. La sentence d'exil fut rapportée, mais on ne sait pas s'il revint à Athènes. Il mourut à un âge avancé, vers -355.

On ne peut aborder Xénophon sans faire référence au conflit qui l'a opposé d'une part à Thucydide et d'autre part, à Platon. Par le biais de ses écrits historiques, il a souvent été comparé à Thucydide, surtout en raison de son livre les *Helléniques* qui relate la suite de la guerre du Péloponnèse. De cette comparaison, Xénophon en est ressorti perdant, dans la mesure où on lui reprochait son manque de rigueur dans

les événements rapportés, que ce soit au niveau chronologique, mais aussi en raison de son manque d'impartialité et de ses oublis sur des événements qui, pour certains, semblaient essentiels. Par conséquent, Xénophon sera en quelque sorte radié de la mémoire historique.

Il va de soi qu'on ne peut faire abstraction de certaines faiblesses dans l'œuvre de Xénophon. Cependant, ses erreurs justifiaient-elles l'oubli dans lequel il a été plongé ? L'étude des textes historiques montre aussi une grande richesse dans ces écrits qui ont permis de mettre la lumière sur le déroulement général de la guerre dans l'Antiquité.

En tant que spectateur et acteur, Xénophon voulait rapporter son expérience afin qu'elle puisse être utile pour les lecteurs à venir. À ce titre, il a en quelque sorte rapporté ce qui lui semblait le plus pertinent et le plus utile. Il en découle, inévitablement, que le tri des événements demeure subjectif et c'est la raison pour laquelle il a été aussi vivement critiqué, car pour certains analystes, les points omis étaient importants et faisaient défaut dans l'œuvre de Xénophon. À ce titre, est-il justifié de parler « d'erreurs » et « d'omissions » si le passage sous silence de certains faits se serait avéré volontaire ? Il semble que ce jugement soit un peu trop précipité dans la mesure où l'objectif de l'auteur n'était pas le même que celui de Thucydide, qui rapporte dans le détail factuel et chronologique les événements de la guerre du Péloponnèse.

D'autre part, le manque d'impartialité de Xénophon est sûrement dû à son implication personnelle dans les différents conflits. En effet, ayant été général, il nous rapporte sa perception de la réalité et sa subjectivité permet au lecteur contemporain de mieux comprendre les choix difficiles auxquels il a dû faire face, mais aussi, sa volonté de faire connaître le côté pratique en laissant en suspens le volet théorique.

En référence à cet aspect théorique, Xénophon sera aussi vivement critiqué au sujet de la faiblesse philosophique de ses propos. La question ici tourne autour de la

comparaison entre Platon et Xénophon. Tous deux ont été des élèves de Socrate et ont écrit à son sujet dans des livres comme le *Banquet* et l'*Apologie de Socrate*. C'est en comparant leurs écrits que de nombreuses divergences sont apparues. Par exemple, au sujet de la connaissance, le Socrate platonicien prône la présomption d'ignorance en affirmant que la seule chose qu'il sait est qu'il ne sait rien. De ce fait, on se retrouve devant un homme qui va souvent corriger ceux qui ont la prétention au savoir.

À l'opposé, le Socrate xénophontien dévoile sa connaissance à ceux qui en ont besoin. Par contre, dans les domaines où sa connaissance ne semble pas indubitable, il préférera suspendre son enseignement en laissant la place aux individus plus compétents que lui et mieux placés pour répondre aux questions. Par conséquent, Xénophon sera un écrivain boudé par le domaine de la philosophie pour plusieurs raisons, dont la présentation trop conciliante et simpliste des aspects des écrits qui reflètent une certaine légèreté au niveau de sa pensée. De manière générale, les conséquences ont été d'exclure les témoignages qui ne convergeaient pas avec ceux de Platon, engendrant par le fait même un appauvrissement du savoir. Le problème auquel se heurtaient les penseurs résidait dans la question de départ, à savoir : Quel est le véritable Socrate ? Celui de Platon ou celui de Xénophon ? À l'heure actuelle, la question socratique n'a plus vraiment besoin de recherches intensives. En effet, en partant du principe que le genre littéraire à l'époque (*logoi sokratikoi*) permettait une grande liberté de création au niveau des personnages et de ce qu'on pouvait leur faire dire, il semble donc extrêmement difficile de recréer une représentation fidèle du Socrate historique. Par conséquent, il ne semble y avoir aucune bonne raison de donner la totalité du crédit à Platon plutôt qu'à Xénophon et l'inverse ne vaut pas plus.

En somme, certains penseurs contemporains préconisent de faire le deuil du Socrate historique et de se pencher sur la perception propre à chacun en s'attardant sur le contenu philosophique de leurs œuvres respectives sans discréditer aucun des deux philosophes.

Par l'analyse des volets historique et philosophique, nous sommes arrivés à la conclusion que, malgré les imperfections dans l'œuvre de Xénophon, nous ne pouvons passer sous silence son apport aux deux grands domaines dont il fut jadis banni. Dans le processus de réhabilitation de Xénophon, le présent travail va tenter de faire ressortir la dimension philosophique des récits historiques relatant les différentes guerres auxquelles l'auteur aurait, directement ou indirectement, participé.

La guerre est un thème qui, de l'Antiquité à nos jours, a fait, et continue de faire, couler beaucoup d'encre. C'est la raison pour laquelle il nous semblait pertinent de comprendre dans quelle mesure Xénophon pouvait être utile à l'heure actuelle pour mieux comprendre ce phénomène et la manière dont il est traité par les penseurs contemporains. En se penchant sur un thème commun entre anciens et contemporains, cela va nous permettre d'ériger un pont générationnel afin de faire ressortir les convergences entre la conception de la guerre chez Xénophon et les théories contemporaines à ce sujet. Pour ce faire, une première partie sera consacrée aux grandes notions de Xénophon comme la maîtrise de soi (*enkrateia*), l'utilité et le relativisme. Cette base permettra d'établir le fondement des réflexions et analyses qui suivront.

Dans un deuxième temps, il sera possible d'ouvrir un volet plus analytique. Pour ce faire, une brève présentation du courant réaliste sera effectuée afin de faire ressortir les grandes lignes et de relever les différentes occurrences des prémisses philosophiques du réalisme dans l'œuvre de Xénophon. Le même principe sera utilisé pour le deuxième courant, soit la théorie de la guerre juste.

Étant donné la nature de notre recherche, une partie importante de cette étude consistera en une analyse descriptive de certains textes de Xénophon. En effet, le premier objectif étant de tisser des liens entre les propos de Xénophon et les deux grandes théories éthiques contemporaines de la guerre, il faut inévitablement passer par une forme de ratissage des points de convergences. Par conséquent, le réalisme et la théorie de la guerre juste vont être utilisés comme des grilles de lectures afin de donner la chance d'offrir un second regard sur la pensée de la guerre chez Xénophon.

Le choix de l'ordre de présentation des deux théories éthiques contemporaines n'est pas le fruit du hasard, mais plutôt le reflet d'une variation dans la pensée de Xénophon. En effet, ayant commencé assez jeune à écrire, il semble tout à fait normal qu'à la fin de sa vie, Xénophon ait changé certains de ses propos. Ainsi, il est possible de remarquer que certains de ses écrits sont teintés de réalisme, tel qu'on peut le retrouver chez Thucydide. Delebecque, dans son *Essai sur la vie de Xénophon*, explique que le début des *Helléniques* a été rédigé dans l'ombre de Thucydide et semble parfois reproduire des textes laissés par ce dernier<sup>1</sup>. D'un autre côté, d'autres textes de Xénophon témoignent d'une plus grande sensibilité morale. Comme le mentionne Delbecque, dans le livre des *Revenus* de Xénophon, paru vers 355-354, « Xénophon croit possible aujourd'hui de régler dans la paix et par la paix les rapports entre Athènes et ses anciens alliés de l'empire [...] lorsqu'il affirme la possibilité d'une paix perpétuelle [...] après avoir énuméré les vertus de la paix dans tous les domaines des activités économique, intellectuelle et politique<sup>2</sup> ». Cet aspect de la philosophie de Xénophon nous permettra de faire des parallèles avec la théorie de la guerre juste.

Avant de passer à la première partie, il demeure un dernier point à éclaircir à propos du style d'écriture de Xénophon. Comme il a été expliqué précédemment, la subjectivité dont fait preuve l'auteur, en raison de la nature des dialogues socratiques,

---

<sup>1</sup> Delebecque, Édouard, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 11-12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.475.

a eu pour effet de discréditer ses propos à différents moments de sa réception. Dans le présent travail, il ne sera pas question de vérifier la validité historique des propos tenus par les personnages mis en scène par Xénophon compte tenu de la liberté créative à laquelle les auteurs de cette époque avaient recours.

Un des personnages centraux dans l'œuvre de Xénophon est Cyrus. Il faut ici concevoir cet acteur comme un véhicule de la pensée de Xénophon et à ce titre, il va l'utiliser comme son alter ego et son porte-parole. Ainsi, la question de savoir si, dans certains cas, les propos tenus sont ceux de Cyrus ou de Xénophon ne sera pas prise en compte, car nous partons du principe que, ayant une grande admiration pour ce général, il va le prendre comme modèle et utiliser ses exploits pour exposer ses principes et ses théories sur sa conception de la guerre et les meilleurs moyens de parvenir à la paix en minimisant, autant que faire se peut les pertes humaines et matérielles. Ce sera donc ce modèle que nous prendrons en considération dans l'analyse qui suit.

## **I – Introduction à la philosophie de Xénophon**

Avant d'aborder l'analogie entre la conception éthique de la guerre chez Xénophon et les deux courants contemporains que sont le réalisme et la théorie de la guerre juste, il est important de clarifier certaines notions propres à Xénophon afin d'en dégager les prémisses d'une interprétation contemporaine. Pour ce faire, il sera question dans un premier temps de la théorie de la connaissance qui est le pilier fondateur des autres notions. Comme nous le verrons, la connaissance doit nous aider en premier lieu à acquérir la maîtrise d'une unité singulière qui est représentée par la maîtrise de soi afin de parvenir, en second lieu, à la maîtrise d'une unité plus grande, soit celle de diriger une maison. Toujours selon cet ordre croissant de grandeur, la théorie de la connaissance nous amène éventuellement à savoir comment diriger une armée. La fin de la connaissance est de parvenir à une forme de maîtrise plus large, c'est-à-dire celle du gouvernement de la cité. De plus, la théorie de la connaissance nous amènera à nous arrêter sur la question de l'utilité. Pour Xénophon, lorsqu'on connaît bien une chose, on sait ce qui relève de l'utile et ce qui n'en relève pas. De ce fait, cela nous permettra de mettre de l'avant les vertus militaires et de comprendre en quoi consiste le modèle du chef militaire, tel que le présente Xénophon.

Ce préambule permettra au lecteur de situer l'action militaire dans la société, mais aussi de la placer par rapport à l'action politique. Cette dernière distinction nous servira pour établir un parallèle avec les théories contemporaines de la guerre<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Il sera question, par exemple, d'établir une comparaison intéressante entre la théorie de la guerre chez Xénophon et la conception moderne de la guerre telle que présentée par Clausewitz dans la mesure où l'on retrouve aussi chez Xénophon l'idée que la sphère militaire doit demeurer subordonnée au politique, comme nous aurons l'occasion de le démontrer plus loin.



a) La maîtrise de soi (enkrateia)

L'*enkrateia* est l'une des trois composantes de la triade socratique<sup>4</sup>. L'*enkrateia* renvoie à la maîtrise des plaisirs et des passions. Par exemple, l'homme doit se maîtriser à l'endroit de la nourriture en ne mangeant pas plus qu'il ne faut et au moment où il a vraiment faim. De la même façon, il doit aussi se maîtriser à l'endroit de la boisson, de la sexualité et du sommeil. Dans les *Mémorables*, Xénophon explique que Socrate « se maîtrisait plus que tout autre homme en ce qui concerne les plaisirs de l'amour et du ventre <sup>5</sup> ». Il est important de se maîtriser afin de ne pas être son propre esclave, car c'est la pire servitude qui puisse exister. En effet, Xénophon explique qu'il vaut mieux être esclave d'un maître qui se maîtrise (*enkrates*) que d'être esclave de soi-même<sup>6</sup>. Il va de soi qu'en ayant un maître qui se maîtrise, les chances de devenir soi-même *enkrates* augmentent. À l'opposé, un homme qui ne se maîtrise pas ne peut en aucune façon rendre un homme *enkrates*. Il sera possible de voir un peu plus loin qu'un chef d'armée se doive de montrer l'exemple à ses soldats en étant un modèle de maîtrise de soi. Comme l'explique Xénophon dans l'*Anabase* :

« 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-même à marcher contre l'ennemi et si vous y exhortez les autres, soyez sûrs qu'ils vous suivront et s'efforceront de vous imiter. Sans doute il n'est que juste que vous soyez supérieurs à vos hommes (...). Vous devez donc, à présent

---

<sup>4</sup> La triade socratique comprend, en plus de l'*enkrateia*, la *karteria* (endurance à l'endroit des douleurs) et l'*autarkeia* (l'autarcie).

<sup>5</sup> Xénophon, *Mémorables*, dans *Œuvres complètes III*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, I 2, 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I 5, 3-6.

que nous sommes en guerre, vous montrer jaloux de surpasser en valeur les simples soldats, veiller à leur salut et travailler pour eux en toute occasion<sup>7</sup> ».

À ce titre, il est possible de remarquer les discours élogieux que fait Xénophon sur les différents chefs d'armée, que ce soit Cyrus ou encore Agésilas, qui sont directement liés d'une part à cette qualité et d'autre part au fait qu'ils ont mené à terme différentes guerres.

Le deuxième élément de la triade est la *karteria*, c'est-à-dire l'endurance à l'endroit des douleurs. L'homme doit résister aux différents changements climatiques, et doit aussi entraîner son corps à résister aux divers efforts physiques que la vie demande, que ce soit au niveau du travail de la terre ou de la guerre<sup>8</sup>. À ce titre, Xénophon souligne cette qualité chez Socrate en affirmant qu'il était « le plus endurant au froid, à la chaleur et aux fatigues de toutes sortes<sup>9</sup> ».

Le dernier élément de la triade est l'*autarkeia*, qui signifie l'autarcie, soit la fin visée par l'*enkrateia* et par la *karteria*. L'autarcie est, pour les Grecs, la vertu qui se rattache à la condition de vie des dieux. À ce titre, elle représente l'idéal grec par excellence. En effet, l'autarcie est la capacité qu'ont les dieux de se suffire à eux-mêmes et de n'avoir aucun besoin. C'est ce vers quoi tendent tous les hommes et pour cela, ils s'unissent en formant une Cité car elle est le modèle même de l'autarcie à l'échelle humaine.

Il semble possible d'affirmer que les guerres qui étaient menées lors de l'Antiquité semblaient souvent reliées au besoin d'étendre son territoire pour

---

<sup>7</sup> Xénophon, *L'Anabase*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1996 III 1, 36-37

<sup>8</sup> On pourra voir un peu plus tard que l'agriculture et la guerre ont bon nombre de points en commun, que ce soit au niveau de l'entraînement physique que de l'échange de nourriture contre protection.

<sup>9</sup> Xénophon, *Mémoires*, I 2, 1.

posséder l'empire le plus grand possible. De plus, de violentes guerres étaient lancées afin de conserver l'autonomie et l'autarcie qu'une cité possédait et souhaitait conservées. Il était peu probable ou du moins très rare que des cités souhaitent se faire assimiler en se retrouvant sous la tutelle d'une autre cité. L'action militaire avait donc une autre fin que la simple victoire, elle assurait aussi la conservation de soi, l'autonomie politique et la défense du territoire. Nous nous pencherons plus en détail sur la finalité de la guerre quant viendra le temps d'analyser la conception éthique de la guerre chez Xénophon à la lumière des théories contemporaines.

L'*enkrateia* est un élément essentiel, car faisant appel à la tempérance à l'égard des plaisirs corporels,<sup>10</sup> c'est une *qualité*<sup>11</sup> qui permet à l'homme de se contrôler mais aussi d'étendre ce contrôle aux autres individus. De ce fait, il n'est pas rare de voir qu'un homme qui possède l'art de commander les autres (*basilike tekhnē*<sup>12</sup>) sait se maîtriser, et est en mesure de déterminer ce qui est utile et ce qui ne l'est pas<sup>13</sup>. Dans les *Mémoires*, Socrate explique à son interlocuteur les qualités de cette compétence : « cette espèce d'excellence qui fait les bons politiciens et les bons économistes, habiles à commander et utiles aux autres comme à eux-mêmes (...) c'est la plus belle qualité et le plus important des arts que tu ambitionnes ; car c'est celui des rois et il s'appelle royal<sup>14</sup> ». Un des exemples les plus frappants se retrouve dans la *Cyropédie* : Xénophon présente, dans le portrait de Cyrus, un homme qui possède l'art de commander et qui de surcroît, est appelé à être roi. Dans *L'Anabase*, Xénophon explique que la majorité des individus pensait « qu'aucun n'eut l'âme plus

<sup>10</sup> *Ibid.*, IV 5, 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I 2, 2.

<sup>12</sup> L'art royal est ici compris comme une métaphore. Le roi n'est pas celui qui hérite du pouvoir, ni celui qui est élu ou qui s'y est placé de force, mais celui qui sait commander. Ce qui sous-entend que cet homme devra au préalable se maîtriser lui-même. Ainsi, le bon roi est celui qui dirige les hommes en vue de leur bonheur. Bonheur qui est souvent compris par Xénophon dans sa dimension matérielle.

<sup>13</sup> *Ibid.*, IV 5, 10.

<sup>14</sup> Xénophon, *Mémoires*, IV 2, 11.

Royale et ne fut plus digne de régner <sup>15</sup>» que Cyrus. La *basilike tekhnè* permet à l'homme qui se maîtrise de diriger aussi bien sa maison, une armée ou une Cité. La question du nombre est le seul élément qui varie chez Xénophon, car l'important est d'avoir la compétence, indépendamment de la quantité d'individus à diriger.

La capacité à bien diriger requiert une certaine connaissance de soi. Dans la *Cyropédie*, Crésus met de l'avant cette capacité à se connaître soi-même afin d'éviter de commettre des erreurs. Dans son entretien avec Cyrus, il lui avoue que le fait de se targuer de pouvoir faire la guerre contre Cyrus était bien là la preuve de son ignorance<sup>16</sup>. Comme l'explique Monique Canto-Sperber, la connaissance de soi peut être comprise dans le sens d'une prise de conscience que l'homme peut avoir, au sujet de ce qu'il sait et ne sait pas<sup>17</sup>. En effet, pour Xénophon, les hommes qui ne se connaissent pas eux-mêmes ne peuvent pas savoir ce qui leur est utile. Dans le cas de Crésus, si ce dernier avait mieux connu qui il était avant d'entrer en guerre contre Cyrus, il se serait probablement abstenu étant donné qu'il se serait rendu compte que son armée était inférieure à celle de son adversaire et que les chances de le vaincre étaient minimes.

