

Université de Strasbourg

**École doctorale des humanités
Centre d'analyse des Rhétoriques religieuses de l'Antiquité
(CARRA)**

**Discipline : Sciences de l'Antiquité / Philologie Classique
U.F.R. des Lettres**

Doctorat de Lettres Classiques

**Réformer la tyrannie :
étude du *Hiéron* de Xénophon**

Volume I

Agnese GAILE-IRBE

*Thèse dirigée par M. Laurent PERNOT
Professeur à l'Université de Strasbourg*

Soutenue le 5 novembre 2011

Jury :

**Mme. Estelle OUDOT, Professeur à l'Université de Bourgogne
M. Yves LEHMANN, Professeur à l'Université de Strasbourg
M. Paul HEILPORN, Professeur à l'Université de Strasbourg
M. Luc BRISSON, Directeur de recherche au C.N.R.S.
M. Manfred KRAUS, Professeur à l'Université de Tübingen**

Remerciements

En premier lieu, je remercie mon directeur de thèse, M. Laurent Pernot, qui a manifesté tout au long de notre coopération une patience et une douceur remarquables. Son travail a été particulièrement difficile étant donné que cette thèse s'est faite, dans une large mesure, par correspondance. Qu'il soit assuré de ma profonde reconnaissance.

Je remercie aussi l'Université de Strasbourg, autrefois Université Marc Bloch et encore précédemment, au moment où j'y ai commencé mes études, en 1996, Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Ces locaux universitaires et le campus représentent pour moi ce qui est le plus précieux en France – liberté d'esprit, respect de l'autre, désir de connaître et de comprendre.

Je voudrais encore exprimer ma gratitude à M. Edmond Lévy, Professeur de la faculté d'histoire ancienne, un des plus grands spécialistes de l'ancienne Sparte en France. Je lui dois la volonté de lire Xénophon avec sérieux et réflexion. Dans les années 1990, en parlant des *Helléniques*, il avait dit que, malgré sa candeur et sa simplicité, Xénophon avait son agenda bien à lui qui ne se manifestait pas immédiatement mais que Xénophon "*savait très bien où il allait*".

Je remercie aussi les membres du jury qui ont accepté d'évaluer cette recherche.

En dernier lieu, un grand merci à ma famille – mon mari, mes parents et ma marraine Mme Ariana Poruks – qui m'a constamment soutenue tout au long de ces années et sans qui je n'aurais pas pu terminer cette thèse après la naissance de ma fille.

Ce travail est dédié à mon père.

Manam tēvam.

Table des matières

Volume I : Étude du Hiéron

Remerciements.....	2
Table des matières.....	4
Introduction générale.....	8
I Analyse du texte.....	14
1.1. La peinture des personnages.....	14
1.2. Le plan et le mouvement du dialogue.....	19
1.3. Les avantages de la forme dialoguée.....	31
1.4. Les principaux thèmes et motifs.....	35
1.5. Conclusion : pour une ouverture au-delà du texte.....	37
II La place du <i>Hiéron</i> dans l'œuvre de Xénophon.....	38
2.1. Aspect autobiographique : Xénophon, conseiller du roi Seuthès.....	38
2.1.1. Histoire de Seuthès.....	39
2.1.2. Le "miroir du prince" présenté par Xénophon.....	41
2.1.3. Conclusion.....	46
2.2. Aspect historique : les figures tyranniques décrites dans les <i>Helléniques</i>	46
2.2.1. Denys l'Ancien de Syracuse.....	48
2.2.2. Les "Trente tyrans".....	49
2.2.3. Mania d'Eolide.....	54
2.2.4. Jason de Phères.....	55
2.2.5. Euphron de Sicyone.....	60
2.2.6. Conclusion.....	64
2.3. Aspect romanesque et panégyrique : la royauté de Cyrus l'Ancien.....	66
2.3.1. Les ressemblances entre le régime de Cyrus et le régime simonidéen.....	66
2.3.2. Les différences entre le régime de Cyrus et le régime simonidéen.....	72
2.3.3. L'évolution du régime de Cyrus : d'une monarchie constitutionnelle à une	

tyrannie <i>de facto</i> ?.....	78
2.4. Aspect socratique : royauté et tyrannie selon Socrate et ses interlocuteurs.....	85
2.4.1. Socrate – conseiller des futurs gouverneurs.....	88
2.4.2. La théorie socratique de l'art royal.....	92
2.4.3. La définition socratique de la tyrannie par opposition à la royauté.....	95
2.4.4. D'autres points de vue sur la tyrannie dans les écrits socratiques.....	98
2.4.5. Conclusion.....	102
III Le sujet et les acteurs du <i>Hiéron</i> : une tradition ancienne retravaillée et mise en valeur.....	104
3.1. La figure-type du tyran malheureux – Hiéron I ^{er} de Syracuse.....	105
3.1.1. Les principaux faits de la tyrannie de Hiéron.....	105
3.1.2. La cour de Hiéron.....	111
3.1.3. Son caractère et la nature de son régime	112
3.1.4. Conclusion : un prototype ambivalent.....	115
3.2. Le prototype du sage, conseiller du tyran – Simonide de Céos.....	116
3.2.1. Les principaux faits de sa vie et le lien avec Hiéron.....	116
3.2.2. Sa pensée et sa réputation.....	121
3.2.3. Simonide lu par Socrate et les Socratiques.....	127
3.2.4. Conclusion : pourquoi Simonide ?.....	129
3.3. L'enseignement de Simonide à la lumière des canons de l'épinicie.....	130
3.3.1. Poètes, éducateurs des tyrans.....	133
3.3.2. Thèmes et motifs de l'épinicie absents du dialogue.....	135
3.3.3. Thèmes et motifs de l'épinicie présents dans le dialogue.....	136
3.3.4. Conclusion : le bonheur sans envie selon Pindare.....	140
3.4. Hérodote – aux sources de la connaissance historique des tyrans.....	140
3.4.1. Le rôle historique des conseillers privés des souverains.....	143
3.4.2. Le portrait hérodotéen de la tyrannie.....	146
3.4.3. La naissance de la théorie d'une tyrannie bienfaisante ? La défense de Darius.....	151
3.4.4. Conclusion.....	153
IV Le rapport du <i>Hiéron</i> avec les débats idéologiques et philosophiques contemporains.....	154

4.1. Les devoirs des souverains selon Isocrate.....	154
4.1.1. L'ambivalence de la "tyrannie" et des "tyrans" dans Isocrate.....	156
4.1.2. L'image du bon monarque selon les discours chypriotes.....	163
4.1.3. Conclusion.....	169
4.2. Le <i>Hiéron</i> comme réponse à Platon.....	170
4.2.1. Le tyran comme parangon de l'homme injuste selon le <i>Gorgias</i>	172
4.2.2. L'idée d'un Savoir spécifique indispensable pour le souverain.....	174
4.2.3. Le <i>Hiéron</i> comme réaction à la <i>République</i>	175
4.2.4. Le "jeune tyran" mystérieux dans les <i>Lois</i>	183
4.2.5. Conclusion.....	186
4.3. L'aboutissement du <i>Hiéron</i> – le tyran qui passe pour un roi selon Aristote.....	187
4.3.1. La définition de la tyrannie et ses types.....	188
4.3.2. Le programme aristotélicien pour la sauvegarde de la tyrannie.....	192
4.3.3. Aristote, lecteur du <i>Hiéron</i> ?.....	196
4.3.4. Conclusion.....	197
V La datation du <i>Hiéron</i> et le problème du destinataire.....	199
5.1. Quelques hypothèses extrêmes fondées sur le refus de l'attribution à Xénophon.....	200
5.2. Le dossier des tyrans contemporains de Syracuse.....	202
5.2.1. La Sicile chez Xénophon.....	203
5.2.2. Les principaux faits et caractéristiques de la tyrannie de Denys l'Ancien par rapport au <i>Hiéron</i>	207
5.2.3. Hypothèse de 404-401 et le voyage de Xénophon à la cour de Denys l'Ancien.....	220
5.2.4. Hypothèse de datation : les années 380.....	221
5.2.5. Hypothèses concernant Denys le Jeune.....	225
5.2.6. Hypothèse du destinataire : Dion.....	227
5.3. Le dossier d'une datation tardive : les années 360-350.....	229
5.3.1. Hypothèse de l'influence des massacres dans la cour tyrannique de la Thessalie.....	229
5.3.2. Arguments tirés des rapprochements avec des textes mieux datés.....	233
5.4. Conclusion.....	237

VI Une approche interprétative du XX^e siècle : Leo Strauss	239
6.1. Esquisse biographique : exil et gloire.....	242
6.2. Caractérisation générale de sa pensée.....	250
6.2.1. Un long voyage de Marbourg à Athènes.....	250
6.2.2. L'écriture sous persécution perpétuelle.....	265
6.2.3. La notoriété actuelle de Leo Strauss et la diffusion de ses idées.....	273
6.3. Introduction à ses écrits sur Xénophon.....	277
6.4. Analyse du traité <i>De la tyrannie</i>	283
6.4.1. L'actualité du problème de la tyrannie.....	284
6.4.2. La malice du sage en face des peurs du tyran.....	286
6.4.3. Critique de la lecture de Strauss.....	290
6.4.4. Le débat sur la tyrannie entre Strauss et Kojève.....	295
6.5. Conclusion : la valeur de l'approche de Strauss et son influence.....	302
Conclusion générale	309

Volume II : Texte et traduction. Annexes

VII Texte et traduction	314
7.1. Avertissement.....	314
7.2. Texte grec et traduction française.....	317
7.3. Notes au texte grec.....	362
7.4. Notes explicatives.....	365
VIII Index nominum et verborum	370
IX Bibliographie	398
9.1. Bibliographie générale.....	398
9.2. Bibliographie concernant Leo Strauss.....	410

Introduction générale

Ce travail s'inscrit dans un mouvement de renouveau des études sur Xénophon d'Athènes, auteur prolifique, disciple de Socrate et contemporain de Platon. Ce regain d'intérêt qui dure maintenant depuis une trentaine d'années environ, est caractérisé par deux phénomènes : une multiplication des travaux sur Xénophon, plus particulièrement sur ses écrits socratiques¹, et un débat implicite sur la méthodologie et l'approche à la lecture de Xénophon, incité par les travaux de Leo Strauss à partir des années 1940 et approfondi par une génération de chercheurs anglo-américains. La combinaison de ces deux phénomènes fait que l'on se trouve face à une production fourmillante d'études sur Xénophon, mais les divergences entre les approches ne permettent pas vraiment de distinguer le consensus sur le message et l'intention de ses textes. De ce point de vue, l'interprétation de Xénophon en est paradoxalement arrivée à un état quasiment similaire à celle de Platon chez qui la méthodologie de lecture des dialogues et le statut accordé aux lettres incorporées dans le corpus déterminent toute la compréhension de sa philosophie politique.

Il n'est pas nécessaire de redire à quel point un réexamen, une relecture et une réflexion contemporaine sur Xénophon furent indispensables. Tout d'abord, comme l'on aura l'occasion de le remarquer à de nombreuses reprises dans notre étude, les connaissances sur Xénophon ont atteint leur âge d'or au XIX^e auprès des érudits européens et sont ensuite tombées dans l'oubli pendant près d'un siècle – à tel point qu'il n'est pas rare que les chercheurs modernes présentent comme nouvelles et révolutionnaires des hypothèses qui furent étudiées en détail il y a cent cinquante ans. Ils ne le font pas par manque d'honnêteté intellectuelle, mais par ignorance de ces très nombreuses études et thèses de doctorat sur les différents aspects de l'œuvre de Xénophon qui furent publiées autrefois, qui ont disparu des bibliographies et qui sont

¹ C. Tuplin a dénombré 40 monographies et commentaires parus entre l'étude modèle de H.R. Breitenbach, *Xenophon von Athen*, Stuttgart, 1966 (repris de *RE*, IX, A2, 1967, col. 1569-1910) et le tournant du siècle : "Introduction", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World: Papers From a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 13 et note 1. Pour une bibliographie plus complète il faut consulter J. Vela Tejada, *Post H.R. Breitenbach: tres décadas de estudios sobre Jenofonte (1967-1997)*, Zaragoza, 1998, D. Morrison, *Bibliography of Editions, Translations and Commentary on Xenophon's Socratic Writings, 1600-present*, Pittsburg, 1988 ; L.-A. Dorion, *Les écrits socratiques de Xénophon. Supplément bibliographique (1984-2008)*, dans M. Narcy, A. Tordesillas, éd., *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, 2008, p. 281-198 et surtout L. L'Allier, R. Venne, *Bibliographie complète de Xénophon d'Athènes*, dernière révision 2008, http://www3.sympatico.ca/lallier.louis/Bibliographie/Bibliographie_complete_xenophon.pdf

difficiles à trouver de nos jours. Toute étude sérieuse devrait intégrer ces connaissances oubliées, souvent très précieuses.

L'oubli de ces connaissances, à son tour, est la conséquence directe d'un autre phénomène historique, celui de la dépréciation de Xénophon en tant qu'historien et en tant que philosophe très à la mode dans la période allant approximativement de la fin du XIX^e siècle jusqu'au dernier quart du XX^e siècle.² Le mépris de Xénophon fut le plus souvent causé par son portrait de Socrate dans les *Mémoires*, texte considéré comme extrêmement naïf, qui manifeste une incompetence en philosophie et qui, de façon générale, n'est pas à la hauteur des dialogues platoniques mettant en scène Socrate.

Même si l'on accepte en partie cette critique, l'œuvre variée de Xénophon comprenant, entre autres, le premier roman historique dans la littérature grecque, la *Cyropédie*, la première panégyrie en prose, *Agésilas*, et un récit autobiographique passionnant, *l'Anabase*, n'a pas encore révélé toute la valeur des informations qu'elle contient. Xénophon reste un témoin incontournable du IV^e siècle av. J.C. et de l'Antiquité en général pour une multitude de champs de recherche : l'histoire des femmes, l'étude des mœurs de l'ancienne Sparte, l'histoire de la période allant grossièrement de 405 à 355 av. J.C., la vision grecque de l'Asie, etc.³

Puisque Xénophon fut laissé à l'écart pour une période relativement longue et puisque l'intérêt actuel se porte principalement sur son volet socratique, plusieurs de ses textes n'ont pas profité d'un examen approfondi à la lumière des nouvelles connaissances et méthodes de recherche. Notre travail portera sur un de ces textes incorporés dans les œuvres dites mineures de Xénophon, et souvent peu connues – son dialogue *Hiéron ou sur la tyrannie*. L'historien anglais George Grote écrivit en 1888 qu'avec la *Cyropédie*, le *Hiéron* était le texte le plus intéressant de l'œuvre de Xénophon.⁴

Bien que ce texte ait été traduit et retraduit dans toutes les principales langues d'Europe, le dernier commentaire du dialogue avec une introduction d'une dizaine de pages date de 1948. Il fut produit par un grand spécialiste de la pensée politique et

² L.-A. Dorion, "Introduction", dans L.-A. Dorion, M. Bandini, édés., *Xénophon : Les Mémoires*, tome I, CUF, 2000, p. XIV-XVIII.

³ Pour la variété des aspects des études xénophontiques voir, par exemple, le recueil d'articles édité par Christopher Tuplin, *Xenophon and his World: Papers From a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004 (524 pages). Pour une vision globale de la pensée de Xénophon J. Dillery, *Xenophon and the History of His Times*, London/New York, 1995 est excellent.

⁴ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. I, Londres, 1888, p. 216.

sociale de Xénophon, Jean Luccioni, mais l'attitude critique et parfois méprisante à l'égard de l'auteur ancien empêcha l'érudit de traiter objectivement les grandes questions que soulève le texte.⁵ Compte tenu de ce que nous avons dit sur la production du XIX^e siècle, le lecteur ne sera pas surpris d'apprendre que le commentaire le plus solide et l'étude la plus approfondie du fond historique du dialogue furent publiés en 1883 par Hubert Ashton Holden⁶. Jusqu'à 2010, date de la mise en ligne d'une reproduction numérisée, ce livre fut introuvable dans les bibliothèques d'Europe continentale : il se trouva un exemplaire à la British Library, exclu du prêt et interdit au service des photocopies, et un autre, paraît-il, aux États-Unis. Deux ans plus tard parut un autre commentaire du *Hiéron*, mais uniquement de la première partie⁷. Après plus d'un siècle, la chercheuse néo-zélandaise Vivienne Gray a produit sa version du texte à partir d'éditions existantes et l'a commentée ligne par ligne⁸. Son introduction au *Hiéron* est à la hauteur des exigences modernes de la littérature scientifique ; elle respecte l'auteur, présente une grande quantité d'information et est ouverte à la discussion intra-disciplinaire, mais, ne contenant que neuf pages, elle reste très limitée et superficielle. En outre, Gray ne s'intéresse guère aux problèmes historiques du texte et ne se prononce ni sur la datation ni sur les circonstances possibles de la composition. Voici pour les commentaires.

Nous avons sept livres, ou plutôt des essais, consacrés entièrement à l'étude du *Hiéron*. Cinq d'entre eux furent produits au XIX^e siècle⁹ et les deux autres avant 1950. Celui de Karl Watermann reste toujours la meilleure étude sur la langue et présente un compte rendu très utile des hypothèses concernant les tyrans contemporains auxquels Xénophon aurait pu penser¹⁰. Le dernier, celui du philosophe américain d'origine juive Leo Strauss, paru la même année que le commentaire de J. Luccioni, est très particulier et novateur dans son approche ; il y prend consciemment ses distances par

⁵ Xénophon, *Hiéron*, éd.-trad. par J. Luccioni, Paris, 1948.

⁶ A.H. Holden, *The Hieron of Xenophon. With Introduction, Summaries, Critical and Explanatory Notes and Indexes*, London, 1883.

⁷ O. Schmidt, *Komentar zu Xenophons Hieron, Erste Hälfte*, Eisenach, 1885

⁸ V.J. Gray, *Hiero*, dans *Xenophon on Government*, Cambridge, 2007.

⁹ T.E. Richter, *De locis quibusdam Hieronis Xenophontei*, Legnica, 1837 ; N.J.B. Kappeyne van de Coppello, *Dissertatio literaria inauguralis continens observationes in Xenophontis dialogum Hieronem*, Leyde, 1841 ; C. Berg, *Nogle Sprogbemærkninger, Knyttede til en Kommentar til Xenophons Hieron*, Copenhagen, 1852 ; A. Nicolai, *Über Xenophons Hiero*, Berlin, 1870 ; I. Sitzler, *De Xenophonteo qui fertur Hierone*, Bischofsheim, 1874.

¹⁰ C. Watermann, *De Xenophontis Hierone dialogo quaestiones*, Münster, 1914.

rapport à toute la discussion philologique et historique¹¹. Une thèse de doctorat se présentant comme une étude du *Hiéron* existe mais elle est, en fait, une étude du livre de Strauss¹².

En dernier lieu, toujours pour la présentation des travaux existants, il existe une dizaine d'articles publiés dans le périodique spécialisé et portant sur différents aspects du dialogue. Le XX^e siècle fut pauvre en nombre de publications mais assez riche en suggestions. L'on proposa non seulement de nouvelles méthodes de lecture, mais aussi de nouvelles considérations portant sur le genre du dialogue et sur sa place dans la tradition historique et poétique. Le débat sur la datation et le destinataire potentiel du dialogue est aussi loin d'être clos. Bien au contraire, la proposition de dater le dialogue dans les années 350 av. J.C. est défendue par la plupart des historiens du XX^e siècle, elle fut remise en cause par Marta Sordi en 1980 et à nouveau, avec d'autres arguments, en 2004¹³. A notre connaissance, il n'y a eu aucune réaction écrite à ses hypothèses. Les grands spécialistes du *Hiéron* sont morts depuis longtemps et, pour la nouvelle génération, d'autres sujets sont plus d'actualité. Ce n'est pas un secret que les débats sur la datation des textes de Xénophon sont de nos jours souvent considérés comme des débats stériles à cause du manque d'information véridique et du fait que ce ne sont pas des connaissances qui sont confrontées les unes aux autres mais plutôt des hypothèses. Nous espérons pouvoir montrer que, dans le cas du *Hiéron*, la portée du message du dialogue ne peut pas être correctement comprise ni évaluée si l'on ne propose pas une date de composition.

Voici donc un ensemble d'arguments qui rendent, à notre avis, un examen du *Hiéron* nécessaire : absence de grandes études récentes, débat philosophique sur la méthodologie d'approche et manque de consensus sur les questions historiques les plus importantes, comme la date, les circonstances de composition et le destinataire.

Un autre aspect intéressant pour l'étude du *Hiéron* est son thème principal, celui de la tyrannie. Il est même permis de dire que ce dialogue de Xénophon est le seul texte de l'Antiquité grecque voué entièrement à l'étude de cette forme de gouvernement.

¹¹ L. Strauss, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*, New York, 1948.

¹² M. Meier, *Ancient Thoughts on Tyranny: A reading of Xenophon's 'Hiero'*, thèse soutenue en Mai, 2005, à l'Université de Purdue, Indiana.

¹³ M. Sordi, "Lo Ierone di Senofonte. Dionigi I e Filisto", *Athenaeum*, 58, 1980, p. 3-13 ; "Senofonte e la Sicilia", dans C. Tuplin, éd., *Xenophon and His World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 71-78.

C'est une question difficile que de savoir ce qu'est un "tyran" (τύραννος) pour les Grecs. Il paraît que la signification de ce mot d'origine inconnu, issu très probablement de l'Asie Mineure ou des Balkans¹⁴, a changé entre le milieu du VII^e siècle av. J.C. où ce n'était qu'un synonyme du mot "roi" (βασιλεύς), et le temps de Xénophon où le tyran désignait le plus souvent un despote, usurpateur du pouvoir absolu et donc l'antipode du "roi", souverain légitime. Nous voyons que le changement de sens est déjà accompli en Thucydide où les "rois" sont toujours les souverains légitimes, mais non les tyrans, c'est-à-dire ceux qui ont usurpé la souveraineté par la force ou par la ruse.

Dans une large mesure, la "tyrannie" au sens négatif semble être un concept forgé par et pour les Athéniens. Ce fait ne surprend pas étant donné l'histoire très particulière des institutions de cette cité où la royauté a disparu plus tôt que dans les autres *poleis*¹⁵. Selon nos sources, c'est l'Athénien Solon qui fut le premier à utiliser le mot au sens négatif d'autocrate usurpateur. Il s'agit donc d'un concept en quelque sorte local, appliqué aux phénomènes passés ou d'origine étrangère et utilisé comme outil sémantique pour décrire et classer différents régimes politiques. Ce sont presque toujours des Athéniens qui ont proposé les définitions et les descriptions de la tyrannie. Déjà au V^e siècle av. J.C., et encore plus au temps de Xénophon, la "tyrannie" est devenue une notion indispensable pour toute analyse de l'autorité politique. Jusqu'à nos jours, le terme "tyran" est si chargé de coloration négative que certains en ont même appelé à l'éradication de ce terme pour les souverains de l'époque archaïque¹⁶.

Depuis le dernier quart de siècle du siècle dernier, la tyrannie est un thème souvent étudié, en tant que forme réelle de gouvernement et en tant que notion et concept discursif. Cet intérêt pour la tyrannie est suscité très probablement par la

¹⁴ D. Hegyi, "Notes on the Origins of Greek Tyrannis", *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, 13, 1965, p. 314-318 ; V. Parker, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126, 1998, p. 148-149.

¹⁵ V. Parker, "Τύραννος...", *op. cit.*, p. 168-170.

¹⁶ G. Anderson, "Before Tyrannoi were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History", *Classical Antiquity*, 24, 2005, p. 173-222 soutient qu'il était impossible de distinguer les "tyrans" archaïques des autres chefs militaires et politiques, car avant le V^e siècle av. J.C. il n'existait pas de distinction entre les "tyrans" et les gouverneurs légaux et les premiers tyrans pouvaient très bien régner en accord avec un système des institutions étatiques. Souvent ces tyrans s'appelaient et étaient appelés par les sujets "rois".

volonté d'examiner d'autres régimes et systèmes de gouvernement que la démocratie d'Athènes¹⁷.

La reconsidération de la tyrannie et de sa place dans l'histoire politique a aussi apporté du nouveau pour la lecture du *Hiéron*. Notre étude tentera de préciser la notion de tyrannie et de tyran dans l'œuvre de Xénophon et dans ce dialogue en particulier. L'étude du texte nous donnera l'occasion d'explorer différents thèmes et sujets – les liens entre le *Hiéron* et d'autres textes de Xénophon, le genre didactique d'instruction aux souverains et son histoire, l'image du tyran chez les historiens et chez les philosophes contemporains – tout cela pour comprendre le message du dialogue, l'intention de l'auteur et la place de ce texte dans le contexte idéologique du IV^e siècle av. J.C. Comme nous l'avons déjà dit, la datation du dialogue est une question débattue qui nous semble particulièrement importante. C'est pour cette raison que cette question ne sera traitée qu'après examen des faits historiques contemporains et des influences écrites sur le *Hiéron*.

Cette thèse comprendra deux volumes : l'étude du *Hiéron* en cinq parties avec la sixième partie consacrée à la réception du *Hiéron* au XX^e siècle dans le premier volume et la traduction en français avec notre version du texte grec à partir des éditions existantes dans le second. Ce dernier bénéficiera de sa propre introduction.

Nous avons utilisé les abréviations traditionnelles des titres des œuvres de Xénophon : Ana. pour l'*Anabase*, Cyr. pour la *Cyropédie*, Hell. pour les *Helléniques*, Oec. pour l'*Economique*, Hipp. pour l'*Hipparque*, Mem. pour les *Mémorables*, Symp. pour le *Banquet*, etc.

¹⁷ *Ancient Tyranny*, éd. par S. Lewis, Edinburgh, 2006 ; *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, éd. par K.A. Morgan, Austin, 2003 ; *Dictatures et légitimité*, éd. par M. Duverger, Paris, 1982. Citons aussi deux monographies récentes : J. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca/London, 1993 et S. Lewis, *Greek Tyranny. Greece and Rome live*, Exeter, 2009. Les études classiques sont P.N. Ure, *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922 ; A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, 1956 ; H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, t. I-II, München, 1967 ; C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969.

I Analyse du texte

Le titre du dialogue Ἰέρων est donné par les manuscrits, et c'est sous ce titre; paraît-il, que l'ouvrage était publié et connu dans l'Antiquité. Le sous-titre ἡ τυραννικός nous est donné non pas par les manuscrits, mais par des historiens ou lecteurs plus tardifs : Diogène Laërce (II, 57) et Athénée (*Le banquet des sages*, III, 121d et IV, 171e)¹⁸. Il pourrait s'agir d'un τυραννικός [λόγος], c'est à dire d'un discours ou, plus précisément, d'un entretien sur la tyrannie, ou bien d'un τυραννικός [ὄνῆρ] ou "l'homme tyrannique". Dans le dernier cas, il s'agirait de l'examen ou bien de la présentation de ce qu'est "l'homme tyrannique" ou le "tyran". En examinant le contenu du texte pour en dégager le message, il est possible d'affirmer, comme l'a fait L. Strauss, que le dialogue enseigne la τέχνη ou la σοφία tyrannique¹⁹, suivant l'exemple du *Cynégétique* ou le traité *Sur l'art équestre* qui ont tous deux pour but d'enseigner un art particulier ; mais cette intention ne nous est pas explicitement transmise par le sous-titre.

1.1.1. La peinture des personnages

Le dialogue présente deux interlocuteurs, Hiéron le tyran et Simonide le poète. Nous apprenons un certain nombre de faits sur eux. Par deux phrases d'introduction au dialogue, Xénophon nous informe que Simonide est de passage à la cour tyrannique de Hiéron et que la conversation a lieu après son arrivée lorsque les deux ont du temps libre (I, 1). Cette cour se trouve dans la Sicile grecque, dans la grande cité tyrannique de Syracuse. Le motif de la visite de Simonide n'est pas précisé, ce qui a permis à des commentateurs de proposer des hypothèses. V.J. Gray considère que Simonide en tant que sage (I, 1 ; II, 5) s'est engagé dans une tournée de tourisme spécifique, impliquant non seulement une θεωρία des lieux et des monuments

¹⁸ En IV, 144c Athénée omet le sous-titre (ἐν δὲ τῷ Ἰέρωνι). Le sous-titre est omis aussi dans les *lemmata* de Stobée (IV, 5, 109 et IV, 8, 30).

¹⁹ L. Strauss, *On Tyranny. Revised and Expanded Edition Including the Strauss–Kojève Correspondance*, éd. par V. Gourevitch, M.S. Roth, Chicago/London, 2000 [1948, 1961], p. 31.

siciliens, mais aussi une θεωρία de ce qui est caché sous les apparences impressionnantes du luxe de la cour tyrannique, c'est-à-dire le bonheur ou le malheur du puissant tyran²⁰. De toute façon, ce n'est pas en tant que poète itinérant exerçant son métier que Simonide est présenté dans le texte mais en tant que philosophe observant la vie politique de Syracuse et formulant un avis. Leur entretien est rendu possible justement par le fait que Simonide est un étranger et un simple particulier : de ce fait, il n'est ni un sujet de la tyrannie de Hiéron, ni un concourant extérieur.

Dans le dialogue, Simonide le sage représente la cité démocratique d'Athènes, la patrie de Xénophon. Ce fait est confirmé par un certain nombre d'allusions indirectes : Simonide mentionne la tradition athénienne des concours de chœurs et du rôle des chorèges (IX, 4) et Hiéron est informé que les citoyens sont soumis aux lois dans la cité de Simonide, qu'ils servent dans l'armée citoyenne et qu'ils n'emploient pas de mercenaires (VI, 10). Ainsi, c'est en quelque sorte une cité démocratique qui donne une consultation à une tyrannie.

La mise en scène du dialogue nous apprend aussi que Simonide et Hiéron ont de bonnes relations. Simonide servant de conseiller étranger au tyran, les deux interlocuteurs sont mis sur un plan d'égalité. Le tyran répond poliment aux questions de Simonide, en pose aussi lui-même et semble prêt à suivre les conseils du poète sur les mesures à prendre afin de rendre l'exercice de la tyrannie plus agréable. Leur égalité est manifeste dans la liberté d'expression des deux hommes : Hiéron montre une franchise étonnante, permettant au poète de voir dans les fins fonds de son âme, et le poète ne craint ni l'ironie ni le rire (I, 31) en présence du tyran.

La sagesse de Simonide et sa manière de procéder dans le dialogue le rapprochent non pas des sages anciens mais de Socrate et, comme on aura l'occasion de l'étudier de plus près dans les chapitres suivants, le dialogue a une apparence socratique indéniable. Ainsi, le sage socratique qu'est Simonide a certainement des connaissances sur des points précis (par exemple, il sait que Hiéron a été un simple particulier et qu'il est devenu tyran : I, 2), mais sur d'autres points, il avoue son ignorance (par exemple, il avoue ne pas savoir comment ni par quel moyen ni quand les hommes jouissent du sommeil : I, 6). La plupart du temps, il formule son avis d'une manière prudente, évitant des affirmations catégoriques (*"il est vraisemblable"*, I, 2 ; *"je crois"*, I, 4 ; I, 5 ; I, 6 ; I, 24 ; *"peut-être"*, I, 6 ; *"il me semble que je suis*

²⁰ V.J. Gray, Introduction au *Hiéron*, dans *Xenophon on Government, op. cit.*, 2007, p. 32-33.

plutôt ignorant”, I, 6; “*je trouve que*”, VI, 9; “*à ce qu’il paraît*”, VII, 1, etc.). Ce n'est qu'au moment où Hiéron en arrive au point où il croit que sa situation est sans issue et que son salut dépend en quelque sorte du conseil de Simonide que le poète s'exprime avec conviction : “*Mais moi, je crois que je peux t’apprendre comment l’exercice du pouvoir n’empêche nullement d’être l’objet d’affection*”, VIII, 1; “*je soutiens que l’homme au pouvoir doit...*”, IX, 3; “*tu ne dois pas non plus hésiter...*”, XI, 1; “*personnellement, je soutiens que*”, XI, 6; “*non, je te le dis, Hiéron...*”, XI, 7; “*sache bien que tu seras*”, XI, 7, etc. Dans les derniers chapitres du dialogue, le ton dialectique est dépassé et il est remplacé par un discours affirmatif de conviction dont le but est de convaincre.

Parmi le peu d'information que le dialogue nous fournit sur Simonide, nous apprenons qu'il a connu la guerre (VI, 10) et qu'il a des connaissances non seulement sur Athènes et d'autres cités grecques comme Sparte (IX, 5), mais aussi sur les tyrannies, en particulier celle de Hiéron. Loin de se présenter comme un philosophe qui juge de tout à partir de son intellect seul (II, 5), Simonide utilise souvent les arguments fondés sur l'observation et l'expérience. C'est l'observation qui lui permet de dire que les tyrans s'approchent avec amertume de leurs tables (I, 21). Ayant examiné la vie de Hiéron avant la conversation, il sait que le tyran est amoureux d'un beau garçon et connaît même son nom, Daïlochos (I, 31).

En somme, Simonide se présente non pas comme quelqu'un qui veut enseigner, mais plutôt comme quelqu'un qui veut apprendre de son interlocuteur. Comme s'il s'agissait d'une vraie leçon d'apprentissage auprès du tyran, il réagit souvent avec surprise (vraie ou feinte) à ce que Hiéron lui expose, en disant, par exemple, “*C’est incroyable ce que tu dis*” (I, 9). A plusieurs reprises il fournit l'occasion à Hiéron de jouer le rôle du maître, lui permettant de dire : “*Non, Simonide, il n’en est pas ainsi ; au contraire, sache bien que...*” (I, 8) et “*Je tâcherai, moi, de te faire comprendre que je dis vrai*” (I, 10), “*Tu pourrais peut-être rétorquer...*” (I, 13), etc. Simonide est prêt aussi à faire des concessions : “*Voilà un point, par Zeus, où je suis tout à fait d’accord avec toi*” (I, 16). Nous observons dans le dialogue un processus de jeu de rôles maître-disciple où celui qui enseigne se montre aussi être celui qui reçoit un enseignement. L'examen du mouvement du dialogue nous permettra d'examiner de plus près la tactique didactique de Simonide et nous permettra aussi de voir dans quelle mesure son ignorance, ses questions et ses concessions sont des procédés

rhétoriques ironiques, c'est-à-dire manifestant une opinion contraire à ce que l'on souhaite faire entendre.

Si la personnalité de Simonide présente une complexité par le fait que, jusqu'au chapitre VIII, le lecteur ignore ses intentions véritables, en revanche, la personnalité du tyran présente une complexité de caractère et d'histoire personnelle qui, selon nous, n'a pas de pair dans toute l'œuvre de Xénophon. J. Luccioni a déjà souligné que Hiéron surprend par la lucidité qu'il a sur sa propre condition (σαφῶς, I, 15), comme s'il appliquait le principe socratique de γνῶθι σαυτόν. Le tyran surprend par son honnêteté et son intelligence, ce qui lui permet, par exemple, de percer facilement les intentions hostiles des membres de la cour et même de ses proches parents (III, 9), de ne pas croire aux louanges qu'il entend (I, 15) et de comprendre que ses amants entretiennent des relations sexuelles avec lui non pas par affection mais par crainte (I, 33–37). Mais ce n'est pas seulement le manque de réciprocité émotionnelle dont souffre ce tyran, c'est aussi le manque d'affection et de désir véritables qu'il observe en lui-même qui sont, selon lui, les conséquences de sa position politique maintenue de force. Ainsi, il aimerait jouir de sa table somptueusement servie (I, 18–19) et il aimerait qu'un amour intrinsèque naisse en lui (I, 30), mais le fait qu'il puisse obtenir tout avant de le désirer le prive du doux plaisir de l'attente. S'ajoutent à sa solitude, à ses peurs et à son manque de plaisir, la mauvaise conscience et le regret des actions violentes dont il a été l'auteur. Il souffre de devoir éliminer les hommes vaillants, les habiles et les justes à cause de la peur, car, quoiqu'il les reconnaisse comme des hommes de bien, il est forcé d'employer la lie de la société (V, 1-2). Hiéron affirme souffrir aussi du fait qu'il a détroussé, emprisonné et tué un grand nombre d'individus et qu'il ne pourra jamais rembourser cette perte, c'est-à-dire, payer sa dette à la justice (VII, 10-12). Puisque ses fautes ne peuvent être expiées, il est convaincu qu'il ne peut se défaire de la tyrannie et devenir à nouveau un simple particulier pour jouir de tous les biens dont il est maintenant privé.

Sa souffrance est particulièrement lancinante dans la mesure où il a connu les deux conditions, celle de particulier et celle de tyran. Les souvenirs de sa vie d'antan, avant de devenir tyran, sont très vifs même si, au début du dialogue, Hiéron demande à son interlocuteur de lui rafraîchir la mémoire sur ce qui appartient à la vie du particulier (I, 3). Le tyran se rappelle combien il était agréable de fréquenter les gens de son âge, comment il était possible de jouir de la tranquillité et des festins

accompagnés de chants et de danses jusqu'au petit matin (VI, 1-2). La comparaison de sa vie passée à celle actuelle montre implicitement que ses anciens amis et compagnons se sont détournés de lui (VI, 3). Simonide est de toute évidence son premier et seul confident – un poète venu de loin – car, parmi ses sujets, il est impossible pour Hiéron de trouver quelqu'un avec qui il pourrait s'entretenir librement.

Nous assistons à un exposé remarquable de la tragédie d'un homme qui, avant de devenir la tragédie d'un tyran, est une tragédie personnelle. Hiéron est un héros tragique qui, grâce sa souffrance, est devenu conscient de son erreur – celle d'avoir désiré la tyrannie au lieu de se contenter de la vie de particulier. Le dialogue est muet sur les causes de sa soif de pouvoir, sur ce qui l'a poussé à s'en accaparer ; cependant, les passages concernant les apparences extérieures et trompeuses de la tyrannie (I, 10 ; I, 17 ; II, 3) laissent à penser que Hiéron lui-même a été victime des idées fausses sur la désirabilité du pouvoir absolu.

Hiéron énumère un certain nombre de points sur lesquels il se trouve en état d'infériorité par rapport aux particuliers ; le point qu'il souligne particulièrement est celui de la sexualité. La tyrannie est censée offrir, comme le dit Simonide, la possibilité de s'unir à la plus belle personne que l'on voit (I, 26). Dans le chapitre sur les plaisirs des sens dont les tyrans sont privés, la question de la sexualité reçoit le développement le plus long et le plus détaillé (I, 26-38). Ce domaine dans lequel, selon Hiéron, les tyrans sont le plus désavantagés est traité en deux temps : d'une part, le tyran présente les causes de l'impossibilité de conclure un mariage qui apporte satisfaction et d'autre part, les causes de ses déceptions dans les relations avec les garçons. Dans la seconde partie du dialogue dans lequel Simonide expose les solutions aux difficultés de Hiéron, il mentionne la mauvaise qualité des relations avec les garçons comme étant le grief le plus important dans la liste présentée par le tyran (VIII, 6). En conséquence, il apparaît que Hiéron a désiré la tyrannie avant tout pour la liberté sexuelle. La sexualité fait partie de son désir d'être l'objet de l'affection (φιλία) de ses sujets (III et VIII, 1).

Un autre trait particulier de la personnalité de Hiéron concerne son patriotisme. Nous apprenons de ses dires qu'il n'est pas devenu le tyran d'une cité étrangère mais de sa propre cité, cité dans laquelle il est né et dont il était auparavant citoyen (V, 3). Hiéron considère la patrie comme un grand bien (IV, 3-5) et affirme qu'il aime sa cité

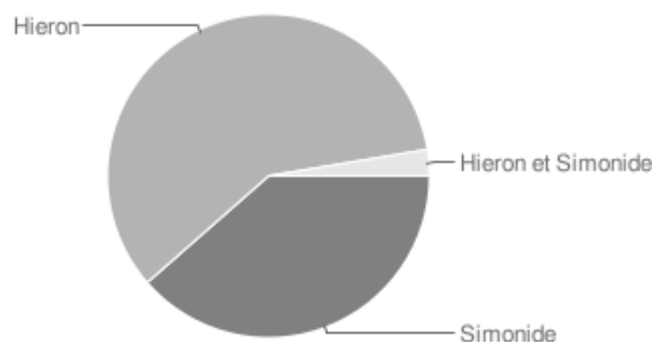
(φιλόπολις, V, 3). Compte tenu de cet amour, il lui est particulièrement difficile d'être forcé à rabaisser et à affaiblir sa propre cité pour maintenir le pouvoir. Il exprime à plusieurs reprises le regret de ses actions qui desservent la cité – soit les citoyens, soit leur bien propre, soit le bien commun de la cité (II, 17 ; IV, 11 ; V, 2 ; 4).

Nous observons donc deux facettes de la souffrance de Hiéron – une facette égoïste, centrée sur le désir du plaisir, surtout sexuel, et une facette plus altruiste, centrée sur une volonté de servir la cité, de la faire prospérer et de la rendre heureuse. Le programme de réformes proposé par Simonide comprendra aussi deux facettes : elle montrera comment le tyran peut devenir l'objet d'affection tout en servant le bien de la cité et de ses citoyens.

L'examen de la dynamique du dialogue et de l'enchaînement des arguments permettra de compléter ce portrait en montrant comment les deux interlocuteurs ne se découvrent que petit à petit et comment le poète, en quelque sorte, prépare le tyran à l'enseignement.

1.2. Le plan et le mouvement du dialogue

Simonide joue le rôle du conseiller mais c'est Hiéron qui domine dans le dialogue tant par l'expressivité de son discours que par le temps de parole. L'on peut représenter la relation entre les deux interlocuteurs quant au temps de parole par le diagramme suivant :



Le calcul est fait en prenant pour mesure non pas le nombre de mots prononcés par chaque interlocuteur, mais en comptant le nombre de paragraphes. Tous les paragraphes ne sont pas exactement de la même longueur, il s'agit donc d'un diagramme approximatif. La zone en gris clair représente le temps de parole de

Hiéron (90 paragraphes sur 153), la zone en gris foncé représente le temps de parole de Simonide (59 paragraphes sur 153), et la zone blanche celui des paragraphes dynamiques dans lesquelles les deux interlocuteurs interviennent l'un après l'autre (4 paragraphes sur 153). Hiéron domine par le temps de parole, mais sa domination n'est pas écrasante.

Le deuxième diagramme permet d'illustrer le développement de la conversation par rapport à la longueur des interventions et la dynamique des échanges :



Ici, de même, les zones en gris clair représentent le temps de parole de Hiéron, les zones en gris foncé représentent le temps de parole de Simonide, et les zones blanches celui où les deux interlocuteurs interviennent. Le diagramme montre que le dialogue peut être divisé, *grosso modo*, en trois parties à peu près égales. Le premier tiers de la conversation est caractérisé par des échanges assez courts qui s'enchaînent rapidement. C'est la partie où la nature du dialogue est la plus manifeste. Le deuxième tiers du texte – le centre ou le tronc central – est différent : la parole est tenue par le tyran seul et Simonide garde le silence. Le dernier tiers du texte réintroduit des échanges, mais ici c'est Simonide qui domine par sa parole. Le dialogue s'achève par un long discours de Simonide que Hiéron écoute en silence.

Passons maintenant au contenu de leurs discours et au développement des arguments. Là aussi, plusieurs possibilités s'offrent à nous pour diviser le dialogue. La plus simple et aussi la plus courante est de le diviser en deux parties. La première partie, qui comprend les sept premiers chapitres sur les onze (I-VII), consiste en l'exposé fait par le tyran de sa condition malheureuse à la suite des questions subtiles posées par Simonide. La seconde partie, beaucoup plus courte et concentrée, ne comprenant que les quatre derniers chapitres (VIII-XI), consiste en une suite de conseils sous forme de dissertation presque sans interruption donnés au tyran par Simonide. Le passage de la première partie à la seconde, à la fin du chapitre VII, est marqué par la gravité des propos de Hiéron : une conversation engagée sur un ton enjoué en arrive à la déclaration de Hiéron que le malheur du tyran est tellement grand et que sa situation est tellement incorrigible qu'il n'a plus qu'à se pendre (VII, 13). C'est donc la péripétie du dialogue – l'aboutissement de la dénonciation de la

tyrannie. Après cela, Simonide remonte la pente du raisonnement, en reprenant certains points suggérés par Hiéron et en en proposant d'autres afin de montrer les aspects forts du pouvoir autocratique.

L'on peut aussi proposer des sous-divisions de la première grande partie du dialogue en dégagant trois groupes d'arguments plus ou moins homogènes proposés par Simonide. L'on en arrive à une division du texte en quatre parties qu'on peut schématiser de la façon suivante :

- 1) la dénonciation de la tyrannie :
 - a) l'argument du plaisir (I) ;
 - b) l'argument du pouvoir (II-VI) ;
 - c) l'argument de l'honneur (VII) ;
- 2) le plan de la réforme de la tyrannie (VIII-XI) ;

C'est un plan clair qui correspond bien à la subdivision du dialogue en sous-chapitres.

Néanmoins, dans cette subdivision, le premier chapitre, qui doit inclure toute la discussion sur le plaisir en devient beaucoup plus long que les autres. En outre, si l'on suit de près le développement des arguments, on remarque plusieurs digressions et reprises des thèmes déjà traités. Elles confèrent au dialogue un ton naturel, dévoilent les préférences des deux interlocuteurs et, dans le cas des questions laissées en suspens, permettent aussi de douter de la sincérité des réponses et de suspecter des exagérations rhétoriques. Pour montrer le mouvement du dialogue et la suite des arguments, nous allons présenter maintenant un plan détaillé, un plan en mouvement, qui comprendra treize grandes parties (A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, M) :

A Introduction à la conversation (I, 1-7) :

1/ Question initiale : la différence entre la vie du tyran et la vie du particulier par rapport aux joies et aux peines (εὐφροσύνας τε καὶ λύπας, I, 2) ;

2/ Rappel de ce qui appartient à la vie du particulier (I, 3-6) :

a) réception du plaisir et de la souffrance :

* les parties du corps : yeux → images, oreilles → sons, nez → odeurs, bouche → aliments et boissons, organes sexuels → plaisirs de l'amour (I, 4) ;

* tout le corps : le froid et le chaud, le dur et le mou, le lourd et le léger (I, 5) ;

* l'âme seule/corps et âme : les biens et les maux (I, 5) ;

b) réception du plaisir seul :

* moyen inconnu → le sommeil (I, 6) ;

3/ Etonnement de Hiéron : il ignore comment le tyran pourrait sentir autre chose que ce qui est mentionné (I, 7).

B Début de la discussion – les interlocuteurs annoncent leurs thèses (I, 8-10) :

1/ Première thèse de Simonide : le tyran éprouve plus de jouissance et moins de peine que les particuliers par chacun de ses sens (I, 8) ;

2/ Thèse de Hiéron : les tyrans éprouvent beaucoup moins de jouissance et ont des peines plus grandes que les particuliers (I, 8) ;

3/ Réactions :

a) étonnement de Simonide : si la thèse de Hiéron était vraie, comment tant de gens pourraient aspirer à la tyrannie et envier les tyrans (I, 9) ;

b) réponse de Hiéron : la foule juge sans avoir l'expérience des deux activités (I, 10).

C Réfutation de la première thèse de Simonide (I, 10-38) :

1/ La vue → les spectacles :

a) les tyrans ne peuvent aller à l'étranger voir des lieux dignes d'être vus et ne peuvent participer aux grandes fêtes helléniques à cause des attentats à l'étranger et des coups d'État dans leur cité (I, 10-12) ;

b) les tyrans ne jouissent pas des distractions offertes à la cour, car il y en a peu ; elles sont excessivement chères et de mauvaise qualité (I, 13) ;

2/ L'ouïe → les louanges (I, 14-15) :

a) les tyrans ne se réjouissent ni de l'absence de diffamation car ils savent que les gens silencieux ont des intentions hostiles, ni des louanges car ils suspectent la flatterie (I, 15) ;

3/ Le goût → les aliments et les boissons (I, 16-23) :

a) les tyrans prennent moins de plaisir à boire et à manger que les particuliers, car :

♦ ils se sont habitués à leurs tables toujours garnies en abondance et de la même façon (I, 17-18) ;

♦ leur nourriture dépasse le nécessaire (I, 19) ;

- ◆ leur nourriture est assaisonnée de façon trop artificielle pour pallier sans succès le dégoût et le manque d'appétit que ressentent les tyrans (I, 22-23) ;
- 4/ L'odorat → les parfums (I, 24) :
 - a) Simonide affirme lui-même que ceux qui s'approchent des tyrans jouissent davantage des parfums que les tyrans eux-mêmes (I, 24) ;
- 5/ Retour sur la question du goût → les aliments (I, 25) :
 - a) c'est le manque et l'attente qui procurent du plaisir (I, 25) ;
- 6/ La sexualité → la possibilité de posséder les plus belles personnes (I, 26-38) :
 - a) les tyrans ont un désavantage plus grand par rapport aux particuliers :
 - ◆ dans le domaine du mariage car :
 - * le tyran, étant le chef de la cité, est obligé d'épouser une femme de condition inférieure, ce qui n'apporte pas de satisfaction (I, 27-28) ;
 - * les soins que prodiguent les femmes de condition inférieure n'apportent aucune satisfaction et suscitent des déceptions (I, 28) ;
 - ◆ dans le domaine des amants car :
 - * ce sont le plus souvent des relations charnelles sans amour (ἔρωϛ, I, 29) ;
 - * le tyran souffre du manque d'amour car il n'est pas naturel de convoiter ce qui se présente tout prêt (I, 30) ;
 - * le tyran a moins de chances d'obtenir des faveurs avec de l'affection (μετὰ φιλίας) et du plein gré, c'est-à-dire de jouir d'un amour réciproque (I, 33-35) ;
 - * il est extrêmement pénible de contrarier la personne qu'on aime et de s'en faire détester en en tirant profit contre son gré (I, 36) ;
 - * même si l'amant lui accorde ses grâces, le tyran ne peut jamais être sûr qu'on lui cède sincèrement et non pas par peur, en feignant le comportement de vrais amants (I, 37-38) ;
 - * puisque le tyran ne peut avoir la confiance de ses amants, il craint des attentats de leur part (I, 38).

D La deuxième thèse de Simonide : les tyrans excellent par leur pouvoir et leur richesse (II, 1-2) :

1/ L'argument précédent a peu de valeur, car ceux qui ont la réputation d'être de vrais hommes (οἱ δοκοῦντες ἄνδρες) s'abstiennent volontairement des plaisirs des sens (II, 1) ;

2/ Les tyrans se distinguent par :

- a) la grandeur de leurs desseins et la vitesse avec laquelle ils les accomplissent (II, 1) ;
- b) des objets de luxe en abondance (II, 1) ;
- c) des chevaux de qualité supérieure (II, 1) ;
- d) des parures extraordinaires à leurs femmes (II, 1) ;
- e) des demeures magnifiques et bien garnies (II, 1) ;
- f) des serviteurs distingués par leur caractère et leurs connaissances (II, 1) ;
- g) la plus grande capacité de nuire à leurs ennemis et d'aider leurs amis (II, 2) :

E La première réponse à la deuxième thèse de Simonide (II, 4) :

1/ Les acquisitions des tyrans déployées à la vue de tous semblent avoir une grande valeur aux yeux de la foule, mais les souffrances sont cachées dans leurs âmes (II, 4).

F Thèse de Hiéron : les tyrans reçoivent la plus grande part des malheurs humains [reprise de B 2] (II, 6-VI, 5) :

1/ Ils jouissent moins de la paix et subissent plus la guerre (II, 7) :

- a) en temps de paix, ils se déplacent partout comme dans un pays ennemi ; ils passent leur vie sur le pied de guerre et prennent avec eux des gardes armées (II, 8) ;
- b) le plus grand nombre d'ennemis se trouvent dans leur cité où ils ne sont jamais en sécurité même pas à l'intérieur de leurs demeures (II, 9-10) ;
- c) il n'y a jamais ni trêve ni paix avec leurs sujets (II, 11) ;
- d) ils subissent aussi toutes les difficultés que comporte la guerre entre cités (II, 12-13) ;
- e) ils ne jouissent pas des plaisirs des défenseurs des cités et ne peuvent éprouver l'orgueil des vainqueurs (II, 14-16) ;
- f) ils éliminent en secret leurs adversaires, tout en sachant qu'ils diminuent la puissance de la cité ; ils sont conscients que leurs actes sont injustes (II, 17) ;

g) lorsque leurs adversaires sont morts, ils ne sont nullement rassurés ; c'est une guerre perpétuelle qu'ils mènent contre leurs sujets (II, 18).

2/ Les tyrans manquent d'affection (φιλία, III, 1-9) :

a) l'affection a une grande valeur :

◆ caractérisation des relations pleines d'affection

→ la présence de la personne aimée procure du plaisir, son absence cause de la peine ; on peut compter sur sa bienveillance et sur son soutien dans le malheur (III, 2) ;

◆ preuve législative :

→ punition des adultères destructeurs de l'affection des femmes pour leurs amis (III, 3) ; contre-exemple : le viol (III, 4) ;

◆ l'homme qui est l'objet de l'affection est béni par les dieux et par les hommes (III, 5) ;

b) les tyrans en ont la moindre part (III, 6) :

◆ dans leurs relations familiales, car un grand nombre des tyrans ont tué leurs proches parents ou ont péri de leurs mains (III, 7-8) ;

◆ dans leurs relations avec leurs sujets (III, 9).

3/ Les tyrans manquent de confiance (IV, 1-2) :

a) la confiance mutuelle est cruciale dans les relations :

◆ entre amants (IV, 1) ;

◆ entre une femme et un homme (IV, 1) ;

◆ entre le maître et le serviteur (IV, 1) ;

b) les tyrans n'en jouissent pas (IV, 2) :

◆ ils n'ont même pas de confiance dans les aliments et les boissons, même les prémices aux dieux doivent être goûtés au préalable par leurs serviteurs (IV, 2).

4/ Les tyrans ont des relations perverses avec leur patrie (IV, 3-5) :

a) La patrie est digne de la plus grande considération (IV, 3) :

◆ les citoyens se gardent mutuellement, sans solde, contre les malfaiteurs pour que personne ne meure assassiné ; le meurtre est considéré comme une souillure (IV, 3-4) ;

b) si le tyran est assassiné, au lieu de le venger, les cités honorent son tueur (IV, 5).

G Réponse à la deuxième thèse de Simonide (IV, 6-VI, 16) :

1/ Les richesses des tyrans [voir **D 2 b**] leur causent plutôt des soucis (IV, 6) :

- a) le tyran ne se réjouit pas s'il possède plus que les particuliers, et il est contrarié lorsqu'il possède moins que d'autres tyrans avec lesquels il rivalise (IV, 6).

2/ La vitesse de la réalisation de leurs plans [voir **D 2 a**] est un mythe :

- a) les ambitions des tyrans sont très grandes (ils désirent des cités, des territoires étendus, des ports, des citadelles) et, en conséquence, elles sont difficiles et dangereuses à réaliser (IV, 7).

3/ Reprise de la question des richesses [voir **G 1**] qui ne résolvent pas leurs problèmes (IV, 8-11) :

- a) la pauvreté n'est pas rare chez les tyrans, car "peu" et "beaucoup" sont des notions relatives (IV, 8) ;
- b) leurs plus grandes dépenses assurent leur sécurité personnelle, alors il est impossible de les réduire (IV, 9) ;
- c) le manque de richesses est causé surtout par la nécessité d'entretenir une armée de gardes, alors les tyrans sont contraints de dépouiller des hommes et des sanctuaires (IV, 10-11) ;

4/ Leurs serviteurs et leurs compagnons [voir **D 2 f**] sont loin d'être distingués par leur caractère (V, 1-4) :

- a) les tyrans emploient des individus injustes, débauchés et serviles car, bien qu'ils reconnaissent les courageux, les habiles et les justes, ils sont forcés de les supprimer par crainte (V, 1-2).

5/ Retour sur la question de la patrie et des relations avec les citoyens [voir **F 4**] (V, 3-4) :

- a) le tyran aime sa cité, mais la tyrannie le pousse à la rabaisser : il arme mal les citoyens et ne leur inspire pas le courage ; il rend les étrangers plus redoutables (V, 3) ;
- b) il ne peut se réjouir des bonnes récoltes et partager la joie commune, car il lui importe que ses sujets soient pauvres et en conséquence plus soumis (V, 4).

H Digression : un sujet introduit par Hiéron. Un autre grief du tyran : la peur (VI, 1-VI, 11) :

1/ Le souvenir des amis et des fréquentations passées est caractéristique de la vie du particulier (VI, 1-2) :

- a) fréquentations libres et agréables avec des gens de son âge (VI, 2) ;
- b) plaisir des fêtes, de la liberté et de l'absence des devoirs (VI, 2).

2/ Les compagnons actuels du tyran lui inspirent la peur (VI, 3-5) :

- a) au lieu d'amis, il a des esclaves ; leur fréquentation n'apporte pas de plaisir (VI, 3) ;
- b) le tyran craint la foule et aussi la solitude, l'absence des gardes et les gardes eux-mêmes (VI, 4) ;
- c) il est forcé de se fier plus à des étrangers qu'à des citoyens ; il est obligé de rendre esclaves les hommes libres et de libérer les esclaves (VI, 5) ;
- d) son âme est possédée par la peur qui cause du chagrin et rend tous les plaisirs amers (VI, 5-6).

3/ Comparaison de la peur perpétuelle du tyran avec la peur qu'éprouvent les soldats à la guerre (VI, 7-8) :

- a) objection de Simonide : à la guerre, les gardiens placés en poste assurent la sécurité contre les batailles (VI, 9) ;
- b) réponse de Hiéron : les tyrans ont pour gardiens non pas des citoyens mais des mercenaires et l'on ne peut pas compter sur leur fidélité (VI, 10-11).

I Retour à la réfutation de la deuxième thèse de Simonide (VI, 12-16) :

1/ Le tyran ne peut pas faire du bien aux amis et nuire aux ennemis [voir **D** 2 g] (VI, 12-16) :

- a) le tyran ne peut pas faire du bien à ses amis car il les craint (VI, 13) ;
- b) le tyran ne peut pas écraser ses ennemis car il a pour ennemis tous ses citoyens (VI, 14) ;
- c) les ennemis du tyran sont des citoyens de valeur et il lui est pénible de les éliminer tout autant que de les laisser en vie et de s'en servir (VI, 15-16).

J La troisième thèse de Simonide : les tyrans sont honorés à un degré supérieur (VII, 1-4) :

1/ L'honneur est important pour les humains : ils supportent toutes les peines par désir d'être honorés (VII, 1) ;

2/ En conséquence, les tyrans se précipitent vers la tyrannie pour être honorés, obéis sans discussion, pour être des objets de vénération et de considération, en paroles comme en actes (VII, 2) ;

3/ L'avidité de l'honneur, source d'un plaisir proche du divin, est l'apanage des vrais hommes (ἄνδρες, VII, 3-4).

K Réfutation de la troisième thèse de Simonide (VII, 5-10) :

1/ Les honneurs que reçoivent les tyrans sont de la même nature que leurs plaisirs d'amour [voir C 6] : puisqu'ils proviennent d'individus soumis et apeurés, ce ne sont pas de vrais honneurs (VII, 5-7) ;

2/ Les vrais honneurs naissent non pas de la servilité mais d'une reconnaissance véritable ; un homme honoré passe sa vie sans danger et dans le bonheur, mais le tyran vit comme si le monde entier l'avait condamné à mort pour son injustice (VII, 8-10).

L Aporie de Simonide – la tyrannie est une impasse (VII, 11-13) :

1/ Si la tyrannie est aussi mauvaise, pourquoi ne pas s'en défaire ? (VII, 11)

2/ Réponse de Hiéron : il n'est pas possible de s'en défaire car le tyran ne pourra pas rembourser sa dette à la société (VII, 12)

3/ Sa situation est sans issue et il a tout l'intérêt à se pendre (VII, 13).

M La proposition de Simonide : réformer la tyrannie (VIII, 1-XI, 15) :

1/ Le diagnostic : la cause du désespoir de Hiéron est sa conviction que la tyrannie l'empêche d'être un objet d'affection [voir C 6 a et F 2], ce qui est une idée fausse (VIII, 1) ;

2/ La première mesure de la thérapie : rendre de petits services pour attirer une grande reconnaissance (VIII, 2-7) :

a) en comparaison avec un particulier, le tyran attire nécessairement plus de reconnaissance (VIII, 2) :

◆ s'il salue affectueusement une personne (VIII, 3) ;

◆ s'il loue une personne (VIII, 3) ;

◆ s'il fait une marque d'honneur après un sacrifice (VIII, 3) ;

◆ s'il donne des soins à un malade (VIII, 4) ;

- ◆ s'il fait un don égal à un don fait par un particulier (VIII, 4) ;
 - b) la grâce et l'honneur qui accompagnent le souverain l'embellissent (VIII, 5) ;
 - c) les amants ne sont pas révoltés par l'âge et la laideur du souverain (VIII, 6) ;
 - d) conclusion : puisque les services des souverains attirent plus de reconnaissance et puisque les souverains sont capables de rendre des services plus grands, ils doivent recevoir plus d'affection que les particuliers (VIII, 7).
- 3/ Objection de Hiéron : les tyrans sont forcés de prendre des mesures qui attirent la haine (VIII, 8-10) :
- a) faire rentrer de l'argent (VIII, 9) ;
 - b) assurer la garde (VIII, 9) ;
 - c) punir les criminels (VIII, 9) ;
 - d) contenir les violents (VIII, 9) ;
 - e) assurer la qualité des forces armées en cas d'une expédition militaire imprévue (VIII, 9) ;
 - f) entretenir les mercenaires en puisant dans les ressources des citoyens (VIII, 10).
- 4/ La deuxième mesure de thérapie : distinguer les mesures et ne s'occuper personnellement que de celles qui suscitent de la reconnaissance (IX, 1) :
- a) enseigner le bien, louer et honorer celui qui le pratique suscitent de la reconnaissance (IX, 2) ;
 - b) réprimander, contraindre, punir et châtier suscitent de l'animosité (IX, 2) ;
 - c) conclusion : le souverain doit décerner les récompenses et doit prescrire les punitions aux autres (IX, 3-4) :
 - d) suivant l'exemple des chœurs, il faut diviser la cité et proposer des prix (IX, 5-7) :
 - ◆ pour le bon armement ;
 - ◆ pour la discipline ;
 - ◆ pour l'art de monter à cheval ;
 - ◆ pour le courage à la guerre ;
 - ◆ pour la justice dans les contrats ;
 - e) si cette méthode était appliquée, elle (IX, 7-10) :
 - ◆ encouragerait l'obéissance et la volonté de payer les contributions
 - ◆ encouragerait le progrès de l'agriculture ;
 - ◆ augmenterait les revenus ;

- ◆ cultiverait la tempérance ;
- ◆ aiderait à contenir les perfides ;
- ◆ augmenterait le potentiel commercial de la cité ;
- ◆ encouragerait l'invention ;

f) le système d'attribution des récompenses ne sera pas coûteuse (IX, 11).

5/ La troisième mesure de thérapie : faire des mercenaires une force policière (X, 1-8)

:

- a) la question de Hiéron au sujet de l'avenir des mercenaires (X, 1) ;
- b) la réponse de Simonide : l'on aura besoin des mercenaires et des gardes, car il y aura toujours des hommes ingrats et violents dans la cité (X, 2) ;
- c) pour s'assurer le soutien des citoyens, il faut faire des gardes personnels une force policière qui (X, 4-8) :
 - ◆ gardera l'ensemble des citoyens ;
 - ◆ surveillera les malfaiteurs ;
 - ◆ fournira l'assurance aux cultivateurs du sol et aux troupeaux dans les domaines du tyran et à la campagne ;
 - ◆ gardera les postes avantageux ;
 - ◆ prévoira les assauts clandestins des ennemis ;
 - ◆ participera aux expéditions militaires ;
 - ◆ inspirera la défiance aux cités limitrophes ;
 - ◆ ne fera aucun mal aux justes et contiendra les malfaiteurs ;
 - ◆ secouera les victimes d'injustice ;
- d) si les mercenaires jouaient le rôle des gardiens, les citoyens participeraient volontairement à leur entretien financier (X, 8).

6/ La quatrième mesure de thérapie : investir dans l'enrichissement de la cité :

- a) le tyran doit puiser dans ses ressources personnelles pour augmenter la cité (XI, 1-7) :
 - ◆ garnir la cité de remparts, de temples, de portiques, de marchés et de ports ;
 - ◆ armer les citoyens ;
 - ◆ rendre productifs les biens des citoyens ;
 - ◆ permettre à la cité de fournir le plus possible d'éleveurs de chevaux et de concurrents pour les jeux, sans concourir lui-même.

7/ L'ultime mesure de thérapie : le tyran doit rivaliser avec d'autres chefs de cités dans la compétition pour la cité la plus heureuse (XI, 7-13).

a) Les conséquences de cette mesure :

- ◆ le tyran s'assurera l'affection des sujets et sera célébré pour sa vertu (XI, 8) ;
- ◆ il sera accueilli chaleureusement par des particuliers et des cités, il sera admiré en privé et en public (XI, 9) ;
- ◆ il pourra se déplacer pour des spectacles et recevoir chez soi (XI, 10) ;
- ◆ il sera non seulement l'objet de l'affection, mais aussi de l'amour (XI, 11) ;
- ◆ il devra supporter des tentatives de belles personnes (XI, 11) ;
- ◆ il ne craindra rien, mais fera craindre aux autres qu'il ne lui arrive quelque malheur (XI, 11) ;
- ◆ il sera obéi volontairement et ardemment ; tout le monde veillera sur lui (XI, 12) ;
- ◆ il recevra des cadeaux et pourra les partager avec des gens bienveillants (XI, 12) ;
- ◆ tous se réjouiront de sa fortune et se battront pour défendre ses intérêts (XI, 12) ;
- ◆ ses trésors seront les richesses des amis (XI, 13).

8/ Récapitulatif des conseils pour s'assurer le bonheur sans envie (XI, 13-15) :

- a) enrichir ses amis (XI, 13) ;
- b) accroître la puissance de la cité (XI, 13) ;
- c) gagner des alliés à la cité (XI, 13) ;
- d) considérer la patrie comme sa demeure (XI, 14) ;
- e) considérer les citoyens comme ses camarades (XI, 14) ;
- f) considérer ses amis comme ses propres enfants (XI, 14) ;
- g) considérer ses enfants comme sa propre âme (XI, 14) ;
- h) vaincre tout le monde par des bienfaits (XI, 14) ;
- i) conclusion : s'il le fait, il possédera le trésor le plus divin : un bonheur sans envie (XI, 15).

1.3. Les avantages de la forme dialoguée

L'utilité de présenter le sujet non pas sous une forme de dissertation, mais comme un dialogue est indéniable. C'est, en premier lieu, un procédé dramatique plus

vivant qui confère de la vraisemblance aux paroles du tyran²¹, car, si le malheur personnel d'un tyran faisait le sujet d'un discours indirect, rapporté par quelqu'un d'autre, l'on douterait de sa véracité. Même en écoutant directement ce que dit le tyran, son interlocuteur se montre surpris et incrédule ("*Ce que tu dis est incroyable*", I, 9) : rien de ce que le tyran lui dit sur la vraie nature de la tyrannie ne correspond à la vision conçue par "*la foule*", c'est-à-dire, par ceux qui n'en ont pas d'expérience. En second lieu, selon la conception de l'auteur, le tyran ne devait perdre ni sa dignité, ni sa puissance aux yeux des lecteurs. Le dialogue qui prend la forme d'une conversation entamée dans un moment de loisir, une conversation au cours de laquelle Simonide ne se présente jamais comme un maître, permet de mettre en scène un tyran qui ne demande pas d'avis, mais qui le reçoit sans se ridiculiser. Comme l'a remarqué L. Strauss, le thème initial est parfaitement choisi car la question de la différence entre la vie privée et la vie tyrannique est la seule question qu'un sage peut poser à un tyran pour se placer dans une position de disciple, apprenant auprès de quelqu'un qui a connu les deux conditions²².

L'analyse détaillée du mouvement du texte en ces treize parties que nous avons présentées montre combien la dynamique de cette conversation est subtile. Malgré l'initiative de Simonide et malgré son dernier mot qui clôt l'entretien, l'on voit que Hiéron domine dans une grande partie du dialogue et mène souvent le jeu. Il ne répond pas à tous les arguments proposés par Simonide mais à un choix des arguments, et il introduit d'autres sujets pour étayer sa thèse. Il reprend des thèmes déjà traités : par exemple, la question de l'affection a déjà été examinée dans la partie des plaisirs (C 6) là où sa place y est logique ; mais Hiéron soulève de nouveau cette question dans sa longue réponse à l'argument simonidéen du pouvoir et des richesses (F 2) là où elle semblerait déplacée sans le pouvoir convaincant du discours du tyran et sans sa capacité à enchaîner les griefs. Mais l'on voit aussi que Hiéron se souvient très bien du contenu de la suggestion de Simonide et des points montrant l'avantage de la tyrannie qu'il a proposés (D). Après une digression sur la guerre, le manque d'affection, le manque de confiance et les relations perverses avec la patrie (F), Hiéron reprend sa réponse à la proposition de Simonide (G) mais en omet des points sur lesquels la prépondérance des tyrans est indéniable, comme la possession des objets de luxe (D 2 b), des chevaux de qualité supérieure (D 2 c), des parures des

²¹ J. Luccioni, *op. cit.*, p. 6.

²² L. Strauss, *op. cit.*, p. 37.

femmes (**D 2 d**) et des demeures magnifiques (**D 2 e**). De la liste composée de sept points fournie par Simonide, Hiéron ne répond qu'aux trois, en soulignant fortement les désavantages de la tyrannie et en passant sous silence les avantages indéniables.

L'intelligence de Hiéron se manifeste dans la finesse et dans la complexité de sa rhétorique, contribuant à son image positive aux yeux des lecteurs. En répondant à l'argument de la richesse et du pouvoir (**D**), Hiéron commence par dire que les possessions matérielles sont de peu de valeur (**E**) ; ensuite il passe à l'examen des malheurs que sont la guerre (**F 1**), le manque d'affection (**F 2**), le manque de confiance (**F 3**) et l'incapacité à servir la patrie (**F 4**), avant de revenir en arrière à l'argument des richesses pour montrer qu'elles causent plutôt du souci même si elles sont réelles (**G 1-4**). Après une digression (**H**), il reprend la réfutation de la thèse de Simonide et examine la capacité du tyran à se servir de ses richesses pour aider ses amis et nuire à ses ennemis (**I**). C'est donc en quatre temps qu'il répond à un argument de Simonide. Ce développement confère à la réfutation de Hiéron un poids écrasant.

De même, sans que Simonide le prie d'approfondir le sujet ou ne lui pose des questions supplémentaires, Hiéron reprend et réexamine l'argument du plaisir des sens sous différents aspects. Au cours de l'entretien, il prononce des affirmations qui se contredisent, mais le lecteur ne se rend compte de ces contradictions qu'après un examen détaillé qui permet de percer la logique derrière les tours rhétoriques. Au début du dialogue, le tyran affirme qu'il peut éprouver beaucoup moins de plaisir que les simples particuliers (**B 2**). Dans un discours plein d'amertume, il présente les raisons pour lesquelles le tyran est privé des plaisirs des sens (**C**), souffrant tout particulièrement du manque de relations amoureuses de qualité (**C 6**). Simonide répond à la réfutation convaincante de son premier argument en disant qu'après tout, les vrais hommes s'abstiennent volontairement des plaisirs des sens pour des objectifs plus grands, notamment l'honneur (**D 1**) ; il semblerait donc que le premier argument n'ait pas eu de poids. La question du plaisir n'est pas éliminée pour autant ; elle est reprise dans le dialogue par les deux interlocuteurs et, comme nous l'avons déjà vu, il est patent que les deux accordent une grande valeur au plaisir sensuel. En montrant que les tyrans souffrent du manque d'affection, Hiéron affirme que c'est la présence de la personne aimée qui procure du plaisir (**F 2**). Les souvenirs de sa vie passée aussi sont centrés sur les plaisirs sensuels, ceux des fêtes et de l'ivresse (**H 1**). La peur perpétuelle lui est abominable justement par le fait qu'elle rend tous ses plaisirs amers (**H 2**). Enfin, lorsque Simonide arrive à son programme de réformes à introduire, il

accorde une place importante au plaisir personnel et sensuel du tyran. Les amants, dit-il, ne seront pas révoltés par l'âge et la laideur du souverain qui possède la capacité de rendre des services (M 2). Si le tyran suit ses mesures, il jouira de tous les plaisirs des sens (M 7), il sera l'objet d'amour et il devra, entre autre, supporter les tentatives des belles personnes (M 7). C'est comme si son affirmation précédente sur le peu de valeur du plaisir en comparaison à l'honneur était oubliée.

Le vrai sens de la conversation et de la question initiale de Simonide ne se dévoile qu'après les sept premiers chapitres quand le lecteur se rend compte que la victoire de Hiéron sur Simonide, dont les trois arguments ont été réfutés, n'était qu'une victoire apparente. En prouvant à Simonide qu'il est extrêmement malheureux, Hiéron prouve qu'il est plus sage que le sage Simonide, mais cette victoire est en fait sa défaite²³. Le désir de Hiéron de gagner dans la discussion le mène tout droit dans une sorte de piège dialectique préparé par Simonide. Avant de pouvoir jouer son rôle de conseiller politique, il lui était nécessaire que le tyran admette lui-même qu'il est profondément déçu de sa tyrannie. Pour Simonide, cet aveu est un aveu implicite de l'ignorance de Hiéron, et le tyran accepte cette conclusion lorsqu'il accepte la proposition de Simonide et se soumet à l'enseignement (διδάξαι σε, VIII, 1) de l'art tyrannique²⁴. V.J. Gray a proposé de voir dans le mouvement du dialogue un exemple ancien de la thérapie psychanalytique au cours de laquelle, grâce à des questions appropriées, le patient est encouragé à exposer lui-même sa misère et à établir son propre diagnostic ; une fois qu'il a compris sa maladie, il devient prêt à recevoir le traitement²⁵.

La tactique de Simonide est une tactique de l'ironie. Dans un dialogue socratique, est ironique celui qui passe pour un ingénu, faisant semblant de croire aux

²³ Cf. L. Strauss, *op. cit.*, p. 40 ; V.J. Gray, Introduction au *Hiéron*, dans *Xenophon on Government*, *op. cit.*, p. 36–37.

²⁴ Cf. L. Strauss, *op. cit.*, p. 39. Pour V.J. Gray cette lecture est "perverse", mais elle n'explique pas pourquoi : "Xenophon's Hiero and the meeting of the Wise man and Tyrant in Greek Literature", *Classical Quarterly*, 36, 1986, p. 116. Il nous semble, au contraire, paradoxal de soutenir à la fois que Simonide se sert de l'ironie socratique et présente des arguments auxquels il ne croit pas véritablement et de ne pas croire que la "victoire" de Hiéron dans la première partie du texte est en fait une défaite et implique une confession qu'il ignore comment être heureux. D'ailleurs, Gray ne semble plus croire à sa lecture antérieure dans *Xenophon on Government*, *op. cit.*, p. 36-37. Pour J. Luccioni, *op. cit.*, p. 5 et 7, Simonide est réellement dans l'erreur concernant le bonheur du tyran et il a été réfuté par le tyran. Cette lecture semble improbable par le fait que Simonide est un sage et, en tant que sage, il a dû s'apercevoir de certaines réalités de la cour de Hiéron à qui il rend visite, avant d'entamer la conversation ; et par le fait que Hiéron lui-même exprime la surprise d'entendre des suggestions si naïves de la part d'un homme réputé d'être un sage (II, 3-5).

²⁵ V.J. Gray, *Xenophon on Government*, *op. cit.*, p. 36.

opinions qu'il ne partage pas ou exprimant son ignorance dans les questions dont les réponses passent pour être parfaitement claires ou connues. Simonide est ironique dans le sens où, dans la première partie de la conversation, il exprime des opinions trop naïves pour un homme sage. V.J. Gray a soutenu que l'ironie de Simonide consistait dans le fait qu'il dissimulait sa pensée en soutenant trois arguments qui, en fait, n'étaient pas les siens. Si c'était vrai, on devrait en conclure que le poète ne croit ni à des plaisirs plus grands, ni à la satisfaction apportée par les richesses et le pouvoir, ni à des honneurs plus importants²⁶. Il semble pourtant que la position de Simonide soit plus compliquée car, les derniers chapitres montrent que, pour lui, la tyrannie apporte véritablement plus de plaisir sensuel, plus de pouvoir et plus d'honneur que n'en reçoivent les particuliers, bien que ces trois points passent justement pour être réfutés dans la première partie de la conversation. Ces trois biens ne peuvent apporter la satisfaction au tyran que s'ils sont librement accordés par les sujets, et ils ne seront librement accordés que si le tyran les mérite par ses actions bienfaites²⁷.

1.4. Les principaux thèmes et motifs

Avant d'entamer une étude du fond historique du dialogue et de son message, il nous semble utile de présenter brièvement les principaux thèmes et motifs travaillés dans ce texte.

En premier lieu, il faut souligner que les mots "tyran" et "tyrannie" sont employés dans deux sens. D'une part, il s'agit d'une notion générale, désignant la souveraineté autocratique, un état opposé à celui d'un homme privé (I, 2). D'autre part, la caractérisation de la tyrannie que présente Hiéron montre qu'il s'agit d'une souveraineté illégale, violente et maintenue par la force. Dans ce sens, la "tyrannie" est une notion extrêmement négative, un gouvernement profondément mauvais tant pour les sujets que pour la cité. A travers Simonide, Xénophon semble vouloir montrer que la tyrannie peut devenir un régime acceptable, mais il

²⁶ V.J. Gray, "Xenophon's Hiero and the meeting of the Wise man...", *op. cit.*, p. 115-116.

²⁷ L'interprétation de J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron*", *Revue des études grecques*, 59-60, 1946-1947, p. 63-64, nous semble plus juste : "*Ces biens dont le tyran se prétend privé, il pourrait en jouir, s'il savait utiliser les atouts qu'il a dans les mains*".

n'est jamais question d'abolir ce régime ni d'en établir un autre. Ainsi, il ne s'agit pas, pour Xénophon, de débattre ici la question classique du meilleur régime politique. Ce texte est consacré à l'examen de la tyrannie et de la tyrannie seule.

Nous avons déjà vu que la vision de la tyrannie était associée avant tout au plaisir ou à l'absence de plaisir, et que le désir de devenir tyran est un désir de recevoir plus de plaisir. L'examen de cette vision forme le fondement de la conversation et le texte ne traite jamais des autres critères, comme le vice et la vertu, ou encore la justice et l'injustice, qui peuvent être utilisés et qui l'ont été notamment par Socrate et ses disciples, y compris Xénophon, pour caractériser un gouvernement politique²⁸.

La vraie question du dialogue est l'examen du bonheur du souverain et de ses constituants. La première série de ces constituants explore le plaisir sensuel, les richesses et l'honneur, et la deuxième série, qui s'avère plus juste, ajoute la sécurité, l'affection, la confiance, l'obéissance volontaire, la liberté et le partage²⁹ comme constituants indispensables au bonheur. L'examen de ces constituants au bonheur utilise plusieurs grilles de critères, notamment l'opposition entre l'être et le paraître, c'est-à-dire, entre les apparences de la tyrannie et la réalité vécue par le tyran (II, 3-5). Plaçant d'un côté les opinions de la foule et de l'autre la vérité de la tyrannie, le texte explore un ensemble d'oppositions binaires : la liberté opposée à l'esclavage³⁰, l'affection à la haine, la confiance à la peur, la science à l'expérience.

Le programme de réformes proposé par Simonide dans les chapitres VIII-XI introduit un ensemble très particulier d'idées sur ce qu'est l'accroissement de la cité et les moyens pour le stimuler. Si dans la première partie du dialogue nous trouvons quelques idées particulièrement novatrices (nous aurons l'occasion de montrer quelle est la tradition de la critique de la tyrannie dans laquelle s'inscrit le *Hiéron*), dans la deuxième partie, Xénophon, à travers Simonide, propose une utopie d'une autocratie heureuse. La vision est centrée sur la satisfaction du tyran, mais, puisque cette satisfaction dépend du bonheur de ses sujets, une série de mesures bénéfiques pour la cité est conseillée. Parmi les idées novatrices, l'on citera l'introduction de la police formée par des mercenaires étrangers payés par

²⁸ Cf. L. Strauss, *op. cit.*, p. 37.

²⁹ Cf. V.J. Gray, *Xenophon on Government, op. cit.*, p. 37.

³⁰ G.D. Glenn, "Xenophon's *Hiero* and 'Limited Government'", *op. cit.*, p. 60-77, surtout p. 60-63 et 65 considère que l'examen de la tyrannie en tant que régime politique qui manque de liberté est le souci central du dialogue ; le tyran n'est pas libre lui-même et prive ses sujets de liberté.

les citoyens (X, 5-6), le morcellement du territoire pour stimuler la concurrence et l'émulation entre les différentes parties (IX, 5), la proposition des récompenses pour l'excellence dans différentes disciplines y compris l'honnêteté dans les affaires économiques et dans l'agriculture (IX, 6-7) ainsi que la stimulation des initiatives économiques privées et de l'activité en vue du profit personnel en général (IX, 8-9)³¹.

1.5. Conclusion : pour une ouverture au-delà du texte

Le dialogue *Hiéron* transmet un message qui semble à la fois clair et voilé. D'une part, Xénophon semble vouloir montrer que la tyrannie, avec ses apanages classiques, qui sont les mercenaires étrangers, la cour des amis et la loi qui ne s'appuie que sur la volonté personnelle du tyran, peut devenir un régime politique acceptable et même particulièrement propre à stimuler l'accroissement de la cité et la sauvegarde des intérêts privés des citoyens. D'autre part, puisqu'il s'agit d'un dialogue et que les interlocuteurs choisis par l'auteur appartiennent à une époque archaïque, doit-on en conclure que Xénophon a voulu conseiller la tyrannie aux cités grecques ? Les deux parties de la conversation s'adressent-elles à deux publics différents, la première aux individus déraisonnables aspirant à la tyrannie en vue du plaisir sans bornes et la deuxième aux tyrans déçus³² ? Ou bien, comme le suggèrent les allusions aux réalités athéniennes, Xénophon vise-t-il le public athénien pour montrer que la hiérarchie des régimes de gouvernement est une vision dépassée ? Quelle que soit la manière dont on lit le texte et quel que soit le poids qu'on accorde à l'ironie de Simonide conseillant un tyran désespéré qui menace de se suicider, on ne peut répondre à cette question qu'en examinant le contexte historique, idéologique et politique du dialogue et sa place dans l'œuvre de Xénophon.

³¹ A. Gelenczey-Mihálcz, "Thoughts on Tyranny. Xenophon's *Hiero*", *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, 40, 2000, p. 117-121 analyse l'importance du profit personnel dans le programme de Simonide et affirme que pour Xénophon, contrairement à Platon et Aristote, l'honneur (τίμη) est toujours accompagné de profit. Il voit dans l'utopie de Xénophon, où les vecteurs du développement de la société sont justement l'honneur et le profit personnels, stimulés par la compétition avec les concitoyens, une vision précurseur du libertarianisme moderne.

³² C'est une hypothèse de V.J. Gray, *Xenophon on Government*, *op. cit.*, p. 35-36.