Avant de conclure cette partie, il est un détail à préciser sur la nature de l'*enkrateia*. Elle doit être comprise, au même titre que les vices, dans une conception monolithique. Cela signifie qu'il est impossible d'avoir un faible pour l'un des vices, que ce soit la boisson, la nourriture, la sexualité ou le sommeil, tout en demeurant *enkrates*. C'est tout l'un ou tout l'autre. À ce titre, il serait donc inconcevable qu'un bon chef d'armée puisse avoir un faible pour la boisson et demeurer, en tout temps,

---

<sup>15</sup> *Idem*, *Anabase*, I.9.

<sup>16</sup> Xénophon, *Cyropédie*, dans *Œuvres complètes III*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, VII 2.

<sup>17</sup> Canto-Sperber, M., *Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.1508.

maître de lui. Un des secrets pour parvenir à la victoire est d'avoir à la tête de l'armée un bon dirigeant, un homme qui n'est pas esclave de ses désirs et de ses passions.

En somme, l'*enkrateia* est le fondement de l'ensemble des compétences, aussi bien techniques que morales. Il est important de se souvenir qu'elle permet à la fois d'être maître de soi, puis dans un mouvement de continuité, d'être maître des autres. Ce point est central dans la mesure où, sans cette maîtrise, un homme ne peut être utile ni à lui-même ni aux autres. Dans le contexte de la guerre, pour maximiser les chances de parvenir à une victoire, le chef de l'armée doit opter pour une utilité pratique qui lui permettra d'être le plus efficace possible. Pour ce faire, il devra se maîtriser lui-même (*enkrateia*) et développer une endurance physique (*karteria*). En d'autres termes, il devra minimiser ses besoins pour surmonter les périodes difficiles imposées par la guerre.

### *b) L'utilité*

Une fois ces assises posées en toile de fond, il est maintenant possible de passer à un thème omniprésent dans la pensée xénophontienne : la question de l'utilité. Cette section nous servira de tremplin afin de faire les liens nécessaires avec le courant réaliste et les raisons pour lesquelles il est possible d'effectuer un rapprochement entre la conception réaliste de la guerre et les propos tenus par Xénophon.

Tout d'abord, il sera possible de se rendre compte que le passage de la dimension individuelle (éthique) à la dimension collective (politique) se fait de façon logique, voire naturelle. Ainsi, il sera question dans un premier temps de l'utilité

envers soi, puis de l'utilité des objets<sup>18</sup>, afin de déboucher sur l'utilité des individus entre eux. Le point culminant se retrouve inévitablement dans l'utilité d'un individu pour la cité.

Comment définir, d'un point de vue général, l'utilité ? Afin de cerner correctement l'usage qu'en fait Xénophon, il faut associer l'utilité à deux notions que sont le beau et le bien<sup>19</sup>. Comme Socrate l'explique à Euthydèmos, « ce qui est utile est bon pour celui qui en tire profit (...). Il est donc beau d'user de chaque chose pour ce à quoi elle est utile<sup>20</sup> ». La notion d'utilité permet de définir à la fois ce qui relève de la beauté et du bien, et vice versa, ce qui est beau et bon est utilisé à bon escient. L'utilité est définie en fonction de sa finalité. Cela signifie qu'une chose est utile si le but pour lequel elle est employée est adéquat. Ainsi, dans un entretien entre Socrate et Aristippe, ce dernier se demande si « un panier à ordures est une belle chose? – Oui, par Zeus, répondit Socrate, et un bouclier est laid, si le premier a été bien fait pour sa destination, et le second mal fait<sup>21</sup> ». Par conséquent, il faut connaître la fonction propre de ce qui est utilisé afin que cela se révèle bénéfique<sup>22</sup>.

### c) L'utilité et la divinité

Bien que la question de la divinité nous soit évidemment moins importante aujourd'hui, soulignons que chez Xénophon la notion d'utilité était étroitement liée à celle de la divinité. Sans vouloir approfondir davantage ici, mentionnons toutefois pour comprendre de manière générale la pensée de Xénophon que si les dieux se réservent la connaissance de la finalité de chaque action, alors il serait possible d'en

<sup>18</sup> L'utilité des objets, nous permettra d'établir la dimension relativiste de la pensée de Xénophon. Pour lui, la finalité de l'objet fixe son utilité.

<sup>19</sup> Platon associe aussi le bon et l'utile dans le *Ménon* 87d-88a.

<sup>20</sup> Xénophon, *Mémoires*, IV 4, 8-9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, III 8, 6.

<sup>22</sup> Il en va de même pour Platon dans le *Ménon* (88a). Lorsqu'on sait utiliser une chose, celle-ci devient utile.

conclure que l'homme est incapable d'avoir une quelconque emprise sur l'issue de ses actions. À cela, Xénophon répondrait que l'homme a, au contraire, le pouvoir de ranger les dieux de son côté et pour cela, il doit vivre conformément aux lois de la cité, inspirées des lois divines, c'est-à-dire, avoir une vie pieuse<sup>23</sup>.

De ce fait, l'homme qui connaît ce qui est de son ressort, est en mesure de définir l'utilité d'une chose et peut ainsi affirmer si cette chose est bonne ou mauvaise. Par contre, il semble impossible de prévoir l'utilité future, les dieux s'étant réservés cette connaissance. Socrate semble ici être privilégié dans son rapport avec la divinité étant donné qu'elle l'informe sur ce qu'il doit ou ne doit pas faire. C'est la raison qui lui a valu une accusation, contestée par Xénophon<sup>24</sup>, pour introduction de nouvelles divinités et aussi pour ne pas avoir cru aux dieux de la cité.

Dans l'*Économique*, Socrate explique à Critobule combien il est important de consulter les dieux et de leur faire des sacrifices afin qu'ils nous aident à connaître ce qu'il est bon ou non de faire :

« Je croyais, Critobule, que tu savais que les dieux n'ont pas moins de pouvoir sur les travaux des champs que sur ceux de la guerre. Tu vois, je pense, qu'à la guerre, avant toute opération militaire, on se rend les dieux propices et qu'on les consulte par des sacrifices et des augures sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire (...). – Oui, Socrate dit Critobule, je crois bien que tu as raison, quand tu me conseilles de ne tenter aucune entreprise sans mettre d'abord les dieux de mon côté, attendu qu'ils disposent en maîtres absolus de tout ce qui se fait en paix comme en guerre<sup>25</sup> »

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, I 3, 1.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I 1, 3-4.

<sup>25</sup> Xénophon, *Économiques*, dans *Œuvres complètes II*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, 5.19 – 6.1.

Ce qui peut intéresser une lecture contemporaine de Xénophon au sujet du statut des lois divines, c'est qu'il nous révèle un parti pris universaliste dans la mesure où il croit que ces lois doivent être respectées par l'ensemble des individus et celui qui refuse de s'y soumettre sera puni en raison de l'injustice commise. D'autre part, retenons pour l'instant la présence de règles à respecter, car nous verrons plus loin que le respect des règles peut maximiser les chances de parvenir à la victoire.

#### *d) L'utilité à soi-même*

Comme il a été mentionné précédemment, l'*enkrateia* est la condition de toute utilité, à commencer par sa propre personne. L'homme *enkrate* est avant tout utile à lui-même en étant pas esclave de ses plaisirs. De plus, il doit exercer son corps à endurer les différents climats et à recevoir des blessures. Xénophon va porter une attention toute particulière à l'entretien du corps et à son utilité, car un corps en bonne santé favorise l'émergence et la stabilité des biens de l'âme.

Cela signifierait-il qu'un homme, qui cesse de s'entraîner, puisse perdre la vertu et devenir ainsi son propre ennemi en se nuisant à lui-même? Il semble en effet que cela soit possible pour Xénophon, surtout lorsqu'il fait référence à Critias et Alcibiade qui, tant et aussi longtemps qu'ils ont fréquenté Socrate, ont fait preuve de modération. Par contre, dès qu'ils se sont éloignés de l'enseignement de leur maître, ils ont cessé de faire preuve de tempérance :

« Critias fut (...) le plus cupide, le plus violent et le plus meurtrier de tous ceux qui ont fait partie de l'oligarchie, alors qu'Alcibiade, à son tour, fut le plus débauché, le plus insolent et le plus violent et le plus meurtrier de tous ceux qui ont fait partie de l'oligarchie, alors qu'Alcibiade, à son tour, fut le



plus débauché, le plus insolent et le plus violent de tous ceux qui appartenaient au parti démocratique<sup>26</sup> ».

Pour Xénophon, il est tout à fait possible qu'un homme puisse perdre ce qu'il a appris, dans la mesure où cet apprentissage n'est pas acquis pour toujours et doit donc se faire tout au long de la vie. C'est sans relâche que l'homme doit exercer son corps et son âme et c'est aussi sans relâche qu'il devra entretenir ce qu'il a acquis. C'est pour cette raison « que les pères, même si leurs fils font preuve de modération, les tiennent néanmoins éloignés des hommes vicieux, persuadés qu'ils sont, que la fréquentation des honnêtes hommes est un entraînement à la vertu, tandis que celle des hommes vicieux la ruine<sup>27</sup> ». À ce titre, la vertu est donc le fruit de l'exercice<sup>28</sup>. Dans un tel contexte, il est impossible de ne pas penser à Cyrus. Ce dernier était l'exemple même d'un bon dirigeant mais, après sa mort, ce fut le déclin de son empire. Comme l'explique Xénophon, « Cyrus avait pour ses sujets autant de considération et de soins que pour ses enfants, et ses sujets le vénéraient comme un père. Mais à peine eut-il les yeux fermés que la discorde divisa les fils et que les villes et les nations firent défection, et ce fut une décadence générale<sup>29</sup> ».

Il est possible d'en conclure que pour Xénophon, les lois doivent être incarnées par un chef qui montre l'exemple en s'y soumettant lui-même. Sans ce modèle de vertu, les hommes, livrés à eux-mêmes, peuvent facilement tomber dans le vice<sup>30</sup>. La preuve de la grandeur de Cyrus en tant que dirigeant se relève par le fait

---

<sup>26</sup> Xénophon, *Mémorables*, I 2, 12.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I 2, 20.

<sup>28</sup> Pour Aristote, la vertu est aussi le fruit d'un exercice et d'une habitude. Cependant, à la différence de Xénophon, la vertu ne peut pas être perdue une fois acquise.

<sup>29</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 8.

<sup>30</sup> Comme il a été mentionné précédemment, c'est la même déchéance qui arriva à Critias et Alcibiade. En délaissant l'enseignement de Socrate, ils échouèrent dans leurs projets et causèrent beaucoup de torts aussi bien à la Cité qu'à eux-mêmes.

qu'une fois mort, son empire s'écroula. De fait, personne n'avait la force (physique et mentale) nécessaire pour le diriger.

*e) Une certaine forme de relativisme*

Cette section a pour principal objectif d'introduire la notion de « relativité », présente dans plusieurs ouvrages de Xénophon. Cela nous permettra par la suite de mieux comprendre le lien avec la notion de justice tout en éclaircissant comment est analysée la finalité de la guerre. De plus, cela nous permettra de faire un rapprochement avec la théorie de la connaissance. Ainsi, de manière générale, Xénophon soutient la thèse selon laquelle le fait de connaître les caractéristiques d'un objet aide à savoir comment il doit être utilisé adéquatement.

Dans un entretien avec Aristippe, Socrate va d'une part lui démontrer que les choses belles sont nécessairement bonnes et qu'il n'y a pas de distinction possible au sujet d'une même chose. D'autre part, il va lui démontrer que les choses belles et bonnes sont nécessairement utiles. Pour l'auteur, ce qui fixe la qualité d'une chose est la finalité pour laquelle elle est employée. Ainsi, comme l'explique Socrate dans les *Mémorables* :

« [...] ce qui est bon pour la faim est mauvais pour la fièvre et ce qui est bon pour la fièvre est mauvais pour la faim; (...) car toutes les choses sont bonnes et belles relativement à la destination à laquelle elles s'ajustent bien, et mauvaises et laides quand elles s'ajustent mal à leur fin<sup>31</sup> »

De ce fait, une chose est utile si, et seulement si, elle est utilisée pour la fin qui lui est propre. En élargissant le contexte au domaine de la guerre, il est tout à fait possible

---

<sup>31</sup> Xénophon, *Mémorables*, III 8, 7

d'en déduire que pour parvenir à la victoire, entendue comme la finalité militaire, il est primordial de connaître son armée et celle de l'ennemi afin de minimiser les pertes. Par conséquent, une chose peut, dans certains cas, être qualifiée de bonne et, dans d'autres cas, être qualifiée de mauvaise. Cela ouvre la porte à la question du relativisme<sup>32</sup>, ainsi qu'à l'importance de la connaissance qui permet de savoir et de faire la distinction entre les choses utiles et nuisibles. Une armée qui possède, à sa tête, un chef militaire *enkrates* sera une bonne chose pour la Cité. Par contre, dans le cas inverse, une armée mal dirigée sera un fardeau et une honte pour la Cité.

Dans les *Mémorables*, Euthydèmos prétend savoir beaucoup de choses grâce aux livres qu'il a lus. Socrate va donc mettre son savoir à l'épreuve afin de lui montrer qu'il ne sait rien et qu'il a besoin d'un maître qui puisse vérifier les connaissances de son élève. Le thème abordé sera la justice puisque Euthydèmos prétend, par le biais de ses connaissances, vouloir pratiquer « cette espèce d'excellence qui fait les bons politiques et les bons économistes, habiles à commander et utiles aux autres comme à eux-mêmes<sup>33</sup> ». Socrate va tenter de lui expliquer que la valeur d'une action dépend de l'individu vers lequel elle est dirigée. Ainsi, ils vont étudier tour à tour le mensonge, la tromperie, la malversation et l'asservissement des hommes libres. Dans un premier temps, Euthydèmos va considérer ces différents exemples comme des injustices. C'est alors que Socrate va changer le contexte et faire de ces injustices des actes totalement justifiés. Dans le premier cas, il était question des actions dirigées contre un ami, et parmi ses actions, la tromperie s'est révélée être un acte injuste. Mais dans le cas d'ennemis, cette même action devient totalement juste. Mais que faire de la situation où le mensonge, acte injustifié envers un ami, permettrait à un individu de sauver un ami ? Dans ce cas, il semble aussi que

---

<sup>32</sup> Dans le *Ménon* (88a-88d), Platon relève aussi une certaine forme de relativité qu'il introduit par la neutralité des qualités de l'âme, autre que la vertu.

<sup>33</sup> Xénophon, *Mémorables*, IV 2, 11.

cela soit justifié, si et seulement si, le résultat est utile et bénéfique pour l'ami en question.

Par conséquent, il serait possible d'en déduire que la valeur d'une action dépend des conséquences bonnes ou mauvaises. Un résultat bénéfique justifie donc une action qui, à l'origine, aurait pu être condamnable. Cela revient à dire que pour Xénophon, la fin d'une action justifie les moyens d'y parvenir, même s'il faut par exemple mentir. Cette perception va à l'encontre de la pensée kantienne et de l'approche idéaliste qui soutient que c'est l'action posée et la bonne intention qui sont justes, peu importe les conséquences.

À la lumière de cette explication s'imposent quelques questions : Si la notion de justice est toujours relative, et que la justice est la conformité aux lois de la Cité, cela signifierait-il que d'une Cité à l'autre, les actes justes puissent varier ? Cela revient à se demander si la notion de lois universelles est applicable au cas de la pensée xénophontienne. De plus, si la conformité des lois se réfère aux lois divines, cela voudrait-il dire que les lois divines sont, elles aussi, relatives ?

Pour Xénophon, les lois divines sont au-dessus des lois humaines et de ce fait elles revêtent un caractère universel. Socrate explique à Hippias que ces lois universelles n'ont pas pu être faites par les hommes, car il aurait fallu que tous puissent se rencontrer et décider, d'un commun accord, d'édicter ces lois non écrites. Les lois universelles se retrouvent dans toutes les Cités et concernent par exemple, l'inceste et la reconnaissance. Il va sans dire que certains individus transgressent ces lois, mais qu'ils seront punis à la hauteur de leur violation. Dans le cas présenté précédemment, la justice serait donc la conformité aux lois divines et humaines. Il serait possible d'imaginer que les dieux auraient posé comme loi de ne pas faire du

mal aux amis et à l'opposé de faire un maximum de mal aux ennemis<sup>34</sup>. Dans l'*Anabase*, Xénophon explique que face à la fuite des ennemis, « Timasion les poursuit avec sa cavalerie et l'on en tua tout ce que pouvait tuer un escadron si peu nombreux<sup>35</sup> ». À cela il est important de rajouter que le fait de faire du mal aux ennemis se fait aussi avec joie<sup>36</sup>. En règle générale, la plupart des combattants armés seront éliminés<sup>37</sup>. Nous verrons plus tard les différents traitements réservés aux soldats ennemis. Dans le contexte de guerre, Xénophon aborde avec assez de précision ce à quoi peut ressembler une loi universelle :

« Et que nul de vous ne croit qu'en possédant ces biens, il possède le bien d'autrui; car c'est une loi universelle et éternelle que, dans une ville prise sur des ennemis en état de guerre, tout, et les personnes et les biens, appartient aux vainqueurs. Vous ne commettez donc pas d'injustice en détenant les biens que vous avez, et c'est pure humanité, si vous ne leur prenez pas tout et leur laissez quelque chose<sup>38</sup>».

À l'image du législateur suprême qui, pour montrer l'exemple, se conforme aux lois qu'il a érigées, les dieux glorifient les hommes qui se conforment à leurs lois et punissent ceux qui leur font outrage. À ce titre, c'est aux hommes à se conformer à cette loi et il est tout à fait envisageable que les amis d'une Cité soient les ennemis d'une autre et donc de relativiser une action en fonction de son destinataire.

Une chose est claire ici : les lois divines, par leur aspect universel, ne sont pas relatives et ce n'est que l'application humaine qui peut l'être. Il est possible d'imaginer que les ennemis d'une Cité juste seraient, par le fait même, les ennemis des dieux, dans la mesure où une Cité injuste ne respecterait pas les lois divines. En

<sup>34</sup> Xénophon, *Anabase*, V 5, 14.

<sup>35</sup> *Ibid.*, VI 5, 28.

<sup>36</sup> Xénophon, *Cyropédie*, III 3, p.119 et IV 2, p.140

<sup>37</sup> *Ibid.*, V 3, p.178.

<sup>38</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VII 5, p.262

poussant plus loin l'analyse, serait-il possible de se demander si une guerre peut survenir entre deux Cités justes ? En fonction de ce qui a été dit jusqu'à présent, il ne semble pas logique de soutenir une telle position. En effet, comme le demande Socrate à Critobule, faisant un parallèle entre l'homme et la Cité : « N'est-il pas naturel, [...] que les hommes de bien qui assument des charges politiques le fassent non seulement sans se nuire, mais encore en se rendant service les uns aux autres ?<sup>39</sup> » La réponse sera affirmative, car l'homme de bien finit toujours par s'entendre avec celui qui lui ressemble, contrairement au scélérat qui ne peut pas avoir de bonnes relations. La guerre serait plutôt le résultat d'un conflit entre une Cité juste (amie des dieux) et une Cité injuste (ennemie des dieux).

Une question se pose à la suite de cette supposition : comment faire pour déterminer le contexte dans lequel une action est utile ? Si la notion d'utilité repose sur l'*enkrateia*, alors pour savoir dans quelle circonstance une chose est plus ou moins utile, il faut avant tout connaître les caractéristiques de l'objet utilisé. Comme il a été mentionné précédemment, la connaissance de toute chose repose sur la maîtrise de soi. Un homme qui ne se maîtrise pas ne peut être en mesure d'accomplir une tâche utile. Cette idée peut tout à fait être transposée au cas de la guerre. Un bon général devra connaître, d'une part les différences entre les bons et les mauvais soldats<sup>40</sup> afin de les reconnaître et de discipliner ceux qui en ont besoin. D'autre part, il devra aussi connaître les forces et les faiblesses de son armée afin de maximiser les chances de vaincre l'ennemi.

Pour Xénophon, les bons dirigeants et les bons chefs d'armée doivent posséder certaines caractéristiques. Ils « n'auront qu'à prendre en main ces mêmes hommes, et souvent d'autres encore, pour leur inspirer la crainte de commettre une

---

<sup>39</sup> *Idem, Mémoires*, II 6, 24.

<sup>40</sup> *Idem, Mémoires*, III 1, 9.

lâcheté, la conviction qu'il est mieux d'obéir, la fierté de la discipline individuelle et collective et l'allégresse au travail, quand il faut travailler<sup>41</sup> ». L'obéissance volontaire est une des preuves prises en compte par Xénophon afin d'évaluer si un dirigeant est utile pour sa patrie. Sans cette compétence, qui inspire l'obéissance volontaire, il est impossible de faire bon usage des soldats ou d'une armée. Seul l'homme *enkrates* sait ce qu'il faudra faire pour avoir l'obéissance volontaire de ses sujets. De ce fait, il sera perçu comme étant un homme supérieur en raison de ses nombreuses qualités et tous voudront le suivre car en temps de guerre, c'est ce genre de chef qui inspire le respect et qui maximise les chances que la majeure partie de son armée revienne saine et sauve.

Pour être utile à la cité, un bon dirigeant doit, d'une part gagner la guerre et, d'autre part, il doit récompenser les soldats qui se sont bien battus. Il y a un échange réciproque entre les soldats et le dirigeant. Cet échange est basé sur l'utilité que chacune des deux parties peut en retirer. Comme l'explique Xénophon, on « ne fait la guerre que pour se procurer le plus de bien-être possible et l'on élit des généraux pour qu'ils conduisent leurs peuples à ce but<sup>42</sup> ». Les soldats doivent donc être utiles en fournissant l'effort nécessaire pour assurer la victoire de la Cité et, de son côté, le dirigeant doit assurer le bonheur de la Cité en passant par le bonheur des citoyens.

Dans la majeure partie des cas où le terme bonheur (*eudaimonia*) est employé par Xénophon, celui-ci fait référence à la prospérité matérielle. En effet, le but visé lorsqu'une Cité est en guerre est d'accroître sa richesse. De plus, les soldats qui se battent pour la victoire attendent en retour une compensation financière. Ainsi, la guerre vise l'enrichissement de la Cité et elle ne tient pas compte des perspectives morales, à savoir s'il est juste ou non de faire la guerre. La question que doit se poser

---

<sup>41</sup> *Idem*, *Économique*, 21.5.

<sup>42</sup> *Idem*, *Mémorables*, III 2, 3-4.

tout bon dirigeant est de savoir, en fonction des forces et des faiblesses de la Cité, si elle peut ressortir victorieuse. Il fait un calcul pour savoir laquelle des deux armées est la plus forte et, s'il s'agit la Cité ennemie, il devra alors ne pas entreprendre le combat et se soustraire à l'adversaire<sup>43</sup>. Étant donné qu'il n'y a pas l'ombre d'une morale derrière la guerre, si la victoire assure le bonheur de la Cité et des citoyens, ce dernier ne peut être que matériel.

Cependant, après une lecture approfondie de l'œuvre de Xénophon, il semble que cette conclusion soit un peu hâtive quoique juste dans le contexte utilisé. C'est pourquoi nous allons faire une étude plus approfondie des différentes notions éthiques que l'on peut retrouver à la fois dans les ouvrages de Xénophon et dans les différents courants qui se sont penchés sur la problématique de la guerre à savoir, le réalisme et la théorie de la guerre juste.

## **II – Le réalisme chez Xénophon**

En raison du sujet de ce travail, à savoir la conception éthique de la guerre chez Xénophon, il ne semble pas nécessaire de se diriger en profondeur et en détail dans l'analyse du réalisme. C'est pourquoi nous nous attarderons seulement aux caractéristiques générales du réalisme en abordant brièvement deux grands représentants, à savoir Thucydide et Clausewitz, en vue de démontrer, dans un second temps, qu'il est possible de dégager les grandes lignes de ce courant et de les appliquer aux propos tenus par Xénophon.

Le réalisme est un courant philosophique en éthique des relations internationales. Comme de nombreuses écoles, il a subi diverses interprétations laissant la place à différents points de vue. Ainsi, tout en faisant référence au courant réaliste, il est possible de rencontrer des positions plus radicales et d'autres plus

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, III 6, 7-8 et *Cyropédie*, II 1, p.72.



modérées. De manière générale, le réalisme suppose un contexte anarchique qui fait état d'un climat perpétuel de guerre de tous contre tous, où la paix ne serait qu'une trêve. Dans cette perspective, le domaine de l'éthique est indépendant du domaine politique et de ce fait, les notions de justice et d'injustice, de bien et de mal n'ont pas leur place dans les délibérations stratégiques et donc militaires. Par conséquent, le réalisme s'oppose au fait d'évaluer moralement des actes, comme dans le cas de la guerre. Comme le faisait déjà remarquer Hobbes dans le *Léviathan*<sup>44</sup>, en temps de guerre les lois sont absentes et de ce fait elles ne sont plus présentes pour délimiter ce qui est juste de ce qui ne l'est pas<sup>45</sup>.

Thucydide est considéré comme un grand historien, un philosophe politique mais aussi, comme le précurseur du réalisme. Son *Histoire de la Guerre du Péloponnèse* est une source inestimable d'informations sur la façon dont étaient menées les guerres cinq siècles avant notre ère. De manière générale, le conflit qu'il rapporte se situe entre -431 et -404 et il oppose les villes de Sparte et d'Athènes pour l'hégémonie du monde grec. Dans un premier temps, les différentes armées ont vu succéder victoires et défaites. Cette période prendra fin vers -421 avec la paix de Nicias. En -415, c'est sous l'impulsion d'Alcibiade qu'Athènes monte une expédition contre Syracuse. Cependant, Alcibiade va faire preuve de trahison envers Athènes et devra donc se réfugier à Sparte. Quant à l'armée athénienne, en -413 elle sera anéantie par Syracuse. Par la suite, Sparte va s'allier avec la Perse et préparer la révolte de l'Ionie contre la domination athénienne en -412. Malgré la réconciliation d'Alcibiade avec Athènes, la flotte athénienne sera anéantie par Lysandre en -405. C'est enfin en -404 qu'Athènes est assiégée et doit signer une paix qui va la défaire de son empire. (déconstruire son empire?)

De manière générale, Sparte rompt le pacte de non-agression car elle se sentait menacée par Athènes. De ce fait, l'attaque fut justifiée au nom de la légitime

---

<sup>44</sup> Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, I, 13.

<sup>45</sup> Comme le mentionne le proverbe romain : « En temps de guerre, la loi est muette »

défense. De son côté, Thucydide semble approuver cette agression en raison du principe de nécessité. Ce principe vise à assurer la survie de la Cité, indépendamment des moyens utilisés pour y parvenir. C'est dans ce contexte d'insécurité que prime la loi du plus fort. C'est la raison pour laquelle Thucydide a souvent été associé à une forme radicale de réalisme.

Parmi les successeurs de Thucydide, on retrouve Machiavel, Hobbes et Clausewitz. Nous nous pencherons sur ce dernier afin d'illustrer une position plus contemporaine du réalisme. La pensée de Clausewitz se caractérise par l'exclusion de la dimension morale lorsqu'il fait référence à la guerre. Par conséquent, il se soucie peu des questions de guerres justes et des règles qui les régissent. La particularité de sa pensée se retrouve dans sa définition de la guerre comme étant la continuité de la politique par d'autres moyens, lorsque les tentatives diplomatiques ont échoué<sup>46</sup>. Raymond Aron<sup>47</sup> va porter secours aux propos de Clausewitz, souvent mal interprétés. Il fait ressortir un point essentiel de la pensée de Clausewitz, à savoir la subordination du domaine militaire au domaine politique. Pour ce dernier :

« l'objectif visé au moyen de l'action militaire et les efforts requis à cet effet seront étalonnés en fonction des fins politiques, causes initiales de la guerre[...]. La guerre que livre une communauté – que livrent des peuples entiers - , et en particulier les peuples civilisés, part toujours d'une situation politique et n'éclate que pour des raisons politiques. C'est donc un acte politique<sup>48</sup> ».

Cela signifie que la guerre n'est pas une fin en soi dans la mesure où celle-ci doit toujours être fixée par le politique. À ce titre, la guerre est un instrument au service des objectifs posés par le dirigeant politique.

---

<sup>46</sup> Clausewitz, C., *De la guerre*, Paris, Minuit, 1995, p.46.

<sup>47</sup> Aron, R., *Sur Clausewitz*, Bruxelles, Éditions complexe, 1987, p.31.

<sup>48</sup> Clausewitz, C., *op. cit.*, p.38-45.

Cette distinction nous permet d'introduire la notion de guerre absolue présentée par Clausewitz. Avant d'aller plus loin, il est un point à éclaircir afin d'éviter de caricaturer la position de l'auteur. Tout d'abord, il explique qu'en temps de guerre, la fin est la soumission de l'adversaire à sa propre volonté et cette soumission semble mener inévitablement à l'extrême. Ce qu'il faut comprendre, et ce que nous explique Aron, c'est que la conception clausewitzienne de la guerre, telle que présentée ci-dessus, ne représente pas le monde réel. « Ces suppositions mettent la lumière sur ce qui se passerait et non sur ce qui se passe<sup>49</sup> ». Une première erreur dans l'interprétation est de croire que pour Clausewitz, toute guerre doit irrémédiablement mener à une guerre absolue. En effet, il analyse le conflit et en arrive à la conclusion qu'une guerre menée aux extrêmes serait par le fait même absolue, mais non souhaitable. La guerre absolue se différencie de la guerre réelle. Pour l'auteur, la guerre absolue est politique dans la mesure où elle exprime une hostilité entre les belligérants, mais elle ne coïncide pas avec la guerre réelle. À la différence de certains penseurs, Aron soutient que Clausewitz ne souhaitait pas qu'une guerre absolue se produise et qu'il ne soutenait pas que toutes les guerres dériveraient inévitablement vers la guerre absolue. Comme l'explique Aron, si « pour tous les belligérants, les pertes dépassent les profits, la guerre devient irrationnelle pour les deux camps et, par suite, ne peut être dite, en une interprétation rationnelle, la continuation de la politique<sup>50</sup> ».

En rapport avec cette distinction, dans les prochaines pages il nous sera permis d'analyser la conception de la guerre chez Xénophon et ainsi de vérifier si cette notion de guerre absolue est présente chez lui. Mais, avant, il nous faut aborder encore quelques points afin de faciliter notre compréhension du réalisme.

---

<sup>49</sup> Aron, R., *Sur Clausewitz*, p.34.

<sup>50</sup> Aron, R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p.434.

Une autre façon d'illustrer la position réaliste est l'adage du général Sherman<sup>51</sup>. En effet, celui-ci affirme que *la guerre c'est l'enfer*, ce qui autorise à faire tout ce qui est nécessaire, dans ce cas-ci le général a ordonné de brûler complètement la ville d'Atlanta, afin qu'elle ne puisse plus servir de base militaire aux sudistes. C'est aussi le moyen de dire qu'en enfer, la loi et les règles morales ne sont plus pertinentes. Par rapport à ce type de raisonnement, Monique Canto-Sperber soulève un point intéressant à savoir qu'il ne faut pas confondre l'argument réaliste, tel que l'utilise le général Sherman, avec le conséquentialisme<sup>52</sup>. Dans le premier cas, toute dimension morale est exclue tandis que dans le second, les conséquences permettent de justifier et de rendre moralement acceptables les actions posées au départ. Cependant, même si le fond diffère, il est tout de même possible de constater que la forme de l'argument reste la même dans les deux cas. En effet, il est possible d'appliquer aux deux conceptions la thèse selon laquelle la fin justifie les moyens. Les conséquences ont ici la primauté par rapport aux actions. Ainsi, pour un chef militaire réaliste, il est nécessaire de poser les actions dont les conséquences permettent de parvenir à une victoire en un minimum de temps et en essayant de minimiser la perte de ses soldats. Pour le réalisme, les actions sont évaluées non pas en fonction de leur caractère moral, mais en fonction de leur efficacité. Par conséquent, si d'un point de vue réaliste la guerre ne peut recevoir de qualificatif moral, il va de soi que les actions posées en temps de guerre, qui revêtent en majorité un caractère violent, n'en recevront pas non plus.

Un des représentants du courant qui se distingue du réalisme, soit la théorie de la guerre juste, est Michael Walzer. Philosophe américain né en 1935, il est l'auteur d'une œuvre notoire en philosophie politique. Parmi ses ouvrages les plus célèbres, on retrouve son livre *Just and Unjust Wars* paru pour la première fois en 1977, dans lequel Walzer réhabilite la tradition de la guerre juste à la lumière des enjeux éthiques contemporains.

---

<sup>51</sup> Héros de la guerre de Sécession américaine du côté des nordistes.

<sup>52</sup> Canto-Sperber, M., *op. cit.*, p. 672.

Dans son ouvrage, Michael Walzer explique que d'un point de vue utilitariste, tel que défendu par Henry Sidgwick<sup>53</sup>, les actions qui ne sont pas dirigées en vue de la fin fixée ne sont pas autorisées, dans la mesure où l'utilité se révèle plus faible que les dommages causés. Pour lui, il existe deux critères qui permettent d'évaluer l'utilité d'une action. D'une part, il y a la *nécessité militaire*, ce que Walzer appelle aussi l'objectif de la victoire et d'autre part, il y a la *proportionnalité* qui permet d'évaluer les conséquences des moyens entrepris en vue de la fin. Ainsi, le mal qui est fait doit être moindre que le bien visé. Pour Walzer, la tentative de Sidgwick, de développer la notion de proportionnalité, est intéressante « mais elle n'épuise pas pour autant la convention de la guerre. Elle n'explique pas, en effet, les jugements les plus critiques que nous portons sur les soldats et sur leurs généraux »<sup>54</sup>.

En résumé, selon la conception réaliste de la guerre, l'évaluation d'une action peut reposer sur l'anticipation des conséquences si, et seulement si, elles favorisent les chances de parvenir à la victoire. À partir de ce moment, toutes les actions (entendues comme moyens) devront être déployées pour réaliser les objectifs fixés. Par conséquent, le réalisme soutient d'une part, que la fin justifie les moyens et d'autre part, il accorde une priorité aux conséquences sur les actes. Si la fin est la victoire, alors tous les moyens devront être mis sur pied afin de parvenir à cette victoire avec une efficacité maximale. Pour terminer, la particularité du réalisme est d'effectuer une dichotomie entre la sphère morale et politique, balayant ainsi toute notion de justice et de bien dans les délibérations militaires et politiques. Cependant, il est important de garder en tête que pour Clausewitz, le domaine militaire demeure malgré tout subordonné à la politique dans la mesure où c'est elle qui fixe la finalité de la guerre.

---

<sup>53</sup> Walzer, M., *Guerres justes et injustes*, Paris, Berlin, 1999, p. 189.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 191.

Les balises de ce premier courant étant fixées, il est maintenant possible de passer à l'étude du réalisme dans les écrits de Xénophon. Pour ce faire, une première approche descriptive tentera de répertorier les différentes occurrences des différents thèmes abordés. En même temps, une analyse plus philosophique tentera de mettre la lumière sur les différents points soulevés précédemment.

Dans un premier temps, il sera question des moyens utilisés en temps de guerre afin de parvenir à la victoire. Dans un deuxième temps, l'analyse se penchera sur le traitement réservé aux combattants de guerre. Pour terminer, il sera alors possible d'analyser dans quelle mesure le courant réaliste se rapproche des propos tenus par Xénophon et la place qu'il donne à la sphère morale lors de ses délibérations.

#### a) *Destruction totale et guerre absolue*

Suite à la lecture des textes de Xénophon il semble possible d'associer sa conception de la guerre à une *destruction totale* de l'ennemi. Mais qu'entend-il par destruction totale ? Et cela se rapproche-t-il du concept de *guerre totale* utilisée par Clausewitz ? Rappelons que pour ce dernier, une guerre absolue est un conflit mené à l'extrême qui peut être utilisé comme une stratégie afin de vaincre totalement l'ennemi et de parvenir à la victoire.