II La place du *Hiéron* dans l'œuvre de Xénophon

La réflexion sur le bon gouvernement, sur ce qu'est un chef et sur les différents types de régimes a traversé toute l'œuvre de Xénophon. Il est né dans l'Athènes démocratique, a servi un roi asiatique en tant que mercenaire, puis un roi spartiate dans un État oligarchique et a vécu dans une époque qui a connu un certain nombre de gouverneurs autocratiques après la chute de l'Empire athénien, puis l'Empire lacédémonien.

La réflexion sur la tyrannie, elle aussi, a traversé toute son œuvre : Socrate et les socratiques tentaient de définir les formes du gouvernement autocratique ; l'éloge des rois, tels que Cyrus l'Ancien ou Agésilas, nécessitait une ligne de démarcation entre la monarchie et la tyrannie et, dans son histoire de la Grèce, Xénophon a été amené à rendre compte des formes de gouvernement très diverses.

Dans cette partie, nous allons examiner le concept xénophontique de la tyrannie sous quatre angles : autobiographique, historique, romanesque/panégyrique et socratique. Le mot "tyran" n'y apparaîtra pas toujours car nous tenterons de mettre en relief des concepts plus généraux et de faire des parallèles plus profonds avec le dialogue étudié afin d'essayer de comprendre non seulement quelle expérience et quels événements historiques décrits par Xénophon ont pu susciter son intérêt pour ce phénomène, mais aussi quelles sont les relations entre le *Hiéron* et ces autres textes.

2.1. Aspect autobiographique : Xénophon, conseiller du roi Seuthès

Avant de parler d'une tradition ancienne des sages discutant avec des monarques ou des tyrans, retravaillée par Xénophon dans le *Hiéron*, l'on pourrait se demander si l'intérêt que l'auteur porte aux relations entre un particulier et un monarque ne s'appuie pas aussi sur un souvenir personnel. L'on sait que Xénophon avait des relations de camaraderie avec le roi Agésilas auquel il a remis les troupes mercenaires après le périple en Asie (Diogène Laërce, II, 51 : "*son amitié pour Agésilas dépassait toute mesure*", mais ni le panégyrique écrit par Xénophon après la mort du roi ni les pages qu'il lui consacre dans les *Helléniques* (III, 3-4 ; IV, 1-2 ; V, 3-4) ne fournissent d'informations sur leurs sujets de conversation ou sur la nature de cette amitié. S'il

existe un récit autobiographique des relations entre Xénophon et un monarque, c'est celui qui concerne le roi des Thraces, Seuthès II, dans le dernier livre de l'*Anabase*. Ce récit comporte aussi un long discours prononcé par Xénophon à l'intention de Seuthès, contenant un enseignement sur ce qu'est d'être un bon roi.

2.1.1. Histoire de Seuthès

Pour comprendre pourquoi Xénophon adresse un discours à Seuthès, il faut tout d'abord relater les événements qui ont mené à leur rencontre. Le livre VII est presque entièrement consacré à ce récit. C'est aussi le livre où Xénophon, devenu désormais le général en chef de l'ancienne armée grecque de Cyrus, est le principal acteur et se met en scène quasiment à chaque page.

Quand Aristarque, l'harmoste de Byzance, interdit aux Grecs de passer en Asie, et même menace Xénophon de le livrer au satrape Pharnabaze, Xénophon accepte d'examiner la proposition que Seuthès lui a communiquée (VII, 2, 10), à savoir, se mettre à son service avec l'armée. Celle-ci manque de vivres et le départ pour l'Europe est devenu impossible (2, 15). Seuthès explique à Xénophon la situation : son père Maesadès, dynaste thrace, a été chassé du pays qui lui appartenait et est mort de maladie. Seuthès fut élevé chez Médocos, roi des Odryses. Devenu adulte, il veut reconquérir les terres de son père et se venger. Puisque l'aide militaire proposée par Médocos est insuffisante, Seuthès a besoin du soutien des mercenaires Grecs (2, 32-34). Si Xénophon lui amène l'armée, dit Seuthès, il aura en Seuthès "*un ami et un frère*" (φίλω μοι χρήσεσθαι καὶ ἀδελφῶ), il recevra des places sur le bord de la mer (2, 25) et aura sa propre fille pour épouse (2, 38; ces offres sont renouvelées en 3, 10). Seuthès promet aux soldats grecs une solde conforme à leur rang ainsi qu'un bon traitement, même en cas d'échec (2, 37). La proposition de Seuthès est très avantageuse. L'armée vote pour son acceptation et les Grecs se mettent au service de ce monarque déchu (3, 13-14).

Malgré la bienveillance mutuelle au début du contrat, Xénophon apprend assez tôt que les mœurs et le concept même de l'amitié sont bien différents selon les Grecs et selon les Thraces. Dans le festin que donne Seuthès et où les Grecs sont invités, Xénophon est mis dans une situation embarrassante. Le conseiller de Seuthès, Héracléidès de Maroneia, explique aux Grecs que, selon la tradition thrace, les invités du festin doivent apporter des cadeaux au roi. Il dit à Xénophon : "*Plus les présents*

que tu lui feras seront considérables, plus les avantages que que tu recevras de lui le seront" (3, 20). Xénophon n'a rien à offrir. Il ne peut proposer que son dévouement : *"A mon tour, Seuthès, je me donne à toi, moi et mes compagnons que tu as sous les yeux, pour être tes fidèles amis"* (φίλους εἶναι πιστούς, 3, 30). Il assure que l'aide des Grecs permettra à Seuthès de recouvrer un grand pays peuplé de gens qui viendront lui apporter des présents beaucoup plus importants que ce que Xénophon peut offrir maintenant (3, 31). Le raisonnement est très juste, mais Seuthès, qui ne répond rien à ce discours, n'a pas l'air d'apprécier une fidélité offerte en cadeau. Une tension se fait sentir entre les promesses de loyauté offertes en cadeau d'une part, et l'exigence d'une expression matérielle de l'amitié de l'autre.

Les opérations de reconquête sont réussies : l'armée occupe des villages thraces (3, 44-48) et rassemble un grand butin (3, 48), qui est vendu par les envoyés de Seuthès, apparemment, pour payer la solde des mercenaires (4, 2). Pourtant, on apprend qu'après un mois de collaboration, Seuthès n'a payé que vingt jours de solde. Héracléidès, son conseiller et intrigant, communique à Xénophon, qui exige la solde pour les soldats, que, malgré le butin, Seuthès n'a pu obtenir plus d'argent (5, 4). Xénophon est mécontent et accuse Héracléidès de mal gérer les affaires de son chef. La colère de Xénophon a pour conséquence qu'il est calomnié par Héracléidès auprès de Seuthès (5, 6). La situation de Xénophon devient délicate : les relations avec Seuthès se dégradent, Seuthès ne parle plus des places fortes qu'il avait promises à Xénophon en cas de réussite, Héracléidès introduit d'autres stratèges auprès du roi, écartant Xénophon, et les soldats s'en prennent à Xénophon parce qu'ils n'ont pas touché leur solde (5, 7-16).

La situation, qui semble sans issue, s'arrange d'elle-même par un heureux coup de hasard. Deux mois après le contrat avec Seuthès, les questions de solde ne sont toujours pas réglées, mais des envoyés de Thibron annoncent que les Lacédémoniens ont décidé de faire la guerre à Tissapherne et sont prêts à employer les mercenaires de Seuthès (6, 1). Seuthès et Héracléidès sont contents de cette proposition car ils n'ont plus besoin de l'armée ; s'ils arrivent à s'en défaire, on ne leur réclamera plus de solde et le pays sera délivré de la présence d'une armée étrangère (6, 2). Les mercenaires grecs sont enchantés de la proposition des Lacédémoniens, mais, pendant le débat, un Arcadien se lève et accuse Xénophon de corruption (6, 8) : Seuthès l'aurait enrichi personnellement alors que les autres Grecs sont privés de leur solde (6, 9). Avec le

soutien d'autres soldats, il propose de punir Xénophon de mort par lapidation (6, 10). Xénophon se défend dans un long discours (6, 11-38), en disant qu'il a toujours peiné pour le bien de l'armée, que Seuthès l'a trompé lui aussi (15, 21) et qu'il n'a rien reçu, même pas la solde des autres stratèges (19). A la suite de ce discours convaincant, un des Athéniens reproche à Héracléidès d'être un voleur qui a vendu le butin et qui n'a remis l'argent ni à Seuthès ni aux Grecs (41). L'on se serait attendu, à ce moment-là, à ce que que Seuthès prenne soit la défense des Grecs contre Héracléidès, soit la défense d'Héracléidès contre les Grecs ; or sa démarche est ambiguë et illogique en apparence : il se sauve avec Héracléidès après l'accusation publique de ce dernier (42) mais il invite, plus tard, Xénophon à rester auprès de lui en lui proposant de nouveau une solde et des places au bord de la mer (43 ; sur son attitude ambiguë envers Héracléidès cf. 7, 48). Xénophon rejette cette proposition, mais se rend plus tard chez Seuthès pour arranger leurs relations et tenter de recouvrer la solde due.

2.1.2. Le "miroir du prince" présenté par Xénophon

Xénophon prononce un long discours (7, 20-47) où se mêlent explications, accusations, justifications et revendications. Son objectif, dit-il, est de faire comprendre qu'il n'a pas mérité sa haine car il ne faisait que réclamer ce que Seuthès avait promis (7, 20-21). Il est dans l'intérêt de Seuthès de payer cette solde (21). Pour expliquer ce point, Xénophon expose au roi sa vision des devoirs d'un roi avisé, qu'O. Lendle appelle très justement un "*Fürstenspiegel*"³³. Xénophon met en valeur plusieurs vertus qui devraient caractériser un bon roi ; mais puisqu'il vise à convaincre Seuthès de traiter les Grecs vertueusement en les payant, ces vertus ne sont alors pas recommandées pour elles-mêmes mais dans la perspective de leur utilité pour le roi. La perspective dans laquelle se place Xénophon envers Seuthès ressemble à celle dans laquelle se place Simonide envers Hiéron : l'un et l'autre recommandent au monarque des vertus dans leur propre intérêt, stabilité dans le premier cas, plaisir et affection dans le deuxième.

Selon Xénophon, Seuthès doit remercier les Grecs et les dieux pour sa position éminente de roi d'un grand royaume: "*Je sais que ce sont eux [les soldats grecs] après les dieux, qui t'ont mis à la place en vue où tu es (εἰς τὸ φανερόν σε τούτους καταστήσαντας)*" (22). Puisqu'il est devenu roi "*d'une vaste contrée et d'un peuple*

³³ O. Lendle, *Kommentar zu Xenophons Anabasis*, Darmstadt, 1995, p. 471 et 474.

nombreux", il lui est impossible de passer inaperçu, quelle que soit son action, belle ou honteuse (οὐχ οἶόν τέ σοι λανθάνειν οὔτε ἦν τι καλὸν οὔτε ἦν τι αἰσχρὸν ποιήσης) (22). Celui qui est devenu un grand personnage (ἀνὴρ μέγας) grâce au travail des autres ne doit pas renvoyer ses bienfaiteurs (ἄνδρας εὐεργέτας) sans les récompenser (ἀχαρίστως, 22). La gratitude est un sentiment que tout le monde apprécie et exige de ses partenaires : "*tous les hommes tiennent qu'on doit se montrer dévoué à ceux de qui on reçoit des présents*" (46). Mais, dans le cas de Seuthès, la gratitude est encore plus importante, car il s'agit de toute une armée de bienfaiteurs, de six mille hommes : il est dans son intérêt de se concilier leur approbation et leur bienveillance (23).

En deuxième lieu, il importe pour un roi d'être franc et loyal et d'inspirer la confiance : "*...il est important par-dessus tout de ne jamais être indigne de foi (μηδαμῶς ἄπιστον σαυτὸν καταστήσαι)*" (23). Pour le prouver, Xénophon se fonde sur sa propre expérience : "*Je vois que la parole des gens indignes de foi (οἱ ἄπιστοι) se perd dans les airs, sans conséquence, sans résultat, sans considération, tandis que ceux qui pratiquent ouvertement la vérité (ἀλήθειαν ἀσκεῖν), leur parole (οἱ λόγοι) n'a pas moins d'efficacité pour obtenir ce qu'ils désirent, que chez d'autres la force (ἡ βία)*" (24). Un homme qui inspire la confiance, dit-il, obtient le même résultat par des menaces qu'un autre obtient par le châtement, et une promesse qu'il fait a la même efficacité que des dons chez un autre homme, (24). L'opposition entre "*une promesse*" et "*des dons*" reflète toute la situation de Xénophon face à Seuthès : les mercenaires grecs ont pris un risque en l'aidant car ils ont cru que la faveur leur serait rendue. Seuthès n'a promis que de donner, mais les Grecs ont déjà donné et maintenant il est libre de ne pas payer ce don. Ce roi n'a rien à perdre, sinon son honneur, mais il semble en faire peu de cas³⁴.

L'importance de πίστις est soulignée aussi dans le *Hiéron* par le tyran lui-même, mais il l'analyse de manière opposée : c'est le tyran qui souffre de ne pouvoir se fier à ses sujets et à ses gardes mercenaires (IV, 1-2). Pour Seuthès, c'est l'inverse : ce sont les mercenaires qui se plaignent de ne pouvoir lui faire confiance ni se fier à ses paroles.

³⁴ Sur cette question voir l'analyse de L.G. Mitchell, *Greeks Bearing Gifts: The public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*, Cambridge, 1997, p. 139-141, surtout p. 141.

C'est la position vulnérable de Xénophon qui le pousse à passer aux menaces et aux intimidations. Il commence par la peinture d'un soulèvement populaire éventuel : *"Tu sais, n'est-ce pas, que ceux qui sont devenus aujourd'hui tes sujets n'ont pas été amenés à t'obéir par un sentiment d'amitié envers toi (οὐ φιλίας), mais par contrainte (ἀνάγκη), et qu'ils tâcheraient de recouvrer leur liberté (ἐλεύθεροι γίνεσθαι), si la peur (φόβος) ne les retenait"* (29). Cette vision des sujets du monarque contenus par la peur ressemble à la peinture des sujets dans une tyrannie, mais, du point de vue de Xénophon, il est essentiel pour Seuthès d'augmenter leur crainte et leur réserve (φοβείσθαι καὶ σωφρονεῖν). Pour y parvenir, il doit lui faire croire que les mercenaires grecs sont ses alliés dévoués, prêts à le secourir au premier appel. Il serait extrêmement dangereux pour Seuthès si ses sujets présumaient que les Grecs, à cause de la méfiance qu'inspire sa conduite, seraient mieux disposés envers son peuple qu'envers le roi (30). Xénophon précise la menace du soulèvement des Thraces en affirmant qu'ils ont cédé non pas parce qu'ils étaient inférieurs en nombre mais parce qu'ils manquaient de chefs (31). Et, puisque leur soumission à Seuthès les a réduits à la servitude, Seuthès ne peut compter sur leur soutien en cas de guerre ou de conflit (32).

Il y a donc un vrai risque pour Seuthès de perdre sa position de roi d'un grand royaume. Au cas où Seuthès ne serait pas capable de comprendre à quel point cette perte serait douloureuse pour lui, Xénophon l'explique en détail : *"Ne pas assurer actuellement ce que tu possèdes serait, à mon sens, une perte encore plus grande et plus déshonorante que de ne pas alors t'en être saisi : ainsi, passer de l'opulence à la pauvreté est plus pénible que de ne jamais avoir été riche, de même que de roi devenir simple particulier est chose plus affligeante que de ne jamais avoir régné"* (ὄσω λυπηρότερον ἐκ βασιλέως ἰδιώτην φανῆναι ἢ ἀρχὴν μὴ βασιλεῦσαι, 28).

Le discours de Xénophon atteint son paroxysme rhétorique après l'exposé de son propre désintéressement dans l'affaire : il n'a rien reçu de Seuthès, il n'a travaillé que pour le bien de son partenaire et pour l'armée des Grecs (37-40)³⁵. Sa position

³⁵ Comme l'a montré V. Azoulay, "Exchange as Entrapment : Mercenary Xenophon ?", dans Lane Fox (R.), éd., *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven/London, 2004, p. 284-304, ce n'est pas entièrement vrai : Xénophon a bel et bien reçu des présents d'hospitalité de Seuthès (7, 46), bien qu'il l'ait toujours nié, devant l'armée et devant Seuthès lui-même. Xénophon fait tout son possible, pour qu'aux yeux de ses interlocuteurs et de ses lecteurs, les présents d'hospitalité ne soient

vertueuse lui permet de hausser le ton et de proposer une triade des traits de caractère essentiels au monarque : "*Moi, Seuthès, je pense que pour un homme, et surtout pour un chef, il n'est pas de trésor (κτηῖμα) plus beau, plus éclatant que la vertu (ἀρετή), la justice (δικαιοσύνη), la noblesse (γενναιότητα)*" (41). La généralisation trouve sa force dans le sujet ἀνδρὶ ἄλλως τε καὶ ἄρχοντι : auparavant Xénophon donnait des conseils à Seuthès en tant que "roi" ; ici ils s'adressent à tout homme, ou "vrai homme" (pour souligner la différence entre ἀνήρ et ἄνθρωπος), et aussi à tout chef, qu'il soit monarque, comme Seuthès, ou stratège, comme Xénophon lui-même. Pour valoriser la portée de son enseignement, Xénophon se place sur le même plan que Seuthès : il est, lui aussi, un homme, et, lui aussi, un chef. Si l'on possède ces qualités, vertu, justice et générosité, l'on est "*riche d'amis nombreux (ταῦτα ἔχων πλουτεῖ μὲν ὄντων φίλων πολλῶν)*", "*riche aussi de tous ceux qui aspirent à son amitié (πλουτεῖ δὲ καὶ ἄλλων βουλομένων γενέσθαι)*." L'amitié, à son tour, permet au chef de trouver le soutien dans le bonheur ainsi que dans le malheur : "*S'il prospère, il a des gens pour partager sa joie (εὖ μὲν πράττων ἔχει τοὺς συνησθησομένους) ; s'il subit quelque échec, il ne manque pas de gens pour venir à son aide (ἐάν δέ τι σφραλῆ, οὐ σπανίζει τῶν βοηθησόντων)*" (42).

Cette partie du discours de Xénophon à Seuthès contient plusieurs parallèles avec l'enseignement de Simonide. Tout d'abord, l'on sait que, dans le *Hiéron* aussi, Simonide passe du terme spécifique "tyran", dans la première partie du dialogue (chap. XI), au terme générique et plus neutre "chef" (ἄρχων). En deuxième lieu, Simonide affirme, à la fin du dialogue, que "*le trésor (κτηῖμα) le plus beau et le plus digne des bienheureux*" est le bonheur qui ne suscite pas l'envie (XI, 14). Mais, pour posséder ce bonheur, le tyran doit accomplir plusieurs tâches : enrichir ses amis, accroître la puissance de la cité, lui gagner des alliés et vaincre tous les sujets par des bienfaits (XI, 13-14). Les trois premiers conseils donnés par Simonide à Hiéron correspondent aux conseils donnés par Xénophon à Seuthès et, pour le quatrième, l'on dira que, du point de vue de Xénophon, ce sont avant tout les alliés et les mercenaires qu'il faut "gagner par des bienfaits".

Enfin, dans ce discours, l'importance de l'amitié et sa définition sont tout à fait parallèles au *Hiéron* où les amis "*se réjouissent avec [le chef] des biens qui lui*

considérés ni comme des dons exprimant la gratitude, ni comme des pots-de-vin, ni comme un remplacement de sa solde.

échoient et viennent à son secours s'ils voient qu'il lui arrive quelque malheur", III, 2 ; cf. aussi XI, 11-12). L'amitié ou l'affection des sujets est analysée dans les deux textes comme une réaction nécessaire aux vertus du chef, à sa générosité et à sa justice. La justice n'est pas, bien entendu, une justice envers les sujets qui ont été soumis de force dans le cas de Hiéron comme dans le cas de Seuthès ; il s'agit d'une justice dans les contrats que le chef conclut avec ses mercenaires. C'est cette justice-là que, selon Xénophon, Seuthès devrait montrer à l'égard de ses mercenaires pour sauvegarder son pouvoir sur une population non consentante.

Après ce long discours, nous assistons à une réconciliation un peu ambiguë entre Xénophon et Seuthès : Seuthès lui propose un talent et offre à l'armée, à la place de la solde, du bétail et des esclaves qu'elle pourra vendre (53). Dès le début, il n'est pas clair, et Xénophon le souligne dans sa réponse, il doute que la valeur du bétail et des esclaves suffise pour payer la solde de toute l'armée (54). Eu outre, dans leur contrat, il n'a jamais été question d'une compensation non monétaire. Mais c'est surtout le talent offert par Seuthès qui exaspère Xénophon, au point qu'il en rit : puisqu'il a déjà été accusé de corruption, il le sera de nouveau s'il revient des quartiers de Seuthès avec un talent (54). A la fin de leur entrevue, on a l'impression que malgré la réussite formelle de Xénophon (l'armée des mercenaires recevra une compensation pour ses services), la communication entre les deux hommes a échoué³⁶. L'on ne croit pas que Seuthès suivra les conseils de Xénophon pour son propre bien, ni qu'il a compris leur sens.

En fin de compte, la peinture de Seuthès n'est pas tellement différente de celle de Hiéron : les deux s'appuient sur des mercenaires et ont acquis leur pouvoir grâce à une armée étrangère ; les deux ont acquis leur pouvoir par la force et règnent sur une population qui tâcherait de les en déposséder si elle le pouvait ; les deux s'y prennent mal pour gouverner et ont des difficultés : peur, souffrance, absence de plaisir et mécontentement personnel dans le cas de Hiéron, problèmes avec les mercenaires et les armées étrangères, stabilité du royaume et diplomatie dans le cas de Seuthès.

Il y a aussi des différences : Seuthès est un roi héréditaire, donc légitime³⁷ ; il peut régner en tyran ou faire des conquêtes tyranniques, mais, au fond, il est roi.

³⁶ Il est intéressant de noter que selon la biographie de Xénophon, compilée par Diogène Laërce, Seuthès a "violé les pactes conclus" (II, 51) – les Anciens ont donc lu cet épisode comme une tromperie et un échec pour Xénophon, sans tenir compte de la réconciliation.

³⁷ V. Parker, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126, 1998, p. 164 remarque très justement que Xénophon, suivant le schéma de désignations

Xénophon souligne plusieurs fois dans son discours – très certainement comme moyen pour jouer sur son honneur et ses sentiments – que ce sont les dieux eux-mêmes, avec l'aide effective des Grecs, qui l'ont fait roi (§ 22) et que, en conséquence, il doit se montrer digne (ἄξιος) des biens que les dieux lui ont octroyés (§ 37). Enfin, le sage Simonide semble désintéressé et consulte Hiéron pour le bien du tyran souffrant, mais Xénophon le fait avec un objectif concret, obtenir la solde.

2.1.3. Conclusion

Le dialogue sur la tyrannie est manifestement une fiction proposée comme telle, mais dans *l'Anabase*, Xénophon décrit une rencontre réelle. Que peut-on tirer de l'expérience du jeune Xénophon, disciple de Socrate ? Une déception, avant tout : malgré toutes les bonnes intentions, l'honnêteté, la bienveillance et l'amitié qu'un simple particulier peut avoir à l'égard d'un monarque, il ne peut compter sur la réciprocité de ces sentiments. Le monarque peut proclamer son amitié et faire des promesses exorbitantes, sa sincérité reste toujours douteuse. Si le monarque a plus de pouvoir et s'il a la capacité de l'employer à mauvais escient, il est fort possible qu'il le fera. S'il n'a pas la lucidité de Hiéron qui voit que l'emploi égoïste de son pouvoir autocratique joue contre lui et risque de détruire son empire, aucun sage ne pourra l'aider à se maintenir. La conscience de son état dont fait preuve Hiéron est remarquablement plus grande que celle de Seuthès. Le bilan de Xénophon, conseiller personnel d'un prince, restait donc négatif. Certainement marqué par cet épisode, Xénophon en aura tiré des réflexions. Il est possible que les échanges avec Seuthès, chargés d'arrière-pensées, aient contribué à la genèse du *Hiéron* qui traite de ces problèmes sur un plan théorique.

2.2 Aspect historique : les figures tyranniques décrites dans les *Helléniques*

"La situation politique des cités était trouble, et il n'y avait plus ni démocraties, comme au temps des Athéniens, ni décarchies, comme au temps de Lysandre", écrit

politiques établi par Thucydide, n'appelle jamais un gouverneur d'un peuple barbare "tyran" ; quelle que soit la nature du règne, pour Xénophon c'est toujours un "roi" (βασιλεύς).

Xénophon dans les *Helléniques* (III, 4, 7). Son récit et sa vision des événements montrent que la désintégration des grands pouvoirs et des grandes idéologies politiques, à la suite de la guerre de Péloponnèse, de la fragilité des *poleis* et des alliances, ont facilité l'émergence des figures autocratiques ou semi-autocratiques dans plusieurs endroits du monde grec. Puisque Xénophon, pour nous, est le principal et même le seul historien du milieu du IV^e siècle, sur bien des événements, s'appuyant sur ses caractérisations, l'on a parlé de "recrudescence de la tyrannie" à cette époque-là³⁸. Xénophon a eu apparemment plus d'intérêt pour la tyrannie que d'autres historiens³⁹. Les *Helléniques* elles-mêmes ont été lues tout récemment comme une étude sur le thème de la tyrannie par opposition à la liberté pour démontrer l'infaillible échec de ceux qui gouvernent de façon tyrannique, que ce soit un petit groupe oligarchique comme les Trente à Athènes, ou un empire comme celui de Sparte après 404⁴⁰.

Néanmoins, d'autres études ont signalé que Xénophon emploie les termes "tyran" et "tyrannique" dans un sens extrêmement large et parfois purement émotionnel. Autrement dit, si Xénophon traite un régime politique de "tyrannique" ou un chef de gouvernement de "tyran", cela ne veut pas nécessairement dire qu'il s'agit d'une tyrannie ou d'un tyran du point de vue constitutionnel. Il peut s'agir aussi d'une oligarchie, d'une monarchie légale ou d'un chef élu de façon démocratique. Ainsi, Xénophon peut dire qu'un groupe d'individus violents qui massacrent des innocents en pleine fête se conduisent "en tyrans" (*Hell.*, IV, 4, 2). Etre tyran, c'est pour Xénophon, avant tout, une attitude, un comportement.

La présente étude ne porte pas spécialement sur les aspects légaux des pouvoirs caractérisés comme "tyranniques" par Xénophon ou des acteurs dont il rapporte les paroles. Nous allons analyser les figures dites "tyranniques" pour en dégager les traits et les attitudes qui ont permis à Xénophon de les traiter ainsi ; l'on verra aussi les traits qui ont paru sympathiques à Xénophon et qui nous interdisent d'affirmer que, dans son esprit, un "tyran" était un être irrémédiablement perdu. L'on verra, à travers ces exemples, qu'en théorie, si l'on peut devenir un "tyran" en se comportant d'une certaine façon, sans égard pour le statut légal, l'on peut aussi, sans cesser d'être un

³⁸ Voir l'étude célèbre de C. Mossé, "Un aspect de la crise de la cité grecque au IV^e siècle. La recrudescence de la tyrannie", *Revue philosophique de la France*, 87, 1962, p. 1-20.

³⁹ S. Lewis, "Καὶ σαφῶς τύραννος ἦν: Xenophon's Account of Euphron of Sicyon", *Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, p. 67.

⁴⁰ J. Dillery, *Xenophon and the History of his Times*, London/New York, 1995, p. 6, 15 et passim.

"tyran" du point de vue légal, cesser de l'être en changeant son comportement. Si cela est vrai, les conseils que donne Simonide à Hiéron ne sont ni rhétoriques, ni ironiques, ni utopiques ; ils décrivent une transformation possible en théorie, quoique jamais documentée dans le récit historique de Xénophon.

2.2.1. Denys l'Ancien de Syracuse

Compte tenu de l'importance que Denys l'Ancien et son fils ont eue pour les Socratiques, à commencer par Platon, et de l'allusion plus que probable aux tyrans de Syracuse du IV^e siècle dans le choix même du personnage de Hiéron⁴¹, le peu d'intérêt que Xénophon porte aux affaires siciliennes dans les *Helléniques* est surprenant.

L'on lit en II, 2, 24, entre deux chapitres, une courte indication chronologique : "*Et ce fut la fin de cette année [403], au milieu de laquelle Denys, fils d'Hermocratès, s'établit tyran (ἐτυράννησε) de Syracuse, après que les Carthaginois eurent été battus par les Syracusains en bataille rangée mais qu'ils eurent pris par la famine Agrigente, évacuée par les Grecs de Sicile*", et, plus loin, II, 3, 5, dans le même esprit : "*C'est dans le même temps [en 404] que Denys de Syracuse, le tyran, vaincu en bataille rangée par les Carthaginois, perdit Géla et Camarine, etc.*" Ce sont les seules passages où il est fait mention de Denys en tant que "tyran". Si l'on n'avait pas de doutes sur l'authenticité de ces indications, l'on pourrait au moins en déduire que c'est cette appellation-là que Xénophon lui avait donnée. En fait, l'édition de la CUF, préparée par J. Hatzfeld (1973), suivant l'autorité de Beloch, les considère comme scholies et explique cette position dans un appendice : les indications chronologiques s'accordent mal au récit et les événements sont placés à des dates inexacts⁴². Les chercheurs des dernières décennies, qui adoptent une position moins hypercritique, sont d'avis que, le plus souvent, tout le texte de Xénophon qui nous a été transmis doit être analysé comme un ensemble voulu par l'auteur⁴³ malgré les problèmes qu'il pose.

⁴¹ L'on verra cette question dans le chapitre sur la datation du texte, à partir du p. 198.

⁴² Voir l'édition de la CUF, tome I, p. 153-158. Ces notices sur Denys sont des interpolations aussi selon l'opinion de S. Lewis, *op. cit.*, p. 67.

⁴³ C'est une déclaration de méthode faite par G. Proietti, *Xenophon's Sparta*, Introduction, Leiden, 1987, p. XVIII. Selon lui, l'on n'a pas le droit de rejeter des parties d'un texte ancien comme interpolations pour la seule raison qu'elles ne correspondent pas aux attentes d'un lecteur moderne. Proietti est influencé notamment par les travaux de L. Strauss, mentionné dans les notes aux pages XX et XXII. E. Badian, "Xenophon the Athenian", dans Tuplin (Ch.), éd., *Xenophon and his World: Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 46, va dans le même sens et explique les incohérences du livre I des *Helléniques* par l'immaturation de Xénophon qui ne faisait là, selon lui, que ses premiers pas dans le métier d'historien. Les deux paragraphes sont cités, sans discussion, en tant que preuves que Xénophon appelait Denys un tyran, aussi par S. Sprawski, "Were

Mais il est vrai que ces indications concernant Denys l'Ancien qui ne contiennent aucun développement ni commentaire, s'attachent mal au récit de Xénophon.

Nous croyons qu'il est légitime de considérer ces notes chronologiques comme des interpolations. Dans la suite du récit dont l'authenticité des passages n'a pas été mise en doute, le fait que Denys ne soit jamais appelé "tyran" fournit un autre argument pour considérer qu'elles sont tardives. Aux chapitres VI, 2, 33 et VII, 1, 20-22, le souverain de Syracuse apparaît simplement sous le nom de "Denys", indication qui apparemment était suffisante pour les lecteurs de Xénophon, et au chapitre VII, 4, 12, Xénophon mentionne sa mort et l'arrivée au pouvoir de son fils, "le précédent Denys" (ὁ πρόσθεν Διονύσιος). Dans ces passages, de même qu'au chapitre V, 1, 28, il est question des secours militaires envoyés par Denys pour venir en aide aux Lacédémoniens. Xénophon ne fournit aucune information sur la nature du régime des deux Denys ni sur les déboires qu'a connus Syracuse après la mort de Denys l'Ancien.

L'hypothèse selon laquelle Xénophon n'aurait pas traité les affaires politiques siciliennes de façon plus détaillée par manque d'information est, à coup sûr, intenable. L'on ne peut pas soutenir non plus que Xénophon n'a pas parlé de Syracuse, car il se concentrait uniquement sur les événements en Grèce continentale. Il traite en détail des affaires des différentes colonies grecques lointaines. L'on ne peut expliquer cette brièveté que par un choix délibéré de ne pas vouloir les traiter pour des raisons politiques, personnelles ou autres. Nous reviendrons à la question des tyrans de Syracuse dans un autre chapitre.

2.2.2. Les "Trente tyrans"

L'histoire du gouvernement des trente oligarques (404-403) établi par les Lacédémoniens après la défaite de l'empire athénien occupe la partie centrale du livre II des *Helléniques* (II, 3-4, 23). Pour caractériser ce régime, oligarchique *de iure* et tyrannique *de facto*, nous disposons de cinq points de vue : celui de Xénophon lui-même, celui de Critias, le personnage de loin le plus odieux dans les *Helléniques*, celui de Théramène, victime de la violence de Critias⁴⁴, celui de Thrasybule qui

Lycophron and Jason tyrants of Pherae? Xenophon on the history of Thessaly," dans C. Tuplin, éd., *Xenophon and His World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 439, note 6.

⁴⁴ S. Usher, "Xenophon, Critias and Theramenes", *The Journal of Hellenic Studies*, 88, 1968, p. 128-135, examine la source des discours de Théramène et Critias. Selon lui, Xénophon aurait obtenu une copie du discours de Critias et l'aurait retravaillé en une forme plus condensée. Le discours de

organise les forces de l'opposition à Thèbes et, enfin, celui de Cléocritos, un héraut des mystes qui prononce un discours devant les Athéniens après la défaite de Trente. Il est curieux de constater que tous s'accordent à dire que les Trente sont une tyrannie, bien que Xénophon, Théramène et Cléocritos représentent le parti opposé au régime.

Commençons par les raisons de Xénophon. Les Trente sont élus de façon légitime par le peuple pour rédiger la constitution conforme à la tradition, c'est-à-dire oligarchique (τοὺς πατρίους νόμους συγγράφειν, II, 3, 2). Cette constitution aurait dû établir les lois selon lesquelles les Trente devraient gouverner, mais leur rédaction et leur publication sont retardées de jour en jour. En attendant, ils recrutent les membres du Conseil et des magistratures selon leur bon vouloir (ὡς ἐδόκει αὐτοῖς, II, 3, 11). Ils manquent de moyens pour traiter la cité à leur guise (ὅπως βούλονται), et, en conséquence, ils persuadent Lysandre de leur fournir une garnison, qu'ils entretiendront eux-mêmes et qui devra rester à Athènes jusqu'à ce que les affaires de la cité soient établies et les "mauvais" citoyens éliminés (§ 13). A l'aide de cette garnison qui joue le rôle du corps policier exécutif, ils font saisir et mettre à mort non seulement les sycophantes et d'autres éléments nuisibles à la cité (§ 12) mais aussi les personnes les plus ambitieuses qui, selon eux, pourraient réunir la plus grande force d'opposition (§ 14). Le nombre et l'injustice des exécutions surprennent les citoyens qui se demandent ce que ce régime politique va devenir. Théramène, un des Trente, est le premier à critiquer ces mesures excessives, ce gouvernement de violence (βιαία ὄρχή, § 19) et à attirer l'attention sur le nombre insuffisant de personnes qui participent au pouvoir (§ 17). Si le régime ne parvient pas à bénéficier du soutien du plus grand nombre, il ne pourra se maintenir. On peut rapprocher ce point de l'observation de Hiéron selon laquelle, en tuant ses citoyens, le tyran sait qu'il diminue la puissance de la cité et qu'il régnera sur un plus petit nombre (*Hiéron*, II, 17). Comme l'a noté J. Dillery, selon Théramène, Critias manque de connaissance de soi socratique car il ne sait pas quels sont ses intérêts ni quels sont les meilleurs moyens pour y parvenir⁴⁵. Ce manque de connaissance de soi semble aller de pair avec son manque de maîtrise de soi.

A la suite de cette critique, Critias dresse une liste de trois mille citoyens (§ 18) ; cette liste arbitraire est à son tour critiquée par Théramène (§ 19). Les reproches de

Théramène, quant à lui, semble composé d'éléments réels et fictifs, car Critias n'aurait certainement pas permis de diffuser le discours originel à l'extérieur du cercle des Trente (p. 134-135).

⁴⁵ J. Dillery, *Xenophon and the History of his Times*, London/New York, 1995, p. 148.

Théramène semblent exciter Critias qui devient de plus en plus violent : il désarme tous les citoyens, sauf les Trois-Mille (§ 20), les exécutions sont désormais faites non seulement par iniquité, mais aussi par rapacité, pour avoir de quoi payer la garnison (ἔνεκα... χρημάτων, § 21) ; de plus, chaque membre des Trente a le droit de choisir un métèque pour l'exécuter et confisquer ses biens. Les protestations de Théramène préparent sa propre chute (§ 23). Critias l'accuse devant le Conseil (§ 24) qui n'ose pas protester car les partisans de Critias présents dans la salle sont armés (§ 23 ; 50 ; 55). Il efface de la liste des Trente le nom de son ennemi (§ 51) et, bien que Théramène essaie de se réfugier sur l'autel de *Hestia Boulaia* et exige une même loi pour tous (§52), il est arrêté et contraint de boire la ciguë (§ 54-56).

C'est à ce moment-là que, selon le narrateur, les Trente se déchaînent, croyant qu'il sera désormais possible d'exercer la tyrannie sans crainte (τυραννεῖν ἀδεῶς, 4, 1). Ils interdisent l'entrée de la cité aux citoyens qui n'appartiennent pas aux Trois-Mille, procèdent à des arrestations, à des spoliations et au partage des biens volés. Xénophon nous indique entre les lignes que l'avertissement de Théramène sur le danger d'établir un régime de minorité par la majorité était justifié : les Trente ont préparé eux-mêmes leur propre chute, car les bannis se sont réfugiés à Mégare et à Thèbes où Thrasybule a eu l'occasion de réunir les premières forces organisées de l'opposition (§1-2)⁴⁶.

Ce sont donc l'illégalité, la violence, l'injustice, le caractère arbitraire des exécutions, le désarmement des citoyens, l'intimidation, l'impiété, ainsi que l'*hybris* ("exercer la tyrannie sans crainte") qui font de ce régime oligarchique une tyrannie. Le discours de Théramène confirme le récit de Xénophon, en insistant sur plusieurs points : l'exécution des citoyens irréprochables a rendu les Trente haïssables (II, 3, 38-40 ; 43), le désarmement du peuple a affaibli la cité (§ 41), l'emploi des gardes à solde remplacent les forces des citoyens (§ 42), il en est de même pour les bannissements (§ 42), la confiscation injuste du bien d'autrui (§ 43), l'injustice à l'égard des hommes et l'impiété à l'égard des dieux (§ 53). Selon l'accusation de Théramène, au lieu d'établir une bonne oligarchie, Critias et ses partisans ont réduit la

⁴⁶ A. Wolpert, "The violence of the Thirty Tyrants", dans *Ancient Tyranny*, Lewis (S.), éd., Edinburgh, 2006, p. 213-223 a essayé de comprendre le despotisme extrême des Trente – ce régime, qui est justement la cause de ce despotisme, a duré moins d'une année et s'est détruit en quelque sorte de lui-même. Selon lui, ce n'était pas une violence irrationnelle, insensée ou pathologique, mais conçue dès le début du gouvernement et donc "constructive" d'une manière perverse : ils essayaient de construire un régime oligarchique et ne pouvaient le faire qu'en détruisant la démocratie profondément enracinée dans le conscient des Athéniens.

citée à une obéissance absolue à la tyrannie du petit nombre (τὸ ὑπ' ὀλίγων τυραννεῖσθαι, § 48). Enfin, avant la bataille de Munychie, Thrasybule exhorte les troupes en disant que, grâce à l'aide des dieux, la victoire rendra aux bannis la patrie, les demeures, la "liberté" (ἐλευθερία) et les "honneurs" (τιμοί, 4, 17) que les Trente leur avaient enlevés. Le discours de Thrasybule exprime non seulement un sentiment de grande injustice mais aussi la conscience d'une humiliation. Cléocritos traite les Trente des "*plus impies des hommes*" qui, "*pour satisfaire leurs intérêts personnels (ἰδίων κερδέων ἔνεκα), ont fait périr, peu s'en faut, plus d'Athéniens en huit mois que tous les Péloponnésiens dans une guerre de dix ans*" (II, 4, 20-22).

Les accusations de Xénophon, de Théramène, de Thrasybule et le Cléocritos contre Critias sont strictement parallèles et l'image de la tyrannie des Trente est la pire de toutes celles qui sont décrites dans les *Helléniques*⁴⁷. C'est Critias qui ajoute le cynisme à cette longue liste de griefs. Au moment où Critias et Théramène sont encore amis, quand Théramène lui reproche le nombre excessif de meurtres motivés par sa vengeance personnelle – Critias haïssait le précédent régime démocratique qui l'avait exilé : 3, 15 – Critias lui répond en deux temps. Il dit d'abord, en se référant à lui-même, qu'il "*n'est pas permis (οὐ ἐγγωρεῖ)*" d'empêcher "*ceux qui veulent avoir la prééminence (οἱ πλεονεκτεῖν βουλόμενοι)*" – expression difficile à traduire – de se débarrasser des personnes les plus capables de leur résister. Il ajoute ensuite : "*Si dans le fait que nous sommes trente et non un seul tu vois une raison qui doit nous retenir d'user de cette magistrature comme d'une tyrannie (ὥσπερ τυραννίδος ταύτης τῆς ἀρχῆς χρῆναι), tu es bien naïf (εὐήθης)*" (§ 16)⁴⁸. La première partie de la réponse contient le terme πλεονεξία, avoir l'avantage, avoir plus qu'il ne serait juste, au sens négatif, souvent associé à la tyrannie (on rapprochera le *Hiéron*, VIII, 10). Dans la deuxième partie de la réponse, le régime est nommé sans aucune réserve.

⁴⁷ Sur les Trente et leurs traits caractéristiques voir aussi : C. Tuplin, *The Failings of Empire*, Stuttgart, 1993, p. 43-45. Selon P.J. Rhodes, "Democracy and its Opponents in Fourth-Century Athens", dans Bultrighini (U.), éd., *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi Chieti, 9-11 aprile, 2003*, Alessandria, 2005, p. 278 Xénophon est probablement le premier à caractériser le régime des Trente de tyrannie, car dans les références des orateurs du IV^e siècle et dans d'autres textes athéniens, "la tyrannie" désigne principalement le régime des Pisistratides et les Trente sont appelés "les oligarques". Le premier à utiliser le terme "les Trente tyrans" est Diodore, qui s'appuie, semble-t-il, sur Ephore.

⁴⁸ J. Dillery, *op. cit.*, p. 149, trouve que la sincérité cynique de Critias, bien que choquante, est probablement authentique et rapproche un fragment de sa pièce de théâtre *Sisyphé* (DK 88 B 25) sur l'invention des dieux dans l'objectif d'inspirer aux gens la peur de contempler et de commettre un acte injuste ; si les dieux sont une invention, tout est permis.

La réponse de Critias nous montre aussi que Critias avait une vision nouvelle de la tyrannie, en ce sens que, avant les Trente, la tyrannie a toujours été une forme de "monarchie", de gouvernement d'un seul homme. Comment un groupe de tyrans peut-il fonctionner ? La liste des Trente est donnée (3, 2), mais dans le récit, sans compter une courte mention d'Aischinès et d'Aristotélès qui sont envoyés en mission auprès de Lysandre (3, 12), l'on ne voit agir que Critias et Thérémène. Au début du gouvernement tyrannique, Xénophon mentionne les auteurs des actions injustes toujours au pluriel ("ils", 3, 11 ; 12 ; 13 ; 14). C'est au moment de la dispute entre Critias et Thérémène que l'on a l'impression que Critias est le principal acteur et incitateur ("il", § 15). Quelques paragraphes plus loin, l'on voit que le reste des gouverneurs soutient Critias ("Critias et le reste des Trente", § 18 et surtout § 50). Quand Thérémène est éliminé, il donc reste vingt-neuf "tyrans" à Athènes avec Critias à leur tête comme *primus inter pares*.

Les tyrans oligarchiques d'Athènes que dépeint Xénophon sont probablement l'exemple le plus illustratif de l'autodestruction inévitable qu'apporte un pouvoir autocratique s'il travaille contre les intérêts de la communauté pour la satisfaction exclusive des désirs privés. Ce n'est pas tant l'absence de lois, *anomia*, qui rend ce régime haïssable que la violation cynique des lois divines. Thérémène a essayé de jouer, dans une certaine mesure, le rôle de conseiller auprès de Critias, mais sans succès : après leur entretien, Critias est devenu encore plus violent et Thérémène est puni de mort. Le rôle que joue Thérémène auprès de Critias se rapproche de celui que joue Simonide auprès de Hiéron dans la mesure où Thérémène, tout comme Simonide, n'essaie pas d'abolir le régime, mais seulement de le stabiliser. Critias diffère de Hiéron, il est content de sa situation, il ne souffre nullement de la peur et éprouve un plaisir intense sans comprendre qu'il court à sa perte. C'est un tyran profondément dépravé qu'on ne peut pas réformer.

Un dernier point est à noter : la liste des Trente contient aussi un "Hiéron" (Ἱέρων), homonyme du personnage dans le dialogue sur la tyrannie. C'est une coïncidence, mais il est possible que, parmi d'autres facteurs qui ont contribué au choix du couple traditionnel Hiéron-Simonide, le souvenir des exactions des Vingt-Neuf ait joué un certain rôle.

2.2.3 Mania d'Eolide

Xénophon consacre à l'histoire de Mania une quarantaine de lignes de texte. Cette histoire s'insère dans le récit des affaires grecques en Asie après l'arrivée au pouvoir de Dercylidas. Elle sert à expliquer le sort de trois villes, Larisa, Hamaxitos et Colonai, qui seront prises par Dercylidas, ennemi de Pharnabaze. Outre son importance historique et géopolitique, l'histoire de Mania a probablement attiré l'attention de Xénophon pour deux autres raisons : le caractère hors du commun de cette femme satrape et l'occasion d'illustrer deux sentiments bien humains, une jalousie meurtrière et une amitié dévouée.

Mania devient satrape d'une partie d'Eolide soumise à l'autorité de Pharnabaze après la mort de son mari, Zénis de Dardanos (III, 1, 10). C'est une femme pleine de courage, de décision et bien avisée ; elle connaît parfaitement les moyens qu'il faut employer pour arriver à ses fins. Comme Pharnabaze se prépare à donner le gouvernement à quelqu'un d'autre, elle le comble de présents, se concilie la faveur de ses concubines et de ses proches conseillers et le convainc de mettre le pays sous ses ordres en promettant de payer les mêmes impôts qu'avait payés son mari (§ 11). Pharnabaze souscrit à cette expérience et n'est pas déçu : les impôts sont versés sans faute et Mania se montre un excellent gouverneur du point de vue des intérêts de Pharnabaze. Elle augmente son pouvoir en adjoignant au territoire reçu de son mari d'autres villes de la côte, elle participe à ses expéditions militaires, fait de ses troupes, composées de mercenaires grecs, un corps de premier ordre et même devient sa conseillère (§ 13). Xénophon souligne à trois reprises que Mania excellait en générosité calculée : elle apporte toujours des présents à Pharnabaze, sait lui organiser une réception "magnifique et agréable" mieux que d'autres gouverneurs (§ 10 et 12), et la splendeur de son armée de mercenaires est due surtout aux félicitations accompagnées de "présents sans défaut" (§ 13).

L'on ne sait pas depuis combien de temps durait son régime, mais l'indication de Xénophon : "*Elle avait plus de quarante ans quand...*" (§ 14) semble insinuer que son règne était plutôt stable et aurait pu durer encore longtemps. Elle fut assassinée par son gendre Midias qui l'étrangla, ainsi que son fils, dans ses quartiers privés. La cause première de ce meurtre fut l'envie de Midias que "*quelques-uns*" (τίνες) avaient excitée en lui disant qu'il était honteux de voir une femme au pouvoir alors qu'il n'était qu'un simple particulier (ἰδιώτης, § 14). En fait, c'est la confiance en son

parent à qui Mania "montrait l'affection qu'une femme peut montrer à son gendre" qui la perdit, car Xénophon nous dit qu'elle "se défiait fortement" des autres, "comme il convenait dans une tyrannie" (μάλα φυλαπτομένης... ὥσπερ ἐν τυραννίδι προσῆκεν).

Le règne de Mania, officiellement une satrapie, est donc considéré comme une tyrannie par Xénophon. Ces "quelques-uns" qui ont incité Midias au meurtre devaient être des opposants à son régime pour des raisons, semble-t-il, avant tout sexistes. L'on remarquera que son règne est dit "honteux", mais pas "illégal" par ces "quelques-uns" déterminés à l'abolir. S. Lewis soutient qu'il n'y a aucun signe dans le texte de Xénophon indiquant que Mania imposait à ses sujets son pouvoir par la force⁴⁹, mais, en fait, l'on ne connaît pas le nombre de ces dissidents, et sa défiance à l'égard de "tout le monde", sauf de sa famille, devait bien avoir une raison d'être.

Pour notre propos, si l'on compare la nature du gouvernement de Mania avec les deux visions de la tyrannie dans le *Hiéron*, l'on constate qu'elle leur ressemble. D'un côté, Mania rappelle le tyran typique décrit par Hiéron : 1) par son appui sur des mercenaires étrangers ; 2) par sa défiance. D'autre part, elle ressemble plutôt à l'image de la tyrannie réformée dépeinte par Simonide : 1) par sa générosité et son habileté à gratifier les personnes importantes ; 2) par le fait qu'elle a augmenté territorialement sa cité et l'a rendue plus puissante ; 3) par le fait que, contrairement à Hiéron, elle a de vrais amis dévoués, comme son mentor Pharnabaze, qui jure de ne plus vouloir vivre sans l'avoir vengée (§ 15)⁵⁰. En réalité, selon Xénophon, c'est l'erreur tragique d'avoir eu de l'affection et d'avoir fait confiance à son propre parent qui l'a perdu. Un tyran qui a des amis influents et une armée brillante de mercenaires n'est pas toujours à l'abri de l'envie irrationnelle, sexiste dans ce cas, de "quelques-uns".

2.2.4. Jason de Phères

Jason de Phères est probablement, avec Denys l'Ancien, le "tyran" grec le plus célèbre du IV^e siècle. Il occupe une place importante dans les analyses de la tyrannie

⁴⁹ S. Lewis, "Καὶ σαφῶς τύραννος ἦν: Xenophon's Account of Euphron of Sicyon", *The Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, p. 68. V. Gray dans l'Introduction de *Xenophon on Government*, Cambridge, 2007, p. 31 considère que Mania avait de bonnes relations avec ses sujets.

⁵⁰ Voir aussi l'analyse de cette histoire dans V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, 2004, p. 69-71. Selon Azoulay, la *charis* suscitée par Mania est assez intense pour conduire à la perte son meurtrier, en attirant la vengeance de Pharnabaze (p. 69-71).

de l'époque⁵¹ et figure souvent parmi les précurseurs idéologiques, panhelléniques de Philippe de Macédoine. Dans le récit de Xénophon il n'est jamais appelé un tyran, officiellement, il est un *tagos* de Thessalie, élu de façon légitime. Ce sont ses ennemis qui ont essayé de le présenter comme tel et la puissance à laquelle il était arrivé à inspiré la peur aux Grecs. Une discussion demeure aussi afin de savoir quelle connotation comportait le mot "tyran" employé par certains de ces contemporains à son sujet : tyran de Phères, tyran de Thessalie ou potentiellement tyran de la Grèce entière⁵².

L'histoire de Jason se compose de deux parties : d'abord sa vie, ses affaires et ses succès jusqu'à son assassinat et ensuite les problèmes de sa succession et de sa famille que Xénophon a ajoutés à l'histoire en guise de digression (VI, 4, 33-37).

On entend parler pour la première fois de Jason dans un discours direct prononcé par quelqu'un d'autre. Vers 380, Polydamas de Pharsale vient à Sparte et dénonce devant l'Assemblée des Lacédémoniens les agissements de Jason de Phères (VI, 1, 2). Ce Polydamas, dit Xénophon, a une réputation honorable dans toute la Thessalie. Il gère les finances de l'Acropole de Pharsale, perçoit les impôts fixés par la loi et, avec cet argent, entretient une garnison. Il est présenté comme un homme juste et équitable qui, en cas de déficit, prélève sur sa propre caisse les sommes nécessaires et les récupère par la suite. Il est aussi "*hospitalier et magnifique à la mode thessalienne*" (φιλόξενός τε καὶ μεγαλοπρεπής, I, 3). Le portrait sympathique de Polydamas, proxène de Lacédémone, confère une force de conviction à son discours.

Polydamas présente Jason comme un personnage qui "*possède une puissance considérable et une grande renommée*" (ὁ γὰρ ἀνὴρ καὶ δύναμιν ἔχει μεγάλην καὶ ὀνομαστός ἐστιν, §4). Selon son récit, Jason vint le trouver et lui dit qu'il pourrait facilement soumettre Pharsale pour les raisons suivantes : a) malgré l'aide de Pharsale, il a déjà soumis les principales villes de la Thessalie, qui sont maintenant ses alliées, et il a sous ses ordres aussi les Maraques, les Dolopes et Alkétas, roi des Molosses (§ 5 et 7) ; b) il commande une armée de mercenaires étrangers au nombre

⁵¹ C. Mossé, "Un aspect de la crise...", *op. cit.*, p. 9-12.

⁵² Sur cette discussion voir S. Sprawski, *Jason of Pherai. A Study of the History of Thessaly in the Years 431-370 BC*, Crakow, 1999, p. 58-62.

d'environ six mille, parfaitement exercés et en meilleure condition que les armées nationales (§ 5)⁵³.

Polydamas présente Jason aux Lacédémoniens comme un excellent chef militaire et donc un danger véritable pour ses ennemis. Il "*joint à une grande force physique le goût de l'effort*" et c'est son exemple personnel qui motive les troupes mercenaires. Il les met à l'épreuve tous les jours et "*on le voit à leur tête, tout équipé, dans les gymnases et dans toutes les expéditions*". Il renvoie les mercenaires chez qui il constate de la mollesse ; mais ceux chez qui il observe "*l'amour de la peine et du danger dans la guerre*" (φιλοπόνως καὶ φιλοκινδύνως ἔχοντας πρὸς τοὺς πολέμους), il les récompense en leur accordant double, triple ou quadruple solde, ainsi que d'autres présents, soins en cas de maladie et honneurs rendus en cas de mort (§6). En outre, Jason excelle aussi dans l'art de se dissimuler à l'adversaire, de le prévenir et de le bousculer ; il est, en tout, un chef militaire "bien avisé" (φρόνιμος, §15). Polydamas ajoute encore que Jason est "*l'homme le plus maître de lui... quand il s'agit des plaisirs du corps*" (ἐγκρατέστατος... τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν) ; ces plaisirs ne l'empêchent donc jamais de "*faire ce qu'il doit*" (πρόπτειν τὸ δεόμενον, §16).

La longue description élogieuse que Polydamas fait de Jason et de ses troupes devant les Lacédémoniens dans les *Helléniques* ne trouve de parallèle que dans le panégyrique du roi Agésilas. L'importance des attentions prodiguées aux soldats, les récompenses généreuses accordées à ceux qui excellent, la valorisation de "l'amour de la peine" et de "l'amour du danger", l'intelligence, la patience, l'endurance et la maîtrise de soi, tous ces traits sont parfaitement conformes au portrait du chef militaire exemplaire que Xénophon a dépeint dans plusieurs textes et qu'il a toujours recommandés⁵⁴. Jason de Phères, quoique présenté ici selon la vision de Polydamas, a certainement dû jouir de l'approbation de Xénophon⁵⁵.

Malgré sa force militaire et sa prééminence, Jason affirme qu'il ne veut pas soumettre Pharsale de force : "*Je trouve à tous points de vue préférable de vous*

⁵³ C. Tuplin *The Failings of Empire*, Stuttgart, 1993, p. 117 attire l'attention sur l'emploi du verbe λογίζεσθαι dans le discours de Jason : Jason invite Polydamas à "calculer" lui-même la facilité avec laquelle il pourrait envahir la Pharsale.

⁵⁴ P. Krafft, "Vier Beispiele des Xenophontischen in Xenophons *Hellenika*", *Rheinisches Museum für Philologie*, 110, 1967, p. 107-108 a analysé les parallèles avec le paradigme du chef idéal xénophontique : les vertus d'*askēsis*, *philoponia*, *enkrateia*, *agrypnia*, *philantrōpia*, etc., rôle de *timē* dans la motivation des soldats, ainsi que la corrélation entre le *ponos* et l'*hēdonē* (pour les références aux autres textes voir surtout note 11, p 108-109).

⁵⁵ C. Tuplin, *The Failings...*, *op. cit.*, p. 117.

*amener à moi de plein gré plutôt que de force (ἐκόντας μᾶλλον ἢ ἄκοντας προσαγαγέσθαι). Contraints par la violence (βιασθέντες), vous ne songeriez sans doute qu'à me faire tout le mal possible, et moi-même je voudrais vous voir aussi faibles que possible (ὡς ἀσθενεστάτους) ; mais si c'est la persuasion (πεισθέντες) qui vous amène à moi, il est bien évident que nous serions en mesure d'augmenter (δηλον ὅτι αὐξοιμεν ἄν) réciproquement nos forces..." (§7). Cette vision lucide des avantages d'une obéissance volontaire rappelle sur plusieurs points la *Cyropédie* et les conseils de Simonide dans le *Hiéron* (XI, 12). La différence réside dans le fait que Jason semble avoir déjà gagné l'accord et l'obéissance de ses sujets qui vont bientôt l'élire *tagos* de la Thessalie, et dans le fait que, maintenant, il est question de ses relations avec d'autres Etats.*

On pourrait ajouter à ce portrait élogieux la probité et le sens de l'honneur et de la loyauté. Il propose à Polydamas de faire de lui le deuxième personnage le plus important de la Grèce, après lui-même, si la Pharsale se range à ses côtés (§ 8) ; mais il est bien conscient que si la Pharsale devient l'alliée de Jason, elle trahit ses amis, les Lacédémoniens. Polydamas explique cette situation à Jason qui, en réponse, "[le] félicite et [lui] dit qu'il n'en tenait que plus à [lui], à [lui] voir de pareils sentiments" (§ 13). Puisque les Lacédémoniens ne sont pas prêts à envoyer des secours, comme Jason l'avait prévu (§ 13), la Pharsale se range paisiblement aux côtés de Jason. Peu après ce brillant tour diplomatique, on l'élit à l'unanimité (ὁμολογουμένως) *tagos* de Thessalie (§ 18).

On le voit encore jouer diplomatiquement entre Athènes et Sparte au moment de la célèbre bataille de Leuctres : Jason et ses mercenaires interviennent à la fois aux côtés des Thébains et expriment des sentiments amicaux à l'égard des Lacédémoniens, leurs ennemis, et leur conseillent de faire la paix (VI, 4, 20-24). Au cours de cette intervention, pour commenter les affaires changeantes des Lacédémoniens et des Thébains, Jason prononce la célèbre phrase qu'on utilisera plus tard pour commenter son propre sort : "*La Divinité aussi, à ce qu'il semble, prend souvent plaisir à grandir les petits et à rapetisser les grands.*" (§ 23) En fait, Xénophon lui-même le dit dans un autre contexte (*Anabase*, III, 2, 10).

Xénophon ne qualifie pas cette diplomatie de Jason, mais le jugement se dégage du récit lui-même. L'on comprend que le vrai motif de ces actions est de ne permettre ni aux Thébains ni aux Lacédémoniens de parvenir à la suprématie en Grèce : il ne

fait pas ce qu'il dit et, quoique ses discours d'ambassade expriment des sentiments de bienveillance et une volonté de voir la Grèce en paix, ce n'est pas l'amitié des autres Etats qu'il cherche⁵⁶. L'on comprend à ce moment-là pourquoi la mort de Jason fut accueillie avec joie et soulagement par les Grecs, apeurés de voir une nouvelle force toute-puissante à leur tête.

Le pinacle de la force de Jason est exprimé par Xénophon dans une longue phrase de structure ternaire : "*Une fois revenu en Thessalie, il y fut puissant à la fois à cause de sa situation de tagos suivant la loi thessalienne et à cause du nombre des mercenaires qu'il entretenait auprès de lui (διὰ τὸ τῷ νόμῳ Θεσσαλῶν ταγὸς καθεστάναι καὶ διὰ τὸ μισθοφόρους πολλοὺς τρέφειν περὶ αὐτόν), fantassins et cavaliers, et tous exercés pour donner le meilleur rendement... puis puissant encore à cause du grand nombre de ses alliés... le plus puissant enfin de ses contemporains car personne ne pouvait l'ignorer ...*" (§28). J. Dillery a analysé sa structure rhétorique et la gradation "*puissant – plus puissant – le plus puissant*"⁵⁷ qui illumine ironiquement son propre commentaire quant à l'attitude de la divinité à l'égard de la puissance humaine.

Les préparatifs pour les jeux Pythiques démontrent à tous son pouvoir et ses ambitions panhéliennes. Avant les Pythia, il ordonne de faire un grand sacrifice et organise ces préparations selon la manière agonistique : "*Il fit aussi proclamer qu'on décernerait comme prix une couronne d'or à la ville qui aurait élevé le plus beau bœuf pour marcher en tête du troupeau destiné au dieu.*" (§ 29). Bizarrement, il ordonne également aux Thessaliens de se préparer comme s'ils devaient faire une expédition à l'époque de la fête des Pythia. A ce qu'on raconte, dit Xénophon, il se proposait d'organiser en personne la panégyrie faite en l'honneur du dieu et les concours (§ 30). La piété de Jason est douteuse aux yeux des Grecs et on le soupçonne de vouloir s'emparer des trésors sacrés de Delphes.

C'est à ce moment-là qu'il est égorgé par sept jeunes gens qui venaient lui adresser une requête (§ 31) ; deux d'entre eux sont tués par les gardes de Jason mais les cinq autres s'enfuient et, rapporte Xénophon, "*en arrivant dans n'importe quelle cité de Grèce, ils y recevaient en général des honneurs, ce qui montra quelle forte crainte les Grecs avaient de voir Jason devenir tyran*" (§ 32). Le récit ne permet pas de comprendre si, dans la vision théologique, la chute de Jason fut en quelque sorte une

⁵⁶ J. Dillery, *Xenophon and the History of his Times*, London/New York, 1995, p. 173.

⁵⁷ J. Dillery, *op. cit.*, p. 173-174.

punition infligée par les dieux pour le crime religieux qu'il aurait prévu de commettre. Jason a inspiré de la peur aux Grecs, mais, légalement, il n'était pas un tyran⁵⁸. Selon Xénophon, c'est après sa mort que l'office de *tagos* fut transformé en une tyrannie véritable par ses successeurs⁵⁹.

L'histoire de Jason, personnage ambivalent⁶⁰, présente plusieurs parallèles avec le *Hiéron*. En effet, il ressemble de très près au bon chef autocratique dont Simonide fait l'éloge : il sait motiver ses troupes et son peuple par des concours, il use de la persuasion plutôt que de la force, il est intelligent et perspicace. Mais il est assassiné comme tyran et ses assassins sont honorés pour leur geste (sur la glorification des tyrannicides cf. *Hiéron*, IV, 5). Alors, pourquoi a-t-il échoué ? Il y a plusieurs réponses possibles. Techniquement, il s'est rendu trop accessible à tous et sa garde personnelle n'a pas été au point, ce qui a permis de l'assassiner au cours d'une audience. D'un point de vue plus global, il a probablement manqué de piété véritable, très importante pour Xénophon, et il a surtout eu de trop grandes ambitions sur le plan international, c'est-à-dire, il a fait preuve de la *πλεονεξία* qui a suscité l'envie et la colère⁶¹.

2.2.5 Euphron de Sicyone

Sicyone, selon le récit de Xénophon, est un cas intéressant de changement rapide de constitutions et de passage de la démocratie à la tyrannie. Jusqu'à 368 approximativement, dit Xénophon, la constitution de Sicyone était restée "*conforme aux anciennes lois (κατὰ τοὺς ἀρχαίους νόμους ἢ πολιτεία ἦν)*", c'est-à-dire aristocratique (VII, 1, 44). Un certain Euphron, qui était bien vu des Lacédémoniens et auparavant avait voté pour le maintien de l'alliance entre Sparte et Sicyone (VII, 3,

⁵⁸ S. Sprawski, "Were Lycophron and Jason tyrants of Pherae? Xenophon on the history of Thessaly," dans C. Tuplin, éd., *Xenophon and His World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 448-450, soutient que Jason, élu légalement, a entrepris de réformer l'Etat thessalien, en créant pour lui l'office de *tagos* ; mais, en essayant d'arriver à un règne autocratique sur la Thessalie, il est devenu tyran.

⁵⁹ Nous relaterons l'histoire de cette famille dans le chapitre sur la datation du *Hiéron*, p. 228-232.

⁶⁰ W.E. Higgins, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977, p. 110 soutient que le personnage charismatique de Jason, bon chef socratique mais néanmoins un tyran, devait troubler Xénophon.

⁶¹ J. Dillery, *op. cit.*, p. 164, voit le cas de Jason comme une illustration du danger de "vouloir trop". Il analyse la place de l'histoire de Jason dans les *Helléniques* : selon lui, cette digression, insérée en deux parties avant et après la défaite de Sparte à Leuctres, est un commentaire sur le sort que Sparte, devenue tyrannique après la guerre de Péloponnèse, se prépare elle-même par ses ambitions excessives et son manque de piété.

2) fait une volte-face surprenante⁶² : il persuade les Argiens et Arcadiens, ennemis de Sparte, que si le parti aristocratique reste le maître de Sicyone, la cité risque de "laconiser", tandis que, si le régime démocratique s'établit, Euphron leur garantit que la cité leur restera fidèle. Il leur propose un pacte : s'ils l'assistent et le défendent, il convoquera le peuple et leur garantira l'alliance de la cité. Avec leur soutien, il convoque le peuple et annonce que la constitution aura désormais pour base l'égalité absolue (τῆς πολιτείας ἐσομένης ἐπὶ τοῖς ἴσοις καὶ ὁμοίοις) ; il demande aux gens d'élire des stratèges. Ils en élisent cinq : Euphron lui-même et quatre autres (VII, 1, 45).

Après cette déclaration consistant à établir un nouvel ordre démocratique et après cette élection, on n'entend plus parler de la constitution ni des affaires de la cité. Euphron prend rapidement un pouvoir autocratique d'une manière typiquement tyrannique que Xénophon décrit avec un dégoût manifeste. Euphron place à la tête des troupes mercenaires son propre fils Adéas (§45) ; il s'assure la fidélité d'une partie des mercenaires par des bienfaits et il en achète d'autres en prodiguant l'argent pris dans les caisses de l'État et des temples (cf. *Hiéron*, IV, 11). Il bannit tous ceux qui sont favorables à Lacédémone et confisque leurs biens. Ensuite, il se débarrasse des autres stratèges démocratiquement élus, tuant les uns et bannissant les autres, si bien qu'"il soumit tout à son propre pouvoir" (πάντα ὑφ' ἑαυτῷ ἐποιήσατο), dit Xénophon, et qu'il "exerçait manifestement la tyrannie (καὶ σαφῶς τύραννος ἦν, §46). Les alliés acceptent la tyrannie d'Euphron pour des raisons égoïstes : Euphron leur prodigue bien de l'argent et s'empresse de les accompagner avec ses mercenaires dans les expéditions militaires.

Mais bientôt, la situation à Sicyone devient intolérable aux yeux des alliés : nous apprenons qu'Ainéas de Stymphale, stratège des Arcadiens, monte à l'Acropole de Sicyone avec son armée, convoque les aristocrates et fait revenir ceux qui avaient été bannis sans décret (VII, 3, 1). Euphron, effrayé, s'enfuit au port de Sicyone et livre la cité aux Lacédémoniens, entrant de nouveau dans leur alliance et affirmant qu'il avait établi la démocratie pour châtier leurs ennemis et les exiler ; il leur aurait livré la cité entière si cela avait été en son pouvoir (§ 2-3). La duplicité d'Euphron est

⁶² C. Mossé, "Un aspect de la crise...", *op. cit.*, propose d'expliquer ces changements de parti par les échecs répétés subis par les Spartiates après Leuctres et l'affaiblissement des grandes puissances en général (p. 13). Tout comme Jason, Euphron trouve son compte en prétendant être un entremetteur à la fois ennemi et ami entre deux forces opposées.

manifeste et Xénophon dit que, bien qu'il y eût beaucoup de monde pour écouter ses propos, on ne sait pas combien il y en eut pour le croire.

Aux yeux de Xénophon, l'extraordinaire histoire d'Euphron est une sorte de parenthèse dans le récit, car il dit qu'il la racontera jusqu'à la fin "*puisque' [il] a commencé*" (VII, 3, 4). Mais il y a certainement aussi un objectif moral. Après l'attaque d'Ainéas et la fuite d'Euphron, une discorde éclate entre les aristocrates et le parti démocratique d'Euphron à Sicyone. Euphron reçoit une troupe de mercenaires venue d'Athènes ; avec cette force et le soutien du parti populaire, il se rend maître de la ville basse de Sicyone. Pour se libérer des Thébains qui tiennent l'Acropole, il se prépare à faire un voyage à Thèbes et à offrir de l'argent pour persuader les Thébains d'expulser les aristocrates de Sicyone et de lui livrer la cité (§ 4). En apprenant ces préparatifs, ceux qui ont été précédemment bannis par Euphron se rendent, eux aussi, à Thèbes, et voyant qu'Euphron est entré en pourparlers amicaux avec les magistrats, ils l'égorgent sur l'Acropole en pleine séance de l'assemblée (§ 5). Xénophon nous dit que les auteurs du meurtre, les bannis, étaient tellement exaspérés et effrayés par la possibilité d'un résultat positif de ces pourparlers, qu'ils ont risqué "*le tout pour tout*" pour se débarrasser de lui. Ce meurtre cause un scandale et les auteurs sont traduits par les magistrats devant le conseil ; on requiert contre eux la peine capitale (§ 6).

La deuxième partie de l'histoire est composée de discours directs de l'accusation et de la défense. Les magistrats poursuivent les assassins pour l'audace scélérate qui les a incités au meurtre en présence des magistrats et du conseil, pour l'impiété, l'injustice, le mépris des lois et l'insolence vis-à-vis de la cité ; cet assassinat selon eux, est d'autant plus odieux que la victime a été tuée avant de pouvoir expliquer l'objet de sa visite (§ 6).

En réponse, un des assassins avoue le crime et explique qu'en le tuant, il s'est fié à l'idée qu'il faisait une action juste. "*Pour ceux,*" dit-il, "*dont l'impiété est manifeste, la trahison et les entreprises tyranniques (τυραννεῖν ἐπιχειρεῖν), évidentes, tous les hommes les ont toujours condamnés à mort (ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων θάνατον καταγνώσθαι)*". Euphron s'est rendu coupable de tous ces crimes : impiété, trahison et ambitions tyranniques – impiété pour avoir vidé des temples, trahison pour avoir trompé les Lacédémoniens en se rapprochant des Thébains et ensuite pour avoir trompé les Thébains en livrant le port aux Lacédémoniens (cf. aussi § 9-10).

Enfin, il ne se cachait même pas d'être un tyran (ἀπροφασίστως τύραννος ἦν) car, en premier lieu, il punissait non point les coupables en les condamnant à mort ou à l'exil et en leur confisquant leurs biens, mais ceux qu'il voulait (ἀπεκτίννυε δὲ καὶ ἐφυγάδευε καὶ χρήματα ἀφηρεῖτο οὐ τοὺς ἀδικοῦντας, ἀλλ' οὐς αὐτῷ ἐδόκει), et c'étaient les meilleurs hommes (οἱ βέλτιστοι, §8) qui recevaient ce sort. Le dernier terme se réfère aux aristocrates de la cité. En deuxième lieu, l'accusateur dit qu'Euphron δούλους οὐ μόνον ἐλευθέρους ἀλλὰ καὶ πολίτας ἐποίει, expression que J. Hatzfeld rend de la façon suivante, sans la commenter: "*réduisait en esclavage, non seulement des hommes libres, mais ses citoyens*", expression qu'on peut aussi traduire de la façon suivante : "*il a non seulement libéré les esclaves mais les a encore faits citoyens*". Les historiens des dernières décennies comprennent la phrase de cette façon-là, croyant qu'Euphron a probablement libéré des pénestes pour accroître le corps civique⁶³, et l'on peut la rapprocher de l'affirmation suivante dans le *Hiéron* : "*désirer avoir les hommes libres pour esclaves et être obligé d'affranchir les esclaves, toutes ces attitudes ne te semblent-elles pas être les marques d'une âme frappée par la peur ?*" (VI, 5). Si cette lecture et cette interprétation sont correctes, nous pouvons considérer que le cas d'Euphron peut avoir influencé la description de la tyrannie dans le *Hiéron* sur l'affranchissement des esclaves ; dans un autre chapitre nous allons examiner une autre influence possible, celle de Denys I.

Après avoir écouté cette plaidoirie, le conseil de Thèbes décide qu'Euphron a subi un juste sort et acquitte les assassins (§ 12). Cette histoire a aussi un court épilogue instructif : en effet, les concitoyens d'Euphron, le jugeant un grand homme, ont ramené son corps à Sicyone, l'ont enterré sur l'Agora, et l'ont vénéré comme s'il était le fondateur de la cité. "*Voilà comment, à ce qu'il paraît, la foule détermine que ses bienfaiteurs sont des hommes de bien (Οὕτως, ὡς ἔοικεν, οἱ πλεῖστοι ὀρίζονται τοὺς εὐεργέτας ἑαυτῶν ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι),*" conclut Xénophon. Cette remarque semble sarcastique, car aux yeux de Xénophon, Euphron était un tyran démagogue qui manipulait les alliés ainsi que le peuple de Sicyone, promettant une égalité absolue pour tous avant de prendre le pouvoir absolu. Xénophon semble rire amèrement de l'incapacité du peuple de percer les motifs réels des bienfaiteurs. La réception de la mort d'Euphron est à l'opposé de celle de Jason de Phères :

⁶³ D. Whitehead, "Euphron, tyrant of Sicyon", *Liverpool Classical Monthly*, 5 (8), 1980, 175-178; P.A. Cartledge, "Euphron and the douloi again", *Liverpool Classical Monthly*, 5 (9), 1980, p. 209-211; S. Lewis, p. 71

paradoxalement, on vénérât les assassins de Jason, chef remarquable qui gouvernait de manière douce et ne massacrait pas ses sujets, et on vénérât la dépouille d'Euphron lequel, selon Xénophon, fut un tyran opportuniste qui punissait de mort, d'exil et de la confiscation ceux qui lui déplaisaient.

On se demande pourquoi Xénophon a dépeint Euphron sous des couleurs si sombres. Des études récentes ont tenté de comprendre le soutien qu'Euphron avait auprès du peuple : si c'était un gouvernement illégal et destructeur, pourquoi les Sicyoniens ont-ils déploré sa liquidation ? Lewis a pris le parti d'Euphron en disant que ce tyran a probablement utilisé les mercenaires uniquement pour les expéditions militaires extérieures, qu'il a probablement emprunté l'argent aux temples pour ses campagnes, comme les Athéniens l'avaient fait pendant la guerre de Péloponnèse, et surtout qu'il a enlevé le pouvoir aux aristocrates pour le donner au peuple, augmentant en outre le nombre des citoyens⁶⁴. Mais cet essai de réhabilitation ne convainc pas tout à fait, car il n'en reste pas moins qu'Euphron a tué et exilé ses opposants et même ses collègues, en commençant par les quatre stratèges élus en même temps que lui. En tout cas, Lewis a raison de souligner que, du fait de notre dépendance envers les auteurs anciens et du manque de documents, c'est l'idéologie de l'auteur qui détermine qui est et qui n'est pas un tyran.

2.2.6 Conclusion

A travers cette étonnante galerie de figures tyranniques, nous avons vu que, dans l'esprit de Xénophon, la tyrannie, en tant que phénomène historique, présente des aspects très variés et parfois contradictoires. On peut traiter de tyrans des individus ou des groupes d'individus, des femmes et des hommes, des gouverneurs légitimes et des chefs subversifs. C'est le lien avec les mercenaires qui semble caractériser tous les tyrans décrits, mais, à cette époque, les cités démocratiques et oligarchiques emploient aussi des forces mercenaires. Le gouvernement peut être défini comme tyrannique s'il emploie des mercenaires contre ses propres sujets, mais il n'y a pas de preuve que Mania ou Euphron l'aient fait. Un certain nombre de tyrans sont cruels et violents (Critias), d'autres gouvernent de façon douce (Jason, Mania). Il y en a qui apportent de vrais bénéfices pour leurs sujets (Jason, Euphron) et il y en a qui pillent et

⁶⁴ S. Lewis, "Καὶ σαφῶς τύραννος ἦν: Xenophon's Account of Euphron of Sicyon", *The Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, p. 66-73 et aussi S. Lewis, „Introduction”, dans *Ancient Tyranny*, Lewis (S.), éd., Edinburgh, 2006, p. 1-2.

détruisent la cité (les Trente). Simonide a raison quand il dit à Hiéron que les tyrans forment de "grands desseins" et les accomplissent vite (II, 2), mais là aussi, il n'est pas facile d'évaluer ces projets et les opinions divergent : certains tyrans (Jason, Mania) ont augmenté le territoire et fortifié l'Etat sur lequel ils régnaient ; d'autres, comme Critias, l'ont amoindri et affaibli en décuplant le nombre de citoyens. Contrairement à Hiéron, qui ne s'occupe ni de sa cité ni de lui-même, nous voyons que les tyrans historiques sont très actifs sur le plan international. Le plus souvent, les tyrans sont assassinés (Mania, Jason, Euphron), mais ils peuvent aussi échapper à ce sort (Critias). Quoi qu'il en soit, le tyran, c'est quelqu'un qu'on veut assassiner.

Du point de vue psychologique aussi, les tyrans sont très différents les uns des autres : il y en a qui souffrent de la peur (Mania) et d'autres qui n'en souffrent pas (Critias et les Trente) ; il y en a qui ont de vrais amis et qui suscitent de l'affection (Mania, Jason) et il y en a qui sont haïs par tout le monde (Critias). Tous les tyrans présentent une personnalité forte et charismatique⁶⁵ et une audace souvent extraordinaire ou même insolente. Les tyrans décrits sont *philotimoi* et ils aspirent beaucoup plus à la gloire qu'au plaisir personnel. Dans les *Helléniques*, nous ne rencontrons pas de tyrans caractérisés par la mollesse et l'abandon excessif aux plaisirs dissolus. Nous ne rencontrons pas non plus de tyrans qui possèdent une grande richesse personnelle, des objets de luxe, de belles femmes et des écuries pleines de chevaux. L'image de la tyrannie de Hiéron se rapproche non pas de celle des tyrans grecs contemporains, mais de l'image des tyrans archaïques et des rois asiatiques. Sont-ils heureux ? Plus heureux que malheureux, semble-t-il. Sont-ils enviés ? Oui, toujours, même quand ils règnent sur des sujets consentants et fiers de leur chef.

Si l'on veut savoir à quel tyran historique correspond Hiéron, il faut en fait poser deux questions : à quel tyran historique pourrait correspondre le tyran malheureux de la première partie du dialogue ? Quelle tyrannie historique se rapproche de la tyrannie recommandée par Simonide ? Le portrait de Hiéron a probablement une dette envers Critias et quelques traits communs avec Euphron ; le portrait du tyran réformé ressemble, sur plusieurs points, à Jason. Pourtant, aucun tyran historique décrit dans les *Helléniques* ne paraît avoir été un prototype direct.

⁶⁵ J. Luccioni, *Hiéron*, Paris, 1948, p. 21 dit : "le déploiement de l'*aretē* de l'homme".

2.3 Aspect romanesque et panégyrique : la royauté de Cyrus l'Ancien

Passons maintenant au dossier romanesque, à l'examen de la royauté de Cyrus l'Ancien à laquelle Xénophon a consacré un de ses textes les plus longs et les plus détaillés.

Une comparaison entre le projet de réforme de la tyrannie dans le *Hiéron* et la royauté de Cyrus ne demande pas de justification. La *Cyropédie* présente non seulement une peinture du souverain par excellence, des réflexions sur la nature du gouvernement monarchique, sur ses atouts et ses faiblesses, mais aussi une certaine ambiguïté en ce qui concerne la nature profonde de l'empire de Cyrus : fut-elle vraiment une royauté ou plutôt une tyrannie voilée ? En outre, la *Cyropédie* s'apparente au *Hiéron* et s'oppose aux *Helléniques* par le fait que, dans les deux textes, Xénophon s'est servi des personnages historiques, ayant vécu à l'époque archaïque et étant bien connus dans le monde grec, non pas pour examiner et raconter leur histoire, mais pour véhiculer, à travers ses personnages, sa propre pensée et un message personnel.

La tyrannie réformée, proposée par Simonide, présente à la fois des similitudes avec le régime de Cyrus mais aussi des différences. Nous allons les examiner dans deux chapitres séparés pour plus de clarté, avant de passer à la question de l'évolution du régime de Cyrus, aux possibilités de le considérer comme une "tyrannie bienfaisante" et aux conclusions qu'on peut en tirer pour la lecture du *Hiéron*.

2.3.1 Les ressemblances entre le régime de Cyrus et le régime simonidéen

Presque toutes les mesures conseillées par Simonide à Hiéron dans la deuxième moitié du dialogue (VIII-XI) sont mises en œuvre d'une façon ou d'une autre par Cyrus. Dans ce sens, on peut lire la *Cyropédie* comme une élaboration approfondie de l'ébauche schématique des réformes proposées par le poète. S'il y a des différences, elles ne sont pas sur le fond : elles ne permettent que mieux de saisir la différence entre une *polis* grecque gouvernée par un tyran et un grand empire asiatique soumis à un roi.

Simonide conseille à Hiéron de puiser dans ses ressources personnelles pour le bien commun, pour l'aménagement de la cité et pour son armement (XI, 1-3), d'enrichir ses amis (XI, 3) et de vaincre tout son entourage par des bienfaits (XI, 14). Dans le cas de Cyrus, avant l'établissement définitif de l'empire, le "*bien commun*" est le bien de son armée. La *Cyropédie* abonde en références à la générosité de Cyrus à l'égard de ses soldats et ses lieutenants. Même au temps où les soldats sont entretenus et payés par Cyaxare, Cyrus récompense ceux dont il est content au point qu'il ne lui reste que peu de fonds personnels (II, 4, 9). Le Perse Phéraulac constate que Cyrus a plus de plaisir à donner ce qu'il possède à ses soldats qu'à le garder pour lui (II, 3, 12). Xénophon prend soin de noter que le statut extraordinaire du roi, la personne la plus riche de l'empire, lui permet de dépasser tous les autres par la qualité et la quantité de ses dons (VIII, 2, 7 ; 13).

Peut-être davantage que dans d'autres textes où Xénophon expose les principes du bon gouvernement, Simonide souligne la nécessité de stimuler l'émulation des citoyens et de proposer des concours. Le *Hiéron* propose une liste exhaustive des domaines visés : l'armement, la discipline, l'art de monter à cheval, le courage à la guerre, la justice dans les contrats, l'agriculture et le commerce. Selon Simonide, les concours dans tous les domaines contribueraient à l'augmentation des revenus de la cité et à la meilleure pratique de la tempérance ; en outre, ils canaliserait les passions agonistiques (φιλοτιμία) des citoyens dans une direction autre que la lutte pour le pouvoir politique (IX, 6-10).