Le concept de *destruction totale* pourrait être rapproché de la conception que Xénophon se fait des conflits lorsqu'il est question d'anéantir totalement l'ennemi. Par exemple, dans le choix stratégique de parvenir au succès du conflit : il « leur prescrit aussi de brûler tout ce qui pouvait être incendié<sup>55</sup> ». Dans un premier temps, le but est de faire croire à l'ennemi qu'il est en présence d'une grande et grosse armée et dans un second temps, cette technique est utilisée afin d'effrayer la population et ainsi, la contraindre à la soumission. Par exemple, le « lendemain, Seuthès brûla

---

<sup>55</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VI 3, p.225.

complètement les villages, sans épargner une seule maison. Il voulait inspirer la terreur aux autres, en leur montrant ce qu'ils auraient à souffrir, s'ils ne se soumettaient pas<sup>56</sup> ». Comme le soulève Pierre Ducrey dans son ouvrage *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, ce genre de pratique était loin d'être exceptionnel. Il explique « la haine légendaire des Crotoniates pour leurs voisins de Sybaris : non contents d'écraser les Sybarites dans une bataille rangée et de massacrer les survivants, les Crotoniates prirent la ville de leurs ennemis et anéantirent sa population<sup>57</sup> ». Le but visé par ces derniers était d'assurer la survie de leur cité en abolissant les cités menaçantes. Comme précédemment discuté à la page 26, ce genre de stratégie peut être rapproché de la décision du général Sherman lorsqu'il ordonna de brûler Atlanta afin de faire fuir la population pour éliminer la menace. Ce dernier point fait référence au principe de nécessité propre au réalisme qui permet de justifier les moyens utilisés au nom de la survie et de la conservation de la cité.

En somme, pour Xénophon, le terme de *destruction totale* correspond tout à fait à la réalité qui nous est rapportée dans ces œuvres et est le résultat d'un raisonnement plus instrumental que moral. Cependant, au même titre que la plupart des penseurs qui se sont penchés sur la question de la guerre, Xénophon tenait tout de même compte des chances de parvenir à la victoire, en référence au principe de proportionnalité. Il ne prenait pas comme modèle des généraux qui se jetaient têtes baissées vers l'ennemi sans avoir, au préalable, pris connaissance de la taille de l'adversaire.

#### b) Les moyens afin de parvenir à la victoire

L'objectif de cette section est de présenter les différents recours utilisés en temps de guerre afin de faire ressortir que, comme dans le courant réaliste, les décisions sont effectuées indépendamment de la morale. Dans l'Antiquité, la majorité

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, VII 4, p.251.

<sup>57</sup> Ducrey, P., *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris, Payot, 1985, p.243.

des guerres étaient territoriales et servaient aussi à renflouer les caisses de l'armée. Comme l'explique Pierre Ducrey, la « victoire profite en premier lieu au trésor de l'armée. Les généraux utilis[aient] les sommes dont ils disposent pour verser la solde de leurs hommes et pourvoir à leur ravitaillement. Le surplus revient à l'État<sup>58</sup> ». Les moyens de parvenir à ces richesses variaient, mais, dans la majeure partie des cas recensés dans les écrits de Xénophon, il semble que le moyen privilégié fût l'appropriation des biens d'autrui par la force.

Voici donc les différents moyens utilisés pour arriver à la fin entrevue par le dirigeant. Le premier de ces moyens est le mensonge et est couramment utilisé afin de parvenir à ses fins<sup>59</sup>. Par exemple, en temps de guerre « il n'y a pas de meilleur moyen de servir ses amis que de paraître leur ennemi, et de faire mal à ses ennemis que de paraître leur ami<sup>60</sup> ». Dans le premier cas, cela permet de protéger ses alliés alors que dans le second, le mensonge permet de s'introduire chez l'ennemi afin de l'attaquer de l'intérieur. Le deuxième exemple se trouve dans l'*Anabase*, lorsque Cyrus veut partir en guerre contre le roi. Les troupes n'étant pas en accord avec la décision de Cyrus, celui-ci semble n'avoir d'autre choix pour parvenir à ses fins que de leur mentir. Pour ce faire, il va leur faire croire qu'ils vont se battre contre Abrocomas<sup>61</sup> et, afin d'être certain de leur engagement, il va leur proposer d'augmenter leur solde de moitié<sup>62</sup>. Une fois le mensonge révélé, et étant donné que les conséquences d'une attaque contre le roi étaient bénéfiques pour l'armée, Xénophon ne rapporte aucune plainte des soldats qui aurait pu se sentir bafoués par leur dirigeant. Une fois le voile levé sur ce mensonge, il proposa à ceux qui ne voulaient pas rester de partir, sans qu'ils soient pris en chasse comme des fuyards. Il semble que peu d'individus aient quitté leurs postes. Le mensonge et la trahison sont

---

<sup>58</sup> Ducrey, P., *op.cit.*, p.232.

<sup>59</sup> Notons que pour Machiavel, un dirigeant n'est nullement tenu de tenir sa parole et peut avoir recours au mensonge afin de déjouer les ruses de l'ennemi et ainsi, conserver son État.

<sup>60</sup> Xénophon, *Cyropédie*, V 3, p.178.

<sup>61</sup> Abrocomas était satrape de Phénicie et de Syrie et commandait les troupes entre la mer et l'Euphrate.

<sup>62</sup> *Idem.*, *Anabase*, I 3, résumé.



donc des moyens justifiés et acceptés par ceux qui ont été lésés, dans la mesure où ils permettent de parvenir à la victoire.

Un autre moyen auquel Xénophon fait référence est l'attaque-surprise, c'est-à-dire au moment où l'ennemi s'y attend le moins. Le traducteur de Xénophon va utiliser le terme *attentats*<sup>63</sup> pour désigner ce genre d'attaques qui ont lieu la nuit, pendant le sommeil ou encore durant le repas ou la fête. Lors d'un entretien, Cyrus explique à ses chefs d'infanterie et de cavalerie ceci : « Aujourd'hui, nous allons les attaquer en un moment où beaucoup d'entre eux sont endormis, ou beaucoup sont ivres et tous sont débandés<sup>64</sup> ». C'est donc au moment où l'ennemi est le plus faible que l'attaque a le plus de chance d'être un succès. Ce genre de stratégie pourrait être condamnable à l'heure actuelle en raison des règles, des traités et conventions de guerre. Mais dans le cas présenté par Xénophon, comme c'est également le cas d'une position réaliste plus radicale, si l'attaque-surprise est un moyen efficace de parvenir à la victoire, il est alors nécessaire d'y avoir recours.

Par contre dans son traité sur la tyrannie, Xénophon propose une solution afin de contrer les attaques : il est primordial que l'armée soit bien entraînée et bien organisée, peu importe que le conflit soit imminent ou non. Pour ce faire, elle doit toujours demeurer sur le qui-vive<sup>65</sup>.

Pour continuer dans la même veine des attaques-surprise, Cyrus explique que « le moyen le plus prompt d'arrêter les progrès de l'ennemi, c'était de le tourner et de le prendre de dos<sup>66</sup> », dans le but bien entendu de maximiser les chances de parvenir à la victoire. Encore une fois, Xénophon semble approuver ce genre de recours en laissant la loi du plus fort, selon laquelle les moyens utilisés pour parvenir à la

---

<sup>63</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VII 5, p.260 : « et comme il savait qu'on est jamais plus exposé à un attentat que lorsqu'on est à table, qu'on boit avec ses amis, ou qu'on dort dans son lit... »

<sup>64</sup> *Idid.*, VIII 5, p.255.

<sup>65</sup> Strauss, L., *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, X 6.

<sup>66</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VII 1, p.239.

victoire n'ont pas de limite, régner. L'exemple qui suit en est la preuve la plus flagrante.

La famine<sup>67</sup> est un des moyens utilisés pour parvenir à la victoire. Même si Xénophon y fait très peu allusion dans ses textes, il est néanmoins possible d'en déduire que la famine était utilisée comme une forme de recours ultime<sup>68</sup>. Cyrus voulant s'emparer d'une ville trop bien protégée s'entretient avec ses soldats sur le problème d'une ville imprenable par la force :

« Comment prendre de vive force des remparts si solides et si hauts, pour ma part, je ne le vois pas ; mais plus il y a de monde dans la ville, du moment qu'ils n'en sortent pas pour combattre, plus vite on pourra, je pense, les réduire par la famine. Si donc vous n'avez pas d'autres moyens à me proposer, je suis d'avis que nous fassions le blocus<sup>69</sup> ».

Comme on peut le voir, Cyrus prend la peine de consulter les individus qui l'entourent pour vérifier que la stratégie à laquelle il va avoir recours n'a pas d'autres solutions de rechange. C'est précisément ce qui permet d'affirmer qu'il ne prend pas cette décision comme un moyen facile, mais plutôt comme un *recours ultime*, voire un mal nécessaire.

L'affaiblissement d'une population peut se faire soit par l'appauvrissement de la nourriture comme on vient de le voir ou encore par l'appauvrissement des finances : « Quant à la solde, il obligea les Babyloniens à la fournir ; car il voulait les appauvrir le plus possible qu'il pourrait, afin de les rendre aussi humbles et aussi souples que possible<sup>70</sup> ». Il est possible d'associer ce genre de recours à une forme de famine financière dans la mesure où il y a un assèchement graduel et total des

<sup>67</sup> Sur la famine, voir aussi les *Helléniques*, dans *Œuvres complètes III*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, I 5, 21.

<sup>68</sup> Notons qu'à l'heure actuelle ce genre de moyens est un cas de torture et qu'il est donc condamnable d'y avoir recours.

<sup>69</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VII 5, p.254.

<sup>70</sup> *Ibid.*, VII 5, p.262

ressources monétaires d'une Cité. Il va de soi que cela comporte une famine alimentaire étant donné que la Cité ne pourra pas se procurer de vivres autres que ce qu'elle arrivera à produire.

Quel que soit le type de famine utilisé, la fin visée demeure la même, c'est-à-dire l'asservissement et la soumission d'un peuple dans le but de le vaincre et par le fait même, de garantir la survie de la Cité qui ressortira vainqueur.

Dans l'Antiquité, il existait bon nombre d'autres moyens de parvenir à la victoire et de manière générale, la soumission de l'adversaire se faisait par la terreur mais aussi, par l'obéissance volontaire. Un des moyens utilisés par Cyrus était de parvenir à se faire aimer par le peuple qu'il dominait<sup>71</sup>. Comme l'explique Xénophon : « Il étendit si loin son empire par la terreur de son nom que tout trembla devant lui et que personne n'entreprit rien contre lui ; il leur inspira au contraire à tous un tel désir de lui plaire qu'ils ne demandaient qu'à être gouvernés toujours selon sa volonté<sup>72</sup> ». Une question demeure, était-ce vraiment le désir de se faire diriger par Cyrus ou n'était-ce pas plutôt la peur qui les conseillait de se soumettre aux volontés de cet individu très puissant sans qui ils n'auraient aucune chance de survivre ? Il semble fort probable que la deuxième alternative soit la plus plausible. Même si, par la suite, il peut s'avérer qu'un peuple soit heureux d'avoir à sa tête un homme tel que Cyrus, il n'en demeure pas moins que la soumission n'est jamais une chose facile.

L'utilisation d'espions<sup>73</sup> est aussi un des moyens pour défaire l'ennemi. Par conséquent, Cyrus a recours à deux types d'individus. Dans un premier temps, il y a

---

<sup>71</sup> Le portrait dressé par Xénophon semble parfois un peu idéalisé. Il est fort douteux qu'à la seule vision de Cyrus, l'ennemi se soumette volontairement et soit heureux, sur le champ, de leur sort.

<sup>72</sup> *Ibid.*, I 1, p.26.

<sup>73</sup> *Ibid.*, VI 2, p.216.

les alliés et de ce fait, il envoie Araspas<sup>74</sup> au sein de l'armée ennemie afin de gagner leur confiance et se renseigner sur ce qui se passe à l'intérieur sans être repéré et ainsi se procurer des informations sur leur stratégie :

« Puissé-je, s'écria Araspas, avoir encore une occasion de te servir ! – Eh bien donc, dit Cyrus, si, sous prétexte de me fuir, tu consentais à te rendre chez les ennemis, je crois qu'ils auraient confiance en toi. – Oui, par Zeus, dit Araspas, et je suis convaincu que mon départ ferait dire même à mes amis que j'ai fui ta colère. – Tu nous reviendrais, reprit Cyrus, instruit de tous les secrets des ennemis ; car je pense qu'ayant confiance en toi, ils te feraient participer à leurs délibérations et à leurs desseins, si bien que pas un seul des points que nous voulons connaître n'échapperait à ta perspicacité<sup>75</sup> ».

Dans un deuxième temps, Cyrus va utiliser les prisonniers de guerre pour leur soutirer des informations sur les plans de l'armée ennemie<sup>76</sup>. Xénophon ne donne pas plus de détails sur les moyens de faire parler les prisonniers. Mais il est possible d'imaginer que l'usage de la violence faisait loi<sup>77</sup> et incitait les prisonniers à dévoiler leurs secrets.

En somme, bon nombre de moyens étaient utilisés pour maximiser les chances de parvenir à la victoire et il appert qu'il n'y avait pas forcément de limites. On a pu constater que dans le cas de la famine, elle était utilisée en dépit de trouver un autre moyen et était, par le fait même, considérée comme un recours ultime.

Dans les nombreux entretiens étudiés, il est possible de remarquer que les justifications morales n'ont pas vraiment leur place quant il est question d'évaluer les

---

<sup>74</sup> Cyrus décide de se servir de Araspas car, même s'il est du côté de Cyrus, celui-ci se sent coupable d'avoir fait des avances à la femme qui a été offerte à Cyrus. À ce titre, il a une dette envers lui et se propose d'aller espionner l'ennemi.

<sup>75</sup> *Ibid.*, VI 1, p.211.

<sup>76</sup> *Ibid.*, VI 2, p.216.

<sup>77</sup> Par exemple, il est possible de supposer que Cyrus épargnerait le soldat et sa famille afin de récolter les informations souhaitées.

moyens les plus efficaces de parvenir à la soumission de l'ennemi. Cette absence de lois et de limites, mise à part la loi du plus fort, met donc de côté les conventions morales en laissant la première place aux différents moyens de parvenir à la victoire.

### c) Traitement des soldats

De manière générale, Xénophon adhère à la thèse selon laquelle le meilleur moyen de parvenir à la victoire est d'éliminer un maximum d'ennemis<sup>78</sup>. Cela peut se comprendre dans la perspective où chaque soldat ennemi qui n'est pas tué représente une menace de plus sur le terrain et va, par le fait même, diminuer les chances de parvenir à la victoire. Ainsi, comme l'explique Cyrus à ses soldats : « vous avez tué ceux qui vous résistaient, et vous avez bien fait : c'est le meilleur moyen d'assurer la victoire<sup>79</sup> ».

Toutefois, Xénophon effectue quelques distinctions au sein des soldats ennemis. Certains seront tués en raison du danger imminent qu'ils représentent. Il explique ce cas en faisant une analogie avec la chasse. En effet, « lorsqu'un animal vaillant fait tête; il faut le frapper, s'il vient au-devant de vous, et se mettre en garde contre ses élans. Aussi parmi les pratiques de la guerre, serait-il difficile d'en trouver une qui manque à la chasse<sup>80</sup> ». À ce titre, il serait possible de faire un lien avec le principe de nécessité présenté par Walzer et qui repose entre autres, sur *l'imminence du danger*<sup>81</sup>. Dans ce cas, l'action doit être déployée si l'ennemi représente une menace dans le temps présent et que la seule solution est de tuer les soldats. Comme le mentionne Xénophon au sujet de Cyrus : « il envoya les autres battre la campagne, avec ordre de tuer ceux qui avaient des armes ». Par conséquent, pour Xénophon, un soldat armé représente un danger imminent et doit à ce titre être éliminé.

<sup>78</sup> Xénophon, *Anabase*, VI 5, 28.

<sup>79</sup> *Idem*, *Cyropédie*, IV 4, p.148.

<sup>80</sup> *Ibid.*, I 2, p.31.

<sup>81</sup> Dans le deuxième critère, la *nature du danger* doit être assez importante pour justifier une attaque.

Dans d'autres situations, Xénophon semble prôner l'élimination des soldats inutiles, c'est-à-dire ceux qui ne voudraient pas dévoiler des informations pouvant aider l'armée de Cyrus. Comme l'explique Xénophon :

« l'ennemi nous incommodait, nous avons fait une embuscade, ce qui nous a permis aussi de respirer ; nous lui avons tué du monde, et nous avons aussi fait tous nos efforts pour en prendre vivants, justement pour avoir à notre disposition des guides qui connaissent la contrée. On fit aussitôt amener les deux hommes, on les prit à part et on leur demanda s'ils connaissaient une autre route que celle qu'on voyait. L'un d'eux, en dépit de toutes les menaces qu'on lui fit, déclara qu'il ne connaissait point. Comme on n'en pouvait rien tirer d'utile, on l'égorgea sous les yeux de son compagnon<sup>82</sup> ».

Le deuxième soldat, probablement effrayé qu'il lui arrive le même sort et en raison du souci pour l'avenir de sa famille, s'empressât d'aider l'armée de Cyrus en lui indiquant le meilleur chemin à suivre. Il va de soi que c'est en suscitant la peur et en se faisant craindre que l'armée peut maximiser ces chances de parvenir à la victoire dans un délai réduit et surtout, comme le relève Xénophon, ceux qui se laissent emparés par la peur se donnent eux-mêmes la mort, probablement par peur que l'ennemi lui fasse subir des tortures. Xénophon n'est pas très bavard sur les différents types de torture. Par contre, Pierre Ducey nous explique que les moyens de tortures étaient généralement la crucifixion et la mutilation<sup>83</sup>. Ainsi, « certains hommes craignant d'être mis à mort, s'ils sont pris, se font mourir auparavant sous le coup de la peur, les uns en se précipitant, les autres en se pendant, les autres en s'égorgeant<sup>84</sup> ». La peur permet donc à Cyrus de faire diminuer d'elle-même l'armée ennemie. En raison du statut et de la renommée de l'armée de Cyrus, les Cités voisines ne pouvaient faire autre chose qu'exiger la paix<sup>85</sup>, sachant pertinemment que s'il y avait confrontation elles seraient perdantes sur tous les plans. En proposant la

<sup>82</sup> Xénophon, *Anabase*, IV 1, 22-23.

<sup>83</sup> Ducey, P., *op. cit.*, p.255.

<sup>84</sup> Xénophon, *Cyropédie*, III 1, p.106.

<sup>85</sup> Strauss, L., *De la tyrannie*, X 7.

paix, et par conséquent la soumission, elles évitaient ainsi la mort de nombreux soldats et de civils.

Dans la distinction que Xénophon effectue chez les soldats ennemis, il est possible de retrouver les raisons pour lesquelles il est préférable d'épargner certains de ces soldats. Tout d'abord, à de nombreuses reprises Xénophon relate le fait que les soldats qui avaient rendu leurs armes avaient été épargnés puis faits prisonniers<sup>86</sup>, afin de servir l'armée de Cyrus. Par la suite, il peut arriver que les soldats ennemis blessés au combat soient soignés<sup>87</sup>. Il semble que cela ne soit pas vraiment en raison de la grandeur d'âme de Cyrus, quoique cela puisse tout de même être envisageable. Il s'agirait plutôt ici de remettre ces soldats sur pied afin de les utiliser pour cultiver les terres agricoles. En effet, comme l'explique Cyrus à ses troupes, il y a « deux choses à faire ; c'est d'abord de nous rendre maître de ceux qui possèdent ces biens, ensuite de les faire rester chez eux, car un pays habité est une possession de grand prix ; sans habitants, il est aussi sans production<sup>88</sup> ». Ainsi, en renvoyant les prisonniers chez eux, il les contraint par le fait même à produire les denrées nécessaires pour enrichir la ville, mais aussi pour ravitailler l'armée. De plus, les prisonniers pouvaient aussi être utilisés pour travailler dans des mines ou tout simplement gardés en prison, en prévision probablement d'une éventuelle utilité<sup>89</sup>.

Les soldats capturés (les otages<sup>90</sup>) servaient aussi de garantie. Lors d'un entretien, Cyrus demande aux Assyriens : « Pouvez-vous me donner quelque garantie de la vérité de ce que vous avancez? – Oui, répondirent-ils, nous allons immédiatement monter à cheval et nous te ramènerons des otages cette nuit ». En somme les soldats étaient épargnés en raison de leur utilité et non en vertu d'une certaine sensibilité et encore moins d'une convention relative aux droits et aux règles

---

<sup>86</sup> Xénophon, *Cyropédie*, IV 4, p.148.

<sup>87</sup> *Ibid.*, III 2, p.112.

<sup>88</sup> *Ibid.*, IV 4, p.148.

<sup>89</sup> Ducrey, P., *op. cit.*, p.255.

<sup>90</sup> Xénophon, *Helléniques*, III 2, 18.

de la guerre. De ce fait, les prisonniers étaient souvent associés aux revenus de la victoire<sup>91</sup>. Ici encore, il est possible de souligner que la dimension morale, sur la façon de traiter les prisonniers de guerre, est évacuée.

La section qui suit vise à éclaircir un peu les raisons pour lesquelles Xénophon évacue la dimension morale des délibérations militaires.

#### *d) La moralité*

À la lumière de ce qui vient d'être expliqué, il semble peu probable que Xénophon ait le souci d'émettre un jugement moral sur les actions. Tout d'abord, les différents traitements réservés aux soldats ne font preuve d'aucune règle, ni limite pour sauver certains individus. Ceux qui sont épargnés le sont non pas en raison d'une loi morale, mais en raison de l'usage que peut en faire l'armée. À ce titre, les hommes ne sont pas considérés comme des êtres humains, mais plutôt comme des outils pour parvenir à la soumission totale de l'ennemi. Ainsi, en temps de guerre l'armée va faire en sorte que les ennemis ne puissent pas « reconnaître qu'ils ont affaire à des hommes<sup>92</sup> ». Ici, la moralité et l'humanité semblent avoir été mises de côté pour laisser la place à l'utilité et à l'instrumentalisation des prisonniers et soldats ennemis. Par conséquent, il est possible d'en arriver à la conclusion qu'en temps de guerre, les réflexions revêtent un caractère instrumental où la sphère morale est évacuée.

Le deuxième volet où la moralité est absente a trait aux qualités d'un bon dirigeant. Il va de soi, en suivant la logique de Xénophon, que si l'armée est à l'image de celui qui la dirige et que ce dernier n'a pas de qualités morales mises en valeur alors l'armée se comportera comme un corps amoral, c'est-à-dire désordonné et faible. Il est possible de penser à un dirigeant menteur vis-à-vis de sa propre armée ou

---

<sup>91</sup> *Idem, Cyropédie, IV 5, p.155.*

<sup>92</sup> *Ibid., IV 2, p.140.*



encore à la terreur qu'il inspire pour se faire respecter, à son sang froid quand vient le temps de tuer, de torturer ou de punir. De manière générale, les qualités d'un bon dirigeant se reflètent dans son acharnement au travail et dans son dévouement à la fin visée. Comme le faisait aussi remarquer Clausewitz, un chef vertueux<sup>93</sup> serait désavantagé s'il devait tenir compte des règles morales qui l'empêcheraient de maximiser les chances d'arriver à ses fins, que ce soit la victoire sur un ennemi ou n'importe quelle autre cause.

Avant de clore cette partie, il reste un dernier sujet à traiter afin de mieux comprendre la raison pour laquelle Xénophon ne semble pas inclure la sphère morale dans ses réflexions sur la guerre. En temps de guerre, la victoire apporte avec elle son lot de bonheur et il est important de souligner que pour lui, la conception du bonheur revêt, en majeure partie, une dimension matérielle et non éthique. Comme il a été expliqué précédemment, l'*enkrateia* est utile aux individus dans la mesure où elle permet d'être heureux avec peu de choses. De manière générale, le bonheur auquel Xénophon fait référence possède deux volets. D'une part, le volet individuel permet à l'homme de se rapprocher du bonheur divin. Celui-ci est intimement lié à l'autarcie, entendue comme la capacité d'être indépendant des choses qui entourent les hommes afin de ne pas ressentir le besoin. De ce fait, un homme qui se maîtrise lui-même (*enkrates*), est son propre maître et à ce titre, il se rapproche de l'idéal de l'autarcie fondée sur l'utilité morale des vertus acquises. De plus, un individu doit se maîtriser lui-même dans le but de mener une vie pieuse, conforme aux lois divines, mais il doit aussi se maîtriser lui-même afin d'être utile aux autres. Ainsi, il est possible d'en déduire que la dimension éthique ou morale du bonheur s'applique plutôt à la sphère individuelle.

Par contre, dans le contexte de la guerre où les hommes ont besoin de manger, de boire et de s'habiller, le bonheur promis par les chefs de l'armée à leurs troupes

---

<sup>93</sup> Dans la section consacrée aux vertus d'un bon général, Aron présente une autre interprétation de Clausewitz en soulignant qu'un chef politique peut et doit avoir certaines vertus comme la prudence et l'audace.

fait référence à la collectivité et de ce fait, il est question d'augmentation de solde, de nourriture et de boissons. De plus, Xénophon fait souvent référence au bonheur de la Cité, qui passe par le bien-être des individus qui la composent et fait état de l'éclat des fêtes, de la beauté des temples restaurés, bref des richesses qui témoignent de la bonne santé de la Cité. Pour un commandant d'armée il en va de même : la prospérité d'une armée tient avant tout aux richesses qu'elle récolte à la suite d'une victoire. Comme le rapporte Xénophon, « ce qui importe le plus, c'est de se modérer au milieu des plus grandes jouissances. Or y a-t-il rien au monde qui en procure une plus grande que le bonheur<sup>94</sup> qui vient de nous échoir ? Si donc, à présent que nous sommes heureux, nous ménageons prudemment notre bonheur, peut-être pourrions-nous, à l'abri du danger vieillir heureux<sup>95</sup> ». Comme le démontre cet extrait, le bonheur dont il est question fait référence à la prospérité matérielle, mais il faut savoir l'utiliser avec parcimonie pour en profiter le plus longtemps possible. De ce fait, un homme qui ne se maîtrise pas ne sera pas en mesure de modérer ses pulsions et aura tendance à dépenser toute sa fortune.

En somme, la conception du bonheur est entendue dans un premier temps dans sa dimension individuelle et éthique, mais elle est aussi entendue dans sa dimension collective et matérielle lorsqu'il est question de la guerre ou encore de la Cité en général. Il ne semble pas y avoir une supériorité de l'une sur l'autre au contraire, il semble plus approprié de penser que ces deux dimensions se complètent, car prises indépendamment l'une de l'autre, elles sont chacune de leur côté nécessaires, mais non suffisantes.

À la suite de cette analyse, il est possible d'en déduire que Xénophon partage un grand nombre de points communs avec le réalisme. En effet, dans son oeuvre, il semble y avoir une dichotomie entre le domaine militaire et éthique. Cela se remarque dans les décisions qui excluent la réflexion morale et préconisent le

---

<sup>94</sup> Il s'agit ici de la victoire.

<sup>95</sup> Xénophon, *Cyropédie*, IV, 1.

raisonnement instrumental afin de parvenir à la victoire. De plus, c'est dans le contexte où la fin justifie les moyens que prennent place les recours à la famine, au mensonge, à la torture ou encore, à l'anéantissement d'une ville. Ce sont autant d'exemples qui poussent à affirmer que Xénophon, au même titre que Thucydide, est un précurseur du courant réaliste.

Cependant, si l'analyse s'arrêtait ici, elle serait nettement incomplète. Pour avoir une vision plus panoramique de la conception éthique de la guerre chez Xénophon, il est essentiel de reprendre les mêmes textes que ceux utilisés précédemment et de les relire à la lumière des principes de la guerre juste.

### **III – Xénophon et la théorie de la guerre juste**

La théorie de la guerre juste se situe entre deux courants contemporains en éthique des relations internationales. Le réalisme et l'idéalisme, dans leurs formes les plus radicales, à savoir le scepticisme dans le premier cas et le pacifisme dans le second, seront discutés afin de faire ressortir le plus clairement possible les particularités de la théorie de la guerre juste.

D'un côté, comme il a été expliqué précédemment, le réalisme, dans sa forme la plus radicale, se rapproche du scepticisme moral dans la mesure où la sphère internationale est considérée comme un état perpétuel de guerre qui ne connaît aucune règle où règne la loi du plus fort. De par la nature de la guerre qui échappe inévitablement au contrôle de l'homme, les partisans du réalisme vont effectuer une dichotomie entre les sphères éthique et politique qui aura pour conséquence d'évacuer le jugement moral des délibérations militaires et politiques. Par le fait même, ils estiment que les normes et lois mises en place pour encadrer les conflits ne sont pas déterminantes ni même pertinentes.

À l'opposé, le courant idéaliste présente un tableau où les jugements moraux sur les décisions politiques et militaires sont essentiels. En effet, contrairement au réalisme, l'idéalisme va contester la séparation entre les domaines de l'éthique et de la politique afin de les faire interagir. Cette interaction va donc donner lieu à la mise en place de lois et de règles éthiques à respecter en temps de guerre. Le but de ces réglementations morales est de mieux encadrer les conflits afin de limiter les actions et éviter la violence démesurée. C'est dans ce contexte de réflexion que les idéalistes vont reprocher aux réalistes leur conception de la sphère internationale en état de guerre permanente en ajoutant que leur pessimisme n'est pas justifié, dans la mesure où la relation interétatique n'est pas exclusivement une situation de guerre de tous contre tous. De leur côté, les réalistes vont leur reprocher un optimisme naïf

découlant notamment d'une conception du progrès moral et historique, d'inspiration kantienne.

De son côté, la théorie de la guerre juste va reconnaître une certaine légitimité à la guerre, dans la mesure où le conflit est encadré par des règles morales visant à limiter les actions et, autant que faire se peut, à diminuer les actes violents. Il est important de souligner que selon cette approche, justifier une guerre ne fait pas du conflit quelque chose de bon auquel il faut avoir recours facilement et rapidement. C'est la raison pour laquelle des normes strictes ont été instaurées afin de rendre difficile la justification de l'usage de la violence. C'est d'ailleurs sur ce dernier point que vont s'appuyer les pacifistes pour démanteler la théorie de la guerre juste. En effet, pour ces derniers, il ne peut pas y avoir de guerre juste car il est pratiquement impossible de répondre à toutes les exigences. Par conséquent, d'un point de vue pacifiste, le recours à la violence ne pourra en aucun cas être justifié, mais pour un partisan de la théorie de la guerre juste, les guerres impliquant la légitime défense répondent aux exigences et sont, par le fait même, autorisées.

C'est en revendiquant cette tradition de la guerre juste que Michael Walzer va publier son ouvrage de référence *Guerres justes et injustes*, en 1977. Pour l'auteur, il est tout à fait possible d'inclure la dimension morale dans les délibérations qui ont trait à la guerre que ce soit au niveau du droit à la guerre (*jus ad bellum*) que du droit dans la guerre (*jus in bello*). À ce titre, il affirme qu'il existe des règles morales universelles et inviolables afin de limiter les actions violentes en temps de guerre<sup>96</sup>. Contrairement aux partisans du pacifisme et du réalisme, Walzer soutient qu'une guerre juste peut exister. Cela ne signifie pas qu'en cas de conflit, le recours à la guerre soit la seule issue. Au contraire, il tente de justifier le recours à la guerre seulement quand la voie diplomatique débouche sur une impasse et que la situation s'envenime ou encore, quand les conditions de vie d'un pays deviennent

---

<sup>96</sup> Walzer distingue le *jus ad bellum* du *jus in bello* afin de faire ressortir la tension qui existe entre la fin et les moyens. Pour lui, les principes du *jus in bello* peuvent être outrepassés en cas d'urgence. Il inclut donc dans sa réflexion une dimension contextuelle par rapport aux événements.

insupportables à un point tel où seule une action employant la force peut rétablir la situation.

Les principes qui se retrouvent dans la théorie de la guerre juste<sup>97</sup> ont une double dimension. La première, concerne la légitimité du conflit et élabore six règles du droit à la guerre (*jus ad bellum*). Premièrement, « la guerre est juste si elle est déclarée par une *autorité compétente*<sup>98</sup> ». Ainsi, il revient au dirigeant d'un pays la responsabilité de déclarer une guerre et non à un individu ou à un groupe privé. Cela permet de rejeter la justification des tactiques telles que la rébellion, la guérilla ou le terrorisme qui sont perpétrés par un individu ou un groupe d'individus dont l'autorité n'est pas reconnue. Deuxièmement, il est nécessaire que la cause soit juste. Le concept de *juste cause* signifie qu'il doit y avoir une menace clairement établie, que celle-ci vise l'intégrité territoriale ou encore l'indépendance politique d'un pays. En d'autres termes, les conflits qui justifient un acte de légitime défense participent au principe de la juste cause. Troisièmement, *l'intention* de celui qui déclenche les hostilités doit être juste. De ce fait, le conflit doit viser avant tout le rétablissement de la paix et par conséquent, il ne doit pas être poursuivi à des fins impérialistes ou dans le but d'envenimer une situation déjà conflictuelle. Quatrièmement, les moyens utilisés doivent être *proportionnés* aux fins fixées. Ainsi, le mal (ici la guerre) doit être proportionnel aux bienfaits. Par exemple, il est possible de penser à un conflit qui mène au rétablissement de la paix à l'intérieur d'un État. Par conséquent, si les moyens sont proportionnés cela va limiter la violence lors des conflits. Cinquièmement, la guerre doit être menée avec *un espoir raisonnable de succès*. L'objectif de ce principe est de limiter les conflits qui n'ont pas de chance d'aboutir à un résultat positif, comme le rétablissement de la paix. On pourrait peut-être arguer que si on regarde brièvement les actes terroristes, ces derniers débouchent très rarement sur une amélioration de la situation ou sur la paix. Au contraire, ces actions engendrent souvent la perte de beaucoup de civils mais aussi, ce choix stratégique

---

<sup>97</sup> La théorie de la guerre juste trouve ses origines chez Saint Augustin et Thomas d'Aquin.

<sup>98</sup> Canto-Sperber, M., *op. cit.*, p. 670.

obscurcit les chances de parvenir à une entente entre les États. En somme, avant de commencer une guerre, il faut déjà être en mesure d'entrevoir la victoire. Sixièmement, la guerre doit être considérée comme un *recours ultime*, car comme il a été mentionné précédemment, justifier une guerre n'implique pas que la guerre soit une bonne chose en soi. Par conséquent, elle ne doit jamais être utilisée comme un moyen facile et rapide, mais plutôt comme un dernier recours qu'il faut éviter autant que faire se peut.

En somme, pour qualifier une guerre de « juste » il faut impérativement que les six conditions du *jus ad bellum* soient satisfaites.

La deuxième dimension relève du droit dans la guerre (*jus in bello*), c'est-à-dire des règles à respecter une fois que le conflit est entamé. Les différents principes sont regroupés sous deux catégories. D'un côté, la notion de *proportionnalité* vise un certain équilibre entre les actions et le but pour lequel elles sont posées. De l'autre côté, la notion de *discrimination* met de l'avant l'immunité des non-combattants. En référence à ce dernier principe, la doctrine du double effet va tenter de rendre moralement acceptable la mort d'innocents en présentant une situation où les conséquences étaient prévisibles mais non souhaitées (cela fait référence à l'intention de celui qui agit, mais aussi au principe de la juste cause) afin de rendre compte des dommages collatéraux. Comme l'explique Walzer, « il est permis d'accomplir un acte susceptible d'avoir des conséquences néfastes (tuer, par exemple, des non-combattants) pourvu que soient remplies les quatre conditions »<sup>99</sup>.

Tout d'abord, l'intention<sup>100</sup> qui préside à l'acte doit être moralement acceptable. En second lieu, si l'effet positif directement visé par l'action doit être moralement acceptable, l'effet néfaste dont il faut rendre compte ne doit pas être le moyen direct pour parvenir à nos fins. Troisièmement, les conséquences néfastes sont

---

<sup>99</sup> Walzer, M., *op. cit.*, p.220-221.

<sup>100</sup> Walzer, M., *op. cit.*, p.221.

prévisibles mais non désirées. Communément appelé le *critère d'intentionnalité*, celui-ci soutient la thèse selon laquelle les conséquences néfastes étaient prévisibles, mais qu'elles n'étaient pas espérées. En dernier lieu, la *règle de proportionnalité* soutient que la mauvaise action doit être justifiée en fonction des bénéfiques escomptés. Comme l'explique Walzer, « le bon effet qui en résulte est suffisamment bon pour compenser l'acceptation de l'effet mauvais »<sup>101</sup>.

Avant de continuer, il est important de s'attarder sur le principe de discrimination qui soulève la controverse, car il fait appel à l'immunité des non-combattants et à la loi du double effet. De plus, ce point va prendre toute son importance quand viendra le temps de parler de la position de Xénophon face à la notion de discrimination entre combattants et non-combattants. Le non-combattant doit être compris comme étant inoffensif et non pas en tant qu'innocent moralement. Comme il est expliqué dans le *Dictionnaire de stratégie*, « il ne s'agit pas d'une distinction entre civils et militaires (des civils peuvent être les combattants et on peut classer comme 'combattants' le personnel civil des usines d'armement), encore moins entre 'coupable' et 'innocent' (les soldats d'une armée d'agression peuvent, de bonne foi, se croire en train de défendre une cause juste ; inversement, des non-combattants peuvent porter une culpabilité morale dans la décision d'agression prise par leurs dirigeants) »<sup>102</sup>.