De même, Cyrus institue la tradition des concours dans son armée pour accroître les progrès et obtenir une bonne exécution des tâches (II, 1, 22-24 ; cf. I, 6, 18). Des honneurs sont promis à ceux des soldats que Cyrus verra "*pratiquer le beau et le bien*" (τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, VII, 5, 85). Pour Cyrus, ce qui importe, ce n'est pas seulement l'entraînement et l'efficacité des soldats obtenue par émulation, mais aussi la loyauté au roi et le souci de se distinguer à ses yeux (VIII, 2, 26). Il institue aussi des concours pour le meilleur marché préparé par les commerçants qui suivent l'armée (VI, 2, 38) et pour la dénonciation, c'est-à-dire, pour le fait de fournir au roi des renseignements sur des sujets qui médissent de lui ou accomplissent une action qui le desservirait (VIII, 2, 10-12). Les distinctions ainsi méritées ne sont pas insignifiantes car, à la table royale, les serviteurs de premier ordre sont honorés par des mets et des boissons (VIII, 2, 3-4) ainsi que par des places selon l'estime qui leur est accordée

(VIII, 4, 3). Dans le *Hiéron*, l'utilité des concours est économique et disciplinaire, tandis que dans la *Cyropédie*, l'aspect du narcissisme du chef prend une place prépondérante⁶⁶.

Pour éviter la haine et le ressentiment des sujets, Simonide conseille à l'homme au pouvoir de prescrire aux autres le soin de punir les malfaiteurs et de décerner lui-même les récompenses (IX, 3). Cyrus distribue personnellement les récompenses aux membres de sa cour : il honore les serviteurs dont il est content par le partage des mets et des boissons (VIII, 2, 3-4) et il assigne des places à sa table selon l'estime de chacun (VIII, 4, 3-4). Dans la *Cyropédie*, l'on ne voit jamais Cyrus punir quelqu'un personnellement : ses amis et les membres de la cour, tout autant que ses ennemis, même si quelques-uns d'entre eux sont d'abord méfiants à son égard, reconnaissent tôt ou tard sa supériorité et le profit qu'ils peuvent tirer de sa bienveillance. Les punitions sont pourtant indispensables dans l'armée : là, il assigne le soin de punir et de récompenser à ses lieutenants (IV, 2, 37). L'on voit donc que Cyrus a moins besoin d'une tactique de comportement pour éviter la haine de ses sujets car, avant la prise de Babylone, la bienfaisance de son pouvoir n'est jamais contestée ; même s'il réprimande un des membres de sa cour ou même ses proches, il s'en suit, pour lui, encore plus d'affection et de respect. Le tyran de Syracuse, Hiéron, doit être plus prudent vis-à-vis de ses sujets, car il souffre justement du manque d'affection. En fait, la *Cyropédie* semble enseigner qu'à partir du moment où le souverain s'est concilié l'affection de ses sujets, il peut procéder lui-même à des punitions sans crainte pour la dégradation de son image.

Dans le régime de Cyrus, aussi bien que dans la tyrannie de Hiéron, la discrimination entre les actes de punition, de récompense et le soin pris pour les deux types d'action est très importante. N. Wood a même souligné la différence qui distingue ces deux chefs fictifs, Cyrus et Hiéron, s'il suit les conseils de Simonide, et des chefs de l'armée réels, décrits dans l'*Anabase* : Cléarque pour qui Xénophon a beaucoup d'estime échoue devant ses sujets, car il est trop sévère (il ne sait que punir, II, 6, 9-14), tandis que Proxène échoue parce qu'il est trop doux (il ne sait pas réprimander, II, 6, 20)⁶⁷.

⁶⁶ L'on peut consulter P. Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, 2006, p. 390-391 sur les parallèles entre la *Cyropédie* et le *Hiéron*, concernant la place accordée aux récompenses, l'émulation comme "un remède au découragement et au trouble moral" et le soutien aux rivalités entre les différents groupes de la cité permettant d'éviter toute coalition dirigée contre le chef.

⁶⁷ N. Wood, "Xenophon's Theory of Leadership", *Classica et Mediaevalia*, 25, 1964, p. 52.

Le tyran se plaint à Simonide qu'il ne voit aucune bienveillance (εὐνοία) pour lui de la part de ses compagnons (VI, 3). Simonide lui explique que la bienveillance peut être gagnée par les bienfaits, que c'est un processus réciproque. La *Cyropédie* illustre ce principe de donné-donné. Cyrus travaille sans relâche pour gagner et affermir la bienveillance de ses sujets : il leur distribue des dons différents (VIII, 2, 4 ; 22 ; 4, 1) et, pour les gratifier de la bienveillance montrée, il les excuse des fautes commises (III, 1, 28)⁶⁸. Cyrus emploie différents procédés astucieux et bien calculés pour tenir la première place dans le cœur de ceux dont il tient à être personnellement chéri (cf. VIII, 2, 26). Avant la mort, Cyrus prévient son fils Cambyse que la fidélité n'est pas innée chez l'homme et que chacun doit se créer des fidèles par le bien qu'on leur fait (εὐεργεσία, VIII, 7, 13). De même, Simonide enseigne à Hiéron que, pour honorer quelqu'un, les gens doivent au préalable se rendre compte que cet homme est capable de leur rendre des services (II, 9).

Les commentateurs ont souvent noté que les bienfaits de Cyrus ont un but purement pragmatique et stratégique et qu'ils relèvent même de la manipulation. L'objectif de l'*euergesia* de Cyrus est de protéger son trône. On a noté aussi que les principaux récepteurs des bienfaits de Cyrus sont ses proches amis ou hauts fonctionnaires de l'armée, c'est-à-dire les personnes qui garantissent sa sécurité (V, 1, 26 ; 48 ; VIII, 1, 25 ; VIII, 2, 2 ; 22 ; VIII, 7, 13 ; 28). L'on ne parle jamais des dons accordés à de pauvres inconnus vivant loin des yeux de Cyrus. Cyrus n'est pas non plus le bienfaiteur de la communauté politique, car toutes les institutions ont été abolies par lui⁶⁹. Ici aussi, nous voyons un autre parallèle entre la pratique de Cyrus et la vision de Simonide qui conseille à Hiéron d'accroître la puissance de la cité pour accroître sa propre puissance (XI, 13)⁷⁰ ; la puissance de la cité gouvernée n'est pas un objectif en soi, c'est un moyen.

⁶⁸ Sur la bienveillance dans la *Cyropédie* voir surtout J.J. Farber, "The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship", *American Journal of Philology*, 100, 1979, p. 508 et aussi P. Carlier, "L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon", *Ktema*, 3, 1978, p. 147.

⁶⁹ Dans les études récentes, l'aspect "manipulateur" de la bienveillance de Cyrus est souvent souligné et analysé. Voir notamment J.J. Farber, *op. cit.*, p. 511-513 ; P. Carlier, *op. cit.*, p.156 ; N. Wood, "Xenophon's Theory...", *op. cit.*, p. 53 et *passim* ; W. Weathers, "Xenophon's Political Idealism", *The Classical Journal*, 49 (7), 1954, p. 320.

⁷⁰ Il faut dire néanmoins que la motivation de Cyrus est un thème parfois discuté – dans l'interprétation du personnage ambivalent de Cyrus, tout est question de degré. Par exemple, R. Seager voit la motivation de Cyrus comme essentiellement altruiste et l'oppose à la motivation égoïste de Hiéron : R. Seager, "Xenophon and Athenian Democratic Ideology", *The Classical Quarterly*, 51 (2), 2001, p. 386, note 5.

Simonide conseille à Hiéron d'utiliser ses mercenaires pour sa garde personnelle mais aussi pour celle de tous les citoyens (X, 4). Après la prise de Babylone, quand Cyrus doit pourvoir aux mesures de sa propre sécurité, il se procure plusieurs types de mercenaires. D'abord, une assistance personnelle d'eunuques (VII, 5, 65) et ensuite, pour la garde du palais, dix mille lanciers perses (§66). Il n'est pas dit que ces lanciers seront pris en solde mais ceci est clair dans le contexte (VII, 5, 67: "*Sachant que c'étaient des Perses du pays qui, en raison de leur pauvreté, avaient la vie la plus rude... il pensa qu'ils seraient les premiers à aimer vivre à ses côtés*"). Ensuite, Cyrus institue des gardes-mercenaires dans toute la ville de Babylone (μισθοφόροι, VII, 5, 70) qui travaillent à plein temps, jour et nuit, même quand Cyrus est en voyage. Xénophon est très explicite sur le financement de ces gardes : ils sont payés au moyen d'une solde spécifique imposée aux Babyloniens, peuple vaincu, que Cyrus veut garder soumis et obéissants, en les dénuant de ressources (VII, 5, 69). Le contexte du financement des mercenaires dans le *Hiéron* est bien différent. Simonide est convaincu que, si les citoyens se rendent compte de l'utilité de ces gardes-mercenaires, ils éprouveront "*le plus grand plaisir*" à dépenser de l'argent pour leur entretien (X, 8). Notons néanmoins qu'avant la prise de Babylone, Cyrus ne s'est jamais soucié de sa sécurité et n'a pas eu peur des attentats, c'est après son établissement au palais royal de Babylone qu'il s'en inquiète estimant qu'il est entouré d'"*une foule de gens mal intentionnés*" (τὸ πλῆθος τῶν δυσμενῶς ἐχόντων, VII, 5, 66). Hiéron, au contraire, en tant que tyran, a peur d'être assassiné tout le temps et non pas par les sujets appartenant à un peuple soumis en guerre mais par les citoyens de sa propre cité (VI, 4).

Simonide conseille à Hiéron de considérer sa patrie comme sa demeure, ses citoyens comme ses camarades, ses amis comme ses propres enfants et ses enfants comme sa propre âme (XI, 14). Dans la *Cyropédie*, la dimension paternelle de Cyrus est soulignée à plusieurs reprises. Un de ses amis, Chrysantas, visant Cyrus, affirme qu'il n'y a aucune différence entre un bon chef et un bon père (VIII, 1, 1). Dans l'épilogue, Xénophon écrit que l'énorme empire fut gouverné par l'unique volonté de Cyrus qui "*honorait et soignait ses subordonnés comme ses propres enfants, tandis que ses sujets le vénéraient comme un père*" (ἐκείνός τε τοὺς ὑφ' ἑαυτῷ ὥσπερ

ἑαυτοῦ παῖδας ἐτίμα τε καὶ ἐθερόπευσεν, οἳ τε ἀρχόμενοι Κῶρον ὡς πατέρα ἐσέβοντο, VIII, 8, 1). Cyrus meurt avec le titre de "Père" (VIII, 2, 9)⁷¹

En dernier lieu, l'ultime objectif à atteindre pour lequel Simonide conseille de réformer la tyrannie coïncide avec l'ultime objectif du règne de Cyrus. Cet objectif est le bonheur (εὐδαιμονία), tant pour le chef, le tyran ou le roi, que pour ses sujets. Selon Simonide, l'affection des sujets ne peut être garantie que si le tyran, en rivalisant avec d'autres chefs, rend la cité gouvernée "la plus heureuse" (XI, 7-8). Si Hiéron accomplit toutes les réformes préconisées, Simonide lui promet qu'il deviendra lui-même heureux, en possédant le trésor digne des dieux, le bonheur sans envie (XI, 15). Hiéron ne pourra donc sortir de son malheur qu'en travaillant pour le bonheur de la cité : les deux processus dépendent l'un de l'autre.

Dans la *Cyropédie*, cet objectif est défini et souligné très clairement, à plusieurs reprises et à plusieurs étapes de l'ascension de Cyrus. Déjà au moment des premières expéditions militaires de Cyrus, le Perse Hystaspe définit le but de toute l'entreprise des forces de Cyrus comme "une chasse à un bonheur parfait" où il ne faudra pas se laisser arrêter par des obstacles (IV, 2, 46). Avant la bataille contre les forces de Crésus, Cyrus exhorte son armée en disant que l'enjeu actuel est non seulement la victoire d'aujourd'hui mais aussi la précédente qui deviendrait inutile en cas de défaite et "le comble de bonheur" (πάση εὐδαιμονία). Le chemin à parcourir pour arriver à ce comble du bonheur est défini par Cyrus dans un passage remarquable : la récompense proposée pour les vainqueurs est "de poursuivre, frapper, tuer, posséder des biens, entendre des louanges, être libres et souverains" (...ἀγαθὰ ἔχειν, καλὰ ἀκούειν, ἐλευθέρους εἶναι, ἄρχειν, VII, 1, 10-13)⁷².

Le livre VIII qui fait le point sur la vie de Cyrus réaffirme le succès dans cette poursuite du bonheur : Chrysantas, en répondant au discours de Cyrus prononcé devant les Pairs sur l'importance de cultiver la vertu guerrière et la discipline (VII, 72-86), souligne que Cyrus vient de leur indiquer le meilleur moyen de "vivre dans la félicité" (εὐδαιμονοῦντες διατελεῖν, VIII, 1, 1). Plus loin, Xénophon définit

⁷¹ Sur l'image de père dans la *Cyropédie* voir aussi P.W. Sage, "Xenophon's Ideal Leader and the End of the 'Cyropaedia'", *The Classical Journal*, 90 (2), 1994-1995, p. 167. Sur la figure du père dans le contexte politique, voir surtout T.R. Stevenson, "The Ideal Benefactor and the Father Analogy in Greek and Roman Thought", *The Classical Quarterly*, 42 (2), 1992, p. 421-436.

⁷² E. Delebecque, dans l'édition de la CUF que nous avons utilisée pour la plupart des passages cités dans ce chapitre, traduit ἀγαθὰ ἔχειν par "posséder la bonne vie" mais c'est une traduction trop abstraite ; il est plus probable qu'il s'agisse de biens matériels : Cyrus fait miroiter les possibilités d'un butin important devant les yeux de ses soldats.

l'interdépendance des deux aspects de l'art royal, se servir des sujets et les rendre heureux dans leur statut, en ces termes : "*Comme le pasteur devait, selon lui, tirer profit de son troupeau en assurant son bonheur – dans la mesure où le bétail connaît le bonheur – de même le roi doit tirer parti des cités et des hommes en leur assurant une vie heureuse*" (εὐδοάμονας πόλεις καὶ ἀνθρώπους ποιοῦντα, VIII, 2, 14). Enfin, dans son discours suprême avant la mort, Cyrus demande à ses proches de le traiter toujours comme un homme heureux ; il jure qu'il a goûté tout le bonheur qu'on peut attendre de l'enfance, de l'adolescence, de ses années d'homme fait et de l'âge mûr, qu'il a rendu heureux ses amis et qu'il laisse sa patrie "*en plein bonheur*" (VIII, 7, 6-8).

L'on objectera à cette rhétorique qu'elle est toujours soit celle de Cyrus lui-même, soit celle des membres de son entourage et, comme nous l'avons dit au sujet des bienfaits prodigués uniquement aux proches compagnons, nous ne savons pas si les sujets ordinaires, vivant loin du palais impérial, ont été "heureux". Mais ce sont des analyses et des questions extérieures à la présentation de Xénophon.

Simonide affirme que la tyrannie, si elle est bien gouvernée, n'empêche nullement d'être l'objet d'affection des sujets (VIII, 1). La *Cyropédie* veut démontrer comment l'art royal de Cyrus a porté ses fruits. Cyrus a parfaitement réussi à être le plus grand objet d'affection, de l'enfance jusque la mort. Selon Xénophon, il a su inspirer à tous le désir de lui être agréables (ἐπιθυμίαν... τοῦ πάντας αὐτῷ χαρίζεσθαι, I, 1, 5) et même les hommes influents ont eu moins d'affection entre eux que pour Cyrus (αὐτὸν μαλλῶν... φιλεῖν ἢ ἀλλήλους, VIII, 2, 28). En ce sens, Cyrus a pleinement accompli ce que Hiéron espère accomplir et il peut servir de modèle.

2.3.2 Les différences entre le régime de Cyrus et le régime simonidéen

De l'autre côté, la *Cyropédie* travaille plusieurs thèmes et motifs qui caractérisent la royauté de Cyrus ou l'art royal, selon d'autres textes de Xénophon et qui sont absents du *Hiéron*.

Pour certains de ces thèmes, il s'agit non pas de vraies différences mais d'aspects soulignés dans un texte et absents dans l'autre. L'on mentionnera notamment l'axe central de la problématique dont s'occupe le souverain : Hiéron cherche à résoudre le problème de la haine qu'il ressent de des sujets, tandis que la *Cyropédie*, comme

l'indique déjà le "programme" de l'étude annoncé dans le premier chapitre (I, 1, 2-3), étudié avant tout le phénomène de l'obéissance volontaire⁷³.

Nous avons montré dans le chapitre précédent que Cyrus a été l'objet d'affection et même d'adulation de la part de ses sujets. Comme l'a dit D.R. Morrison, le succès extraordinaire de Cyrus en tant que souverain découle de son extraordinaire aptitude à produire l'obéissance volontaire au moyen de l'amour et non de la violence. Cyrus parvient à persuader ses sujets qu'il est tellement extraordinaire qu'il mérite tout ce qu'il leur prend⁷⁴.

Mais il semble qu'il n'a pas particulièrement joui de son statut d'objet d'adulation ; en tout cas, un des proches compagnons de Cyrus, Chrysantas, non sans raison ni sans approbation des auditeurs, traite Cyrus de "roi froid" (VIII, 4, 22). Cyrus montre une réserve presque surhumaine dans les situations de tentation, comme, par exemple, pendant la rencontre avec "la plus belle femme du monde", Panthée (VI, 1, 36 ; 47)⁷⁵ ; et, quand il se marie, il n'est jamais question de son affection ni de son amour pour sa femme. Cette froideur de Cyrus, surtout à partir du moment où il devient empereur, est à contraster avec la chaleur désespérée de Hiéron qui brûle d'amour pour le jeune Daïlochos (I, 32-38). Hiéron possède une âme tourmentée et pleine de passion, c'est ce qui le rend sympathique, peut-être plus

⁷³ L'importance que revêt cette question non seulement pour l'auteur du livre mais aussi pour son protagoniste Cyrus est illustrée tout au long du texte, du prologue jusqu'à l'épilogue : voir V, 1, 24-26, VIII, 1, 4 et notamment la conversation entre Cyrus et son père où plusieurs façons de se faire obéir sont étudiées (I, 6, 20-22). En fait, dans cette conversation Cyrus ne s'intéresse qu'à l'obéissance tandis que son père souligne aussi l'importance de l'affection : "*Pour se faire aimer des hommes placés sous ses ordres (τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχομένων) – et c'est à mes yeux un des points les plus importants – , il faut (...) se montrer leur bienfaiteur (εὖ... ποιοῦντα φανερὸν εἶναι)*" (§24). "*Se montrer le bienfaiteur*" dans la vision de Cambyse ne correspond pas au programme évergétique présenté par Simonide ; dans la tyrannie la bienfaisance se traduit par la distribution des dons, l'institution de la police, l'armement des citoyens, aménagement et l'embellissement de la cité, tandis que pour Cambyse, qui réfléchit du point de vue d'un soldat, il s'agit de "*faire voir qu'on partage la joie de ses amis ou leur peine*", qu'on essaie de les aider et qu'on endure les peines avec ses soldats (§24-25).

⁷⁴ D.R. Morrison, "Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon", *Les Études Philosophiques*, 2, 2004, p. 191.

⁷⁵ Ce passage est analysé d'une façon très intéressante par W.R. Newell, "Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's 'Education of Cyrus'", *The Journal of Politics*, 45(4), 1983, p. 902 : selon lui, en refusant de regarder Panthée qui est une possession de Cyrus, Cyrus refuse de "tomber amoureux de son propre succès" (*to fall in love with his own success*). De cette manière, Xénophon distingue Cyrus d'un tyran, car Cyrus montre qu'il n'a pas de désir personnel ni de ressentiment pour Araspas. Cyrus s'oppose au roi Assyrien qui a fait châtrer un ami dans une dispute violente pour une concubine car il ne manifeste pas de poussées tyranniques à posséder et à consumer (*contra Hiéron*, I, 26-38) ; c'est pour cette raison, dit Newell, qu'il est capable de gouverner d'une façon scientifique des milliers d'hommes.

sympathique et humain aux yeux des lecteurs que le Grand Roi. Il y a ici, nous semble-t-il, une différence intéressante entre les caractères des deux souverains.

Les autres différences concernent plutôt l'approche et le traitement des problèmes pragmatiques dans l'un et l'autre texte. En premier lieu, l'on peut se demander pourquoi Simonide ne relève pas le thème de la sobriété et la préparation au plaisir par l'abstinence temporaire qui est bien travaillée dans l'éthique de Cyrus (cf. I, 5, 9), puisque le tyran se plaint longuement de son dégoût pour sa table somptueusement servie (I, 17-23). Dans la première période de sa carrière, la table de Cyrus est équivalente à celle de ces soldats (I, 5, 8), et cette égalité sert à fortifier le lien entre les soldats et leur chef. Après la prise de Babylone, le train de vie de Cyrus change et sa table devient plus somptueuse, lui permettant de distribuer des morceaux aux subordonnés dont il est content. Cyrus, trop occupé par les affaires de l'État et en parfaite maîtrise de son corps et de ses besoins, ne souffre jamais de l'ennui ni du dégoût. Suivant l'exemple de Cyrus, Simonide aurait pu conseiller à Hiéron de partager ses repas magnifiques mais il ne le fait pas : il ne traite pas cette question dans la deuxième partie du dialogue.

Simonide ne conseille pas non plus au tyran d'entraîner son corps pour le rendre plus endurant : Hiéron ne s'occupe ni de la chasse ni de l'entraînement militaire, quoique l'importance des succès militaires soit mentionnée par Simonide (XI, 3). Dans les autres textes de Xénophon, à commencer par le récit autobiographique *l'Anabase*, l'endurance est toujours mise en relation avec l'art de commander. Le *Hiéron* fait une exception.

Une des différences les plus marquantes entre le tyran syracusain et le roi perse est justement l'absence de la facette "chef militaire" pour le premier. Dans la *Cyropédie*, l'importance de l'entraînement du corps et la maîtrise des plaisirs sensuels se comprend par le fait que Cyrus est un homme de guerre : il accomplit ses conquêtes – les conquêtes des terres ainsi que des cœurs – et sauvegarde ses possessions par l'intermédiaire de ses talents extraordinaires de chef de l'armée. Pour qu'une telle entreprise militaire puisse durer, il est extrêmement important que le souverain garde ses aptitudes guerrières, c'est-à-dire, la tempérance dans les plaisirs, la maîtrise des besoins corporels, l'aptitude à supporter des conditions climatiques difficiles, la patience, etc. La nécessité de toujours être en forme, tant physiquement que psychiquement, détermine le genre de vie du souverain. En outre, Cyrus a toujours des projets pour l'avenir, d'autres conquêtes ou d'autres entreprises, il est toujours

occupé. Pour Hiéron, ce n'est pas le cas : il semble avoir atteint son objectif, la tyrannie, et il ne lui reste plus rien d'autre que d'en jouir pleinement, ce que précisément il est incapable de faire. L'ennui et le désœuvrement semblent causer tout au moins une partie des problèmes de Hiéron.

La *Cyropédie* diffère du *Hiéron* aussi par le manque de souci du développement personnel pour ce dernier. Il est vrai que le tyran doit changer sa perception de la réalité et surtout son comportement à l'égard des sujets, mais, pour Simonide, ces changements sont fonctionnels, l'on pourrait même dire extérieurs. Il n'est jamais question du travail à faire pour devenir soi-même une autre personne, non seulement en public mais aussi en privé, il n'est jamais non plus question de devenir avant tout un homme accompli qui exerce la vertu, non pas pour la démontrer et profiter des fruits de cette démonstration, mais pour le développement des meilleures qualités de l'âme. En fait, Simonide ne répond pas au questionnement introspectif de Hiéron, qui demande comment un tyran pourrait compenser les dégâts causés par son injustice passée (VII, 12).

Dans le cas de la *Cyropédie*, la question du développement moral et intérieur est plus développée et aussi plus compliquée. L'on peut noter des parallèles entre les deux textes mais aussi des différences marquantes. Parmi les parallèles, l'on citera avant tout l'emploi restreint et pragmatique de la notion de "vertu", ἀρετή. Dans le *Hiéron*, le terme ἀρετή, concernant les êtres humains, est employé deux fois. Dans le premier passage, Simonide affirme que les hommes, constatant que l'homme au pouvoir leur rend des services et les comble de bienfaits, "le couronnent pour sa vertu d'intérêt général et pour sa bienfaisance" (στεφανῶσι κοινῆς ἀρετῆς καὶ εὐεργεσίας ἔνεκα, VII, 9). Dans le deuxième passage à la fin du dialogue, Simonide promet à Hiéron que, s'il réforme la tyrannie selon le programme proposé, non seulement des hérauts mais "tous les hommes célébreraient sa vertu" (πάντες ἄνθρωποι ὑμνοῖεν ἂν τὴν σὴν ἀρετὴν, XI, 8). Dans les deux cas, il s'agit d'une vertu politique et d'une vertu d'apparence qui se traduit par des bienfaits à l'égard des sujets pour jouir de leur gratitude et, pourrait-on dire, pour leur faire oublier les injustices passées.

Il y a des passages dans la *Cyropédie* où la vertu est comprise dans ce sens et attribuée à Cyrus par l'auteur. Selon Xénophon, Cyrus fait le calcul suivant : le meilleur moyen d'enflammer ses sujets pour le bon et pour le bien (τὰ καλὰ καὶ

ἀγαθὰ) serait de s'efforcer à "s'afficher lui-même" (αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπιδεικνύειν) comme étant "le plus de tous paré de la vertu" (πάντων μάλιστα κεκοσμημένον ἀρετῇ, VIII, 1, 21; cf. aussi VII, 1, 12). L'accent ici est mis sur l'action de s'afficher, se montrer et paraître, ainsi que sur l'utilité politique d'un tel comportement.

D'un autre côté, des passages montrent Cyrus comme un parangon de toutes les vertus et il est jugé digne du suprême commandement, précisément grâce à ces vertus. C'est quelqu'un qui, comme le dit Crésus, "pratique la vertu depuis l'enfance" (VII, 2, 15–25), qui a appris de son père qu'il faut "faire tous ses efforts pour devenir soi-même un homme vraiment accompli (καλὸς κἀγαθός)" et veiller sur les autres de façon à les rendre tels qu'ils doivent être (I, 5, 7)⁷⁶. Sans parler de ses vertus guerrières, il est dit que Cyrus excelle par la justice, le respect des autres, la maîtrise de soi (σωφροσύνη) et la tempérance (ἐγκράτεια, VIII, 1, 25-34)⁷⁷.

Xénophon ne dit jamais que c'est la vertu, c'est-à-dire, l'excellence morale qui justifie la prise de pouvoir mais l'on pourrait lire la *Cyropédie* comme une illustration de cette maxime : depuis l'enfance, Cyrus se montre le meilleur dans tous les domaines, donc il est juste qu'il devienne le chef et garde le pouvoir (VII, 5, 78 ; VIII, 1, 37)⁷⁸. Dans le *Hiéron*, cette insistance sur l'excellence du gouverneur et la nécessité de mériter le gouvernement est absente. Tout ce qu'on sait sur la vie du tyran, avant sa prise de pouvoir injuste et violente, est le souvenir des nuits passées dans les banquets avec des amis de son âge et que son âme était absorbée "dans les chants, les festins et les danses" (VI, 1-2). C'est une vie de loisir et de distraction qu'on peut contraster avec la vie dure du jeune Cyrus.

Pour Cyrus, la capacité à régner, à se faire obéir et à être aimé semble être un don divin. Au début du livre, ce don divin n'est pas mentionné, mais il se révèle peu à peu pendant l'ascension de Cyrus. Au chapitre I, 1, 3, Xénophon dit que cette tâche qui consiste à se faire obéir par un très grand nombre de gens et même de peuples, "n'est ni impossible, ni difficile, si l'on sait y prendre". Mais plus loin, en présentant Cyrus comme une exception, il suggère que ce n'est pas seulement un savoir-faire, car il se propose d'examiner "quel lignage, quelle nature et quelle éducation" (γέννω,

⁷⁶ Cf. aussi V, 2, 20 le discours de Gobryas à Cyrus et VII, 5, 77 le discours de Cyrus aux Pairs ("l'important, c'est de pratiquer la vertu (ἀσκεῖν τὴν ἀρετήν)").

⁷⁷ Sur l'ἀρετή de Cyrus voir aussi J.J. Farber, "The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship", *op. cit.*, p. 499. Le concept de la "vertu" dans la *Cyropédie* et dans le *Hiéron* est bien évidemment différent du concept antisthénien ou aristotélicien.

⁷⁸ Ce point est fortement souligné par J.J. Farber, *op. cit.*, p. 500-501.

φύσις, παιδεία) ont rendu Cyrus si éminent dans cet art (I, 1, 6). Plusieurs chapitres sont consacrés à l'exposé du caractère unique de Cyrus : recevant une éducation comme les autres, il se montre supérieur à tous les garçons de son âge pour la rapidité à apprendre, l'habileté et l'ardeur à l'ouvrage (I, 3, 1) ; il a une vision originale de la justice (I, 3, 16-17), et, dès sa première chasse, son oncle Cyaxare est forcé de reconnaître que Cyrus se comporte comme un roi et l'emporte par sa décision (I, 4, 9). En excellant lui-même dans toutes les nobles activités, Cyrus se donne partout en exemple à suivre (cf. VIII, 1, 39). Comme le dit un Mède, il est "*né pour être roi*", "*fait pour régner*" (V, 1, 24). A chaque tâche et chaque degré de son développement, il démontre à nouveau que, dans tout l'empire, il est sans concurrents.

Pour Hiéron, il n'y a aucune allusion à des talents ou capacités spécifiques : Simonide suggère même que Hiéron pourrait être inférieur à quelque particulier dans les concours olympiques et lui conseille sérieusement de ne pas concourir personnellement (XI, 6). L'on n'imagine jamais Cyrus moins fort ou moins agile dans un concours que quelque particulier ou même un autre grand roi.

Un autre aspect frappant qui différencie Cyrus de Hiéron est le thème de la piété et de l'attitude à l'égard des dieux. Dans le *Hiéron*, il n'est jamais question de l'importance de la vénération, de la piété, des sacrifices personnels ou de la consultation des oracles avant quelque entreprise importante. Les rares allusions à la religion dans le dialogue sont passagères et traditionnelles. Nous rencontrons une mention des temples au chapitre XI, 2 : Simonide incite Hiéron à garnir la cité "*de remparts, de temples, de portiques, de marchés et de ports*". Il est fait aussi mention des prémices de la nourriture offertes aux dieux avant le repas (IV, 2). Pour louer l'affection dont il manque cruellement, Hiéron affirme que l'affection fait venir les biens "*divins et humains*" à celui qui en est l'objet (III, 5) ; autrement dit, un homme aimé vit mieux qu'un homme haï, c'est un *topos* et non une réflexion sur l'importance des dieux. Simonide, de son côté, mentionne le divin quand il affirme qu'un certain honneur et une grâce "*venus des dieux*" accompagnent l'homme qui détient le pouvoir (VIII, 5) et, enfin, le dernier paragraphe du dialogue promet à Hiéron "*le trésor le plus beau et le plus digne des bienheureux*", c'est-à-dire, des dieux (XI, 15).

Sur le fond du reste du corpus de Xénophon, l'auteur, connu pour l'importance de la piété et même pour une vision novatrice et radicale de la divinité, pour son

pouvoir et son influence sur la vie humaine⁷⁹, l'on ne peut que souligner le statut très particulier et exceptionnel du *Hiéron*. La *Cyropédie* avec son omniprésence des actes de piété (I, 5, 2-6 ; I, 6, 23 ; VIII, 1, 23-25), des prières (V, 1, 30, etc.), des signes divins de bon ou mauvais augure et des discussions sur la volonté des dieux fait un contraste marquant avec l'atmosphère pragmatique et presque athée de la conversation entre Hiéron et Simonide. Cyrus tient un discours très pieux sur les dieux sur son lit de mort (VIII, 7, 22), et le statut exceptionnel, presque surhumain de sa propre personne, chère aux dieux, est confirmé par le songe qui lui annonce sa mort prochaine : "*Fais tes bagages, Cyrus ; c'est l'heure où tu vas rejoindre les dieux* (εἰς θεοὺς ἄπει)" (VIII, 7, 2). L'importance de la piété dans la *Cyropédie* n'est pas mise en doute par la manipulation, occasionnelle ou régulière, des actes publics de piété à des fins politiques (I, 6, 3 ; VIII, 1, 23-25)⁸⁰.

Alors, si, dans la pratique du gouvernement, ce que Simonide propose à Hiéron peut être comparé aux démarches de Cyrus et si le récit de la *Cyropédie* montre l'efficacité du programme simonidéen pour produire le consentement des sujets et l'affection pour le souverain, les deux figures autocratiques s'opposent l'une à l'autre. Hiéron est un simple particulier, devenu tyran, qui manque de connaissances et de talents spécifiques pour gouverner bien et en être satisfait. C'est pour cette raison qu'il a besoin d'un conseiller. Cyrus, au contraire, est une figure de chef d'un tout autre calibre : né pour être roi, il excelle parmi ses contemporains par son origine, ses vertus multiples, son caractère insensible aux tentations du plaisir sensuel, et par sa capacité innée à éprouver l'amour et même l'adulation. Pourtant, le message de la *Cyropédie* pour le tyran désespéré qui est Hiéron n'est pas pessimiste, car Xénophon introduit son roman historique en affirmant que l'on peut apprendre l'art de gouverner.

2.3.3 L'évolution du régime de Cyrus : d'une monarchie constitutionnelle à une tyrannie *de facto* ?

Cyrus est un roi légitime, issu de deux lignes héréditaires de la royauté, la Perse et la Mède. Mais ces royautes sont différentes. La monarchie perse est une monarchie

⁷⁹ J. Dillery, *Xenophon and the History of his Times*, London/New York, 1995, le chapitre sur le divin dans Xénophon, p. 179-237. Comme le montre Dillery à travers l'analyse des *Mémoires*, Xénophon est novateur dans le sens où, pour lui, les dieux connaissent non seulement les actes humains mais aussi leurs pensées et intentions (p. 189 et passim).

⁸⁰ Cf. J.J. Farber, *op. cit.*, p. 501-502. Farber contraste Cyrus avec Agésilas pour qui la piété n'a d'autre objectif que de faire des dieux ses alliés (XI, 1).

constitutionnelle de type spartiate, régime dédié à la vertu et à l'obéissance à la loi. L'importance de la loi et de l'égalité des droits dans la monarchie perse est souvent affirmée (I, 3, 17-18) et Xénophon mentionne aussi ses institutions, le gouvernement (τὸ κοινόν, τὸ Περσῶν κοινόν, I, 5, 4) et le Conseil des Anciens (οἱ βουλευόντες γεραίτεροι, I, 5, 5).

Chez les Perses, Cyrus fait sa première éducation qui n'est pas sans lui enseigner quelques inégalités existant dans une société régulée par la loi. Ces inégalités deviennent apparentes notamment dans la dispute sur la justice, illustrée par l'histoire du manteau (I, 3, 17). C'est certainement à cause de ces tensions dans le régime républicain et grâce à la capacité du jeune Cyrus à les résoudre, en rendant le régime plus juste, que les Perses plus tard ont fait confiance à Cyrus pour mener l'État à une monarchie absolue⁸¹.

En revanche, la maison royale mède du grand-père de Cyrus, Astyage, où Cyrus passe la deuxième partie de son enfance et sa jeunesse, est gouvernée par un roi autocratique et est appelée "tyrannie" par la mère de Cyrus. Chez les Mèdes, le monarque "s'est rendu le despote de tous" (πάντων ἑαυτὸν δεσπότην πεποίηκεν, I, 3, 18), dit-elle, et la limite de son pouvoir n'est pas la loi, comme chez les Perses, mais son caprice (μέτρον δὲ οὐκ ἔστιν ἢ ψυχῆ). La tyrannie d'Astyage est, en outre, caractérisée par la volonté de posséder plus que son dû, πλεονεκτεῖν, affichant ainsi le lien entre la cupidité et le mépris des lois caractéristiques de la tyrannie (cf. *Hiéron*, VIII, 10)⁸².

Pourtant, à la différence de Hiéron, le tyran mède Astyage n'est ni malheureux, ni haï par ses sujets. Comme l'a montré Th.L. Pangle, c'est là-bas que Cyrus apprend la grande joie de faire en sorte que les autres éprouvent de la gratitude et l'expriment (I, 4, 1-4 ; 12-14 ; 26). Cyrus commence une libération des mœurs de l'Ancienne Perse pour mener lui-même et ses compagnons vers une société régie par les règles de la méritocratie⁸³.

⁸¹ Ch. Nadon, "From Republic to Empire: Political **Revolution and the Common Good in Xenophon's Education of Cyrus**", *The American Political Science Review*, **90**, **2**, 1996, p. 367-368.

⁸² Cf. D.R. Morrison, "Tyrannie et royauté...", *op. cit.*, p. 190-191. Sur la pléonexie voir aussi R. Seager, *op. cit.*, p. 394.

⁸³ Th.L. Pangle, "Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings", dans P.A. Vander Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1994, p. 149-150. Sur la transformation que vit Cyrus au contact avec le régime tyrannique en Médie, il est utile de consulter aussi l'analyse perspicace de W.R. Newell, "Tyranny and the Science of Ruling...", *op. cit.*, p. 893-898.

L'ascension militaire de Cyrus est fulgurante, mais le processus de la transformation des mœurs s'accomplit peu à peu. Encore au chapitre IV de la *Cyropédie*, dans lequel Cyrus est devenu le général en chef des troupes perses, il est toujours soumis aux lois (IV, 5, 17). Il ne devient le roi à plein titre qu'après la prise de Babylone. C'est à ce moment-là qu'il a envie d'organiser le genre d'existence qu'il estime convenir à un roi (ὡς βασιλεῖ... πρέπειν, VII, 5, 37).

Parvenu à la tête de l'empire, il exerce un pouvoir absolu qui n'a plus rien à voir avec la royauté à la perse⁸⁴. Il forme de nouvelles institutions qui doivent faire face à une situation nouvelle⁸⁵ : à cause de ses conquêtes violentes, Cyrus n'est plus uniformément aimé et respecté par tous ses sujets. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est après la conquête de Babylone qu'il a besoin de gardes du corps. Après réflexion, il décide que les plus appropriés seront des eunuques et il fait castrer tous les serviteurs entourant sa personne (VII, 5, 61-63). Paradoxalement, par cet acte barbare, il agit exactement comme ce fut le cas auparavant, au grand dam de tous, comme le méchant roi d'Assyrie envers un des futurs amis de Cyrus, Gatas (V, 2, 28 ; 3, 8 ; 18)⁸⁶.

Alors, peut-on comparer l'empire de Cyrus à une tyrannie *de facto* ? La réponse n'est pas évidente car, d'une part, le régime de Cyrus a évolué après Babylone, surtout à cause de la soumission des peuples lointains et des ennemis, et, d'autre part, l'auteur du texte prend soin de toujours opposer la royauté à la tyrannie⁸⁷. Personne dans le texte, ni Xénophon, ni Cyrus, ni son entourage, ni même ses ennemis, n'appelle le gouvernement de Cyrus une tyrannie. Un passage est particulièrement intéressant pour notre propos, c'est la réflexion de Cyrus offerte au roi qui lui donne la main de sa fille : "*Je pense qu'il existe beaucoup de gens qui ne voudraient ni être impies ni commettre une injustice ni tromper volontairement. Cependant, comme personne n'a consenti à leur confier ni une somme d'argent ni la tyrannie ni de fortes murailles ni des enfants dignes d'être aimés, ils meurent avant d'avoir montré ce qu'ils étaient*

⁸⁴ Cf. P. Carlier, "L'idée de monarchie...", *op. cit.*, p. 158.

⁸⁵ A.B. Breebaart, "From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's 'Cyropaedia'", *Mnemosyne*, 36, 1983, p. 132.

⁸⁶ Pour la castration comme un acte barbare propre aux tyrans cf. Hérodote III, 48 (histoire de Périandre, tyran de Corinthe). Voir aussi *infra* sur les crimes sexuels commis par les tyrans dans Hérodote, p. 149-150.

⁸⁷ Selon D.R. Morrison, le contraste entre la royauté et la tyrannie est un des thèmes majeurs de la *Cyropédie* : "Tyrannie et royauté...", *op. cit.*, p. 190. P.W. Sage, "Xenophon's Ideal Leader...", *op. cit.*, p. 165 affirme le contraire : selon lui, il n'y a pas de distinction entre tyrannie et monarchie dans l'œuvre.

(πρότερον πρὶν δηλοῖ γενέσθαι οἷοι ἦσαν) (V, 2, 9). Cyrus semble indiquer que le pouvoir absolu, ici "tyrannie" au sens neutre⁸⁸, est un défi et que peu sont ceux qui peuvent résister à la tentation d'employer ce pouvoir de façon injuste. Il continue en affirmant qu'il est prêt à montrer "*à tous les hommes*" qu'il ne commettra jamais d'injustices ni ne violera ses engagements (10-11).

En outre, au cours du récit, Cyrus est souvent différent des rois violents, injustes, intempérants ou cruels qu'il rencontre au cours de son accession. Ce n'est pas tant le statut légal des rois sur lequel joue le contraste, mais plutôt le caractère et le comportement des rois en question. Par exemple, Cyaxare, le roi des Mèdes, frère de la mère de Cyrus, est caractérisé comme "*cruel et impulsif*" (ὠμὸς καὶ ἀγνώμων, IV, 5, 9 ; cf. § 19). Un autre exemple de roi cruel est le roi d'Assyrie, caractérisé par "*l'extrême arrogance*" et les "*violences à l'égard des faibles*" (V, 2, 27-28 et V, 3, 6). Le roi de Babylone, que Cyrus soumet et qui est massacré dans son propre palais, est "*un roi impie*" (VII, 5, 32, cf. IV, 6, 2-7 ; V, 2, 8).

Pour opposer Cyrus à ces exemples, tous vaincus et soumis par Cyrus, Xénophon souligne fortement sa bienfaisance, sa modération et son dévouement au bien de la communauté. A la fin du livre, il affirme encore une fois, comme s'il répondait à une question ou à une objection, que Cyrus est mort avec le titre de Père : "*Ce titre est évidemment celui d'un bienfaiteur plus que d'un usurpateur*" (Τοῦτο δὲ τοῦνομα δηλὸν ὅτι εὐεργετοῦντός ἐστι μᾶλλον ἢ ἀφαιρουμένου, VIII, 2, 9).

Xénophon affirme aussi que l'empire de Cyrus fut établi sur une obéissance volontaire. Après une lecture plus attentive, il devient néanmoins clair que ce n'est souvent qu'un slogan idéologique, si on n'obéissait pas "volontairement" à Cyrus, il aurait eu recours à l'obéissance par d'autres moyens⁸⁹. Le père de Cyrus, Cyaxare, lui avait déjà conseillé de montrer qu'il avait les moyens de "*faire du bien comme du mal*" (I, 5, 10). Puisque l'empire est "*gouverné par l'unique volonté de Cyrus*" (VIII, 8, 1), toutes les autres volontés, si elles diffèrent de celle de Cyrus seront écrasées. Ainsi, les eunuques apparaissent comme des sujets parfaits : puisque la *Cyropédie* aspire à la domination totale, le roi est le centre de toutes les pensées et désirs⁹⁰.

⁸⁸ V. Parker, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126(2), 1998, p. 164, note 96 ; il cite aussi d'autres exemples d'usage neutre de *tyrannos*.

⁸⁹ J.J. Farber, "The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship", *op. cit.*, p. 504 ; P.W. Sage, "Xenophon's Ideal Leader...", *op. cit.*, p. 165, note 13.

⁹⁰ P. Carlier, *op. cit.*, p. 155.

Une autre question concernant la possibilité de voir Cyrus comme un tyran est le rôle des lois et l'attitude envers la légalité dans son empire. Pour être bref, Cyrus n'a pas aboli les lois, mais elles n'ont pas la force suprême : "*Il croyait remarquer que les hommes devenaient meilleurs grâce encore aux lois écrites, mais il pensa que le bon souverain était... une loi pourvue des yeux*" (βλέποντα νόμον, VIII, 1, 22). Il est donc faux de dire que dans l'empire de Cyrus, il n'y a pas de lois ni de constitution. Xénophon souligne aussi "*sa vigilance attentive à l'égard du droit*" (τὸ δίκαιον ἰσχυρῶς ἀθρῶν, VIII, 1, 26) où le *dikaion* pourrait être aussi bien le juste non écrit que la conformité aux lois justes. Le terme εὐνομία n'est pas utilisé dans la *Cyropédie*, mais il paraît que Xénophon considérait les lois comme nécessaires pour un bon gouvernement. Les lois elles-mêmes ne sont pas capables d'imposer le respect qui leur est dû ; Il faut donc un souverain capable de l'inspirer à ses sujets ou concitoyens⁹¹.

Nous avons déjà remarqué que pratiquement tous les théoriciens politiques grecs du IV^e siècle, si ce n'est tous, opposent la tyrannie à la royauté. Pourtant, les critères utilisés varient d'un auteur à l'autre, et même d'un texte à l'autre. Selon l'un des critères les plus souvent utilisés, le roi cherche l'intérêt des gouvernés, tandis que le tyran se soucie uniquement du sien propre, on classerait Cyrus parmi les rois exemplaires mais, selon un des critères cités par le Socrate de Xénophon, la soumission aux lois, et compte tenu des transformations accomplies après l'établissement d'un empire, Cyrus serait presque un tyran⁹².

La distinction entre la royauté traditionnelle établie par une constitution et la tyrannie devient beaucoup plus nette en introduisant *l'Agésilas*, une biographie encomiastique, dédiée à la mémoire d'Agésilas II (vers 445-360) et écrite peu après sa mort.

Dès le début de son panégyrique, Xénophon souligne qu'Agésilas fut un roi issu des rois (I, 2), jugé digne du trône "*à cause de sa naissance et son mérite*" (I, 5). Même s'il a eu de grands objectifs et de grandes ambitions, il a toujours obéi à sa cité, c'est-à-dire, avant tout, aux cinq éphores auxquels les rois doivent rendre des comptes (I, 36 ; cf. IV, 4). Un passage dans la *Constitution des Lacédémoniens* est

⁹¹ Cf. J.J. Farber, "The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship", *op. cit.*, p. 501-502 et L.-A. Dorion, "La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon", *Revue française d'histoire des idées politiques. Les Lois de Platon*, XVI, 2, 2002, p. 379-380.

⁹² Cf. P. Carlier, *op. cit.*, p. 155-156.

particulièrement frappant, car les éphores sont comparés à des "tyrans" par leur intransigeance à appliquer la loi dans toutes les occasions (VIII, 4)⁹³. Xénophon nous fait comprendre à plusieurs reprises qu'Agésilas, homme de calibre exceptionnel, aurait pu devenir le tyran d'une autre cité ou même d'un grand pays, mais il a toujours refusé cette possibilité. Après la trêve avec les Thébains, dit Xénophon, "*Agésilas partit pour son pays, ayant préféré, au lieu d'être le plus grand en Asie, commander et obéir en son pays conformément aux lois*" (II, 16). Bien qu'il fût le plus puissant de la cité, il fut aussi "*le plus soumis aux lois*" (VII, 2), et cette soumission aux lois, nous dit Xénophon, a été une excellente incitation à l'obéissance aux lois pour les autres citoyens et le garde-fou contre les révolutionnaires potentiels (VII, 2).

Xénophon souligne aussi la stabilité de la royauté spartiate : jamais la cité n'a été jalouse des prérogatives des rois, et les rois, de leur côté, n'ont jamais aspiré à plus d'autorité qu'ils n'en avaient reçu à l'origine (I, 4)⁹⁴. L'exceptionnelle stabilité de la royauté spartiate est affirmée dans une phrase qui pourrait être lue comme une réponse aux réflexions du prologue de la *Cyropédie* (I, 1, 2) sur l'instabilité des régimes : "*Aucun autre pouvoir (ἀρχή), ni démocratie, ni oligarchie, ni tyrannie, ni royauté n'a pu se maintenir sans interruption, celui de Sparte est la seule monarchie qui dure toujours*" (I, 4).

Ces deux textes, *Agésilas*, dédié à un chef que Xénophon a connu et admiré personnellement, et la *Constitution des Lacédémoniens*, malgré les possibilités de les lire ironiquement⁹⁵, compliquent la lecture de la *Cyropédie*.

Elle est particulièrement difficile à cause de la question de l'authenticité du dernier chapitre de la *Cyropédie*, qui déplore la décadence de l'empire après la mort de Cyrus. Aujourd'hui, la plupart des commentateurs et historiens tiennent ce chapitre

⁹³ "*Les éphores ont revêtus d'une grande autorité, ils peuvent frapper d'une amende qui bon leur semble ; comme les tyrans et les présidents de jeux gymniques (ὡσπερ οἱ τύραννοι καὶ οἱ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν ἐπιστάται), dès qu'ils surprennent un magistrat qui manque à la loi, ils le punissent immédiatement (ἦν τινα αἰσθάνωνται παρανομοῦντά τι, εὐθὺς παραχρῆμα κολάζουσι).*"

⁹⁴ Cf. *Rép. Lac.*, XV, 8 sur les rois : "*Les honneurs (αἰ τιμαὶ) qu'on rend au roi... ne dépassent pas beaucoup ceux des particuliers car Lycurgue n'a pas voulu donner aux rois l'occasion de s'abandonner à l'ambition tyrannique, ni d'inspirer aux citoyens l'envie de leur puissance (οὔτε τοῖς βασιλεῦσι τυραννικὸν φρόνημα παραστήσαι οὔτε τοῖς πολίταις φθόνον ἐμποιῆσαι τῆς δυνάμεως).*"

⁹⁵ L. Strauss a bien fait de relever les inconsistances et même les contradictions dans le texte mais nous ne croyons pas que la seule explication possible soit de lire tout à contresens. Sur son approche voir *infra*, p. 289-294.

pour authentique et l'intègrent dans leur compréhension du texte⁹⁶. Cette lecture a permis à quelques-uns même d'affirmer qu'en fin de compte, l'œuvre de Xénophon vise à critiquer Cyrus plutôt qu'à le louer. P. Carlier écrit que l'éloge de la monarchie de Cyrus paraît "*en grande partie ironique*" et que, s'abstenant d'une critique explicite, "*Xénophon rappelle à ses lecteurs, par une série de notations suggestives, que la monarchie absolue n'est pas un régime agréable*"⁹⁷. Selon Ch. Nadon, Cyrus a transformé les citoyens en sujets, la république en empire, la liberté en despotisme et la vertu en corruption. "*Il est difficile d'appeler ce mouvement un progrès*", conclut-il⁹⁸. Cyrus a réussi à être un chef exemplaire tant qu'il a vécu, mais pas au delà, car son empire n'a pas duré et il n'a pas su transmettre sa capacité à inspirer l'obéissance et l'affection à ses fils⁹⁹. Le chapitre VIII du dernier livre révèle les risques d'un système qui fait tout dépendre d'un seul homme¹⁰⁰. Selon Th.L. Pangle, par la chute de la *Cyropédie*, Xénophon nous donne une leçon sur les tentations de la vie politique : il est nécessaire de se borner aux limites de la vie républicaine, c'est-à-dire, de la vie socratique¹⁰¹.

Malgré les atouts philosophiques de cette interprétation, il nous semble qu'elle est très exagérée, surtout à la lumière de toute l'œuvre de Xénophon. Il est certainement exagéré de dire que la louange de Cyrus dans la *Cyropédie* est ironique. Nous croyons, au contraire, que Xénophon a voulu montrer un chef exemplaire, malgré son incapacité à transmettre l'art de gouvernement, et que Xénophon a voulu prouver que son empire n'était pas une tyrannie, même si, à la lumière des critères modernes, il peut ressembler à un régime despotique.

L'empire de Cyrus incarne une forme mixte de gouvernement, un gouvernement sans lois des sujets consentants¹⁰². C'est aussi le projet que propose Simonide mais, par rapport à la *Cyropédie*, où déjà il plane un doute sur son opposition à la tyrannie, le *Hiéron* fait un grand pas en avant vers l'acceptation de la tyrannie comme régime

⁹⁶ P.W. Sage, "Xenophon's Ideal Leader...", *op. cit.*, p. 163 ; L.A. Dorion, "La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xenophon", p. 378-379. Ch. Nadon, "From Republic to Empire: Political revolution and the Common Good in Xenophon's Education of Cyrus", *The American Political Science Review*, 90(2), 1996, p. 361 présente trois autres études acceptant l'authenticité du dernier chapitre.

⁹⁷ P. Carlier, *op. cit.*, p. 160-161.

⁹⁸ Ch. Nadon, "From Republic to Empire...", *op. cit.*, p. 23.

⁹⁹ D.R. Morrison, "Tyrannie et royauté...", *op. cit.*, p. 192.

¹⁰⁰ P.W. Sage, "Xenophon's Ideal Leader...", *op. cit.*, p. 174, note 36.

¹⁰¹ Th.L. Pangle, "Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings", *op. cit.*, p. 150.

¹⁰² W.R. Newell, "Tyranny and the Science of Ruling...", *op. cit.*, p. 890-891 ; cf. D.R. Morrison, "Tyrannie et royauté...", *op. cit.*, p. 191.

bienfaisant et particulièrement propice à l'accroissement de la cité. Avec le *Hiéron*, nous semble-t-il, Xénophon montre que la volonté de se soumettre à un autocrate n'est pas une particularité asiatique ou une particularité des royautes historiques et qu'elle peut avoir lieu aussi dans une *polis* grecque. Mais le fait que le *Hiéron* présente des acteurs archaïques montre que Xénophon ne proposait pas cette possibilité pour la Grèce contemporaine.

2.4. Aspect socratique : royauté et tyrannie selon Socrate et ses interlocuteurs

Le *Hiéron* est le seul texte écrit entièrement sous forme dialoguée dans le corpus xénophontique où Socrate n'apparaît pas. Pourtant, la manière dont procède Simonide pour éduquer Hiéron rappelle, dans certains aspects, l'art dialectique de Socrate que Xénophon a illustré dans ses autres dialogues, notamment dans les *Mémorables*.

D'autres commentateurs ont déjà relevé des ressemblances entre le *Hiéron* et les dialogues socratiques de Xénophon. H.R. Breitenbach a mentionné le thème d'*εὐδαιμονία* cher à Socrate et aux socratiques, travaillé dans la première partie du dialogue, ainsi que l'énumération des voies corporelles du plaisir dans le premier chapitre¹⁰³. Comme souvent dans les discussions entre Socrate et ses interlocuteurs, écrit J. Luccioni, c'est le sage qui mène la discussion, donne des conseils et, malgré quelques objections ou questions supplémentaires de son disciple, a le dernier mot qui clôt l'entretien¹⁰⁴. V. Gray a souligné l'approche socratique de Simonide : bien que Simonide, tout comme Socrate, soit identifié comme un "sage", il semble chercher la vérité avec l'aide de l'autre, en posant des questions et reprenant des idées ou des notions proposées par l'interlocuteur¹⁰⁵. Mais c'est surtout l'ironie de Simonide qui le

¹⁰³ H.R. Breitenbach, "Xenophon von Athen", *RE*, IX, A2, 1967, col. 1743 (réimpr. *Xenophon von Athen*, Stuttgart, 1966).

¹⁰⁴ J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, édition et traduction, Paris, 1948, p. 7.

¹⁰⁵ V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, t. XXXVI, 1, 1986, p. 115-116. Notons aussi une référence à l'anamnèse (I, 3), cf., par exemple, *Oec.* XVI, 8, où Ischomaque propose à Socrate de lui rappeler les pratiques de l'agriculture. Sur l'anamnèse dans Xénophon voir R.R. Wellman, "Socratic Method in Xenophon", *Journal of the History of Ideas*, 37, 1976, p. 309-311 (sur les *Mémorables*) et p. 315-316 (sur l'*Économique*).

rapproche de Socrate (cf. *Mem.*, I, 2, 36). Comme nous l'avons déjà montré¹⁰⁶, Simonide présente à Hiéron trois arguments – les sensations corporelles, la richesse et l'honneur – qui devraient amplement suffire à prouver que la vie tyrannique est plus heureuse que la vie du simple particulier ; Hiéron les réfute et les réactions de Simonide montrent que ces arguments ne reflétaient pas son propre avis sur les fondements du bonheur d'un souverain, ils sont ironiques et visent à provoquer le tyran.

L'on a relevé aussi des ressemblances de forme, des tournures et des expressions caractéristiques des entretiens socratiques. C. Watermann a mentionné des expressions dialectiques du type *πρῶτον τοῦτο ἐπισκεψώμεθα* (III, 1), *βούλομαι δηλώσαι* (VI, 1), *ἔγωγέ φημι* (IX, 3 ; XI, 6 ; 7), *μαρτυρεῖ τὰ γινόμενα* (IX, 3) et de nombreuses autres¹⁰⁷. V. Gray a relevé l'importance du verbe *δοκεῖν* sous toutes les formes qu'elle compare avec le langage de Socrate dans *l'Économique* (XVI, 6-19, 15)¹⁰⁸. J. Luccioni a mentionné la brièveté du préambule, qui donne l'impression que Xénophon se hâte d'arriver à l'objet de la discussion, et l'a comparé avec le début des chapitres II, 2 et II, 3 des *Mémorables*¹⁰⁹. Notons aussi les questions rhétoriques, les reprises, les résumés des points précédemment acquis, les réponses aux questions qui commencent par une question sur la question ou une prière de préciser la question, et d'autres procédés qui rappellent le langage enjoué de Socrate¹¹⁰.

Ces ressemblances étant établies, l'on doit se demander pourquoi Xénophon n'a pas remplacé Simonide par Socrate et, connaissant l'intérêt du Socrate xénophontique pour les thèmes et les questions extrêmement variés, pourquoi il n'a pas écrit un dialogue socratique à part entière.

C'est une question souvent débattue dans la tradition interprétative du dialogue¹¹¹. Différentes réponses ont été proposées : elles vont des arguments fonctionnels tout simples aux réponses sophistiquées, suggérant un destinataire ou un

¹⁰⁶ *Supra*, p. 19-34.

¹⁰⁷ C. Waterman, *De Xenophontis Hierone dialogo questiones. Commentatio philologica*, Münster, 1914, p. 20-21.

¹⁰⁸ V.J. Gray, *op.cit.*, p. 115. Voir aussi son commentaire du dialogue dans *Xenophon on Government*, Cambridge, 2007, qui met un grand accent sur les questions de la langue et de l'expression.

¹⁰⁹ J. Luccioni, *Hiéron, op. cit.*, p. 7.

¹¹⁰ Il y a aussi des différences. Comme nous avons vu, le *Hiéron* n'est pas un dialogue socratique "classique" où Socrate pose des questions et son disciple répond jusqu'à ce que son interlocuteur qui était convaincu de son savoir soit réduit à l'*aporie* (par exemple, *Mem.*, IV, 2). Sur la sophistication du *Hiéron* et l'importance des contributions des deux interlocuteurs voir précédemment, p. 31-35.

¹¹¹ Elle fut déjà posée par K. Lincke, "Xenophons Hieron und Demetrios von Phaleron", *Philologus*, 58, 1899, p. 224.

message politique profond du dialogue. Parmi les réponses simples figure la suggestion de G. Danzig : selon lui, Xénophon a choisi Simonide car l'action du *Hiéron* se passe en Sicile. Il compare ce choix avec le choix de Platon dans les *Lois* où un étranger d'Athènes prend la place de Socrate, car la conversation a lieu en Crète où Socrate n'est jamais allé, pas plus qu'en Sicile¹¹². Allant dans le même sens, V. Gray a suggéré l'argument de la vraisemblance : il est bien connu que Socrate n'a jamais rendu visite ni parlé à des tyrans¹¹³.

D'autres commentateurs s'appuient sur l'objectif et la tendance du dialogue qui s'éclairent dans le discours de Simonide et qui, selon eux, ne sont pas socratiques¹¹⁴. G.J. Aalders a élaboré ce point : pour Socrate, tel que le dépeint Xénophon lui-même, une conversion du tyran en roi serait possible, mais elle devrait être une conversion morale. Pourtant, dans le dialogue il s'agit d'une conversion de tactique et de comportement. En outre, le maintien du pouvoir tyrannique et le souci du bien-être personnel du tyran seraient contraires aux valeurs de Socrate¹¹⁵. Selon Th.L. Pangle, Xénophon fut contraint de remplacer Socrate par Simonide à cause de l'immense respect de Socrate pour la loi¹¹⁶.

G. Glenn, dans l'analyse où il décrit la tendance machiavélique du dialogue, va encore plus loin : selon lui, Simonide recommande une tactique de flatterie, de corruption et d'impérialisme avec toutes les injustices qu'elle implique. Du point de vue de Socrate, c'est un enseignement foncièrement pervers et malfaisant, tant pour les citoyens que pour les pays limitrophes, qui subissent la violence expansionniste du régime tyrannique. Sous l'angle de la philosophie de Socrate, dit-il, tuer Hiéron ou l'amener à se suicider serait un moindre mal¹¹⁷. A. Gelenczey-Mihálcz, représentant de la pensée et de la culture des Sophistes qui prétendaient enseigner l'art politique, décrit Simonide comme l'antipode de Socrate ; pour lui, Simonide ne prétend même pas à être un philosophe, incarnation de la *vita contemplativa*, comme l'était Socrate,

¹¹² G. Danzig, "Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon's 'Oeconomicus' as a Philosophical Dialogue", *Greece and Rome*, 50(1), 2003, p. 58, note 3 ; G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. I, p. 216.

¹¹³ V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man...", *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁴ R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, vol. I, Leipzig, 1895, p. 170.

¹¹⁵ G.J.D. Aalders, "Date and intention of Xenophon's *Hiero*", *Mnemosyne*, série 4, t. VI, 1953, p. 213-214. Voir aussi V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man..." *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁶ Th.L. Pangle, "Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings", dans P.A. Vander Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London, 1994, p. 132-135.

¹¹⁷ "This is a thoroughly evil teaching..." : G.D. Glenn, "Xenophon's *Hiero* and 'Limited Government'", dans K. Moors, éd., *Politikos: Selected Papers of the North American Chapter of the Society for Greek Political Thought*, vol. I, Pittsburg, 1989, p. 67.

mais un praticien, incarnation de la *vita activa*, prototype du conseiller politique¹¹⁸. Pour R. Nickel, si Xénophon avait remplacé Simonide par Socrate, il aurait pu être soupçonné du même crime que Socrate, à qui les accusateurs reprochaient d'enseigner aux disciples "d'être tyranniques" (εἶναι... τυραννικούς, Mem., I, 2, 56)¹¹⁹. En fait, ce n'est pas Xénophon qui doit craindre cette accusation ; le dialogue montre qu'il ne l'a pas redoutée. Ce sont à la fois son image et son plaidoyer de Socrate qui seraient complètement détruits si Socrate avait enseigné à Hiéron comment améliorer la tyrannie.

Il y a certainement une part de vérité dans toutes ces suggestions. Sans chercher à résoudre définitivement le problème des motifs de Xénophon ou à choisir parmi ces opinions exprimées par les chercheurs, nous allons examiner la question de Simonide-Socrate de façon plus détaillée. Notre objectif est d'approfondir le débat en proposant l'analyse des passages révélateurs, des parallèles ainsi que des divergences entre le *Hiéron* et les dialogues socratiques de Xénophon.

Nous verrons deux aspects de cette question : tout d'abord, le problème de la forme, Socrate et Simonide intervenant dans un échange dialogué avec un personnage qui a besoin d'un conseil, puis le problème du fond, Socrate et Simonide présentant leurs opinions respectives sur l'art du gouvernement et leurs jugements sur la tyrannie. Pour compléter, on proposera d'autres visions de la tyrannie exposées par quelques personnages dans les écrits socratiques de Xénophon.

2.4.1 Socrate, conseiller des futurs gouverneurs

L'on pourrait résumer le dialogue sur la tyrannie comme suit : Simonide engage une discussion amicale avec un personnage qui souffre du manque de savoir-faire dans ce qu'il fait ; au moyen des questions, Simonide amène ce personnage à reconnaître son incompetence ; une fois cette incompetence reconnue, Simonide donne à son interlocuteur des conseils qui devraient améliorer sa situation. Bref, Simonide se rend utile à son interlocuteur en l'aidant à atteindre le but qu'il s'est proposé lui-même, sans le critiquer.

Dans les dialogues socratiques, Xénophon présente Socrate comme quelqu'un qui fait tout son possible pour se rendre utile à ses amis : il était si utile "*en toute*

¹¹⁸ A. Gelenczey-Mihálcz, "Thoughts on Tyranny. Xenophon's *Hiero*", *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, 40, 2000, p. 115.

¹¹⁹ R. Nickel, "Xenophons 'Hieron' – Ein Beitrag zur politischen Bildungsarbeit in griechischen Lektüreunterricht", *Der altsprachliche Unterricht*, 3, 1972, p. 16, note 36.

circonstance et de toute manière", affirme Xénophon, que *"rien n'était plus avantageux que de le fréquenter"* (Mem., IV, 1, 1 ; cf. Apol., 34). Il fut utile *"en conversation et en acte"* (Mem., I, 3, 1) et il encourageait ses disciples à s'appliquer à être le plus utile possible à ceux dont ils cherchaient la considération (Mem., I, 2, 55).

Dans la vision de Socrate, "se rendre utile" veut dire aider les autres à réaliser leurs objectifs. Au début du livre III des *Mémorables*, Xénophon se propose d'expliquer comment Socrate était utile à ceux qui aspiraient aux dignités : il les incitait à étudier les arts qu'ils désiraient pratiquer (III, 1, 1). A la différence de Hiéron, qui est sincère et avoue son incompetence, la plupart des interlocuteurs de Socrate, tel Dionysodore qui arrive à Athènes et s'annonce professeur de stratégie (III, 1, 1), ou Nichomachidès qui se plaint d'être rejeté aux élections de stratège (III, 4, 1), se présentent comme sages et compétents.

L'importance du bon conseiller, dans ces cas, est soulignée par Socrate lui-même. Dans l'*Apologie*, Socrate donne son avis sur le fils d'Anytos, son accusateur : *"... son esprit ne m'a pas semblé dépourvu de vigueur... Mais faute d'avoir un conseiller vertueux (διὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν σπουδαῖον ἐπιμελητήν...), il tombera dans quelque honteuse passion, et il ira loin dans le chemin du vice"* (Apol., 30). Il arrive même que Socrate expose la situation pitoyable de ses interlocuteurs en termes comparables aux plaintes de Hiéron. Dans l'*Économique*, Socrate décrit les pénibles devoirs du riche propriétaire Critobule : ses dépenses sont exorbitantes car il doit offrir de grands sacrifices et recevoir des hôtes étrangers (II, 5-6), et ses amis ne sont pas de vrais amis car ils n'ont les yeux tournés vers Critobule que dans l'attente de quelque avantage (II, 8). Pour ne pas devenir un objet de pitié, Critobule demande un conseil à Socrate (II, 9), et Socrate lui enseigne que rien, même pas la richesse, n'est un bien, si l'on ne sait pas en user (II, 11)¹²⁰.

La nécessité d'un bon conseiller ou d'un guide est surtout importante dans la carrière politique. A la question d'Antiphon, pourquoi Socrate pense former les autres à la politique sans le faire lui-même, Socrate répond qu'il n'en sera que plus engagé en politique s'il veille à ce que le plus d'hommes possible soient en mesure d'en faire (Mem., I, 6, 15). De plus, comme le montre sa conversation avec Euthydème, Socrate considère que l'on ne peut apprendre par soi-même l'art de gouverner (Mem., IV, 2, 6-

¹²⁰ Sur l'*Économique* comme un exemple de la littérature de conseil voir G. Danzig, "Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon's 'Oeconomicus' as a Philosophical Dialogue", *Greece and Rome*, 50(1), 2003, p. 57.

7). Euthydème a tout appris par lui-même et aspire à la plus haute magistrature dans la cité ; Socrate s'applique à lui faire reconnaître qu'il est en réalité ignorant et qu'il a besoin d'un maître, en l'occurrence Socrate.

Jusqu'à ce point, les rôles de Socrate et de Simonide sont similaires. Pourtant, concernant la motivation des deux conseillers, il y a des divergences de fond. Pour Socrate, l'honnêteté, la droiture de la vie et le caractère moral des objectifs, choisis par les jeunes en nécessité de guide, sont importants, tandis que dans la discussion entre Simonide et Hiéron, elle, semble être indifférente. Xénophon souligne que Socrate tâchait d'exhorter ses compagnons "*au désir de la vertu la plus belle et la plus généreuse* (τῆς δὲ καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς)" ; selon lui, c'est grâce à cette vertu que les cités et les maisons sont bien administrées (Mem., I, 2, 64). Devenir soi-même meilleur passe avant la carrière politique : le fait de se voir devenir meilleur et se faire de meilleurs amis est un plaisir plus grand qu'une réussite dans un domaine concret (Mem., I, 6, 8-9).

En outre, à la différence de Simonide, Socrate, le conseiller, souligne l'importance des compétences. Il essayait, dit Xénophon, de détourner ses compagnons de l'imposture, par exemple "*de faire croire aux autres que l'on est capable de diriger la cité bien qu'on ne le soit pas*" (Mem., I, 7, 5). De nombreux passages des *Mémorables* démontrent que, selon Socrate, c'est la compétence qui justifie l'octroi d'une fonction (Mem., III, 1, 4 ; III, 3, 9 ; III, 4, 6, etc.)¹²¹.

Pour notre propos, le cas d'Alcibiade et Critias, deux associés de Socrate, est le plus intéressant, tant pour l'accusation de Socrate que pour leurs carrières respectives. Ces deux personnages sont connus pour avoir commis ce que la société athénienne considérait comme des crimes. Puisqu'à une époque antérieure à leur activité politique, Socrate avait été leur interlocuteur préféré ou même leur maître¹²², il fut accusé de les avoir corrompus (Mem., I, 2, 1 ; 12). Pour réfuter cette accusation, Xénophon consacre un long chapitre du livre I des *Mémorables* à la défense de Socrate (I, 2). Selon Xénophon, qui ne nie pas, et même souligne, la perversion de ces

¹²¹ Pour la liste complète, voir la note 330, p. 172 de L.-A. Dorion dans L.-A. Dorion, M. Bandini, eds., *Xénophon : Les Mémorables*, tome I, CUF, 2000. Une grande partie du livre III est consacrée au souci socratique des compétences de ses compagnons qui aspirent aux postes de responsabilités politiques ou militaires.

¹²² Sur la nature de l'enseignement de Socrate et ses aspects voir D.R. Morrison, "Xenophon's Socrates as Teacher", dans P.A. Vander Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London, 1994, p. 181.

deux personnages¹²³, ils étaient "*par nature les plus ambitieux de tous les Athéniens*" et n'ont cherché la compagnie de Socrate que parce qu'ils ambitionnaient de diriger la cité (I, 2, 14 ; 16 ; 39) et espéraient, qu'en compagnie de Socrate, ils apprendraient la rhétorique (§ 47). Aussi longtemps qu'ils ont fréquenté Socrate, ils se sont montrés modérés (I, 2, 18 ; 25), mais, une fois qu'ils se sont crus supérieurs à Socrate, ils l'ont quitté et ont perdu toute la modération que Socrate apparemment n'avait pas su leur enseigner (I, 2, 17). Il s'agit donc là d'un échec d'éducation du maître, et Xénophon le reconnaît à un certain degré, quand il dit que peut-être Socrate a dû leur enseigner la modération avant d'enseigner la politique (I, 2, 17)¹²⁴.

Du point de vue de Socrate, leurs carrières ont été tout ce qu'il peut y avoir de pire. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la tyrannie dans les *Helléniques*, après avoir quitté Socrate, Critias est devenu le membre le plus sanguinaire des Trente Tyrans. Dans les *Mémorables*, Critias est comparé par Socrate lui-même à un mauvais berger qui réduit le nombre de ces concitoyens tout en les rendant malfaisants ; pour le dire directement, il fut un mauvais magistrat de la cité (κακὸς προστάτης τῆς πόλεως, § 32). Alcibiade, à son tour, a excellé par son insolence, son mépris pour les institutions démocratiques et ses nombreuses trahisons.

La défense de Socrate que propose Xénophon tend à opposer l'autarcie (§14) et la modération de Socrate à l'asservissement aux désirs les plus bas, caractéristiques de ces deux disciples¹²⁵. Ce n'est pas Socrate qui les a corrompus mais la mauvaise compagnie des Thessaliens dans le cas de Critias, et la richesse, les flatteries des femmes et des alliés (I, 2, 24-25) dans le cas d'Alcibiade.

A part cette possibilité d'échec de l'enseignement, un autre point est très intéressant dans le cas de ces deux disciples. Toujours dans le chapitre sur les accusations de corruption, illustré par le cas de Critias et Alcibiade, Xénophon note un autre titre d'accusation. L'accusateur a affirmé que Socrate choisissait "*les passages les plus pernicieux des poètes les plus réputés et qu'il s'en servait comme garants pour enseigner à ses compagnons d'être destructeurs et tyranniques*" (κακούργους τε εἶναι καὶ τυραννικούς, Mem., I, 2, 56)¹²⁶. Xénophon répond que

¹²³ V.J. Gray, *The Framing of Socrates. The Litterary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998, p. 45.

¹²⁴ D.R. Morrison, "Xenophon's Socrates as Teacher", *op. cit.*, p. 189-190.

¹²⁵ V.J. Gray, *The Framing...*, *op. cit.*, p. 45-49.

¹²⁶ L.-A. Dorion que j'ai suivi pour la plupart des traductions, traduit ici "*enseigner... le crime de la tyrannie*".

Socrate n'utilisait pas les poètes à cette fin et disserte sur un long passage de *l'Illiade*, qui était, dit-il, souvent cité par Socrate (II, 188-206). Curieusement, dans sa citation, Xénophon omet toutes les louanges de la monarchie, l'ordre politique à préférer, et aussi l'affirmation selon laquelle le gouvernement d'un grand nombre n'est pas une bonne chose (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη). Dans un autre passage, Socrate est accusé de détruire le respect de ses disciples pour les lois établies et le régime en vigueur, c'est-à-dire la démocratie (I, 2, 9). Dans le cas d'Alcibiade et Critias, ce soupçon est justifié et les chercheurs ont déjà souligné que Xénophon ne réfute pas cette accusation, surtout pas pour Alcibiade. En outre, comme l'a remarqué D.K. O'Connor, la seule personne que le Socrate de Xénophon encourage activement dans la politique est Charmide (Mem., III, 7), qui est devenu un des dix gouverneurs de la Pirée, désignés par les Trente Tyrans¹²⁷. La défense de Xénophon contre l'accusation d'enseigner la tyrannie apparaît donc ou bien insuffisante ou bien fortement ambiguë.

Bien évidemment, même si les sympathies de Socrate pour la monarchie ont été trop explicites pour la démocratie athénienne dont il critiquait certaines lois et procédures, il serait pervers d'insinuer, dans ces passages, une défense de la tyrannie ou d'interpréter ainsi le principe de l'autarcie défendu par Socrate. Il n'en reste pas moins que, dans de nombreux exemples, Xénophon nous fait voir Socrate comme un défenseur de la royauté et il est possible qu'un personnage tel qu'Alcibiade ne pouvait distinguer la tyrannie de la royauté¹²⁸.

Cette ambiguïté de Socrate étant posée, il serait utile de présenter la vision de Socrate xénophontique du bon gouvernement et ensuite, à la lumière de sa définition de la royauté et de la tyrannie, reprendre la question initiale : Simonide, peut-il être un porte parole de Socrate ?

2.4.2. La théorie socratique de l'art royal

L'intérêt de Socrate pour les questions politiques et les types de gouvernement est bien établi. L'on pourrait même montrer que c'est le thème central des *Mémorables*, surtout vu le lien entre le gouvernement de soi-même et le gouvernement d'autrui qui est exploré dans ce texte. La question initiale du *Hiéron* – la comparaison de la vie privée avec la vie du souverain – est socratique dans le sens

¹²⁷ D.K. O'Connor, "The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's *Memorabilia*", dans *The Socratic Movement*, 1994, p. 156-157 et note 8.

¹²⁸ D.K. O'Connor, *op. cit.*, p. 157.

où elle est posée par le Socrate de Xénophon. En réponse à Aristippe, qui affirme qu'il faut être fou pour s'imposer la charge de pourvoir aux besoins des citoyens qui traitent souvent leurs gouverneurs "*comme des esclaves*", Socrate propose d'examiner la question suivante : quels sont ceux qui mènent la vie la plus agréable, ceux qui gouvernent ou ceux qui sont gouvernés (II, 1, 8-10) ?

Il y a plusieurs aspects de la pensée socratique qui se retrouvent dans le *Hiéron*. En premier lieu, nous retrouvons la pensée socratique qu'il n'y a pas de différence entre l'art de gouverner une maison et l'art de gouverner une cité (Mem., III, 4, 12 ; III, 6, 14 ; III, 9, 10-11 ; Oec. 21, 2). A la fin du dialogue, Simonide conseille au tyran de considérer sa patrie "comme sa demeure" (XI, 14), c'est-à-dire de gouverner la cité comme on gouverne sa maison.

Comme le chapitre précédent sur le rôle éducatif de Socrate vient de le montrer, l'art de gouvernement est quelque chose qu'on peut apprendre. Dans l'*Économique* Socrate dit: "*Qui est capable de former à l'art de commander les hommes (ἀρχικὸὺς ἀνθρώπων ποιεῖν) peut aussi évidemment enseigner à quelqu'un l'art d'être un bon maître (δεσποτικὸὺς ἀνθρώπων διδάσκειν) ; qui est capable d'enseigner l'art d'être un bon maître peut former aussi à l'art d'être un bon roi (ποιεῖν καὶ βασιλικούς)*" (Oec., XIII, 5). Le rôle de Simonide dans le dialogue est un rôle éducatif, fondé sur l'idée que l'on peut apprendre à quelqu'un comment être un bon tyran.

Mais les similitudes s'arrêtent là, car l'art du gouvernement selon le Socrate de Xénophon est un art exigeant. Cet art possède une dimension éthique qui est absente du *Hiéron*. Pour Socrate, l'art de gouvernement est une sorte d'excellence ou de vertu (ἀρετή) qui rend l'homme habile à commander les autres comme soi-même (Mem., IV, 2, 11). Pour le dire simplement, l'art de se gouverner est le même que l'art de gouverner autrui, et il est fondé sur l'ἐγκράτεια, maîtrise de soi qui constitue aussi la source de toute vertu (I, 5, 4-5 ; IV, 5, 11). Dans une discussion pour savoir comment éduquer un jeune homme de manière à ce qu'il devienne capable de commander, Socrate prouve qu'il doit exercer la tempérance dans tous les plaisirs du corps (II, 1, 1-4) et être capable de supporter les intempéries, comme le froid et la chaleur (§ 6). Aucun de ces critères de sélection n'est appliqué à Hiéron.

Dans le *Hiéron*, ce que cherche le tyran et ce que lui promet le sage, c'est le bonheur personnel. Socrate aussi le promet aux gouverneurs, mais pas à n'importe

quels gouverneurs. Selon Socrate, la vie politique de gouverneur est la meilleure forme de vie à condition de posséder les connaissances nécessaires. Dans l'entretien avec Euthydème qui aspire à être le premier dans la cité, Socrate affirme même qu'il n'y a pas de plus grand art (μεγίστης τέχνης) que celui de gouverner l'État (Mem., IV, 2, 2). Si un homme, dit Socrate, en s'adonnant à la politique, est capable d'agrandir la cité et d'en tirer de l'honneur pour lui-même, refuse de s'en occuper, on le tiendra alors pour un lâche (Mem., III, 7, 2).

Le bonheur promis aussi est de nature différente. Pour Socrate, le bonheur naît d'une sorte d'autarcie que l'on obtient si l'on est maître de ses propres passions (II, 1, 18-34 ; I, 6, 1-12). Il n'est pas clair, comme le souligne J.A. Stevens, si ἐγκράτεια suffit à elle seule pour garantir le bonheur, mais c'est la première qualité à acquérir si l'on veut apprendre l'art royal¹²⁹. Aristippe propose de considérer "*une route moyenne*" (μέση τούτων ὁδός), qui ne passe "*ni par le pouvoir, ni par l'exclavage, mais par la liberté*" (οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι' ἐλευθερίας), qu'il définit comme le grand chemin de bonheur (πρὸς εὐδαιμονίαν, II, 1, 11). Mais Socrate lui prouve que, parmi les hommes, il est impossible d'éviter les deux conditions et, même si l'on veut vivre en étranger comme Aristippe, l'on est toujours maltraité ou serviteur des grands (§ 12-16). Il faut gouverner pour être libre et heureux¹³⁰.

Le livre IV apporte un complément sur le bonheur ; Socrate y traite du lien entre puissance et bonheur et souligne l'importance de l'obéissance aux lois non écrites, y compris aux lois divines. Le plus grand des biens pour la cité, c'est l'*homonoia*, obtenue par l'obéissance aux lois, et là où les citoyens obéissent aux lois, "*les cités sont les plus fortes et les plus heureuses*" (αἱ πόλεις ἰσχυρόταται τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίνονται : IV, 4, 16-20). Ce n'est pas le cas dans la tyrannie, où il n'y a d'autre loi que la volonté du tyran. On conclura donc, en ce qui concerne l'affirmation de Socrate, que les sujets du tyran ne sont pas heureux.

En outre, malgré cet accent sur le bonheur personnel, un aspect très important de la pensée de Socrate est l'obligation de gouverner au profit des gouvernés. Pour

¹²⁹ J.A. Stevens, "Friedship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus*", dans Vander Waerdt (P.A.), éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1994, p. 209.

¹³⁰ Diogène Laërce rapporte des anecdotes (II, 8, 66 et 78) qui montrent Aristippe comme un flatteur de Denys, mais l'on ne sait pas de quel Denys il s'agit. Comte tenu de l'accent sur le plaisir et la liberté à être un étranger, L. Strauss, *On Tyranny* (édition revue et élargie), New York, 1991, p. 100, a proposé de voir dans Aristippe un prototype de Simonide du *Hiéron*.

caractériser le roi, Socrate prend l'exemple d'Agamemnon : il était un bon roi non pas parce qu'il menait bien ses propres affaires, mais parce qu'il procurait aussi du bonheur à ses sujets et se souciait de leur bien-être (Mem., III, 2, 2). L'essence même de l'art royal est d'être bénéfique aux autres, tout en étant bénéfique à soi-même¹³¹. Dans le *Hiéron*, ce thème n'est pas explicitement traité, mais il n'y a pas de doute que les réformes simonidéennes profiteront aux sujets et que le bonheur du tyran dépendra du bonheur de ses sujets¹³². C'est surtout la perspective qui différencie Simonide de Socrate : le bon souverain, selon Socrate, servira ses sujets, mais le tyran simonidéen se souciera avant tout de sa sécurité, de son honneur et de son plaisir personnel, même si ses réformes profitent à ses sujets.

Jusque là, peu d'arguments permettent de comparer l'enseignement de Simonide à celui de Socrate. Mais on peut essayer d'éclaircir la question, en se tournant vers les définitions des régimes. Les mots "roi", "royal" ou leurs composés ne figurent pas dans le dialogue, mais il serait utile d'examiner si l'art tyrannique enseigné par Simonide peut être interprété comme une forme d'art royal socratique.

2.4.3. La définition socratique de la tyrannie par opposition à la royauté

Le Socrate xénophontique définit la tyrannie par opposition à la royauté de la façon suivante : *"La royauté et la tyrannie étaient, selon lui, deux formes de gouvernement (ἀρχάς), mais il mettait entre elles une différence. Il regardait l'une comme un gouvernement accepté par le peuple et conforme aux lois du pays, c'était la royauté, l'autre comme un pouvoir imposé et sans autres lois que le caprice du gouvernant (ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο), c'était la tyrannie"* (Mem., IV, 6, 12). Socrate distingue donc ici deux aspects : le consentement des sujets et la conformité aux lois.

Dans un autre passage, il ajoute encore l'aspect des connaissances : les vrais rois et gouverneurs sont ceux qui *"savent commander"* (ἐπιστάμενοι ἄρχειν, Mem., III, 9, 10). Dans toutes les activités, par exemple la navigation, l'agriculture, la médecine, la gymnastique et même le travail de la laine, on obéit à celui *"qui sait ce qu'il faut faire"* (§11). L'accent sur la compétence apparaît dans d'autres passages, notamment

¹³¹ Sur l'art royal voir aussi D.R. Morrison, "Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon", *Les Études Philosophiques*, 2, 2004, p. 179-180.

¹³² Cf. V.J. Gray, "Le Socrate de Xénophon et la démocratie", *Les Études Philosophiques*, 2, 2004, p. 173.

dans l'entretien entre Socrate et Glaucon qui a l'ambition de devenir un homme d'État ; Socrate le convainc qu'il manque de connaissances et le fait renoncer à ses plans. Il dit même qu'il est dangereux de dire et de faire ce qu'on ne sait pas (III, 6, 16-18). L'exemple du tyran est aussi mentionné : il est maître de ne pas obéir à un bon conseil, mais c'est pour son propre malheur ; il peut même tuer le conseiller, mais il n'assure nullement son salut (III, 9, 12-13). Le tyran apparaît ici comme quelqu'un qui manque de connaissances.

D.R. Morrison a ajouté les deux définitions pour poser les cas suivants :

Un bon roi est celui qui gouverne légalement, avec le consentement et avec la connaissance de l'art de gouverner.

Un mauvais roi est celui qui gouverne légalement, avec le consentement mais sans la connaissance de l'art de gouverner.

La distinction entre un règne sage et un règne insensé devrait s'appliquer aussi à la tyrannie, donc :

Un bon tyran gouverne sans lois, sans consentement, mais avec la connaissance de l'art de gouverner.

Un mauvais tyran gouverne sans lois, sans consentement et sans la connaissance de l'art de gouverner, c'est-à-dire, dans l'ignorance et le vice.

La notion de mauvaise tyrannie est cohérente : il s'agit d'un dirigeant qui fait dans l'ignorance ce que bon lui semble. Mais il est moins clair que la notion de bonne tyrannie soit aussi une notion cohérente. En premier lieu : est-il sage de choisir de gouverner sans le consentement des sujets¹³³ ? La réponse qu'on peut tirer du discours d'Ischomaque dans l'*Économique* paraît négative car, celui qui sait gouverner saura certainement obtenir le consentement (XXI, 11-12).

Il reste encore la question des connaissances. Le *Hiéron* montre clairement un tyran qui manque de savoir-faire. Pour l'éduquer, Simonide brosse le portrait d'un monarque qui possède l'art de gouverner. Si l'on suppose que ce monarque des derniers chapitres du *Hiéron* gouverne avec la connaissance de l'art de gouverner et obtient le consentement de ses sujets, est-il toujours un tyran ou devrait-on l'appeler plutôt un roi ?

Pour répondre à cette question, il faut examiner le troisième critère, celui de la légalité. D.R. Morrison attire l'attention sur l'entretien entre le jeune Alcibiade et son

¹³³ D.R. Morrison, "Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon", *Les Études Philosophiques*, 2, 2004, p. 181-186.

tuteur Périclès, le dirigeant de la cité (I, 2, 40-46). Alcibiade demande à Périclès de lui enseigner ce qu'est la loi (§ 41). Au cours de la discussion, il lève la question de savoir si l'on doit considérer comme une loi ce qu'édicte un tyran qui exerce le pouvoir dans une cité ; Périclès répond que les édits du tyran sont toujours appelés (καλείται) une loi (§ 43) ; alors Alcibiade lui demande en quoi consiste la force et l'illégalité (βία καὶ ἀνομία, § 44) : "*N'est-ce pas lorsque le plus fort à recours, non pas à la persuasion (μὴ πείσας), mais à la force (βιασάμενος) pour contraindre le plus faible de faire tout ce que bon lui semble?*" (§ 44). Périclès en convient et sa position sur la légalité de la loi dans la tyrannie est réfutée quand Alcibiade le place devant un constat absurde : tout ce qu'un tyran contraint ses concitoyens à faire par édit, sans les en avoir persuadés, serait légal. De ce passage, nous apprenons que la tyrannie est associée non à la persuasion mais à la violence et à la contrainte (cf. Mem., I, 2, 10-11) ; si le tyran persuade ses sujets de l'utilité de son édit, il peut être considéré comme une loi.

C'est une conception d'Alcibiade et il est possible que Socrate ne l'approuve pas. On est tenté d'opposer à cet avis l'opinion de Socrate dans le célèbre passage de Mem., IV, 4, 12, où il affirme que le légal et le juste sont la même chose (τὸ αὐτὸ... νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι). Socrate y propose une conception positiviste de la loi selon laquelle un gouvernement qui n'obéit à aucune loi est injuste¹³⁴. Le tyran s'accapare du pouvoir illégalement, en abolissant les lois précédentes, donc la notion de tyrannie, se légalisant elle-même au cours de son existence, est discréditée.

Ainsi, aucun aspect de la tyrannie n'est compatible avec le bon gouvernement : un dirigeant sage ne choisira jamais de gouverner des sujets non consentants et il gouvernera toujours en accord avec la loi. L'idée même de "tyrannie sage" est incohérente¹³⁵.

Nous en concluons que, du point de vue du Socrate xénophontique, la tyrannie réformée, suivant les conseils de Simonide, aura les caractéristiques d'une monarchie car, en cas de réussite, elle sera acceptée par les sujets ("*gagner l'affection des sujets*", X, 1 ; XI, 8 ; "*obéiront de plein gré*", XI, 12) et elle servira leur cause ("*dépenser pour le bien commun*", XI, 1-5 ; "*rendre la cité heureuse*", XI, 7). Mais elle ne deviendra

¹³⁴ D.R. Morrison, "Justice et légalité selon le Socrate de Xénophon", dans J.-B. Gourinat, éd., *Socrate et les Socratiques*, Paris, 2001, p. 45-70 ; originalement publié en anglais : "Xenophon's Socrates on the just and the lawful", *Ancient Philosophy*, XV, 1995, p. 329-347 défend l'interprétation positiviste de la justice selon le Socrate de Xénophon.

¹³⁵ D.R. Morrison, "Tyrannie et royauté..." *op. cit.*, p. 186-187.

jamais une royauté car elle ne sera pas légitime. Pour Socrate, le processus même de transformer une tyrannie en royauté est impossible. C'est donc la théorie socratique du gouvernement et sa distinction entre la tyrannie et la royauté qui nous fait comprendre pourquoi il aurait été impossible de remplacer Simonide par Socrate et pourquoi, malgré les similitudes de forme, Simonide n'est pas un porte-parole de Socrate.

2.4.4. D'autres points de vue sur la tyrannie dans les écrits socratiques

Nous rencontrons dans le *Hiéron* trois visions de la tyrannie : la vision populaire selon laquelle le tyran, tout en étant injuste, est l'homme le plus heureux de tous, la vision de Hiéron qui condamne la tyrannie comme le comble du malheur pour celui qui l'exerce, et la vision de Simonide selon qui la tyrannie peut rendre le tyran heureux à condition qu'il exerce son pouvoir avec sagesse et savoir-faire. La vision populaire se fonde sur les apparences, la vision du tyran sur l'expérience et la vision de Simonide sur l'intellect et le savoir-faire.

Nous rencontrons deux de ces visions dans les dialogues socratiques de Xénophon. Le thème de différents types de tyrannie était apparemment cher à Xénophon et, selon V.J. Gray, aurait pu influencer le choix des caractères dans le *Hiéron*¹³⁶. Le contraste entre la tyrannie despotique sur les sujets non consentants et la tyrannie archaïque sur des sujets consentants est discuté dans l'*Économique* qui présente le verdict le plus sévère de la tyrannie (XXI, 2-12). Le sort d'un homme qui exerce la tyrannie sur les hommes malgré eux (τὸ δὲ ἀκόντων τυραννεῖν) est comparé à celui de Tantale qui, aux enfers, craint toujours de mourir deux fois (Oec., XXI, 12). Cette crainte perpétuelle du tyran est à mettre en parallèle avec le chapitre IV du *Hiéron* sur la peur et l'allusion à une deuxième mort, avec le désespoir de Hiéron qui dit envisager le suicide (VII, 13). L'on pourrait lire la première partie du dialogue comme une illustration de ce tourment de Tantale, rendu encore plus grand pour Hiéron par le fait qu'auparavant il a été un simple particulier et a connu le bonheur¹³⁷.

En revanche, nous lisons une caractérisation de la tyrannie positive dans le *Banquet*, où elle est exprimée par Charmide, neveu de Critias et futur membre du gouvernement des Trente. Charmide est présenté comme un grand seigneur, tombé en

¹³⁶ V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI(1), 1986, p. 117.

¹³⁷ C'est déjà remarqué par G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. I, Londres, 1888, p. 220-221.

pauvreté, et il doit expliquer aux autres banquetiers pourquoi il en est si fier (Symp., IV, 29). Il décrit sa situation actuelle en ces termes : il est maintenant libre des responsabilités et des dépenses, libre de la peur et d'aller vivre où il veut, et conclut en disant : "*Me voilà devenu semblable à un tyran, moi qui naguère était manifestement esclave*" (καὶ εἰμὶ νῦν μὲν τυράννῳ ἔοικώς, τότε δὲ σαφῶς δοῦλος ἦν, § 32). Ce discours est visiblement ironique et il est présenté comme une plaisanterie élaborée, mais il montre quelques traits associés à la tyrannie. Charmide voit la tyrannie comme le pinacle de la liberté – condition d'être libre, de faire tout ce que l'on veut et d'asservir qui l'on veut – par opposition à l'esclavage. La biographie de Charmide semble montrer qu'il y a cru. Selon Xénophon, c'est un point de vue populaire, illustré dans la première partie du *Hiéron* par les paroles ironiques de Simonide.

Dans un autre discours, celui d'Antisthène, nous lisons une caractérisation de la tyrannie différente. Antisthène s'exprime sur la relativité des concepts "riche" et "pauvre". Pour la montrer, il prend l'exemple des tyrans, présentant leur avarice malade comme une vérité connue de tous : "*Je vois (...) que certains tyrans ont un tel appétit de richesses qu'ils commettent de bien plus grands crimes que les derniers des gueux. Pressés par le besoin (...) certains de ceux-ci dérobent (κλέπτουσιν), d'autres percent les murailles (τοιχωρυχοῦσιν), d'autres vendent comme esclaves des hommes libres (ἀνδραποδίζονται) ; mais il y a des tyrans qui détruisent des familles entières, massacrent une multitude de gens (ἀθρόους δ' ἀποκτείνουσιν), et même par cupidité réduisent des villes entières en esclavage*" (Symp. IV, 36). Cette énumération des crimes des tyrans rappelle, sur certains points, la description des actions des tyrans présentée par Hiéron : ils asservissent des hommes libres (VI, 5), ils volent et ils assassinent (VII, 12). Le thème du besoin pressant et de la pauvreté est aussi souligné par Hiéron dans le chapitre sur la richesse supposée des tyrans (IV, 8-10). Dans la suite du discours, Antisthène affirme qu'il a pitié des tyrans car, selon lui, ils souffrent "*d'une maladie trop terrible*" (τῆς ἄγαν χαλεπῆς νόσου, § 37). Hiéron convient aussi que son âme est "*malade*" (I, 23).

Dans la vision d'Antisthène, un des fondateurs du cynisme ancien, la maladie de la tyrannie vient du fait que le tyran désire trop et n'est jamais rassasié. Antisthène affirme qu'il a très peu de besoins et il les satisfait facilement, se contentant de ce qu'il a. L'exemple le plus frappant qu'il donne de son mode de vie est le manque

d'exigences dans les affaires amoureuses: "*Si j'éprouve en ma chair un désir amoureux, la première venue fait mon affaire ; aussi les femmes dont je m'approche me comblent-elles de caresses, parce que nul autre ne consent d'aller avec elles*" (§ 38). Hiéron, en revanche, se plaint de ses difficultés par rapport au mariage : il lui est très difficile de trouver une femme de rang adéquat car, s'il se marie avec une femme de rang inférieur, il a l'impression de se marier avec une esclave (I, 27-28). En ce qui concerne les affaires extra maritales, Hiéron peut facilement obtenir tout ce qu'il veut, mais il souffre du manque d'affection et de satisfaction dans ces relations forcées (I, 29 ; 35-38).

Tout les oppose aussi dans les affaires de table : Antisthène attend la faim et la soif pour manger avec plaisir les mets les plus simples (§ 41), tandis que le tyran est dégoûté de sa table toujours trop riche sans aucun supplément pour les fêtes (I, 17-19). A plusieurs reprises, Antisthène souligne l'extrême plaisir qu'il tire de son mode de vie : "*Toutes ces jouissances me semblent d'un tel agrément que je souhaiterais non pas trouver plus de plaisir en chacune d'elles, mais au contraire en éprouver moins*" (§ 39). Hiéron, au contraire, se plaint de sa lassitude suicidaire et de l'absence totale de plaisir (I, 8 ; II, 4 ; 6 ; VII, 12 ; 13, etc.).

Il n'est pas difficile de voir que, dans ce dialogue, Antisthène expose la philosophie de vie autarcique et le concept de la relativité de la richesse qui sont très proches de ceux défendus par Socrate. Dans les *Mémorables*, c'est Socrate lui-même qui propose de placer les tyrans dans la catégorie des pauvres quand Euthydème dit connaître des tyrans "*que le besoin contraint à commettre des crimes, comme les citoyens les plus dénués de ressources*" (Mem., IV, 2, 37-39).

Pour Antisthène, la cause de cette maladie, qu'on appelle la tyrannie, sont des passions et des exigences asservissantes. Si Charmide a dit que le tyran était libre, il dit que le tyran est le plus grand esclave de tous. Voilà deux positions contradictoires sur la tyrannie, défendues par les disciples de Socrate.

Enfin, comme l'a déjà suggéré V. Nicolaïdou-Kyrianidou, la célèbre parabole d'Héraclès attribuée au sophiste Prodicos, contenant des discours personnalisés, peut être lue comme une illustration de l'homme loyal ou royal, qui a choisi la route de la

vertu, par opposition à l'homme tyrannique, qui a choisi la route du vice (Mem., II, 1, 19-33)¹³⁸. Socrate s'en sert pour prouver à Aristippe les avantages de l'*enkrateia*.

La parabole présente deux discours adressés au jeune homme qui doit choisir la direction de sa vie, celui du Vice et celui de la Vertu. C'est bien évidemment le discours du Vice qui ressemble au portrait du tyran. C'est la route la plus agréable et la plus facile qui promet une vie sans connaître la peine (§ 23). Le plus grand accent y est mis sur la recherche des jouissances faciles : "*des mets et des boissons qui te plaisent, des objets qui réjouissent tes yeux et tes oreilles ou flattent ton odorat ou ton toucher*" et des garçons à fréquenter (§ 24). Quand la Vertu attaque le Vice, elle explique plus en détail ces points : elle dit que le Vice n'attend pas le désir du plaisir, se ramollit de tout avant de le désirer, mange avant d'avoir faim et cherche des cuisiniers pour retrouver son appétit ; en outre, il se sert des hommes comme des femmes, provoquant le désir avant de l'éprouver, et corrompt son propre entourage (§ 30). Le Vice jouit du travail des autres, en tirant du profit et en se procurant facilement des avantages partout (§ 25 ; 30), etc. En conclusion, la Vertu affirme que le Vice a été rejeté par les dieux et méprisé par les honnêtes gens ; elle n'entend jamais "*ce qu'il y a au monde de plus agréable à entendre*", son éloge, et ne contemple jamais une belle action accomplie (§ 31). Elle manque aussi d'amis véritables, car personne n'ajoute foi à ses paroles et personne ne lui vient en aide dans le besoin (§ 31). Le point le plus remarquable dans cet échange est la mention du bonheur, le Vice promet à Héraclès de le mener "*par la route courte et aisée au bonheur*" (§ 29), mais ajoute que ses ennemis l'appellent non pas le Bonheur (εὐδαιμονία), mais le Vice (κακία, § 26)¹³⁹.

Le portrait du Vice est présenté comme un double portrait, celui vu par le Vice lui-même qui jouit de sa condition et vit dans le bonheur, et celui vu par la Vertu qui expose la fausseté d'une vie fondée sur les plaisirs faciles et ses conséquences néfastes à long terme. Hiéron cumule en lui les deux faces, d'une part le vice, car sa vie ressemble au premier portrait, et d'autre part une capacité à devenir vertueux, car il est conscient de sa condition déplorable, il n'est pas heureux et il cherche une solution. Il

¹³⁸ V. Nicolaïdou-Kyrianiou, "Prodicos et Xénophon ou le choix d'Héraclès entre la tyrannie et la loyauté", dans L.G. Mendoni, A.I. Mazarakis Ainian, eds., *Kea-Kythnos: History and Archeology. Proceedings of an International Symposium 22-25 June 1994*, Athènes/Paris, 1998 p. 81-98.

¹³⁹ Pour une analyse détaillée de cet entretien voir K.C. Blanchard, "The Middle Road of Classical Political Philosophy: Socrates' Dialogues with Aristippus in Xenophon's *Memorabilia*", *The Review of Politics*, 56 (4), 1994, p. 677-683.

lui manque le savoir, il ne sait effectivement pas comment procéder pour s'engager sur la route de la Vertu.

2.4.5 Conclusion

Vu l'intérêt de Socrate pour l'enseignement politique et la formation des futurs hommes politiques, il n'est pas surprenant qu'il ait aussi traité du thème de la tyrannie. Pour le Socrate de Xénophon, la tyrannie apparaît comme un régime inacceptable à cause de son illégalité, de son incapacité à produire le consentement et du manque quant à l'art de gouverner. Même si la tyrannie est réformée de façon à produire le consentement en fonction du programme de Simonide, elle ne devient pas un régime acceptable. L'enseignement de Simonide s'oppose, sur un grand nombre de points, à la théorie du bon gouvernement socratique ou ignore les caractéristiques mises en avant par Socrate, notamment l'importance de se maîtriser et l'importance des questions éthiques. Les visions de Socrate et de Simonide sur la tyrannie sont inconciliables.

Pourtant, les interlocuteurs de Socrate, dans les dialogues socratiques, présentent d'autres points de vue sur la tyrannie. Ces points de vue surprennent par leur diversité et même leur contradiction. La tyrannie est associée à la fois à la liberté et à l'esclavage, au plaisir et à la souffrance, à une vertu de puissance et à un vice invalidant, démontrant ainsi que la tyrannie exerçait une sorte de fascination dialectique sur les disciples de Socrate dont quelques-uns ont effectivement eu des ambitions tyranniques. Parmi ces opinions, notamment celle attribuée à Charmide et celle attribuée à Alcibiade, il y a une tolérance philosophique pour la tyrannie, permettant de considérer Simonide non pas comme un porte-parole de Socrate mais comme son "disciple" sophistique.

Le tyran xénophontique Hiéron est de loin le personnage le plus intéressant car, à la lumière des visions de la tyrannie exposées dans les écrits socratiques, il présente un cas intermédiaire – entre la connaissance et l'ignorance, la passion et la réserve, le vice et la vertu – et une ouverture vers une réflexion sur la tyrannie plus profonde et plus vraisemblable, au delà des définitions et des théories.

L'examen de l'œuvre volumineuse de Xénophon nous a révélé que la tyrannie a été une des occupations constantes de sa pensée ; elle surgit même dans les textes qui ne sont pas voués à l'examen des régimes politiques. Nous espérons avoir montré que,

sans parler de l'époque des Trente tyrans à Athènes (404/403) pendant laquelle il est possible que Xénophon ait fait partie des *hippeis*¹⁴⁰, il avait acquis des connaissances de première main sur la monarchie absolue et ses problèmes, au cours de son voyage en Asie. Son opus historique, les *Helléniques*, fait revivre un certain nombre d'individus qui ont été qualifiés de tyrans par leurs contemporains ou par Xénophon lui-même. La *Cyropédie*, œuvre consacrée à la description romanesque de Cyrus l'Ancien que Xénophon a considéré comme un chef exemplaire, illustre certains points du programme des réformes simonidéennes et fait voir aussi la ligne de démarcation entre la royauté et la tyrannie. Enfin, à la lumière des dialogues socratiques, le *Hiéron* apparaît comme un mélange de plusieurs idéaux : on y voit la présence indirecte de la dialectique socratique mais l'absence d'enseignement socratique sur l'art royal, inconciliable avec la politique hédonistique présentée par Simonide.

Pour les nombreux aspects et idées du *Hiéron* que nous ne retrouvons pas dans le reste de son œuvre, il est légitime de se demander quels en sont les sources. Nous nous tournons donc maintenant vers l'examen de la place du dialogue dans la tradition de la littérature grecque.

¹⁴⁰ G. Németh, *Kritias und die Dreissig Tyrannen: Untersuchungen zur Politik und Prosopographie der Führungselite in Athen 404/403 v. Chr.*, coll. "Alte Geschichte", HABES, 43, Stuttgart, 2006, p. 129.

III Le sujet et les acteurs du *Hiéron* :

Une tradition ancienne retravaillée et mise en valeur

La tradition de la pensée grecque portant sur la tyrannie et la monarchie est aussi ancienne que la littérature grecque. Si l'on voulait étudier les influences lointaines sur la vision xénophontique de la tyrannie ou les *topoi* caractéristiques de la description des tyrans, il faudrait commencer par Homère et Hésiode, passer aux poètes archaïques, à partir d'Archiloque, puis s'attarder à la réflexion très riche et profonde que nous ont laissée les grands poètes tragiques, avant d'arriver à une époque relativement proche de la vie de Xénophon. On trouverait des pensées sur le pouvoir autocratique même dans les comédies et les chansons de table, sans parler des historiens et orateurs. Une étude exhaustive serait bienvenue, mais elle est impossible à ce stade de la recherche.

Dans cette partie de l'étude consacrée au *Hiéron* ou une tradition ancienne et remise en valeur, nous avons dû faire des choix. Dans la première partie, nous allons étudier les sources historiques sur Hiéron et Simonide, car cette étude s'impose d'elle-même. Tout lecteur ancien savait qui était Simonide et Hiéron ; il avait certainement entendu parler des exploits militaires de Hiéron I^{er}, tyran de Syracuse, ainsi que des anecdotes sur sa cour, et il connaissait certainement par cœur au moins quelques lignes de Simonide de Céos, poète célèbre qui a chanté en vers, entre autres, les exploits grecs à Marathon. Ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir si le dialogue fictif entre Hiéron et Simonide garde quelques traces de la vie, du caractère ou de la pensée de ses prototypes historiques, pour autant que nos sources permettent de les connaître.

Dans un deuxième temps, parmi plusieurs possibilités, nous avons choisi deux monuments littéraires, l'épigramme et l'*Enquête* d'Hérodote. Nous voulons montrer l'influence qu'ils ont eue sur Xénophon et analyser la mise en œuvre des traits et concepts hérités.

Pourquoi ces deux monuments et pas d'autres ? En premier lieu, nous sommes persuadés que l'influence d'Hérodote sur Xénophon est plus grande et plus décisive que, par exemple, l'influence des poètes tragiques dans la mesure où les deux écrivaient en prose et les deux ont écrit une histoire. L'influence de la tradition des épigrammes, à son tour, doit être analysée étant donné que Simonide fut poète et qu'il offrit des chants de victoire aux tyrans de Syracuse. En deuxième lieu, ces deux

influences ont déjà été notées et leur importance a été défendue par d'autres chercheurs à une époque relativement récente. Nous avons voulu présenter leurs conclusions, les examiner et les approfondir ; en effet, ces travaux de comparaison n'ont été ni revus ni systématisés, chaque historien s'en est tenu à son approche, ignorant ou rejetant les autres. L'enjeu est de montrer que le dialogue traitant une question concrète et générale à la fois offre la possibilité d'être lu et interprété de différentes manières.

3.1 La figure-type du tyran malheureux – Hiéron I^{er} de Syracuse

Hiéron I^{er} de Syracuse, que Xénophon a choisi comme interlocuteur principal dans son dialogue, vécut au V^e siècle av. J.C. Il fut l'un des tyrans les plus importants de Sicile et même de toute la Grèce archaïque. Dans ce chapitre, nous examinerons les faits les plus marquants de sa biographie, les témoignages anciens à propos de son caractère et la nature de sa tyrannie afin de tenter de dégager les faits qui auraient pu influencer le portrait du Hiéron fictif.

3.1.1 Les principaux faits de la tyrannie de Hiéron

Hiéron (né entre 540 et 530) appartenait à la dynastie des Deinoménides, une famille de descendants de Deinomène, composée de quatre frères et deux sœurs¹⁴¹. La famille de Deinomène possédait la prêtrise de Déméter et de Coré dont elle avait héritée de son ancêtre Téline, un hiérophante¹⁴². Les Deinoménides sont devenus une dynastie de tyrans quand l'aîné des frères, Gélon, usurpa le pouvoir à Géla, en Sicile. Il avait été le commandant de la cavalerie du précédent tyran, Hippocrate. Cet Hippocrate laissait derrière lui deux fils trop jeunes pour régner ; Gélon y vit une chance et s'empara du pouvoir.

¹⁴¹ Sur l'histoire des Deinoménides et de la Sicile en général voir D. Asheri, "Sicily, 478-431 B. C.", dans D.M. Lewis, J. Boardman, J.K. Davies, M. Ostwald, édés., *The Cambridge Ancient History*, vol V, Cambridge, 1992, p. 147-161 ; N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panazio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze, 1994, p. 304-373. Sur Hiéron précisément voir l'introduction d'A.H. Holden, *The Hieron of Xenophon*, *op. cit.*, p. XIV-XXIV, toujours très utile, ainsi que H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, t. I-II, München, 1967, vol. I, p. 147-152 et notes vol. II, p. 603-607, D.A. Svarlien, *Hieron and the Poets*, *op. cit.*, p. 6-14 et tout récemment l'étude la plus approfondie de D. Bonanno, *Ierone il Dinomenide: storia e rappresentazione*, Coll. "Supplementi a "Kokalos" 21", Pisa/Roma, 2010. A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, p. 131-136, et C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 83-86, présentent des comptes rendus plus succincts.

¹⁴² Hérodote, VII, 153 ; Schol. ad Pind. Pyth. II, 27b ; Ol. VI, 158a et c.

Vers 485, des troubles éclatèrent à Syracuse ; Gélon s'appuya sur l'aristocratie terrienne contre le *démos* pour faire de Syracuse le centre de sa tyrannie. C'est donc Gélon, le frère aîné de Hiéron qui renversa la démocratie à Syracuse¹⁴³.

Malgré cette usurpation fondée sur la ruse et la violence, les sources nous présentent Gélon comme un des tyrans archaïques les plus brillants. Il développa le navire, contribua grandement à la prospérité de Syracuse¹⁴⁴ et fut très populaire auprès de son peuple. Après la victoire d'Himère, il se serait présenté sans armes devant l'assemblée et aurait rendu compte de ses actions à la façon d'un magistrat scrupuleux¹⁴⁵ ; à chaque exploit, le peuple l'aurait applaudi et proclamé "*bienfaiteur, sauveur et roi*" (εὐεργέτην καὶ σωτήρα καὶ βασιλέα)¹⁴⁶.

Hiéron lui succéda en 478/477 et gouverna Syracuse jusqu'à sa mort en 467.

Malgré l'attitude négative de Diodore, notre source principale, qui place Hiéron définitivement au-dessous de Gélon, il semble bien qu'il lui fut très difficile d'émuler la mémoire de son frère¹⁴⁷. Par exemple, la victoire de Gélon dans la bataille d'Himère fut toujours comparée à la victoire des Grecs sur l'armée des Perses la même année¹⁴⁸. En outre, le début de sa tyrannie fut marqué par son conflit avec le frère cadet Polyzélos. Selon Diodore, tourmenté par la jalousie et la peur, Hiéron tenta de s'en débarrasser et l'envoya accomplir une expédition militaire dangereuse. Polyzélos en revint glorieux, sain et sauf, et leurs relations empirèrent. Après son mariage avec la fille de Théron, tyran d'Acragas, le conflit faillit dégénérer en guerre ouverte entre les deux dynasties tyranniques. Selon une scholie de Pindare, les deux tyrans furent réconciliés par le poète Simonide, ami commun ; et pour sceller la paix, Hiéron épousa la sœur de Théron¹⁴⁹.

Malgré la sombre réalité de la tyrannie de Hiéron, l'on peut dire que qu'il fit arriver la tyrannie syracusaine à son apogée. Hiéron excella à la fois par sa victoire de Cumès, dans la baie de Naples, en 474, considérée par les historiens modernes comme

¹⁴³ Hérodote, VII, 154-155. Si l'on croit A.H. Holden, *op. cit.*, p. XV, il existe deux traditions sur l'accès au trône de Hiéron ; selon Diodore, Gélon l'a désigné comme son successeur ; selon une autre source, Gélon a laissé un fils que Hiéron, son parent adoptif, a éloigné et en conséquence a usurpé du pouvoir ; Holden ne donne pas malheureusement pas la référence de la deuxième source.

¹⁴⁴ Hérodote, VII, 158 ; A. Andrewes, *op. cit.*, p. 132.

¹⁴⁵ Diodore, XI, 26, 6 ; cf. Élien, VI, 11 ; XIII, 37.

¹⁴⁶ Les expressions sont de Diodore et donc probablement anachroniques : P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984 ; sur cet épisode voir aussi A. Andrewes, *op. cit.*, p. 133 et P.N. Ure, *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922, p. 10-11.

¹⁴⁷ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴⁸ Hérodote, VII, 166 ; Aristote, *Politique*, 1459a24.

¹⁴⁹ Schol. ad Pind. Ol. II, 37. La source principale de ces événements est Diodore, XI, 48. Sur le rôle de Simonide, voir le chapitre suivant, p. 117-118.

le point tournant dans le déclin de la force étrusque, et par la fondation de la cité d'Etna, célébrée par Pindare et Eschyle. Il procéda aussi à l'augmentation du territoire soumis à Syracuse, aux mouvements des populations, au repeuplement de plusieurs villes et surtout brilla par sa cour et ses relations culturelles. Pour les standards grecs, les tyrans Deinoménides furent extrêmement riches et prospères ; ils déployèrent cette richesse dans le sanctuaire de Delphes où ils présentèrent des offrandes impressionnantes¹⁵⁰.

Pour souligner le succès de la tyrannie hiéronienne, notons aussi que, malgré les difficultés, Hiéron sut garder le pouvoir jusqu'à sa mort¹⁵¹. Malheureusement, l'on ne sait pas comment Syracuse était gouvernée sous les tyrans. Il est possible qu'il y eût une assemblée, un conseil et des magistrats ; mais c'était certainement le tyran qui prenait les principales décisions¹⁵².

Hiéron mourut en 467 à un âge avancé. Il décéda, à ce qu'il paraît, de la maladie de pierre qui le tourmentait depuis des années. Déjà vers 474, sa maladie était devenue alarmante au point que Pindare lui envoya une "lettre de consolation" (Pyth. III), et en 470 il le compara à Philoctète, un héros blessé (Pyth. I, 46-58). De toute apparence, les dernières années de Hiéron ne furent pas heureuses ; la chute des tyrannies d'Acragas, de Géla et d'Himère ont dû influencer les affaires syracusaines, probablement sous forme d'une opposition populaire. La tombe de Hiéron est située à Etna, cité qu'il a fondée, et il reçut les honneurs de fondateur.

Après sa mort, la tyrannie passa entre les mains de son frère cadet Thrasybule et fut bien vite remplacée par la démocratie, après une année seulement. Thrasybule avait un caractère beaucoup plus violent que ses frères. Il exécuta et exila des citoyens pour saisir leurs propriétés et son règne conduisit rapidement à la révolte des Syracusains¹⁵³.

Les Deinoménides, y compris Hiéron, sont souvent qualifiés de βασιλεῖς par les poètes et les historiens anciens. Même Diodore, qui est très critique à son égard, l'appelle toujours "roi" (livre XI, chap. VII et *passim*). Mais il ne semble pas que Hiéron ait officiellement porté ce titre. D'après nos connaissances, il ne l'utilisa pas dans le monnayage et, fait plus important, il évita tout titre constitutionnel pour les

¹⁵⁰ A. Andrewes, *op. cit.*, p. 134 avec les références.

¹⁵¹ Cf. V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI(1), 1986, p. 118.

¹⁵² A. Andrewes, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵³ Diodore, XI, 67-68 ; Aristote, *Politique*, 1312b9 ; 1315b34.

dédicaces et offrandes déposées dans les grands sanctuaires panhelléniques. Sur les inscriptions des trépieds en or et autres objets lui étant dédiés, il figure comme un simple particulier ou magistrat : "*Hiéron, fils de Deinomène*", aux côtés des "*Syracusains*"¹⁵⁴. Nulle part cette famille ne fit savoir qu'elle transforma son statut aristocratique en tyrannie. Il est possible que le refus de préciser le statut représente une attitude générale des visiteurs des sanctuaires grecs, notamment à une époque où, après les guerres médiques, beaucoup de Grecs ont dû abhorrer la tyrannie. C'est en tout cas l'avis de S.E. Harrell qui note que les Pisistratides avaient adopté la même politique en dehors d'Athènes¹⁵⁵.

Néanmoins, la vraie nature du régime de Hiéron devait être parfaitement connue dans tout le monde grec. Un certain nombre de critiques voit, dans l'assiduité de Deinoménides à fréquenter les sanctuaires, à participer aux jeux et ensuite à faire célébrer leurs victoires par les plus grands poètes, une volonté de se légitimer, au moins en apparence. Pindare appelle Hiéron tantôt "roi" (Pyth., III, 70), tantôt "tyran" (Pyth. III, 85 ; II, 87)¹⁵⁶, mais, dans les passages où Hiéron est un βασιλεύς, le contexte montre qu'il s'agit d'une stratégie délibérée de représenter le souverain comme un roi traditionnel et d'attribuer aux Deinoménides une aura d'autorité traditionnelle. Pindare mentionne son "*sceptre de justice*" (θεμιστεῖον σκῶπτρον, Ol. I, 12), le sceptre est bien évidemment l'attribut de la royauté légitime ; Bacchylide appelle Hiéron "*celui qui a obtenu de Zeus l'honneur de régner sur le plus grand nombre des Grecs*" (ὄς παρὰ Ζηνὸς λαχὼν | πλείσταρχον Ἑλλάνων γέρας, Epin., III, 11–12) et cite explicitement Zeus comme la source de la position prééminente politique de Hiéron. Les odes prétendent que la royauté de Hiéron

¹⁵⁴ Pour une description archéologique des offrandes voir Th. Homolle, "Les offrandes delphiques des fils de Deinomènes et l'épigramme de Simonide", dans *Mélanges Henri Weil (recueil de mémoires concernant l'histoire de la littérature grecque)*, Paris, 1898, p. 207-224. Sur les dédicaces de Hiéron dans un contexte plus large voir R.T. Neer, "Delphi, Olympia, and the Art of Politics", dans H.A. Shapiro, éd., *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, 2007, p. 236-239, et P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, p. 468. S.I. Oost, "The Tyrant Kings of Syracuse", *Classical Philology*, 71(3), 1976, p. 224-236 a essayé de prouver le contraire, c'est-à-dire, que les Deinoménides portaient officiellement le titre des rois, mais les documents proches de l'époque en question le démentent.

¹⁵⁵ S.E. Harrell, "King or Private Citizen", *Mnemosyne*, 55(4), 2002, p. 455. Sur la terminologie politique dans les odes pour Hiéron voir aussi la discussion d'E. Vassilaki, *Les odes siciliennes de Pindare: une parole poétique en son contexte*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2008, p. 226-229. Sa conclusion est la même : le choix des termes n'est jamais innocent et il s'agit là d' "*un moyen efficace pour propager une stratégie politique*" tellement efficace "*qu'il arrive au lecteur actuel de se demander si Hiéron ne fut pas vraiment le roi de Syracuse*" (p. 228-229).

¹⁵⁶ Un aperçu global du mot "tyran" chez Pindare et dans la poésie du V^e siècle en général se trouve dans V. Parker, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126(2), 1998, p. 153-154.

apporta au peuple ordre, justice et tranquillité : avec l'εὐνοία, ce sont bien des caractéristiques de la royauté¹⁵⁷. Diodore confirme la volonté de Hiéron de recevoir les honneurs du fondateur de la cité d'Etna (XI, 49, 2), qu'il reçut effectivement après sa mort, et Pindare fit savoir à l'auditoire que le régime, institué par Hiéron dans la nouvelle cité, était fondé sur les coutumes et les lois doriennes (Pyth. I, 60-65).

Cette politique de "légitimation" *de facto* rappelle en quelque sorte la stratégie de Simonide dans le *Hiéron*. Nous avons vu, dans la dernière partie du texte, que Simonide évitait le terme de "tyran" et se concentrait sur la tactique à adopter pour rendre le tyran moins "tyrannique". Mais, dans le dialogue, il s'agit d'une modification des apparences et d'une stratégie pour rendre le tyran plus heureux. Simonide évite de parler de la justice et des "bonnes lois", caractéristiques de la royauté, et, contrairement à Pindare, la question du bonheur de la population n'est pas de première importance.

Pour ce qui est des autres informations qu'on pourrait qualifier de biographiques dans le dialogue, il est difficile d'y trouver un trait distinctif et convaincant¹⁵⁸. Le lecteur du dialogue n'apprend pas si Hiéron s'empara du pouvoir tyrannique ou s'il en hérita ; tout ce que l'on sait c'est qu'il a "connu" la condition d'un simple particulier (I, 2 ; VI, 1). En général, c'est vrai aussi pour le Hiéron historique : il a connu la condition du particulier jusqu'à la mort de son frère, mais il ne fut pas "un simple particulier" éloigné du pouvoir et ignorant la nature et les problèmes de la tyrannie.

C. Mossé, de son côté, a relevé le problème des mercenaires qui fournit à Xénophon une occasion de faire de longs développements (*Hiéron*, V, VI, VIII, X)¹⁵⁹. Effectivement, Diodore affirme que Hiéron "*enrôla des étrangers pour s'entourer d'une garde personnelle de mercenaires*" au moment de la crise dans ses relations avec Polyzélos (XI, 48, 3). Mais Gélon et Thrasybule firent de même (*ibid.*, 69, 5 et 72, 3), l'on ne peut donc pas parler d'un trait distinctif.

Nous savons aussi que le Hiéron historique s'est marié trois fois : il épousa d'abord une femme syracusaine et ensuite deux femmes, successivement, prises dans les familles des tyrans des cités voisines, la fille d'Anaxilas, tyran de Rhégion, et la

¹⁵⁷ Sur cette question je suis surtout les analyses de S.E. Harrell, *op. cit.*, p. 440-447.

¹⁵⁸ J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon", *Revue des études grecques*, 59-60, 1946-1947, p. 60, note 1 mentionne trois traits du personnage du dialogue qui conviendraient au Hiéron historique : la vie fastueuse et libre que mena le jeune aristocrate avant son arrivée au pouvoir, les affaires matrimoniales et l'amour pour Dailochos, sans plus de précision. Voir plus bas sur ces traits.

¹⁵⁹ C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 85.

nièce de Théron, tyran d'Acragas. Avec Syracuse, ce furent les cités les plus puissantes et les plus importantes de la Sicile grecque. Conformément à la tradition des Deinoménides, au moyen de ces mariages, Hiéron scella admirablement ses alliances politiques¹⁶⁰. Dans le dialogue, Hiéron fictif se plaint de la difficulté de prendre femme d'un rang équivalent dans sa cité et d'en être content. Le cas d'un mariage politique conclu avec une représentante d'une autre tyrannie est mentionné, mais il n'est pas considéré comme une solution. Le Hiéron fictif est présenté comme un homme patriotique qui veut épouser une concitoyenne, mais il sait qu'il ne sera pas satisfait de ce type de mariage (I, 27-28). Nous ignorons si le Hiéron historique a souffert de son mariage avec la Syracusaine qui était certainement de rang inférieur ; l'on ne sait pas non plus pourquoi Hiéron a pris plus tard deux autres femmes. En conséquence, il nous manque de nouveau des informations précises pour relier la discussion du dialogue avec les faits biographiques de Hiéron.

Xénophon nous montre Hiéron passionnément épris d'un certain Daïlochos le plus Beau (I, 31), inconnu par ailleurs¹⁶¹. Sur les affaires homosexuelles du Hiéron historique l'on ne sait rien de façon sûre, mais il faut noter à titre anecdotique l'étude de F. Cairnes qui analyse les motifs homosexuels dans l'Olympique I de Pindare et croit y déceler des allusions aux intérêts homosexuels du tyran¹⁶².

Ensuite, comme nous l'avons vu, les Deinoménides, et Hiéron en particulier, gagnèrent beaucoup d'honneur, de gloire et aussi, semble-t-il, de plaisir grâce à leurs succès militaires et à la fondation des cités. Le dialogue, au contraire, est muet sur les affaires étrangères à part quelques généralités ("*gagner des alliés à la cité*", XI, 13).

En dernier lieu, la maladie et la souffrance semblent avoir joué un grand rôle dans la vie du tyran de Syracuse. Pindare, Bacchylide et Simonide lui-même relèvent bien souvent les questions de la brièveté de la vie et du bonheur absolu impossible dans leurs odes. Dans le dialogue, ni la santé, ni les questions philosophiques sur la condition humaine ne jouent un rôle.

Il semble donc que c'est avant tout le lien avec les poètes, surtout Simonide, membre de sa cour tyrannique, qui fournit à Xénophon le fond historique.

¹⁶⁰ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 7-8 et notes 16 et 17. Sur la politique matrimoniale des Deinoménides voir aussi L. Gernet, "Mariages de tyrans", dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968 [première édition dans *Hommages à Lucien Febvre*, Paris, 1954, p. 41-53], p. 294 et p. 298.

¹⁶¹ Une épigramme dans l'*Anthologie Palatine*, VI, 112 mentionne un certain Daïlochos, fils de Léontiadès, mais l'on ne perçoit aucun lien avec Hiéron ou Sicile.

¹⁶² F. Cairnes, „EPΩΣ in Pindar's First Olympian Ode”, *Hermes*, 105(2), 1977, p. 129-132.

3.1.2. La cour de Hiéron

A part son rôle dans les campagnes militaires et la sauvegarde de la tyrannie, Hiéron s'enorgueillissait de ses victoires dans les jeux olympiques et pythiques¹⁶³. Gélon avait dédié un chariot en Olympie, mais Hiéron commissionna des odes pour les commémorer et fit venir des poètes importants de la Grèce continentale et de l'Ionie. Comme nous allons le voir dans le chapitre sur l'épinicie, les odes de Pindare, Bacchylide et Simonide aidèrent Hiéron à acquérir une réputation égale ou non moindre à celle de son frère. Son intérêt soutenu pour les arts semble avoir été une nouveauté dans les dynasties tyranniques de la Sicile. Son prédécesseur Gélon n'avait aucun intérêt pour la poésie et Hiéron fut le seul des Deinoménides qui eut commissionné des odes¹⁶⁴.

Selon Élien le Sophiste, au début Hiéron fut ἄμουσος et ἄγροικος, "inculte et grossier" presque autant que son frère ; il commença à s'intéresser à la culture au temps de sa maladie quand il eut plus de temps libre (*Histoire variée*, IV, 15). Sans mentionner les étrangers Pindare, Bacchylide, Simonide et Eschyle, et, de façon moins sûre, Phrynicus et Xénophane, il eut comme hôtes ou clients aussi deux Siciliens, Epicharme et Phormis. C. Mossé a même suggéré que les accusations d'avarice qui visent Hiéron dans quelques sources signifient probablement que pour subvenir aux besoins d'une cour brillante, Hiéron dut instituer un impôt lourd¹⁶⁵.

Les odes témoignent du goût pour les arts de Hiéron et l'en flattent. Dans l'Épinicie III, Bacchylide loue son capacité à comprendre et à apprécier la poésie et accumule des références à son intellect (v. 1-8)¹⁶⁶. Pindare dit que Hiéron était "pour les étrangers comme un père admirable" (ξείνοις δὲ θαυμαστός πατήρ, Pyth., II, 71). Puisque Pindare faisait partie de ces étrangers, ce vers caractérise aussi leurs

¹⁶³ Plutarque dans *Vie de Thémistocle*, 25, 1 rapporte que, selon *Sur la royauté* de Théophraste, pendant les jeux panhellénique d'Olympie où Hiéron aurait envoyé une théorie magnifique Thémistocle aurait incité les Grecs à "arracher la tente du tyran" et empêcher ses chariots à participer aux jeux. Comme l'a déjà montré A. Schäfer, "Themistokles und Hieron von Syrakus. Lysias olympische rede", *Philologus*, XVIII, 1862, p. 187-190, il s'agit certainement d'une confusion entre Hiéron I de Syracuse et Denys l'Ancien. Sur cet accident de la théorie de Denys voir plus bas notre chapitre sur la datation, p. 213-214.

¹⁶⁴ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 13 et note 36 ; p. 50-51. Hiéron a commissionné 7 odes de victoire à Bacchylide et à Pindare. L'on ne connaît aucun autre individu de l'époque archaïque qui ait eu une telle passion et goût pour la poésie.

¹⁶⁵ C. Mossé, *La tyrannie...*, *op. cit.*, p. 85-86.

¹⁶⁶ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 47-48. Sur Bacchylide comme l'hôte de Hiéron voir l'Introduction de J. Irigoin dans *Bacchylide : Dithyrambes, épinicies, fragments*, texte établi par J. Irigoin, traduit par J. Duchemin et L. Bardollet, Paris : CUF, 1993, p. XIV-XV.

relations. Des critiques ont remarqué des allusions aux relations personnelles et familiales entre le poète et le tyran¹⁶⁷.

La présence de l'étranger Simonide, appelé tantôt un sage, tantôt un poète dans le dialogue, reflète un fait historique. Xénophon nous dit que le poète arriva "*un jour*" auprès de Hiéron et, "*quand les deux eurent du loisir*", ils entamèrent une discussion franche et amicale (I, 1). Effectivement, Simonide arriva de la Grèce continentale et la maladie de Hiéron lui procura le loisir et la possibilité de s'entretenir avec le poète. Sans mentionner la présence de Simonide ni le poids qui est accordé à son opinion dans le dialogue, l'on trouve peut-être d'autres allusions à cette cour. H. Berve considère que VI, 2 ("*...je passais mon temps dans des banquets... souvent jusqu'à laisser mon âme être accaparée par les chants, les festins et les danses...*") est une allusion au goût attesté de Hiéron pour la musique (cf. Élien, IV, 15)¹⁶⁸.

3.1.3. Son caractère et la nature de son régime

Il existe deux portraits différents de Hiéron dans les sources. Des textes et des auteurs anciens décrivent Hiéron comme un souverain cruel, paranoïde et répressif. La tradition des historiens siciliens qui remonte à Timée de Tauroménion, préservée par Diodore, semble avoir été extrêmement haineuse à l'égard de Hiéron. Selon Diodore, il succéda à son frère Gélon, mais "*n'exerça pas le pouvoir de la même façon*" (οὐχ ὁμοίως ἦρχε) ; il était "*avare, violent et totalement étranger sous tous ses aspects à la sincérité et à la probité*" (φιλάργυρος καὶ βίαιος καὶ καθόλου τῆς ἀπλότητος καὶ καλοκάγαθίας ἀλλοτριώτατος) de son prédécesseur. Diodore rapporte que ses sujets voulaient se révolter, mais réprimèrent ce désir par égard à la gloire de Gélon et par respect de ses bienfaits (XI, 67, 3-4). Aristote nous informe sur son réseau de la dénonciation, celui des "femmes rapporteuses" et des "mouchards", envoyés partout où se tenait une réunion ou un colloque, ce qui témoigne de sérieuses raisons d'être suspicieux (*Politique*, V (VIII), 11, 7, 1313b14). Dans Plutarque nous trouvons une allusion à Hiéron exécutant ses camarades (*Œuvres morales : Comment reconnaître un flatteur d'un ami*, 68a).

¹⁶⁷ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 69.

¹⁶⁸ H. Berve, *Die Tyrannis...*, *op. cit.*, vol. II, p. 606.

Il existe des rapports sur l'oppression de la liberté de parole et sur la violence à l'égard des familiers et de l'ensemble du corps des citoyens¹⁶⁹. Pindare, dans ses odes, met Hiéron en garde contre les différents vices, comme l'orgueil qui a ruiné Tantale (Ol. I, 86-89), l'avarice (Pyth. I, 175-177), l'encouragement des flatteurs (Pyth. II, 133 et sq.), la présomption (Pyth. III, 96 et sq.), et l'exhorte à la libéralité et à la modération de ses désirs. Ces avertissements ont été interprétés de différentes manières, mais il est raisonnable de croire que Pindare observait ou craignait la manifestation des penchants dangereux chez Hiéron¹⁷⁰. Quand, pour compléter cette panoplie de griefs, le *Hiéron* de Xénophon fait allusion aussi au pillage des temples (VI, 2), l'on est tenté d'y voir un autre témoignage historique¹⁷¹.

D'autre part, il existe un portrait laudatif de Hiéron, peint en partie par ces mêmes poètes qui ont prodigué des avertissements. Nous avons déjà vu que Hiéron est considéré comme un mécène des arts, ami de la musique, hôte et commanditaire des odes (Pyth. III, 123-125, etc.). On le glorifie comme étant un roi dévot, le prêtre des divinités chthoniennes et le bienfaiteur des sanctuaires grecs. Élien rapporte une tradition, selon laquelle il fut "*très engagé dans les travaux de la bienfaisance*" (προχειρότατος ἐς τὰς εὐεργεσίας, *Histoire variée*, IX, 1) et "*doué d'une âme particulièrement brave*" (τὴν ψυχὴν ἀνδρειότατος, *ibid.*). Plutarque le présente comme un homme gentil et bienveillant, encourageant le franc-parler (*Œuvres morales : Apophthegmes*, 175b) et le classe, avec Gélon et Pisistrate, parmi les tyrans qui sont devenus "*des souverains modérés et tournés vers le peuple*" (μέτριοι καὶ δημοφελεῖς ἄρχοντες, *Œuvres morales : Sur le retard de la vengeance divine*, 551f-552a).

Les lecteurs ont remarqué depuis longue date que les deux portraits sont parfaitement opposés¹⁷². En fait, à l'avarice dans Diodore l'on peut opposer la générosité dans Élien et, à la cour composée de flatteurs et de délateurs dans Pindare et Aristote l'atmosphère du franc-parler dans Plutarque. H.A. Holden a essayé de concilier ces visions contradictoires en s'appuyant sur le témoignage d'Élien qui

¹⁶⁹ Sur le portrait négatif voir aussi E. Vassilaki, *Les odes siciliennes de Pindare: une parole poétique en son contexte*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2008, chapitre "Le cas Hiéron : enquête à travers les sources", p. 211-233 et D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁷⁰ Sur l'analyse du portrait nerveux de Hiéron dans les sources poétiques voir aussi A.J. Podlecki, *op. cit.*, p. 387-394.

¹⁷¹ Comme le fait H.A. Holden, *op. cit.*, p. XIX. D'autres critiques aussi puisent dans Xénophon pour confirmer ou compléter le portrait historique de Hiéron.

¹⁷² H.A. Holden, *op. cit.*, p. XIX-XX ; D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 15-16 ; E. Vassilaki, *op. cit.*, p. 211-233.

affirme que Hiéron, "illettré" au début de sa tyrannie, est devenu civilisé à cause de la maladie que nous avons déjà mentionnée¹⁷³. Pour D.A. Svarlien, il est possible que, d'une façon générale, les deux types de témoignages puisent dans la même source, dans les avertissements de Pindare et de Bacchylide qui ont pu être interprétés de différentes manières : soit comme une critique implicite soit comme un encouragement à continuer dans un chemin déjà pris. Si c'est le cas, le portrait louangeur serait dû à une lecture superficielle des odes. Enfin, l'on a probablement aussi négligé l'importance pour les auteurs antiques de l'histoire de Philistus de Syracuse dont on n'a rien gardé, mais qui, on le sait, était très favorable aux tyrans et à la tyrannie comme forme de régime¹⁷⁴.

Déjà au XIX^e siècle Kappeyne van de Coppello se fonda sur deux passages d'Élien, contradictoires en apparence (IV, 15 et IX, 1), pour proposer l'hypothèse selon laquelle le vrai Hiéron changea et évolua au cours de sa vie et que c'est justement le dialogue de Xénophon qui reflète cette métamorphose historique¹⁷⁵. Plus récemment, D.A. Svarlien a affirmé que le *Hiéron* de Xénophon était le seul texte qui présente "une vision équilibrée" de Hiéron, dévoilant à la fois les côtés positifs et négatifs du tyran. Par exemple, le tyran selon Xénophon se méfie de tout son entourage (IV, 1-3) et s'entoure de mercenaires étrangers, mais il est aussi sensible et alarmé par sa situation et cherche soutien auprès d'un poète étranger¹⁷⁶.

Pourtant, ce portrait complexe du tyran dans Xénophon n'est pas une nouveauté. Pour les lecteurs attentifs, les odes de Pindare dévoilaient déjà une personnalité tourmentée et ambivalente¹⁷⁷. Bien avant Xénophon, les sources ont décrit un tyran à la fois tout-puissant et précaire, à la fois un chef de guerre violent et un "ami des arts". Nous croyons que Xénophon a volontairement choisi pour son tyran fictif un prototype, ou plutôt une figure-type, qu'il est difficile de classer¹⁷⁸.

L'histoire des Deinoménides que nous avons esquissée fournit encore autre chose, la possibilité de juger Hiéron dans le contexte des autres tyrans siciliens. Comme le dialogue de Xénophon montre tant l'histoire de ces tyrannies (IV, 6),

¹⁷³ H.A. Holden, *op. cit.*, p. XXI.

¹⁷⁴ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 14-16.

¹⁷⁵ N.J.B. Kappeyne van de Coppello, *Dissertatio literaria inauguralis continens observationes in Xenophontis dialogum Hieronem*, Leyde, 1841, p. 10-11.

¹⁷⁶ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷⁷ H. Berve, *op. cit.*, p. 548, note 30.

¹⁷⁸ Pour E. Vassilaki, *op. cit.*, p. 217-218, note 385, Hiéron historique est bien choisi pour les objectifs du dialogue comme prototype d'un tyran malheureux et incarne bien la problématique des relations entre un souverain et sa communauté.

Hiéron concourait avec d'autres tyrans, les jalousait et les considérait comme ses rivaux. Quand nous avons dit que, du point de vue descriptif, le dialogue présentait deux visions de la tyrannie, une tyrannie despotique et paranoïaque que décrit Hiéron et une tyrannie bienfaisante, acceptée par les sujets, que décrit Simonide, ces deux portraits se retrouvent dans la famille des tyrans archaïques de Syracuse. C'est Gélon, le frère aîné de Hiéron qui incarne ce roi doux et bienfaisant, pourvoyant au bonheur de la population, présenté par le poète comme un prototype à suivre. Le malheur de Hiéron, c'est donc son incapacité à s'égaliser à Gélon et à jouir de l'affection de ses sujets, ce que nous lisons dans les sources historiques sur Gélon. Une tyrannie bienfaisante et acceptée et par les sujets a donc bien existé dans l'histoire de Syracuse. L'on pourrait dire que Simonide conseille à Hiéron de s'appuyer sur l'exemple brillant de son frère aîné.

3.1.4. Conclusion : un prototype ambivalent

Un des tyrans de l'âge d'or de Syracuse, Hiéron, que Xénophon choisit comme figure-type et en partie comme prototype de son tyran, incarna à la fois les bons et les mauvais côtés de ce régime. Il fut puissant, prospère et intelligent, maître d'une cour brillante qui accueillit aussi Simonide, mais aussi, semble-t-il, envieux, suspicieux, solitaire, oppressif et violent. Il fut probablement un homme souffrant et malheureux, en tout cas beaucoup plus malheureux que son frère aîné Gélon.

Après l'examen, le dialogue de Xénophon ne paraît pas être une représentation du Hiéron historique ni de la nature historique des tyrannies archaïques et militaires en Sicile. A part le lien avec Simonide, l'on ne voit aucun trait uniquement hiéronien dans l'image du tyran que nous présente Xénophon. Ceci dit, une lecture du dialogue en prenant Hiéron I^{er} de Syracuse comme prototype unique ou principal est possible et fournit des résultats cohérents. Après tout, nous savons qu'au temps de Xénophon, Hiéron I^{er} de Syracuse avait gardé tout son prestige, au point que l'auteur de la lettre VII attribuée à Platon compare l'œuvre accomplie par Hiéron à celle que Dion aurait pu accomplir s'il n'avait été assassiné¹⁷⁹.

Pourtant, il nous semble plus légitime de considérer la notion d'un "tyran syracusain" de façon plus globale et de tenir compte des événements vécus à Syracuse depuis la mort de Hiéron I^{er}. Nous savons qu'au IV^e siècle av. J.C., Syracuse et le

¹⁷⁹ VII, 336a ; cf. J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, éd.-trad., Paris, 1948, p. 12-13.

monde grec connurent un autre tyran puissant, Denys l'Ancien, qui, après un interlude démocratique, fut le champion du nouvel ordre, contrairement à Hiéron, justement, qui fut le champion du vieil ordre des monarchies militaires. Nous allons examiner l'importance de Denys et de ses successeurs dans un autre chapitre.

3.2 Le prototype du sage, conseiller du tyran – Simonide de Céos

Selon nos sources, Hiéron I^{er} de Syracuse avait des relations proches avec plusieurs poètes de son temps et elles semblent avoir été particulièrement proches avec Pindare. Mais dans le dialogue, l'interlocuteur de Hiéron est le poète Simonide de Céos et non pas Pindare. Il faut donc se demander pour quelles raisons Xénophon, s'il cherchait un membre historique de la cour de Hiéron, choisit l'un au détriment de l'autre. En deuxième lieu, il faut analyser les faits connus de la vie de Simonide et de sa personnalité historique pour essayer de comprendre en quoi, dans l'esprit de Xénophon, elle parut appropriée au rôle du poète expert en politique et conseiller privé d'un tyran. Nous allons organiser l'étude de ces questions en plusieurs sous-chapitres portant tout d'abord sur la biographie de Simonide pour autant qu'elle soit connue, puis sur quelques fragments pertinents de ses œuvres, ensuite sur les témoignages commentant sa réputation et enfin sur l'intérêt que lui portaient Socrate et les Socratiques.

3.2.1. Les principaux faits de sa vie et le lien avec Hiéron

Simonide naquit vers 558-552 av. J.C. à Céos et mourut vers 468 à Acragas, en Sicile¹⁸⁰. Selon la Souda, il vécut 89 ans, voire 90¹⁸¹. Avant d'arriver en Sicile à la fin

¹⁸⁰ C'est la chronologie "traditionnelle", dite "la chronologie haute", de Simonide. Mais il faut savoir qu'il en existe une autre, dite "la chronologie basse" qui place la naissance de Simonide entre 532/528 et qui fut défendue notamment par L.A. Stella, "Studi Simonidei I. Per la cronologia di Simonide", *Rivista di Filologia Classica Nuova Serie*, 24, 1946, p. 1-24. Pour une discussion qui présente les arguments et réfute la position de Stella voir J.H. Molyneux, *Simonides: A Historical Study*, Wauconda (Ill.), 1992, p. 153-154.

¹⁸¹ Test. 1 Campbell (*Greek Lyric*, vol. III, *Stesichorus, Ibycus, Simonides and Others*, ed. and tr. by D.A. Campbell, London: Loeb, 1991. Pour les témoignages et les anecdotes concernant Simonide l'édition de Loeb est plus commode que le *PMG*, *id est* : D.L. Page, éd., *Poetae melici graeci. Alcmanis Stesichori Ibyci Anacreontis Simonidis Corinnae poetarum minorum reliquias carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*, Oxford, 1962). En général les sources anciennes sur la vie de Simonide sont plutôt maigres. L'on a perdu aussi la biographie écrite par Chaméléon (Χαμολέων), un Péripatéticien du IV^e siècle (test. 30 Campbell). Pour un compte-rendu de la vie et l'œuvre de Simonide il est utile de consulter J. Geffcken, "Simonides aus Keos", *RE*, III A 1, 1927, coll. 186-197 et J.H. Molyneux, *op. cit.*, (p. 211-245 sur Simonide en Sicile, p. 220-224 sur Simonide et Gélon, p. 224-233 sur Simonide et Hiéron), ainsi que D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 26-31 et A.H. Holden, *The Hieron of*

de sa vie, il eut une carrière créative assez impressionnante : on le range parmi les auteurs archaïques les plus prolifiques de Grèce.

Pour autant que les sources permettent de le voir, les centres les plus importants de son activité, dans l'ordre chronologique, furent Athènes, la Thessalie et la Sicile. Ayant quitté Céos dans sa jeunesse, Simonide fut donc un poète itinérant. Ses relations avec les politiciens de première importance et hommes d'État furent antérieures à son relation avec le tyran de Syracuse. Selon la tradition, il fut invité à Athènes par le tyran Hipparque qui le persuada de venir en lui proposant de riches présents et d'importantes sommes d'argent (Platon, *Hipparque*, 228b)¹⁸². Le passage de Platon suggère le rôle non pas d'un poète "décoratif" de la cour, mais justement celui d'une figure politique qui reçut une mission concrète. Les historiens ne doutent pas de la présence de Simonide auprès des Pisistratides, les tyrans les plus connus et les plus influents de la Grèce continentale. Selon Molyneux, il vécut auprès d'Hippias et d'Hipparque entre 527 et 514 et auprès d'Hippias probablement même après 514¹⁸³. Pour Podlecki, c'est peut-être la tendance moralisante des poèmes de la première période de Simonide qui fit croire aux Pisistratides que Simonide pourrait, selon l'expression transmise par Platon, "éduquer les citoyens" (*Hipparque*, 228c)¹⁸⁴.

Ensuite Simonide passa quelque temps en Thessalie chez les tyrans Aleuades et les Scopada. Avant la première guerre médique, vers 500, il revint à Athènes où le régime politique avait changé et il se lia d'amitié avec l'homme politique et stratège le plus célèbre de l'époque, Thémistocle (Plutarque, *Thémistocle*, V, 6-7). C'est au temps des guerres médiques qu'il gagna sa notoriété grâce à sa présence dans les cercles politiques influents et grâce à ses victoires dans les compétitions poétiques. Ses relations avec Thémistocle semblent avoir été assez proches, car plus tard, au moment où Thémistocle tomba en disgrâce et fut frappé d'ostracisme, Simonide, lui aussi, quitta Athènes¹⁸⁵.

Les liens historiques de Simonide avec Athènes sont intéressants, car il y fut actif pendant deux périodes politiques différentes : la période des tyrans Pisistratides et la période démocratique après la chute d'Hippias en 510. La biographie de

Xenophon. With Introduction, Summaries, Critical and Explanatory Notes and Indexes, London, 1883, p. XXIV-XXXVI.

¹⁸² Pour une analyse de cette invitation et ce séjour voir A.J. Podlecki, "Festivals and Flattery: The Early Greek Tyrants as Patrons of Poetry", *Athenaeum*, 58, 1980, p. 380-381.

¹⁸³ J.H. Molyneux, *op. cit.*, p. 65-79.

¹⁸⁴ A.J. Podlecki, "Festivals and Flattery...", *op. cit.*, p. 382.

¹⁸⁵ D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 27.

Simonide nous informe sur l'extrême habileté et versatilité du poète qui a passé du statut de poète et de conseiller de la cour tyrannique d'Hippias au statut d'ami intime de Thémistocle, champion du parti démocratique. L'on peut donc se demander si, dans le dialogue où Simonide représente Athènes, ce sont l'Athènes démocratique ou bien l'Athènes tyrannique qu'il représente. Nous avons déjà vu que le passage où Hiéron fait allusion aux lois dans le pays d'origine de Simonide (VI, 9-10) fait clairement penser à l'Athènes démocratique¹⁸⁶. Mais sa connaissance des régimes tyranniques autres que celui de Hiéron entre en ligne de compte et fortifie son statut de conseiller expert en politique dans le dialogue.

En tant que poète, Simonide devint connu dans tout le monde grec pour ses épitaphes dédiées aux morts à Marathon et à Thermopyles et pour ses hymnes célébrant les victoires d'Artémision et de Salamine. Dix ans plus tard, en 479, après la deuxième guerre médique, il composa une épigramme au sujet de la tombe des héros de Thermopyles (Hérodote, VII, 228). On lui attribue plusieurs innovations importantes dans l'art poétique. Selon la tradition, il fut le premier à avoir composé des épinicies pour les victoires athlétiques ; il en reste malheureusement peu de fragments consistants¹⁸⁷. Il est connu aussi pour avoir transformé les chansons courtes de victoire en hymnes chorales ; les odes de Pindare suivent cette tradition établie par Simonide. En dernier lieu, il aurait été le premier à composer pour un prix (test. 22 Campbell).

La présence de Simonide en Sicile, dans l'entourage de Hiéron, est attestée dans plusieurs sources¹⁸⁸. Comme souvent pour une époque si ancienne, nous sommes forcés de se fier aux anecdotes et témoignages postérieurs à l'époque des événements. Ce fait a amené A.J. Podlecki à rejeter la tradition de la présence de Simonide en Sicile comme étant une invention¹⁸⁹. Il est vrai que, malgré les nombreuses anecdotes qui placent Simonide en Sicile, dans les sources, la seule action spécifique de Simonide liée concrètement à cette île est une réconciliation effectuée en 476 entre deux tyrans, Hiéron et Théron, prêts à prendre les armes pour résoudre un différend. Ce rôle médiateur lui est attribué dans plusieurs sources (Schol. Ol. II, 15 (29) et Timée dans F. Jacoby., éd., *Fragmente der griechischen Historiker*, 566 F 95), mais

¹⁸⁶ Voir *supra*, p. 15.

¹⁸⁷ *PMG* 506-519.

¹⁸⁸ Entre autres, Aristote, *Rhétorique*, 1391a8 ; Pseudo-Platon, *Ep.* II, 311a ; Athénée, XIV, 656d ; Cicéron, *Sur la nature des dieux*, I, 22 ; *Papyri de Hibeh* (B.P. Grenfell, A.S. Hunt, éd., *The Hibeh Papyri*, Part 1, London, 1906), 17 ; Scholie à Pindare, Ol. II ; Élien, IX, 1 ; IV, 15 ; XII, 25.

¹⁸⁹ A.J. Podlecki, "Simonides in Sicily", *La Parola del passato*, XXXIV, 1979, p. 5-16.

les narrations de cet incident sont contradictoires en ce qui concerne les détails, et Diodore, qui relate les événements de 476 et le fond du conflit (XI, 48, 3-8), ne mentionne pas Simonide. Non seulement Podlecki, mais encore d'autres historiens doutent de la véracité de l'intervention de Simonide, rapprochant cette histoire par exemple des anecdotes qui tendent à démontrer l'influence politique de Stésichore ou d'Ibycus¹⁹⁰.

Malgré le doute, il manque des raisons valables pour rejeter le récit de la réconciliation et, en conséquence, la présence de Simonide dans l'entourage des tyrans siciliens. Molyneux analyse en détail un argument utilisé depuis Willamowitz pour discréditer l'histoire de la médiation : la chronologie. Plusieurs historiens qui ont suivi Willamowitz ont affirmé qu'en 476, Simonide était toujours en Athènes et qu'il ne s'était rendu en Sicile qu'en 475. Mais la dernière date confirmée de sa présence à Athènes est le printemps de 476 quand il emporta une victoire lors du concours dithyrambique pour les Dionysies¹⁹¹. Il semble donc que l'histoire de la réconciliation n'est pas improbable. Si elle est vraie, elle démontre trois points qui sont importants pour notre analyse de l'historicité de Simonide xénophontique : l'influence politique de Simonide dans les affaires siciliennes, son statut de confident auprès d'au moins un tyran sicilien et son rôle unique dans le sauvetage de deux tyrannies, ou en tout cas celle de Syracuse, qui autrement auraient pu être détruites à cause d'un conflit militaire. Le Simonide historique a donc travaillé pour préserver la tyrannie de Hiéron. Il joue le même rôle dans le dialogue de Xénophon.

Selon nos sources, Simonide s'est rendu en Sicile en 476, très probablement sur l'invitation de Hiéron (Élien, X, 1), et y serait resté jusqu'à sa mort en 468/7. Il faut ajouter aussi qu'il fut un octogénaire au moment de ce déménagement et il est possible que le peu de fragments de ses textes écrits en Sicile montre un affaiblissement de la production créative dû à son âge avancé. Il n'y a aucun fragment des odes que Simonide aurait écrites pour Hiéron¹⁹².

Compte tenu de sa biographie et de l'absence de production poétique, l'on peut se demander s'il y était invité en tant que poète ou en tant que conseiller politique. W. Schmid s'est appuyé sur le dialogue de Xénophon pour tirer la conclusion que

¹⁹⁰ G.O. Hutchinson, *Greek Lyric Poetry: A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford/New York, 2001, p. 287.

¹⁹¹ J.H. Molyneux, *op. cit.*, p. 224-225.

¹⁹² D.A. Svarlien explique ce fait par le piètre état général du corpus simonidéen, *op. cit.*, p. 28.

Simonide se rendit à Syracuse pour remplir le rôle de conseiller privé¹⁹³. Molyneux penche dans le même sens alléguant le manque de commandes d'odes importantes – les majeures allaient, semble-t-il, à Pindare et à Bacchylide¹⁹⁴. Un témoignage ancien, préservé par la lettre II attribuée à Platon, ne mentionne qu'une association consultative ou amicale : "*Quand les gens parlent de Hiéron ou Pausanias le Lacédémonien ils aiment mentionner leur association avec Simonide – ce qu'il a fait et ce qu'il leur a dit*" (περὶ Ἱέρωνος ὅταν διαλέγωνται ἄνθρωποι καὶ Πausανίου τοῦ Λακεδαιμονίου χαίρουσι τὴν Σιμονίδου συνουσίαν παραφέροντες, ἃ τε ἔπραξεν καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς, 311a).

Ajoutons enfin que Simonide fut à Syracuse pratiquement pendant toute la période de la tyrannie de Hiéron¹⁹⁵, et, de ce fait, il possédait vraisemblablement une information de première main non seulement concernant les affaires de la cité, mais aussi au sujet de la personnalité et du caractère du tyran. Dans le dialogue de Xénophon, ces deux aspects sont mis en premier plan dès l'introduction qui prépare la conversation entre les deux hommes : Simonide y arrive "*un jour*", y passe un certain temps et, une fois que les deux "*ont du loisir*", entame une discussion qui trahit son intuition sur l'état profond de l'âme de Hiéron.

Malgré ces parallèles entre la biographie de Simonide et la présentation de Simonide dans le *Hiéron*, "l'historicité" de Simonide xénophontique reste vague et générale. En tout cas, l'on ne peut utiliser le dialogue comme source probante pour obtenir des informations sur le Simonide historique. Plusieurs tentatives ont été faites dans cette direction et les résultats ne sont pas convaincants. Par exemple, L.A. Stella s'est appuyé sur le *Hiéron*, VI, 7-9, passage sur les peines et les dangers de la guerre ("*La guerre est en effet chose effrayante, mais pourtant, Hiéron, lorsque nous, du moins, nous sommes en campagne...*") dans lequel Simonide utilise la première personne du pluriel pour conclure que le poète a pris part à la bataille de Marathon¹⁹⁶. Ce genre de rapprochement est très fragile et même dangereux sur le plan méthodologique. Car, si l'on veut utiliser le dialogue comme source historique, alors, que faire des traits et des faits dissonants ? Par exemple l'affirmation de Hiéron qu'à

¹⁹³ W. Schmid, *Geschichte der Griechischen Literatur*, vol. I, Munich, 1929, p. 512.

¹⁹⁴ J.H. Molyneux, *op. cit.*, p. 233.

¹⁹⁵ Ce fait est souligné déjà par D.A. Svarlien, *op. cit.*, p. 26.

¹⁹⁶ L.A. Stella, "Studi Simonidei I. Per la cronologia di Simonide", *Rivista di Filologia Classica Nuova Serie*, 24, 1946, p. 1-24. Pour une réfutation voir J.H. Molyneux, *op. cit.*, p. 153-154 qui ajoute que cette hypothèse date déjà du XVIII^e siècle (note 26).

cause de la peur, les tyrans n'osent pas s'absenter de leur cité pour voyager à l'étranger (I, 11-12) est en contradiction patente avec un propemptique lyrique que Simonide consacra à Hiéron justement à l'occasion d'un voyage "*en terre étrangère*" (PMG 580).

Pour conclure, disons que du point de vue historique, le Simonide xénophontique correspond au Simonide historique dans le sens où le poète représente, d'une part, Athènes et, d'autre part, un personnage compétent en affaires politiques, y compris la tyrannie, et, surtout, un personnage qui, selon la tradition, a effectué une action de préservation réussie de la tyrannie de Hiéron. A part ces faits, Simonide ne dit quasiment rien sur sa vie et sa personne dans le dialogue et, s'il en dit, il est difficile de lier ses propos à des faits biographiques connus.

3.2.2. Sa pensée et sa réputation

Bien que nous possédions un nombre de fragments des œuvres de Simonide qui peut paraître assez grand (PMG 506-653) l'on y trouve peu de matériel qu'on pourrait organiser de sorte à obtenir une vision claire et approfondie de sa pensée et de ses opinions¹⁹⁷. L'on y trouve encore moins de fragments qu'on pourrait mettre en relation directe avec les idées que le Simonide fictif exprime dans le *Hiéron*, mais quelques-uns sont intéressants.

D'après ce que nous pouvons lire, Simonide fut un poète qui enseigna les vérités traditionnelles sur la brièveté de la vie, l'instabilité du destin et la nécessité d'accepter la condition humaine, vérités propres aux poètes archaïques comme Pindare et Bacchylide. Le lecteur n'est pas surpris quand il lit que les desseins et les objectifs de l'homme sont toujours précaires, car la mort menace tout le monde de façon identique, tant les bons que les mauvais (PMG 520 ; cf. 521 et 527). Dans la même veine, Simonide souligna aussi l'importance de la piété en affirmant qu'aucun homme n'avait jamais atteint la vertu sans l'aide des dieux (PMG 526 ; cf. 541 et 579). Une des anecdotes importantes, qui lie Simonide à Hiéron de Syracuse, le montre réfléchissant sur la question de savoir qui est dieu (Cicéron, *Sur la nature des dieux*, I, 22). Les thèmes sur l'instabilité de la fortune et l'importance à accorder au divin se détachent le

¹⁹⁷ Pour une introduction à la pensée de Simonide l'étude de C.M. Bowra, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford, 1936 (2ème éd., 1961), p. 308-372 est toujours utile bien qu'elle ait été critiquée pour ses conclusions tirées de fragments souvent obscurs et sans contexte. Pour une approche plus moderne l'on peut consulter par exemple P. Parsons, "These Fragments We Have Shored Against Our Ruin", dans *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*, D. Boedeker, D. Sider, eds., Oxford, 2001, p. 55-64.

plus clairement de l'ensemble des fragments¹⁹⁸, mais n'apportent rien d'éclairant pour l'étude du Simonide xénophontique. On dirait même que, sur ce point, le Simonide xénophontique s'oppose au Simonide poète, car l'interlocuteur sophistiqué du dialogue manifeste une attitude ouvertement indifférente à toutes les questions relevant de la déférence devant la justice divine, même au moment où Hiéron se plaint de sa mauvaise conscience pour le nombre de meurtres accomplis (VII, 12).

D'autres fragments montrent Simonide comme un penseur plus original, si l'on peut dire, et plus intéressant pour un Socratique. Le plus important de ces fragments est certainement un poème dédié à son patron Scopas de Thessalie et préservé par Platon dans le *Protagoras* (339a-346d = *PMG* 542). Ce fragment a fait couler beaucoup d'encre notamment à cause du texte faussement interprété et perverti par Socrate dans le dialogue dans lequel le poème est cité. La reconstruction du message original semble être le suivant : Scopas aurait demandé à Simonide ce qu'il pensait du bon mot de Pittacus, un autre sage notoire, "*il est difficile d'être bon/noble*" (χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμενοι). Scopas a dû croire que Simonide allait répondre que, malgré la difficulté, Scopas avait réussi, mais, au lieu de le flatter, Simonide présenta une véritable analyse du sens du mot ἐσθλόν. L'explication que donne Socrate du poème n'est pas correcte, les groupes de mots sont construits de façon aberrante, mais l'on peut en déduire l'intention principale du poète. Il s'agit d'une critique implicite des anciens idéaux aristocratiques où l'excellence était un trait héréditaire, réservé à une classe sociale¹⁹⁹. L'on perçoit aussi, dans ce texte, une volonté de dépasser la sagesse des poètes anciens ainsi que le changement de contexte historique avec une importance grandissante accordée aux valeurs civiques de la *polis*. Ceci n'est pas surprenant étant donné la biographie de Simonide, surtout son lien avec la cité la plus brillante de l'époque, Athènes, au lendemain des guerres médiques.

Deux fragments des poèmes de Simonide traitent directement de la tyrannie. L'un d'eux, une épigramme préservée par Thucydide (VI, 59, 3), attribuée à Simonide par Aristote (*Rhétorique*, 1367b19-21), mais considérée comme douteuse par les chercheurs²⁰⁰, déplore la mort d'une fille d'Hippias, tyran d'Athènes : bien que toute sa

¹⁹⁸ Voir l'analyse de C.M. Bowra, *op. cit.*, p. 324-325 et p. 366-367 respectivement.

¹⁹⁹ Voir C.M. Bowra, *op. cit.*, p. 326-336, J.M. Bell, "Κίμβιξ καὶ σοφός: Simonides in the Anecdotal Tradition," *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 28, 1978, p. 79-80 et plus bas sur la lecture platonicienne de Simonide, p. 127-129.

²⁰⁰ C.M. Bowra, *op. cit.*, p. 323. L'épigramme est absente de l'édition de D.L. Page (*PMG*) et de l'édition de Loeb (Campbell, 1991).

famille fût composée de tyrans, dit le texte, "*elle n'éleva pas son esprit en orgueil*" (οὐκ ἤρθη νοῦν ἐς ἀτασθαλίην). Simonide aurait donc vanté la tyrannie qui n'est pas atteinte par l'orgueil et considéré l'humilité ou la simplicité de la fille d'Hippias comme un cas rare et exceptionnel. L'on pourrait en conclure que, malgré son statut de poète itinérant servant dans les cours tyranniques, Simonide gardait ses distances et sa liberté pour les juger. Ceci est vrai aussi pour le Simonide dans le dialogue de Xénophon.

L'autre fragment traitant de la tyrannie nous rapproche encore plus de l'entretien fictif entre Hiéron et Simonide. C'est une opinion préservée par Athénée (XII, 512c = *PMG* 584) qui traite du plaisir. Simonide est cité parmi les sages anciens qui ont placé le plaisir parmi les biens les plus importants. Simonide aurait posé une question de rhétorique : "*Quelle vie des mortels est souhaitable sans plaisir et quelle tyrannie ? Sans lui, même la vie des dieux n'est pas enviable* (Τίς γὰρ ἀδονῶς ἄτερ θνατῶν βίος ποθεινός ἢ ποία τυραννίς ; τᾶσδ' ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζηλωτὸς αἰών)". La "tyrannie" désigne ici le pouvoir suprême sans connotation négative. Cet avis, s'il est authentique, pourrait être considéré comme une raison supplémentaire pour introduire Simonide dans le dialogue au cours duquel un tyran se plaint notamment du manque de plaisir, et au cours duquel Simonide reconnaît l'importance du problème. En ce qui concerne l'opinion du poète à propos du plaisir, son hédonisme semble être attesté par d'autres fragments. Par exemple, selon Théon (*PMG* 646), il aurait dit que nous devons "*passer nos vies en jouant et ne prendre absolument rien au sérieux*" (παύζειν ἐν τῷ βίῳ καὶ περὶ μηδὲν ἀπλῶς σπουδάζειν). Il faut reconnaître néanmoins que le contexte de ce vers, issu probablement d'une élégie, est inconnu et nous ne savons pas dans quelle mesure cette opinion est influencée par les canons d'une tradition poétique – par exemple celle des scolies.

En dernier lieu, il n'est probablement pas surprenant de retrouver dans les opinions attribuées à Simonide une maxime éthique qui a l'air d'être parfaitement xénophontique : il faut faire du bien à ses amis et nuire à ses ennemis (*PMG* 642b et *PMG* 642a = Platon, *République*, I, 331d-332a ; cf. *Hiéron*, II, 2 ; VI, 12). Dans le *Hiéron*, comme dans d'autres œuvres de Xénophon, il s'agit presque d'une vérité générale, évidente pour tous, et un principe de base de toute entreprise militaire, tandis que dans les fragments de Simonide, surtout dans la représentation de sa pensée faite par Platon, il s'agit d'une définition de la justice. Mais ce n'est qu'un détail

insignifiant, car Xénophon n'aurait pas nié qu'à la guerre comme dans la vie de tous les jours, l'on doit appliquer ce principe justement parce qu'il est juste.

Pourtant, au lieu de se réjouir de cette concordance des idées ou conceptions de la justice, et au lieu de chercher à y voir une influence majeure de Simonide sur Xénophon, il faut reconnaître qu'il s'agit là d'une maxime extrêmement courante dans la littérature d'avant l'ère chrétienne à toutes les époques et qu'elle fait partie intégrante de l'éthique grecque traditionnelle. Des études entières lui ont été consacrées²⁰¹, et nous la retrouvons amplement discutée chez les sophistes et les Socratiques qui se sont intéressés à la définition du juste. Dans Platon, c'est le sophiste Gorgias qui affirme que la justice, c'est faire du bien aux amis et nuire aux ennemis (*Rep.* 332d et 362c, cf. pour la même opinion *Clitophon*, 410a) et Xénophon lui-même la présente comme une doctrine de Socrate (*Mém.*, II, 6, 35). D'un autre côté, puisque son confrère Platon l'associait à Simonide, il n'est pas impossible que cet avis, auquel consentent sans discussion les deux interlocuteurs du dialogue, y ait bien trouvé sa place et même soit répété deux fois ; c'est sans aucun doute aussi parce que, dans l'esprit de l'auteur et dans celui de ses lecteurs contemporains, il était associé à Simonide²⁰². Voici les rapprochements qu'on peut faire entre le dialogue et l'héritage lyrique de Simonide.

Nous sommes un peu mieux servis en ce qui concerne la réputation de Simonide. Un nombre d'anecdotes le concernant et d'apophthègmes lui étant attribués sont d'origine suspecte, mais ils témoignent de l'image que Simonide avait aux yeux des contemporains de Xénophon.

La tradition attribue à Simonide deux caractéristiques principales : pour les anciens, en premier lieu, il était un sage et, en deuxième lieu, il était avare.