En 1979, l'auteur Thomas Nagel publie un texte intitulé *Guerres et massacres* où il explique que le fait de tuer délibérément des non-combattants est un acte injustifiable, quelles que soient les conséquences<sup>103</sup>. Il refuse donc l'argument conséquentialiste, en affirmant que l'erreur vient du fait de poser d'entrée de jeu un calcul des conséquences au début de la réflexion, ce qui va mettre l'emphase sur les

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.221.

<sup>102</sup> Kein, J., et Montbrail, T., *Dictionnaire de stratégie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.297.

<sup>103</sup> Nagel, T., « Guerres et massacres » dans *Questions Mortelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p.74.



avantages de recourir à des mesures monstrueuses. Pour lui, cela ouvre la porte, par exemple, à la justification de la torture d'un innocent et qui, de surcroît, est qualifié d'utile. D'un point de vue conséquentialiste et réaliste, le sacrifice de non-combattants peut être le seul moyen pour parvenir à une fin particulière. À ce titre, il est nécessaire d'avoir recours à de telles mesures. Le problème rencontré ici est que dans certains cas, il est extrêmement difficile de faire la distinction requise. Par exemple, dans le cas de la guérilla ou du terrorisme, la stratégie est de se fondre dans la population civile. Un des moyens de justifier la mort de non-combattants est donc la *loi du double effet*. Comme l'explique Nagel, cette théorie permet de faire « une distinction morale pertinente entre provoquer ou permettre la mort d'une personne innocente, et la provoquer ou la permettre à titre d'effet secondaire de quelque chose que l'on accomplit de façon délibérée »<sup>104</sup>. Ainsi, la loi du double effet permet de justifier la mort prévisible d'innocents. Dans de telles circonstances, il est courant d'entendre dire que les pertes humaines sont regrettables et sont l'effet secondaire d'une attaque qui, à la base, était légitime. Comme le remarquent Nagel et Walzer, cette loi a cependant ses limites. De son côté, Nagel affirme que la justification ne peut reposer essentiellement sur cette loi sans entraîner des abus. En effet, il affirme qu'on « ne peut pas considérer comme un simple effet secondaire la mort de ceux qui dans le groupe on se serait préoccupé de sauver si des moyens plus restrictifs avaient été disponibles »<sup>105</sup>. Cela signifie qu'une distinction doit avoir lieu avant de faire appel à la loi du double effet. De son côté, Walzer est du même avis en soutenant que le recours aux effets secondaires n'est pas toujours légitime. Pour lui, « il est trop facile de se contenter de n'avoir pas l'intention de tuer des civils »<sup>106</sup>. De ce fait, le principe d'immunité des non-combattants vise d'une part, le respect de la vie humaine et d'autre part, le respect de la personne humaine. Ainsi, en temps de guerre, les traitements cruels sont proscrits, même s'ils sont dirigés contre un ennemi. Par exemple, il est illégitime d'infliger des tortures à un soldat ennemi, car cela reviendrait à porter atteinte à son intégrité physique et morale. Comme le mentionne

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.77.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.78.

<sup>106</sup> Walzer, M., *op. cit.*, p.224

René Coste, « il ne suffit pas de laisser la vie à un ennemi hors de combat ; il faut encore le respecter dans la dignité humaine »<sup>107</sup>.

En conclusion, la théorie de la guerre juste repose sur deux notions fondamentales du droit à savoir la légitimité de déclencher une guerre (le droit de la guerre) et le comportement à adopter une fois le conflit entamé (droit dans la guerre). Ce deuxième volet a permis d'introduire la délicate notion de discrimination entre combattants et non-combattants qui soulève un certain nombre d'objections en raison de l'usage qu'en fait la doctrine du double effet.

Comme suite à la présentation des grandes lignes de la théorie de la guerre juste, il va maintenant être possible d'examiner d'une part si, contrairement à ce qui a été conclu précédemment, Xénophon est vraiment réfractaire à l'idée d'introduire une dimension morale ou si, comme le démontre l'explication ci-dessous, il est possible de faire concorder à la fois les obligations militaires et certaines règles morales visant à limiter la violence excessive. D'autre part, il sera question de voir dans quelle mesure Xénophon utilise le principe de discrimination relatif au critère du droit dans la guerre (*jus in bello*).

#### a) Règles morales

Dans la partie consacrée au réalisme, il a été possible de montrer que Xénophon semblait exclure les jugements moraux des délibérations militaires. Sous le nouvel angle présenté par la théorie de la guerre juste, il est maintenant possible d'envisager la poursuite de la guerre dans le cadre de certains principes éthiques à respecter. C'est dans cette perspective qu'il est possible de se rendre compte que Xénophon accordait une certaine reconnaissance des valeurs auxquelles Cyrus souscrivait et se faisait un devoir de respecter.

---

<sup>107</sup> Kein, J., et Montbrail, T., *op. cit.*, p.231.

Dans un premier temps, il est relevé à plusieurs reprises que Cyrus était un homme de principe et qu'il était réputé pour tenir sa parole<sup>108</sup>. Comme l'explique Xénophon, « il montra tout de suite que rien ne lui était plus sacré que de garder sa parole dans toutes les trêves, conventions et promesses qu'il pouvait faire<sup>109</sup> ». Cet extrait permet de confirmer la loyauté de Cyrus et d'autre part, d'envisager la possibilité d'une voie plus diplomatique que la guerre. Il est même possible de parler de négociation<sup>110</sup> dans certains cas. Lorsque les deux parties s'entendent d'un commun accord, alors une trêve peut avoir lieu. Dans l'*Anabase*<sup>111</sup>, Xénophon nous présente une scène de négociation entre deux armées :

« Quand il fut près des messagers, il leur demanda ce qu'ils voulaient. Ils répondirent qu'ils venaient pour une trêve et qu'ils avaient mission de porter aux Grecs les propositions du roi et la réponse des Grecs au roi. Cléarque répondit : « Annoncez-lui donc qu'il faut d'abord livrer bataille, car nous n'avons pas de quoi déjeuner, et qui oserait parler de trêve aux Grecs avant de leur fournir de quoi manger ? (...) Le roi, dirent-ils, trouve votre demande raisonnable et nous revenons avec des guides qui, si la trêve se conclut, vous conduiront où vous trouverez des vivres »<sup>112</sup> ».

Ainsi, des négociations étaient envisagées afin de reprendre des forces et conduire à un affrontement plus équitable.

### b) Valeur universelle

Il ne semble pas que Xénophon reconnaisse des lois humaines universelles de la même façon que celles présentées dans la théorie de la guerre juste. En effet, pour

<sup>108</sup> Xénophon, *Anabase*, I 2, 11.

<sup>109</sup> *Ibid.*, I 9, 7.

<sup>110</sup> *Idem*, *Helléniques*, I 3, 9.

<sup>111</sup> L'*Anabase* est le récit de l'expédition de Cyrus le Jeune contre Tissapherne. Suite à la mort de Cyrus, Xénophon va expliquer la dure retraite des Dix Mille. C'est dans ce retour qu'il sera un des 5 chefs qui remplaceront les généraux. De ce fait, de spectateur, Xénophon deviendra acteur.

<sup>112</sup> *Idem*, *Anabase*, II 3, 4-7.

Walzer il existe des règles morales à respecter en temps de guerre et ces règles doivent être universellement reconnues et appliquées. Dans l'Antiquité, il va y avoir, tout au plus, des règles que les bons chefs d'armée devraient respecter pour le bien-être de leurs troupes. On peut penser au cas du pillage<sup>113</sup>, au fait que les vaincus et leurs biens appartiennent aux vainqueurs ou encore au traitement réservé à ceux qui fuient leur rang. Comme l'explique Cyrus à ses troupes :

« Nous possédons aussi des maisons, et des maisons bien meublées. Et que nul de vous ne croie qu'en possédant ces biens, il possède le bien d'autrui ; car c'est une loi universelle et éternelle que, dans une ville prise sur des ennemis en état de guerre, tout, et les personnes et les biens, appartiennent aux vainqueurs. Vous ne commettez donc pas d'injustice en détenant les biens que vous avez, et c'est pure humanité, si vous ne leur prenez pas tout et leur laissez quelque chose<sup>114</sup> ».

De nombreux concepts apparaissent dans cet extrait et il serait bon de les relever afin de s'y arrêter quelques instants.

Tout d'abord, une action est morale ou juste si et seulement si elle respecte la loi établie par la Cité. Ces lois peuvent varier d'une Cité à l'autre et comme le dit Socrate à Hippias, le but n'est pas que tous les citoyens « aiment les mêmes choses<sup>115</sup> ». Par conséquent, il semble affirmer que le caractère universel ne se trouve pas dans les lois particulières à chaque Cité, mais plutôt dans l'obéissance à la loi<sup>116</sup> de manière générale, ce qui est le point commun entre toutes les Cités, et ce, peu importe les lois auxquelles elles adhèrent.

L'obéissance aux lois, qui revêt un caractère universel, est par le fait même d'origine divine, comme l'explique Socrate à son interlocuteur :

<sup>113</sup> Au sujet de pillage, voir aussi les *Helléniques*, I 2, 4 ; I 6, 14 ; II 1, 19.

<sup>114</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VII 5, p.262.

<sup>115</sup> *Idem.*, *Mémorables*, IV 4, 16.

<sup>116</sup> *Ibid.*, IV 4, 13.

« [Hippias] Moi, dit-il, je crois que ce sont les dieux qui ont imposé ces lois aux hommes; car chez tous les hommes, la première loi est de révéler les dieux – Et le respect des parents, n'est-ce pas aussi une loi universelle ? – C'en est une aussi. [...] Alors, Hippias, crois-tu que les dieux ordonnent ce qui est juste, ou ce qui est contraire à la justice ? – Non, par Zeus, ils n'ordonnent pas ce qui est contraire à la justice; car si un dieu ne faisait pas de lois justes, il serait bien difficile qu'un autre législateur pût en faire<sup>117</sup> ».

Cette position, le fait de justifier l'universalisme par la moralité et la justice, peut être rapprochée de l'idéalisme, dans la mesure où ce courant met en oeuvre des règles afin de *justifier une action*. Ainsi, s'approprier ce qui appartient au vaincu est une règle que tout le monde connaît et applique et à ce titre, cette action ne peut être classée comme un acte injuste.

À l'heure actuelle, l'exemple de l'appropriation du bien d'autrui ne répond pas aux exigences de la théorie de la guerre juste. En effet, selon cette théorie, il est difficilement concevable d'agréer à des actes qui soumettent les individus vaincus à leurs nouveaux chefs, en d'autres mots, d'en faire des esclaves et de leur retirer tout ce qu'ils possèdent. Ce genre de comportement, qui renvoie au principe du *jus in bello*, entre en contradiction avec le principe du respect de la dignité humaine. Dans le cas présent, il importe de considérer l'ennemi comme un être humain et non comme un objet dont on dispose à son gré.

En somme, dans l'extrait présenté, Xénophon ouvre la porte aux lois<sup>118</sup> et règles à respecter en temps de guerre qui, comme le soutient aussi la théorie de la guerre juste, sont universelles. De plus, il met de l'avant une explication proche de celle de l'idéalisme dans la mesure où ces lois auxquelles il se réfère lui permettent de justifier son action. En d'autres termes, le caractère universel des lois divines vient légitimer l'application des règles humaines en temps de guerre. Pour terminer, il

<sup>117</sup> *Idem*, IV 4, 19-25.

<sup>118</sup> Sur les lois à respecter, voir aussi les *Helléniques*, I 7, 9-29.

revient à la discrétion de chacun, une fois la justice respectée, d'être charitable envers l'ennemi et ne pas, par ex *Ibid.*, IV 5, 9. emple, le dépouiller de tout ce qu'il possède. Toutefois, l'extrait de Xénophon laisse le lecteur dans le doute. En effet, il reste encore à savoir si les soldats de Cyrus ont eu cette *pure humanité* à laquelle il fait référence ? De fil en aiguille, on est donc en droit de se demander si en temps de guerre une forme de charité était réellement pratiquée, car il ne faut pas oublier qu'un des objectifs était d'accroître ses richesses. Pour le moment, l'analyse est encore trop jeune pour se prononcer sur le sujet. Il importe donc de continuer le travail afin de revenir sur la question un peu plus tard

Même si ces règles semblent importantes aux yeux de Cyrus, il ne semble pas que l'universalisme auquel il se réfère se soit étendu aux autres armées. La preuve en est que ces principes et la rigueur avec laquelle Cyrus y souscrivait, faisaient partie de sa renommée et de son caractère exceptionnel. Malgré le fait que Xénophon utilise à plusieurs reprises le terme universel pour définir la valeur des lois divines, il n'y a pas vraiment plus de détail, hormis les sacrifices divins et les consultations divines avant chaque combat pour avoir l'accord des dieux. Néanmoins, il est important de souligner la présence de la notion d'universalité dans les principes et les comportements à suivre en temps de guerre.

### c) La justice

Étant donné que Xénophon introduit la notion de justice pour qualifier une action, il serait donc pertinent de se pencher sur ce point et se demander en quoi consiste un acte juste pour Xénophon. Et quel lien peut-on effectuer avec la théorie de la guerre juste?

Dans un premier temps, un acte juste doit d'une part, respecter les lois divines et d'autre part, les lois propres à chaque Cité<sup>119</sup>.

Comme il a été expliqué précédemment, les conventions établies en temps de guerre peuvent prendre plusieurs formes comme le fait de prendre possession des vaincus et de leur butin. Ainsi un chef d'armée se doit de respecter les lois humaines mais aussi l'oracle qui lui donnera des indications sur certaines caractéristiques du combat. L'oracle peut aussi déconseiller d'entreprendre un combat. Comme l'explique Cambyse à son fils Cyrus :

« en présence d'augures et de présages contraires, n'expose jamais ni toi, ni ton armée (...). Mais, mon fils, les dieux qui vivent toujours, connaissent toutes les choses passées et présentes et ce qui doit résulter de chacune d'elles. Et quand les hommes les consultent, ils avertissent ceux qui leur plaisent de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire<sup>120</sup> ».

En référence aux lois des dieux, celui qui ne respecte pas les préceptes divins se verra infliger une punition. Par conséquent, tout acte considéré injuste, aux yeux de la loi divine, est passible d'un châtement. À ce titre, il est possible de retrouver la même idée dans la relation entre l'injustice, entendue comme le non-respect des lois, et la punition dans la théorie de la guerre juste ainsi que dans le courant idéaliste. En effet, dans un cas comme dans l'autre, celui qui ne respecte pas les conventions établies commet ipso facto une injustice et est sujet à une sentence délivrée par un tribunal.

Par conséquent, il est possible d'établir une analogie entre la conception xénophontienne<sup>121</sup> de la justice (entendue comme le respect des lois) et la théorie de la guerre juste en raison de sa définition de la justice (comme la conformité aux lois) mais aussi, en raison du châtement qui accompagne l'injustice. La divergence entre ces deux époques relève de la présence du divin dans la définition de la justice. Mais une fois de plus, la forme du raisonnement reste la même.

<sup>119</sup> Xénophon, *Mémoires*, IV 4.

<sup>120</sup> Xénophon, *Cyropédie*, I 6, p.66-67.

<sup>121</sup> Sur l'analogie justice et lois, voir aussi les *Helléniques*, I 7, 31.

d) Le droit de la guerre (*jus ad bellum*)

Comme il a été expliqué auparavant, les principes du *jus ad bellum* visent à mettre en place des règles afin de légitimer et de justifier le début d'une guerre. Ces mêmes principes seront étudiés à la lumière de la théorie de la guerre chez Xénophon afin de faire ressortir l'héritage philosophique de l'auteur. Une fois de plus, l'analyse descriptive sera mise au premier plan pour présenter les différentes occurrences du thème de cette section. Il n'en demeure pas moins qu'une analyse des principes philosophiques tentera de faire le rapprochement entre les notions abordées par Xénophon et celles qu'il est possible de retrouver dans la conception éthique de la guerre juste.

▪ **Déclaration officielle de l'état de guerre**

Il n'y a pas comme tel d'exemple de déclaration officielle d'état de guerre chez Xénophon. Par contre, il est possible de penser qu'à l'époque, en raison par exemple de la lenteur des troupes, il était difficile d'avoir recours à une guerre sans que l'armée ennemie ne soit au courant. Précédemment, il a été question d'attaques surprises, mais il faut les distinguer comme une action interne à la guerre (relevant du *jus in bello*) et non comme un début de guerre par surprise sans aucune déclaration (qui renvoie au *jus ad bellum*). Josiah Ober présente une liste de règles, non écrites, mais reconnues, à respecter lors des affrontements en Grèce antique. Une des règles relevées par l'auteur fait justement référence au cas de la déclaration de l'état de guerre et explique ceci : « l'état de guerre doit être officiellement déclaré avant de déclencher les hostilités contre un ennemi<sup>122</sup> ». Donc, même si Xénophon ne fait pas référence comme tel à cette règle, il semble fort probable, en raison de la lenteur des troupes, que l'ennemi soit averti du début des hostilités.

---

<sup>122</sup> Ober, J., « Les règles de guerre en Grèce classique » dans *La guerre en Grèce à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p.223.



### ▪ Juste cause

Le principe de la juste cause s'applique lorsqu'il y a une menace territoriale ou politique clairement établie. Ce principe du *jus ad bellum* peut être rapproché de la guerre défensive à partir du moment où, comme l'explique Walzer, il est possible de rapprocher les sphères individuelle et collective. Pour l'auteur, « la plupart des États veillent effectivement sur la communauté de leurs citoyens, au moins jusqu'à un certain point : c'est pourquoi nous considérons comme juste les guerres défensives. Et quand il existe un 'contrat' authentique, il est raisonnable de dire que l'intégrité territoriale et la souveraineté politique peuvent être défendues exactement de la même façon que la vie et les libertés individuelles<sup>123</sup> ». C'est en quelque sorte ce qui a eu lieu quand Sparte rompit le pacte de non-agression avec Athènes en raison des visées impérialistes de cette dernière.

Le principe de la juste cause peut aussi se retrouver dans les événements rapportés par Xénophon, en référence à la prise de Babylone par Cyrus, où il laisse sous-entendre qu'il s'agit d'une forme de légitime défense, entendue comme une réponse à danger imminent et qui, par conséquent, est considérée comme la cause d'une agression justifiée. En effet, comme l'explique Cyrus, « notre possession n'est pas due à une agression injuste : c'est nous qu'on a attaqués et nous n'avons fait que nous venger<sup>124</sup> »<sup>125</sup>. Dans ce cas, la guerre est une réponse à une agression non fondée et à ce titre, son recours est légitime.