Les poètes étaient traditionnellement considérés comme des sages (σοφοί), dépositaires à la fois d'un savoir-vivre pragmatique y compris politique, mais aussi de connaissances théoriques et philosophiques²⁰³. Simonide appartenait à la liste des "sages bienheureux" canoniques. Il est mentionné par Platon aux côtés de Pittacus et

²⁰¹ Voir notamment celle de M.W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989. Dans son introduction il mentionne et cite d'autres études sur cette maxime.

²⁰² J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. I, Cambridge, 1902 (deuxième édition : 1965), commentaire *ad. loc.*, p. 13 considère que, puisque cette opinion ne figure pas dans les fragments en vers de Simonide, c'est probablement une maxime courante attribuée à lui.

²⁰³ M.R. Harriott, *Poetry and Criticism Before Plato*, London, 1969, chapitre VI, "The Poet and his Audience", p. 105-129.

Bias (*République*, 335e = Campbell test. 35). Bien que le Socrate de Platon semble parfois ironiser à propos de la sagesse de Simonide et la trouver manquante (*Rép.*, 331^e-336a ; *Prot.*, 339a-347c)²⁰⁴, ces doutes et discussions ne viennent que confirmer son statut²⁰⁵. Les raisons qui justifient d'évoquer sa sagesse politique sont démontrées d'autre part par sa biographie : comme nous l'avons vu dans le chapitre sur sa vie, il avait été conseiller ou ami proche de Thémistocle à Athènes, de Pausanias à Sparte et de Hiéron à Syracuse²⁰⁶. Le Hiéron fictif dans le dialogue s'adresse à Simonide comme à un philosophe (II, 5 : "*vous qui avez la réputation de mieux voir avec votre esprit qu'avec vos yeux me semble étonnant...*"), bien qu'il soit introduit comme poète (I, 1), et Simonide, tout au long du dialogue, est présenté comme un personnage possédant la compétence nécessaire pour enseigner l'art politique ou tyrannique (VIII, 1 "*Je crois que je peux t'apprendre que l'exercice du pouvoir n'empêche nullement d'être l'objet d'affection...*", IX, 3 : "*Je soutiens donc que l'homme au pouvoir doit...*", etc.).

En deuxième lieu, la tradition le représente comme quelqu'un vendant, et vendant cher, sa poésie et sa sagesse. C'est certainement sa caractéristique la plus manifeste dans les sources²⁰⁷. Il paraît que Simonide avait acquis la réputation d'être avare très tôt (Xénophane, 21B21 DK, Aristophane, *La paix*, 697-699, Aristote, *Rhétorique*, 1391a8 et 1405b24, Athénée, XIV, 656d-e, Callimaque, fr. 222, etc.), probablement déjà au cours de sa vie, car les anciens commentateurs ont cru trouver des allusions à sa rapacité dans les odes de Pindare (surtout Isthm., II, 1-11). Les autres poètes épidiactiques, comme Pindare, composaient aussi pour une rémunération²⁰⁸, mais dans l'antiquité c'est le plus souvent Simonide qui incarnait le *topos* du ποιητῆς φιλοκερδῆς. Les anecdotes qui présentent Simonide comme un poète avare sont souvent méchantes à son égard et mettent en avant non seulement son goût pour le gain, mais aussi son manque de politesse et de bonnes manières. Dans une anecdote, nous voyons Simonide à la table de Hiéron, faisant une remarque

²⁰⁴ Selon J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. I, Cambridge, 1902 (deuxième édition : 1965), commentaire *ad. loc.*, p. 13, Platon est ironique au sujet de la sagesse de Simonide.

²⁰⁵ L'étude de V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI, 1, 1986, p. 115-123, surtout p. 118, traite justement de cet aspect.

²⁰⁶ Sur Simonide comme un philosophe itinérant voir surtout J.M. Bell, "Κίμβιξ καὶ σοφός: Simonides in the Anecdotal Tradition," *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 28, 1978, p. 31 et p. 77-86.

²⁰⁷ J.M. Bell, *op. cit.*, p. 29.

²⁰⁸ A.J. Podlecki, "Simonides in Sicily", *La Parola del passato*, XXXIV, 1979, p. 7.

à propos d'un plat qu'il n'a pas reçu, ce qui nous montre un poète conscient de ses relations commerciales avec ses patrons et s'attendant à être traité avec dignité (Athénée, XIV, 656c). En même temps, Chaméléon, cité par Athénée, présente Simonide comme quelqu'un vendant la plus grande part de la nourriture offerte quotidiennement par Hiéron (Athénée XIV, 656d-e) ; il l'aurait fait pour montrer aux gens "*la magnificence de Hiéron*" (ἡ Ἱέρωνος μεγαλοπρέπεια), contrastée à sa propre "*modération*" (κοσμιότης), mais aux yeux des anciens cette action illustre vraisemblablement son manque impoli d'égards et de scrupules pour la *timé* accordée par l'hôte²⁰⁹.

La raison de ces accusations et de cette mauvaise réputation est inconnue. L'une d'entre elles s'appuie sur le fait que la réputation d'avarice est liée justement au séjour de Simonide en Sicile auprès de riches tyrans ; selon Élien (*Histoire variée*, IX, 1), ce fut la générosité excessive de Hiéron qui avait attiré le poète à sa cour²¹⁰. Puisque les sources railleuses et critiques à l'égard de Simonide sont pour la plupart athéniennes – Aristophane en est l'exemple le plus caractéristique – nous pouvons y lire le préjugé démocratique contre les tyrans et leurs associés.

Dans le dialogue, l'avarice notoire de Simonide n'apparaît pas, à moins de la lire "entre les lignes" dans le premier chapitre. Compte tenu de nos connaissances sur la cour d'élite intellectuelle et la richesse de Hiéron, l'on peut considérer que le tyran est particulièrement spirituel et même sarcastique quant à l'argument de Simonide que les tyrans sont gavés des "distractions" étrangères, il rétorque en ces termes : "*il leur en vient fort peu, et de telles distractions on les fait payer si cher aux tyrans que ceux qui leur présentent même un divertissement minime veulent, avant de repartir, recevoir du tyran en peu de temps beaucoup plus qu'ils ne reçoivent des autres en toute une vie*" (I, 13). Cette répartie peut être lue comme un commentaire de Xénophon lui-même sur la valeur relative de la "culture" produite pour les tyrans, mais aussi comme un commentaire ironique sur l'avarice notoire de Simonide. Il est théoriquement possible aussi d'interpréter toute l'aide de Simonide comme une entreprise qui vise à extorquer de l'argent au riche Hiéron pour un "divertissement" de mauvaise qualité... Mais une telle approche du texte nous semble déplacée, car elle pervertit tout le message transmis clairement et directement par le dialogue ; si on l'accepte

²⁰⁹ J.M. Bell, *op. cit.*, p. 41-42.

²¹⁰ Sur la cupidité attribuée à Simonide voir surtout J.M. Bell, *op. cit.*, p. 34-50 et p. 63-77.

sérieusement comme une clé au vrai sens du texte, les lectures ironiques s'enchaînent sans fin²¹¹.

Selon nous, c'est la réputation du sage qui a joué le rôle prépondérant dans l'intention de Xénophon et la réputation de l'avarice est ignorée. L'on peut se demander pourquoi. Pour répondre, nous devons approfondir cette notion de sage et nous tourner vers l'examen de la réputation de Simonide auprès des Socratiques, contemporains de Xénophon.

3.2.3. Simonide lu par Socrate et les Socratiques

Nous savons que Socrate était très intéressé par la poésie et citait souvent les poètes archaïques. Dans les *Mémorables*, nous lisons un témoignage qui met en relation l'intérêt de Socrate pour les poètes avec l'accusation portée contre lui de rendre ses disciples "tyranniques" : "*L'accusateur soutient aussi que Socrate choisissait les passages les plus pernicioeux des poètes les plus réputés et qu'il s'en servait comme garants pour enseigner à ses compagnons d'être méchants et tyranniques*" (*Mém.*, I, 2, 56 ; cf. I, 6, 14 où Socrate lui-même affirme qu'il a coutume de lire les livres écrits par "*les sages d'autrefois*"). Il cite et commente un nombre important de passages poétiques²¹². Parmi les poètes cités dans les souvenirs de Xénophon, il n'y a qu'Homère et Hésiode, mais Libanius ajoute aussi des vers de Pindare et de Théognis²¹³. Les interlocuteurs de Socrate aussi recourent à la poésie pour prouver telle ou telle position ou vérité : par exemple, un vers de Pindare est interprété comme une incitation à la "tyrannie" par Calliclès dans le *Gorgias* (484b).

A part le *Hiéron*, Simonide est absent de l'œuvre de Xénophon et Socrate n'y fait aucune allusion directe. Pourtant le fait que Socrate et les Socratiques portaient un intérêt à Simonide et le citaient est amplement démontré par d'autres sources. J.M. Bell a montré comment la repartie de Simonide sur la richesse et la sagesse (il est mieux d'être riche que sage, car les sages passent leur temps aux portes des riches :

²¹¹ Sur l'approche ironique au dialogue voir notre analyse de l'œuvre de Leo Strauss, p. 276-289.

²¹² L.-A. Dorion (dans L.-A. Dorion, M. Bandini, éd., *Xénophon : Les Mémorables*, tome I, CUF, 2000, note 166, p. 24) a préparé une liste exhaustive pour les écrits de Xénophon : *Mém.*, I, 3, 3 ; I, 3, 7 ; I, 6, 14 ; II, 1, 20 ; II, 6, 11 ; II, 6, 31 ; III, 2, 1-2 ; IV, 2, 33 ; *Banquet*, VIII, 30, mais l'on devrait ajouter une liste beaucoup plus longue pour les écrits de Platon.

²¹³ *Apologie*, 62, dans R. Foerster, éd., *Libanii opera*, vol. V, *Declamationes* 1-12, Teubner : Leipzig, 1909 ; pour d'autres passages, voir la note précédemment mentionnée de L.-A. Dorion.

Aristote, *Rhét.*, II, 16, 1391a8-13) fut commenté de différentes manières par Aristippe, Platon, Antisthène et Aristote²¹⁴.

Malgré la critique de la poésie et des poètes dans les passages célèbres du livre X de la *République*, l'importance des poètes pour Platon aussi est bien établie. Simonide de Céos fait partie de son panthéon de poètes anciens. Dans l'ensemble de l'œuvre qui lui est attribuée, Simonide est mentionné quarante fois : dans le *Protagoras*, la *République*, la Lettre II et l'*Hipparque*, les deux derniers étant presque certainement apocryphes. Dans l'*Hipparque*, nous avons un témoignage sur les relations de Simonide avec les Pisistratides que nous avons déjà cité (228c). La Lettre II, aussi déjà citée, contient un passage sur le lien canonique entre Simonide et Hiéron (311a). Selon V.J. Gray, l'auteur de la lettre a dû avoir à l'esprit le dialogue de Xénophon, mais, puisqu'il s'exprime au pluriel, il a dû y avoir d'autres récits ou anecdotes présentant le couple Hiéron–Simonide en discussion²¹⁵.

Dans le *Protagoras*, un vers de Simonide est cité et commenté longuement (316d-347a). Socrate cite des passages du poème pour montrer l'habileté interprétative de Protagoras (339a-346d). Il s'agit presque certainement d'une critique de la définition traditionnelle de l'homme de bien et explore la tension entre la probité intérieure d'un homme et l'inconstance de la fortune. L'on comprend facilement pourquoi la problématique du poème ou son interprétation attirait les sophistes comme Protagoras et après eux Socrate et les Socratiques. Plusieurs platoniciens ont souligné le fait que l'interprétation de Socrate rend Simonide en quelque sorte un penseur socratique avant l'heure²¹⁶. Une analogie particulièrement nette entre le philosophe et le poète émerge en 344b selon laquelle Socrate affirme que tout le poème de Simonide est en fait un ἔλεγχος de Pittacus. Selon Socrate, Simonide a joué le rôle de Socrate en interrogeant Pittacus dans l'objectif de mettre à l'épreuve sa sagesse et d'exposer des prétentions. En 345d-e, Socrate attribue à Simonide une

²¹⁴ J.M. Bell, *op. cit.*, 44-47. Cf. V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI (1), 1986, p. 118.

²¹⁵ V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI, 1, 1986, p. 121.

²¹⁶ Cette discussion a attiré beaucoup d'intérêt. L'on peut consulter, entre autres, A. Carson, "How Not to Read a Poem: Unmixing Simonides from 'Protagoras'", *Classical Philology*, 87 (2), 1992, p. 110-130 ; H. Parry, "An Interpretation of Simonides 4 (Diehl)", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96, 1965, p. 297-320 ; D. Frede, "The impossibility of perfection: Socrates' Criticism of Simonides Poem in the Protagoras", *Review of Metaphysics*, 39, 1985–1986, p. 729-753.

conviction purement socratique, à savoir, que personne ne fait du mal en connaissance de cause²¹⁷.

Dans la *République*, Simonide est mentionné dans un des passages dans lequel il tâche de donner une définition satisfaisante de la justice. Nous avons déjà traité de cette discussion, mais ajoutons ici que le passage en cause oppose la prétendue sagesse de Simonide et de ses pairs aux opinions des tyrans (*Rép.*, I, 331d-336a). Dans l'entretien entre Socrate et Polémarque, juste avant l'intervention de Thrasymaque, Polémarque cite la définition simonidéenne de la justice : "*Il est juste de rendre à chacun ce qu'on lui doit*". En expliquant la pensée de Simonide, Polémarque tire la conclusion qu'il faut faire du bien aux amis et du mal aux ennemis (332d). Mais Socrate le réfute (car en aucun cas il n'est juste de faire du mal à quelqu'un, cf. 335e), et conclut qu'un tel enseignement qui n'est pas sage ne peut être de Simonide, de Bias ou de Pittacus ou d'un autre sage vénéré, mais "*de Périandre, ou de Perdiccas, ou de Xerxès, ou d'Isménias de Thèbes, ou de quelque autre personnage enivré de sa puissance*" (336a). Ces quatre personnages sont soit des tyrans célèbres, comme Périandre, Perdiccas et Xerxès, soit des personnages injustes, comme Isménias de Thèbes qui, corrompu par le roi des Perses, souleva la guerre contre les Lacédémoniens (cf. Xénophon, *Hell.*, III, 5).

A part ces citations directes, il existe aussi un grand nombre d'allusions indirectes à Simonide dans le *corpus* de Platon. Une liste de ces allusions est établie par H.S. Thayer qui examine aussi les diverses raisons pour lesquelles Platon cite Simonide et lui répond dans ses dialogues²¹⁸. Il essaie de prouver que, pour Platon, ce poète fut un vrai sage à prendre au sérieux²¹⁹.

La lecture de Platon nous montre donc que Simonide était une figure de philosophe, chère aux Socratiques, surtout à Platon, qui l'utilisait pour défendre différentes positions philosophiques. Les Socratiques, probablement influencés par l'intérêt que Socrate portait à la poésie, utilisaient sa figure à des fins qui avaient peu à voir avec la poésie archaïque et avec sa réputation traditionnelle, celle d'un poète avare, conseiller des tyrans ; ils lui attribuaient parfois des opinions anachroniques, une sagesse sophistique et même socratique. Le dialogue de Xénophon dans lequel,

²¹⁷ Sur le poème pour Scopas l'on peut consulter H.S. Thayer, "Plato's Quarrel with Poetry: Simonides", *Journal of the History of Ideas*, 36(1), 1975, p. 20-26.

²¹⁸ H.S. Thayer, "Plato's Quarrel with Poetry: Simonides", *Journal of the History of Ideas*, 36(1), 1975, p. 6-10.

²¹⁹ H.S. Thayer, *op. cit.*, p. 19. C'est aussi l'avis de C.M. Bowra, *Greek Lyric Poetry...*, *op. cit.*, p. 370 qui ne croit pas que Platon ironise en traitant Simonide de "sage" et de "divin".

comme nous l'avons vu, Simonide est largement dépouillé de son contenu historique, s'inscrit dans cette tendance et l'enrichit.

3.2.4. Conclusion : pourquoi Simonide ?

Pour répondre à la question de savoir pourquoi le conseiller de Hiéron dans le dialogue est Simonide et non Pindare, membre de son entourage plus célèbre, l'on peut avancer plusieurs arguments : d'abord, le rôle de conseiller politique que Simonide joua auprès de différents hommes politiques, y compris Hiéron, et son intervention diplomatique dans un différend entre Hiéron et Théron pour sauver la tyrannie²²⁰ ; ensuite, le fait qu'il fut un Athénien, car, pour des raisons politiques que l'on verra dans un autre chapitre, Xénophon a voulu que le personnage qui conseille un tyran syracusain soit son compatriote ; enfin, Simonide fut non seulement un sage canonique, mais un sage "sophistique" favorisé par Socrate et par les Socratiques, surtout par Platon, qui le présente discourant sur les sujets de la justice et de la notion de l'homme de bien. On pourrait voir dans le choix de Xénophon une volonté de rivaliser avec Platon ou de lui répondre en présentant un Simonide différent – un Simonide qui est toujours une figure sophistique, mais qui joue un rôle positif auprès des tyrans et incarne une sagesse pratique et appliquée. En dernier lieu, l'examen des fragments des poèmes de Simonide montre une partie de la production qui semble encourager l'hédonisme et même affirmer que le plaisir soit plus important que la position toute puissante du tyran, ce qui est justement le thème initial du dialogue de Xénophon.

La mention de la poésie nous amène à considérer une autre grille de lecture au sujet des relations entre les poètes et les tyrans. Hiéron participa aux jeux panhelléniques et Simonide chanta ses victoires dans les épinicies. La production des chants de victoire avait ses lois de communication pour transmettre à ses commanditaires, les tyrans, des vérités importantes sur l'art de gouvernement.

3.3. L'enseignement de Simonide à la lumière des canons de l'épinicie

²²⁰ Cf. E. Vassilaki, *Les odes siciliennes de Pindare : une parole poétique en son contexte*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2008, p. 217-218, note 385.

Le dernier quart de siècle a vu un renouveau dans la recherche sur l'épiniécie. Ce renouveau inclut non seulement de nouveaux travaux sur les textes de Pindare, Bacchylide et surtout Simonide²²¹, dont nous avons profité, mais aussi des études sur des aspects politiques et historiques de cette production poétique. Après le livre de S. Hornblower²²², l'on ne peut plus considérer la poésie dédiée aux grands vainqueurs ou sponsors des jeux panhelléniques comme une réalité intemporelle, un monde voué uniquement aux Muses et consciemment éloigné de la donne historique.

Dans les études des aspects politiques de l'épiniécie et de sa portée, nous devons souligner une direction de recherche, celle de l'influence des poètes, notamment Pindare, sur la pensée politique à l'époque classique et hellénistique. Cette piste n'est pas nouvelle. Déjà en 1880, dans *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, A. Croiset écrit que Pindare peut être considéré comme le précurseur des écrits hellénistiques sur la bonne royauté et que les auteurs du IV^e siècle, surtout Platon, Isocrate et Xénophon, sont les héritiers artistiques de Simonide et Pindare²²³. Plus récemment, l'on a étudié la parenté entre Pindare et l'éloge d'Isocrate en prose, pour les thèmes et les formes²²⁴, ainsi que le genre des ὑποθήκαι et du παροίνεσις, la poésie du conseil et de l'exhortation. Platon mentionne et cite Pindare plus souvent que les autres poètes, et l'on peut montrer son influence tant dans le mythe d'Er à la fin de la *République* que dans les différentes images et métaphores ; en outre, comme le remarque Hornblower, ces deux auteurs ont un point commun : la connaissance personnelle et empirique de la tyrannie sicilienne²²⁵.

Malgré l'affirmation contraire de R. Sevieri²²⁶, la lecture du *Hiéron* à la lumière de la grande tradition de l'épiniécie n'est pas nouvelle. J. Luccioni avait déjà remarqué

²²¹ Citons notamment D. Boedeker et D. Sider, eds., *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*, New York/Oxford, 2001.

²²² S. Hornblower, *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, 2004. Sur la poésie épidiétique comme un outil politique voir aussi J.F. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca/London, 1993, surtout le chapitre "*Tyrannus fulminatus: Power and Praise*", p. 14-51 (p. 35-51 sur Pindare et Bacchylide).

²²³ A. Croiset, *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, Paris, 1880, p. 158 et p. 137 ; cf. S. Hornblower, *op. cit.*, p. 63, note 24. Sur l'influence de Pindare sur la théorie politique voir surtout S. Hornblower, "Pindar and Kingship Theory", dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 151-163.

²²⁴ W.H. Race, "Pindaric Encomium and Isokrates' Evagoras", *Transactions of the American Philological Association*, 117, 1987, p. 131-155 qui fournit aussi une bibliographie sur la question plus ancienne.

²²⁵ S. Hornblower, *op. cit.*, p. 162.

²²⁶ R. Sevieri, "The Imperfect Hero: Xenophon's *Hiero* as the (Self-)taming of a Tyrant", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 277-287. Sevieri présente néanmoins l'étude la plus approfondie de cette parenté.

qu'avant Xénophon, Pindare s'était servi du tyran Hiéron pour exprimer certaines idées politiques et présenter le portrait d'un souverain idéal. Luccioni place le dialogue dans une tradition des miroirs des princes. Selon lui, Xénophon a choisi Hiéron pour montrer qu'un prince grec, le plus riche et le plus glorieux de tous, selon Pindare (Pyth. II, 60), pouvait devenir un souverain aussi excellent que ne le fut un prince barbare, Cyrus. Parmi les traits fournis à Xénophon par Pindare, il souligne la peinture de Hiéron comme étant un souverain qui avait appris à se connaître (Pyth. II, 71) et la parenté entre quelques conseils (notamment Pyth. I, 90-91 : à ne pas craindre la dépense)²²⁷.

R. Sevieri a ajouté d'autres arguments pour une relecture du *Hiéron* en se référant aux thèmes et notions de l'épinicie. Elle souligne qu'un des interlocuteurs, Simonide, n'est pas n'importe quel poète, mais le poète qui a la réputation d'avoir inventé le genre de l'épinicie, et le tyran n'est pas n'importe quel tyran, mais le tyran qui a sponsorisé les poètes les plus connus, y compris Simonide. En conséquence, ce dialogue semble "*imposer une sorte d'intertextualité comme une approche critique raisonnable*"²²⁸. Elle propose un programme d'étude ambitieux : examiner la manière dont Xénophon adapte des idées propres au genre de l'épinicie, la nécessité de se modérer contre les dangers de l'excès et de l'envie, la générosité de l'esprit et les ressources propres à un prince puissant, la différence entre un tyran et un roi bienveillant, les tensions politiques et sociales qui naissent entre la communauté et un individu et comment les éviter.

Pourtant, son article n'étudie pas en détail ces thèmes importants et il ne reste que des vérités générales dont on pourrait dire que tout texte ancien, consacré aux problèmes du gouvernement autocratique et leurs solutions, les contient à un degré plus ou moins important. Il nous semble au contraire que les différences entre "l'enseignement politique" de Pindare et celui de Xénophon sont plus grandes que les similitudes : ni l'auditoire, ni le rôle du poète, ni les moyens d'expression, ni le contenu principal des conseils ne sont les mêmes. Ceci ne veut pas dire que Xénophon ignore ou se met volontairement en dehors de la tradition : au contraire, il s'en inspire, mais présente une vision différente, adaptée à son siècle, aux relations entre le tyran et le poète.

²²⁷ J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, éd.-trad., Paris, 1948, p. 13.

²²⁸ R. Sevieri, "The imperfect Hero...", *op. cit.*, p. 276

Nous proposons donc un programme d'étude différent : d'abord, présenter un aperçu de l'épinicie dans le contexte de la littérature didactique, ensuite, pour cerner l'ampleur de l'influence, présenter les grands thèmes de l'épinicie que Xénophon ne traite pas et, enfin, examiner de façon concrète quelques motifs et notions communes entre les odes et le *Hiéron* de Xénophon.

3.3.1. Poètes, éducateurs des tyrans

La situation du dialogue, un tyran qui a besoin de conseil politique ou, plus généralement, d'aide pour améliorer ses relations avec les sujets et un poète sage qui le conseille, représente bien la réalité historique des relations entre les tyrans et les poètes, traditionnellement considérés comme les gardiens de la sagesse à l'époque archaïque. L'on peut dire que les tyrans vivaient dans un monde dangereux et furent entourés de critiques et de conspirateurs. Ils ont payé leurs poètes de cour non seulement pour qu'ils louent leurs succès, mais aussi pour obtenir des conseils politiques²²⁹.

La question de la "collaboration" politique entre les poètes et les tyrans a été étudiée notamment par A.J. Podlecki. Il examine les cas de différents tyrans et poètes associés à leur cour, y compris Simonide et ses patrons successifs, pour montrer comment la tyrannie a employé les talents du verbe pour établir ou rétablir sa réputation, tant sur le plan national de la *polis* que sur le plan panhellénique. Sans compter les poèmes et les fragments de poèmes, il existe peu de sources crédibles sur cette collaboration et, malheureusement, nous sommes souvent réduits aux anecdotes rapportées par des historiens d'une époque beaucoup plus récente. Néanmoins, il est possible que, dans certains cas, les tyrans aient employé les poètes comme conseillers.

Par exemple, le fragment 449 d'un poème d'Anacréon (*PMG*)²³⁰ traite de la *techné* tyrannique et semble adressé au tyran Polycrate qui l'avait invité dans sa cour. Seule une phrase ἐπίσταται τυραννικά, "savoir ce qui est propre à la tyrannie " ou "savoir le métier tyrannique", qualité attribuée à une certaine Callicritè, reste du poème. Dans le dialogue attribué à Platon *Théagès* (125b-d), en commençant la discussion, Socrate cite Euripide : "C'est dans la compagnie des gens instruits que s'instruisent les tyrans", le contexte fourni permet de penser qu'il s'agit d'une réflexion

²²⁹ A. Verity, *Pindar: The Complete Odes. A New Translation*, Oxford, 2007, p. VIII-IX.

²³⁰ C'est-à-dire, dans D.L. Page, éd., *Poetae melici graeci. Alcmanis Stesichori Ibyci Anacreontis Simonidis Corinnae poetarum minorum reliquias carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*, Oxford, 1962 que nous avons utilisé aussi pour les fragments de Simonide.

sur les conseillers des tyrans et leur importance²³¹. Quel fut le rôle précis d'Anacréon, on ne sait.

Dans d'autres cas, semble-t-il, les poètes attachés à une cour tyrannique ont joué un rôle éducatif plus large et plus important. L'auteur d'un autre dialogue attribué à Platon, *Hipparque*, nous fait savoir qu'Hipparque, fils de Pisistrate, a dépensé beaucoup d'argent et employé de grandes ressources pour faire venir à Athènes les poètes, notamment Anacréon et notre Simonide, car il voulait "éduquer ses concitoyens afin d'exercer son autorité sur les meilleurs sujets possible" (παιδεύειν τοὺς πολίτας ἵν' ὡς βελτίστων ὄντων αὐτῶν ἄρχοι, 228c). La vision est intéressante, car, dans ce cas, ce n'est pas le tyran qui demande à être éduqué, il exige une éducation pour ses sujets. Puisque les éducateurs étaient des poètes, il est plus que vraisemblable que cette éducation ait été faite au moyen de la poésie, performée publiquement.

Mais ces témoignages ne fournissent après tout que des hypothèses. Notre meilleure source pour l'étude des poètes archaïques reste la poésie, notamment, dans le cas de Hiéron, des odes de victoire de Pindare et de Bacchylide. Malheureusement, il ne reste rien de Simonide.

Bacchylide, neveu de Simonide, a consacré à Hiéron trois épinicies : nr. III pour la victoire au quadriges à Olympie en 468, nr. IV pour la victoire au quadriges à Delphes en 470 et nr. V pour la victoire à cheval à Olympie en 476²³². L'héritage de Pindare est plus imposant : l'on peut lire la Pythique I pour la victoire de Hiéron à la course de chars en 474 ; la Pythique II pour la victoire à la course de chars en 477, la Pythique III pour la victoire de la course équestre en 474 et l'Olympique I pour la victoire à la course équestre en 472. D'autres odes encore, tant Pythiques qu'Olympiques, dédiées aux proches parents, lieutenants ou célébrités contemporaines de Hiéron contiennent des passages adressés à Hiéron ou le visant.

Même un lecteur non initié peut s'apercevoir de l'ambiguïté du message de certains de ces textes. Pindare, et dans une moindre mesure Bacchylide, inclut, parmi les louanges du geste accompli, des préceptes de sagesse, des conseils politiques et

²³¹ A.J. Podlecki, "Festivals and Flattery: The Early Greek Tyrants as Patrons of Poetry", *Athenaeum*, 58, 1980, p. 317; 378-379. Il croit aussi que les tyrans ont très probablement employé les poètes comme organisateurs des festivals ou fêtes civiques : p. 394-395.

²³² Nous utilisons l'édition de la CUF : Bacchylide, *Dithyrambes, épinicies, fragments*, texte établi par J. Irigoien, traduit par J. Duchemin et L. Bardollet, Paris, 1993.

même des avertissements, et propose, à travers les mythes, des modèles à suivre et à éviter²³³. Par exemple, la Pythique I contraste deux figures : le roi Crésus qui est doux et bienveillant et le tyran Phalaris d'Agrigente qui aurait régné là-même en Sicile vers 570-550 et fut connu pour sa cruauté malade ; il semble bien que cette opposition tranchante traduise un doute ou un malaise sur la direction politique que la tyrannie de Hiéron a prise, d'où la nécessité de lui rappeler l'exemple à imiter²³⁴.

Nous avons déjà noté que les différentes études sur les odes croient y lire des avertissements voilés contre des fautes particulières de Hiéron (jalousie, l'impatience, avarice, adulation flatteurs, confiance en des conseillers mal intentionnés, etc.) qu'on peut facilement comparer avec le Hiéron et on peut affirmer qu'ils ont eu une certaine influence. La vision épидictique de Hiéron est très différente de la vision xénophontique présentée à travers le personnage fictif de Simonide – différente bien au-delà des différences imposées par le genre, comme, par exemple l'absence dans le dialogue de louanges, de compliments et, de façon générale, de toute forme d'attitude d'un simple particulier, hôte d'un tyran puissant, recevant une rémunération pour sa présentation prononcée publiquement. Pour le montrer, nous allons présenter une étude comparative avec une liste des motifs absents du dialogue, avant de passer à l'étude des thèmes similaires.

3.3.2. Thèmes et motifs de l'épique absents du dialogue

En premier lieu, les odes de Pindare et de Bacchylide sont véritablement centrées autour du motif de la légitimité divine de la souveraineté de Hiéron qui est totalement absent du dialogue. Dans l'adresse de Bacchylide, c'est de Zeus que Hiéron a reçu le privilège "*d'un si grand pouvoir sur les Hellènes*" (παρὰ Ζηνὸς λαχὼν πλείσταρχον Ἑλλάνων γέρας, Ep. III, 11–12), et les honneurs dont il est objet prouvent qu'il est "*aimé des dieux*" (θεοῖσιν φίλον ἔόντα, Ep. IV, 18-21).

Cet accent sur la source divine du succès du souverain explique, en second lieu, l'importance accordée à la piété et à la reconnaissance de la toute-puissance des dieux.

²³³ Sur le rôle éducatif des odes épiciennes voir aussi B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma/Bari, 1984 ; J. Svenbro, *La parole et le marbre*, Lund, 1976. Sur les poètes qui "éduquent" la cité voir aussi M.R. Harriott, *Poetry and Criticism Before Plato*, London, 1969, p. 105-106 et *passim* le chapitre VI, "The Poet and His Audience".

²³⁴ Sur les messages politiques des différentes odes pour Hiéron la meilleure étude est probablement celle de D.A. Svarlien, *Hieron and the Poets (Diss. Univ. of Texas, 1991)*, Ann Arbor, Michigan, 2007.

Pindare enseigne que c'est des dieux que les mortels tiennent toutes les qualités qui illustrent le génie de l'homme, y compris la sagesse (Pyth. I, 41-43). Le dieu accomplit tout ce qu'il veut, il se plaît à humilier les esprits hautains et à accorder aux sages une gloire qui ne vieillit pas (Pyth. II, 49-52 ; cf. Pyth. III, 80-81 ; 103-110). En conséquence, le poète se tourne constamment vers Zeus avec toutes sortes de prières : il le prie, par exemple, d'assurer que le monarque gouverne toujours dans la concorde et la tranquillité (Pyth. I, 59-70).

En troisième lieu, l'un des éléments les plus importants dans la vision de la souveraineté selon les poètes est la justice de l'homme au pouvoir. Cet aspect aussi est totalement absent du dialogue de Xénophon. Bacchylide appelle Hiéron "*le justicier des villes*" (ἀστυθέμιον, Ep. IV, 3) et l'Olympique I de Pindare souligne son "*sceptre équitable*" (θεμιστεῖλον σκῶπτον, Ol. I, 12-13 ; cf. Ol. VI, 93). Pour Pindare, Hiéron doit être un "*tyran, guide du peuple*" (λαγέτας τύραννος, Pyth. III, 85), c'est-à-dire, dans le vocabulaire homérique volontairement choisi, un roi, un berger, in parangon de la droiture²³⁵.

En quatrième lieu, comme nous l'avons déjà souligné dans l'analyse du texte, le Simonide fictif évite le grand thème de la vertu personnelle (ἀρετή) du prince. Les odes au contraire ne cessent d'insister sur la persévérance dans la perfection des vertus, sur la nécessité d'aimer le bien (τὰ καλά, Pyth. I, 86 et sq.). Bien qu'on puisse, comme le suggère R. Sevieri²³⁶, comparer les ξυνοὶ ἀρεταί de Pindare (Pyth. XI, 55) avec la κοινὴ ἀρετή (VII, 9) de Xénophon pour lesquelles les hommes admirent véritablement leurs bienfaiteurs, le contenu de cette "*vertu d'intérêt général*" n'est pas le même, car le tyran de Xénophon se place au-dessus des lois à la fois divines et humaines.

3.3.3. Thèmes et motifs de l'épinicie présents dans le dialogue

Les motifs communs aux odes et au dialogue se réduisent, à notre avis, à quelques parallèles intéressants, mais plutôt anecdotiques. R. Sevieri, dans l'étude déjà mentionnée, traite longuement de la question du "poète médiateur". Son analyse est parfaite : Hiéron, dans le dialogue, souffre du manque de plaisir, car le plaisir, il le comprend lui-même, est fondé sur le principe de la réciprocité ; le poète Simonide

²³⁵ S. Hornblower, "Pindar and Kingship Theory", *op. cit.*, p. 155.

²³⁶ R. Sevieri, *op. cit.*, p. 286, note 41.

sera ainsi le médiateur et tâchera de rétablir la communication et la réciprocité entre le tyran et les sujets qu'il a éloignés. Dans l'épinicie, le poète joue le même rôle, il doit aider le souverain à accommoder ses ambitions aux nécessités de la communauté et faire en sorte qu'au lieu de la crainte et de la haine, le tyran jouisse du respect et de l'affection²³⁷. Tout ceci est vrai, mais l'on pourrait montrer facilement qu'il n'est pas nécessaire de parler d'une influence de l'épinicie : les conseillers des hommes au pouvoir jouent le même rôle dans la tragédie antique, dans les récits historiques d'Hérodote et dans Thucydide. En outre, comme l'a montré amplement la thèse de doctorat, devenue célèbre, de W.E. Higgins, toute l'œuvre de Xénophon peut être lue comme une étude de l'interaction et de la tension entre l'individu et la société, des causes et des conséquences de cette tension et des possibilités de l'adoucir²³⁸ ; le *Hiéron* s'inscrit parfaitement dans cette approche.

Le point de contact le plus évident entre la poésie et le dialogue de Xénophon est le fait que Simonide soit un poète. Néanmoins, la poésie ne joue aucun rôle dans sa conversation avec le tyran.

Alors, peut-on parler d'une influence de l'épinicie ? C'est une question plus compliquée qu'il ne semble. Plusieurs critiques, comme Sevieri et Hornblower dans les études déjà citées et Ch. Tuplin²³⁹ sont convaincus que l'imagerie du dialogue le rattache clairement à la tradition de l'épinicie.

Pour le montrer, il ne manque pas d'arguments. En premier lieu, Xénophon fait plusieurs allusions aux jeux, aux compétitions et aux prix (IX, 6 ; 11 ; XI, 7). Il mentionne aussi les athlètes (IV, 6) et les victoires (XI, 5 ; 6 ; 8). Il fait aussi allusion aux fêtes publiques (I, 11 ; XI, 10), aux chœurs et chorèges (IX, 4) et même aux louanges épédictiques, aux discours ou hymnes ("*tu seras admiré non seulement chez les particuliers, mais aussi en public parmi tous les hommes*", XI, 9). Pour l'imagerie de l'épinicie, l'on mentionnera aussi la métaphore du couronnement ("*Lorsque les gens, qui ont jugé qu'un homme est capable de leur rendre service... le couronnent pour sa vertu et sa bienfaisance d'intérêt général ..., ce sont ces gens-là qui honorent véritablement cet homme...*", VII, 9), qu'on comparera, pour le fond et pour l'expression, avec le jugement de Pindare sur l'heureuse fortune et la bonne renommée

²³⁷ R. Sevieri, *op. cit.*, p. 268-286.

²³⁸ W.E. Higgins, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977.

²³⁹ Ch.J. Tuplin, Review of V.J. Gray, *Xenophon on Government*, 2007, *Bryn Mawr Classical Review* 2008.03.11: <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-03-11.html>

: "Celui qui les rencontre et les saisit tous deux ceint son front de la plus éclatante couronne", στέφανον ὑψιστον δέδεκται, Pyth. I, 99–100). En outre, Simonide conseille à Hiéron de ne pas participer personnellement aux grands jeux, mais de rendre la cité compétitive (XI, 5-6). La participation aux jeux fut justement l'activité pour laquelle les tyrans furent loués dans les odes de victoire.

En deuxième lieu, les personnages de Xénophon emploient à deux reprises des comparaisons équestres (VI, 15 ; X, 2) et mentionnent les possessions les plus luxueuses des tyrans "les chevaux d'une qualité supérieure" (II, 2). Puisqu'une grande partie des odes célébraient des victoires équestres, les chevaux ne manquent pas d'être mentionnés dans les louanges. Bacchylide appelle Hiéron "l'homme ami des chevaux" (φίλιππον ἄνδρα, Ep. III, 69) et fait référence au célèbre cheval du tyran, l'alezan doré Phérénikos (Ep. V, 37) ; pour Pindare le sol sacré de Syracuse "nourrit des hommes et des chevaux" (Pyth. II, 2-3), etc.

S. Hornblower est convaincu que ce sont justement les exemples athlétiques et équestres qui démontrent la connaissance de Pindare par Xénophon²⁴⁰. Nous ne doutons pas de sa connaissance, mais, à notre avis, ces exemples ne prouvent pas une dépendance directe et décisive des poètes pour le *Hiéron*. Xénophon fut un grand admirateur et amateur des chevaux et, même sans mentionner son *Hipparque* sur l'organisation de la cavalerie athénienne, ses œuvres abondent en comparaisons et métaphores équestres. Pour les exemples athlétiques, c'est pareil : il y a deux comparaisons avec les athlètes dans les *Mémoires* (I, 2, 24 ; III, 5, 13) qui rappellent de très près l'exemple du *Hiéron*.

Alors, si l'on élimine ces deux motifs, le dossier des points de comparaison reste plutôt mince. L'on pourrait mentionner le motif de la richesse et de la prospérité de Hiéron (Bacchylide, Ep. III, 13-14 ; 64-66 ; 82 ("vie plongée dans la richesse", ζῶν βλάβη πλοῦτον) ; 93-94 ; Ep., V, 50-55 ; Pindare, Pyth. I, 46 ; Pyth. II, 56-57, etc.), l'utilité d'être généreux (Pindare, Pyth. I, 90-91 et l'Ol. I où les thèmes de χάρις et εὐεργεσία sont d'importance centrale), ainsi que le problème des flatteurs et des calomniateurs, quoi que la perspective du *Hiéron* soit bien différente (Pindare, Pyth. I, 92 ; Pyth. II, 72-77 ; 81-88).

Le passage du dialogue s'approchant le plus du ton de l'épigramme est la culmination du discours de Simonide à la fin de la conversation qui est caractérisée

²⁴⁰ S. Hornblower, "Pindar and Kingship Theory", *op. cit.*, p. 159.

par une accumulation des encouragements courts et concrets, par l'absence de toute argumentation dialectique et par le pathos rhétorique²⁴¹. La finale du texte inclut même une allusion poétique aux dieux ("*les bienheureux*") et, fait le plus important, culmine par une promesse de bonheur sans envie (φθόνος).

Le thème de l'envie est celui qui rappelle le plus les odes de Bacchylide et surtout de Pindare. Dans les odes pour Hiéron, Bacchylide le mentionne plusieurs fois (Ep. III, 68 et Ep. V, 188-190), mais pour Pindare c'est, comme le dit E. Vassilaki, "*une préoccupation récurrente et même lancinante*"²⁴². P. Bulman dénombre vingt-cinq occurrences de ce terme et de ses dérivés dans le corpus de Pindare, et tâche d'expliquer son importance par la nature même de la poésie de victoire : plus que les autres genres, elle doit tenir compte des émotions souvent contradictoires de l'auditoire. Même s'il "*vaut mieux provoquer l'envie que la pitié*" (κρέσσον γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόνος, Pyth. I, 85), dit Pindare, il faut se garder contre les envieux et prendre des mesures adaptées (Pyth. II, 89-92). Pindare conseille au tyran de lutter contre l'envie causée par la prospérité, la puissance et la gloire par des actes de générosité et de partage²⁴³. Vu l'importance de l'envie qui est, selon Pindare, le plus grand ennemi du tyran et le menace sous deux formes, forme humaine et forme divine (νέμεσις), un grand nombre d'études sont consacrés à ce concept élaboré²⁴⁴.

Pour en revenir à Xénophon, le discours final de Simonide, c'est-à-dire le dernier chapitre du dialogue, est le seul où le problème de φθόμος est mentionné. Effectivement, Hiéron ne s'en était pas plaint : il souffrait du manque d'affection et d'honneur, mais ne les analysait pas en termes d'envie. C'est le poète Simonide qui introduit ce thème et il l'introduit dans un contexte concernant justement les jeux que chantaient les poètes : "*Personnellement, je soutiens qu'il n'est même pas convenable*

²⁴¹ "Allons, courage, Hiéron, enrichis tes amis ! tu t'enrichiras toi-même. Accrois la puissance de la cité ! tu t'assureras toi-même la puissance. Gagne-lui des alliés ! [...] Considère la patrie comme ta demeure, les citoyens comme tes camarades, tes amis comme tes propres enfants, tes enfants comme ta propre âme ; et tous ceux-là, efforce-toi de les vaincre par tes bienfaits ! Car si tu surpasses tes amis en bienfaits, il n'y a pas de danger que tes ennemis puissent te résister. Si tu fais tout cela, sache-le bien, tu posséderas le trésor le plus beau et le plus digne des bienheureux qui soit au monde : ton bonheur ne te fera pas envier." (XI, 13-15).

²⁴² E. Vassilaki, *Les odes siciliennes de Pindare: une parole poétique en son contexte*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2008, p. 195.

²⁴³ R. Sevieri, *op. cit.*, p. 281.

²⁴⁴ Entre autres, P. Bulman, *Phthonos in Pindar*, coll. "Classical Studies", vol. 35, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992, Vassilaki, *op. cit.*, p. 195-205, H.S. Mackie, *Graceful errors: Pindar and the performance of praise*, Michigan, 2003, chapitre I : "Koros in Performance : Appeasing the *Phthoneroi*, the Gods, and the Victor", p. 9-38.

*pour un tyran de concourir contre des particuliers. Vainqueur, tu seras non pas admiré, mais envié... " (XI, 6)²⁴⁵. Le deuxième passage qui mentionne l'envie est celui dont nous avons déjà parlé : la promesse finale et emphatique de Simonide : "*Si tu fais tout cela [c'est-à-dire, si tu t'engages dans les actes de bienfaisance]... ton bonheur ne te fera pas envier !*" (XI, 15). Ce conseil s'accorde parfaitement avec la vision de Pindare.*

3.3.4. Conclusion : le bonheur sans envie selon Pindare

Simonide étant un poète de la grande époque des épiniques et Hiéron étant le patron des poètes et le commanditaire des odes le plus enthousiaste qu'on connaisse de l'époque archaïque, il était important d'examiner les possibilités de lire le dialogue dans le contexte de la tradition de l'épinicie. En comparant les principaux motifs des odes de victoire avec le contenu de la conversation entre le poète et le tyran selon Xénophon, nous avons vu que, malgré quelques similitudes comme le rôle conseiller du poète, le dialogue s'éloignait sensiblement du monde de l'épinicie. Xénophon mentionne toute une panoplie des attributs des jeux et des concours, mais ces attributs font partie de son imaginaire ordinaire et ne sont pas spécifiques au *Hiéron*. En outre, dans le dialogue, Hiéron n'est jamais présenté comme un patron de Simonide et le rôle de Simonide n'a rien à voir avec les louanges que les poètes devaient offrir à leurs patrons et publiquement à leur entourage. Après l'examen des motifs de l'épinicie présents dans le texte, il nous a semblé que le thème de l'envie dans le discours de Simonide illustre de façon plus convaincante que les autres motifs l'influence de la tradition de l'épinicie. Cette tradition, Xénophon l'a certainement connue et a joué avec : le message de son opuscule est bien éloigné de l'enseignement éthique et politique des poètes archaïques, la situation discursive aussi, mais la grande tradition poétique reste dans le fond.

Passons maintenant à une autre grande tradition, celle d'Hérodote, dit le père de l'histoire qui fut aussi le père de la description de la tyrannie.

3.4. Hérodote – aux sources de la connaissance historique des tyrans

²⁴⁵ L'on sait que dans le monde archaïque le plus souvent les tyrans ne concouraient pas personnellement mais finançaient la performance (les athlètes, les conducteurs des chars, etc.) : V. Parker, "Tyrants and lawgivers", dans H. A. Shapiro, éd., *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, 2007, p. 34.

Il est généralement admis que Xénophon connaissait l'*Enquête* d'Hérodote. Cette opinion fut défendue déjà dans l'Antiquité, notamment par Denys d'Halicarnasse, pour qui Xénophon était un admirateur zélé d'Hérodote et fut influencé tant pour la forme de ses écrits que pour le style²⁴⁶. L'on sait aussi que le texte d'Hérodote était connu à Athènes avant 401 av. J.C., donc pendant la période durant laquelle Xénophon y habitait²⁴⁷. De plus, il a passé toute sa vie dans une communauté qui connaissait soit l'*Enquête* elle-même, soit les histoires les plus importantes qui y sont consignées. Le fait que Xénophon ne mentionne Hérodote nulle part n'est pas significatif, car, selon la coutume ancienne, il ne mentionne pas non plus le nom de Thucydide ni de Platon.

A l'époque moderne, plusieurs ouvrages ont été consacrés à l'étude des parallèles possibles entre les récits d'Hérodote et de Xénophon. Selon W.J. Keller, qui a présenté une étude fondée non seulement sur le fond mais aussi sur la forme, l'influence d'Hérodote est sensible dans plusieurs passages clés : dans le récit de la prise de Sardes par Cyrus, dans la conversation entre Solon et Crésus sur le bonheur, dans le récit de la salutation de l'oracle de Delphes adressée à Lycurgue, ainsi que dans plusieurs paragraphes décrivant les institutions perses²⁴⁸. Sans preuve définitive, il semble donc raisonnable de croire que Xénophon a connu Hérodote. Nous nous proposons de considérer que le lecteur ancien du *Hiéron* était familier avec les récits et les anecdotes sur les grands tyrans archaïques, tant Grecs que Perses, et qu'il a dû lire le portrait de la tyrannie présenté par Xénophon à la lumière des portraits des tyrans hérodotéens. Il s'agira donc de mettre en lumière les traits et les passages dans le dialogue de Xénophon qui portent probablement une influence d'Hérodote.

Dans l'ensemble des études, nombreuses et variées, consacrées à Hérodote, auteur grec qui semble exercer une fascination extraordinaire sur ses lecteurs depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, la tyrannie et les tyrans sont des thèmes très souvent étudiés et discutés sous différents aspects. Comme l'a remarqué R. Weil, Hérodote fut le premier qui posa "*dans son ensemble et dans son principe*" la question de la

²⁴⁶ *Lettre à Pompée Géminos*, IV, 1, dans H. Usener, L. Radermacher, eds., *Dionysii Halicarnasei quae extant*, vol. VI, Leipzig, 1929.

²⁴⁷ W.J. Keller, "Xenophon's Acquaintance with the History of Herodotus", *The Classical Journal*, VI (6), 1911, p. 252.

²⁴⁸ W.J. Keller, *ibid.*, p. 252–257.

tyrannie²⁴⁹. Pour comprendre ce phénomène, il faut se tourner vers lui car les poètes de la Grèce archaïque, qui sont nos premières sources, ne présentent ni une vision claire de sa perception, ni de narratives détaillées. Hérodote est aussi le premier auteur grec, connu par nous, qui a décrit les tyrans dans leurs contextes sociaux et politiques²⁵⁰. Une partie considérable des six premiers livres de *l'Enquête* est consacrée aux tyrans et, dans l'ensemble, Hérodote mentionne plus de cinquante tyrans différents²⁵¹. L'importance de certains de ces tyrans ne peut pas être exagérée : notons par exemple que ce furent deux tyrans grecs, Histiée et Aristagoras de Milet, qui ont entamé la révolte de l'Ionie (livres V et VI).

Sur ce fond d'intérêt soutenu, les historiens continuent à débattre de la question de savoir si le portrait hérodotéen des tyrannies est hostile à ce régime, anticipant les schémas de Platon et d'Aristote, ou si, dans l'ensemble, Hérodote présente une vision ambivalente ou totalement neutre. Entre autres choses, pour dégager son attitude à l'égard de la tyrannie, il faut tenir compte de son attitude à l'égard des autres constitutions politiques et leurs chefs ; c'est cette comparaison sur plusieurs plans qui rend la question compliquée.

Un des aspects sur lequel les avis sont partagés est l'utilisation du concept même du tyran. Qu'est-ce qu'un "tyran" (τύραννος) pour Hérodote ? C'est un mot couramment utilisé : il apparaît cent vingt-huit fois dans le texte, moins souvent que βασιλεύς, mais plus souvent que μούναρχος²⁵². Une partie des historiens est convaincue que, dans *l'Enquête*, les termes "tyran" (τύραννος), "roi" (βασιλεύς) et "monarque" (μούναρχος) sont en général interchangeables et que le vocabulaire n'est pas strictement codifié, bien qu'il existe des passages où le "tyran" prend une connotation strictement négative. C'est notamment V. Parker, auteur d'une étude approfondie sur cette question, qui défend cette position. Il montre que, d'un côté, Hérodote utilise le mot "tyran" et ses dérivés pour les souverains barbares de toute sorte, comme Crésus, Xerxès, Cyaxare, et d'autres, pour lesquels il utilise aussi le mot "roi" ; de l'autre côté, il appelle parfois "rois" les souverains des cités grecques que

²⁴⁹ R. Weil, "De la tyrannie dans la pensée politique grecque de l'époque classique", dans M. Duverger, éd., *Dictatures et légitimité*, Paris, 1982, p. 32.

²⁵⁰ C. Dewald, "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus", dans K.A. Morgan, éd., *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin, 2003, p. 25-26.

²⁵¹ Voir l'appendice des tyrans mentionnés dans *l'Enquête*, p. 42-44 dans K.H. Waters, *Herodotus on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity*, Wiesbaden, 1971.

²⁵² A. Ferrill, „Herodotus on Tyranny”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 27 (3), 1978, p. 387.

nous appelons "tyrans"²⁵³. Ainsi, il apparaît qu'Hérodote a souvent utilisé le mot "tyran" pour désigner simplement le souverain et qu'il n'a pas de concept clairement défini de la tyrannie au sens platonicien ou aristotélicien²⁵⁴. Mais certains passages ne suivent pas cette règle. Pour démontrer la présence de la connotation négative du "tyran", l'on n'a qu'à citer le célèbre "débat constitutionnel" sur lequel nous allons revenir plus tard : dans le discours de Darius le régime autocratique est toujours appelé "monarchie", tandis que dans les discours critiques de l'autocratie, il est appelé "tyrannie" (III, 80-82)²⁵⁵.

D'autres chercheurs doutent de la neutralité générale d'Hérodote. Notamment A. Ferrill qui a essayé de prouver que, dans l'*Enquête*, les termes μούναρχος, τύραννος et βασιλεύς ne sont jamais interchangeables. Pour lui, Hérodote ne traite de "tyrans" que les souverains dont il rapporte des actions brutales, violentes ou autrement négatives. Ferrill a tenté de montrer que dans les autres cas où les deux termes apparaissent pour nommer le même personnage, il s'agit soit du discours direct, soit des textes des oracles, soit des opinions ou des anecdotes rapportées, venant d'une autre source²⁵⁶. Cette question continue à être débattue et influence, bien évidemment, aussi l'analyse et la réception de la tyrannie hérodotéenne.

Même si le terme "tyran" n'a pas de valeur uniformément négative pour Hérodote, il n'en reste pas moins que c'est Hérodote qui nous a livré les premiers portraits négatifs des tyrans dans l'historiographie grecque. A la différence des tyrans historiques que nous présente l'*Enquête*, le *Hiéron* met en scène un tyran non pas historique mais *typique*. S'il y a un type ou un stéréotype négatif, l'on doit se demander quelle en est sa source. C'est pour cette raison que nous nous proposons d'examiner le portrait de Hiéron à la lumière des célèbres histoires des tyrans hérodotéens. Dans ce chapitre, nous allons étudier trois aspects de cette influence possible : le thème du conseiller privé du tyran, le portrait généralisé du tyran comme

²⁵³ V. Parker, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126 (2), 1998, p. 161-162. Par exemple, Gygès est appelé tantôt "roi", tantôt "tyran" à l'intérieur d'un seul paragraphe (I, 13-1).

²⁵⁴ C'est aussi l'avis de M. White, "Greek Tyranny", *Phoenix*, 9, 1955, p. 3 ; A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, London, 1956, p. 27 ; H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München, 1967, vol. I, p. 195 ; K.H. Waters, *Herodotus on Tyrants and Despots*, Wiesbaden, 1971, p. 6.

²⁵⁵ V. Parker, *ibid.*, p. 163. Voir aussi le discours de Soclès, critique du régime autocratique (V, 92). Pour d'autres exemples d'usage négatif l'on peut consulter C. Dewald, "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus", dans K.A. Morgan, éd., *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin, 2003, p. 34.

²⁵⁶ A. Ferrill, *op. cit.*, p. 387-391.

un personnage injuste, violent et malfaisant, et la possibilité de voir dans Hérodote un précurseur de la théorie de "tyrannie bienfaisante".

3.4.1 Le rôle historique des conseillers privés des souverains

Dans le *Hiéron*, Simonide est présenté comme un hôte de la cour du tyran de Syracuse. Il engage une conversation avec le souverain, reçoit un compte rendu détaillé des problèmes dont souffre le souverain et lui donne des conseils pour les résoudre.

C'est un schéma bien connu des lecteurs de l'*Enquête* où nous rencontrons un nombre impressionnant de conseillers, de souverains, tant tyrans que rois. Le conseiller semble être une figure essentielle dans la conception de l'histoire d'Hérodote. Il y en a qui jouent un rôle politique de premier ordre et qui sont les agents des grandes décisions historiques : par exemple, c'est Mardonios, conseiller privé de Xerxès, qui l'encourage à entreprendre une conquête de la Grèce continentale (VII, 5-10 ; VIII, 26 ; 67-69 ; 97 ; 99) avec les conséquences que l'on sait. L'on pourrait même dire que les relations entre les conseillers et les souverains forment une trame narrative de l'œuvre : C. Dewald a noté que dans les cinq règnes des rois perses – Crésus, Cyrus, Cambyse, Darius et Xerxès – nous observons les mêmes erreurs de jugement causés par la distance entre le souverain et ses sujets, empêchant le premier de distinguer le bon conseil du mauvais²⁵⁷. Ceci est vrai aussi pour les tyrans grecs : Polycrate, avec qui, nous dit Hérodote, aucun tyran grec ne pouvait être comparé en magnificence, "*sauf les tyrans de Syracuse*", a perdu sa vie de façon ignoble, car il a ignoré les conseils et les avertissements de ses devins, de ses amis et de sa fille ; de ce fait, il s'est fait attirer dans un piège en s'associant au complot contre Cambyse (III, 124-125).

Dans la vaste *Enquête*, les conseillers et la nature de leurs conseils sont très variés et représentent différentes cultures, différents degrés de sophistication et champs d'action ; en conséquence, l'on a proposé des classifications. Ainsi, R. Lattimore a distingué de façon utile deux types de sages conseillers : les "avertisseurs tragiques" (comme Artabane conseillant à Darius de ne pas envahir la Scythie, IV, 83) qui sont les plus souvent pessimistes, négatifs et ne se trompent pas, et les "avertisseurs pratiques" (comme Thémistocle qui conseille aux Athéniens de

²⁵⁷ C. Dewald, "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus", *op. cit.*, p. 34.

construire des bateaux, VII, 144, ou comme Crésus qui explique à Cyrus comment prévenir l'enrichissement des Perses, I, 88-89, ou encore comme Thrasybule de Milet qui donne des instructions à Périandre sur la façon de sauvegarder la tyrannie en écrasant ses rivaux, V, 92)²⁵⁸. Les avertissements tragiques sont souvent liés aux oracles, aux songes, aux signes mystiques ou aux prophéties et comportent une dimension théologique ou philosophique, par exemple, un enseignement sur le sens de la vie humaine et ses limites, tandis que les conseils pratiques, bien qu'ils puissent avoir une grande portée, visent à résoudre des problèmes concrets²⁵⁹. Lattimore conclut que, dans la vision d'Hérodote, les rois et les tyrans sont rarement des hommes stupides ; ce sont des hommes de courage, mais ils sont néanmoins souvent sans avis et ont un besoin pressant de conseils²⁶⁰.

L'histoire hérodotéenne la plus connue au sujet des relations entre un souverain et son conseiller est certainement celle de Crésus et Solon (I, 29-33). Elle comporte plusieurs points de comparaison intéressants avec l'histoire du *Hiéron*. Tout comme Simonide, Solon est un sage athénien et un expert en lois qui arrive dans la cour d'un grand souverain ; mais, contrairement à Hiéron qui souffre de sa condition de tyran, le grand roi Crésus est comblé, fier de sa prospérité et veut être reconnu comme l'homme le plus heureux des vivants. Une conversation sur le bonheur s'engage entre le roi et le sage, car Solon refuse de reconnaître le bonheur de Crésus. Cette conversation est une occasion pour Solon de faire étalage de sa sagesse à laquelle notre Hiéron consentirait pleinement : "*L'homme très riche,*" affirme Solon, "*n'est nullement plus heureux que l'homme qui vit au jour le jour*", car c'est en considérant la fin de sa vie qu'on doit en juger, et "*Nombreux sont les riches malheureux*" (§ 32). Dans la suite, comme l'atmosphère de prophétie dramatique le laissait déjà pressentir, la fière conviction de Crésus lui attire l'envie des dieux. Crésus est frappé d'un grand malheur, perd un membre de sa famille et est vaincu à la guerre par Cyrus (§ 33 ; 43 ; 84). Mis sur le bûcher, il en appelle à Solon, "*l'homme avec qui j'aurais voulu, au prix d'une immense fortune, voir tous les rois s'entretenir*" (§ 86). Grâce à sa souffrance, devenu un homme sage, il a gagné l'intérêt et la confiance de Cyrus qui le prend pour

²⁵⁸ R. Lattimore, "The Wise Advisor in Herodotus", *Classical Philology*, 34 (1), 1939, p. 24-25. Pour une étude des conseillers hérodotéens en général voir déjà H. Bischoff, *Die Warner bei Herodot*, diss. Marburg, 1932, une référence classique.

²⁵⁹ Sans chercher à être exhaustif, R. Lattimore propose une liste des avertissements tragiques, *op. cit.*, p. 25-26 et une liste des avertissements pratiques qui est plus longue, p. 26-28.

²⁶⁰ R. Lattimore, *ibid.*, p. 32-33.

conseiller (§89). Dans la suite de l'*Enquête*, nous voyons Crésus donner des conseils utiles et Cyrus les suivre (I, 155-156 ; 207-208) et après la mort de Cyrus, il devient le conseiller de Cambyse (III, 14 ; cf. 34-36).

Une autre version de cette histoire célèbre est racontée par Xénophon lui-même dans la *Cyropédie* (VII, 2, 9-29). Il diverge sur plusieurs détails importants, mais, tout comme dans le récit d'Hérodote, l'axe central de l'histoire est le thème de la bonne vie, démontrant que, même dans Xénophon, le thème de βίος εὐδαίμων et la discussion de sa définition n'est pas nécessairement socratique²⁶¹.

Le *topos* hérodotéen de la conversation entre un sage et un souverain comme trame de fond du *Hiéron* a déjà été exploré par V.J. Gray²⁶². Elle note que, selon Diodore de Sicile, Crésus le tyran a eu des conversations non seulement avec le sage Solon, mais aussi avec Bias, Pittacus et Anacharsis (IX, 12, 2 ; 26-27 ; IX, 2, 1-4). En outre, Diodore semble utiliser une autre source qu'Hérodote, ce qui permet d'affirmer qu'il s'agit du format d'une histoire traditionnelle. Selon elle, Xénophon aurait adapté cette histoire archétypale aux exigences d'un dialogue socratique²⁶³.

Sans parler du format de la conversation ni du thème initial de la vie heureuse, la particularité de Simonide dans le *Hiéron* est son double rôle : d'un côté, c'est un sage et un philosophe qui, suivant le schéma d'Hérodote, disserte avec le souverain de façon théorique sur le plaisir ; mais, de l'autre côté, c'est un conseiller pragmatique qui propose au souverain un programme concret de réformes, sans le moindre avertissement. Il est possible donc de voir dans Simonide un amalgame de différents conseillers hérodotéens, mais un amalgame modernisé, présentant des traits sophistiqués et socratiques.

²⁶¹ Pour une analyse détaillée de ce passage et l'importance du thème de bonheur voir Lefèvre (E.), "Die Frage nach dem ΒΙΟΣ ΕΥΔΑΙΜΩΝ die Begegnung Zwischen Kyros und Kroisos bei Xenophon", *Hermes*, 99 (3), 1971, p. 283–296. Nous avons vu dans le chapitre sur la *Cyropédie* que Cyrus est un roi heureux qui a rendu heureux ses sujets (VIII, 7, 6-7), tandis que Hiéron est malheureux.

²⁶² V.J. Gray, "Xenophon's Hiero and the meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature", *Classical Quarterly*, 36, 1986, p. 115-123. Cf. aussi son livre *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998, p. 159-195 sur la tradition de la littérature didactique (*instructional literature*) comme un genre littéraire à part entier.

²⁶³ V.J. Gray, *op. cit.*, p. 120. Avant elle cette thèse (de tradition ancienne de conversation entre un despote et un sage et même concrètement entre Simonide et un tyran de Syracuse retravaillé par Xénophon) a été soutenue par R. Hirzel, *Der Dialog. Ein Literaturhistorischer Versuch*, vol. I, Leipzig, 1895, p. 271.

3.4.2 Le portrait hérodoteen de la tyrannie

Il est généralement admis qu'Hérodote a créé une image reconnaissable du tyran et un portrait négatif de la tyrannie qui a influencé d'autres auteurs grecs et romains. Quand on parle de l'image négative de la tyrannie dans l'*Enquête*, l'on s'appuie, en premier lieu, sur la description de la tyrannie dans le "débat constitutionnel" et, en second lieu, sur quelques portraits frappants et pittoresques des tyrans. C'est dans cet ordre que nous allons examiner la peinture de la tyrannie, avant de passer à la question du "stéréotype" et de son influence possible sur le *Hiéron*.

Dans le livre III, Hérodote rapporte un débat qui se serait tenu un siècle auparavant, vers 520 av. J.C., à la cour des rois perses. Après la mort du roi Cambyse et l'élimination des Mages, sept nobles Perses discutent du régime à établir et prononcent trois discours. Otanès défend la démocratie et critique la tyrannie ; Mégabyse est convaincu par sa critique, mais, au lieu de démocratie, soutient l'oligarchie ; enfin Darius propose la monarchie comme étant le meilleur des régimes. C'est l'avis de Darius qui l'emporte, et il obtient par ruse le gouvernement. Ce débat formule de façon claire à la fois la critique et l'éloge du pouvoir absolu (III, 80-82 ; 85-88)²⁶⁴.

Pour Otanès, l'autorité monarchique n'est "*ni agréable, ni bonne*" (οὔτε ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν). Une monarchie, dit-il, ne peut pas être un gouvernement équilibré, car elle permet à un homme d'agir à sa guise, sans reddition des comptes. Il soutient aussi que même l'homme le plus vertueux est corrompu par le pouvoir (mis "*hors de ses pensers accoutumés*", ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων), car sa fortune nouvelle engendre en lui "*l'insolence orgueilleuse*" (ὑβρις)²⁶⁵ et stimule l'envie (φθόνος). Avec ces deux vices qui l'enivrent à tour de rôle, il commet des crimes innombrables. Otanès souligne un paradoxe de la tyrannie : un tyran devrait ignorer l'envie, car il a tout, mais il en est tourmenté plus que ses concitoyens. La suite du discours rappelle la description dans le *Hiéron* : le tyran, dit Otanès, éprouve une haine jalouse à voir vivre les gens de bien et s'associe aux pires coquins (cf. *Hiéron*, V, 1-2 ; VI, 15-16) ;

²⁶⁴ Nous laissons à côté la question de savoir si la fameuse *Verfassungsdebatte* révèle une trop grande influence d'un ou des auteurs ou des textes théorétiques antérieurs à Hérodote. Le débat est loin d'être clos et, semble-t-il, ne peut pas être résolu de façon définitive. Voir notamment F. Lasserre, "Herodote et Protagoras : Le débat sur les constitutions", *Museum Helveticum*, 33, 1976, p. 65-84. Il semble raisonnable d'admettre que le texte d'Hérodote systématise des indications qui apparaissaient avant lui en ordre dispersé dans des témoignages souvent mutilés : voir R. Weil, "De la tyrannie dans la pensée politique grecque de l'époque classique", dans M. Duverger, éd., *Dictatures et légitimité*, Paris, 1982, p. 34.

²⁶⁵ Je m'appuie sur la traduction de P.-E. Legrand dans l'édition de la CUF, 1939.

il s'indigne de ne pas être suffisamment admiré, mais devient défiant si on le flatte sans frein (cf. *Hiéron*, I, 15 sur l'impossibilité du tyran de faire confiance aux sentiments de ses courtiers) ; enfin, il renverse les coutumes ancestrales, outrage les femmes et fait mourir n'importe qui sans jugement (sur les exécutions cf. *Hiéron*, V, 2 ; VII, 12). Tout comme Hiéron, Otanès est concerné tant par la dégradation perverse de la personnalité du tyran que par ses actes.

Malgré ces similitudes importantes, toutes les accusations portées par Otanès ne se recourent pas avec celles que met en avant Hiéron. Par exemple, Otanès qui vit à une époque colorée par la mémoire de Cambyse, le tyran fou, souligne l'égarement par les passions et le manque de contrôle de soi, qui sont tous deux tyranniques²⁶⁶ ; cet aspect est absent du *Hiéron* qui présente un souverain lucide et conscient de ses actes. Pour des raisons idéologiques, le dialogue de Xénophon ne contient pas non plus d'allusion aux procédures démocratiques (la reddition des comptes, l'attribution des magistratures par le sort, les délibérations en public) et une comparaison entre la tyrannie et la démocratie forme le fond de la présentation d'Otanès. Ce dernier présente le tyran du point de vue de son sujet, tandis que dans le *Hiéron*, c'est le point de vue du tyran qui est accentué. Enfin, le discours d'Otanès ne contient que trente et une lignes, tandis que Hiéron a le loisir d'analyser sa condition à fond.

Pour ce qui est des autres caractéristiques de la tyrannie que propose Hiéron ou Simonide (qui fait semblant de croire à la vision populaire de la tyrannie), nous trouvons de nombreuses illustrations dans les cas historiques des autarcies et des royautes, souvent tyranniques *de facto*, décrites dans *l'Enquête*. Voici les parallèles les plus nets :

1. Sur l'attraction que le pouvoir tyrannique exerce sur les hommes (*Hiéron*, I, 9 : "tous envient les tyrans") voir le cas extraordinaire de Déiocès qui est "amoureux de la tyrannie" (ἐρασθεὶς τυραννίδος) et invente toute une procédure sur comment devenir un tyran sans violence (I, 96-100), voir aussi le discours de Périandre à son fils Lycophron : "la tyrannie a de nombreux adorateurs... il est beaucoup mieux d'être envié que d'être plaint" (III, 52-53).
2. Pour la richesse des tyrans et leur capacité à entreprendre de grands travaux (*Hiéron*, II, 2) l'on citera le cas paradigmatique de Crésus, l'homme le plus riche au

²⁶⁶ C. Dewald, "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus", *op. cit.*, p. 28-30.

monde (I, 31) et celui de Gygès qui a envoyé de magnifiques présents aux Delphes (I, 14). Tous les rois perses sont connus pour leur richesse extraordinaire et ont démontré leur puissance : par exemple, en attaquant la Grèce²⁶⁷.

3. Pour l'importance des mercenaires dans la conquête et le maintien de la tyrannie (*Hiéron*, VI, 10 ; VIII, 10), l'on citera comme particulièrement appropriés les cas de Pisistrate (I, 61 ; 64), de Déiocès (I, 98) et de Polycrate (III, 45).

4. Pour la perversité des affaires de famille du tyran (le tyran qui assassine ou qui est assassiné par ses proches parents : *Hiéron*, III, 8), l'on citera le cas de Xerxès qui fait tuer toute la famille de son frère (IX, 108-113) ; celui de Polycrate, tyran de Samos qui, pour s'emparer du pouvoir, tua un de ses frères et bannit l'autre (III, 39) ; celui de Périandre de Corinthe qui tua sa femme Mélissa (III, 50) ; celui de Candaule, tyran de Sardes, qui fut tué par Gygès, son garde du corps favori, sous l'incitation de la femme du tyran (I, 7-12) ; celui de Cambyse qui fit assassiner son frère Smerdis et ensuite sa sœur (III, 30-31).

5. Pour le pouvoir sexuel presque illimité du tyran ("*la condition de tyran vous permet de vous unir à ce qu'il y a de plus beau ...*", *Hiéron*, I, 26) l'on citera les cas grotesques de Périandre de Corinthe qui entretenait des relations avec sa femme décédée (V, 92) ; le mariage de Cambyse avec sa sœur, approuvé par les Juges Royaux qui ne purent trouver une loi empêchant le roi des Perses d'épouser sa sœur, mais trouvèrent une loi l'autorisant à faire tout ce qu'il voulait (III, 31)²⁶⁸. Pour les amants célèbres et influents des tyrans, (voir *Hiéron*, I, 31-33 sur Daïlochos) : Polycrate, tyran de Sardes, a pour amant Anacréon de Téos (III, 121).

6. Pour le manque d'affection et de communication, la distance toujours grandissante entre le tyran et ses sujets (*Hiéron*, III) l'on citera avant tout le discours de Soclès, un Corinthien qui discourt longuement sur Cypsélos et Périandre dans le but de décourager les Lacédémoniens de restaurer la tyrannie à Athènes. Pour lui, ce n'est pas la personnalité méchante ou non du tyran qui rend la tyrannie néfaste et haïssable, mais l'inévitabilité du procès de la corruption du tyran qui l'éloigne perversement des autres êtres humains (V, 92)²⁶⁹.

7. *L'Enquête* illustre aussi à plusieurs reprises comment le tyran est forcé de faire périr ou d'éloigner ses meilleurs citoyens (V, 29 ; 92 ; cf. *Hiéron*, V, 1-2).

²⁶⁷ Pour la richesse voir aussi J. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca/London, 1993, surtout le chapitre I : "Tyrannus fulminatus: Power and Praise", p. 14-51.

²⁶⁸ Pour la liberté sexuelle des tyrans voir aussi J. McGlew, *op. cit.*, p. 25-26.

²⁶⁹ Sur ce passage voir aussi C. Dewald, *op. cit.*, p. 32.

8. Enfin, Hérodote décrit plusieurs cas de tyrans malades de leur tyrannie, notamment à cause de leur peur perpétuelle (III, 52 ; V, 92 ; cf. *Hiéron*, VI, 3-16)²⁷⁰.

Étant donné le nombre de ces parallèles, l'on peut se demander si Hérodote, a créé le stéréotype négatif du tyran sur lequel se fondent Xénophon, d'autres auteurs de son temps et d'autres qui suivirent²⁷¹. D'un côté, nous pouvons l'affirmer, car nous voyons que tous les traits négatifs de Hiéron se retrouvent dans un ou l'autre portrait hérodotéen. De l'autre côté, il est légitime de douter de la valeur toute puissante du stéréotype dans la description d'Hérodote dans la mesure où les tyrans diffèrent les uns des autres et partagent des caractéristiques avec des personnages qui ne sont pas tyrans. Si l'on excepte la notion générale de l'usurpation du pouvoir, un trait commun à tous les tyrans décrits est difficile à trouver²⁷².

Pour établir une comparaison générale entre les tyrans de *l'Enquête* et le portrait dans le *Hiéron*, notons aussi quelques traits absents. En somme, l'on peut dire que le Hiéron de Xénophon est loin d'être un tyran antipathique, bien au contraire, car il ne présente pas de traits particulièrement pervers ou bestiaux, ni une violence ou une brutalité hors normes, ni de tendances à se détruire dans une poursuite illimitée des plaisirs²⁷³.

Hérodote, en revanche, rapporte avec prédilection toutes sortes d'excès religieux, sexuels et autres commis par les tyrans. Pour les actes frappants d'impiété, citons le cas de Cambyse, déclaré fou par Hérodote (III, 38), qui réduit en esclavage les Ammoniens et fait brûler leur oracle de Zeus (III, 25), se moque du dieu Apis en Égypte et fait fouetter ses prêtres (III, 27-29), ouvre les sépultures anciennes, pénètre dans l'enceinte interdite du temple d'Héphaïstos (III, 37), etc. Cambyse excelle aussi par sa cruauté : il fait enterrer, la tête en bas, douze Perses du plus haut rang sans

²⁷⁰ Pour une autre liste des caractéristiques des tyrans l'on peut consulter D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, 1989, p. 172-179.

²⁷¹ Le récit des actes de Cambyse a été lu comme un complément au discours théorique de Platon, dans le livre VIII de la *République*, par V. Farenga, "The Paradigmatic Tyrant: Greek Tyranny and the Ideology of the Proper", *Helios*, VIII, 1981, p. 5-10.

²⁷² La théorie du stéréotype est critiquée, entre autres, par K.H. Waters, *Herodotus on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity*, Wiesbaden, 1971, surtout p. 3-8, 17-18 et par V.J. Gray, "Herodotus and Images of Tyranny: The Tyrants of Corinth", *The American Journal of Philology*, 117 (3), 1996, p. 364-366.

²⁷³ A. Squilloni, "Lo Ierone di Senofonte e il tiranno felice", *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere*, 55, 1990, p. 116 note aussi que Xénophon ne respecte pas l'image traditionnelle du tyran, car il montre un tyran malheureux et pas un tyran bestial et méchant.

motif valable (III, 35)²⁷⁴, mais il n'est pas le seul. Astyage fait couper en morceaux le fils de Harpage et le fait servir à son père (I, 119 ; cf. 130), Polycrate, pour empêcher ses sujets de faire alliance avec les ennemis, entasse leurs femmes et leurs enfants dans l'arsenal et se déclare prêt à les faire brûler vifs (III, 45), Périandre envoie à Sardes trois cents jeunes gens des plus grandes familles de Corcyre pour qu'on en fasse des eunuques (III, 48), etc., etc. Les raisons que Xénophon a de présenter son Hiéron comme un homme modéré sont évidentes, car il est clair qu'on ne pourra jamais réformer un homme totalement corrompu et aliéné par le pouvoir comme Cambyse.

3.4.3. La naissance de la théorie d'une tyrannie bienfaisante ? La défense de Darius

En contrepois à l'image négative de la tyrannie dans *l'Enquête*, il est manifeste qu'Hérodote a apprécié les travaux et les actions de certains tyrans, notamment ceux de Pisistrate (I, 64) et de Polycrate (III, 39). Pisistrate, dit-il, devenu par ruse le tyran d'Athènes, ne changea rien aux magistratures et ne toucha pas aux lois. Hérodote dit que son administration "*fut sage et bonne*" (I, 59) quoiqu'il fût manifestement un tyran (§ 60 et 61). De même, Déiocès, fondateur de l'empire des Mèdes, était un sévère observateur de la justice (I, 100), ce qui l'oppose au trait traditionnel des tyrans, destructeurs des lois et des coutumes. Dans les passages dans lesquels Hérodote présente une image positive des tyrans, ce n'est pas uniquement son point de vue d'historien qu'il nous fait partager. Au sujet de Pisistrate, il mentionne le soutien volontaire des sujets, disant qu'il y avait des gens "*pour qui la tyrannie avait plus de charme que la liberté*" (ἡ τυραννὶς πρὸ ἐλευθερίας ἀσπαστότερον, I, 62). Cette vérité n'est nulle part plus vraie que dans l'histoire de l'Asie et de ses royaumes qu'Aristote a classifiés à mi-chemin entre royautés et tyrannies.

Dans le débat sur la constitution à adopter chez les Perses que nous avons déjà mentionné, c'est la position de Darius qui l'emporte et c'est la monarchie qui est rétablie après la mort de Cambyse, le tyran fou (III, 82). Les arguments pour la monarchie que met en avant Darius sont les suivants : rien ne peut être préférable à un gouvernement unique si l'homme qui gouverne est le meilleur ; car, s'il est le meilleur, il peut exercer sur ses sujets une tutelle irréprochable. Il ajoute que, dans la

²⁷⁴ Le récit des actes de Cambyse a été lu comme un complément au discours théorique de Platon, *République*, livre VII, par V. Farenga, "The Paradigmatic Tyrant: Greek Tyranny and the Ideology of the Proper", *Helios*, VIII, 1981, p. 5-10 qui peut de son tour être comparé au dialogue de Xénophon.

monarchie, les décisions visant les ennemis peuvent être mieux tenues secrètes. Mais son argument le plus fort est tiré de la nature du changement des régimes : puisque toutes les révolutions ont mené à la situation où "*un protecteur du peuple*" (προστάς τις τοῦ δήμου) est nécessaire pour rétablir l'ordre et que ce protecteur est ensuite proclamé monarque, la monarchie doit être la meilleure forme de gouvernement. A cet argument, il en ajoute un autre, tiré de l'histoire perse : c'est justement la monarchie, celle de Cyrus, qui a donné la liberté aux Perses. La nature et l'histoire penchant dans le même sens, il est sage de rester fidèle à la monarchie (III, 82).

Le lecteur est surpris par la pauvreté de cette argumentation, beaucoup moins élaborée que celle des interlocuteurs précédents, Otanès et Mégabyse. Puisque c'est Hérodote qui est l'auteur de cette défense ridicule, l'on peut en tirer des conclusions sur ses préférences personnelles. La suite du récit nous montre Darius agissant de manière injuste pour devenir le monarque, transgressant les coutumes ancestrales et même tuant un de ses co-conspirateurs. En amenant d'autres violences et injustices à la place de celles de Cambyse, le débat constitutionnel n'a donc pas résolu le problème du meilleur gouvernement²⁷⁵ et, par ses ruses pour arriver au pouvoir, Darius fait planer un doute sur la légalité de sa souveraineté.

Pourtant, la mention de la nature et surtout de la "liberté" dans cette défense fictive, destinée au public athénien, est lourde de sens. Elle nous montre, d'une part, un historien associant paradoxalement l'autocratie à la liberté et, d'autre part, un historien qui laisse entendre que dans certains pays et pour certains peuples, il n'est ni utile, ni naturel d'abolir la monarchie. Comme le montre la *Cyropédie* où est aussi fréquemment mentionnée la liberté des hommes soumis à Cyrus²⁷⁶, Xénophon penchait, semble-t-il, dans le même sens. Selon J.N. Davie, Hérodote nous présente, dans le discours de Darius, la tentative la plus ancienne qui consiste à justifier le pouvoir autarcique sur une base théorique et à présenter l'idée qu'un souverain absolu doit servir la cause de ses sujets²⁷⁷. L'opinion selon laquelle la position de puissance absolue du souverain lui octroie un potentiel incomparable de bien faire, est aussi exprimée par Simonide xénophontique. Nous pouvons donc voir dans la défense

²⁷⁵ C. Dewald, "Form and Content...", *op. cit.*, p. 28-30.

²⁷⁶ Cyrus promet, entre autres biens, la liberté à ses soldats (VII, 1, 13) et, vers la fin du récit de sa vie, un de ses courtiers, Chrysantas, affirme que les sujets de Cyrus ne se considèrent pas comme des esclaves, qui servent leur maître malgré eux, mais comme des hommes libres (ἐλεύθεροι) qui font ce qu'ils jugent être le meilleur (VIII, 1, 4).

²⁷⁷ J.N. Davie, "Herodotus and Aristophanes on Monarchy", *Greece and Rome*, 26(2), 1979, p. 161-162.

de la monarchie absolue présentée par Darius une version plus ancienne de la pensée politique de Simonide.

3.4.4. Conclusion

En définitive, s'il semble légitime de douter qu'Hérodote ait voulu créer le stéréotype du tyran violent et méchant, il n'y a pas de doute que Xénophon ait véhiculé une image non pas historique mais stéréotypée. Nous avons vu comment différents tyrans historiques, décrits par Hérodote, ont fourni l'ensemble des traits qui caractérisent Hiéron. Un tyran comme Hiéron n'a pas existé, mais sa figure est reconnaissable, et nous soutenons que, dans une grande mesure, elle l'est justement à cause de l'*Enquête* d'Hérodote et de son influence sur la pensée politique grecque. La principale nouveauté du tyran xénophontique, par comparaison aux tyrans "classiques", est la conscience de son état et sa lucidité. Xénophon nous présente non pas un tyran qui assassine et pille les temples à cause de sa perversité inhérente ou une *hybris* innée et incurable, mais un tyran qui est forcé de commettre ces actes par nécessité politique pour sauvegarder son pouvoir. S'il ne le fait pas, il se condamne lui-même à la mort. Une telle vision de la tyrannie est le fruit d'une relecture des anciens récits et leur adaptation à la situation et aux valeurs sont très différentes du IV^e siècle.

En deuxième lieu, le dialogue peut être lu comme une version retravaillée de l'ancien *topos* de la conversation entre un souverain et un sage qui puise sa source dans plusieurs récits consignés par Hérodote. Xénophon a adapté ce *topos* à ses objectifs et a vidé le message de son conseiller de tout contenu moral et religieux, intrinsèque au statut des conseillers hérodotéens.

Nous venons de voir le *Hiéron* sur le fond des différents aspects de la tradition historique et littéraire. A plusieurs reprises, nous avons souligné que le *Hiéron* s'éloignait de cette tradition et qu'il présentait des idées et des concepts nouveaux. Il s'agit maintenant d'examiner quelle est cette nouvelle idéologie du IV^e siècle dans laquelle s'inscrit le dialogue : quelle est sa tyrannie et quel type de sagesse elle exige.

IV Le rapport du *Hiéron* avec les débats idéologiques et philosophiques contemporains

Nous en venons à l'époque contemporaine de Xénophon, plus particulièrement à trois penseurs qui ont traité de la tyrannie et qui ont eu des relations personnelles avec des personnages réels et considérés comme des tyrans à l'époque. Ces auteurs sont Isocrate, Platon et Aristote. Deux d'entre eux sont Athéniens, comme le fut Xénophon, et le troisième, Aristote, vécut à Athènes et y fonda son école. Ce lien avec Athènes représente aussi un lien avec Socrate et l'héritage socratique qui se manifesta également, comme nous l'avons vu, dans le domaine de la théorie politique.

En ce qui concerne notre examen du *Hiéron*, ces trois penseurs contemporains fournissent non seulement des repères idéologiques pour comprendre le message de Xénophon dans son actualité, mais aussi des possibilités de comparer leurs visions de la tyrannie. Cette comparaison va nous permettre d'examiner les hypothèses de l'influence directe reçue du *Hiéron* ou exercée par lui ainsi que les hypothèses d'une opposition ou d'une réaction. En lisant et relisant leurs œuvres, il est surprenant d'observer à quel point la tyrannie fut un phénomène important et à quel point l'examen de sa nature leur parut indispensable à tous les trois.

4.1. Les devoirs des souverains selon Isocrate

L'orateur Isocrate (436-338 av. J.C.) était un contemporain et compatriote de Xénophon, issu du même dème athénien. Puisque Xénophon passa sa vie d'adulte loin d'Athènes, les deux Athéniens ne firent pas partie des mêmes cercles. Pourtant, des liens directs et personnels ont probablement existé car, en 362, Isocrate composa un éloge de Gryllos, fils de Xénophon, abattu à Mantinée (Diogène Laërce, II, 55).

Une parenté de pensée et d'intérêts sont, en revanche, constants et de nombreux points sont communs dans leurs œuvres respectives. Pour ne citer que quelques-uns des parallèles entre les textes, le traité *Sur la Paix* d'Isocrate a été rapproché avec les *Revenus* de Xénophon²⁷⁸ et les portraits des chefs dans son *Anabase* avec l'*Evagoras*

²⁷⁸ Ph. Gautier, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Genève/Paris, 1976, p. 5-6 ; G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 124-125.

d'Isocrate²⁷⁹. Arnaldo Momigliano crut que Xénophon avait pris comme exemple l'*Evagoras*, le plus ancien *encomion* en prose, pour son *Agésilas*²⁸⁰, ce qui est impliqué par les dires d'Isocrate lui-même²⁸¹. V.J. Gray, dans un livre consacré à la pensée politique grecque et romaine, traite des deux auteurs ensemble, dans un même chapitre, comparant leurs opinions sur les thèmes de la démocratie, la théorie du bon gouvernement, Sparte et le panhellénisme où souvent l'un explique ou complète l'autre²⁸².

Tout comme Xénophon, Isocrate s'est penché sur la théorie du gouvernement d'un seul homme, ses forces et ses faiblesses, mais, à la différence de Xénophon, Isocrate fut motivé avant tout, semble-t-il, par la recherche d'un chef capable de faire des Grecs une force unie dirigée contre la puissance perse. Il adopta cette perspective quand il fut déçu des efforts collectifs fournis lors de la Seconde Ligue Athénienne et de l'hégémonie thébaine. L'idée qu'un chef unique pourrait réaliser l'unité des Grecs est pour la première fois exprimée dans sa lettre à Denys l'Ancien en 369/368. Denys, tyran de Syracuse, était alors parvenu au sommet de sa gloire et de sa puissance. Malheureusement, la lettre n'est pas terminée, probablement à cause de la mort de Denys, et l'on ne sait pas à quelle forme de commandement Isocrate l'aurait appelé. Ensuite, dans les années 350, il essaya d'approcher le roi de Sparte, Archidamos, le tyran de Phères, Jason, et ses enfants ; à la fin de sa vie, il s'est tourné vers Philippe de Macédoine dans une démarche très controversée. Entretemps, il offrit ses services professionnels à deux monarques de Salamine en Chypre qu'il connut personnellement, Evagoras et son fils Nicoclès²⁸³.

²⁷⁹ M. MacLaren, Jr., "Xenophon and Themistogenes", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 65, 1934, p. 137-139 cite les références et discute ces rapprochements. Il analyse aussi la possibilité qu'Isocrate ait connu l'*Anabase* et y aurait fait allusion dans son *Panegyrique*.

²⁸⁰ A. Momigliano, *Second Thoughts on Greek Biography*, Amsterdam/London, 1971, p. 49-50.

²⁸¹ *Evagoras*, 8.

²⁸² V.J. Gray, "Xenophon and Isocrates", dans Ch. Rowe, M. Schofield, éd., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, p. 142-154. Voir aussi, tout récemment, R. Brock, "Xenophon's Political Imagery", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 247-257 qui relève plusieurs parallèles entre les deux auteurs concernant le langage politique.

²⁸³ Pour le fond historique de la relation d'Isocrate aux tyrans, l'on peut consulter N. Baynes, chapitre "Isocrates", dans son *Byzantine Studies and Other Essays*, London, 1955, p. 144-167, ainsi que M.L.W. Laistner, "The Influence of Isocrates's Political Doctrines on Some Fourth Century Men of Affairs", *The Classical Weekly*, 23, 17, 1930, p. 129-131, qui souligne importance de l'influence d'Isocrate à travers ses disciples très nombreux, dont plusieurs (Nicoclès, Cléarchos) sont devenus des monarques des cités hors de la Grèce continentale.

Il est important de préciser que cette évolution et ces efforts ne prouvent pas qu'Isocrate fût un monarchiste convaincu, et c'est une autre caractéristique de plus qui permet de le rapprocher de Xénophon. Pour Isocrate, la domination morale n'était pas nécessairement associée à une forme de gouvernement particulier. Comme Xénophon, il semble croire que la qualité du gouvernement est plus importante que le type même de gouvernement. Ainsi, il adopte les penchants et les tendances de ses discours à différents publics et à différentes occasions, défendant, selon l'évolution de la situation politique, de la prééminence de l'oligarchie, de la démocratie et de la monarchie²⁸⁴. Mais il est vrai aussi, comme l'a affirmé G. Mathieu, qu'Isocrate a "tendance à personnaliser l'hellénisme en un homme", ce qui explique son intérêt fort et soutenu pour des personnalités de chefs²⁸⁵.

Dans ce chapitre, nous allons présenter deux aspects de la pensée d'Isocrate qui fournissent le contexte idéologique du *Hiéron* : d'abord, celui du vocabulaire et des idées concernant la tyrannie, y compris dans un passage de l'*Éloge d'Hélène*, négligé jusqu'à présent, que l'on peut mettre en parallèle avec le *Hiéron* ; ensuite, l'instruction des monarques et la vision de la bonne autocratie qu'a présentée Isocrate dans les discours chypriotes.

4.1.1 L'ambivalence de la "tyrannie" et des "tyrans" dans Isocrate

Quant au traitement de la tyrannie, parmi les orateurs attiques, Isocrate occupe une position que V. Parker a qualifiée de particulière et surprenante. Il a utilisé ce terme d'une manière hétérogène et même contradictoire²⁸⁶.

Dans certains discours et passages précis, il oppose la tyrannie à la royauté comme étant un régime inacceptable. Par exemple, il s'adresse à Philippe de Macédoine et lui conseille de gouverner les Macédoniens comme un roi et non pas comme un tyran (*Philippe*, 154). Il en découle donc que le tyran est le parangon d'un mauvais gouvernement.

²⁸⁴ Cf. M. Ostwald, J.P. Lynch, "The Growth of Schools and the Advance of Knowledge", dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, éd., *The Cambridge Ancient History*, t. VI, Cambridge, 1994, p. 600 ; V.J. Gray, "Xenophon and Isocrates", *op. cit.*, p. 143 et 146-147 ; et surtout Y.L. Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge, 1995, p. 5-9 : pour lui, Isocrate exige de ses lecteurs une perception et une réception des images qu'il propose, mais pas une foi en elles.

²⁸⁵ G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 45 ; Ph.G. Naserius, "Isocrates' Political and Social Ideas", *International Journal of Ethics*, 43, 3, 1933, p. 315-319.

²⁸⁶ V. Parker, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126 (2), 1998, p. 163-164.

Un autre exemple de jugement négatif sur la tyrannie se lit dans une lettre adressée aux enfants du tyran Jason de Phères, écrite en 367. Isocrate y émet un jugement à propos de la tyrannie du point de vue des biens et des maux recueillis par le tyran par opposition à un particulier, adoptant donc une position qui est aussi celle du débat dans le *Hiéron*. La tyrannie est présentée dans cette lettre comme une entreprise qu'Isocrate déconseille vivement. "A mon avis," dit-il, "*plus digne d'être choisie est la vie des particuliers que celle des tyrans, et plus agréables sont... les honneurs obtenus dans les républiques (ἐν τοῖς πολιτείαις) que ceux obtenus dans les tyrannies*" (§ 11). Isocrate continue en disant que peu "*de gens de votre entourage*", donc de la cour tyrannique de Phères, acquiesceront, car "*ils n'en voient pas entièrement la nature et se trompent grandement dans leurs raisonnements*" : ils ne voient dans la tyrannie que "*la puissance, les profits, les plaisirs et s'attendent à en jouir*" (τὰς ἐξουσίας καὶ τὰ κέρδη καὶ τὰς ἡδονάς) mais ne regardent pas "*les troubles, les craintes et les malheurs*" (τὰς ταραχὰς καὶ τοὺς φόβους καὶ τὰς συμφοράς) qui s'abattent sur les tyrans qui entreprennent les actions les plus honteuses et les plus contraires à toutes les lois (§ 12). La tyrannie est donc une entreprise dangereuse pour le tyran et ses fruits sont amers.

Le troisième texte contenant un jugement sévère sur la tyrannie est son discours *Sur la paix*. Après la défaite d'Athènes dans la Guerre des alliés, appelée aussi Guerre sociale, en 355, Isocrate dénonça la politique de guerre impérialiste dans ce discours avec un titre bien adapté. A la place d'une paix limitée conclue entre les alliés, il conseille de travailler à une paix générale, cimentée par la fondation de colonies en Thrace pour résoudre les problèmes économiques et financiers. Ce texte comporte une dénonciation du comportement tyrannique que représente, dans l'esprit d'Isocrate, l'Athènes impérialiste, son empire sur la mer et son attitude oppressive à l'égard des alliés (§ 115). On peut lire ce discours comme un traité d'Isocrate sur l'autocratie, dans lequel le monarque ou le tyran n'est pas un individu mais une cité²⁸⁷.

Comme dans la lettre aux enfants de Jason, Isocrate juge le régime non point du point de vue des sujets mais avant tout du point de vue du souverain. Il n'y a aucune raison, dit Isocrate, d'envier ceux qui se maintiennent par la violence en possession de la tyrannie (§ 89), car la tyrannie engendre nécessairement des malheurs et ceux qui

²⁸⁷ Voir J. Davidson, "Isocrates against Imperialism: An Analysis of the *De Pace*", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 39(1), 1990, p. 20-36. Sur le fond historique, la chronologie et les différentes interprétations des intentions d'Isocrate : à partir de p. 21 ; sur l'analogie de la tyrannie : p. 31 et notes.

tombent dans son piège souffrent de maux semblables à ceux qu'ils font souffrir aux autres (§ 91). Il en appelle à une "*haine contre tous les pouvoirs tyranniques, toutes les suprématies*" (μισήσαι μὲν ὅπασας τὰς τυραννικὰς ἀρχὰς καὶ τὰς δυναστείας, § 142-143).

La caractérisation et la dénonciation de la tyrannie dans *De la paix* est très proche de la dénonciation que fait Hiéron de sa propre condition. Comme Hiéron qui, lui aussi, veut dévoiler la vérité sur la tyrannie qui se cache sous des apparences trompeuses, Isocrate énumère les malheurs qui tombent sur les usurpateurs du pouvoir : "*aussitôt qu'ils sont les maîtres [du souverain pouvoir, ils se trouvent] engagés dans des difficultés telles qu'ils sont forcés d'être en guerre avec tous leurs concitoyens* (cf. *Hiéron*, II, 7-18), *de haïr des hommes dont ils n'ont reçu aucune offense* (cf. *Hiéron*, V, 1-2), *de se méfier de leurs amis, de leurs compagnons, de confier la sûreté de leur personne à des mercenaires qu'ils n'ont jamais vus* (cf. *Hiéron*, VI, 10) ; *de redouter ceux qui les gardent, autant que ceux qui leur dressent des embûches* (cf. *Hiéron*, VI, 4) ; *de vivre enfin à regard de tous dans un tel état de défiance qu'ils n'abordent pas même avec sécurité leurs parents les plus proches* (cf. *Hiéron*, III, 8)." Il continue en rappelant qu'un grand nombre de tyrans a été immolé, les uns par leurs pères, les autres par leurs enfants, d'autres, par leurs frères ou par leurs femmes (cf. *Hiéron*, III, 8). Dans la suite du discours, l'opposition entre la royauté et la tyrannie est clairement mise en relief : le bon roi gouverne sur les sujets qui obéissent volontairement, ils prennent soin de leurs sujets et ne convoitent ni les biens ni les territoires des autres. Les tyrans, au contraire, sont des voleurs qui détruisent leurs meilleurs sujets et sont à la merci des mercenaires et des flatteurs sans affection véritable²⁸⁸.

Isocrate précise, à la fin de sa harangue, que c'est de leur propre volonté que les Athéniens se précipitent dans de nombreuses calamités. Il dénonce les aspirations tyranniques personnelles des hommes qui tiennent le premier rang en Athènes et jouissent de la plus haute considération, car, suite à la leur exemple, d'autres hommes commencent à éprouver "*un désir de la même nature*" (§ 111-113). Autrement dit, en 355, à la même époque où Xénophon écrit ses *Revenus*, Isocrate considère que c'est la politique tyrannique qu'Athènes a exercée à l'égard de ses alliés qui est la cause de la recrudescence de la tyrannie dans le monde grec. Selon J. Davidson, la comparaison entre l'Athènes impérialiste et la tyrannie devait être particulièrement utile à Isocrate

²⁸⁸ J. Davidson, *op. cit.*, p. 31.

à cause de l'antipathie historique et traditionnelle qui régnait envers la tyrannie dans la cité championne de la démocratie. Davidson ajoute encore que, dans les années 350, l'idée que la vie du tyran est malheureuse au plus haut point était devenue un *topos*, comme le montre aussi la *République* de Platon et le *Hiéron* de Xénophon²⁸⁹. Il a certainement raison pour Platon, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, mais pour l'attitude définitivement négative à l'égard de la tyrannie en Athènes et dans l'œuvre d'Isocrate, la question est plus compliquée.

En fait, dans un nombre important de ses textes, ni la "tyrannie" (τυραννίς), ni le pouvoir autocratique en général ne sont traités comme des réalités négatives.

Isocrate semble penser qu'il existe plusieurs types ou "degrés" de tyrannies. Il conseille à un tyran d'Héraclée du Pont, Timothée, de se comporter comme "ceux qui exercent la tyrannie de manière correcte et sensée" (τῶν ὀρθῶς καὶ φρονίμως τυραννευόντων, *A Timothée*, 3) et il loue Denys l'Ancien de Syracuse pour le succès de sa tyrannie, régime stable et transmis à sa descendance qui a fait de Syracuse la cité la plus puissante des cités grecques (*Archidamos*, 44-45 ; *Nicoclès*, 23). Du point de vue historique, il est impossible de considérer ces deux personnages comme des "rois" (qu'Isocrate traiterait de "tyrans" dans le sens neutre du terme), car ils furent des tyrans dans la mesure où ils ont usurpé le pouvoir et ont détruit la démocratie²⁹⁰.

Parmi les écrits d'Isocrate, les discours chypriotes tiennent une place particulière par rapport au traitement de la "tyrannie". Ils sont au nombre de trois. *Evagoras* est un éloge du souverain de Salamine en Chypre, écrit après sa mort et adressé à Nicoclès, son fils et héritier de la souveraineté, qui vient d'organiser des funérailles magnifiques pour son père. *A Nicoclès* est un discours sur les devoirs des rois, et son complément *Nicoclès*, discours fictif, est destiné à être prononcé par Nicoclès à ses sujets, mais composé par Isocrate. Le roi y tente de prouver à ses sujets que la forme du gouvernement actuelle mérite qu'on s'y attache car elle est la meilleure des organisations politiques²⁹¹. Isocrate avait eu des rapports d'amitié avec Evagoras, et

²⁸⁹ J. Davidson, *ibid.*

²⁹⁰ Sur Denys voir notre chapitre *infra*, p. 206-219 ; Timothée de la Héraclée du Pont fut le fils du tyran Cléarchos qui lui succéda après son assassinat ; sur la tyrannie de Cléarchos l'on peut consulter C. Mossé, "Un aspect de la crise de la cité grecque au IV^e siècle. La recrudescence de la tyrannie", *Revue philosophique de la France*, 87, 1962, p. 6-9.

²⁹¹ Sur *Nicoclès*, un morceau très intéressant, l'on peut consulter C. Eucken, *op. cit.*, p. 248-264.

Nicoclès avait été son disciple pendant une période durant laquelle il séjournait à Athènes (*Antidosis*, 40). Ces textes sont écrits dans les années 375-365²⁹².

D'une manière surprenante, dans ces discours, Isocrate utilise les termes du "tyran" et de la "tyrannie" comme des synonymes neutres ou même positifs pour désigner la monarchie royale²⁹³. A la lumière de son *Sur la paix*, adressé aux Athéniens, ennemis de la tyrannie, l'emploi d'un vocabulaire "neutre" de la tyrannie est particulièrement frappant.

Dans l'*Evagoras*, l'éloge d'un prince de Salamine s'attarde longuement sur les ancêtres glorieux de sa famille royale, remontant à la guerre de Troie, (§ 12-21 ; cf. 35). Dans sa jeunesse, Evagoras avait été exilé par un usurpateur phénicien Abdémon de Tyre (cf. Diodore, XIV, 98) mais, parvenu à l'âge adulte, il avait rassemblé une petite armée de cinquante partisans et avait reconquis le trône en 411²⁹⁴. Malgré cet accent sur les ancêtres royaux et la légitimité de sa souveraineté, le gouvernement qu'il a rétabli est appelé "tyrannie" et Evagoras, le "tyran" (*Evagoras*, 27 ; 32 (τύραννον αὐτὸν τῆς πόλεως κατέστησεν) ; 66). De même, son fils Nicoclès, qui hérite du trône en 374, est appelé un "tyran" (*A Nicoclès*, 34-35 ; *Nicoclès*, 11 ; 15-16 ; 25 et *passim*)²⁹⁵. C. Eucken, commentant l'usage neutre des termes "tyran" et "tyrannie", a fait un rapprochement avec la tragédie grecque et Hérodote²⁹⁶, mais ce rapprochement n'explique pas la position d'Isocrate, surtout à une époque où la différence entre une royauté et une tyrannie était clairement établie, y compris par Isocrate lui-même ; personne ne pouvait l'ignorer.

Toutes les louanges et prescriptions que d'autres auteurs, comme Xénophon dans la *Cyropédie* ou l'*Agésilas*, réservent au traitement de la "royauté" (βασιλεία), sont attribuées par Isocrate à la "tyrannie". Le morceau rhétorique *A Nicoclès* est défini par l'auteur lui-même comme étant un discours sur la manière dont il faut exercer la tyrannie (ὡς χρὴ τυραννεῖν, *Nicoclès*, 11). C'est elle qui est unanimement

²⁹² G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, p. 110-111 et note 5.

²⁹³ V. Parker, *op. cit.*, p. 163-164.

²⁹⁴ Pour le fond historique l'on peut consulter D. Mirhady, T.L. Papillon, Y.L. Too, M. Gagarin, "Introduction", dans *Isocrates vol. II*, trad. par T.L. Papillon, p. 1-13 et C. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin, 1983, p. 213-214 et 264-269. Pour une analyse détaillée de ce texte, voir J. Sykutris, „Isokrates' Euagoras”, *Hermes*, 62(1), 1927, p. 24-53.

²⁹⁵ Isocrate utilise parfois le terme de la royauté (βασιλεία) comme un synonyme (*Evag.*, 39 ; 41 ; *A Nic.*, 34-35). Dans *Nicoclès*, 28 la souveraineté d'Evagoras est appelée royauté pour la contraster avec le régime des usurpateurs précédents phéniciens qui ont exercé la "tyrannie" (ὥστε μηκέτι Φοίνικας Σαλαμινίων τυραννεῖν, ἀλλ' ὥνπερ ἦν τὴν ἀρχὴν, τούτους καὶ νῦν ἔχειν τὴν βασιλείαν).

²⁹⁶ C. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen...*, *op. cit.*, p. 220.

considérée "comme la plus grande, la plus auguste des prospérités divines et humaines et comme celle qui est la plus digne d'être disputée les armes à la main" (τυραννίδα καὶ τῶν θεῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων μέγιστον καὶ σεμνότατον καὶ περιμαχητότατον εἶναι, *Evag.*, 40). Pour commenter l'entreprise d'Evagoras, Isocrate dit que, parmi tant d'hommes qui, durant des siècles, sont parvenus à la tyrannie (τοσοῦτων τυράννων), personne n'a acquis cet honneur "plus noblement" (κάλλιον) qu'Evagoras (*Evag.*, 34).

Dans le *Nicoclès*, consacré à la défense de la monarchie, Isocrate prend une position contraire à celle exprimée dans *Sur la paix* que nous avons citée. Il évoque l'exemple d'Athènes, qui est la cité "la plus ennemie de la tyrannie" (μόλιστα τὰς τυραννίδας μισοῦσα), et affirme qu'elle a échoué dans toutes les entreprises militaires quand, au lieu de les confier à un seul chef, elle a envoyé plusieurs généraux. L'auteur présente la haine d'Athènes contre la tyrannie et le refus de considérer les bons côtés du gouvernement monarchique comme étant une position abusive à reconsidérer (§ 24-25).

La situation concernant les rois de Salamine est probablement encore plus compliquée, car, dans d'autres sources, nous percevons une image très différente de ce que présente Isocrate dans son éloge. Aristote, pour qui les termes de "tyran" et "roi" sont clairement définis et distincts²⁹⁷, appelle Evagoras un "tyran" et le classe non parmi les rois mais parmi les tyrans usurpateurs du pouvoir. Il rapporte qu'Evagoras fut assassiné par un eunuque que son fils, qui est probablement notre Nicoclès, avait outragé et à qui il avait pris l'épouse (*Pol.*, V, 10, 16, 1311b). Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la *Cyropédie*, ceci est clairement un comportement tyrannique et non royal²⁹⁸. La royauté des souverains de Chypre possédait très probablement des caractéristiques de la tyrannie, car les sujets du tyran doivent expressement considérer les édits et paroles de Nicoclès comme étant des lois (*Nicoclès*, 62) ; ainsi, rien ne retient le monarque d'agir à sa guise, sinon la vertu, la justice et le contrôle de lui-même²⁹⁹. Quant à la vérité historique de ces souverains, appelés "tyrans" par Isocrate,

²⁹⁷ Voir *infra*, p. 187-190.

²⁹⁸ *Supra*, p. 80.

²⁹⁹ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. III, Berlin, 1947 (3^{ème} éd. Berlin, 1959), p. 148—49. Cf. G. Mathieu, "Notice", dans *Isocrate : Discours*, tome II, CUF, 1956, p. 143.

mais décrits comme des rois légitimes et bienfaisants, il y a un vide que ces discours ne permettent pas de combler³⁰⁰.

Voilà donc les rois qui ont probablement transformé leur royauté légitime en une tyrannie *de facto*. Mais nous avons un autre exemple prouvant le contraire, où Isocrate loue une entreprise du pouvoir absolu ("tyrannie") rendu bénéfique et royal. C'est le passage dans le corpus d'Isocrate qui s'approche le plus du *Hiéron* de Xénophon.

Dans *L'Éloge d'Hélène*, écrit vers 370, Isocrate dénonce le gouvernement tyrannique, prenant pour porte-parole Thésée, héros mythique d'Athènes. Thésée, dit-il, s'est aperçu que les "tyrans", aspirant à dominer leurs concitoyens par la force, deviennent eux-mêmes les esclaves d'autres hommes, qu'ils vivent dans une peur perpétuelle, qu'ils sont obligés de faire la guerre non seulement avec les ennemis extérieurs mais aussi avec leurs citoyens, qu'ils dépouillent des temples de dieux, qu'ils mettent à mort leurs meilleurs citoyens, qu'ils se défient des parents les plus proches, qu'ils vivent les mêmes anxiétés que les malfaiteurs qui attendent, chargés de chaînes, le moment du supplice, qu'ils doivent craindre même leurs gardes, et qu'ils sont enviés à l'extérieur de leurs palais mais, à l'intérieur, souffrent de maux plus grands que les simples particuliers (§ 32-34). Voilà un compte rendu un peu court mais qui correspond à la première partie du *Hiéron* (I-VII) dont tous les aspects et la manière de les aborder sont si remarquables qu'on pourrait presque parler d'une interpénétration des deux textes.

La suite du récit d'Isocrate qui relate les réformes de Thésée, en revanche, ne correspond pas au programme de Simonide que par quelques points ; dans les grandes lignes, l'approche de Thésée est de caractère beaucoup plus libéral. Elle est beaucoup plus proche des pratiques de la démocratie athénienne, qui fut, dit Isocrate, influencée justement par la douceur de la "tyrannie" de Thésée. Plein de mépris pour l'existence des tyrans qui étaient, non seulement malheureux, mais qui étaient aussi le fléau de leur pays, Thésée "*montra qu'il était facile d'être tyran et en même temps de n'être en rien moins satisfait que ceux qui sont gouvernés par des lois égales à tous*" (ἐπέδειξεν ὅτι ῥῶδιόν ἐστιν ὅμα τυραννεῖν καὶ μηδὲν χειρὸν διακείσθαι τῶν ἐξ ἴσου πολιτευομένων, § 34). Il réunit les bourgs séparés d'Athènes en une cité et

³⁰⁰ Cf. C. Eucken, *op. cit.*, p. 213 sur l'historicité très douteuse de l'image d'Isocrate et sur sa manière d'exprimer qui n'est concrète que d'apparence. Selon Eucken, il est remarquable combien peu d'information véritable et biographique est donné dans ces discours, qui semblent donc adressée à un public plus large et "international" comme des miroirs de princes.

l'accrut de sorte qu'elle devienne la plus grande de Grèce. Rendant la patrie commune à tous, il affranchit les âmes des concitoyens (τὰς ψυχὰς τῶν συμπολιτευομένων ἐλευθερώσας, § 35) ; il ouvrit des chances égales à la vertu pour arriver aux honneurs ; il donna l'accès aux affaires publiques aux citoyens; il institua le peuple arbitre du gouvernement ; et ainsi, il accomplit sa vie "*non pas au milieu des embûches, mais jouissant d'affection*" (οὐκ ἐπιβουλευόμενος ἀλλ' ἀγαπώμενος, § 37) et il fut gardé non pas par des mercenaires, mais, comme roi, par les citoyens. En un mot, il devint "*tyran par sa puissance, mais chef populaire par les bienfaits*" (τῆ μὲν ἐξουσίᾳ τυραννῶν, ταῖς δ' εὐεργεσίαις δημαγωγῶν, § 37). La principale différence du programme dans le *Hiéron* réside dans le fait que Thésée a introduit des institutions démocratiques, communes à tous, et qu'il n'a pas eu besoin d'une garde mercenaire.

Pour Xénophon, la définition socratique de la tyrannie reste toujours valide et même un souverain comme Hiéron, loué comme "roi" par les poètes, est appelé "tyran" dans la mesure où il a usurpé le pouvoir. Pour Isocrate, en revanche, aucune définition ne vient entacher son emploi du terme "tyran", qui a fluctué tout au long de sa carrière.

Si la terminologie ne fournit pas une clé et si, pour Isocrate, l'on peut être un bon tyran même en gouvernant hors la loi, comme Denys, Cléarchos et probablement aussi Nicoclès de Salamine, l'on peut se demander quels sont précisément ces traits qui caractérisent un autocrate exemplaire.

4.1.2. L'image du bon monarque selon les discours chypriotes

Depuis les débuts de la recherche, le *Hiéron* de Xénophon a été comparé aux discours chypriotes d'Isocrate, surtout au discours *A Nicoclès*³⁰¹. Les deux textes comprennent une sorte de catalogue de maximes sur le bon gouvernement à l'intention du monarque et appartiennent au genre des "miroirs de princes", genre rare à l'antiquité. Le *Hiéron* a été lu de cette manière par Nicolas Machiavel³⁰² et *A Nicoclès*

³⁰¹ R. Nickel, "Xenophons 'Hieron' – Ein Beitrag zur politischen Bildungsarbeit in griechischen Lektüreunterricht", *Der altsprachliche Unterricht*, 3, 1972, p. 11, note 24 ; J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon", *Revue des études grecques*, 59-60, 1946-1947, p. 66 ; H.R. Breitenbach, s.v. "Xenophon von Athen", dans *RE*, IX, A2, 1967, Sp. 1746 ; J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon (thèse de doctorat)*, Paris 1948, p. 267 ; E.C. Marchant, *Xenophon : Scripta minora*, vol. VII, éd.-trad., Londres : Loeb, 1925, "Introduction", p. XIV, et alii.

³⁰² Voir *infra* notre introduction à la réception du *Hiéron*, p. 238.

a été traduit, à la Renaissance, en Latin, en Anglais, en Français et en Allemand comme un texte paradigmatique de l'instruction aux rois³⁰³.

Selon V.J. Gray, la parenté entre le *Hiéron* et *A Nicoclès* peut être définie de la façon suivante : dans *A Nicoclès*, Isocrate se substitue lui-même au Simonide du *Hiéron*³⁰⁴. C'est comme si Isocrate préférerait parler en son nom, mais comme si Xénophon avait voulu introduire un porte-parole. En outre, toujours pour la comparaison, les deux textes sont introduits par la même question : quelle vie est meilleure, celle du souverain ou celle d'un homme privé ? Les deux textes parviennent à la même réponse, donnant la priorité à la vie du souverain.

A la différence de Simonide, qui n'affiche pas son importance personnelle pour l'amélioration de la vie tyrannique, Isocrate déclare explicitement que le sort des monarchies et le bonheur des monarques dépendent des bons conseillers (*A Nic.*, 4-6). Il élabore cette idée en disant que, contrairement aux simples particuliers, qui ont beaucoup de sources de correction et de l'instruction, comme les lois, la poésie, les amis et les ennemis, "*les tyrans n'ont rien de cela*" (τοῖς δὲ τυράννοις οὐδὲν ὑπάρχει τοιοῦτον). Bien qu'ils auraient besoin de plus d'avertissements que les autres hommes, ils sont souvent entourés de flatteurs, qui ne leur apprennent rien de bon, et ils vivent dans une sorte d'isolation (§ 2-4)³⁰⁵.

Par son discours, Isocrate veut démontrer qu'il pouvait s'engager avec les rois aussi bien qu'avec les simples particuliers, sans flatterie et en prenant soin que le gouvernement profite aux sujets (§ 15). Son enseignement est en fait un cadeau qu'il apporte, car "*un bon conseiller est, de tous les trésors, le plus utile et le plus digne des tyrans*" (σύμβουλος ἀγαθὸς χρησιμώτατον καὶ τυραννικώτατον ἀπάντων τῶν κτημάτων ἐστίν, § 53)³⁰⁶. Il encourage Nicoclès à plusieurs reprises à se rapprocher des hommes "*les plus sages de son entourage*" et à refuser qu'un seul poète célèbre ou

³⁰³ G. Highet, *The Classical Tradition: Greek and Roman Influence on Western Literature*, London, 1949, p. 122-123. C. Eucken, *op. cit.* p. 213-264, présente le traitement récent le plus détaillé des discours chypriotes qui comprend des comptes rendus utiles des discours et une comparaison intelligente avec les idées et le vocabulaire de Platon. Il ne dit rien sur les parallèles de ces discours avec le *Hiéron* de Xénophon.

³⁰⁴ V.J. Gray, "Xenophon and Isocrates", dans Ch. Rowe, M. Schofield, eds., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, p. 149.

³⁰⁵ Sur l'idée que l'autocratie, et la tyrannie en particulier, soit un isolement, il est utile de consulter P. Schmitt-Pantel, "Histoire de tyran ou comment la cité grecque construit ses marges", *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire*, coll. *Les Cahiers Jussieu*, V, 1979, p. 217-231. Cette idée est, bien évidemment, fortement soulignée dans le *Hiéron* (chapitres III et IV sur la confiance et l'affection).

³⁰⁶ Voir aussi J.L. Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge, 1995, p. 149-150 sur le bon conseiller comme la possession la plus précieuse des tyrans.

philosophe estimé ne lui reste inconnu (§ 13). Comme exemples de poètes utiles à cette instruction, il cite Hésiode, Théognis et Phocylide (§ 43).

A part cette mention des "poètes" comme conseillers, qui confirme le rôle de Simonide dans le *Hiéron*, Isocrate déclare que son enseignement n'est pas nouveau mais s'inscrit dans une tradition ancienne : "*Un grand nombre de particuliers et de souverains ont exprimé une partie de ces vérités et d'autres les ont entendues proclamer*" (§ 40). Si les idées générales sont anciennes et bien connues, il s'agit néanmoins ici du premier discours posant des lois spécifiquement aux autocrates (§ 8). Isocrate nous informe aussi que son discours sera utile non seulement au souverain, mais aussi à ses sujets et, en fait, à tous ceux qui le lisent. Puisque la grandeur et la félicité des États dépendent non seulement des gouverneurs, mais aussi des gouvernés (cf. *Nicoclès*, 10), celui qui conduirait les chefs à la vertu rendrait le pouvoir plus assuré aux souverains, (τὰς ἀρχὰς ἀσφαλεστέρας), et le gouvernement plus doux à ses sujets (τὰς πολιτείας πραοτέρας, *A Nic.*, 8).

Ainsi, les discours chypriotes fournissent le contexte pour le *Hiéron* : l'instruction aux souverains est un genre ancien ; la sagesse a souvent été transmise notamment par les poètes ; ce type de discours est utile ; et ils sont dédiés non seulement aux souverains, mais aussi à leurs sujets.

Isocrate se propose de définir les devoirs auxquels le roi doit s'attacher et les actes dont il doit s'abstenir pour gouverner avec sagesse (*A Nic.*, 2). Le principal devoir des rois, selon Isocrate, ressemble à l'encouragement donné par Simonide. Selon *A Nicoclès*, si la patrie est malheureuse, le souverain doit porter remède à ses maux ; si elle est dans la prospérité, il doit l'y maintenir ; si elle est faible, il se doit de la rendre puissante (*A Nic.*, 9). Simonide donne les mêmes conseils (XI, 13) avec un autre objectif, évitant de parler de "*devoir*" (ἔργον) et d'obligation, mais préférant une tactique du tyran d'utilité personnelle.

Quelques conseils précis sont les mêmes pour les deux auteurs. Ainsi, les deux soulignent l'importance du développement matériel de la cité. Nicoclès reçoit en héritage de son père, souverain exemplaire, une cité considérablement agrandie, entourée de remparts, pourvue de galères et rendue redoutable aux ennemis (*Evag.*, 47) ; Hiéron doit travailler dans le même sens (XI, 2). Simonide souligne vivement l'importance des pratiques de bienfaisance et de la distribution des dons aux amis (XI, 13–15) ; Isocrate le conseille aussi (*A Nic.*, 19–22), car Evagoras, qui doit être le

modèle pour Nicoclès, avait garanti la soumission de ses amis par une politique évergétique (εὐεργεσία, *Evag.*, 45). Les deux auteurs conseillent aussi de stimuler l'économie pour que les citoyens puissent s'enrichir dès l'instant où cet enrichissement augmenterait le trésor du souverain (*A Nic.*, 21 ; *Hiéron*, IX, 7-9 ; XI, 4).

Enfin, le *Nicoclès*, qui tente de prouver la prééminence de la monarchie sur les autres régimes politiques, affirme que, dans les "tyrannies", la nature des hommes et la valeur de leurs actions sont des plus appréciées et les mérites personnels ne sont jamais ignorés (§ 15-16). Simonide, quand il s'attarde longuement sur l'importance des honneurs rendus personnellement par le tyran et les récompenses venues de ses mains (chap. VIII), exprime la même idée – dans les tyrannies, celui qui s'excelle peut recevoir un honneur plus grand que les honneurs reçus dans les démocraties où il n'y a pas d'individu hors pair pour les octroyer.

Selon la vision de Simonide, si Hiéron travaille à l'enrichissement de la cité, il deviendra lui-même plus riche et plus heureux (XI, 13-15). Le bonheur personnel n'a pas manqué non plus à ces souverains de Salamine qui, nous dit Isocrate, ont servi les intérêts de leurs sujets. Evagoras, dit Isocrate, a été, depuis le commencement et tout au long de sa vie, le plus admiré des mortels et le plus heureux (θαυμαστότατος... μακαριστότατος, *Evag.*, 70) ; le bonheur est promis aussi à Nicoclès (*A Nic.*, 26).

Mais les parallèles s'arrêtent là, car le contenu de ce bonheur personnel est pourtant bien différent de celui qui est promis à Hiéron. Le bonheur d'Evagoras consistait dans le fait de s'être montré digne de ses ancêtres, d'avoir acquis sa couronne de roi de manière glorieuse, d'avoir été bien supérieur aux autres hommes par ses qualités de corps et d'esprit et d'avoir pu laisser derrière lui des descendants nombreux et nobles (*Evag.*, 71-72). Dans le cas de Hiéron, le bonheur suprême est promis malgré sa situation personnelle presque contraire à celle d'Evagoras. Hiéron a acquis le pouvoir de manière injuste, en versant du sang innocent et en exilant ses meilleurs citoyens (VII, 12) ; la sagesse, jusqu'ici du moins, lui a manqué ; Simonide mentionne la laideur du tyran qui, dit-il, ne l'empêchera pas d'avoir de nombreux amants (VIII, 6), et il n'est jamais question du mariage ni de descendants.

En outre, à la différence de Simonide, Isocrate souligne l'importance de la vertu personnelle du monarque. *Evagoras* est écrit pour louer la vertu du roi décédé et pour la rendre immortelle (*Evag.*, 3-4 ; 8 ; 39). Le roi doit se placer, grâce à ses vertus, au-dessus des autres hommes, autant qu'ils les surpassent par leur rang (*Nic.*, 11). Dans

une monarchie, dit-il, les richesses sont moins importantes que la vertu du souverain et que la gloire qu'on se procure par cette vertu (*A Nic.*, 32).

Cette vertu du souverain comprend plusieurs traits qui, eux aussi, sont absents du *Hiéron*. Elle inclut, d'une part, une vie décente, honnête et régulière à la place du désordre qui, dit Isocrate, est souvent le privilège des monarques (*A Nic.*, 31). Le monarque doit se maîtriser par rapport aux plaisirs du corps (*Evag.*, 45 ; *A Nic.*, 29 ; 32). *Nicoclès* contient tout un passage sur la fidélité en mariage et la continence nécessaire par rapport aux "garçons et femmes" (§ 36-42). Cette vision de la vie décente et austère est sensiblement différente de la vision de Simonide qui promet au tyran des plaisirs charnels, pleins d'affection (XI, 11)³⁰⁷.

Toujours pour les différences, dans les discours chypriotes, la souveraineté est un statut qui doit être mérité. Sous cet aspect, le récit de la vie d'Evagoras ressemble fortement au récit de la vie de Cyrus dans la *Cyropédie*. Isocrate s'arrête sur les qualités d'Evagoras qui se sont manifestées pendant son enfance, telles la beauté, la force, la modestie, et sur les qualités apparues à l'âge adulte, telles le courage, la sagesse et la justice à un degré supérieur. Il semble destiné à la royauté (*Evag.*, 22-24) – destiné non seulement par ses traits, mais aussi par la "divinité", fréquemment mentionnée dans cette panégyrie (*cf.* § 39 où Evagoras est comparé à un demi-dieu).

De la bienveillance que la divinité a manifestée à cette famille découle la nécessité de se montrer pieux. Evagoras a vécu de manière sainte et juste (ὀσίως καὶ δικαίως, *Evag.*, 38), sa vie a été caractérisée par la piété et l'humanité (θεοφιλῶς καὶ φιλανθρώπως, § 43), et son fils Nicoclès doit rendre aux dieux "le culte qui leur est dû", en se conformant à l'exemple laissé par ses ancêtres (*A Nic.*, 20).

En troisième lieu, toujours concernant la vertu, Isocrate accentue la justice du souverain, elle aussi absente du *Hiéron*. Tout au long de son règne, dit-il, Evagoras ne commit d'injustice envers personne (§ 43). En conséquence, il exigea la justice des autres : il honora les hommes de bien (τοὺς χρηστοὺς τιμῶν), maintint avec fermeté son autorité sur tous et punit les méchants conformément aux lois (νομίμως τοὺς ἔξαμαρτόντας κολάζων, § 43). Le conseil d'Isocrate à Nicoclès de "régner avec justice" (*A Nic.*, 13) et de "se montrer juste et vertueux" (§ 20) implique non

³⁰⁷ Cif. L. Strauss, *On Tyranny, Including the Strauss–Kojève Correspondence*, éd. par V. Gourevitch, M.S. Roth, Chicago/Londres, 2000 (1961), p. 93, qui souligne le peu de morale dans le *Hiéron* par comparaison avec *A Nicoclès*.

seulement d'instituer de bonnes lois et de les protéger (*A Nic.*, 16-18), mais aussi de respecter personnellement la vérité (*A Nic.*, 22). Hiéron, au contraire, ayant commis d'innombrables injustices par le passé (VII, 12), ne peut honorer la justice que dans des affaires marginales, comme "*la justice dans les contrats*" (IX, 6).

En dernier lieu, la vertu du souverain serait incomplète sans sagesse. Nous avons déjà signalé les passages dans lesquels Isocrate se présente comme le fournisseur de cette sagesse, mais d'autres encouragent le développement de soi-même. Evagoras fut le premier et seul "tyran" qui "*a cherché à philosopher et à se donner de la peine*" (φιλοσοφῆν καὶ πονεῖν ἐπιχεχέρηκας, *Evag.*, 78). Nicoclès doit "*demeurer fidèle à la philosophie*" (ἐμμένειν τῇ φιλοσοφίᾳ, *A Nic.*, 81) et doit toujours continuer à développer les facultés de son âme (§ 10-11) pour devenir tel qu'il doit être. La royauté, contrairement à l'opinion reçue, est la plus haute des fonctions, celle qui exige le plus de sagesse humaine (*A Nic.*, 6). La sagesse est probablement le trait le plus important auquel Isocrate a donné le plus de relief dans ces discours (outre les passages cités, cf. *A Nic.*, 24-28 sur la sagesse dans les relations humaines ; cf. aussi 30 ; 50-51). Avec la vertu des amis, la bienveillance des concitoyens, la sagesse du souverain est le secours à l'aide duquel "*l'on peut acquérir la tyrannie et la conserver*" (§ 21). Le *Hiéron*, comme nous l'avons vu, ignore complètement les thèmes de la sagesse et de la connaissance de l'art royal, tant du point de vue socratique que de celui d'Isocrate.

Cet examen nous montre qu'Isocrate a posé des critères très exigeants pour son autocrate idéal. Non seulement il doit avoir un excellent naturel, une parfaite maîtrise de soi, une vertu comprenant la sagesse, la piété, la justice et la volonté incessante de se perfectionner dans son art à l'aide notamment de conseillers, mais encore il doit accéder au pouvoir avec l'objectif de servir les intérêts des gouvernés avant les siens. Il n'est pas étonnant qu'un "tyran" de ce calibre procurera un tel bonheur à ses sujets que, contrairement au tyran xénophontique, il n'aura besoin ni de mercenaires (*Hiéron*, X) ni de mesures spéciales pour empêcher les attentats (*ibid.*, IX, 8). L'autocrate d'Isocrate est beaucoup plus "royal" que notre Hiéron réformé qui ne procédera aux modifications de son comportement que dans le but d'obtenir du plaisir personnel. Mais l'on a aussi l'impression que Xénophon, qui, contrairement à Isocrate, met en scène un tyran appartenant au passé archaïque, est plus en contact avec la réalité du monde dans lequel on vit. Il n'est pas étonnant que, selon les sources

historiques, les monarques chypriotes aient fait peu de cas des prescriptions éloquentes d'Isocrate : l'optique du devoir est beaucoup moins attirante que l'optique du plaisir.

4.1.3. Conclusion

Dans le contexte de l'intérêt renouvelé pour la tyrannie au IV^e siècle, la particularité d'Isocrate réside dans son vocabulaire ambivalent. Le "tyran" désigne, selon l'occasion, un despote violent et haïssable, ce qui représente le fléau du pays, ou un monarque légitime, gouvernant avec sagesse dans l'intérêt des sujets. Xénophon, en revanche, n'a jamais utilisé le terme "tyrannie" dans un sens positif – pour lui, le tyran est toujours un tyran et, même s'il s'améliore, il ne devient pas un roi. Cette différence concernant le vocabulaire des deux auteurs peut être expliquée par l'héritage socratique de Xénophon ; comme nous l'avons vu, la conception de Socrate de la "tyrannie" et son opposition à la royauté sont toujours clairement définies.

Tout comme Xénophon dans le *Hiéron*, Isocrate s'est penché plusieurs fois sur la question de savoir si la vie du particulier est préférable à celle du tyran. Sa réponse dépend de ce qu'on entend par "une vie de tyran". Isocrate dissuade vivement d'adopter la tyrannie eu égard à l'exercice arbitraire du pouvoir accaparé et maintenu de force qu'il représente, une telle "tyrannie" n'apporte que le malheur à celui qui la possède. En revanche, si l'autocratie exprime la volonté de gouverner en accord avec les lois et un code moral supérieur, elle ne faillira pas à apporter la satisfaction. Par son insistance sur cette distinction, il démontre que l'autocratie tentait les hommes politiques contemporains, y compris à Athènes. Les discours de cet Athénien nous montrent qu'au IV^e siècle, un dialogue tel que le *Hiéron*, qui propose un programme de sauvegarde de la tyrannie, ne devait pas choquer, car le terrain pour la réception de ces idées était bien préparé, notamment par Isocrate qui, en outre, fut le maître de plusieurs tyrans historiques.

L'idée que le tyran doit gouverner "comme un roi" est donc à la fois isocratique et xénophontique. Présentant dans l'*Eloge d'Hélène* cet enseignement comme une vérité connue de tous, Isocrate nous montre que les idées exprimées dans le dialogue de Xénophon n'étaient pas inouïes en soi, c'est la forme socratique qui, elle, était nouvelle.

Nous avons vu que la dénonciation de la tyrannie et en même temps le soutien des régimes autocratiques sont des thèmes qu'Isocrate a travaillés à différentes

époques de sa vie, des années 370 jusqu'à sa mort. Cette précision sera importante pour la résolution du problème de la datation du *Hiéron*.

Passons maintenant au dossier de leur contemporain athénien Platon, qui, lui aussi, eut des relations personnelles avec des autocrates et des gouverneurs de cités qu'il était difficile de classer, et qui, lui aussi, examina la nature du gouvernement d'un seul homme.

4.2. Le *Hiéron* comme réponse à Platon

Trois aspects rendent le dossier de Platon important et même décisif pour l'étude du *Hiéron* : d'abord, le fait que Xénophon et Platon furent, tous les deux, disciples de Socrate et donc héritiers de sa pensée ; ensuite, le fait que l'action du *Hiéron* est située à Syracuse, en Sicile, que Platon visita à trois reprises en tant qu'hôte des cours tyranniques de Denys l'Ancien, puis de Denys le Jeune ; et, enfin, l'existence de parallèles si frappants entre les *corpus* des deux auteurs que déjà dans l'Antiquité on parlait de leur "rivalité".

La question des deux Denys, tyrans de Syracuse à l'époque de Xénophon et de Platon, sera traitée dans le chapitre consacré à la datation du dialogue. Ce qui nous concernera ici c'est, tout d'abord, cette question de la "rivalité".

L'idée que Xénophon et Platon essayèrent de "se rivaliser" dans leur production est suggérée par les sources anciennes. Diogène Laërce cite leurs *Banquets* et leurs *Apologies de Socrate* comme des efforts rivaux. Il ajoute aussi que, par les *Mémorables*, Xénophon voulut entrer en concurrence avec les dialogues socratiques de Platon et que sa *Cyropédie* fut une réaction aux premiers livres de la *République* (III, 34). Platon, à son tour, aurait critiqué le portrait de Cyrus fourni par la *Cyropédie* dans ses *Lois* (Athénée, XI, 504f-505b ; Aullu Gelle, XIV, 3, 3-4). Athénée évoque aussi les portraits antithétiques de Ménon, présentés par Xénophon dans l'*Anabase* (II, 6, 21-29) et par Platon dans le *Ménon* : la vision très critique de ce personnage dans Xénophon serait une réaction au portrait flatteur que donna Platon (XI, 505a-b). Tous ces exemples sont très probablement dérivés des textes que nous connaissons, les anciens ne possédant pas de faits avérés d'une volonté d'entrer en concurrence³⁰⁸.

A l'époque moderne, la théorie d'un dialogue silencieux entre Xénophon et Platon est toujours soutenue, mais avec des arguments plus élaborés. Ainsi, G. Danzig

³⁰⁸ G. Danzig, "La prétendue rivalité entre Platon et Xénophon," *Revue française d'histoire des idées politiques. Les Lois de Platon*, XVI, 2, 2002, p. 351-352.

croit que Xénophon fut la principale source de Platon au sujet de Cyrus³⁰⁹, et la plupart des historiens sont convaincus que le *Banquet* et l'*Apologie de Socrate* de Xénophon contiennent des références directes aux ouvrages respectifs de Platon³¹⁰. Il existe aussi des études sur "l'usage" que Xénophon aurait fait des dialogues de Platon³¹¹ et des hypothèses très surprenantes, comme celle de J. Howland, qui lit l'*Anabase* et la *République* comme l'un étant le pendant de l'autre, traitant des mêmes sujets, à savoir, comment une communauté se forme et se maintient, et comment la philosophie peut coïncider avec le pouvoir³¹².

La plupart des études comparatives, qui ont étudié les œuvres respectives de Xénophon et de Platon, concluent à l'antériorité chronologique du *Banquet*, de l'*Apologie* et des principaux dialogues de Platon, mettant en scène Socrate, que Xénophon aurait utilisés. Cette antériorité n'est pas prouvée, mais dans un nombre de cas elle paraît très vraisemblable. Comme l'a remarqué Kahn, la plupart des Socratiques composèrent dans les années 390-380, mais les œuvres majeures de Xénophon, comme la *Cyropédie*, les *Helléniques*, l'*Anabase*, si l'on écarte les hypothèses de composition à plusieurs reprises, ne sont pas antérieures au milieu des années 360. La production socratique est probablement un peu antérieure, mais elle semble tout de même postérieure à 371, car le livre III de *Mémorables* est certainement écrit après la bataille de Leuctres³¹³.

Malgré les emprunts et les thèmes platoniciens repris par Xénophon, L.-A. Dorion a montré qu'il n'y a pas lieu de parler de "plagiats" et que, dans le cas de Xénophon, il s'agit toujours d'un traitement novateur et même antithétique à Platon³¹⁴. S'il y a une rivalité, c'est une rivalité très profonde, de pensée, d'intérêts et souvent même de valeurs. Une comparaison entre Xénophon et Platon au sujet de la tyrannie est possible et nous semble nécessaire, mais il faut souligner aussi qu'il existe une différence très marquée entre ces auteurs et la comparaison reste toujours en quelque

³⁰⁹ G. Danzig, *op. cit.*, p. 357-361.

³¹⁰ L.-A. Dorion, "Introduction", dans L.-A. Dorion, M. Bandini, éd., *Xénophon : Les Mémorables*, tome I, CUF, 2000, p. LIV-LV.

³¹¹ Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophic Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996, Appendix: "On Xenophon's use of Platonic texts", p. 393-401.

³¹² J. Howland, "Xenophon's Philosophic Odyssey: On the Anabasis and Plato's Republic", *The American Political Science Review*, 94(4), 2000, p. 875-889.

³¹³ Ch.H. Kahn, *op. cit.*, p. 30. M. Lipka, "Introduction", *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction. Text. Commentary*, éd. par M. Lipka, Berlin/New York, 2002, p. 9. E. Badian, "Xenophon the Athenian", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World: Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 33-53.

³¹⁴ L.-A. Dorion, "Introduction", *op. cit.*, p. LIV-LV.

sorte superficielle. Ils ont traité des mêmes questions à la même époque, ils ont partagé les mêmes notions et la connaissance des faits historiques, mais leur approche aux problèmes est très différente. D'une part, donc, ils se rapprochent, mais, de l'autre, tout les éloigne.

Il est impossible de présenter ici un thème aussi vaste que la tyrannie selon Platon. Nous allons commenter quelques passages tirés des dialogues qu'on peut comparer avec le *Hiéron*. Le sous-chapitre le plus important sera consacré au traitement de la tyrannie dans la *République*. Nous soutenons que cette "rivalité" est particulièrement manifeste entre le *Hiéron* de Xénophon et le portrait du tyran dans la *République* et qu'il est très vraisemblable que Xénophon ait écrit pour montrer dans quel sens le traitement de Platon lui sembla incorrect ou manquant.

4.2.1 Le tyran comme parangon de l'homme injuste selon le *Gorgias*

Dans le portrait xénophontique, un trait n'a pas été mis en relief particulier ni par Hérodote ni par Isocrate. C'est la notion de l'injustice associée au tyran. Dans le *Hiéron*, le tyran souligne sa propre injustice (ἀδικία) à plusieurs reprises : il est conscient qu'il commet une "injustice" quand il tue quelqu'un (II, 17), il dit qu'il est contraint de dépouiller "injustement" (ἀδικῶς) des sanctuaires et des hommes (IV, 11), il se plaint d'être forcé d'employer des hommes "injustes" (V, 2), et il passe ses nuits et ses jours "comme si tous les hommes l'avaient condamné à mort pour son injustice" (VII, 10).

Pour Platon, l'injustice du tyran est sa caractéristique principale, et ce concept est particulièrement élaboré dans le *Gorgias*. Daté le plus souvent un peu après 390, le dialogue est dédié à la preuve fournie par Socrate qu'il est préférable d'être victime de l'injustice qu'auteur d'une action injuste.

La figure du tyran est introduite dans le dialogue au cours d'une discussion entre Socrate et Polos sur le pouvoir, la justice et le bonheur (466a-481b). Confronté à une observation que les orateurs sont comme les tyrans qui mettent à mort, bannissent et dépouillent qui bon leur semble, Socrate surprend ses interlocuteurs en affirmant que ce pouvoir est nul. Les tyrans, dit-il, ne font pas ce qu'ils veulent, mais ce qui leur semble le mieux ; et, ce qui leur semble être le mieux, est en fait pour eux le pire (466a-468c).

Polos n'est pas convaincu et propose d'examiner le cas du tyran, personnage injuste par excellence. Pour montrer qu'un individu qui a le pouvoir de tuer qui bon lui semble peut être parfaitement heureux, il cite l'exemple contemporain d'Archélaos II, fils de Perdicas, tyran de Macédoine (470d-471d). Polos énumère ses crimes abjects, mais affirme qu'il n'a connu aucun remords. Ce tyran, dit-il, peut donc être considéré comme un homme tout puissant, injuste, impuni et heureux. Socrate répond que c'est impossible et que ce sont la noblesse et le mérite qui font qu'un être est heureux, tandis que l'injustice et le vice font qu'un être est misérable (471d-472e). Désarmé, Polos introduit même une image frappante d'un homme, pris pour avoir commis un attentat contre le tyran et torturé sauvagement (473b-d). Socrate soutient toujours que cet homme est plus heureux que le tyran qui le torture, et que l'injustice impunie est le plus grand mal (476a-479e). En conséquence, la seule façon pour ce tyran de devenir plus heureux est de payer sa dette à la justice et de subir le châtement pour ses actes (478^e-479e). Pour Socrate, le plus heureux, à proprement parler, n'est pas celui qui est tout puissant, mais bien celui qui n'a pas le principe du mal en son âme (478).

Cette discussion enrage un des auditeurs, le jeune Calliclès, qui attaque vigoureusement la position de Socrate et défend la loi du plus fort comme étant une loi établie par la nature elle-même (483a-488b). En réponse à sa charge qu'il est juste que les courageux et les forts aient plus que les autres (491^e-492c), Socrate introduit le thème de l'autorité exercée sur soi-même, sur les plaisirs et les désirs qu'on trouve en soi. Il réfute Calliclès en montrant que le tyran, qui lâche bride à ses désirs et n'est retenu ni par les lois, ni par ses remords personnels, n'est pas seulement injuste et malheureux, mais encore injuste et malheureux malgré lui. Le dialogue se termine par une vision du voyage de l'âme du tyran après sa mort, selon un récit mythique que Socrate a recueilli. Lorsque cette âme arrive devant le juge Rhadamanthe, la pleine lumière révèle ce qu'il y a dedans et la trouve toute couverte de cicatrices dues aux parjures et à l'injustice (524e).

Les thèmes du bonheur personnel, du pouvoir politique et de la meilleure vie sont communs au *Gorgias* et au *Hiéron*, bien que leur traitement soit très différent. Sans mentionner le thème de la justice, parmi les points communs, l'on peut citer une volonté de percer les apparences de la vie tyrannique et de sa félicité supposée.

Le *Hiéron* a déjà été rapproché avec le *Gorgias* par G. Grote au XIX^e siècle. Grote nota que, contrairement à Platon, Xénophon mesure la vie humaine selon le

sens commun et la mesure pragmatique, et parle des plaisirs et des peines dont tout le monde peut faire expérience³¹⁵. L'idée que le comble du malheur soit l'injustice impunie est très éloignée de la vision xénophontique. L'on pourrait dire que tout oppose l'enseignement de Socrate dans le *Gorgias* à l'enseignement de Simonide dans le *Hiéron*, car Simonide ignore les questions sur l'injustice posées par le tyran. C'est donc plutôt la position des deux interlocuteurs de Socrate dans le *Gorgias* que soutient Simonide : ce sont eux qui ont affirmé que la puissance apporte le bonheur, tandis que la justice ou le châtement reçu pour les actes injustes ne causent que de la peine. Si le *Gorgias* exprime des doutes sur la valeur supposée qu'est la puissance politique absolue, Simonide tente de prouver à Hiéron que la tyrannie, si l'on sait s'y prendre, apporte beaucoup plus de bien que de mal. Pourtant, le personnage de Hiéron xénophontique avec sa préoccupation nerveuse quant à sa propre injustice, mentionnée plusieurs fois, nous semble une figure qui véhicule le questionnement soulevé par le *Gorgias*.

4.2.2. L'idée d'un Savoir spécifique indispensable pour le souverain

Nous pouvons décrire le tyran du *Hiéron* comme un souverain qui ne sait pas comment gouverner. Ce manque de savoir à ce propos le rend lui et ses sujets malheureux. Simonide, présenté comme un sage, fournit ces connaissances en forme de conseils concrets.

L'idée que le bon gouvernement nécessite des connaissances spécifiques est soutenue aussi par Platon. Le *Politique*, daté vers 350 et présenté comme une enquête sur l'homme politique (258b), définit l'homme politique comme celui qui possède des connaissances nécessaires pour gouverner avec justice et dans les intérêts des citoyens. L'autorité du Roi est de l'ordre de la connaissance (ἐπιστήμη), c'est une autorité fondée sur un art.

Une des particularités de ce texte est d'explorer aussi la question de la possibilité d'un gouvernement fondé sur le savoir, mais sans les lois. Il est important alors de préciser en quoi un gouvernement sans lois, soumis à un roi, sera différent d'une tyrannie. L'Étranger, qui est le principal interlocuteur dans ce dialogue, défend la prééminence du Savoir sur les règles générales codifiées par les lois écrites. Jamais, dit-il, la loi ne sera capable d'embrasser avec exactitude ce qui, pour tous à la fois, est

³¹⁵ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. I, Londres, 1865, p. 221.

le meilleur et le plus juste, et de prescrire à tous ce qui vaut le mieux (294a-b)³¹⁶. Mais un tel gouvernement n'est pas une tyrannie, car l'homme politique agira pour le bien suprême de ses sujets, dans l'objectif de les rendre meilleurs (297b). Cet homme politique et royal, qui possède le Savoir, est comparé à un médecin qui oblige un enfant ou une femme à faire ce qui vaut le mieux pour leur santé, mais sans les convaincre (296b). Le Tyran, au contraire, dit l'Étranger, est quelqu'un qui agit "*ni selon les lois, ni selon les coutumes*" (μήτε κατὰ νόμους μήτε κατὰ ἔθη), mais comme s'il était en possession de la connaissance. Il se donne l'air d'agir comme s'il était l'homme qui a la connaissance de ce qu'il y a de mieux à faire, à l'encontre des lois, tandis que "*le principe de cette imitation est passion et ignorance*" (ἐπιθυμία καὶ ἄγνοια τούτου τοῦ μιμήματος ἡγουμένη, 301b-c).

La tyrannie réformée dans le *Hiéron* ne sera plus appelée tyrannie et elle sera fondée sur les connaissances que fournira Simonide. Hiéron gouvernera sans les lois, mais son gouvernement sera profitable pour les sujets. Jusqu'à là, les positions sont comparables, mais le contenu de cette connaissance est très différent. Dans le *Hiéron*, il n'est jamais question du devoir qui consiste à rendre les sujets meilleurs, devoir qui forme le fondement de l'art royal selon le *Politique*. En outre, le tyran xénophontique cherchera à travers son comportement modifié à trouver du plaisir personnel dans l'affection que lui montreront les sujets. Dans la vision de Platon, l'homme royal semble indifférent à tout bénéfice personnel. Enfin, le *Politique* n'articule pas ce savoir royal comme un programme comportant des points précis. Bien au contraire, puisque ce savoir veut être supérieur aux lois écrites, il s'adaptera aux circonstances.

4.2.3. Le *Hiéron* comme réaction à la *République*

Le traitement de la tyrannie dans la *République*, texte le plus approfondi que Platon ait dédié à cette forme de régime, contient deux parties. Dans le livre VIII, Socrate explique la naissance de l'homme tyrannique et dans le livre IX il examine le comportement du tyran.

L'élaboration détaillée du portrait du tyran dans la *République* se comprend par l'objectif du livre, qui est l'examen de la justice. Comme nous l'avons vu dans la présentation du *Gorgias*, le tyran est le parangon de l'injustice. L'examen de la

³¹⁶ Pour L. Strauss, *On Tyranny*, éd. par V. Gourevitch, M.S. Roth, New York, 1991, p. 77, le *Hiéron* se rapproche de manière frappante au *Politique* par le fait que dans les deux textes, c'est un étranger, un non citoyen, qui critique explicitement ou implicitement les lois.

tyrannie, mené par Socrate, vise à démontrer que l'homme tyrannique est le plus malheureux, tandis que l'homme royal est le plus heureux des humains.

Dans la *République*, la question du tyran, de son injustice et de son bonheur est introduite, réintroduite et réexaminée trois fois. Dans le livre I, Thrasymaque soutient vigoureusement la thèse que l'injustice est plus avantageuse que la justice et affirme même que "*l'injustice, poussée à un degré suffisant, est plus forte, plus digne d'un homme libre, plus royale que la justice*" (344a-e). Socrate le réfute, mais Thrasymaque ne semble pas convaincu (353a-354a). Dans le livre II, Glaucon introduit la célèbre analogie de l'anneau de Gygès pour montrer que l'homme parfaitement injuste sera heureux lorsqu'il commet des actes injustes, pourvu qu'il paraisse juste et passe inaperçu (359^e-361d). Socrate le contredit de nouveau.

Ce n'est que dans les livres VIII et IX que la question est finalement close. Pour y parvenir, Socrate introduit un excursus sur la genèse de la tyrannie. Prenant ses distances avec ce qu'on sait du développement historique de la tyrannie en Grèce, Socrate la présente comme le résultat final d'un long processus de décadence des régimes, passant par la royauté, la timocratie, l'oligarchie et finalement par la démocratie. La tyrannie est le rejeton de la démocratie extrême, caractérisée par le désir insatiable de liberté. Socrate montre que l'excès de liberté mène à la servitude, c'est-à-dire à la tyrannie qui est la forme la plus aboutie de l'esclavage (562a-563d).

La nouveauté platonicienne dans la *République* est le fait d'analyser l'État comme une personne humaine et de présenter les constitutions comme des types d'hommes. Puisqu'on a distingué cinq formes de gouvernement, il faut y avoir cinq formes d'âme chez les particuliers, royale, timocratique, oligarchique, démocratique et tyrannique (544d).

L'homme tyrannique naît de l'homme démocratique, son "père" n'a pas su l'éduquer correctement. Pour Platon, ne veut devenir tyran qu'un homme qui, à cause de son éducation, est devenu tyrannique dans son âme. *A contrario*, le meilleur, le plus juste et le plus heureux est l'homme qui a l'âme "*la plus royale*" et qui règne sur lui-même (580c).

Dans le *Hiéron*, l'examen de la condition du tyran est fait directement par le tyran lui-même. Dans la *République* ce n'est pas le cas. Socrate introduit la discussion en disant que celui qui doit se prononcer sur le compte de la tyrannie doit être assez intelligent "*pour entrer, par son esprit, dans le caractère d'un homme et en pénétrer le secret*" (τῆ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἦθος ἐνδὺς διδεῖν). Il ne doit pas se laisser

tromper par les apparences, "*par la pompe que le tyran déploie pour en imposer à la multitude*" (ὕπὸ τῆς τῶν τυραννικῶν προστάσεως ἦν πρὸς τοὺς ἕξω σχηματίζονται), mais savoir "*percer jusqu'au fond des choses*" (577a).

Socrate affirme ensuite que, pour être capable de juger, il leur faut un homme qui a vécu sous le même toit que le tyran et qui a été témoin direct de sa vie domestique ; on demandera alors à cet homme de "*se prononcer sur le bonheur ou la misère du tyran*" (πῶς ἔχει εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος ὁ τύραννος, 577b). Puisqu'un tel homme n'est pas disponible, les interlocuteurs feignent d'être eux-mêmes cet homme, qui a eu commerce avec les tyrans, afin d'avoir un juge qui puisse répondre à leurs questions (577b).

Dans le *Hiéron*, la situation de l'examen de la tyrannie est différente : nous avons là un homme qui vit sous le même toit que le tyran et qui connaît sa vie domestique, c'est son hôte Simonide. Mais, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, ce n'est pas Simonide qui prononce le jugement sur la tyrannie en perçant les choses sous leurs apparences (II, 3-5), mais le tyran lui-même.

Selon V.J. Gray, qui, elle aussi, a suggéré la possibilité de lire le *Hiéron* comme une sorte de réponse à la description dans la *République*, l'introduction de ce juge anonyme, supposé être un expert en la matière, et le fait de s'appuyer sur l'évidence indirecte, auraient pu sembler bizarres à Xénophon. En conséquence, il aurait pu décider de l'améliorer³¹⁷. La présentation de l'évidence, démontrant le malheur du tyran, est certainement plus convaincante dans le *Hiéron* et, dans ce sens, Xénophon a un avantage sur Platon.

Dans la description des tyrans par les deux auteurs, il y a des similitudes remarquables. Le plus malheureux des hommes, selon Socrate, est celui qui, né tyrannique, ne passe pas sa vie dans la condition privée, mais à qui un hasard funeste donne la chance de devenir tyran (578c). Hiéron dans le dialogue de Xénophon présente justement ce cas, il est né homme privé, mais ensuite il s'est accaparé du pouvoir absolu. Il est conscient de son malheur extrême, un malheur qui dépasse toute comparaison, et compare sa vie actuelle à celle d'autrefois (VI, 1-3).

Les deux tyrans sont victimes de l'envie, de la perfidie, du manque d'amis, de la peur et de l'impiété. Comme le tyran xénophontique, le tyran platonicien s'entoure de gardes du corps, souvent d'esclaves affranchis, et puise dans les trésors sacrés de la

³¹⁷ V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI, 1986, p. 117-118.

cité pour les entretenir (565b, 567d-e, 568d) ; il appauvrit les citoyens pour les forcer à s'appliquer à leurs besoins journaliers et être incapables de conspirer (567a), et il supprime ses anciens partisans (567b). "*D'un œil pénétrant il doit discerner ceux qui ont du courage, de la grandeur d'âme, de la prudence, des richesses ; et tel est son bonheur qu'il est réduit, bon gré mal gré, à leur faire la guerre à tous, et à leur tendre des pièges jusqu'à ce qu'il en ait purgé l'État*" (567b-c), dit Socrate. Le tyran dans le *Hiéron* exprime la même pensée : "*[Les tyrans] reconnaissent, tout autant que les particuliers, les hommes vaillants, habiles et justes. Mais, au lieu de les admirer, ils les craignent*" (V, 1). La nature tyrannique, continue Socrate, ne connaît ni la liberté, ni l'amitié véritable, car le tyran est toujours entouré de flatteurs (576a). Lui et sa cité sont en proie à la crainte (578a, 579e ; cf. *Hiéron*, VI, 3-16) et, malgré leurs trésors personnels, l'on ne peut dire que l'homme est un homme riche, car son avidité montre qu'il est pauvre (579e ; cf. *Hiéron*, IV, 8-9)³¹⁸.

A part cette caractérisation générale de la tyrannie qu'on trouve, comme nous l'avons vu, aussi dans d'autres sources et d'autres auteurs, il y a plusieurs passages dans le *Hiéron* qui peuvent être lus comme un écho direct à la *République*³¹⁹.

En premier lieu, c'est le passage sur l'attitude des Grecs à l'égard de leurs esclaves. Platon affirme que les particuliers ne craignent pas leurs esclaves, même s'ils en ont un grand nombre, car, en cas de conflit ouvert, toute la cité prête main-forte à chacun des particuliers. Mais, si ce maître d'esclaves était transporté dans un désert avec sa famille, il vivrait avec la peur terrible d'être assassiné et serait réduit à flatter ses esclaves et même à les affranchir. Pour le tyran, cette situation est permanente (578d-579a). De ce développement, il faut rapprocher deux passages du *Hiéron* : celui où le tyran dit que les citoyens d'un État libre n'ont rien à craindre, car ils "*se protègent mutuellement, sans solde, contre les esclaves*" (IV, 3), et celui, où l'utilité des mercenaires, transformés en police, est justifiée par Simonide, car "*bon nombre de maîtres ont déjà été violemment assassinés par leurs esclaves*" (X, 4). Il y a donc un enchaînement de trois idées similaires dans les deux textes : a) les esclaves présentent un danger de mort pour leurs maîtres ; b) dans une cité fondée sur l'égalité, les citoyens n'ont pas à les craindre, car ils se gardent mutuellement ; c) le tyran ne peut profiter de ce type de soutien et vit dans une peur perpétuelle.

³¹⁸ J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, Paris, 1948, p. 19-20 produit un tableau de comparaison entre les deux textes.

³¹⁹ Nous croyons que le *Hiéron* est postérieur à la *République*, datée des années 380-370. Voir notre chapitre sur la datation, p. 227-237.

Ces deux passages, de Xénophon et de Platon, sont rapprochés par P. Cartledge comme des témoignages sur l'attitude des Grecs à l'égard des esclaves. Ces passages ont un caractère exceptionnel, car ils réfutent la thèse, souvent soutenue par les modernes, selon laquelle l'esclavage, dans la Grèce classique, était un système harmonieux, coopératif et humain³²⁰. Etant donné le caractère particulier de l'idée, nous croyons que Xénophon, dans son *Hiéron*, a, utilisé un argument et une comparaison qu'il a lus dans la *République*.

Le deuxième passage qui permet de supposer une influence directe est celui sur l'impossibilité pour le tyran de voyager à l'étranger. Socrate dit : "*Le tyran a beau avoir l'esprit curieux : seul de tous les citoyens il ne peut ni voyager nulle part, ni aller voir toutes les curiosités qui attirent les autres hommes libres. Il passe la plus grande partie de sa vie enfermé dans sa maison comme une femme ; et il envie les autres citoyens qui vont voyager au dehors et voir quelque objet intéressant*" (579b)³²¹. Ce texte est à rapprocher du *Hiéron*, I, 11-12 : "*Dans chaque pays il y a des raretés qui méritent d'être vues ; pour chacune d'elles, les particuliers se rendent dans les cités de leur choix (...) Les tyrans, en revanche, ne se mêlent guère à ces spectacles. Car pour eux, il n'est pas sûr de se rendre dans des endroits où ils ne sont pas plus puissants que l'assistance*". Le vocabulaire n'est pas le même, mais les deux auteurs expriment la même idée³²².

L'on peut ajouter à ces passages deux autres parallèles qui permettent de lire le *Hiéron* comme une réaction à la *République*. Socrate cite un vers d'Euripide dans lequel le poète affirme que les tyrans deviennent habiles par le commerce avec des habiles (σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ), car c'est avec eux qu'ils passent leurs vies. A cause du double sens du mot *sophos*, l'on peut lire ce vers aussi de la façon suivante : "*Les tyrans deviennent sages par le commerce avec les sages*". Socrate insère cette citation dans une critique des poètes qui auraient vanté la tyrannie. En raison de ces louanges, dit-il, l'on ne recevra pas les poètes dans l'État idéal : "*On les voit faire le tour des autres États et, rassemblant les foules, avec leurs voix belles, puissantes, insinuant, ils entraînent les États vers la tyrannie et la démocratie, et ils reçoivent de l'argent et des honneurs surtout des tyrans*" (568b-d).

³²⁰ P. Cartledge, *Spartan Reflections*, Berkeley and Los Angeles, 2001, p. 136-139.

³²¹ Ici et dans la suite nous adoptons la traduction d'E. Chambry, dans *Platon : Œuvres complètes*, tome VII, 2^e partie, Paris : CUF, 1934.

³²² Ceci déjà a été noté par J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon", *Revue des études grecques*, 59-60, 1946-1947, p. 62-63.

Il est difficile de ne pas rapprocher ce passage avec le *Hiéron* qui met en scène justement un poète et un *sophos*, Simonide, qui est à la fois sage et habile et dont on peut dire qu'il vante la tyrannie. Le *Hiéron* dans son ensemble peut être lu comme une réaction à ce jugement du Socrate platonicien. Si notre sentiment est juste, Xénophon a voulu mettre en scène un sage-poète généreux et utile pour l'humanité, si l'on peut dire : loin d'entraîner un État vers la tyrannie, il tente d'adoucir la violence d'un régime tyrannique et de rendre plus heureux à la fois le tyran et ses sujets.

Enfin, dans les pages consacrées à la genèse de la tyrannie dans la *République*, il y a un détail curieux pour notre propos. Socrate s'attarde longuement sur les plaisirs et les désirs non nécessaires et explique qu'il y a ceux qui s'éveillent pendant le sommeil, lorsque repose la partie raisonnable de l'âme ; ces désirs, qui normalement ne se manifestent que pendant le sommeil, représentent la partie bestiale, sauvage et sans lois (571c-d). Or, ce fils de l'homme démocratique, qui est l'homme tyrannique, est sans cesse, à l'état de veille, l'homme qu'il devenait quelquefois en songe. Ainsi, dans sa vie réelle il ne s'abstient d'aucun meurtre, d'aucune nourriture défendue et d'aucun forfait (574d-575a ; 576b).

Au tout début du *Hiéron*, un passage sur le sommeil semble quelque peu mal adapté au discours. Hiéron demande à Simonide de lui rappeler ce qui appartient à la vie d'un particulier. Simonide énumère les sources du plaisir et de la souffrance, et ajoute : "*Quant au sommeil, je crois me rendre compte que nous en éprouvons du plaisir, mais comment, par quel moyen et quand, sur ces questions, dit-il, j'avoue que je suis plus ignorant. Et peut-être n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que nos sensations soient plus distinctes à l'état de veille que dans le sommeil*" (I, 3-6). L'affirmation selon laquelle le sommeil procure du "plaisir", qui désigne probablement les songes, s'oppose à celle de Platon pour qui le dormeur est souvent tourmenté par son côté bestial. La mention du sommeil, du plaisir et des sensations peu distinctes dans le sommeil sont significatifs et permettent, à notre avis, de parler d'un souvenir de ce passage de la *République*³²³.

Pour le reste, des différences importantes demeurent entre les deux descriptions des tyrans, et ce n'est pas étonnant vu les objectifs très différents que poursuivent ces auteurs. Platon explique la naissance du désir tyrannique comme la conséquence d'une vie licencieuse, et voit le tyran comme un homme ivre d'amour et totalement insensé

³²³ Ces deux passages sont rapprochés par V.J. Gray, *Xenophon on Government*, Cambridge, 2007, p. 109, mais sans commentaire.

(572^e-573c). C'est un homme qui s'adonne sans cesse à tous les plaisirs, aux festins, aux courtisanes, et aux débauches de toute sorte (573d) ; l'aiguillon du désir le pousse même à voler le manteau d'un passant attardé dans la nuit (573^e-574d)³²⁴. Le *Hiéron* de Xénophon est, au contraire, un homme réfléchi et conscient, qui se garde de l'ivresse "*comme d'une embuscade*" (VI, 3) et, même s'il brûle d'amour, il ne viole pas son objet d'amour (I, 33). Si notre opinion sur le *Hiéron* comme étant une réaction à la *République* est justifiée, Xénophon veut aussi présenter un tyran malheureux, mais plein de dignité et certainement plus humain³²⁵.

Une autre différence entre les visions de Xénophon et de Platon concerne la valeur accordée à l'honneur. Dans le dialogue de Xénophon, les deux interlocuteurs traitent l'honneur comme un bien incontestable et Simonide va même jusqu'à affirmer que "*ce qui fait la différence entre l'homme et les autres êtres vivants, c'est le désir de l'honneur*" (VII, 3). Ce que Hiéron voudrait recevoir, c'est un honneur véritable et non pas feint ; un homme véritablement honoré est à ses yeux "*bienheureux*" (VII, 10). Selon la vision de Platon, cet intérêt et ce désir de l'honneur placent le tyran xénophontique dans la catégorie des hommes timocratiques (547d-550c). La timocratie est analysée par Socrate comme une déchéance de l'aristocratie ; si c'est la colère qui domine dans l'âme, dit-il, il en sort l'ambition et l'amour des honneurs (548c). Pour Socrate, aspirer au gouvernement à cause de la soif d'honneur n'est pas un bien : "*L'amour des honneurs (τὸ φιλότιμον) et des richesses passe pour une chose honteuse et l'est en effet... Les gens de bien ne veulent gouverner ni pour des richesses, ni pour des honneurs*" (I, 347b-c).

Ainsi, il apparaît clairement une autre différence, cette fois de fond, celle du contenu du bonheur. Pour le sage selon Xénophon, le bonheur consiste à éprouver du plaisir, y compris charnel, à être affectionné, à être honoré, à être entouré de personnes voulant servir et à être loué. Dans la vision socratique selon Platon, la source du bonheur véritable est avant tout la justice et la pureté de l'âme.

A. Squilloni a mis en lumière d'autres traits différents entre les deux tyrans, notamment l'opposition dans Platon entre l'homme tyrannique et l'homme royal³²⁶. La

³²⁴ R. Parry, "The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule", dans G.R.F. Ferrari, éd., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 2007, p. 386-414.

³²⁵ L'humanité du tyran xénophontique par rapport au tyran platonicien est soulignée aussi par A. Squilloni, "Lo *Ierone* di Senofonte e il tiranno felice", *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere*, 55, 1990, p. 120.

³²⁶ A. Squilloni, *op. cit.*, p. 107.

finale du *Hiéron* détruit cette opposition, en montrant que l'homme tyrannique peut devenir "royal", au moins en apparence. Elle présente un portrait dynamique du tyran comme un homme qui veut et qui peut changer, si les circonstances lui sont propices. J. Hatzfeld et P. Pontier ont noté que, dans la *République*, le malheur du tyran est un mal métaphysique, mais, pour Hiéron, c'est plutôt un mal occasionné par une série de privations et de frustrations³²⁷.

Les commentateurs du *Hiéron* ont souvent souligné la parenté entre le *Hiéron* et la *République* et ont même considéré, comme J. Adam, que Xénophon s'appuie servilement sur Platon³²⁸. J. Luccioni rejette la possibilité que Xénophon ait pu répondre à la *République* et présente sa vision de Xénophon en ces termes méprisants : "*Quelle qu'ait pu être sa vanité d'auteur, Xénophon se connaissait assez lui-même (...), pour ne pas s'imaginer qu'il pourrait brosser un tableau aussi vivant et aussi expressif que l'avait fait Platon*"³²⁹.

Nous croyons, au contraire, que Xénophon pouvait réagir à et critiquer Platon et qu'il avait de bonnes raisons pour vouloir le faire. Comme l'a bien montré J. Annas, le portrait du tyran est probablement la partie la plus faible de la *République* à cause de son caractère totalement invraisemblable. Un tyran fou et ivre comme celui de Platon ne tiendra "même pas deux semaines"³³⁰. V. Parker a noté aussi que Platon n'a pas construit sa théorie en réfléchissant aux modèles historiques³³¹. Xénophon, au contraire, construit un tyran vraisemblable qui, apeuré par l'hostilité de son entourage, laisse la folie et l'ivresse à son passé de simple particulier.

Nous croyons que Xénophon a pu vouloir réagir à la *République* non seulement pour corriger le portrait du tyran platonique, mais aussi pour des raisons privées. Le

³²⁷ J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon", *op. cit.*, p. 63 ; P. Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, 2006, p. 169.

³²⁸ J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. II, Cambridge, 1902 (1965), p. 339 rejette le *Hiéron* de Xénophon comme "*un commentaire dilué (a diluted commentary) sur une seule phrase de Platon*". Le rapprochement est fait aussi, mais sans commentaire par C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 141. M. Sordi, "Senofonte e la Sicilia", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 74-75 croit que les similitudes sont dues au fait que les deux auteurs ont côtoyé Denys l'Ancien. Selon elle, le *Hiéron* est antérieur à la *République* et Platon réagit au *Hiéron*. Elle croit le prouver par l'allusion au "héraut" dans les deux textes – *Rép.*, 580b-c et *Hiéron*, XI, 7. Cet argument est nul, car κηρυχθήση en XI, 7 est une correction de Marchant et ne se trouve dans aucun manuscrit. Pour l'hypothèse de la datation, proposée par M. Sordi, voir plus bas, p. 220-224.

³²⁹ J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, éd.-trad., Paris, 1948, p. 18.

³³⁰ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, 1981 ; trad. fr. par B. Han, *La République de Platon*, Paris, p. 384.

³³¹ V. Parker, "Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle", *Hermes*, 126 (2), 1998, p. 165.

Socrate de Platon s'exprime de façon très rude au sujet des Grecs, servant dans les armées mercenaires, ce qui fut justement le cas de Xénophon, qui partit pour rejoindre l'armée de Cyrus le Jeune et en informa son maître Socrate (*Anab.*, III, 1, 5-7). Voici comment le Socrate platonicien décrit les "hommes tyranniques" : "*Si dans un État les hommes de ce genre sont en petit nombre, et que le reste du peuple est sain (σωφρονῆ), ils partent pour aller servir de gardes à quelque tyran, ou se louer comme mercenaires, s'il y a guerre quelque part ; mais si la paix et la tranquillité règnent partout, ils restent dans la cité et y commettent un grand nombre de petits délits. (..) Ils volent, percent les murailles, coupent les bourses, détrousse les passants, font capture et trafic d'esclaves, et parfois, quand ils savent parler, ils sont sycophantes, faux témoins et prévaricateurs*" (575a-b). Si Xénophon a lu ce passage, il en aurait pu être offensé, non seulement pour lui-même, traité indirectement de tyran échu, mais aussi pour l'attribution de ces paroles à son maître Socrate.