Toujours dans la même veine, Xénophon va rapporter des propos où Cambyse, le père de Cyrus, va justifier l'entrée en guerre en faisant appel à la menace de l'intégrité territoriale de la Cité mais aussi, à la menace de son indépendance politique :

---

<sup>123</sup> Walzer, M., *op. cit.*, p.97.

<sup>124</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VII 5, p.263.

<sup>125</sup> *Idem*, *Anabase*, VII 6, 7. Xénophon reprend ici aussi le thème de la vengeance et l'argument de la mauvaise conduite afin de justifier une attaque et de convaincre les alliés de se joindre à eux.

« je suis d'avis, dit-il, que vous fassiez un sacrifice en commun et que, prenant les dieux à témoin, vous conveniez, toi, Cyrus, si quelqu'un envahit la Perse ou entreprend d'en détruire les lois, de la défendre de toutes tes forces, et vous, Perses, que, si quelqu'un veut dépouiller Cyrus de son autorité et si quelque nation sujette se révolte contre lui, de voler au secours tout à la fois de vous-même et de Cyrus<sup>126</sup> ».

Comme le soulèvent les explications ci-dessus, il semble tout à fait légitime d'entamer une guerre lorsque le territoire ou l'autorité sont menacés, mais aussi, lorsqu'une menace devient trop imminente. De ce fait, il est possible d'en conclure que le principe de la *juste cause*, tel qu'il est défini dans la théorie de la guerre juste, répond à la même définition que celle utilisée par Xénophon.

#### ▪ Moyens proportionnés

Cette règle permet de limiter le recours à toutes formes de violence disproportionnée. Dans le cas de Xénophon, il est possible de retrouver la trace d'un exemple de comportement qu'il serait possible d'associer à cette règle.

Tout d'abord, dans l'*Anabase*, livre V, chapitre premier, Xénophon met de l'avant les règles instaurées par Cyrus sur la question du pillage. Malgré le fait que le vainqueur ait accès aussi bien aux individus qu'à leurs biens, il n'est d'aucune utilité pour personne de ravager les villages. Tout d'abord, le pillage nuit à la dignité de l'individu qui commet ce méfait. Comme l'explique Cyrus à ses troupes : « ne vous mettez pas à piller : le pillard n'est pas un homme, c'est un goujat, et on peut à volonté le traiter en esclave. Mettez-vous bien dans l'esprit qu'il n'y a rien de plus profitable que la victoire<sup>127</sup> ». Dans ce cas, Cyrus sait qu'une bonne armée repose sur la maîtrise que les soldats ont d'eux-mêmes. Il semble ici que le pillage soit une entrave à l'*enkrateia* et de ce fait, pour maximiser les chances de parvenir à la victoire, les soldats doivent garder en tête cet objectif et non le remplacer par l'appât

<sup>126</sup> *Idem*, *Cyropédie*, VIII 5, p.300-301.

<sup>127</sup> *Ibid.*, IV 2, p.140.

du gain, considéré comme un puits sans fond où le désir croît avec le temps. Il fait remarquer aussi que dans la plupart des cas, les pilliers auront plus de richesses que ceux qui sont occupés à se battre, car les pilliers sont souvent ceux qui vont désertier leur rang pour s'enrichir<sup>128</sup>. Pour justifier sa position, Xénophon fait appel à un principe qui ressemble beaucoup au principe d'universalisation de Kant. Ce dernier explique qu'il faut rechercher la paix et se l'imposer en tant qu'impératif catégorique. De ce fait, il va utiliser le principe d'universalisation comme un devoir moral auquel on ne peut se soustraire. Ainsi, si l'action posée a une valeur morale universelle, tout être raisonnable doit agir de la sorte et l'acteur doit vouloir que tout être humain agisse de la même façon. En référence à ce principe d'universalisation, Xénophon va évaluer la valeur morale d'une action et expliquer à ses troupes que si « nous avons tous agi ainsi, nous aurions tous péri<sup>129</sup> ». De ce fait, il en arrive à la conclusion que si l'ensemble des individus se mettait à piller, le monde ne serait pas viable. Cet exemple pourrait aussi être interprété à la lumière d'un utilitarisme de la règle. En effet, en faisant appel au calcul des conséquences, le résultat contreviendrait aux règles établies pour le bon fonctionnement de la Cité. Mais toujours est-il que la forme de raisonnement fait appel à un principe d'universalisation.

Dans un second temps, le pillage est un désavantage pour les deux parties. Il va de soi que pour le peuple vaincu cela est un mal, car, en plus d'être réduit à l'esclavage, il ne lui reste absolument rien pour subvenir à ses besoins premiers. De ce fait, les esclaves devront donc être entretenus par les vainqueurs, augmentant ainsi le nombre de bouches à nourrir. Les prisonniers de guerre seront donc perçus comme une charge supplémentaire pour l'armée qui les possède. Ainsi, Crésus va expliquer à Cyrus, les avantages à ne pas piller :

« j'ai obtenu de toi que tu ne laisserais pas piller la ville, que tu n'enlèverais ni les femmes, ni les enfants, et que je t'ai promis, en retour, qu'ils t'apporteraient volontairement tout ce que Sardes renferme de beau et de

<sup>128</sup> *Idem, Anabase*, V 8, p.178.

<sup>129</sup> *Ibid.*, V 8, p. 178.

précieux. Quand ils sauront cela, je suis sûr que tu verras venir à toi tout ce qu'il y a ici de précieux soit pour un homme, soit pour une femme, et il en sera de même l'an prochain ; tu trouveras la ville à nouveau remplie d'une foule d'objets de prix. Si au contraire tu la pillas, tu auras détruit jusqu'aux arts, qui sont, dit-on, les sources de l'opulence<sup>130</sup> ».

L'argument de Crésus pour dissuader Cyrus du pillage est économique et met de l'avant une augmentation des richesses renouvelables. Dans cette perspective, Cyrus a tout intérêt à ne pas avoir recours au pillage. Cela permettra d'une part, d'augmenter les richesses de l'armée de façon continue et d'autre part, en laissant le peuple sur place, ce dernier produira le nécessaire pour subvenir à ses besoins tout en produisant des vivres pour l'armée de Cyrus.

En somme, Xénophon semble proscrire le pillage dans certains cas, surtout lorsque cela fait obstacle à la règle de proportionnalité. Ce genre de situation risque donc d'engendrer plus de mal par rapport aux bienfaits que la victoire pourrait rapporter.

#### ▪ **Espoir raisonnable de succès**

Cette règle peut se retrouver aussi bien dans théorie de la guerre juste que dans le courant réaliste. En effet, tout dirigeant va entamer une guerre seulement s'il pense avoir une chance de remporter la victoire. Il serait peu logique de déclencher les hostilités en sachant pertinemment que cela aboutirait à la défaite de son armée. De ce fait, pour Xénophon, seul l'homme insensé veut se battre contre un ennemi plus fort que lui<sup>131</sup>.

Le fait est que, pour Xénophon, les chances de succès dépendent en grande partie de la connaissance des capacités de son armée<sup>132</sup>, mais aussi des forces et des

<sup>130</sup> *Idem, Cyropédie*, VII 2, p.243-244.

<sup>131</sup> *Idem, Anabase*, VII 1, 28.

<sup>132</sup> *Idem, Cyropédie*, I 6, p.62.

faiblesses de l'armée ennemie. C'est la raison pour laquelle Cyrus va s'informer, auprès de Cyaxare, de la taille de l'ennemi auquel il a affaire afin d'évaluer ses chances de ressortir vainqueur :

« D'après ce que tu dis, reprit Cyrus, notre cavalerie ne monte pas au quart de celle des ennemis, et notre infanterie n'est à peu près que la moitié de la leur (...). – Mais renseigne-moi, ajouta-t-il, sur la façon de combattre propre à chacun de ces peuples. – C'est à peu près la même que celle de tout le monde, dit Cyaxare : on combat à la flèche et au javelot, et chez eux et chez nous. – Avec de telles armes, dit Cyrus, il faut nécessairement que l'on combatte de loin. – C'est, en effet, nécessaire, reprit Cyaxare. – Aussi la victoire, en ce cas, appartient-elle au plus grand nombre ; car le plus petit nombre sera blessé et anéanti plus vite par le grand nombre que le plus grand nombre par le plus petit<sup>133</sup> ».

Comme il a été mentionné dans la première partie de ce travail, la connaissance est le fondement de toute action et de toute éventuelle utilité. Dans ce cas-ci, afin d'évaluer les chances de parvenir à la victoire, il faut tout d'abord connaître son armée en faisant un recensement comparatif des points forts et des points faibles. Cette connaissance permet d'accéder au niveau stratégique qui fixera les différentes actions à déployer afin de vaincre l'ennemi. De surcroît, il est important de tenir compte des signes divins à l'époque de Xénophon. De ce fait, en « présence d'augures et de présages contraires<sup>134</sup> », il ne faut jamais déclencher les hostilités et s'exposer au danger.

Tout compte fait, l'espoir raisonnable de succès dépend d'une part, de la connaissance de l'armée et des stratégies développées et d'autre part, de l'accord de la divinité.

---

<sup>133</sup> *Idem, Cyropédie*, II 1, p.72.

<sup>134</sup> *Ibid.*, I 6, p.66.

### ▪ **Recours ultime**

Y a-t-il lieu de parler de recours ultime dans la présentation que Xénophon fait de la guerre ? À la lumière des explications fournies jusqu'à présent, tout laisse à penser que la guerre était, dans une certaine mesure, le résultat de l'échec des négociations. Cependant, il est important de souligner que les propos de Xénophon laissent vraiment la place aux compromis.

En partant de la situation où l'armée victorieuse prend possession des vaincus et de leurs biens, il ne semble y avoir d'autre issue pour ces derniers que la soumission totale. Cependant, la subordination pouvait être négociée afin que les deux parties y trouvent leur compte. Par exemple, il est possible de faire allusion à certains 'privilèges' proposés par l'armée victorieuse afin de convaincre les plus réfractaires, comme le fait de ne pas être tué ou encore réduit en esclavage. La marge de négociation est assez serrée, toutefois non négligeable. En effet, échapper à l'esclavage permettait aux individus de rester dans leur ville pour continuer à cultiver leurs terres afin de subvenir aux besoins de leur famille, mais aussi pour nourrir l'armée victorieuse.

Toutefois, il est important de mentionner que la soumission passe en général par l'affrontement et c'est en s'apercevant que la première armée aura le dessus sur la seconde, que cette dernière accepte la soumission totale. En raison de la supériorité marquée d'une armée, l'ennemi le moins sensé se rendrait et demanderait la paix<sup>135</sup> afin d'épargner des vies humaines.

À ce titre, la guerre ne peut pas vraiment être considérée comme un recours ultime tel qu'il est défini par la théorie de la guerre juste, en raison du peu d'importance et de latitudes accordées aux négociations diplomatiques. À la lumière des différents points soulevés jusqu'à présent, il ne semble pas approprié de parler de

---

<sup>135</sup> Strauss, L., *De la tyrannie*, X 7.

la guerre comme d'un recours ultime dans les écrits de Xénophon, dans la mesure où il est difficile de trouver des preuves d'un réel souci de ne pas avoir recours à cette forme d'affrontement pour régler des problèmes. Au contraire, la lecture des oeuvres des Anciens laisse croire que se battre pour l'honneur était une manière honorable de régler ses comptes et surtout, un moyen plutôt efficace pour dissuader l'ennemi de toute récidive.

De manière générale, la conception éthique de la guerre chez Xénophon croise plusieurs points liés au droit de la guerre (*jus ad bellum*). Pour le philosophe, la déclaration de l'état de guerre ne prend pas la forme d'un acte terroriste ou d'un attentat. De ce fait, pour justifier le début des hostilités, la Cité doit percevoir une menace imminente de la part de l'ennemi, qu'elle soit territoriale, politique ou même éthique, afin de faire appel à la légitime défense. Par contre, la guerre ne doit pas engendrer plus de mal que ne pourrait contrebalancer la victoire. Le cas du pillage a démontré que ce type d'acte était plus néfaste que les gains liés au succès de la guerre.

Pour terminer, en partant du principe qu'en temps de guerre, il y a toujours un perdant et un gagnant, pour les anciens aussi bien que pour les contemporains, et ce de manière assez unanime, il serait illogique et insensé de partir en guerre tout en sachant que c'est peine perdue et que l'issue est vouée à l'échec.

#### e) Le droit dans la guerre (*jus in bello*)

La section qui suit va tenter de déterminer dans quelle mesure il est possible de faire une analogie entre le principe de discrimination abordé dans la conception contemporaine du *jus in bello* et l'idée qu'en a Xénophon en examinant les distinctions qu'il pose entre les civils et les combattants.

▪ **Le statut des non-combattants et le traitement des soldats blessés**

Dans son analyse de la guerre en Grèce classique, Josiah Ober soulève plusieurs analogies entre le comportement des anciens et le principe de discrimination. Tout d'abord, un premier point commun a trait à la distinction effectuée entre combattants et non-combattants. En effet, l'auteur relève le fait que la guerre devait uniquement impliquer les soldats<sup>136</sup>. Dans son portrait de Cyrus, Xénophon va présenter plusieurs raisons d'épargner les civils.

Certes, il y a une raison économique dans la mesure où les cultivateurs, par exemple, permettent de fournir la nourriture afin de ravitailler l'armée. Mais il y a aussi une raison plus humaine qui est liée à une forme d'immunité en vertu de raisons morales. De ce fait, afin de limiter la violence, le roi d'Assyrie, accepta « la convention et il fut conclu que les travailleurs de la terre seraient en paix, et les gens armés en guerre<sup>137</sup> ». Cette distinction s'effectue en séparant les individus armés de ceux qui ne le sont pas. Comme il a été présenté dans la partie réservée au *jus in bello*, la définition d'un non-combattant relève de son caractère inoffensif. Il serait tout à fait possible d'imaginer un cultivateur armé et à ce titre, il perdrait automatiquement son statut et serait traité comme une menace potentielle. Cela explique la raison pour laquelle Cyrus donne l'ordre à ses soldats de ne pas tuer ceux qui se plient aux ordres et qui ne se rebellent pas. Par conséquent, « Cyrus envoya par les rues de la ville ses escadrons de cavalerie avec ordre de tuer ceux qu'ils trouveraient dehors et de proclamer, par la bouche de ceux qui savaient le Syrien, que ceux qui étaient dans leur maison devaient y rester, et que, si l'on prenait quelqu'un dehors, il serait mis à mort<sup>138</sup> ».

En ce qui a trait aux soldats blessés, il semble qu'ils soient une éventuelle richesse dans la mesure où ils vont servir d'échange et de moyen de négociation, mais aussi de main-d'œuvre pour le travail agricole. Cependant, il n'en demeure pas moins

<sup>136</sup> Ober J., *op. cit.*, p.223.

<sup>137</sup> Xénophon, *Cyropédie*, V 4, p.191.

<sup>138</sup> *Ibid.*, VII 5, p.256.



que Cyrus semble sensible à la douleur humaine. En effet, un jour, on lui « amène des prisonniers enchaînés, certains même blessés. À leur vue, il donna aussitôt l'ordre de délier ceux qui étaient enchaînés ; quant aux blessés, il fit appeler des médecins et leur enjoignit de les soigner<sup>139</sup> ».

Le volet plus humain ressort lorsque Cyrus se retrouve face à la douleur humaine. En effet, lors d'un affrontement, « admirant leur courage et voyant avec douleur périr de si braves gens, [Cyrus] fit retirer tous les assaillants et cesser complètement la bataille. Il leur fit demander par un héraut s'ils voulaient se faire tuer tous pour des gens qui les avaient abandonnés, ou sauver leur vie sans perdre leur réputation de bravoure<sup>140</sup> ». Pour ce faire, Cyrus leur demanda de rendre leurs armes et de devenir des amis, entendus dans le sens d'alliés. De son côté, Josiah Ober prend note aussi que dans la Grèce classique il ne fallait pas maltraiter les soldats désarmés<sup>141</sup>. En somme, il semble que Cyrus ait compris qu'il était à son avantage de traiter avec dignité les prisonniers, car cela lui permettait par la suite de s'en faire des alliés<sup>142</sup>. De ce fait, il n'avait pas à combattre à répétition les mêmes adversaires<sup>143</sup>.

Suite aux explications présentées, d'un point de vue réaliste, il est possible d'en déduire que la guerre vise d'une part un accroissement du territoire ainsi qu'une augmentation des richesses. D'autre part, en regard à la théorie de la guerre juste, elle vise à répondre à une menace à l'autorité politique ou à l'intégrité territoriale. L'acte de guerre est parfois justifié comme une légitime défense et de ce fait, le conflit vise à rétablir ce qui a été brisé ou encore à préserver l'autonomie de la Cité, ce qui est communément appelé le principe de survie. À ce titre, il ne semble que pour

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, III 2, p.112.

<sup>140</sup> *Ibid.*, VII 1, p.240.

<sup>141</sup> Ober, J., *op. cit.*, p.223.

<sup>142</sup> Cela renvoie à une compétence primordiale chez Xénophon qui est l'art de commander (*basilike tekne*).

<sup>143</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VII 1, p.240.

Xénophon, la finalité de la guerre soit de retrouver la stabilité représentée par l'état de paix<sup>144</sup>.

Comme il a été expliqué précédemment, la paix peut être conclue rapidement lorsque l'armée ennemie capitule et accepte de se soumettre aux exigences des vainqueurs en raison du constat de leur supériorité<sup>145</sup>. Dans l'optique de la paix, Xénophon semble privilégier le désarmement volontaire de l'armée ennemie plutôt que de continuer par des actes violents, dans le but de contraindre l'ennemi à se soumettre<sup>146</sup>.

Cependant, même si Cyrus démontre une grande supériorité dans les combats qu'il a menés, il n'en demeure pas moins qu'il fait, à de nombreuses reprises, l'éloge de la paix. Comme il le demande aux Chaldéens : « Si vous désirez la paix aujourd'hui, Chaldéens, n'est-ce point parce que vous pensez pouvoir mener une vie plus sûre, la paix faite, que si vous continuez la guerre<sup>147</sup> ». La question du bonheur revient aussi lorsqu'il est question de faire la paix. Une fois encore, il est possible de se rendre compte que le bonheur auquel Xénophon fait référence a bien une dimension matérielle, dans la mesure où il est lié au fait de pouvoir conserver les terres et de les cultiver.