4.2.4. Le "jeune tyran" mystérieux dans les *Lois*

L'objectif de l'entretien mené par l'Étranger d'Athènes dans les *Lois*, le dernier texte de Platon, daté des années 350, est de fonder un État en théorie. Une des conditions requises pour cette entreprise est de trouver un législateur. Mais ce n'est pas tout, car un législateur seul ne pourra fonder un État ni assurer la mise-en-œuvre de meilleures lois.

Dans un passage clé (IV, 708^c-712a), l'Athénien propose d'imaginer une conversation avec ce Législateur (709d) et de lui demander : "*Qu'y a-t-il lieu pour nous de te donner ?*", c'est-à-dire de lui demander quelles sont les conditions nécessaires pour que ce législateur puisse organiser la communauté de la façon qui convient. Le Législateur imaginaire répond : "*Donnez-moi cette communauté soumise à l'autorité d'un tyran et qu'il soit jeune, qu'il ait bonne mémoire avec la capacité d'apprendre, qu'il soit de nature brave et magnanime*" (νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθῆς καὶ ἀνδρείος καὶ μεγαλοπρεπῆς φύσει, 709e). Il est précisé plus loin que ce jeune tyran, en plus des autres vertus, devra posséder la modération (σωφροσύνη) comme qualité intrinsèque et naturelle, et être "réglé" (κόσμιος). Si le tyran possède ces qualités, alors, en s'associant au nomothète éminent, ils donneront naissance à un État de premier rang et assureront la plus grande félicité à son existence (πόλις... εὐδαιμονέστατα διάξει, 710a-d). La figure du tyran est

introduite pour pallier la nécessité de changer rapidement l'organisation et les manières de vie d'un État (711b), sans être limité par une constitution existante. Ce tyran devra donner à l'activité publique le modèle à suivre, en louant et honorant certains actes et en appelant le blâme sur certains autres (711c).

Ce passage sur le "tyran réglé" comme une figure indispensable pour créer la meilleure organisation politique est déconcertante dans le contexte de la pensée politique platonicienne. Déjà dans le dialogue, l'interlocuteur de l'Étranger, Clinias, exprime trois fois sa surprise à cette suggestion et, à la fin du passage, dit qu'il espère que l'État idéal ne sera pas, après tout, une tyrannie (710c-d et 712c). Des traducteurs, comme R.G. Bury, dans l'édition de *Loeb*, rendent le τύραννος du texte par "monarque", et d'autres expliquent dans les notes qu'il ne s'agit pas là du même "tyran" dont il a été question dans le *Gorgias* ou dans la *République*³³².

De son côté, P. Pontier attire l'attention sur le fait qu'à la lumière des autres dialogues de Platon, le couple de mots "tyran" et "régulé" (κόσμιος) est particulièrement surprenant, car les descriptions platoniciennes des tyrans associent systématiquement le tyran au "trouble" et la tyrannie à l'anomie. Il énumère plusieurs paradoxes de ce passage et suggère que la tyrannie est ici considérée "*sous l'angle de la pure et objective autorité politique*" et que "*toute prise de pouvoir se fait par la contrainte*"³³³. D'autres commentateurs ont proposé d'autres solutions, notamment celle de la théorie de l'évolution de la pensée de Platon, accompagnée aussi par un changement de vocabulaire³³⁴.

M. Schofield, à son tour, considère qu'il est difficile d'accepter ces solutions pour deux raisons. D'abord, Platon ne pouvait ignorer, dans ce texte, les associations courantes du mot "tyran" que, dans une certaine mesure, il avait créées lui-même ; et, d'autre part, le reste des *Lois* infirme la théorie d'une évolution de la pensée platonicienne par rapport au pouvoir absolu³³⁵. Dans le livre II, nous lisons une réminiscence du *Gorgias* : une association de la tyrannie à l'injustice et une

³³² "Bien entendu, par "Tyran" il faut comprendre simplement un Prince, investi d'un pouvoir absolu", écrit L. Brun et M.-J. Moreau, dans *Platon : Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard : "Bibliothèque de la Pléiade", 1950, p. 1549, note 3.

³³³ P. Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, 2006, chapitre "Le tyran et le nomothète", p. 414-415.

³³⁴ M. Piérart, *Platon et la cité grecque*, Bruxelles, 1973, p. 224-227. Sur les différentes approches interprétatives au *Lois* en général voir A. Laks, "The Laws", dans Ch. Rowe, M. Schofield, eds., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, p. 267-275.

³³⁵ M. Schofield, *Saving the City. Philosopher Kings and Other Classical Paradigms*, London/New York, 1999, p. 43-50.

affirmation que la liberté absolue de faire tout ce dont on a envie n'est pas un bien et n'équivaut pas au bonheur (II, 661b-e). Dans le livre III, qui est, selon Schofield, comme une préparation à une compréhension correcte de ce passage sur le tyran modéré et réglé, l'Étranger affirme : "*Il n'y a pas d'âme de mortel, dont la nature doive, quand cette âme est jeune et irresponsable, être capable de porter le fardeau de la plus grande autorité qu'il y ait au monde (...) sans être infecté de la déraison*" (III, 691c-d). C'est-à-dire, la nature humaine fait qu'un jeune monarque absolu ne peut éviter de devenir tyran, soumis à des passions illégales et incontrôlables (cf. aussi 713c-d et 875a).

A la lumière de ces passages parallèles, de la réaction de Clinias à l'idée du jeune tyran et du contexte général de la pensée platonicienne, M. Schofield est convaincu que la suggestion de remettre le pouvoir à un tyran est ironique³³⁶. En tout cas, il paraît que la notion d'un tyran réglé exprime une impossibilité à la fois théorique et pratique. Mais le doute demeure et la figure du jeune tyran, fondateur de l'État idéal, reste mystérieuse, ne permettant pas de voir dans quelle mesure cette idée aurait été acceptable à Platon peu avant sa mort.

On retiendra deux points pour notre comparaison avec le *Hiéron*. Une similitude très frappante entre les *Lois* et le *Hiéron*, car Socrate y est absent et les personnages qui semblent favorables à l'idée d'un tyran sensé, bon gouverneur de l'État, sont des Athéniens, l'Étranger d'Athènes, dans l'un, et Simonide, dans l'autre. Il y a une similitude aussi par rapport au passage discuté où Platon introduit le jeune tyran : ce tyran sera accompagné d'un législateur éminent. L'un d'eux représentera la puissance, accompagnée de la modération, et l'autre, la sagesse qui rend ce pouvoir stable et durable. Ainsi, en supposant que ce passage n'est pas ironique, Platon n'accepterait l'idée du tyran qu'en compagnie d'un sage.

En deuxième lieu, dans les écrits de Platon, le terme "tyran" paraît si chargé d'associations négatives, d'injustice, de désordre, de passion et d'illégalité que l'idée même qu'un tyran puisse devenir réglé provoque la surprise tant aux personnages des dialogues de Platon, qu'à ses lecteurs. Néanmoins, Platon a flirté, comme l'a dit Schofield, avec l'idée de la tyrannie dans son dernier texte³³⁷.

³³⁶ M. Schofield, *op. cit.*, p. 45-47.

³³⁷ V.J. Gray, *Xenophon on Government*, Cambridge, 2007, p. 30 va dans le même sens et écrit que le *Hiéron* peut être lu comme "une réponse" aux *Lois*, 710d. Si, selon l'analyse de Schofield, Platon veut montrer qu'un tyran *kosmios* ne peut pas le rester pour longtemps, Xénophon veut montrer que le tyran

L'existence de ce "flirt" pourrait être confirmée par deux lettres qui font partie de son *corpus*, mais qui sont très probablement apocryphes. Dans la lettre II, adressée par Platon à Denys et contenant le passage déjà cité sur Hiéron et Simonide, il est question des rapports entre la sagesse et la puissance. L'auteur affirme qu'il est naturel que la sagesse et la grande puissance convergent vers le même but, car elles se cherchent mutuellement (310^e-311a).

L'auteur de la lettre VIII, écrite vers 354³³⁸, fait encore un pas en avant et conseille aux tyrans de se convertir en une apparence de royauté : "*Ce que, pour mon compte au moins, je conseillerais à tout tyran, c'est d'éviter ce nom aussi bien que la chose qu'il désigne, mais, si c'est possible, de viser à y substituer une 'royauté'*" (354c). Voici le point qui est justement celui de Xénophon, exprimé ou bien par Platon lui-même ou bien par un falsificateur de talent qui a voulu représenter la pensée de l'Académie cinquante ans après la mort de Socrate. Si la lettre est authentique, nous observons des similitudes frappantes entre les visions des deux auteurs, tant par le conseil d'éviter le mot "tyran", comme le fait Simonide dans les trois derniers chapitres du dialogue, que par le conseil d'adopter les apparences caractéristiques de la royauté (distribution des honneurs, actes de camaraderie envers les sujets, enrichissement et augmentation de la cité comme une entité à part entière et non comme le domaine personnel du tyran).

4.2.5. Conclusion

La peinture xénophontique du tyran diffère sensiblement de la peinture platonicienne, mais les quelques traits communs nous ont permis de parler d'une influence ou, mieux, d'une réaction de Xénophon à Platon. Le Socrate platonicien associe toujours la tyrannie à l'injustice et Xénophon peint un tyran qui est conscient de son injustice. Les deux auteurs présentent les tyrans comme des hommes en manque de connaissance sur la manière de gouverner. Et, fait le plus important, il existe des similitudes frappantes entre le portrait du tyran dans la *République* et l'exposé de la misère de Hiéron. Enfin, il paraît que le dernier texte de Platon, écrit dans les années 350 av. J.C. et les lettres attribuées à Platon présentent un jugement moins sévère sur la tyrannie comme forme de gouvernement, ce qui permet justement

peut très bien ne pas aimer le désordre dans son propre âme et vouloir devenir un objet d'affection et un camarade de ses sujets.

³³⁸ G.J.D. Aalders, "The Authenticity of the Eighth Platonic Epistle Reconsidered", *Mnemosyne*, 22(3), 1969, p. 241-243 ; il considère d'ailleurs que la lettre est authentique.

de rapprocher ces textes du message général du *Hiéron*. Nous croyons avoir montré que l'on doit lire le *Hiéron* comme une réponse à Platon visant à corriger son portrait du tyran dans la *République*, à la fois trop sombre et totalement invraisemblable.

4.3 L'aboutissement du *Hiéron* – le tyran qui passe pour un roi selon Aristote

La *Politique* d'Aristote présente l'analyse la plus détaillée de la tyrannie au seuil de la période hellénistique. Aristote se fonde non sur des opinions courantes, dont l'existence est mentionnée aussi dans le *Hiéron* (II, 3), mais sur l'analyse des régimes historiques dont il fait fréquemment mention. Nous savons aussi qu'il a connu des textes d'autres philosophes et auteurs traitant de la tyrannie, sans parler de la *République* de Platon qu'il cite et critique, y compris dans le chapitre sur la tyrannie et les révolutions la concernant. Il est alors légitime de comparer sa vision de la tyrannie avec celle du Hiéron et d'examiner la possibilité d'une influence directe.

Nous avons voulu ajouter ce chapitre à l'analyse du *Hiéron*, non pas dans le chapitre sur la réception mais dans le chapitre sur les idées contemporaines à Xénophon, pour plusieurs raisons. La première est due à la proximité dans le temps du *Hiéron*, que plusieurs historiens ont daté des dernières années de la vie de Xénophon vers 355³³⁹, et de la *Politique* d'Aristote, daté de la période 335-323, mais comportant peut-être des parties composées à une date plus ancienne³⁴⁰. En tout cas, probablement pas plus qu'une génération ne les sépare. Enfin, il a été démontré comment Xénophon a préfiguré les conceptions hellénistiques du gouvernement en général et surtout la monarchie³⁴¹. L'on verra que, parmi tous les auteurs grecs traités dans cette thèse, la partie la plus proche de Xénophon et de son *Hiéron* sur le plan idéologique est justement celle du livre V de la *Politique* qu'on appelle parfois "le petit traité de la tyrannie". Nous soutenons que c'est Aristote, appartenant à la génération qui a suivi celle de Platon et les disciples de Socrate, qui est incontournable pour éviter des contresens importants dans la lecture du *Hiéron*, notamment la lecture machiavélique soutenue par Leo Strauss et sa postérité. Pour le montrer, nous allons présenter d'abord la vision générale de la tyrannie selon Aristote,

³³⁹ Voir plus loin, notre chapitre sur la datation, p. 227-236.

³⁴⁰ J. Aubonnet, Introduction à l'édition CUF de la *Politique*, tome I, 1960, p. XCV-CXX, surtout à partir de p. CIX.

³⁴¹ J.J. Farber, "The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship", *American Journal of Philology*, 100, 1979, p. 497-514 présente l'analyse la plus complète de cette influence.

puis passer à ses réflexions sur sa sauvegarde et enfin analyser l'influence possible de Xénophon sur Aristote.

4.3.1 La définition de la tyrannie et ses types

L'image négative de la tyrannie comme régime défectueux ou corrompu est bien ancrée au temps d'Aristote et, en quelque sorte, il ne fait que la décomposer et la codifier. Il n'a pas besoin de faire mention de Platon ni de ses analyses de l'âme du tyran ni de ses relations perverses avec ses "parents" pour montrer que la tyrannie est une constitution défectueuse (παρέκβασις) qui n'a pas en vue l'intérêt général, mais uniquement celui du gouverneur (III, 6, 11, 1279b4)³⁴².

Mais il fait plus. Il affirme, au sujet de la tyrannie, ce que Platon n'a pas affirmé ni d'ailleurs Xénophon. Contrairement à ce dernier, pour qui la cité tyrannique est toujours "une cité" (πόλις, II, 9 ; V, 3), Aristote dit que l'ensemble des sujets soumis au tyran ne peut être appelé citoyens vivant dans une cité, car la cité, contrairement à la tyrannie, est "une communauté d'hommes libres" (III, 6, 11 et 7, 2, 1279a21). La tyrannie est "le pire des régimes" (χειρίστη), la forme la plus éloignée d'une vraie constitution (IV, 2, 2, 1289b2). Selon sa définition traditionnelle, elle n'est pas conforme à la loi, mais pour Aristote, paradoxalement et en contradiction avec la vision platonicienne de la tyrannie comme un retour à "la loi de la nature", elle n'est pas non plus conforme à la nature (III, 17, 1, 1287b39-40). Ces définitions critiques auraient dû anéantir toute discussion ultérieure sur ce régime, qui n'en est pas un, mais il se passe le contraire. Non seulement Aristote apprécie un certain nombre de tyrans – les Cypsélides, les Pisistratides et d'autres³⁴³ – montrant à leur égard une attitude proche de celle d'Hérodote, mais encore il admet la tyrannie dans ses chapitres consacrés aux régimes politiques (IV, 10, 1294b) et présente un ensemble de conseils sérieux sur la manière de la stabiliser³⁴⁴.

Comme l'avait fait Socrate et ses disciples, Aristote décrit la tyrannie comme une déviation perverse de la royauté (III, 7, 5, 1279b, cf. IV, 2, 1, 1289a), toutes les deux étant des formes de monarchie. Contrairement au roi, qui par nature veut être un

³⁴² Ici et dans la suite nous adoptons pour la plupart la traduction de J. Aubonnet dans l'édition de la CUF.

³⁴³ J. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca/London, 1993, p. 27.

³⁴⁴ Les paradoxes ("les surprises pour le lecteur") de la vision de la tyrannie aristotélicienne sont exposés par A. Petit, "L'analyse aristotélicienne de la tyrannie", dans P. Aubenque, éd., *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, 1993, p. 73-92.

protecteur du pays et éviter à ses sujets tout outrage, donc chercher le bien commun, la tyrannie n'a en vue que le profit personnel. Ce profit personnel se décompose, selon Aristote, d'une part, en plaisir (V, 10, 10, 1311a4) et, d'autre part, en une soif de richesses (V, 10, 10, 1311a5). Dans Aristote, comme dans Platon, il y a une légère contradiction par rapport à la place de l'honneur dans la tyrannie. Dans un passage, Aristote oppose le tyran au roi dans le sens où le premier ambitionne les richesses, mais le second préfère ce qui contribue à son honneur (τιμή, V, 10, 10, 1311a6). Mais dans un autre passage sur les causes de complots contre les tyrans, il affirme qu'ils surviennent parfois à cause de grands profits et de grands honneurs qu'ont les tyrans (V, 10, 26, 1312a23). L'on voit que dans le deuxième cas, l'honneur est compris de façon plus large, comprenant tous les biens qui appartiennent à la puissance, y compris la richesse. C'est dans le premier sens, celui de l'honneur recherché par les rois, que Simonide xénophontique comprend la τιμή (chap. VII) ; son objectif est de montrer à Hiéron comment on passe des marques de l'honneur flatteuses fondées sur la peur à un honneur véritable que les sujets d'une royauté témoignent à leurs rois s'ils les aiment.

Avant de passer aux types de la tyrannie, Aristote distingue des formes de royauté, en précisant que la nature de la tyrannie empiète en quelque sorte sur celle de la royauté. Il en reconnaît cinq types : la royauté laconienne, la royauté chez certains barbares, qui ressemble à la tyrannie, la monarchie élective des souverains aisymnètes, qui n'existe plus au temps d'Aristote, la monarchie des temps héroïques, archaïque elle aussi, et enfin la monarchie où l'autorité est de type domestique (III, 14, 3-15, 1284b-1285b). C'est toujours soit la légalité, soit le caractère héréditaire, soit le consentement général, ou plusieurs de ses traits à la fois, qui caractérisent la royauté ; l'autorité absolue de type domestique, comme celle du père sur ses enfants, à son tour est fondée sur la nature.

Pour la tyrannie, il y en a trois types. Les deux premiers sont de type royal, la tyrannie chez les barbares, où l'on élit des monarques au pouvoir absolu, et la tyrannie des monarques aisymnètes (IV, 10, 2, 1295a). Ces deux tyrannies sont de type royal car elles sont conformes à la loi et le monarque y règne avec le consentement des sujets ; mais elles appartiennent au type tyrannique dans la mesure où "*le pouvoir s'exerce despotiquement et en pur arbitraire*" (διὰ τὸ δεσποτικῶς ἄρχειν κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην, IV, 10, 3, 1295a16).

Le troisième type de tyrannie, qui concerne le mode grec du temps d'Aristote, est celui "*qui passe pour être la tyrannie par excellence*" (ἥπερ μάλιστα εἶναι δοκεῖ τυραννίς), correspondant à la souveraineté absolue. Là, le monarque exerce un pouvoir sans contrôle sur des hommes qui sont égaux ou supérieurs à lui, en vue de son propre intérêt, et non de l'intérêt des gouvernés ; il l'exerce sans consentement car, dit Aristote, "*aucun homme libre ne consent volontairement à supporter une autorité pareille*" (IV, 10, 3-4, 1295a17-24). C'est bien évidemment de cette tyrannie-là qu'il s'agit dans le *Hiéron*.

Ce troisième type de tyrannie peut émerger de plusieurs façons : de l'oligarchie conférant à un seul élu l'autorité suprême, ou bien de la démocratie par l'appui d'un démagogue sur les masses populaires contre les riches (V, 10, 3-5, 1310b). Il faudrait y ajouter le pouvoir accaparé par un chef militaire et aussi la tyrannie élective. V. Parker a noté qu'Aristote "oublie" les cas de Périandre, Hippias d'Athènes et Polycrate de Samos qui ont hérité de la tyrannie de leurs pères³⁴⁵. Il y a donc quatre ou cinq façons de devenir tyran en Grèce, mais Aristote présente les types de tyrans issus de la démocratie et ceux issus de l'oligarchie comme les cas principaux qui déterminent aussi les caractéristiques de la tyrannie : en premier lieu, la soif des richesses, héritée de l'oligarchie, et la haine contre les notables, héritée de la démocratie (V, 10, 2-13, 1310b-1311a). Aristote décrit la tyrannie comme un composé de formes extrêmes de l'oligarchie et de la démocratie. Étant "*le composé de deux choses mauvaises*" (ἐκ δυοῖν συγκεκλιμένη κακῶν) et cumulant les déviations et les erreurs qui proviennent de ces deux régimes, elle est le régime le plus néfaste pour les sujets (V, 10, 2, 1310b3-6).

Particulièrement intéressant dans ce chapitre est le passage sur les causes intérieures des complots contre les tyrans. Aristote en dénombre plusieurs catégories, la haine, la colère, le mépris et la peur (V, 10, 13-35, 1311a-1312b). La colère (ὀργή) est causée par l'orgueil démesuré (ὑβρις) des tyrans qui se manifeste surtout dans les atteintes à la pudeur de jeunes sujets (*ibid.*, § 15-18, 1311a-b), mais elle peut être causée par d'autres mauvais traitements, comme la spoliation des biens (§ 13, 1311a). Le mépris (καταφρόνησις), à son tour, est causé par une vie de jouissance excessive des tyrans ; pour illustrer cette thèse, Aristote mentionne un cas historique, celui de Denys le Jeune qui fut "*toujours ivre*" et causa le mépris de ses sujets et surtout de

³⁴⁵ V. Parker, *op. cit.*, p. 166-167.

Dion (§ 23, 1312a4-6). Les observations d'Aristote au sujet de la peur (φόβος) comme cause de révolte sont frappantes par leur perspicacité (§ 21, 1311b) ; si on les applique à la situation décrite dans le *Hiéron*, on peut conclure que l'atmosphère de la terreur perpétuelle est invivable non seulement pour le tyran mais aussi pour ses sujets.

De toutes les causes mentionnées par Aristote, le *Hiéron* dépeint un tyran qui semble inspirer avant tout la peur et la haine (pour la haine : I, 15). Dans le chapitre sur Hérodote, nous avons déjà dit que le tyran de Xénophon n'était pas caractérisé par des actions particulièrement barbares contre ses sujets, tels des viols ou des tortures. Il n'est pas non plus un tyran dissolu ni corrompu par des plaisirs, comme le fut, selon Aristote, Denys le Jeune ; bien au contraire, la vie facile de l'ivresse et des banquets appartient à la vie du passé regretté par le tyran (VI, 2), et le passage sur l'amour pour Daïlochos montre que Hiéron ne violentait pas ses objets d'affection (I, 33 : "*quant à la lui prendre de force, je crois que je le désirerais moins que de me faire mal à moi-même*").

En dernier lieu, Aristote fournit le contexte nécessaire pour l'examen de l'importance de la tyrannie au IV^e siècle, à la fois du phénomène réel et de sa réception dans les textes consacrés au gouvernement. Dans la *Politique*, il dit clairement que la tyrannie est un phénomène actuel, contemporain, tandis que la royauté appartient au passé : "*Maintenant il ne se crée plus de royautés*" (οὐ γίνονται δ' ἔτι βασιλείαι νῦν), et, s'il vient à s'en créer, ce sont plutôt des tyrannies (V, 10, 37, 1313a3). Il explique ce fait par l'évolution, si l'on peut dire, de la conscience des individus et par la disparition des inégalités entre eux, caractéristiques du temps des grands rois. La royauté est un pouvoir librement consenti, mais maintenant, dit-il, "*on a beaucoup d'hommes de même valeur, sans que personne ait une supériorité telle qu'elle s'ajuste parfaitement à la grandeur et à la dignité de la fonction*" (πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους, καὶ μηδένα διαφέροντα τοσοῦτον ὥστε ἀπαρτίξειν πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς). C'est pour cette raison que la royauté n'est plus tolérée, et, si elle est instituée par ruse ou par violence, on n'y voit plus dès lors qu'une tyrannie (*ibid.*, 1313a3-10). Ainsi, il est impossible d'instituer une nouvelle royauté dans le monde grec, et les tyrannies, si elles veulent subsister, doivent s'adapter à la nouvelle réalité politique.

4.3.2 Le programme aristotélicien pour la sauvegarde de la tyrannie

Contrairement à Platon qui décrivait la tyrannie comme un Etat malade et incurable, Aristote croit sérieusement que, malgré son statut de "pire des régimes", la tyrannie peut devenir un régime stable et le tyran, un souverain soutenu par la majorité de ses sujets. Le livre V, à partir de chapitre 8, est consacré à l'examen des moyens pour gagner le salut pour chaque constitution, permettant ainsi d'assurer au mieux leur sauvegarde. Aristote met la question de la sauvegarde en relation avec l'examen de la ruine des régimes : si l'on connaît les causes de la ruine, l'on peut connaître les causes du salut, car elles sont contraires.

Le chapitre 11 est consacré aux moyens de sauvegarder la tyrannie. Dans l'analyse aristotélicienne, les tyrannies assurent leur salut de deux façons totalement opposées. La première manière pour sauvegarder la tyrannie est la manière dite traditionnelle, utilisée dans la plupart des cas. Aristote rapporte la tradition selon laquelle ces mesures de sécurité avaient été fixées par Périandre de Corinthe ; mais, dit-il, on peut aussi les emprunter au gouvernement des Perses. C'est en quelque sorte la forme de tyrannie sauvage, un gouvernement oppressif à l'excès (V, 11, 4-16, 1313a34-1314a31). La seconde manière afin d'assurer le salut utilise des moyens presque opposés aux premiers : on peut maintenir la tyrannie en "*la rendant plus royale*" (ποιεῖν... βασιλικωτέρων), en gardant sa puissance, de manière à gouverner non seulement avec le consentement mais même sans ce consentement ; le tyran y doit "*jouer bien son rôle de roi*" (δοκεῖν ὑποκρινόμενον τὸν βασιλικὸν καλῶς, 17-34, 1314a31-1315b10).

L'exposé sur les deux manières de rester tyran est remarquable par sa similitude avec le *Hiéron* dans son ensemble. Le dialogue peut être lu comme une illustration de cette théorie avant sa formulation, la première en Grèce selon nos connaissances. C'est Hiéron qui expose sa manière d'être tyran, avec ses conséquences et ses problèmes, et c'est Simonide qui propose une autre approche avec la résolution des problèmes.

Selon Aristote, la manière traditionnelle, hiéronienne dans notre cas, de sauvegarder la tyrannie est fondée sur trois objectifs : avilir l'âme des sujets (par exemple, en les rendant pusillanimes) ; semer entre eux la méfiance ; les priver de tout pouvoir d'agir (§ 14-16, 1314a). Ces trois objectifs se décomposent en actions concrètes :

- 1) éliminer les personnalités éminentes et courageuses, interdire toute sorte de réunions, y compris culturelles (§ 5) ; obliger les sujets à passer leur temps aux portes du palais (§ 6) ; avoir des espions (§ 7) ; semer la discorde dans la population (§ 8), *etc.*
- 2) appauvrir les sujets pour que, absorbés dans leur tâche quotidienne, ils n'aient aucun loisir pour conspirer (cette action comprend aussi les grandes entreprises culturelles ou autres, comme la construction de temples, ainsi qu'une levée massive des impôts, § 8-10).
- 3) faire la guerre pour priver les sujets de loisir et leur faire constamment sentir le besoin d'un chef (§ 10).
- 4) se méfier des amis (§ 10) et mettre à l'honneur les flatteurs (§ 12).
- 5) donner une plus grande liberté aux femmes et aux esclaves, incapables de conspirer (§ 11).

Une partie de ces actions semblent être absentes du *Hiéron* ou sont à lire implicitement, car Hiéron expose à Simonide non pas sa politique pour garder le pouvoir mais les conséquences néfastes de ces actions sur son bien-être. Par exemple, il fait allusion aux guerres (II, 9), mais ne dit pas la raison de ces guerres entamées.

De cette différence d'approche du sujet découle aussi la différence de la présentation psychologique du tyran. Aristote nous livre une peinture de l'extérieur, tandis que celle du *Hiéron* est une peinture de l'intérieur. Le tyran traditionnel selon Aristote semble être content de son système de domination. Il apparaît comme un despote, plein d'orgueil et de vanité : ni un esprit libre, ni une âme grande ne lui plaisent, dit Aristote, car il prétend avoir le monopole de telles qualités. Les tyrans "*aiment les gens vicieux car se plaisent à être flattés*" (πονηρόφιλον ἢ τυραννίς· κολακευόμενοι γὰρ χαίρουσιν, § 12, 1314a1-2). Dans le dialogue de Xénophon, il se passe le contraire : le tyran, dit Hiéron, "reconnaît" les gens de bien, il lui est pénible de les détruire et il n'est pas content de passer ses jours en compagnie de gens serviles, injustes ou débauchés (V, 1-2 ; VI, 15).

Aristote n'exprime pas clairement son avis sur cette manière traditionnelle d'exercer la tyrannie, mais il montre peu de respect pour ce type de tyrans despotiques. Selon W.A. Newman, l'image de la tyrannie traditionnelle dans Aristote est trop sombre et exagérée : par exemple, Aristote voit les grandes constructions des tyrans, comme le temple de Zeus, bâti sous les Pisistratides, uniquement comme un

moyen de garder les sujets occupés pour prévenir les complots. Dans le *Hiéron*, en revanche, la construction des temples et d'autres édifices font partie du programme de l'accroissement de la cité, bénéfique sous tous les points de vue (XI, 2). Selon Newman, Aristote assombrit la description pour fournir un contraste plus expressif avec la deuxième manière d'exercer la tyrannie qu'il propose comme une amélioration³⁴⁶.

La deuxième manière de sauvegarder la tyrannie joue sur les apparences. Pour passer pour un roi, le tyran doit :

1) paraître se soucier des fonds publics, éviter de les gaspiller et de les prodiguer à des courtisanes, des étrangers et des artistes ; il doit rendre compte de ses recettes et dépenses pour paraître administrer en intendant économe et non en tyran (§ 19-20) ;

2) faire ostensiblement la collecte des impôts et des contributions pour les besoins de l'administration et les réserves de guerre ; les présenter comme des fonds publics et non comme des fonds personnels (§ 21) ;

3) prendre un air non pas sévère, mais majestueux, pour inspirer non la peur mais le respect (§ 21-22) ;

4) ne donner prise au moindre soupçon d'outrage sexuel envers ses sujets, surtout les jeunes ; user de la mesure dans les plaisirs du corps ou, sinon, éviter du moins de se donner en spectacle aux autres (§ 22-24 ; cf. § 33) ;

5) entretenir des relations amoureuses avec les jeunes par suite d'une passion amoureuse et non en vertu de la toute-puissance (§ 29) ;

6) équiper et embellir la cité (§ 24) ;

7) se montrer d'un zèle exemplaire pour le culte des dieux (car, dit-il, on conspire moins contre celui qui est pieux, croyant subir moins d'action illégale de sa part et se disant qu'il a les dieux pour alliés (§ 25) ;

8) combler d'honneur ceux qui manifestent leur valeur en quelque domaine, en leur faisant croire que dans un État indépendant, ils ne seraient pas mieux récompensés ; c'est lui-même qui doit répartir les honneurs, mais, quant aux châtements, il doit les laisser aux autres, magistrats ou tribunaux (§ 26) ;

9) ne jamais élever à un haut rang un individu seul, mais toujours en promouvoir plusieurs pour qu'ils se surveillent mutuellement (§ 27) ;

³⁴⁶ W.A. Newman, *The Politics of Aristotle. With an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, vol. IV, Oxford, 1902, p. 448-449.

10) s'abstenir de prodiguer des châtiments corporels, et, si on le fait, punir comme un père, et non avec mépris (§ 28) ;

11) attacher à son pouvoir le parti le plus puissant, soit les riches, soit les pauvres, pour ne pas être contraint d'affranchir les esclaves ni de confisquer les armes (§ 32)³⁴⁷.

Ces procédures, conclut Aristote, rendront le pouvoir tyrannique "*plus noble et plus enviable*" (τὴν ἀρχὴν... καλλίω καὶ ζηλωτέραν), car le tyran exercera son autorité sur des hommes meilleurs et non humiliés, et il ne sera pas continuellement haï et redouté. S'il mène à terme ces réformes, il montrera dans son caractère "*de belles dispositions pour la vertu*" (αὐτὸν διακεῖσθαι καλῶς πρὸς ἀρετὴν, § 34, 1315b5-9). Ainsi, même si Aristote introduisait cette deuxième manière d'être tyran comme une tromperie, où le tyran passe pour être ce qu'il n'est pas, à la fin, il devient en quelque sorte ce qu'il veut paraître, et la tyrannie tend à se rapprocher véritablement de la royauté³⁴⁸. Comme c'est aussi le cas dans le *Hiéron* (XI, 11-12), Aristote montre donc que les sujets de cette nouvelle tyrannie auront de bonnes raisons de soutenir leur tyran et probablement même de l'affectionner. Les deux tyrannies diffèrent en ceci que, dans la première, le tyran rend ses sujets incapables de conspirer, tandis que dans la deuxième, ils seront peu motivés à conspirer³⁴⁹.

Contrairement à Simonide, Aristote ne parle pas de l'affection dont le tyran deviendra l'objet s'il gouverne comme un roi, et, vu le ton de son exposé, il est plus possible que le tyran sera toléré mais pas aimé. Il est remarquable aussi qu'Aristote ne promette pas "*un bonheur sans envie*" à son tyran réformé, bien au contraire, le tyran de ce type, dit-il, sera plus envié que le tyran violent. Enfin, contrairement au *Hiéron* dans lequel les termes de "roi", "royal" ou "royauté" n'apparaissent pas et dans lequel

³⁴⁷ Sur la tyrannie rendue „royale” l'on peut consulter aussi A. Kamp, “Die Aristotelische Theorie der Tyrannis”, *Philosophisches Jahrbuch*, t. 92, 1, 1985, p. 29-32.

³⁴⁸ R. Weil, "De la tyrannie dans la pensée politique grecque de l'époque classique", dans M. Duverger, éd., *Dictatures et légitimité*, Paris, 1982, p. 45 attire l'attention sur le dans ce passage qui est construit tantôt avec infinitif, désignant la tromperie, tantôt avec le participe qui exprime la perception d'une évidence établie ; vers la fin du passage, le participe l'emporte sur l'infinitif.

³⁴⁹ W.A. Newman, *The Politics of Aristotle...*, *op. cit.*, p. 446-448. Le commentaire le plus récent et le plus approfondi est celui d'E. Schütrumpf, H.J. Gehrke, éd., *Aristoteles, Politik, Buch IV–VI*, Berlin : Akademie Verlag, 1996, commentaire au livre V chapitre 11, p. 579-598, introduction au chapitre 11, p. 575-579. L'on me signale deux études que je n'ai malheureusement pu consulter à ce stade de la recherche : A. Heuss, "Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus", *Antike und Abendland*, XVII, 1971, p. 1-44 et W. Eder, "Monarchie und Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr. Die Rolle des Fürstenspiegels in der athenischen Demokratie", dans W. Eder, éd., *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, 1995, p. 153-175.

le tyran se transforme en un ἄρχων, Aristote expose clairement l'intention de la duperie.

Il est intéressant de se demander, pourquoi le conseil très logique donné au tyran d'Aristote de se montrer "*d'un zèle exemplaire pour le culte des dieux*" (§ 25) est ostensiblement absent du *Hiéron*. C'est probablement la piété personnelle de Xénophon, manifeste dans tous ses textes, excepté le *Hiéron*, qui lui a interdit de conseiller à un tyran assassin et pilleur des temples une hypocrisie de telle envergure.

4.3.3. Aristote, lecteur du *Hiéron* ?

Après l'exposé sur la sauvegarde des tyrannies, Aristote passe à une critique de l'exposé des révolutions dans la *République* de Platon, son maître et prédécesseur³⁵⁰. Socrate, dit-il, ne les a pas bien traitées. Pour la tyrannie justement, Socrate n'a pas dit si ce régime est susceptible de vivre une révolution et de se transformer en une autre constitution. Pour illustrer sa pensée, il cite des exemples historiques montrant comment les tyrannies se sont transformées en oligarchies, en démocraties, en aristocraties ou en un autre type de tyrannies (V, 12, 11-12, 1316a). Bien évidemment, il ne mentionne pas le changement en royauté : ce changement est impossible, car, comme nous l'avons vu, à son époque, il ne se créait plus de royautés dans le monde grec.

Pourtant, Platon n'est pas son seul interlocuteur silencieux. Aristote fait allusion aux "*nombreux auteurs qui ont exposé leurs vues sur la constitution*" (οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, IV, 1, 5, 1288b36). Il est donc légitime de se demander si, au sujet de la transformation de la tyrannie despotique en une tyrannie royale, il a connu le dialogue de Xénophon.

Les historiens, tant ceux qui étudient Xénophon que ceux qui étudient Aristote, en sont convaincus et font fréquemment des rapprochements³⁵¹. A notre avis, dans l'exposé sur la tyrannie royale quatre passages ont l'air d'être ou bien des emprunts faits à Xénophon, ou bien des commentaires ou observations faits à son égard :

³⁵⁰ Ch. Rowe, "Aristotelian Constitutions", dans Ch. Rowe, M. Schofield, eds., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, p. 367-371 montre comment Aristote réagit à Platon, surtout au sujet des constitutions.

³⁵¹ J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon", *Revue des études grecques*, 59-60, 1946-1947, p. 66 ; J. Endt, "Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen", *Wiener Studien*, 24, 1902, p. 1-69 qui mentionne non seulement le *Hiéron*, mais aussi la *Cyropédie* ; Newman, *op. cit.*, p. 472, p. 475 et *passim*.

- 1) le passage sur le déplacement des tyrans à l'étranger et le danger à laisser le trésor personnel aux soins de gardiens (§ 20). Il est à rapprocher des trois passages du *Hiéron*, celui sur le danger de se déplacer (I, 12), celui sur la peur des gardes (II, 10 ; VI, 4) et celui où Simonide conseille de dépenser pour le bien de la cité (XI, 1). Aristote explicite en quelque sorte l'utilité du conseil de Simonide : si le tyran dépense pour le bien de la cité, même au point d'être à court d'argent, il ne doit plus craindre que les gardiens du trésor renversent les institutions en son absence ;
- 2) le passage sur les honneurs qui sont plus grands dans les tyrannies (*cf.* VIII), et surtout le conseil donné au tyran de répartir les honneurs personnellement, mais de laisser les châtiments à d'autres (§ 26, 29 ; *cf.* IX, 3)³⁵² ;
- 3) le conseil d'entretenir des relations intimes avec les jeunes par suite d'une passion amoureuse et non en vertu de la toute-puissance (§ 29). Ce conseil peut être lu comme un commentaire d'un des problèmes personnels exposés par le tyran xénophontique qui brûle de passion pour le jeune Daïlochos (I, 33–34) ; Simonide lui promet des relations pleines d'affection (XI, 11) ;
- 4) le conseil d'attacher au pouvoir la partie la plus puissante de la population, soit les pauvres, soit les riches, pour ne pas être forcé d'affranchir des esclaves ni de confisquer les armes (§ 32). Cette solution peut être lue comme une réponse à Hiéron qui se plaint d'être forcé à la fois de libérer les esclaves et d'asservir ses citoyens (VI, 5)³⁵³.

4.3.4. Conclusion

Tout comme Simonide dans le *Hiéron*, qui ne relève pas les plaintes de la mauvaise conscience du tyran, Aristote rénonce à toute critique moralisante à l'égard de la tyrannie et expose un point de vue pratique et pragmatique. Mais, à la différence de Xénophon, qui propose une étude remarquablement subjective, fondée sur des confidences intimes offertes par un tyran imaginaire à un poète, Aristote propose un excursus objectif qui vise avant tout à rendre la tyrannie plus stable. Les effets des réformes sur le bonheur personnel du souverain ne sont pas traités.

³⁵² *Cf.* W.A. Newman, *op. cit.*, p. 472.

³⁵³ *Cf.* W.A. Newman, *op. cit.*, p. 475.

Aristote diffère du *Hiéron* de Xénophon, qu'il a très probablement lu et dont il a été influencé au moins sur quatre points, aussi par l'absence de *pathos* dans sa présentation. A la lumière du sobre exposé aristotélicien, il est légitime de ne pas "croire" à tout ce que promet Simonide, c'est-à-dire de considérer que le boheur divin fourni au tyran par les réformes est une image trop belle pour être vraie. En outre, Aristote ne dit pas que la tyrannie réformée sera un régime immanquablement stable et capable de durer ; le tyran devra toujours peiner pour que la volonté des sujets de comploter soit amoindrie par la reconnaissance des bienfaits recus. En dernier lieu, A. Petit a montré comment les conseils aristotéliciens visent à reconstituer la communauté politique que la tyrannie avait commencé à anéantir³⁵⁴. Il se passe la même chose dans le *Hiéron* : le régime est libéralisé, les sujets du tyran sont incités à s'enrichir, à entrer en compétition pour rendre la cité plus prospère et à développer leurs talents. Qu'est-ce qui garantit qu'une telle communauté d'actifs n'en vienne jamais à contester la nécessité de continuer à vivre dans une tyrannie ?

Xénophon, Isocrate et Aristote sont les représentants les plus notoires pour illustrer le changement d'attitude à l'égard de la tyrannie dans la deuxième moitié du IV^e siècle. Ce changement permet de penser la tyrannie, en tant que pouvoir absolu et en tant qu'antithèse explicite à la démocratie, d'une manière plus douce. En fait, ce qui est remarquable dans le *Hiéron*, c'est l'existence à la fois de deux attitudes, l'attitude traditionnelle, caractérisée par une vision négative de la tyrannie, un régime abject tant pour les sujets que pour le tyran lui-même, et une attitude modérée qui permet d'envisager une tyrannie "correcte et sensée", comme l'a dit Isocrate, rendant heureux non seulement le tyran, mais aussi ses sujets.

³⁵⁴ A. Petit, "L'analyse aristotélicienne de la tyrannie", *op. cit.*, p. 90-91.

V La datation du *Hiéron* et le problème du destinataire

Dans l'introduction générale, nous avons déjà souligné un des aspects les plus problématiques du *Hiéron*, à savoir que l'intention de l'auteur n'est pas formulée dans le dialogue ; nous ne savons alors pas si ce texte programmatique a eu un destinataire concret et nous ne connaissons pas non plus sa date de rédaction. Depuis le XVIII^e siècle, les éditeurs sont restés dans l'impasse à ce sujet et le temps n'a pas apporté de réponses définitives.

Comme on le verra dans ce chapitre, toutes les hypothèses principales quant à la date et à l'intention du texte dont on continue à débattre aujourd'hui, ont été formulées il y a au moins cent ans. Au cours des recherches, on a proposé d'utiliser des critères linguistiques, notamment l'occurrence de certaines particules et l'utilisation des mots du dialecte dorien, afin d'attacher la rédaction du texte à une époque donnée de la vie de Xénophon, mais sans grand succès³⁵⁵. Malgré les avancées importantes en ce qui concerne notre connaissance des événements historiques de l'époque de Xénophon et des nouveaux outils électroniques qu'emploient les philologues, l'on est toujours en présence d'un "*ouvrage assez mystérieux*", comme l'a dit J. Hatzfeld³⁵⁶. Conformément à notre avertissement dans l'introduction générale, la question de la date et de l'objectif politique de l'œuvre ne pouvait être examinée avant l'étude des influences possibles et du fond historique, car l'auteur vivait à une époque donnée et dans une situation historique concrète et unique. Nous entamons donc maintenant l'étude des pistes et des repères possibles qui permettraient peut-être de situer la rédaction du texte et percer les intentions politiques de l'auteur.

³⁵⁵ Voir l'influente étude de W. Dittenberger, "Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge", *Hermes*, XVI, 1881, p. 321-345 sur la distribution de la particule μήν et ses composées ; il consacre quelques paragraphes à Xénophon (à partir de p. 329) et affirme avoir trouvé une surprenante analogie entre les œuvres de Xénophon et de Platon concernant l'usage des particules. Il conseille de diviser les œuvres de Xénophon en quatre groupes. Selon lui, le *Hiéron* est probablement écrit après l'arrivée de Xénophon en Lacédémone où, selon cette analyse, il se familiarise avec le dialecte dorien. Mais ces observations n'apportent rien de concluant : tout d'abord, Xénophon a pu se familiariser avec le dialecte dorien avant son déménagement en Lacédémone, par exemple, pendant ses déplacements en Asie en compagnie de plusieurs Lacédémoniens ; et, d'autre part, Xénophon a vécu au moins quarante ans après son arrivée en Lacédémone dans les années 390, ce qui est une période très longue ; l'on devrait tâcher de dater le *Hiéron* de façon plus précise.

³⁵⁶ J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron*", *Revue des études grecques*, 59-60, 1946-1947, p. 54 ; G. Tedeschi, "La felicità senza invidia", dans *Senofonte: Ierone*, tr. it. par G. Tedeschi, Palermo, 1991, p. 27.

5.1. Quelques hypothèses extrêmes fondées sur le refus de l'attribution à Xénophon

Au XIX^e siècle, plusieurs chercheurs ou éditeurs du dialogue, notamment G. Caspers et F. Ranke³⁵⁷, ont douté de son appartenance à Xénophon. Après eux, J. Sitzler a essayé de le prouver. Il analysa le texte et conclut que le dialogue devait être dédié à un jeune homme aspirant sérieusement à la tyrannie mais ignorant de sa vraie nature ; Xénophon aurait écrit le dialogue pour consulter cet homme désespéré. Puisque dans la biographie de Xénophon, Sitzler n'y vit aucune occasion d'offrir un tel livre à un tyran potentiel qui serait un proche ami de Xénophon, il en conclut que Xénophon n'est pas l'auteur du texte³⁵⁸. Cette position bizarre fut réfutée de manière convaincante peu de temps après sa publication par W. Nitsche³⁵⁹, mais elle resta dans un certain sens influente. Elle ouvrit la voie à un examen du *Hiéron* dans un contexte plus large, tout d'abord, dans le contexte de la vie de Xénophon, ses cercles de connaissances et ses sympathies politiques et ensuite, dans le contexte de la situation historique du IV^e siècle.

Le déni de la paternité de Xénophon surgit au moins une fois encore dans une étude sérieuse, qui proposa de fixer la rédaction du traité entre les années 317 et 309 av. J.C.. Cette thèse fut défendue longuement et en détails par K. Lincke en 1899³⁶⁰. Pour pouvoir la soutenir, K. Lincke dut d'abord prouver que le dialogue n'était pas de Xénophon. Il analysa le contenu du dialogue et énuméra les passages qui étaient, selon lui, ou bien en contradiction avec ce qu'on lit dans les autres textes de Xénophon, ou bien peu adaptés à la problématique de l'époque classique. Il rejeta l'appartenance à Xénophon sur la base des idées politiques qui lui semblèrent mieux adaptées au contexte historique des années 317-314. Il attribua le dialogue à Démétrios de Phalère, homme d'État athénien entre 317 et 307, disciple du péripatéticien Théophraste et auteur d'une œuvre immense³⁶¹.

³⁵⁷ G. Caspers, *De Xenophontis quae fertur Apologia*, Rucklinghausen, 1836, p. 8 et dans *Jahn's Archiv*, VIII, Berlin, 1842, p. 101-103 ; F. Ranke, *De Xenophontis vita et scriptis*, Berlin, 1851, p. 25.

³⁵⁸ J. Sitzler, *De Xenophontis qui fertur Hierone*, Tauberbischofsheim, 1874, p. 30-31.

³⁵⁹ W. Nitsche, Critique de J. Sitzler, dans C. Bursian, éd., *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft*, IX, 1887, p. 25-28. Cf. C. Watermann, *De Xenophontis Hierone dialogo quaestiones*, Münster, 1914, p. 26-27.

³⁶⁰ K. Lincke, "Xenophons Hieron und Demetrios von Phaleron", *Philologus*, 58, 1899, p. 224-251.

³⁶¹ K. Lincke, *op. cit.*, p. 232-251.

Plusieurs historiens et éditeurs ont déjà montré qu'il n'existe aucun élément solide, ni linguistique, ni idéologique qui feraient douter de l'authenticité du dialogue, jamais contestée, d'ailleurs, dans l'antiquité³⁶². Le dialogue est attribué à Xénophon par Diogène Laërce (III, 57), par Athénée (III, 121d ; IV, 144c ; 171 e) et par Stobée (236 e). Le XX^e siècle mit fin à ces doutes sur la paternité, mais l'on peut tirer au moins deux conclusions intéressantes à propos de la tentative de Lincke. Tout d'abord, comme les historiens contemporains aiment à le souligner, la théorie politique de Xénophon préfigure l'époque hellénistique avec ses petits royaumes ou tyrannies, ses troupes mercenaires et sa foi en l'individualité personnelle par opposition aux valeurs civiques impersonnelles. Il n'est donc pas surprenant qu'on ait voulu attribuer le dialogue à une époque postérieure et non antérieure à Xénophon. En deuxième lieu, l'attribution du dialogue à un péripatéticien montre que le lien entre Xénophon et la philosophie politique d'Aristote est solide, et l'on a bien fait d'examiner la question d'une influence directe, non seulement sur Aristote, mais aussi sur ses disciples.

Pour les chercheurs qui reconnaissent l'appartenance du dialogue à Xénophon, les dates proposées vont de 404 à 357 av. J.C. Xénophon vécut très longtemps et eut une vie très active qui, malgré les efforts de E. Delebecque et d'autres biographes³⁶³, présente plus de zones d'ombre que de repères clairs et assurés. A cause de sa portée générale et du choix des personnages archaïques, il est très difficile d'examiner le *Hiéron* par rapport aux périodes concrètes de la vie de Xénophon. En conséquence, c'est avant tout la perspective historique qui détermine la validité des hypothèses.

Les chercheurs qui ont proposé des dates de rédaction se sont servis de deux types d'arguments.

Le premier ensemble d'arguments est composé d'analyses des liens possibles avec les personnages historiques concrets que sont les destinataires potentiels du dialogue ou bien ses prototypes. Comme l'a souligné J. Hatzfeld, l'œuvre de Xénophon affiche peu d'intérêt pour des théories générales³⁶⁴. En écrivant au sujet du pouvoir politique ou militaire, Xénophon a toujours choisi des prototypes réels,

³⁶² Voir C. Watermann, *De Xenophontis Hierone dialogo quaestiones*, Münster, 1914, p. 52-53 et V. Abiuso, *Senofonte e la tirannide in Grecia*, Firenze, 1938, p. 22-24. Plus récemment, J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron*", *op. cit.*, p. 56 conclut que "les arguments de Lincke... sont d'une telle faiblesse et d'une telle confusion qu'il paraît inutile d'en entamer la discussion".

³⁶³ É. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, 1957 ; pour un aperçu récent de la biographie de Xénophon, voir le chapitre "The Life of Xenophon", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and His World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 33-78.

³⁶⁴ J. Hatzfeld, "Note sur la date et l'objet du *Hiéron*", *op. cit.*, p. 66, repris par G.J.D. Aalders, "Date and intention of Xenophon's *Hiero*", *Mnemosyne*, VI, 1953, p. 214.

comme Cyrus le Jeune ou Agésilas, roi des Lacédémoniens. Puisque le *Hiéron* traite non pas de la tyrannie en tant que régime politique, mais du bonheur d'être tyran, il semble légitime d'assumer que Xénophon avait un prototype dans la tête ou devant lui. L'on peut donc lire le *Hiéron* comme un *Fürstenspiegel* destiné à un souverain concret ou comme un commentaire sur une expérience historique réelle et personnelle.

Le deuxième ensemble est composé d'arguments tirés d'autres indications, notamment des parallèles entre le *Hiéron* et le reste du *corpus* xénophontique, ou bien entre le *Hiéron* et les textes des auteurs contemporains qui sont mieux datés.

Il n'y a pas de différence méthodologique entre ces deux procédures et elles se recoupent souvent. Pour déterminer la validité d'une hypothèse de date ou de période de rédaction, plusieurs arguments se renforçant les uns les autres sont souvent utilisés. C'est pour cette raison que dans notre présentation, nous n'avons pas choisi de traiter la question d'un éventuel destinataire dans un chapitre séparé, mais nous avons plutôt choisi de procéder suivant les repères tirés du texte. Nous allons analyser les principaux passages utilisés pour la datation, présenter les opinions des érudits et passer ensuite à une évaluation de leur validité, pour donner notre point de vue dans la conclusion.

5.2. Le dossier des tyrans contemporains de Syracuse

Puisque le récit du dialogue est situé à Syracuse, qui fut au temps de Xénophon une cité gouvernée par les tyrans, l'examen du lien avec ces tyrans syracusains, et avec l'histoire contemporaine de la Sicile en général est de première importance. A cause des fluctuations et des changements politiques fréquents en Sicile au IV^e siècle, c'est un dossier complexe. Il concerne plusieurs personnages historiques célèbres, manie plusieurs groupes d'arguments et analyse plusieurs hypothèses différentes. Pour présenter ce grand débat d'une façon claire et dynamique, nous avons choisi de le traiter en plusieurs sous-chapitres. Toutes les hypothèses et opinions sérieuses seront examinées.

5.2.1. La Sicile chez Xénophon

En guise d'introduction, il est légitime de se demander pourquoi Xénophon a choisi Syracuse comme lieu dramatique de son dialogue alors qu'elle est une cité en Sicile bien éloignée et souvent difficile d'accès de la Grèce continentale. Comme l'a remarqué H.R. Breitenbach, le choix de Syracuse est "*frappant*" (*auffällig*)³⁶⁵. Comme nous l'avons déjà vu, la Grande Grèce ne joue quasiment aucun rôle dans ses autres écrits et presque aucun événement ni aucun personnage de l'Italie n'a attiré son attention dans les *Helléniques*³⁶⁶. Nous pouvons donc conclure qu'en choisissant la Sicile, Xénophon a poursuivi une intention particulière.

D'un point de vue général, contrairement à la plupart des cités grecques qui ont connu la tyrannie uniquement au VI^e siècle, ce régime a perduré en Sicile aux époques classique et hellénistique³⁶⁷. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur Hiéron I^{er} de Syracuse, jusqu'au milieu du V^e siècle environ, les Emménides à Agrigente et les Deinoménides à Syracuse ont fait de leurs cités des centres militaires et artistiques forts, chargés de témoigner de la puissance de la communauté et de son tyran. C'est certainement aussi la menace de Carthage presque incessante, perdurant encore au IV^e siècle, qui a contribué à la ténacité de la tyrannie en Sicile. Les régimes démocratiques et oligarchiques n'y ont été que de courts entractes, et même la victoire de la démocratie syracusaine sur Athènes en 413 n'a pas réussi à implanter un changement. C'est la cité où la monarchie a eu sa chance après la défaite d'une Athènes démocratique et la défaite intérieure aussi bien qu'extérieure du régime oligarchique de Sparte, ce qui fut démontré finalement par la bataille de Leuctres en 371. L'on pourrait même dire que, dans le dialogue de Xénophon, Syracuse, en tant que cité, joue le rôle du troisième protagoniste silencieux et éloquent à la fois. A l'époque de Xénophon, une tyrannie en Sicile n'était donc pas considérée comme un accident transitoire, mais presque comme la norme³⁶⁸.

³⁶⁵ H.R. Breitenbach, s.v. "Xenophon von Athen", dans *RE*, IX, A2, 1967, Sp. 1742-1746. L'analyse du texte du dialogue a montré que l'on ne voit pas d'éléments typiquement siciliens dans le dialogue, à part, peut-être, un terme : selon le Suidas, le mot ἀγλευκῆς (ἀγλευκέστερον : *Hiéron*, I, 21) est d'origine sicilienne (voir l'index des mots grecs de H.A. Holden, *The Hieron of Xenophon*, London, 1883, p. 116).

³⁶⁶ *Supra*, p. 48-49.

³⁶⁷ Sur la tradition tyrannique en Sicile voir aussi Thucydide, I, 18 et VI, 38.

³⁶⁸ Sur l'histoire de la Sicile dans le contexte des événements du monde grec voir D.M. Lewis, "Sicily, 413-368 B.C.", dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, eds., *The Cambridge Ancient History*, vol. VI, 2^{ème} éd., Cambridge, 1994, p. 120-155, surtout p. 121. Lewis présente de manière succincte les principaux faits historiques de cette période et leurs interprétations.

Comme le montre leur volonté de se représenter à Delphes, les tyrans siciliens furent des tyrans hellénisants, tournés vers la Grèce métropolitaine et partageant les valeurs grecques, exception faite de la politique et de la théorie du gouvernement. Cette appartenance fut particulièrement renforcée par les exploits glorieux des tyrans siciliens contre les barbares³⁶⁹. Nous avons vu aussi que ces tyrans invitaient les meilleurs poètes et artistes grecs à leur cour. La tyrannie en Sicile avait donc tous les atouts pour convaincre et pour être ou devenir un régime à succès.

D'un autre côté, le choix de la Sicile peut cacher un événement non connu de la vie de Xénophon, comme des liens d'amitié avec des Siciliens ou une visite à Syracuse. Elle peut aussi refléter une volonté de se comparer à d'autres Socratiques, comme Echine, Aristippe ou Platon, qui avaient des liens privés avec les tyrans de Sicile. Tous ces arguments ont pu jouer en même temps.

Il y a deux faits qui justifient la possibilité de lire dans le *Hiéron* une page inconnue de la biographie de Xénophon. En premier lieu, l'histoire du pseudonyme choisi par Xénophon pour son *Anabase*. Dans les *Helléniques*, il affirme d'une manière surprenante que les opérations militaires de l'armée mercenaire de Cyrus le Jeune contre son frère Artaxerxès "ont été consignées par écrit par Thémistogène de Syracuse" (Θεμιστογένει τῷ Συρακοσίῳ γέγραπται, III, 1, 2). Depuis l'Antiquité, l'on est convaincu qu'il s'agit de Xénophon lui-même³⁷⁰. Mais M. Sordi a raison de se demander pourquoi Xénophon a choisi ce pseudonyme. Elle propose d'y voir une allusion à un voyage en Sicile. Il pourrait même s'agir non d'un voyage de tourisme mais d'une mission de Xénophon en tant que mercenaire. Selon M. Sordi, Xénophon a pu se lier d'amitié avec un ou plusieurs Syracusains pendant sa campagne en Asie dont les troupes étaient composées de dix mille hommes parmi lesquels figuraient des Siciliens³⁷¹. L'hypothèse de Xénophon servant la cour ou l'armée tyrannique de Syracuse après son retour d'Asie est très intéressante, mais malheureusement elle ne repose sur aucun document concret.

³⁶⁹ Cf. aussi J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, éd. et trad., Paris, 1948, "Introduction", p. 11.

³⁷⁰ Cette opinion est exprimée pour la première fois par Plutarque dans *La gloire des Athéniens*, 345e. Pour une démonstration voir M. MacLaren, Jr., "Xenophon and Themistogenes", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 65, 1934, p. 240-247.

³⁷¹ M. Sordi, "Lo Ierone di Senofonte. Dionigi I e Filisto", *Athenaeum*, 58, 1980, p. 10-11. Elle a approfondi sa position dans "Senofonte e la Sicilia", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and His World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 71-78 en examinant le personnage de Dexippe, décrit dans l'*Anabase* et directement impliqué, selon elle, dans les bouleversements politiques de Sicile en 406/405.

En deuxième lieu, Athénée, écrivant au III^e siècle de notre ère, a laissé une anecdote qui présente Xénophon à la table de Denys de Syracuse. Le chapitre concerné traite des habitudes de la boisson des Anciens. Athénée veut illustrer sa conviction que les Anciens n'avaient pas l'habitude de s'enivrer, car le vin dévoile le fond intérieur de l'homme. Les sages ont inventé le bon mot : "*Le vin n'a pas de gouvernail*". Pour prouver la vérité de ce sentiment, Athénée cite une anecdote concernant Xénophon : "*En fait, Xénophon, fils de Gryllos, quand une fois auprès de Denys le Siciliote l'échanson obligeait les convives à boire s'adressa au tyran en l'interpellant par son nom et lui dit : "Pourquoi, Denys, le cuisinier qui est expert en son art et présente des recettes variées ne nous oblige aussi, hôtes d'un repas de fête, à manger quand nous n'en avons pas envie, mais dresse sereinement la table devant nous en silence ?"*" (Ξενοφῶν γούν ὁ Γρύλου παρὰ Διονυσίῳ ποτὲ τῷ Σικελιώτῃ πίνειν ἀναγκάζοντος τοῦ οἰνοχόου προσαγορεύσας ὄνομαστί τὸν τύραννον "τί δῆ, ἔφη, ὦ Διονύσιε, οὐχὶ καὶ ὁ ὀψοποιὸς ἀγαθὸς ὢν καὶ ποικίλος ἀναγκάζει ἡμᾶς εὐωχουμένους ἐσθίειν καὶ μὴ βουλομένους, ἀλλὰ κοσμίως ἡμῖν παρατίθησι τὴν τράπεζαν σιγῶν;", X, 31). On notera que Xénophon est un hôte de la table privée de Denys, à qui il s'adresse directement, l'interpellant même par son nom, et que l'anecdote présente Xénophon refusant en quelque sorte de devenir victime de l'ivresse de la cour tyrannique, émettant des doutes sur le bien fondé d'une pratique apparemment courante dans cette compagnie. L'on ne connaît pas la réponse de Denys, mais il aurait pu s'offenser de cette critique et du refus de continuer à boire. Il aurait même pu punir Xénophon pour sa franchise, comme Denys l'Ancien a puni Platon au terme de son premier voyage. L'anecdote témoigne donc soit de la bravoure de Xénophon soit d'une relation particulièrement proche entre le tyran et son hôte.

Avant de juger de la valeur historique de cette anecdote, il faut souligner plusieurs faits. Tout d'abord, la mention est isolée et nous ne connaissons pas la source d'Athénée. C'est ce qui la rend suspecte³⁷². Les historiens qui doutent de l'authenticité de cette anecdote ont proposé plusieurs explications de son origine. A. Roquette a cru que sa source était le *Banquet* de Xénophon³⁷³. Pourtant, malgré une

³⁷² J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, éd.-tr., Paris, 1948, p. 11-12 croit qu'elle est inventée, peut-être par souci d'établir une certaine symétrie entre la vie et l'œuvre de Platon et celle de Xénophon. J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 61, note 1, croit impossible de se prononcer sur sa valeur.

³⁷³ A. Roquette, *De Xenophontis Vita*, Königsberg, 1884, p. 78.

similitude d'atmosphère, il n'y a aucun passage qui se rapproche de ce commentaire sur la différence entre les mets et les boissons alcoolisés ; le *Banquet* n'encourage pas non plus à l'abstinence. Pour d'autres, la source de cette anecdote est vraisemblablement le *Hiéron*³⁷⁴. Dans ce cas, l'anecdote témoignerait de l'association que faisaient les Anciens entre le protagoniste du dialogue, Hiéron de Syracuse, et un des deux Denys de Syracuse. Ceci nous offre une grille de lecture importante³⁷⁵.

Plusieurs autres commentateurs ont cru que l'anecdote était crédible et l'ont utilisé comme un témoignage authentique pour lier Xénophon à la cour des Denys³⁷⁶. Néanmoins, comme souvent pour les anecdotes concernant les liens des Socratiques avec la Sicile, l'on ne sait pas si, dans l'esprit d'Athénée, il s'agit de Denys l'Ancien ou de Denys le Jeune. A notre avis, l'anecdote est douteuse et, à cause de l'allusion à l'ivresse, Athénée vise plutôt Denys le Jeune³⁷⁷. Nous croyons que sa source est la même que celle d'un très grand nombre d'anecdotes liant les Socratiques au Denys le Jeune dans Diogène Laërce³⁷⁸. Elle n'apporte rien pour la lecture du *Hiéron*, mais elle démontre que les lecteurs anciens faisaient un lien entre Xénophon et les tyrans siciliens contemporains.

Même sans cette anecdote, le contexte de la vie troublée de Xénophon, son intérêt pour les régimes monarchiques et les chefs singuliers, et surtout le fait que le lieu de la conversation soit Syracuse sont suffisants pour supposer qu'il a porté son regard vers les tyrans contemporains de Syracuse. Il reste à savoir si le dialogue porte des traces des événements siciliens réels de cette période ou s'il s'agit d'un portrait généralisé et abstrait sans prototype précis.

³⁷⁴ V. Gray, *Xenophon on Government*, "Introduction", Cambridge, 2007, p. 35, note 12.

³⁷⁵ C'est aussi l'avis de R. Hirzel, *Der Dialog. Ein Literaturhistorischer Versuch*, vol. I, Leipzig, 1895, p. 169 : le lecteur ancien ne pouvait pas ne pas penser aux Denys. R. Nickel, "Xenophons 'Hieron' – Ein Beitrag zur politischen Bildungsarbeit in griechischen Lektüreunterricht", *Der altsprachliche Unterricht*, 3, 1972, p. 7, note 8 attire l'attention au titre du dialogue où figure le nom d'un tyran de Syracuse ; il y voit une volonté de se rapprocher de la cour tyrannique comme l'ont fait Platon, Eschine ou Aristippe. Cf. aussi tout récemment Ch.J. Tuplin, Review of V. Gray, *Xenophon on Government*, 2007, *Bryn Mawr Classical Review* 2008.03.11: <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-03-11.html> pour qui le fait que les dates de la *République* et du *Hiéron* ne sont pas connues et le fait que l'anecdote d'Athénée est probablement apocryphe n'éliminent pas la question de l'influence des aventures de Platon en Sicile. Tuplin tente de nuancer l'approche des "topoi sur la tyrannie" défendue par V.J. Gray, trop restrictive à son avis.

³⁷⁶ Notamment au XX^e siècle M. Sordi, "Lo Ierone di Senofonte", *op. cit.*, et "Senofonte e la Sicilia", *op. cit.*

³⁷⁷ C'est aussi l'avis de G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. I, Londres, 1865, p. 222, note 2. Sur le caractère de Denys le Jeune voir plus loin, p. 224-226.

³⁷⁸ Pour Denys l'Ancien n'est confirmé que le cas de Platon (III, 18 ; 19 ; 21). Jugeant d'après le contexte, les autres mentions concernent plutôt Denys le Jeune : II, 61 ; 63 ; 66 (Eschine) ; 67 ; 69 ; 73 ; 75-84 (Aristippe) ; III, 9 ; 21 ; 23 ; 25 ; 34 ; 36 ; 61 (Platon) ; IV, 2 ; 5 (Speusippe) ; IV, 8 ; 11 (Xénocrate) ; VI, 26 ; 50 ; 58 (Diogène de Sinope).

5.2.2. Les principaux faits et caractéristiques de la tyrannie de Denys l'Ancien par rapport au *Hiéron*

Pour répondre à cette question, nous allons commencer par un compte rendu des principales actions de Denys l'Ancien, le premier tyran du IV^e siècle.

Sa biographie est relativement bien connue, en tout cas, mieux connue que celle de Denys le Jeune, grâce à Diodore de Sicile, notre source principale pour la chronologie des événements. Diodore permet aussi de voir les événements de la tyrannie de Denys dans leur contexte historique. Ces événements ont eu lieu à une époque marquée par l'expédition récente de l'armée de Cyrus le Jeune en Asie à laquelle prit part Xénophon, par le gouvernement sanguinaire des Trente Tyrans en Athènes et par l'exécution de Socrate. Du récit de Diodore, nous relèverons uniquement les faits biographiques qu'on peut comparer avec les indications dans le *Hiéron*. Diodore consacre la plus grande partie de son récit aux guerres et conquêtes de Denys qui nous concernent moins³⁷⁹.

Comme le tyran fictif (*Hiéron*, I, 2), Denys fut un simple particulier. En s'emparant du pouvoir à force de ruse, il devint le tyran de la plus grande cité du monde grec après Athènes et il régna trente huit ans (405-367), jusqu'à sa mort (Diodore, XIII, 91 et 96). En 406, au moment d'une sérieuse menace des Carthaginois, Denys accusa les généraux syracusains de haute trahison et de soutien aux oligarques. Il obtint un certain appui auprès du peuple apeuré par la guerre, et fut élu général parmi d'autres. Un peu plus tard, il accusa ses collègues de piller les fonds publics et de vouloir rendre la cité aux ennemis ; en réponse, le peuple proposa de le désigner général à pleins pouvoirs (στρατηγὸν αὐτοκράτορα, XIII, 91-94)³⁸⁰.

Dès son accession au pouvoir absolu, en 405, à vingt cinq ans, nous observons plusieurs traits significatifs de son règne, que Diodore qualifie tout de suite de "tyrannie".

En premier lieu, nous traiterons de son souci permanent des mercenaires. Denys commença sa carrière par l'établissement d'une garde personnelle, composée de six cents soldats ; selon Diodore, ceci car il était conscient de la fragilité de sa tyrannie et

³⁷⁹ Pour un compte rendu de ses actions militaires G. Grote, *A History of Greece*, vol. XI, London, 1853, p. 6-17 est toujours utile. Pour une approche moderne, voir D.M. Lewis, "Sicily, 413-368 B.C.", dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, eds., *The Cambridge Ancient History*, vol. VI, Cambridge, 1994, p. 120-155.

³⁸⁰ Sur la prise de pouvoir par Denys cf. B. Caven, *Dionysius I, War-Lord of Sicily*, New Haven/London, 1990, p. 50-58.

de l'opposition démocratique (XIII, 95). Il convoqua aussi des mercenaires de Géla et attira à lui de partout "*les exilés et les impies*" (φυγάδας καὶ ἀσεβείς), croyant, selon Diodore, qu'ils allaient supporter plus facilement la tyrannie (XIII, 96). Il augmenta leur solde et accorda aux soldats des biens considérables, y compris les meilleures terres, confisquées à ses ennemis politiques. Il désarma les Syracusains en confisquant leurs armes (XIV, 10), et affranchit des esclaves pour avoir des forces humaines suffisantes et dévouées (XIV, 7 ; XIV, 58 ; cf. XIV, 78). Tout au long de sa carrière Denys a dû se débrouiller pour se procurer des fonds suffisants et payer ses mercenaires. Théodore le Syracusain, dans un discours virulent contre Denys, affirma que "*la cité est maintenant gardée par nos propres esclaves et les mercenaires sont payés pour garder les Syracusains en esclavage*" (XIV, 65). L'on peut rapprocher ces faits au souci accordé à la question des mercenaires dans le *Hiéron* et à la plainte du tyran xénophontique, qui, dans une phrase remarquablement proche de l'expression de Théodore, dit qu'il est forcé de "*se fier à des étrangers plus qu'à des citoyens, (...) de désirer avoir les hommes libres pour esclaves et de libérer les esclaves...*" (VI, 5 ; cf. V, 3)³⁸¹.

Diodore rapporte que Denys se proclama ouvertement le tyran de Syracuse et qu'à cause des mercenaires et de la mise à mort de l'opposition, les Syracusains étaient forcés de se taire (XIII, 96)³⁸². A plusieurs reprises, l'on voit que Denys a exagéré la menace des Carthaginois et a même menti à la population pour conserver le statut de situation exceptionnelle dans la cité (XIV, 75). Les émeutes et la révolution ne furent jamais bien loin : dans un passage saisissant, Diodore rapporte comment la cavalerie syracusaine, incapable de se saisir de Denys entouré de ses mercenaires, ravit sa première femme et la maltraita au point qu'elle se suicida (XIII, 111-112, complété

³⁸¹ Ch.J. Bullock, "Dionysius of Syracuse. Financier", *The Classical Journal*, 25(4), 1930, p. 260-276 a étudié ses problèmes financiers, causés par l'armée des mercenaires à soutenir, mais aussi par les guerres, les mariages et la participation aux jeux panhelléniques. L'*Économique*, faussement attribuée à Aristote, contient des excursus sur les démarches de Denys pour augmenter les impôts et extorquer de l'argent de ses sujets. Les anecdotes, concernant Denys, montrent aussi que, dans son esprit, la générosité était un des fondements de la stabilité de tyrannie (cf. *Hiéron*, XI, 13-14). Sur Denys et ses mercenaires voir aussi G. Grote, *A History of Greece*, op. cit., p. 2-3, les textes rassemblés par H.W. Parke, *Greek Mercenary Soldiers: From the Earliest Times to the Battle of Ipsus*, Oxford, 1933, p. 68 et D.M. Lewis, op. cit., p. 153.

³⁸² D.M. Lewis, op. cit., p. 137 souligne que le statut constitutionnel de Denys n'est pas connu ; les assemblées ont continué, semble-t-il, à exister, et officiellement Denys utilisait toujours le titre de *strategos autokrator*. S. Perlman, "Panhellenism, the Polis and Imperialism", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 25(1), 1976, p. 21 attire l'attention au fait que, dans les documents diplomatiques, Denys figura sous le nom d' ὄρχων. On est tenté de rapprocher ce fait à la seconde partie du *Hiéron* où le mot "tyran" n'apparaît plus.

par Plutarque, *Dion*, III, 1). Diodore décrit plusieurs actions de rébellion, notamment la défection des "gens d'Epipole", un parti des Syracusains qui avait officiellement promis une grande rémunération à celui qui tuerait le tyran (XIV, 8). A cette époque là, Denys était tellement désespéré de ne pas pouvoir préserver sa souveraineté qu'il chercha même, dit Diodore, à mettre un terme à sa vie par le suicide pour éviter la honte d'avoir abdicqué du gouvernement (XIV, 8).

Plusieurs rapprochements peuvent être faits : sa nécessité de vivre constamment entouré de gardes peut être rapprochée au *Hiéron*, II, 8 et plusieurs autres passages également sur les gardes ; ses problèmes avec les mercenaires peuvent être rapprochés à ce que demande Hiéron à Simonide pour "*ne pas être détesté à cause d'eux*" (X, 1) ; la rémunération promise par l'opposition à l'assassin du tyran, au passage sur les honneurs accordés aux meurtriers des tyrans (IV, 5) ; et ses pensées suicidaires, au passage où Hiéron dit que le malheur du tyran est si grand qu'il a tout l'intérêt à se pendre (VII, 13). On notera néanmoins que, pour Denys, cela aurait été une honte d'abdiquer, tandis que Hiéron, qui aurait voulu redevenir un simple particulier, la décrit comme une impossibilité morale (VII, 12).

Le *Hiéron* contient tout un chapitre sur l'importance de l'affection et le fait d'avoir des amis dévoués (*φίλοι*, chap. III et *passim*) ; dans la deuxième partie, Simonide reprend ce thème et lui conseille de considérer ses amis comme ses enfants, de les enrichir et de partager son bonheur avec eux (XI, 13-15). L'importance d'avoir des amis intimes pour Denys (*φίλοι*) est proéminente aussi dans le récit de Diodore. Il comptait parmi ses amis le riche concitoyen Philistus qui régla les frais d'une amende imposée à Denys par les archontes au tout début de sa carrière (XIII, 91) ; il le soutint dans toutes les circonstances et composa une histoire de la Sicile en treize volumes (XIII, 103). Ce Philistus fut ami et compagnon de Denys toute sa vie durant, et, même après avoir été exilé par le tyran, il garda la foi dans la tyrannie syracusaine. Denys eut encore d'autres compagnons loyaux, notamment ses frères Leptine et Théaride, à qui il confia des postes de généraux (XIV, 102). L'on voit fréquemment l'importance des conseils et de l'aide de ses amis dans ses affaires militaires (*cf.* XIII, 111).

Si tous les points mentionnés jusque là, que ce soient les mercenaires, les difficultés concernant l'amitié ou encore la crainte des attentats, sont communs aux tyrans de manière générale, l'un d'entre eux est plus spécifique aux tyrans, il s'agit de la mention des barbares. Hiéron affirme que les marques d'une "*âme frappée par la*

peur" sont dues au fait de "se fier à des étrangers plutôt qu'à des citoyens, à des barbares plutôt qu'à des Grecs" (VI, 5). Selon Diodore, Théodore le Syracusain reprocha à Denys de "rendre les barbares et les étrangers maîtres des armes citoyennes" (τῶν δὲ πολιτικῶν ὄπλων βαρβάρους καὶ ξένους ποιῶν κυρίου, XIV, 66). Nous savons que les mercenaires de Denys furent des Italiens et des Lacédémoniens, mais pas des barbares. Ainsi, la mention des barbares, à notre avis, ne peut viser que les Carthaginois. Il s'agit donc là soit d'un des nombreux cessez-le-feu conclus par Denys avec les Carthaginois, soit de ruses et trahisons dans le but de laisser croire aux Syracusains que la menace des Carthaginois était plus grande qu'elle ne l'était en réalité. A cette occasion, Denys a agi dans les intérêts des Carthaginois pour tromper les Syracusains : selon Diodore, il aurait permis aux prisonniers carthaginois de partir en secret pendant la nuit afin de consolider la puissance ennemie et de prolonger la guerre (XIV, 75). La mention des barbares dans le *Hiéron* fait donc penser, avant tout, aux événements de la tyrannie de Denys l'Ancien.

A l'époque moderne, plusieurs historiens ont présenté des études favorables à Denys, montrant les bons côtés de ce tyran courageux et intelligent³⁸³, mais, dans l'Antiquité, il fut considéré comme l'incarnation de la méchanceté et de l'injustice et, en conséquence, de la peur et de l'isolement. Un nombre impressionnant de caractéristiques et actions négatives lui sont attribuées et rappellent le tyran xénophontique. Diodore le peint comme l'objet de la haine des hommes pour toutes les générations suivantes (XIV, 2), faisant penser au tyran qui vit "comme si tous les hommes l'avaient condamné à mort pour son injustice" (*Hiéron*, VII, 10). Diodore témoigne de son impiété et rapporte le pillage du temple de Héra à Crotona (XIV, 77 ; cf. Athénée, XII, 541). Pour subvenir aux frais élevés des campagnes militaires et de l'entretien des forces mercenaires, il pillait aussi des fortunes privées (XIV, 65 et 69 ; cf. *Hiéron*, IV, 11).

Il existe un *corpus* particulièrement riche d'anecdotes portant sur sa suspicion et sur les mesures de précaution qu'il aurait prises pour garder la souveraineté. Denys, dit-on, ne fit confiance à personne, même pas aux membres de sa famille (XIV, 2 ; cf.

³⁸³ Voir déjà G. Grote, *op. cit.*, p. 41-46 et surtout K.F. Stroheker, *Dionysius I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden, 1958 ; B. Caven, *Dionysius I, War-Lord of Sicily*, New Haven/London, 1990, p. 233-23 ; L.J. Sanders, *Dionysius I of Syracuse and Greek Tyranny*, London/New York/Sydney, 1987. Ces chercheurs tentent de dénoncer les préjugés qui prennent leur source, selon eux, dans une campagne de dénonciation organisée par les membres de l'Académie de Platon, mais, malgré leurs arguments, il est difficile de croire à un Denys personnage positif. Cf. D.M. Lewis, *op. cit.*, p. 153-154, qui est plus modéré et plus objectif, selon nous.

Platon, *Lettre VII*, 332a ; c). Selon Plutarque, il tua la mère d'une de ses femmes, l'accusant d'avoir empêché sa fille Aristomaque de devenir grosse en usant de sortilèges (*Dion*, III). Par peur ($\delta\iota\grave{\alpha}$ τὸν φόβον) d'être assassiné, Denys portait un couvre-poitrine en fer (Diodore, XIV, 2). Cicéron, qui présente un récit sur Denys ayant des similitudes frappantes avec la première partie du *Hiéron*, le juge comme le plus malheureux des hommes, forcé de vivre avec "*de vils esclaves*" et de s'emprisonner dans son palais par crainte de paraître au milieu du peuple (*Tusc.*, V, 59-60 ; cf. *Hiéron*, IV).

Contrairement à Diodore, Cicéron décrit un tyran conscient de son malheur et souffrant de sa condition. Denys, dit-il, souhaita au plus fort d'avoir des amis véritables, mais ne croyait pas pouvoir être l'ami d'aucun homme qui fût digne d'être libre, ou qui voulût l'être. Cicéron rapporte aussi que, à cause d'une suspicion excessive, il fit mettre à mort son favori, un jeune homme qu'il aimait (*adolescens, quem amabat*), et ensuite souffrit de sa disparition. Cette histoire d'un jeune amant rappelle le passage sur Daïlochos, adoré par le tyran, dans le *Hiéron* (I, 31-38).

En outre, Denys l'Ancien est l'objet de la célèbre anecdote de l'épée de Damoclès (*Tusc.* V, 61-62). L'histoire est présentée par Cicéron comme un entretien entre le souverain et l'un de ses flatteurs sur le bonheur et le malheur d'être tyran. En répondant à ce flatteur, qui vient de le féliciter sur sa puissance, sur ses troupes, sur l'éclat de sa cour, sur ses trésors, et sur la magnificence de ses palais et qui ajoute que jamais un souverain n'avait été si heureux, Denys lui propose de "*goûter un peu à son sort*" et de se mettre en sa place. Damoclès s'assied alors sur un lit d'or entouré de parfums, tapis, couronnes, mets exquis, etc., et est servi par de jeunes esclaves qui doivent exécuter ses ordres au moindre signal. Au moment, où il se croit le plus fortuné des hommes, il aperçoit au-dessus de sa tête une épée nue, que Denys y a fait attacher, et qui ne tient au plafond que par un crin de cheval. Profondément troublé, il demande au tyran la permission de s'en aller, ne voulant plus être heureux à ce prix.

L'histoire vise à illustrer la terreur du tyran, qui lui ôte toute capacité de jouir des plaisirs et d'une vie de luxe. Comme le dit Cicéron : "*avec de continuelles alarmes, on ne goûte nul plaisir*" (*nihil esse ei beatum, cui semper aliqui terror impendat*). La mise en scène de l'exposé se rapproche de celle du *Hiéron* par le fait que c'est le tyran qui expose l'amère réalité de la tyrannie, mais elle s'en éloigne par le fait que, dans l'histoire de Damoclès, l'interlocuteur du tyran est un flatteur ingénu qui

croit aux apparences de la tyrannie ; dans le *Hiéron*, au contraire, c'est un homme sage qui fait semblant de croire à la version damocléenne des fondements du bonheur, mais en fait n'y croit pas. La source du récit de Damoclès est inconnue et l'on ne sait pas si cette anecdote circulait déjà au temps de Denys. Si elle est ancienne, le *Hiéron* peut être lu comme une version élaborée du récit de l'épée de Damoclès.

Voilà pour le côté négatif de la tyrannie de Denys qu'on a pu rapprocher de la première partie du *Hiéron*. Mais Diodore rapporte aussi des actions de Denys qu'on peut rapprocher avec celles de la deuxième partie du *Hiéron*, c'est-à-dire, avec les conseils de Simonide qui ont pour objectif l'amélioration de la tyrannie.

Conscient de la fragilité de sa position d'autocrate, à plusieurs reprises, Denys a essayé d'amadouer et de flatter ses sujets ou une partie de la population. Selon Diodore, il le fit toujours pour sauvegarder la tyrannie et lutter contre sa peur. Ce furent des actes de bienfaisance utilitaires et calculés que l'on peut comparer aux procédures suggérées par Simonide à partir du chapitre VIII du *Hiéron*. Par exemple, au début de sa tyrannie, Denys rappela les exilés et élimina les citoyens riches de Géla pour redistribuer leurs biens à une partie de la population (XIV, 7). Plus tard, après le discours public de Théodore, Denys, voyant que seuls les Lacédémoniens et les mercenaires le soutenaient, mit en l'œuvre son talent d'orateur pour courtiser l'auditoire, distribua des cadeaux et en invita quelques-uns à des fêtes et à des banquets (XIV, 70). Un passage est particulièrement significatif par sa parenté avec le *Hiéron* : après son mariage, dit Diodore, Denys "*renonça à la dureté de sa tyrannie et, se tournant vers l'indulgence, gouverna plus humainement ses sujets* (ἀπετίθετο... τὸ πικρὸν τῆς τυραννίδος, καὶ μεταβαλλόμενος εἰς ἐπιείκειαν φιλαθροπότερον ἤρχε τῶν ὑποτεταγμένων)³⁸⁴, il arrêta les meurtres et les proscriptions précédentes (XIV, 45). Dans le *Hiéron*, Simonide conseille au tyran de considérer ses citoyens comme ses camarades (XI, 14) et de se distancer le plus possible des actions et des mesures caractéristiques de la tyrannie de type répressif.