En somme, la majorité des conflits vise à rétablir un climat de paix entre les Cités ennemies. Pour ce faire, certains actes atroces seront commis, mais il faut noter que pour Cyrus, il y a des règles et des lois qui semblent fortement déconseillées de transgresser si on veut mettre toutes les chances de son côté afin de parvenir à la cessation des hostilités. Cela est en grande partie lié à l'importance du pouvoir de la divinité, mais aussi, à la maîtrise de soi.

---

<sup>144</sup> Pour d'autres occurrences de la notion de paix chez Xénophon, voir aussi les *Helléniques* : II 2, 15-22 ; II 4, 22 ; III 2, 19 ; III 2, 31 ; III 4, 6 ; Sur la paix et l'indépendance : IV 8, 12-15 ; VI 3, 7-15 ; VI 5, 5.

<sup>145</sup> Strauss, L., *De la tyrannie*, X 7.

<sup>146</sup> Xénophon, *Cyropédie*, III 2, p.112.

<sup>147</sup> *Ibid.*, III 2, p.113.

En raison de la perception que Xénophon a de la paix et de son penchant pour un désarmement qui serait une alternative au conflit, serait-il possible d'avancer qu'il serait un précurseur du pacifisme ? Jusqu'à présent, quelques occurrences se sont immiscées dans sa conception de la guerre, mais c'est dans *Les revenus*, son dernier ouvrage, que Xénophon semble prendre un virage plus pacifique que celui qu'on lui connaît dans ses autres écrits. Il va de soi que certains interprètes pourraient y voir une contradiction, mais je pense qu'étant donné la chronologie de son oeuvre, il serait beaucoup plus approprié de parler d'une certaine maturité, liée aux différents évènements dont il a été acteur et témoin. Son expérience de vie semble lui avoir fait prendre conscience que la stabilité d'une Cité, et à grande échelle, de la Grèce, ne pouvait passer que par la pacification des relations. Comme l'explique Pierre Chambry dans son introduction en parlant de Xénophon, cet « homme de guerre qui a suivi Cyrus le Jeune et Agésilas, pour le plaisir de voir des batailles, est ici un ardent partisan de la paix. Il déclare la paix à toute la Grèce et au monde entier, et il ne voit plus de grandeur pour Athènes que dans le rôle de pacificatrice et de protectrice de la paix : c'est la paix, non la guerre, qui lui rendra l'hégémonie<sup>148</sup> ».

Dans son projet pacifique, Xénophon pourrait rejoindre en quelque sorte les idées de Kant dans la mesure où, pour les deux penseurs, l'idéal à réaliser serait d'atteindre une paix perpétuelle<sup>149</sup>. Dans cette dialectique guerre-paix, tout commence par la guerre et se finit dans la paix. Comme l'explique Xénophon, « les États qui passent pour les plus heureux sont ceux qui demeurent en paix le plus longtemps<sup>150</sup> ». Ainsi, au même titre que le courant idéaliste, Xénophon adhère à l'idée d'un progrès. Pour ce faire, toutes les Cités devaient converger vers un même

---

<sup>148</sup> Xénophon, « Les revenus », dans *Œuvres complètes I*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, Chapitre 5, p.471

<sup>149</sup> Il faut noter que la guerre est, même pour les réalistes, un mal à éviter.

<sup>150</sup> *Ibid.*, Chapitre 5, p.487.

objectif, celui de la paix. Afin de mieux illustrer sa position, Xénophon va faire une liste des avantages à opter pour la paix et non la guerre.

« Je ne vois pas de meilleur moyen de trancher la question que de considérer les conséquences que la paix et la guerre ont eues pour l'État dans le passé. Or on trouvera qu'autrefois, pendant la paix, il rentrait beaucoup d'argent dans le trésor, et que, pendant la guerre, tout a été entièrement dépensé ; on verra de même, si l'on jette un coup d'œil sur le présent, que la guerre a tari beaucoup de sources de revenus, et que ceux qui subsistaient ont été complètement dépensés pour des objets divers, tandis que depuis le rétablissement de la paix sur mer, les revenus se sont accrus et que les citoyens peuvent en disposer à leur gré<sup>151</sup> ».

De ce fait, choisir la paix engendre un accroissement plus stable des richesses de la Cité mais aussi, cela favorise le commerce étant donné la nature des relations. En d'autres termes, les conséquences des conflits sont souvent l'anéantissement de nombreuses récoltes qui auraient pu être utiles pour le commerce.

D'un certain point de vue, les arguments de Xénophon en faveur de la paix rappellent certaines idées développées plus tard par Kant dans son célèbre opuscule, *Projet de paix perpétuelle*. En effet, il y fait valoir les avantages de recourir à la paix tout en montrant que la guerre n'apporte pas d'issue heureuse . Dans un premier temps, en faisant référence au droit international, Kant met de l'avant les coûts élevés de la guerre qui tendent à l'épuisement des États. En effet, pour le philosophe, il peut y avoir un « rapprochement graduel des hommes vers une plus grande harmonie dans les principes en vue de la concorde, à une paix qui, à la différence du despotisme, n'est point produite (dans le cimetière de la liberté) par l'affaiblissement de toutes les

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, Chapitre 5, p.488.

énergies, mais par leur équilibre dans la plus vive des émulations<sup>152</sup> ». Ce genre de situation devrait donc amener les dirigeants à envisager les bénéfices de la paix et des alliances pacifiques. Dans un deuxième temps, Kant va introduire la notion de droit cosmopolite. L'idée est de créer un droit du commerce international pacifique. Car comme le faisait déjà remarquer Xénophon, la guerre ne favorise pas le commerce, au contraire, elle lui nuit. À travers ce genre de relations économiques, une solidarité va se créer entre les États. De ce fait, « les États se voient contraints (non pas, assurément, par des motifs de moralité<sup>153</sup>) de faire progresser le noble état de paix et, lorsque la guerre menace d'éclater quelque part dans le monde, de lui faire obstacle par des médiations tout comme s'il existait entre eux une alliance permanente à cet effet<sup>154</sup> ».

Pour terminer, Xénophon soulève aussi le problème de la guerre dans l'environnement pacifique. Pour lui, lorsqu'une Cité commet une injustice, par exemple la violation du territoire ou encore la menace de l'autonomie politique, il est important que les autres Cités<sup>155</sup> se consultent afin de rétablir la justice en punissant la Cité coupable. Le consensus des Cités permet de conserver une bonne entente entre elles et ainsi, par un effet de ricochets, d'isoler la Cité qui a commis le méfait. Ainsi, cette dernière va probablement vouloir se trouver des alliés, mais si elle se heurte à des portes fermées, cela va accroître son isolement et combattre son envie de partir en guerre contre les autres Cités. Comme le faisait déjà remarquer Xénophon, seul l'homme insensé va déclencher les hostilités tout en sachant qu'il n'a aucune chance de victoire.

En somme, au regard des explications présentées, certes Xénophon est un défenseur de la paix, mais il serait extrêmement prématuré de le placer comme un

<sup>152</sup> Kant, E., *Pour la paix perpétuelle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p.70.

<sup>153</sup> Pour Xénophon aussi, dans la question de la paix, la dimension morale n'est pas de mise.

<sup>154</sup> Kant, E., *op. cit.*, p.71.

<sup>155</sup> Il est question ici des Cités qui auraient signé un traité de paix ou de non-agression formant ainsi une coalition.

précurseur du pacifisme. La raison fondamentale tient dans le fait que Xénophon ne voit pas vraiment d'objection à recourir à la violence si cela respecte les conventions humaines et les lois divines. À l'opposé, le pacifisme est une théorie qui opte pour la non-violence dans les conflits. Même si parfois le pacifisme semble ne pas s'opposer radicalement à la possibilité d'une guerre juste, il n'en demeure pas moins que pour les partisans de cette théorie, les principes du *jus ad bellum* et du *jus in bello* sont nombreux et exigeants. De ce fait, il est en général impossible de répondre à toutes les exigences imposées, ce qui a pour conséquence de rendre injustifiable le recours à toute forme de violence.

Comme on peut le remarquer, Xénophon est assez loin de la théorie pacifique dans la mesure où il va tenter de justifier des conflits et de rendre moralement acceptables les actions posées en temps de guerre.

## Conclusion

À la lumière des propos tenus par Xénophon et de l'analyse philosophique qui en découle, la conception éthique de la guerre chez l'auteur se rapprocherait-elle d'une forme de réalisme ou serait-elle plus proche de la théorie de la guerre juste ?

Tout d'abord, peut-on affirmer que Xénophon soit un précurseur du courant réaliste ? Dans un premier temps, bien des éléments nous autorisent à le croire, que ce soit au niveau de la notion de destruction totale, de l'absence de dimension morale dans les actions militaires ou encore, dans le traitement des soldats ennemis. Mais surtout, l'essentiel se retrouvait dans l'absence de limites par rapport aux différents moyens utilisés pour parvenir à la victoire (mensonge, attaque surprise, famine ou espionnage). Pour terminer, il a été fait mention à plusieurs reprises que le bonheur de la Cité passait par la maximisation du bien-être de la Cité souvent relié au succès de la guerre.

Cependant, ces explications sont-elles suffisantes pour en déduire un réalisme chez Xénophon ? S'arrêter à cette seule position aurait peut-être permis d'en arriver à cette conclusion, mais afin de mieux cerner la pensée xénophonienne, il nous est apparu essentiel de mettre ses propos à l'épreuve des autres paramètres des théories contemporaines.

Pour ce faire, nous avons repris les mêmes textes que ceux utilisés pour l'analyse du courant réaliste afin de faire ressortir les points susceptibles de démontrer la présence d'une conception éthique se rapprochant de la théorie de la guerre juste chez Xénophon. De plus, en soulevant les points relatifs à cette théorie, mettant de l'avant les règles morales dans les délibérations politiques et militaires, cela nous a permis de faire la distinction avec le courant précédent, le réalisme. Par exemple, lorsque Xénophon fait valoir l'importance de respecter les trêves et les conventions aussi bien de la part de l'armée de Cyrus que des armées ennemies. De

ce fait, nous avons pu en déduire que pour Xénophon, la guerre n'était pas forcément le seul moyen de résoudre un conflit et qu'une entente était possible afin de limiter les pertes humaines et matérielles.

Par la suite, en se questionnant sur le statut de ces règles, il nous est apparu qu'elles ne revêtaient pas forcément un caractère universel. Néanmoins, on ne peut passer outre la place qu'accorde Xénophon à une certaine forme d'universalisme dans le respect des règles en temps de guerre, comme le cas de la possession des biens du vaincu ou encore, du pillage. Ce dernier exemple renvoie aussi à la disproportionnalité des moyens utilisés pour parvenir à la fin fixée par la guerre. Étant donné que le pillage visait la destruction totale de la Cité ennemie, Xénophon semblait proscrire dans certains cas ce genre de recours, dans la mesure où il n'était un bien pour personne sur le plan économique. En somme, cela nous a permis de constater que le pillage n'était pas un moyen efficace de se rendre à la victoire. Même si, comme il a été mentionné lors de l'analyse, cet argument pouvait aussi être associé à une forme d'utilitarisme de la règle en raison de la forme du raisonnement qui fait appel à un principe d'universalisation, ces règles mises de l'avant permettaient de justifier les actions posées et ainsi, de rendre l'action militaire moralement acceptable.

Ce dernier point a permis d'introduire la notion de justice dans la pensée de Xénophon et il était logique de se pencher sur le sujet. Il en est ressorti qu'une action juste était jugée comme telle, si et seulement si elle se conformait aux règles humaines qui, comme on peut s'en souvenir, étaient à l'image des règles universelles des dieux. Par conséquent, ces premières explications nous ont permis d'en déduire que Xénophon accordait une place non négligeable au respect des règles et conventions en temps de guerre et qu'il adhérait à une conception de la justice proche de celle rencontrée lors de l'analyse de la théorie de la guerre juste.



Afin d'approfondir l'analyse, qui visait à rapprocher la conception éthique de la guerre chez Xénophon de la théorie de la guerre juste, nous nous devons de pousser plus loin la recherche des convergences. Pour ce faire, les volets du droit à la guerre (*jus ad bellum*) et du droit dans la guerre (*jus in bello*) nous ont permis de faire d'autres rapprochements avec les propos de l'auteur. Par exemple, pour justifier une guerre, du point de vue du *jus ad bellum*, Xénophon fait appel à la légitime défense lorsqu'il explique que certaines agressions méritent un déclenchement des hostilités ou encore, lorsqu'il invoque la juste cause pour rendre acceptable la riposte à une menace territoriale ou politique.

Dans l'ensemble, les règles énumérées jusqu'à présent sont toutes guidées par un espoir raisonnable de succès, que l'on retrouve aussi bien dans les conceptions contemporaines telles le réalisme et la théorie de la guerre juste, que chez un philosophe de l'Antiquité comme Xénophon. Comme il a été mentionné précédemment, Xénophon reconnaissait en partie certaines règles de la guerre mais en poussant plus loin la réflexion cela nous a amené sur la question de la nature de la guerre comme recours ultime. Cela s'appliquait-il au propos de l'auteur ?

À la lumière de notre recherche, il serait inapproprié d'affirmer que Xénophon considérait la guerre comme un recours ultime, tel que présenté dans la conception contemporaine de la guerre, dans la mesure où il y avait peu de place à la négociation. En effet, il nous est apparu que l'adversaire n'avait pas vraiment d'autres choix que de se soumettre totalement ou d'affronter l'armée ennemie. C'est la raison pour laquelle l'utilisation du terme « recours ultime » pour définir la guerre semble être inadéquat. Cependant, il faut tout de même accorder un certain crédit à Cyrus qui, comme le dépeint Xénophon, semblait proposer des négociations avant de continuer les hostilités. À ce titre, on pourrait en conclure que le comportement de Cyrus était porteur de la notion de recours ultime, sans y voir pour autant une application réelle.

Le deuxième volet de cette partie portait sur la présence des règles propres au *jus in bello*. Suite à l'analyse des textes, il en est ressorti un élément primordial et crucial qui renvoie au statut des non-combattants. Il ne fait aucun doute que Xénophon mettait en valeur le côté humain de Cyrus. Ce dernier avait le souci d'épargner les innocents tels que les cultivateurs, les femmes et les enfants. Ces derniers, lors d'un combat, n'étaient pas censés porter des armes. C'est la raison pour laquelle ils étaient écartés du conflit. Une fois de plus, cette analyse nous porte sur les chemins de la théorie de la guerre juste qui, au même titre que Xénophon, fait la distinction entre combattants et non-combattants.

Le plus étonnant est que les soldats ennemis n'étaient pas tous tués, même s'ils pouvaient représenter un danger dans le futur et Xénophon fera l'éloge de l'humanisme de Cyrus face à la souffrance. Ce dernier ira même jusqu'à fournir un médecin aux soldats ennemis, blessés au combat. Certes, ils seront en quelque sorte prisonniers en représentant une valeur d'échange et une source d'information, mais comme Xénophon le mentionne à plusieurs reprises, Cyrus tentait de faire de ces ennemis, des amis et alliés. Le but était d'étendre son pouvoir en obtenant l'obéissance volontaire de ses sujets. Ce dernier trait était la preuve de sa capacité extraordinaire à gouverner. En somme, par les faveurs accordées à ceux qui se soumettaient, il s'en faisait des alliés et ainsi, un climat de paix pouvait s'installer.

À la fin de sa vie, dans son dernier texte (les *Revenus*), Xénophon semblait prendre conscience que la guerre n'était pas aussi efficace que la paix si on voulait avoir une Cité prospère. Il avait soulevé qu'en temps de guerre, l'argent sortait en grande quantité et les vivres s'épuisaient rapidement. Par contre, en temps de paix, la Cité renflouait ses caisses par le commerce et les agriculteurs pouvaient produire des vivres, non pas pour l'armée, mais pour le bien-être et l'autonomie de la Cité.

La question de savoir si Xénophon était un précurseur du courant pacifique a donc été soulevée. Compte tenu de l'analyse, il semblerait périlleux d'aller si loin en

affirmant que Xénophon était un partisan du pacifisme. En effet, même s'il opte pour des relations de paix entre les cités, il n'en demeure pas moins que pour lui, certaines injustices ou encore certaines menaces n'avaient d'autres issues que le conflit. De ce fait, le côté pacifique de Xénophon devrait être interprété comme un espoir de progrès et de solidarité dans les relations entre les différentes Cités.

Ainsi, à défaut de l'associer au courant pacifiste, les points soulevés lors de l'analyse mettent en lumière une évolution dans la pensée de Xénophon. En effet, il serait possible d'affirmer que la première partie de ces écrits avait une connotation plutôt réaliste. Par la suite, en raison de son expérience, Xénophon semblait réajuster ses propos en prenant un chemin se rapprochant à plusieurs égards de la théorie de la guerre juste. Il en est ressorti que cette dernière approche semblait beaucoup plus solide et était le produit d'une réflexion d'un homme d'expérience. C'est la raison pour laquelle nous en arrivons à la conclusion que Xénophon serait plus proche de la théorie de la guerre juste que du réalisme.

Malgré le dénigrement dont a été victime Xénophon, dans son éternelle comparaison à Platon et à Thucydide, cette étude nous a permis de voir qu'il était loin d'être un simple historien relatant des faits ou encore un philosophe aux idées légères. Au contraire, derrière ses écrits se cachait souvent une réflexion philosophique plus complexe que ne laisse transparaître une première lecture.

## Bibliographie

- ARON, Raymond. *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
- ARON, Raymond. *Sur Clausewitz*, Bruxelles, Éditions complexe, 1987.
- CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *De la guerre*, Paris, Minuit, 1995.
- DELEBECQUE, Édouard, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957.
- DUCREY, Pierre. *Guerres et guerriers dans la Grèce antique*, Paris, Payot, 1985.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.
- KANT, Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- KEIN, Jean, et MONTBRIL, Thierry., *Dictionnaire de stratégie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- MACHIAVEL, *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980.
- NAGEL, Thomas. « Guerres et massacres » dans *Questions Mortelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.
- OBER, Josiah. « Les règles de guerre en Grèce classique » dans *La guerre en Grèce à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- PLATON, *Ménon*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- STRAUSS, Léo, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- WALZER, Michael. *Guerres justes et injustes*, Paris, Berlin, 1999.
- XÉNOPHON, *L'Anabase, Le Banquet*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.
- XÉNOPHON. « Agésilas », dans *Œuvres complètes I*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

XÉNOPHON. « Cyropédie », dans *Œuvres complètes I*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Xénophon, « Économiques », dans *Œuvres complètes II*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

XÉNOPHON. « Les Helléniques », dans *Œuvres complètes III*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

XÉNOPHON. « Les Mémorables », dans *Œuvres complètes III*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

XÉNOPHON. « Les revenus », dans *Œuvres complètes I*, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.