La carrière de Denys brilla par plusieurs grandes campagnes de construction. Elles ont été rapprochées, à juste titre, avec les conseils de Simonide consistant à l'embellissement de la cité et à l'établissement de concours pour différentes sortes d'actions (*Hiéron*, IX et XI). Lors de la première trêve dans la guerre contre Carthage, Denys fortifia et augmenta la cité. Après avoir aménagé l'île d'Ortygie et son château,

³⁸⁴ Pour une autre mention de l'humanité (φιλαθροπία) de Denys cf. Diodore, XIV, 45.

avoir entouré sa demeure de gardes, il aménagea le port (XIV, 7), fortifia la citadelle de l'Epipole, indispensable pour protéger Syracuse, et construisit des murailles de fortification. Il élargit et accommoda aussi les arsenaux, fit bâtir des *gymnasia* sur les rives d'Anapus et décora la cité de temples (XIV, 10).

Pour stimuler les travailleurs, Denys promit de grandes rémunérations pour les architectes et les autres travailleurs. Il surveilla les travaux lui-même "*avec ses amis*" et peina "*comme un simple particulier*", se mettant le premier aux tâches les plus difficiles et travaillant de jour comme de nuit (XIV, 18). Un des ses objectifs, dit Diodore, fut de consoler les Syracusains pour la perte de leur liberté³⁸⁵. Au temps de Denys, Syracuse devint la plus grande cité fortifiée de toute la Grèce, même plus grande qu'Athènes pendant la guerre de Péloponnèse. Il faut rapprocher ces faits du dernier chapitre du *Hiéron*, dans lequel Simonide conseille au tyran de Syracuse d'équiper toute la cité "*de remparts, de temples, de portiques, de marchés et de ports*" (XI, 2).

En deuxième lieu, Denys procéda à une entreprise importante de la production d'armes. Selon Diodore, qui s'appuie certainement sur Philippus, l'historien de la cour, Denys rassembla les meilleurs artisans du monde, donnant un travail concret à chacun, promettant de grandes rémunérations pour l'encouragement et désignant lui-même la forme de chaque arme. Sa production impressionnante fut admirée de partout (XIV, 41 ; cf. XIV, 48). La description des travaux transmise par Diodore peut être lue comme une illustration du passage du *Hiéron*, où Simonide conseille au tyran de "*bien armer*" toute la cité et de la rendre heureuse en donnant à chacun une occupation, dans laquelle il peut s'exceller et être récompensé (XI, 3). La facilité avec laquelle Denys rassembla des ouvriers pour ces entreprises et mit toute la cité en sueur peut être rapprochée, à son tour, avec le passage dans le *Hiéron*, où le tyran dit qu' "*il est beaucoup plus difficile de trouver un seul homme fidèle qu'un grand nombre d'ouvriers pour n'importe quelle besogne*" (VI, 11).

Selon les historiens modernes, aucun pouvoir démocratique n'aurait pu accomplir de si grands travaux en si peu de temps ; il fallait un tyran pour le faire³⁸⁶. Le cas de Denys semble donc confirmer la thèse de Simonide sur les "*grands desseins*" que les tyrans peuvent accomplir rapidement (II, 2).

³⁸⁵ Cf. G. Grote, *op. cit.*, p. 35-36.

³⁸⁶ A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, 1956, p. 141.

Pour établir un autre parallèle intéressant avec le *Hiéron*, considérons maintenant les affaires matrimoniales assez spectaculaires de Denys. Le tyran xénophontique se plaint de l'impossibilité de prendre une femme de rang supérieur ou égal au sien dans sa cité ; il est forcé en quelque sorte d'épouser une étrangère, si son patriotisme ne l'en empêchait (I, 27-28). Pour une difficulté supplémentaire, il craint toujours des complots organisés par les membres sa propre famille (III, 8). Denys l'Ancien épousa en premières noces une étrangère, la fille d'Hermocratès, le conquérant des Athéniens (XIII, 96 ; cf. 18 et 34). Après la mort de celle-ci, il célébra des noces doubles, prenant simultanément deux femmes, une Locrienne Doris et une Syracusaine, Aristomaque, sœur de Dion (XIV, 44 ; cf. Plutarque, *Dion*, III, 2). C'est le fils de la Locrienne, Denys le Jeune, qui lui succéda. La Syracusaine eut deux filles. Denys maria la première à son fils Denys, la seconde à son frère. A la mort de celui-ci, sa veuve épousa Dion, le frère de sa mère³⁸⁷. Une des conclusions qu'on peut tirer de ces affaires familiales, considérées comme scandaleuses aussi à l'époque de Denys, est, d'une part, la difficulté pour un tyran de trouver une femme qui convient, et, d'autre part, la difficulté de fonder une famille ambitieuse qui peut préserver la tyrannie sans jalousie, sans trahison ni assassinats. L'on voit que Denys a essayé de garder le pouvoir dans sa famille, tout en prenant soin d'avoir le plus possible de descendants.

Diodore décrit à plusieurs reprises la passion de Denys pour la poésie. Pour devenir célèbre en tant que poète, il voulut participer aux concours des fêtes Olympiques et être reconnu. Pendant le siège de Rhégium, en 388 ou en 384³⁸⁸, il envoya une délégation somptueuse aux fêtes panhelléniques d'Olympie : des chariots à quatre chevaux, des tentes décorées avec de l'or et un groupe des meilleurs rhapsodes pour réciter la poésie du tyran. Cette théorie fut organisée et surveillée par son frère Théaridas. Comme l'a montré D.M. Lewis, Denys a dû être influencé par l'ancienne gloire de Hiéron I^{er} de Syracuse qui, comme nous l'avons vu, fut célébrée à

³⁸⁷ Voir L. Gernet, chapitre "Mariages de tyrans", dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968 dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968 [première édition dans *Hommages à Lucien Febvre*, Paris, 1954, p. 41-53], p. 345-359 sur le cas de Denys, ainsi que sur la bigamie et l'endogamie en général dans les mariages des tyrans.

³⁸⁸ Diodore date cet événement des Jeux olympiques de 388 (XIV, 109), mais cette date a été contestée. G. Grote, *op. cit.*, p. 31-32, et la plupart des historiens du XIX^e et XX^e siècle ont défendu la date de 384 pour des raisons historiques : l'année 387 fut mémorable par le paix d'Antalcidas après huit années de guerre, et le festival fut visité par un grand nombre de personnalités. A l'époque moderne, malgré les doutes, l'on est revenu à la date de Diodore : K.F. Stroheker, *Dionysius I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden, 1958, p. 137 et p. 233-234 et notes.

plusieurs reprises aux Jeux Olympiques. Mais Denys se distingua des autres tyrans syracusains, comme Hiéron, par le fait qu'au lieu d'employer un Simonide ou un Pindare contemporains, il était lui-même l'auteur des poèmes. En outre, il se présenta aux jeux comme un personnage d'exception sollicitant un accueil exceptionnel, car, à cette époque-là, la récitation ne faisait pas partie du programme normal des concours³⁸⁹.

Cette entreprise tourna très mal. Au début, la procession tourna les regards vers sa splendeur, mais, en entendant les poèmes de Denys, la foule se mit à ridiculiser son talent et même à arracher et piller les tentes de la présentation.

En outre, l'orateur athénien Lysias harangua la foule et l'incita à interdire les compétitions sportives (Diodore, XIV, 109). L'on a gardé un fragment de sa harangue (Orat. XXXIII), dans laquelle il mentionne deux dangers menaçant les Grecs à l'est et à l'ouest, Artaxerxès et Denys.

La procession de Denys put néanmoins accéder à la compétition, mais les chars de Denys divergèrent de la ligne, se cognèrent entre eux et furent mis en pièces. Pour couronner cette série de mésaventures, le vaisseau, qui devait ramener la théorie en Sicile, encourrut une tempête et dut s'arrêter à Tarente en Italie (Diodore, XIV, 109). Denys fut si contrarié par ce résultat qu'il entreprit une campagne de purges contre les membres de son entourage : selon Diodore, il assassina quelques-uns de ses anciens amis et exila son frère Leptine et son partisan de longue date Philistus (XV, 7)³⁹⁰.

Le passage de cet échec a été rapproché avec celui du *Hiéron* où Simonide conseille au tyran de ne pas participer aux jeux à titre privé : "*Personnellement, je soutiens qu'il n'est même pas convenable pour un tyran d'entrer en concurrence avec les particuliers. Vainqueur, tu seras non pas admiré, mais envié, pour avoir effectué tes dépenses en prélevant sur de nombreuses familles ; vaincu, tu seras le plus ridiculisé de tous.*" (XI, 6). Le fait que Xénophon mentionne la dérision (νικώμενος δ' ἂν πάντων μάλιστα καταγελωῖο) et que Denys fut justement l'objet de dérision est particulièrement significatif. Puisque Scillonte, où Xénophon s'était retiré à cette époque, se trouve tout près d'Olympie, il est très probable que Xénophon ait assisté aux jeux de 388 et ait vu l'échec de Denys³⁹¹.

³⁸⁹ D.M. Lewis, *op. cit.*, p. 139–140.

³⁹⁰ Sur ce festival voir aussi G. Grote, *op. cit.*, p. 24-34.

³⁹¹ Sur son séjour à Scillonte, cf. *Anab.*, V, 3, 7. Sur la date du séjour : E. Badian, "Xenophon the Athenian", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World: Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 43.

Une reconnaissance tardive des talents poétiques de Denys n'arriva qu'en 368, quand sa tragédie *La rançon d'Hector* remporta la victoire lors d'une compétition pendant le festival des Lénéennes à Athènes (Diodore, XV, 74)³⁹².

Cette victoire marqua aussi la fin d'un long processus de rapprochement entre Denys et Athènes. Puisque, dans le dialogue, comme nous l'avons vu, Simonide fait allusion aux *realia* athéniennes, fondant ses conseils en quelque sorte sur l'expérience athénienne, une étude des liens entre Denys l'Ancien et la cité de naissance de Xénophon peut se révéler fructueuse.

Ces liens comportent deux aspects, l'aspect diplomatique, concernant les relations officielles entre cités, et l'aspect personnel, concernant les relations de Denys avec quelques Athéniens célèbres. Pour ce qui est de l'aspect diplomatique, les relations entre Athènes et Denys l'Ancien ont vécu un changement important. Au début de la tyrannie de Denys et dans les années 380, où Lysias prononça sa harangue, ces relations étaient pleines d'animosité à cause de l'alliance de Denys avec Sparte. Nous avons déjà vu que Denys employa des mercenaires lacédémoniens. Les tentatives d'Athènes pour se défaire de l'alliance de Denys et Sparte furent infructueuses. C'est uniquement après la bataille de Leuctres en 371 que ces relations se sont améliorées, non pas à cause d'un changement de position de Denys, mais à cause d'un rapprochement entre Sparte et Athènes. En 368/367, une alliance défensive fut conclue et la boulê athénienne recommanda, à l'Assemblée, des honneurs pour Denys appelé non pas tyran, mais ὄρχων dans le texte de l'alliance. Denys devint citoyen d'honneur d'Athènes et fut accueilli dans la famille des Grecs comme un ornement respectable³⁹³. Ainsi, au moment de sa mort, en 376, Denys n'était plus un tyran haïssable ni l'ennemi de cette Athènes démocratique.

Le cas d'Isocrate illustre ce changement d'attitude et il nous amène à considérer les relations de Denys avec les intellectuels athéniens. Isocrate a commencé par être défavorable à Denys et a écrit, en 380, que l'alliance entre Sparte et Denys déshonorait les Lacédémoniens (*Panégyrique*, 126). Treize ans plus tard, il écrivit une lettre personnelle à Denys, s'adressant à lui comme étant "*le premier de notre race*"

³⁹² D.M. Lewis, *op. cit.*, p. 150-151.

³⁹³ M.N. Tod, *Selection of Greek Historical Inscriptions*, vol. II, Oxford, 1948, no. 136 (texte fragmentaire). Sur cette alliance voir surtout B. Caven, *Dionysios I, op. cit.*, p. 208-212 et D.M. Lewis, *op. cit.*, p. 150.

(*Lettre I*, 7) et l'invitant à devenir le chef de la puissance grecque³⁹⁴. Dans cette lettre, il dit que "*certaines gens qui t'ont approché disent que tu honores les flatteurs, mais que tu méprises les conseillers*" (§ 4), ce qui est probablement une allusion aux mésaventures de Platon pendant son premier voyage en Sicile.

Comme le montre la lettre VII de Platon, probablement apocryphe, mais relatant en tout cas des faits historiques de l'époque, Platon arriva en Sicile vers 388, pour des raisons idéologiques : il était convaincu que les États ne pourraient jamais être gouvernés convenablement si leurs gouverneurs ne s'associaient pas aux philosophes et n'amélioreraient pas, suite à leurs conseils, leur législation (325c-326b). Ce séjour fut un échec à cause de l'amitié de Platon pour Dion, homme qui, selon Platon, s'opposa aux manières dissolues de la cour tyrannique (*Lettre VII*, 327b), et à cause de la franchise de Platon devant Denys.

Selon Plutarque, dans la première entrevue entre Platon et Denys, il y eut une conversation sur la vertu et le courage. Platon lui aurait prouvé qu'il n'y avait pas d'hommes moins courageux que les tyrans. Ensuite, traitant de la justice, il aurait montré que la vie de l'homme juste était la seule heureuse, et qu'il n'y en avait point de plus misérable que celle de l'homme injuste. Le tyran, selon Plutarque, se sentant convaincu par les raisonnements du philosophe, aurait souffert de cet entretien, et, pris de colère, aurait essayé de le faire périr pendant son voyage de retour en Grèce, ou du moins de le vendre en esclavage. Le Spartiate Pollis qui devait l'accompagner, l'aurait mené à Égine, et l'y aurait vendu (*Dion*, V ; cf. Diodore, XV, 7 ; Diogène Laërce, III, 17)³⁹⁵. Cette histoire de l'entretien, fortement influencée par le portrait du tyran dans le *Gorgias* et surtout dans la *République*³⁹⁶, est probablement inventée par Plutarque ou par ses sources. Mais elle a le mérite de montrer Denys engagé dans une conversation philosophique avec un sage sur la nature misérable de la tyrannie. Le *Hiéron* s'en rapproche par sa problématique et la mise-en-scène, mais s'en éloigne par

³⁹⁴ G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 101-105 ; S. Perlman, "Panhellenism, the Polis and Imperialism", *op. cit.*, p. 22-23.

³⁹⁵ Sur la visite de Platon rendue à Denys voir W.H. Porter, „The Sequel to Plato's First Visit to Sicily", *Hermathena*, 61, 1943, p. 46-55 ; L.J. Sanders, „Plato's First Visit to Sicily", *Kokalos*, 25, 1979, p. 207-219 ; M. Sordi, "Dionigi I et Platone", dans *Miscellanea di Studi classici in donore di Eugenio Manni*, Rome, 1980, p. 2015-2022.

³⁹⁶ C. Mossé, "Plutarch and the Sicilian tyrants", dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 188-190.

le fait que le tyran de Plutarque, quoique conscient de son injustice et son malheur, ne les expose pas lui-même et ne montre aucune envie de se transformer³⁹⁷.

A ces parallèles avec le *Hiéron* et l'aventure de Platon, l'on doit ajouter deux autres faits. D'abord, comme l'a montré L.J. Sanders, il semble légitime de parler d'une cour de Denys qui aurait compris plusieurs *literati* athéniens³⁹⁸. Denys était un homme éduqué, scribe de profession, bien versé en rhétorique et poète par vocation (cf. Cicéron, *Tusc.*, V, 22 ; Démosthène, XX, 161 ; Diodore, XIII, 96)³⁹⁹. Par ses intérêts culturels et même philosophiques, il correspond bien au tyran dans le *Hiéron* qui accueille un sage, s'intéresse à ses opinions et manifeste une capacité intellectuelle remarquable.

En deuxième lieu, du point de vue historique, la volonté de Platon et de plusieurs autres Socratiques de jouer un rôle politique auprès des autocrates contemporains est bien confirmée. Il existe aussi un consensus assez large des chercheurs pour affirmer qu'un des objectifs de l'Académie de Platon, fondée, d'après la tradition, justement après son premier voyage en Sicile en 388/387, fut de former les futurs hommes politiques et d'éduquer les existants ; les *Lois* de Platon, la *Lettre VII*, l'*Epinomis*, dans une certaine partie, le *Protreptique* d'Aristote, ne sont que quelques exemples de cette activité de l'école⁴⁰⁰. Denys de Syracuse et son fils sont les tyrans les plus connus pour avoir attiré l'attention de l'Académie. En tant que Socratique, Xénophon a pu, directement ou indirectement, prendre part à ce mouvement.

Cette question des liens entre l'Académie et Denys nous ramène à la *République* de Platon et aux liens entre Xénophon et Platon. Comme nous espérons l'avoir déjà montré, Xénophon avait lu la *République* avant d'écrire son *Hiéron*. Nous en venons

³⁹⁷ A ce cette histoire de conversation entre un tyran et un sage V.J. Gray ajoute aussi celle entre Denys et Philoxène le poète (Diodore, XV, 6-7) : "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI(1), 1986, p. 120.

³⁹⁸ La liste donnée par L.J. Sanders, *Dionysius I of Syracuse and Greek Tyranny*, London/New York/Sydney, 1987, p. 1-2 est suspecte et à utiliser avec beaucoup de précaution, car, se fondant sur Diogène Laërce, il y inclut plusieurs Socratiques. Comme nous l'avons déjà dit, Diogène Laërce, excepté pour Platon, ne précise jamais s'il s'agit de Denys l'Ancien ou bien de son fils ! En tout cas, en ce qui concerne Aristippe de Cyrène, qui figure sur la liste de Sanders, les passages de DL II, 73 et 83 suggèrent qu'il s'agit de Denys le Jeune.

³⁹⁹ Il subsiste quelques fragments de ses tragédies qui traitent, entre autres, de la tyrannie. Ils ont été examinés par L.J. Sanders. Selon lui, Denys voulait présenter sa tyrannie comme un régime modéré pour être compatible avec les idéaux contemporains ; il s'agissait donc des pièces de propagande dirigée vers Athènes (*op. cit.*, p. 2-5). La question de la production littéraire de Denys l'Ancien et ses objectifs politiques mériterait un approfondissement.

⁴⁰⁰ A.-H. Chroust, "Plato's Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity", *The Review of Politics*, 29(1), 1967, p. 25-40, surtout p. 26-28.

maintenant à la question d'un prototype commun pour les deux auteurs, Denys l'Ancien. Malgré les réticences de quelques critiques, qui mettent en lumière des traits discordants⁴⁰¹, il est souvent admis que Platon a été influencé par la figure de Denys pour son portrait de tyran⁴⁰², et nous croyons que, du point de vue de la biographie de Platon, cette position est sensée. Il faut préciser néanmoins ce qu'on entend par "influencé". Nous avons vu comment ce portrait ne pouvait correspondre directement à aucun tyran historique et comment la folie et l'ivresse du tyran platonicien ne permettraient pas à un tyran réel de sauvegarder sa tyrannie. Denys a régné trente huit ans et fut, au moment de sa mort, plus puissant que jamais. Pour les traits discordants, on ajoutera aussi la vie dissolue et les habitudes sexuelles du tyran platonicien que Denys l'Ancien ne semble pas avoir partagées⁴⁰³. Mais il est légitime de croire que Platon a emprunté certains traits au tyran qu'il a connu personnellement et qui l'a vendu en esclavage. Même si la *République* s'éloigne de Denys qui, d'ailleurs, ne peut être mentionné par le fait que la date dramatique est 410, il est certain que tous les lecteurs des années 370 et 360 ont dû penser à Denys en le lisant⁴⁰⁴.

A. Gelenczey-Mihálcz a cru que les similitudes entre la *République* et le *Hiéron* étaient dues au fait que leur modèle commun était Denys l'Ancien⁴⁰⁵. Pour ce qui est du *Hiéron*, nous croyons avoir montré qu'il existe des similitudes très marquées entre les faits de la vie de Denys et la peinture de la tyrannie dans le *Hiéron*. Il nous semble très probable que Xénophon ait pensé à Denys en écrivant⁴⁰⁶. Mais à quelle époque de sa tyrannie ? Et quel est ce lien ? S'agissait-il d'une volonté d'être invité à sa cour,

⁴⁰¹ Notamment U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, vol. II, Berlin, 1920, p. 432 ; K.F. Stroheker, *Dionysius I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden, 1958, p. 106, et, plus récemment, M. Meulder, "Est-il possible d'identifier le tyran décrit par Platon dans la *République*", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 67 (1), 1989, p. 30-52.

⁴⁰² W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. III, Berlin, 1947 (3^{ème} éd. Berlin, 1959), p. 275 ; C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 113 ; D.M. Lewis, *op. cit.*, p. 154-155.

⁴⁰³ Sur la vie modérée de Denys l'Ancien voir A.P. McKinlay, "The 'Indulgent' Dionysius", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 70, 1939, p. 51-61, qui montre que les sources qui parlent de l'alcoolisme de Denys font le plus probablement une confusion avec son fils Denys le Jeune.

⁴⁰⁴ B. Caven, *op. cit.*, p. 167-168 et 226.

⁴⁰⁵ A. Gelenczey-Mihálcz, "Thoughts on Tyranny. Xenophon's *Hiero*", *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, 40, 2000, p. 113, note 2.

⁴⁰⁶ C'est aussi l'avis de V. Abiuso, *Senofonte e la tirannide in Grecia*, Firenze, 1938, p. 31, J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 60 ; A. Gelenczey-Mihálcz, "Thoughts on Tyranny. Xenophon's *Hiero*", *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, 40, 2000, p. 113, note 2, *et alii*.

comme l'a pensé Anderson⁴⁰⁷ ? Aurait-il écrit après une visite en Sicile dans la cour de Denys, comme le croit Sanders⁴⁰⁸ ?

Si Xénophon a voulu conseiller Denys l'Ancien par écrit, pourquoi ne l'a-t-il pas fait directement mais a introduit une figure-type, Hiéron I^{er} de Syracuse ? Selon V. Abiuso, Xénophon ne se réfère pas directement à Denys à cause de la peur que le tyran inspire⁴⁰⁹. Selon J. Hatzfeld, Xénophon ne voulait pas donner une image si sombre du régime institué par un homme décédé depuis si peu de temps et devenu, dans les dernières années de sa vie, un allié d'Athènes⁴¹⁰.

Le problème le plus grave de l'hypothèse d'une association directe est le fait que, comme nous l'avons montré, on retrouve dans la tyrannie de Denys les traits de la tyrannie décrite dans la première partie du *Hiéron* et aussi dans la seconde, c'est-à-dire, dans les conseils de Simonide. Si nous lisons le *Hiéron* comme un traité de conseils, notamment sur l'armement et l'enrichissement de la cité, que Denys aurait effectivement mis en œuvre, il faut dater le *Hiéron* des années bien avant la mort de Denys. Dans ce cas, Xénophon l'aurait conseillé, mais Denys ne serait pas devenu un tyran affectionné par tout le monde, car, comme le souligne Diodore et autres historiens, il fut détesté par les Syracusains jusqu'à sa mort.

Les commentateurs qui croient à une visite de Xénophon dans la cour de Denys ont proposé des dates de cette visite. Nous allons maintenant examiner ces hypothèses pour voir leur bien-fondé.

5.2.3 Hypothèse de 404-394 et le voyage de Xénophon à la cour de Denys l'Ancien

La date la plus ancienne que l'on peut proposer du voyage de Xénophon en Sicile se situe entre 404 et 401, donc à peine quelques années après la prise du pouvoir de Denys. Cet intervalle fut considérée par J.A. Letronne, qui a voulu placer la visite de Xénophon ou bien juste avant son départ pour l'Asie en 401, ou bien tout de suite après son retour. L'autre intervalle qu'il propose est donc entre 399 et 394, l'année où Xénophon rejoint Agésilas. Letronne se penche pour la première période,

⁴⁰⁷ J.K. Anderson, *Xenophon*, London, 1974, p. 193.

⁴⁰⁸ L.J. Sanders, *Dionysius I of Syracuse...*, *op. cit.*, p. 1-2 et note 3, p. 30-31 inclut Xénophon parmi les connaissances personnelles ("*acquaintances*") de Denys, mais ses arguments ne sont pas convaincants : il se fonde sur l'anecdote d'Athénée, qui ne concerne probablement pas Denys l'Ancien, sur la mention d'autres Socratiques auprès de Denys, sur le *Hiéron* et sur le lien probable entre Xénophon et Philistus, l'historien de Denys.

⁴⁰⁹ V. Abiuso, *op. cit.*, p. 31.

⁴¹⁰ J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 60-61.

car, dit-il, le dialogue reflète directement les inquiétudes de Denys et il serait écrit probablement par les conseils mêmes de Socrate. Il affirme que l'auteur était alors âgé de quarante ans⁴¹¹. Dans son hypothèse de datation, il est suivi par E.D. Frolov, qui considère le voyage de Xénophon comme un fait assuré et ajoute que la première partie du dialogue décrit bien l'atmosphère qui régnait à la cour de Sicile⁴¹².

La proposition de Letronne de voir dans le dialogue une influence directe de Socrate, qui aurait conseillé à Xénophon de se rendre en Sicile et, qui, ensuite, l'a incité à écrire un petit traité de conseils, est intéressante car elle explore le lien entre le Simonide xénophontique et Socrate au delà de leurs similitudes discursives. Mais la volonté de Socrate, qui a détesté les Trente Tyrans en Athènes, de vouloir réformer un tyran sicilien nous semble très douteuse.

Letronne note aussi que le voyage en soi n'est pas invraisemblable, car au temps de la tyrannie de Denys, beaucoup d'Athéniens visitaient la Sicile. Effectivement, dans la Lettre I d'Isocrate à Denys (§1), le rhéteur dit que c'est son âge avancé qui l'empêche de se rendre chez Denys. Mais cet argument est faible concernant les dates proposées, car la lettre d'Isocrate date de 367, année de la mort de Denys⁴¹³. En outre, comme ajoute J. Hatzfeld, les allusions claires à Denys dans le dialogue n'auraient guère été possibles avant 401, car Denys, maître de Syracuse depuis quelques années seulement, n'avaient pas pu y établir de façon stable sa tyrannie qui, plus tard, scandalisa le monde grec⁴¹⁴. Les deux dates proposées par Letronne semblent donc peu vraisemblables.

5.2.4. Hypothèse de datation : les années 380

Au XIX^e siècle, l'historien remarquable G. Grote a proposé une autre date de la composition du dialogue, cette fois sans considérer la possibilité d'un voyage de Xénophon en Sicile. Il s'appuya sur l'incident de la théorie de Denys l'Ancien aux Jeux Olympiques, qu'il date, non pas en 388, comme le fait Diodore de Sicile, mais en 384, et vit dans le passage du *Hiéron*, dans lequel Simonide conseille au tyran de

⁴¹¹ J.A. Letronne, "Xénophon", dans *Biographie universelle, ancienne et moderne*, nouvelle édition, vol. XLV, 1865, p. 188.

⁴¹² E. Frolov, "Ksenofont I pozdnjaja tiranija", *Vestnik drevnej istorii*, 107(1), 1969, p. 114.

⁴¹³ Isocrate, *Discours*, tome IV (*Philippe, Panathénaique, Lettres, Fragments*), texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris: CUF, 1972, Introduction, p. 167-168.

⁴¹⁴ J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 55. Hatzfeld corrige aussi l'erreur de Letronne – en 401 Xénophon avait tout au plus vingt-cinq et non pas quarante ans. Pour l'âge de Xénophon voir P. Masqueray, Préface à *l'Anabase*, éd. CUF, p. IV.

ne pas concourir avec les particuliers pour ne pas devenir, en cas d'échec, un objet de dérision (*Hiéron*, XI, 6). Vivant à Scillonte, tout près d'Olympie, dit-il, Xénophon a dû être le témoin direct de la théorie splendide de Denys et aussi de la haine des spectateurs. Le passage du *Hiéron* témoignerait de cet événement et le dialogue serait écrit directement après l'événement, en 383. Xénophon l'aurait écrit pour expliquer les causes de la haine à l'égard de Denys⁴¹⁵.

G. Grote fut suivi à la fois par A. Roquette en 1884 qui ajouta alors un autre argument, celui du passage où le tyran dit que par peur il ne peut voyager à l'étranger⁴¹⁶, et par A. Croisset qui n'accepta pas la date corrigée des Jeux Olympiques et data le dialogue en 388⁴¹⁷.

Cette datation tomba en désuétude et dans l'oubli pendant tout un siècle, mais elle fut remise à l'honneur par Marta Sordi, une chercheuse italienne, qui nous a malheureusement quittés il y a quelques années⁴¹⁸.

Pour démontrer le rôle influent de la carrière de Denys l'Ancien sur la peinture du *Hiéron*, elle attira l'attention sur plusieurs parallèles entre le texte de Diodore XIV, 18–45 et le *Hiéron*, IX–XI. Comme nous avons déjà relaté le témoignage de Diodore, nous n'allons pas le reprendre en détails. M. Sordi souligna l'importance du passage décrivant les grands travaux de fortification de Syracuse et la fabrication des armes, c'est "une politique de travail", dit-elle, que Simonide conseilla au tyran et qui fut pratiquée notamment par Denys ; les tentatives pour renforcer l'harmonie de la cité et mieux traiter les citoyens en 398/397 (Diodore, § 18 et 45) sont à rapprocher du conseil de Simonide pour gouverner en ἄρχων et non en tyran ; le passage décrivant les noces sont à comparer avec le double mariage de Denys ; les allusions aux chevaux et aux écuries dans le *Hiéron* sont à rapprocher de Diodore XIV, 8, 5 ; il en est de même pour les accusations de pillage de temples et surtout pour la mésaventure de l'Olympie que Xénophon aurait certainement visionnée en personne. Pour cette

⁴¹⁵ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. III, Londres, 1865, p. 577.

⁴¹⁶ A. Roquette, *De Xenophontis Vita*, Königsberg, 1884, p. 79-80.

⁴¹⁷ A. Croisset, *Xénophon, son caractère et son talent*, Paris, 1873, p. 270.

⁴¹⁸ Elle fut, à notre connaissance, la seule à proposer de nouvelles hypothèses sur la vie et la datation des textes de Xénophon. Il faut mentionner notamment l'article de 2005 "Note senofontee" (*Aevum*, 79(1), p. 17-22) où elle affirme, peut-être avec trop de conviction, que Xénophon fut envoyé à Scillonte en tant que proxène de l'État lacédémonien pour y établir et diriger une colonie qui avait une importance militaire et politique à cause de sa proximité à Olympie. Même si ce n'est qu'une hypothèse, elle étaye la thèse selon laquelle Xénophon aurait visionné les jeux et serait influencé par la ridiculisation de la théorie de Denys.

dernière, elle relève aussi des parallèles textuels, notamment l'utilisation des verbes θαυμάζειν et φθονεῖν dans les deux paragraphes en question⁴¹⁹.

Elle soutint l'hypothèse de G. Grote pour établir le *terminus post quem* en 388. Mais, sans faire allusion aux critiques précédentes, elle soutint aussi le rejet de la datation tardive et plaça la rédaction en cette même année, juste après l'incident. Elle expliqua le message de Xénophon par un jeu subtil politique et diplomatique entre trois puissances, Athènes, Sparte et la Sicile de Denys. L'attaque de Lysias contre Denys aurait été aussi une attaque contre Sparte à cause de son alliance avec Denys, alliance très sûre en 388, et, selon elle, cimentée en outre par la présence des mercenaires et des généraux spartiates auprès de Denys. L'accident dramatique aux jeux panhelléniques aurait pu menacer cette amitié. Puisque Xénophon fut un Athénien et un ami personnel d'Agésilas, il tenta, dit-elle, de tranquilliser Denys au moyen de ce dialogue adressé directement au souverain. Il faudrait lire un sens restreint dans le terme φίλοι en XI, 13 et voir dans le dialogue les efforts xénophontiques pour démontrer à Denys l'échec de la provocation d'un orateur Athénien quelconque. A travers Simonide, Xénophon aurait conseillé au tyran, ami des Lacédémoniens, qu'il ne faut pas s'engager dans les répressions contre ses amis. Le dialogue serait ainsi une consolation au prince pour calmer sa rage⁴²⁰.

Pour soutenir la date de 388, elle ajouta aussi l'argument tiré de la biographie de Platon, son premier voyage à Syracuse auprès de Denys. Comme on l'a vu, une conversation sur le bonheur et le malheur du souverain a irrité le tyran au point qu'il a chassé le philosophe en confiant son sort à un Spartiate Pollis. Pour M. Sordi, la démarche de Xénophon est strictement parallèle et contemporaine à la démarche de Platon, mais Xénophon traite d'une autre forme de vertu, d'un concept politique et non pas moral ou philosophique⁴²¹. Hiéron I^{er} de Syracuse remplacerait Denys l'Ancien, dans le dialogue, à cause de la réconciliation mise en œuvre par Simonide entre Hiéron et Théron ; pour Denys, il fallait le réconcilier, à travers un Xénophon-Simonide, avec ses φίλοι, son frère Leptine et son proche ami Philistus.

Comment juger cette hypothèse vigoureuse ?

L'argument de Roquette sur l'impossibilité du tyran de voyager à l'étranger n'est pas convaincant, car Diodore explique l'absence de Denys aux Jeux non pas par la

⁴¹⁹ M. Sordi, p. 3-7.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 8-9.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 9-10.

peur du voyage, mais par le siège de Rhégion qui l'occupa à ce temps-là ; d'ailleurs, poursuivant une carrière de chef militaire, Denys s'absenta bien souvent.

La version d'un jeu diplomatique où Xénophon prendrait la position spartiate est peu probable, à notre avis, car Simonide, censé être, selon Sordi, le porte-parole de Xénophon, représente non pas Sparte, mais Athènes. J. Hatzfeld a déjà remarqué que Simonide, Athénien, contribuant à la réforme de la tyrannie pour la rendre plus vivable au tyran, est une position qui serait scandaleuse dans le contexte de la haine généralisée que Denys suscita à Olympie en 388⁴²². L'épisode et la harangue de Lysias manifestent une réprobation générale, tant athénienne que lacédémonienne, envers la tyrannie de Denys. Ajoutons encore que, dans le *Hiéron*, le tyran doit craindre les railleries en cas d'échec aux jeux non pas à cause de la haine contre la tyrannie en général, mais à cause d'un piètre résultat en comparaison à des concourants particuliers ; pour l'éviter, Simonide conseille au tyran de faire concourir toute la cité, mais ce serait toujours, et même par excellence, une cité tyrannique.

Enfin, la possibilité que Xénophon écrive juste après les jeux est fortement affaiblie par la ressemblance entre le *Hiéron*, XI, 6 ("*Personnellement, je soutiens qu'il n'est même pas convenable pour un tyran d'entrer en concurrence avec les particuliers. Vainqueur, tu seras non pas admiré, mais envié, pour avoir effectué tes dépenses en prélevant sur de nombreuses familles ; vaincu, tu seras le plus ridiculisé de tous*") et l'*Agésilas*, IX, 7 : "*Ce qui prouve encore avec évidence la grandeur de ses sentiments, c'est la conviction où il était qu'une victoire remportée sur des particuliers dans une course de chars (ἄρματι νικήσας τοὺς ἰδιώτας) n'ajouterait rien à sa renommée, que si, au contraire, il tenait le premier rang dans l'affection de son peuple, s'il gagnait par toute la terre les amis les plus nombreux et les meilleurs, s'il dépassait tous les autres en faisant du bien à sa patrie et à ses compagnons et en tirant vengeance de ses ennemis, c'est vraiment alors qu'il remporterait le prix dans les luttes les plus glorieuses et les plus magnifiques et jouirait de la plus haute renommée de son vivant et après sa mort.*" L'*Agésilas* doit être daté après la mort d'Agésilas, donc après 361/360⁴²³. Le parallélisme et le fait que l'idée de Simonide xénophontique soit attribuée aussi à Agésilas, un prince que Xénophon a admiré, n'affaiblissent pas l'hypothèse selon laquelle Xénophon aurait pensé à Denys dans le

⁴²² J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 56-57.

⁴²³ Cf. G.J.D. Aalders, "Date and Intention of Xenophon's *Hiero*", *Mnemosyne*, VI, 1953, p. 209.

Hiéron, mais elle infirme la nécessité de placer la rédaction du dialogue juste après l'incident à Olympie⁴²⁴.

Pour conclure, nous sommes persuadée qu'un dialogue comme le *Hiéron*, prenant pour prototype Denys l'Ancien, conseillé par l'Athénien, Simonide, ne peut être écrit que dans une époque où les relations entre Denys et Athènes sont devenues amicales, c'est-à-dire, dans les dernières années de la vie de Denys. Ceci nous donne un *terminus post quem* 368 ou 367. Dans ce cas, il est impossible que Xénophon ait voulu le conseiller, directement ou indirectement, et il nous semble peu nécessaire de supposer un voyage de Xénophon en Sicile ou une relation personnelle entre les deux.

5.2.5. Hypothèses concernant Denys le Jeune

Une autre possibilité serait de voir dans le prototype de Hiéron le fils de Denys l'Ancien, Denys le Jeune (vers 397-343) qui lui succéda en 367. Après la mort de son père, il régna sous la tutelle de son oncle Dion et gouverna Syracuse entre 367 et 357 et de nouveau entre 346 et 344. Ainsi, au temps de la mort de Xénophon, dans les années 350, le gouvernement en Syracuse était associé à la figure de Denys, luttant contre l'opposition pour le sauvegarder.

Cette thèse nous semble peu probable à cause des témoignages historiques sur le caractère de Denys le Jeune. Xénophon, dans son dialogue, dépeint un tyran malheureux, mais puissant, un homme qui inspire la peur et la terreur. Selon Aristote, source crédible, Denys le Jeune, toujours ivre, inspira le mépris à ses sujets (*Politique*, V, 10, 23, 1311b ; cf. Plutarque, *Dion*, IV). Diodore le décrit comme un homme indolent (ἄπρακτος), "très inférieur à son père" (πολὸν τοῦ πατρὸς καταδεέστερος) et de caractère efféminé ; c'est à cause de son manque de virilité (διὰ τὴν ἰδίαν ἀνανδρίαν), dit-il, qu'il perdit l'empire établi par son père et conclut la paix avec les Carthaginois (XVI, 5 ; 9). En outre, dans le *Hiéron*, il s'agit d'un tyran qui s'est accaparé le pouvoir, ce qui lui donne précisément la possibilité de comparer la vie du simple particulier à celle du tyran. Denys le Jeune hérita de la tyrannie mais il ne semblait pas prêt.

Une autre hypothèse concernant Denys le Jeune le pose non pas comme le prototype, mais comme le destinataire du dialogue. Dans ce cas, Xénophon aurait décrit, dans la première partie de son texte, la tyrannie terrifiante du père de Denys et

⁴²⁴ Il est très possible qu'Agésilas fonde sa conviction justement sur la mésaventure de Denys.

aurait proposé, dans la deuxième, un programme pour l'améliorer. Le dialogue serait donc composé peu de temps après la mort de Denys l'Ancien, en 367, et aurait été offert ou destiné indirectement à son fils.

Cette hypothèse fut très influente auprès des érudits du XIX^e siècle et du début du XX^e. W. Nitsche s'est appuyé sur le *Hiéron*, VIII, 1, où Simonide dit : "*je ne m'étonne pas que tu sois maintenant dégoûté de la tyrannie, puisque, désirant être l'objet d'affection de la part des gens, tu considères qu'elle fait obstacle à ton désir*", pour affirmer que Xénophon veut manifestement concilier le tyran avec le peuple⁴²⁵. Selon lui, les chapitres I-VII se réfèrent à Denys l'Ancien, mais les chapitres VIII-XI sont dédiés à son fils, le conseillant de transformer la tyrannie en une sorte de royauté⁴²⁶. Il fut suivi par C. Guida qui remit à l'honneur une hypothèse ancienne de la composition en deux temps. Selon Guida, la première partie du dialogue fut écrite à Scyllonte dans les années 387-375, probablement comme un exercice littéraire ; pour terminer son texte, Xénophon aurait voulu entrer en relation avec un tyran et s'était attaché à la cour de Denys le Jeune. Il crut lire dans le texte de la suspicion de la part du tyran à l'égard des philosophes et l'interpréta comme un souvenir de la disgrâce de Platon⁴²⁷.

L'idée de la composition en deux temps fut jugée très peu probable⁴²⁸, mais l'hypothèse était déjà devenue influente. Elle fut soutenue notamment par U. von Wilamowitz-Moellendorff, qui considéra que Xénophon avait suivi son ami Eschine en Sicile et avait trouvé une place dans la cour de Denys le Jeune⁴²⁹. Après lui, Th. Marschall lut le dialogue comme un cadeau offert par Xénophon à l'occasion d'une invitation⁴³⁰.

La possibilité d'un lien direct entre Xénophon et Denys le Jeune est fortifiée par le fait que Denys le Jeune a fréquenté plusieurs Socratiques, philosophes athéniens, notamment Aristippe (Diogène Laërce, II, 66, 78 ; Athénée, XII, 544), Speusippe

⁴²⁵ W. Nitsche, Critique de J. Sitzler, dans C. Bursian, éd., *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft*, IX, 1887, p. 25.

⁴²⁶ W. Nitsche, *op. cit.*, p. 25-27.

⁴²⁷ C. Guida, *Senofonte. Il Gerone*, trad. ital., Torino, 1922, p. 17-21.

⁴²⁸ V. Abiuso, *Senofonte e la tirannide in Grecia*, Firenze, 1938, p. 34-38.

⁴²⁹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, vol. I, Berlin, 1919, p. 432, 456, 543.

⁴³⁰ Th. Marschall, *Untersuchungen zur Chronologie der Werke Xenophons*, München, 1928, p. 95-98. Cf. aussi Th. Gomperz, *Griechische Denker*, vol. II, Berlin/Leipzig, 1925, p. 104 ; K. Muenscher, *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*, Leipzig, 1920, p. 18, note 3 ; C. Waterman, *De Xenophontis Hierone dialogo quaestiones*, Münster, 1914, p. 68-69. H.R. Breitenbach, s.v. "Xenophon von Athen", dans *RE*, IX, A2, 1967, Sp. 1742-1746 est favorable à cette hypothèse, sans être convaincu.

(DL, IV, 2), Xénocrate (DL, IV, 6, 11), Eschine, qui aurait vécu avec le tyran jusqu'à la chute de celui-ci (DL, II, 61, 63)⁴³¹, et surtout Platon, qui lui rendit visite deux fois, en 366 et 361, avec pour objectif de rendre sa tyrannie plus modérée ou même de transformer Denys en un archétype de philosophe-roi (*Lettre VII*, 327b-333a)⁴³². Puisqu'on mentionne des lettres de Socratiques à Denys le Jeune et que Platon, avec l'aide de Dion, a joué précisément le rôle de conseiller auprès du tyran dans le but d'améliorer son gouvernement, il ne paraît pas impossible de lire le *Hiéron* comme une sorte de missive personnelle au fils du grand tyran. Dans ce cas, contrairement aux autres Socratiques, Xénophon aurait choisi un format novateur, un dialogue socratique sans Socrate avec Hiéron I^{er} de Syracuse à la place de Denys et Simonide à la place de Xénophon.

Le problème de cette hypothèse est la forme du dialogue. G.J.D. Aalders a remarqué très justement, à notre avis, que, dans le cas d'un dialogue offert en cadeau au jeune souverain, la première partie du texte, qui décrit son père comme un tyran assassin, pilleur de temples et comme étant l'objet de haine de tous ses sujets, serait très malvenue⁴³³. Si Xénophon avait offert à son fils un tel texte en personne, il aurait risqué l'exil ou la peine de mort. Il est possible que Xénophon ait salué l'avènement de Denys le Jeune et, connaissant la réputation de Denys l'Ancien, qu'il ait voulu contribuer au débat sur les possibilités d'établir une tyrannie modérée à Syracuse, mais il nous semble très peu probable qu'il l'ait écrit en tant que membre de l'entourage du tyran. Ainsi, les hypothèses du destinataire Denys le Jeune et de la datation en 367 ou en 366 ne nous semblent pas convaincantes.

5.2.6. Hypothèse du destinataire : Dion

Concernant la cour tyrannique de Syracuse à l'époque de Xénophon, il nous reste encore une personnalité historique à considérer, Dion, frère de la deuxième femme de Denys l'Ancien, homme bien formé en philosophie et ami personnel de Platon (*Lettre VII*, 326c-327c et *passim*). Suite à ses liens avec Platon et à son insistance quant à la nécessité des réformes, il devint suspect aux yeux de Denys le Jeune. Exilé brutalement de Syracuse par Denys le Jeune, vers 365, il se refugia en

⁴³¹ Sur les membres de la cour de Denys le Jeune voir C. Waterman, *De Xenophontis Hierone...*, *op. cit.*, p. 68.

⁴³² Sur les visites de Platon voir H.D. Westlake, "Dion and Timoleon", dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, éd., *The Cambridge Ancient History*, vol. VI, Cambridge, 1994, p. 694–698.

⁴³³ G.J.D. Aalders, "Date and Intention...", *op. cit.*, p. 215.

Grèce continentale, organisa un petit corps expéditionnaire et renversa la tyrannie en 357 (Diodore, XVI, 6 ; 9)⁴³⁴.

J. Hatzfeld a proposé de voir dans Dion le destinataire du dialogue. Cette hypothèse est attirante par le fait que, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, elle permet à la fois de faire un lien direct entre le *Hiéron* et la cour des Denys, de dater le dialogue des dernières années de la vie de Xénophon, après 358, et de placer sa rédaction en Athènes.

Hatzfeld est convaincu que Xénophon était au courant des intentions de Dion, exilé, qui chercha l'appui auprès des membres de l'Académie. Déjà aux jeux Olympiques de 360, Dion exposa à Platon ses projets de vengeance contre Denys le Jeune (Platon, *Lettre VII*, 350e). Il rêvait, semble-t-il, d'établir à Syracuse, un “*régime mixte, inspiré à la fois de la Crète et de Lacédémone, intermédiaire entre la démocratie et la monarchie, avec prédominance de l'aristocratie*” (Plut., *Dion*, 53). Ceci, dit Hatzfeld, rejoindrait bien le rôle de tyran éclairé que Simonide conseilla à Hiéron d'adopter⁴³⁵.

Pourtant, ce n'est pas un régime mixte que conseille Simonide, mais bel et bien une tyrannie rendue plus douce. Comme l'a montré Aalders, au moment où Dion préparait son expédition, il voulait renverser la tyrannie de Denys le Jeune et libérer les Siciliens⁴³⁶. En outre, dans le *Hiéron*, nous avons le même tyran, le même personnage qui est incité à changer son comportement, pas un tyran qui remplace un autre. Tous ces arguments rendent la thèse de Dion destinataire du dialogue peu probable.

Ces deux types de destinataire étant écartés, il nous reste donc l'hypothèse de Denys l'Ancien en tant que prototype du tyran xénophontique et le problème de la datation.

⁴³⁴ Sur ces événements voir surtout H.D. Westlake, “Dion and Timoleon”, dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, eds., *The Cambridge Ancient History*, vol. VI, Cambridge, 1994, p. 693-722.

⁴³⁵ J. Hatzfeld, p. 67-68.

⁴³⁶ G.J.D. Aalders, “Date and Intention...”, *op. cit.*, p. 215.

5.3. Le dossier d'une datation tardive : les années 360-350

Plusieurs arguments nous permettent de dater le dialogue lors dernières années de la vie de Xénophon. Les érudits qui ont présenté ces arguments sont le plus souvent convaincus qu'il n'existe aucun lien avec les Denys, mais, comme nous l'avons montré, si Xénophon a écrit après la mort de Denys l'Ancien sans s'adresser directement à lui, le souvenir de ce tyran ne joue pas contre d'autres considérations et d'autres objectifs qu'il a pu avoir.

5.3.1. Hypothèse de l'influence des massacres dans la cour tyrannique de la Thessalie

Un des arguments en faveur de l'hypothèse d'une datation tardive porte sur les assassinats des tyrans par les membres de leur famille. III, 8, Hiéron affirme que "*les tyrans ont tué un grand nombre de leurs propres enfants, beaucoup d'entre eux ont péri de la main de leurs enfants, beaucoup de frères, dans les tyrannies, se sont entretués, beaucoup de tyrans ont été assassinés tant par leurs propres femmes que par des camarades qui semblaient avoir le plus d'affection pour eux*". Ce passage est de nature générale, mais l'on peut considérer la possibilité d'une allusion aux événements concrets peu avant la date de la composition du dialogue.

Nous avons déjà vu qu'Isocrate, dans son discours *Sur la paix*, s'exprimait d'une manière très proche : "*...les hommes qui ont exercé la tyrannie ont été immolés, les uns par leurs parents, les autres par leurs enfants, d'autres, par leurs frères ou par leurs femmes, et leur race a disparu de dessus la terre*" (τοὺς μὲν ὑπὸ τῶν γονέων ἀνηρημένους, τοὺς δ' ὑπὸ τῶν παίδων, τοὺς δ' ὑπ' ἀδελφῶν, τοὺς δ' ὑπὸ γυναικῶν..., § 113). Ce discours est écrit, au plus tôt, en 355, donc ce parallélisme est probablement un souvenir de Xénophon⁴³⁷. Il est plus difficile de faire dépendre Xénophon d'Isocrate, car c'est au plus tard en 355 qu'on place la date de la mort de Xénophon.

Si nous supposons que le *Hiéron* est antérieur à *Sur la paix*, peut on remonter à la source de ce jugement sur les meurtres des tyrans ? Dans les *Helléniques*, Xénophon a traité l'histoire spectaculaire des meurtres tyranniques à Phères pendant

⁴³⁷ E.C. Marchant en est convaincu : *Xenophon, Scripta minora*, t. VII, Londres: Loeb, 1925, "Introduction", p. X.

les années 370-358/7. Ces événements semblent l'avoir frappé au point qu'il leur a consacré une digression assez importante (VI, 4, 33-37), justifiée en partie par la sympathie et l'intérêt qu'il portait à la figure de Jason de Phères, un des chefs exemplaires décrits dans le *Helléniques*.

Jason, *tagos* de Phères et de la Thessalie, parvenu au pinacle de sa puissance, fut sauvagement assassiné en 370. Ses deux frères Polydore et Polyphron héritèrent de l'office de *tagos*. Selon Diodore, un des frères, Polydore, fut bien vite empoisonné par Polyphron, incapable de partager le pouvoir (XV, 61 ; cf. *Helléniques*, VI, 4, 33). En 369, ce Polyphron, un tyran sanguinaire selon le récit de Xénophon, fut à son tour assassiné par le fils adoptif de Jason, Alexandre (ou Alexandros dans d'autres sources françaises), qui voulut venger Polydore. Enfin, après onze ans de règne autocratique, Alexandre fut lui-même assassiné en 358/7 par sa femme Thébée, fille de Jason, et les frères de celle-ci. Voici donc une série vraiment impressionnante de tyrans tués par leurs frères ou proches parents à l'intérieur d'une seule famille.

Déjà au XIX^e siècle, F. Delbrück a proposé de voir dans les événements de la Thessalie une source historique du passage mentionné du *Hiéron*⁴³⁸. L'argument des meurtres dans la famille de Phères est mis en avant aussi par J. Hatzfeld et tous les commentateurs qui se penchent pour une datation tardive⁴³⁹. D'autres, qui ont cherché un destinataire ou prototype du dialogue, ont proposé ce même Jason de Phères, soulignant notamment ses problèmes avec les mercenaires et son manque de scrupules à l'égard du pillage des temples⁴⁴⁰.

Si l'on voulait répondre à cette dernière proposition, l'on dirait que la figure d'Alexandre de Phères correspond beaucoup mieux que le courageux Jason au portrait du méchant tyran canonique présenté dans la première partie du *Hiéron*. Alexandre fut connu dans l'Antiquité comme un des tyrans les plus vicieux et violents : selon les historiens anciens, il était extrêmement brutal, cruel, tourmenté par des passions sexuelles et il massacrait des citoyens innocents "*jour après jour*"⁴⁴¹. Xénophon lui-

⁴³⁸ F. Delbrück, *Xenophon: Zur Rettung seiner durch B.G. Niebuhr gefährdeten Ehre*, Bonn, 1829, p. 92-93 ; il fut suivi par J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, Marburg, 1897, p. 29.

⁴³⁹ J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 57-58, repris notamment par G.J.D. Aalders, *op. cit.*, p. 208. Le récit des événements de la Thessalie dans l'étude de Hatzfeld présente des erreurs ; par exemple, il affirme que les *tagoi* de Phères furent la famille des Aleuades, ce qui est faux.

⁴⁴⁰ A. Nicolai, *Über Xenophons Hiero*, Dessau, 1870, p. 10-13.

⁴⁴¹ Les sources anciennes principales sur Alexandre, à part Xénophon, sont *La vie de Pélopidas* de Plutarque, très négative à l'égard d'Alexandre, et Diodore, XV, 60-61. Pour un compte-rendu moderne voir H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, t. I, München, 1967, p. 290-293 et S. Sprawski, "Alexander of Pherae: infelix tyrant", dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 135-

même affirme qu'Alexandre fut le pire des successeurs de Jason : "*Il fut aussi odieux aux Thessaliens comme tagos qu'aux Thébains et aux Athéniens comme ennemi, et, sans respecter la loi, se livra au brigandage sur terre et mer*" (*Hell.*, VI, 4, 35). Voici donc pour cette suggestion.

D'un autre côté, malgré les parallèles et les détails intéressants, la maison tyrannique de Phères n'est pas la seule à avoir connu des meurtres entre les membres d'une même famille. Dans le chapitre sur Hérodote et son influence probable sur le *Hiéron*, nous avons cité des exemples historiques de meurtres similaires. Il faut en général traiter avec prudence les tentatives qui datent les textes selon la mention ou l'absence de mention d'un événement historique considéré comme important par les modernes. Par exemple, pour dater la *Cyropédie*, qui présente des énigmes encore plus compliquées que le *Hiéron*, E. Delebecque affirme que Xénophon aurait certainement fait figurer, dans son épilogue, l'assassinat des princes royaux, fils d'Artaxerxès III^{ème} Ochos, par leur père au moment de sa montée sur le trône en 358 ; si l'épilogue est apocryphe, dit-il, le silence sur ce crime est surprenant aussi⁴⁴². Pourtant, les analyses modernes montrent que les historiens anciens furent rarement au courant de tous les événements dans tous coins et recoins du monde grec au moment de leur occurrence. Le passage du *Hiéron*, III, 8, sur les assassinats, tout comme la description de la décadence perse après la mort de Cyrus dans l'épilogue de la *Cyropédie*, peut donc très bien exprimer une vérité ou une opinion générale connue de tous les Grecs. L'argument des "problèmes de mercenaires" est faible aussi, car, comme nous l'avons vu, Xénophon a traité la question dans les *Helléniques* en relation avec plusieurs souverains et ces problèmes lui furent bien connus, car il a été lui-même un mercenaire dans l'armée de Cyrus le Jeune.

Néanmoins, concernant les meurtres dans la maison de Phères, il y a un argument important. C'est le passage du *Hiéron* qui mentionne les tyrans "*assassinés... par leurs propres femmes*" (ὕπὸ γυναικῶν τῶν ἑαυτῶν... διεφθαρμένους). En fait, décrivant l'assassinat d'Alexandre par Thébée, Plutarque termine son récit par l'affirmation suivante : "*Puisqu'il fut le seul ou le premier tyran à périr de la main de sa propre femme* (τῷ δὲ μόνον ἢ πρῶτον τυράννων ὑπὸ γυναικὸς ἰδίας ἀπολέσθαι) *et puisque son corps fut profané après la mort, jeté*

147 qui énumère aussi les sources anciennes et les études modernes (note 1, p. 146). S. Sprawski tente d'adoucir ce portrait très négatif.

⁴⁴² Introduction dans l'édition de la CUF, p. XXXV-XXXVI.

dehors et piétiné par les Phériens, il aurait pu penser qu'il a mérité sa souffrance, conséquence de ses actes illégaux " (Pel., 35, 7). Selon Plutarque, périr de la main de sa femme fut donc un événement exceptionnel, le premier du genre.

Est-ce vrai ou faux du point de vue historique ? C'est très probablement vrai pour l'histoire des tyrans grecs, car nous ne connaissons aucun autre cas, mais c'est faux en général, car Candaule, tyran de Sardes, fut tué par Gygès, son garde du corps favori, sous l'incitation de la femme du tyran (Hérodote, I, 7-12). Plutarque, s'il a raison, parle donc uniquement des tyrans grecs, ce qui est plutôt logique dans le contexte de ses *Vies parallèles*. Nous connaissons donc deux cas de tyrans tués sous l'incitation de leurs femmes, un cas perse et un cas grec. C'est une objection à Plutarque, mais pas à Xénophon qui présente justement cet aspect au pluriel ("*beaucoup de tyrans...*").

Pour souligner l'importance du massacre organisé par Thébée, il faut ajouter que cet assassinat fut bien connu par Xénophon. Il en a même donné des motifs : selon les uns, dit-il, sa haine envers son mari naquit quand Alexandre fit mettre en prison puis égorger son amant, qui était un beau jeune homme ; selon d'autres, elle ordonna son assassinat à cause de sa jalousie : elle ne pouvait avoir d'enfants et Alexandre la rejeta en demandant la main de la veuve de Jason (VI, 4, 36-37).

L'importance de s'intéresser au personnage d'Alexandre et à sa mort est certainement renforcée par le fait qu'il n'était pas un marginal pour les Athéniens. Les sources témoignent des liens entre Alexandre et les philosophes platoniciens, notamment Eudème, qui a visité Phères peu avant la mort d'Alexandre⁴⁴³. Isocrate a porté son attention sur lui après son alliance avec Athènes en 368. Les relations d'Alexandre avec Athènes furent si amicales que les Athéniens érigèrent une statue de bronze en son honneur (Démosthène, XXII, 120 ; Plutarque, *Pelopidas*, 31). Speusippe mentionne une lettre d'Isocrate adressée à Alexandre ; elle a dû être rédigée vers 367, peu après la mort de Denys l'Ancien. Il est possible qu'Isocrate lui ait écrit pour l'engager à réaliser les plans panhelléniques et qu'il se soit adressé à lui à cause de ses relations personnelles avec Jason⁴⁴⁴. Cette lettre est perdue, mais il en existe une autre, adressée à Thébée et ses frères en 359 ou 358. L'on pourrait même considérer qu'il existe un lien entre cette lettre d'Isocrate à la fille de Jason et le

⁴⁴³ S. Sprawski, "Alexander of Pherae: infelix tyrant", *op. cit.*, p. 143. Cette visite a été expliquée comme une preuve des contacts d'Alexandre avec le cercle de Platon qui cherchait des fonds pour financer l'expédition de Dion en Sicile.

⁴⁴⁴ Voir la notice aux *Lettres* d'Isocrate, éd. CUF, p. 163-164.

dialogue de Xénophon. Tout comme la lettre d'Isocrate, le dialogue peut être lu comme un avertissement aux enfants du tyran qui accèdent au pouvoir en Thessalie⁴⁴⁵.

A la lumière de tous ces parallèles et concordances, il nous semble très probable que, concernant la mention des meurtres de tyrans en général et notamment ceux commis par leurs propres épouses, Xénophon se soit fondé sur un événement très récent, bien connu et exceptionnel selon Plutarque, à savoir l'assassinat du tyran de Phères, Alexandre, sous l'incitation de sa femme. Si c'est vrai, le temps de la rédaction du dialogue doit être placé après 358/357.

5.3.2. Arguments tirés des rapprochements avec des textes mieux datés

D'autres arguments encore étayaient cette thèse. Dans le dialogue, Simonide représente Athènes, et, comme le montre une allusion à l'armée composée de citoyens surveillés par les lois (VI, 10), il ne s'agit pas d'Athènes archaïque, soumise à des tyrans, mais d'Athènes démocratique.

Dans les quatre derniers chapitres du dialogue, où Simonide présente un programme de réformes nécessaires, nous retrouvons des conseils très précis que Xénophon a exprimés dans plusieurs autres traités. Il existe une ressemblance importante entre le *Hiéron*, d'une part, et les *Revenus* et l'*Hipparque*, de l'autre, concernant l'intérêt pour la cité, la cité d'Athènes où naquit Xénophon. Cette ressemblance devient particulièrement manifeste en comparaison à l'*Anabase*, à l'*Agésilas* et surtout à la *Cyropédie*, où Xénophon attirait l'attention des lecteurs sur un grand empire d'Asie⁴⁴⁶.

Le *Hiéron* mentionne l'organisation de la chorégie (IX, 4), la nécessité d'augmenter le rendement par des récompenses honorifique d'εἰσφορά (IX, 7), l'esprit de corps dans l'armée (IX, 6), l'esprit de justice dans l'exécution des contrats (IX, 6 ; cf. *Rev.*, III, 3), l'encouragement à l'émulation parmi les dèmes (IX, 5-6 ; cf. *Hipp.* I, 28) et la nécessité de développer l'agriculture et le commerce (IX, 7 ; cf. *Rev.*, III, 4). L'*Hipparque*, dans son ensemble, traite du sujet des mercenaires incorporés, et

⁴⁴⁵ Voir la citation de la lettre, p. 155-156. Cette thèse très intéressante est mentionnée par E.C. Marchant dans son introduction au *Hiéron*, p. XIV, sans préciser s'il s'agit d'une suggestion personnelle ou une allusion à une autre étude.

⁴⁴⁶ Pour défendre une date tardive de la composition Aalders ajoute un argument tiré de l'épilogue de la *Cyropédie* qui montre la décadence de la Perse et est certainement écrit après 361/360 : G.J.D. Aalders, "Date and Intention...", *op. cit.*, p. 209-211.

Simonide conseille à Hiéron la même pratique (chap. X). Lorsque le poète demande des honneurs pour celui qui aura trouvé pour la cité une source d'enrichissement qui ne sera à la charge de personne (IX, 9), l'allusion au thème essentiel des *Revenus* est tellement manifeste qu'il est impossible d'y voir une simple coïncidence⁴⁴⁷. Ainsi, le programme de Simonide reprend les mêmes notions et propose des solutions aux problèmes topiques que rencontraient Athènes à une époque donnée. L'on a déjà montré que les conseils de Simonide recourent en partie le programme des réformes politiques proposées par Eubule⁴⁴⁸.

Puisque l'*Hipparque* et les *Revenus* sont datés de façon sûre, après la défaite d'Athènes dans la guerre des Alliés, à l'intérieur de ce qui était resté de la Seconde ligue maritime, ces problèmes concernent très probablement les années 355⁴⁴⁹.

A ces arguments concernant une datation tardive, vers les années 350, l'on peut en ajouter plusieurs autres, de nature plus générale.

En premier lieu, les deux traités mentionnés, les *Revenus* et l'*Hipparque*, montrent une attention particulière à l'industrie, au commerce et à la navigation, considérés dans la *Constitution des Lacédémoniens*, l'*Économique* et la *Cyropédie* comme des activités peu appropriées à un gentilhomme qui s'occupe principalement de la guerre, des chevaux, de la chasse et de la politique.

En deuxième lieu, il faut rapprocher au *Hiéron* le passage dans les *Revenus* qui montre une attitude positive et accueillante à l'égard des tyrans étrangers (*Rev.*, III, 11). Xénophon exprime l'espoir que les gouvernants étrangers, c'est-à-dire des rois, des tyrans et des satrapes, apporteront une contribution en argent si on leur accorde, en échange, le titre de bienfaiteurs pour l'éternité, avec une inscription sur une stèle.

⁴⁴⁷ Hatzfeld, *op. cit.*, p. 58-59, repris par G.J.D. Aalders, "Date and Intention...", *op. cit.*, p. 208-209. L'expression ἄθλα προτιθέναι ne se rencontre que dans le *Hiéron* (IX, 6), l'*Hipparque* (I, 26) et les *Revenus* (III, 3-4).

⁴⁴⁸ G.J.D. Aalders, "Date and Intention...", *op. cit.*, p. 209. Le parallélisme entre, d'une part, les opinions économiques et politiques de Xénophon et, d'autre part, les réformes d'Eubule est souligné par Jaeger, *Paideia*, p. 159 et 270 et J. Luccioni, *Les idées...*, p. 280-282. Cf. aussi G. Tedeschi, "La felicità senza invidia", dans *Senofonte: Ierone*, tr. it. par G. Tedeschi, Palermo, 1991 p. 28

⁴⁴⁹ Compte tenu de l'allusion à l'hostilité entre Thèbes et Athènes et à la menace d'une invasion béotienne en Attique (VII, 3), l'*Hipparque* est daté à une époque postérieure à 362. E. Delebecque, *Le commandant de la cavalerie*, éd., CUF, 1973, "Notice", p. 19-21 le place en 357 ; cf. J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 58, note 1. Les *Revenus* sont datés de façon sûre de l'hiver 355/354, et cette date est proposée par Ph. Gautier, qui présente l'examen le plus détaillé du traité, et la très grande majorité des érudits (voir les références dans Ph. Gautier, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Genève/Paris, 1976, p. 4 et note 12).

Ce traité, tout comme notre dialogue, manifeste donc une tolérance pour la tyrannie et les régimes considérés comme des tyrannies à cause d'une légitimité douteuse⁴⁵⁰.

Ajoutons encore un parallèle entre l'épilogue du *Hiéron* et l'épilogue des *Revenus* (chap. V). Les deux promettent le bonheur : l'un à la cité, l'autre au tyran. Ph. Gautier a montré que le ton du chapitre V des *Revenus* ressemble à un hymne chantant un nouvel âge d'or. Rêvant à l'avenir, Xénophon y aperçoit une Athènes pacifique et amicale, attirant à elle "tous les hommes", heureuse et opulente à la fois (cf. la répétition insistante de *polu-*)⁴⁵¹. A la fin du *Hiéron*, Simonide peint un tableau similaire : dans la tyrannie réformée, il y aura "toujours auprès de toi une réunion, un concours de gens souhaitant te montrer tout ce qu'ils auront d'ingénieux, de beau ou de bon, et aussi de gens désireux de se mettre à ton service." Tout homme présent "te sera dévoué, et tout absent désirera te voir" (XI, 10-11).

En outre, le passage du *Hiéron* dans lequel le tyran dit que "la paix est considérée comme un grand bien pour les hommes" et "la guerre est considérée comme un grand mal" (II, 7) et l'absence d'association entre la tyrannie et la guerre, sont aussi significatifs. Simonide ne présente pas la tyrannie hiéronienne comme une tyrannie militaire expansionniste, comme le furent toutes les tyrannies syracusaines, de celle de Hiéron I^{er} à celles des deux Denys, grands tyrans militaires. K. Polanyi, repris par J. Dillery, a montré que l'originalité des *Revenus* réside dans le fait que, selon son auteur, la prospérité et la sécurité sont considérées comme des produits non pas de la guerre, mais de la paix. Polanyi a même soutenu que cette idée, visant non pas les individus, mais les cités, est exprimée pour la première fois justement dans les *Revenus*⁴⁵². Pour insister sur le bien qu'apporte une paix générale, on rapprochera aussi le discours d'Isocrate *Sur la paix* (surtout § 119), que nous avons déjà mentionné

⁴⁵⁰ Cf. Ph. Gautier, *op. cit.*, p. 96–97. Selon lui, en fait de rois, Xénophon pourrait songer à ceux de Thrace, de Phénicie, de Chypre ou du Bosphore cimmérien. Parmi les tyrans pro-athéniens en 355, on compte ceux d'Eubée et Cléarque d'Héraclée Pontique ; parmi les satrapes, Artabaze et Orontès. Comme l'a remarqué P. Cartledge, *Xenophon : Hiero the Tyrant and Other Treatises*, London, 1997, p. 224, il n'y avait pas de registre des bienfaiteurs de la cité. La source de cette idée de Xénophon est probablement la pratique de l'octroi de la citoyenneté aux étrangers à titre honorifique. Pendant la vie de Xénophon la citoyenneté honorifique fut accordé à Evagoras, qui fut un roi, à Denys I, un tyran, et à Orontès, un satrape : M. Osborne, *Naturalization in Athens*, Bruxelles, 1981, p. 33.

⁴⁵¹ Voir sur le passage V, 4 le commentaire de Ph. Gautier, *op. cit.*, p. 205.

⁴⁵² K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, New York, 1977, p. 196 ; J. Dillery, "Xenophon's *Poroi* and Athenian Imperialism", *Historia*, 42(1), 1993, p. 2. Pour voir le changement, l'on opposera la position des *Revenus* avec celle exprimée dans l'*Économique* où Socrate dit : "Tu vois combien de particuliers ont vu leur maison s'accroître grâce à la guerre, et combien de tyrans aussi" (I, 15).

et qui fut composé à la même époque, entre 357 et 355⁴⁵³. Le *Hiéron* semble s'inscrire dans une idéologie de pacifisme caractéristique justement de cette période.

Au XIX^e siècle, plusieurs érudits ont lu une allusion historique aussi dans le passage III, 3, où le tyran dit : "*Même les cités n'ont pas manqué de remarquer que, pour les hommes, l'affection (φιλία) est le plus grand bien et procure le plus de plaisir.*". J. Dahmen, rapprochant aussi Mem. II, 6, 18, où la même idée est exprimée, crut qu'il s'agissait d'une allusion à l'alliance conclue en 369 entre Athènes et Sparte, et posa ainsi un *terminus post quem*⁴⁵⁴. Néanmoins, la suite du discours "*En tout cas, les adultérins sont les seuls que beaucoup de cités ont coutume de mettre à mort impunément, évidemment parce qu'elles considèrent qu'ils détruisent l'affection des femmes pour leurs maris*" ne permet pas de croire que Xénophon traite là d'une "amitié" entre les cités. Il s'agit plutôt des lois contre les adultérins, établies par différentes cités.

En dernier lieu, comme nous l'avons déjà dit dans le chapitre sur Denys l'Ancien, le passage dans lequel Xénophon déclare que ce n'est pas l'affaire d'un tyran de se mesurer à la course de chars contre les particuliers, mais que son rôle est de montrer sa supériorité sur les autres souverains par le bonheur dont il fait jouir sa patrie (IX, 6), est à rapprocher de *Agésilas*, IX, 7. Or le panégyrique ne peut pas avoir été composé avant 361, date de la mort d'Agésilas⁴⁵⁵. Il est possible que Xénophon répète dans le *Hiéron* une idée qu'il a tout récemment exprimée dans son panégyrique.

En ajoutant à ces arguments celui tiré des affaires thessaliennes, nous croyons que l'hypothèse, proposée déjà par un plusieurs chercheurs⁴⁵⁶, qui date le dialogue vers 355, est plus probable qu'une datation proche de la mort de Denys l'Ancien. Le *Hiéron* est donc, à notre avis, composé peu de temps avant la mort de Xénophon, à la même époque que les *Revenus*⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Cf. E. Richter, "Xenophonstudien", dans A. Fleckeisen, éd., *Jahrbücher für classische Philologie*, XIX, Suppl., Leipzig, 1893, p. 59-61.

⁴⁵⁴ J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, Marburg, 1897, p. 29. Cf. aussi Th. Marschall, *Untersuchungen zur Chronologie der Werke Xenophons*, München, 1928, p. 96.

⁴⁵⁵ Cf. J. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 58-59, repris par G.J.D. Aalders, "Date and Intention...", *op. cit.*, p. 208-209.

⁴⁵⁶ C'est l'avis de R. Hirzel *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, vol. I, Leipzig, 1895, p. 171-172, d'E.C. Marchant, dans *Xenophon : Scripta minora*, vol. VII, Londres : Loeb, 1925, "Introduction", p. XIV, de J. Hatzfeld, *op. cit.*, 1946-1947, p. 58-59, de J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1947, p. 259, note 31, de G.J.D. Aalders, *op. cit.*, 1953, p. 208-215, d'E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, 1957, p. 411-413 et de H.R. Breitenbach, s.v. "Xenophon", dans *RE IX A2*, 1967, coll. 1746.

⁴⁵⁷ On situe la naissance de Xénophon en 427 (P. Masqueray, introduction à *l'Anabase*, éd. CUF, 1959, p. II-IV), ou en 426 (E. Delebecque, *Essai...*, *op. cit.*, p. 23) ou, de façon moins précise, entre 430-425

La précision avec laquelle Xénophon adresse la situation politique et financière d'Athènes dans les *Revenus* et la situation de ses forces militaires dans l'*Hipparque*, ont fait croire à certains que Xénophon était retourné à Athènes peu avant sa mort⁴⁵⁸. Nous ne le savons pas, mais il est possible que le *Hiéron* ait été aussi écrit à Athènes. C'est donc de cette cité que Xénophon et son Simonide se tourneraient vers le passé représenté par Hiéron I^{er} de Syracuse et la carrière de Denys l'Ancien.

5.4 Conclusion

Notre travail sur Xénophon et sur le *Hiéron* en particulier nous a convaincue que la datation de ce texte n'était pas une question auxiliaire à traiter dans les marges d'une analyse du contenu, du contexte des idées exprimées et du message. Au contraire, plus on se penche sur l'histoire politique du IV^e siècle grec, notamment à travers Xénophon lui-même qui fut un historien, plus on s'aperçoit que des mots tout simples ou des notions comme "Syracuse" ou "la tyrannie" n'avaient pas du tout la même connotation en 405, en 367 et en 355. C'est surtout Athènes, la cité que représente Simonide, qui a vécu, au cours de ce siècle, des changements importants dans la réception de la tyrannie en général et des tyrannies syracusaines en particulier. Le fait que Xénophon ait choisi un représentant athénien et un tyran syracusain nous a permis de croire qu'il faut placer le dialogue dans l'histoire partagée de la Sicile et d'Athènes. Ainsi, nous avons étudié les tyrans syracusains du IV^e siècle et leurs liens avec Athènes.

Après avoir examiné un nombre important de différentes hypothèses concernant les prototypes, les destinataires et la datation du dialogue, nous pouvons établir plusieurs aspects. En premier lieu, le *Hiéron* est un traité général sur la tyrannie et non pas un traité offert à un tyran particulier. Il n'y a aucun élément probant dans la vie de Xénophon qui permette de croire qu'il aurait visité les cours des tyrans de la Sicile ou aurait offert son dialogue à un tyran particulier pour le conseiller ou le mettre en

(M. Treu, "Xenophon von Athen", 6, *RE*, IX, A 2, 1983, coll. 1569-1982, avec des indices de H.R. Breitenbach, col. 1982-2051).

⁴⁵⁸ Ph. Gautier, *op. cit.*, p. 6. Ce retour est considéré comme très vraisemblable aussi par E. Badian, "Xenophon the Athenian", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World: Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 42.

garde. Aucun moment dans sa vie ou dans les événements de la Sicile ne semble favoriser une telle démarche.

En deuxième lieu, grâce aux parallélismes nombreux et concordants, nous établissons que le prototype du Hiéron xénophontique est Denys l'Ancien, tyran de Syracuse, entre 405 et 367. Nous retrouvons un grand nombre de traits de Denys dans le portrait du Hiéron et il est possible de lire dans le dialogue plusieurs allusions aux événements concrets de sa carrière. Nous établissons donc que non seulement Platon, dans sa *République*, pense souvent à Denys qu'il a connu personnellement, mais aussi à Xénophon qui réagit à la fois au portrait tyrannique de Platon et au souvenir du plus grand tyran de Sicile du IV^e siècle. En examinant les relations entre Denys et Athènes, les idées exprimées dans le dialogue en comparaison avec d'autres textes de Xénophon et d'Isocrate datés de façon sûre, l'histoire des meurtres de tyrans et le mouvement idéologique vers une tolérance croissante de l'autocratie qu'on constate dans ce siècle, nous estimons que le texte est écrit après 358/357, date de l'assassinat d'Alexandre de Phères par sa femme, donc peu de temps avant la mort de Xénophon.

VI Une approche interprétative du XX^e siècle : Leo Strauss

Une étude approfondie de la réception du *Hiéron* depuis l'Antiquité à nos jours serait très bienvenue car elle comporterait une liste de grands lecteurs. Elle débiterait par l'intérêt des anciens cyniques au sujet de la différence entre la vie du tyran et celle du simple particulier⁴⁵⁹ ; elle traiterait ensuite de l'influence du *Hiéron* sur les pages que Cicéron consacre au portrait de Denys l'Ancien⁴⁶⁰ ; elle en arriverait ensuite, en France, à La Boétie⁴⁶¹, aux Essais de Michel de Montaigne⁴⁶² et à la réception faite du *Hiéron* par Jean-Jacques Rousseau. Dans le dossier des autres européens, l'on devrait présenter le dossier du plus grand lecteur de Xénophon, Nicolas Machiavel⁴⁶³, ainsi que la traduction du *Hiéron* en anglais attribuée à la Reine Elizabeth I^{ère} d'Angleterre où le mot "tyran" est remplacé par le mot "roi"⁴⁶⁴. L'on se rendrait compte avec surprise que, contrairement à l'époque moderne où Xénophon est connu surtout pour son *Anabase* et la *Cyropédie*, la plupart des philosophes européens, à partir de la Renaissance, lisaient aussi son dialogue sur la tyrannie⁴⁶⁵.

Dans ce chapitre sur la réception du *Hiéron*, nous voudrions proposer l'étude d'un lecteur de Xénophon du XX^e siècle, Leo Strauss (1899-1973). Le regain d'intérêt pour Xénophon qu'on observe à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle et qui

⁴⁵⁹ E.C. Marchant, Introduction au *Hiéron*, dans *Scripta minora*, t. VII, éd.-trad., Londres : Loeb, 1925, p. X.

⁴⁶⁰ Voir *supra*, notre chapitre sur la datation, p. 216-217.

⁴⁶¹ Il s'agit du *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* d'Etienne de La Boétie, écrit en 1549. L'on peut consulter les analyses de ce sujet réunies par D.L. Schaefer dans le recueil *Freedom over Servitude. Montaigne, La Boetie, and On voluntary Servitude*, Westport, 1998.

⁴⁶² Montaigne paraphrase des chapitres entiers du *Hiéron* dans son essai I, 42, *De l'inégalité qui est entre nous*. Pour l'influence de Xénophon, voir M. Platt, "Montaigne, Of Friendship, and On Tyranny", dans D.L. Schaefer, éd., *Freedom over Servitude. Montaigne, La Boetie, and On voluntary Servitude*, Westport, 1998, p. 31-86.

⁴⁶³ Machiavel fait allusion à Xénophon et à son *Hiéron* à plusieurs reprises : dans *Le Prince*, 6, 14, 16, 26 et dans *Les discours de la première décade de Tite-Live*, II, 13 ; III, 20-21. Sans mentionner Leo Strauss, il existe plusieurs études approfondies de l'influence de Xénophon sur Machiavel. L'on peut consulter notamment W.R. Newell, "Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A Double-Edged Encounter", *The Journal of Politics*, 50(1), 1988, p. 108-130, R. Major, "A New Argument for Morality: Machiavelli and the Ancients", *Political Research Quarterly*, 60, 2, 2007, p. 171-179, A.H. Krappe, "Quelques sources grecques de N. Machiavelli", *Etudes italiennes*, VI, 1924, p. 80-90, l'étude classique de G. Ellinger, *Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis*, Tübingen, 1888 et surtout, pour les sources, G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, Milano/Napoli, 1987-1988 en trois volumes.

⁴⁶⁴ Il est possible que cette traduction fût faite non pas par la reine elle-même, mais par un membre de sa cour. Voir L. Bradner, "The Xenophon translation attributed to Queen Elizabeth I", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XXVII, 1964, p. 324-326.

⁴⁶⁵ La première traduction en latin fut faite par le florentin Leonardo Bruni, vers 1403. Voir P. Botley, *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge, 2004 et D. Marsh, "Xenophon", dans *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 7, éd. par V. Brown, Washington, 1992, p. 75-196 et 140-142.

continue jusqu'à nos jours, est dû, pour une large partie, aux travaux qui ont été consacrés à cet auteur à partir des années 1930 dans le domaine non pas de la philologie classique mais de l'histoire de la philosophie politique. L'instigateur de cet intérêt fut justement Leo Strauss, un intellectuel américain d'origine juive, exilé de l'Allemagne nazie. Leo Strauss, qui est de plus en plus connu en France, fut l'auteur d'une quinzaine de livres et de plus de quatre-vingts articles sur l'histoire de la philosophie politique, allant de Socrate jusqu'à Nietzsche en passant par Xénophon et Machiavel. Il consacra à Xénophon plusieurs livres et articles qui exposent une vision pleine d'admiration pour ce disciple de Socrate et qui revendiquent pour lui une place au premier rang, à côté de Platon et Aristote, au panthéon des philosophes grecs.

Un de ses ouvrages, intitulé *De la tyrannie* (1948), propose une analyse originale, bien que controversée du *Hiéron* de Xénophon. Ce texte nous intéressera tout particulièrement, car, contrairement à la plupart des critiques et lecteurs antérieurs, Strauss a proposé une lecture qui a véritablement bouleversé la réception de la théorie politique de Xénophon et aussi de son *Hiéron*. L'on verra dans la suite que Strauss a profondément influencé plusieurs générations des lecteurs de Xénophon et que cette influence est encore très sensible aujourd'hui.

Avant de présenter la lecture straussienne du *Hiéron*, il nous a semblé utile de proposer une introduction générale sur Strauss et sa pensée, car il ne fut pas un historien d'idées ordinaire. Les faits de sa biographie et ses racines intellectuelles déterminent la direction que sa pensée a prise.

La quasi-totalité de ses lecteurs, ainsi que les historiens et les critiques qui se sont penchés sur ses textes, tant sur *De la tyrannie* que sur les autres, ont été confrontés, à un moment ou à un autre, à la question : qui est Strauss ? Est-il un philosophe, comme l'affirment ses disciples et admirateurs, est-il "un théoricien des théories politiques"⁴⁶⁶, est-il l'inventeur d'une nouvelle herméneutique, ou encore "le plus célèbre et/ou le plus provocateur des lecteurs du XX^e siècle", comme l'a dit un de ses traducteurs français ⁴⁶⁷ ?

⁴⁶⁶ C'est l'expression de M.-P. Edmond, dans "Machiavel et la question de la nature", *Revue de métaphysique et de morale*, 1989, 94, 3, 1989 (juillet-septembre), p. 347.

⁴⁶⁷ R. Brague, "Athènes, Jérusalem, La Mecque (interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss)", tr. fr. par B. Vergely, *Revue de la métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989 (juillet-septembre), p. 309.

Ce questionnement se justifie par la nature des textes que nous a laissés Strauss : à part quelques volumes de conférences et d'essais, son œuvre ne se présente pas comme une philosophie, mais plutôt comme une succession d'études et de comptes rendus en histoire de la philosophie, surtout de la philosophie politique. Il est cependant erroné de croire que ces études appartiennent au genre bien établi des travaux de recherche et d'érudition. Strauss s'en distingue tant par son approche que par sa vision de la philosophie politique antique, tant par sa manière de définir ce qui fait la grandeur d'un auteur, que par sa conception de l'impact qu'un texte ancien peut et doit avoir sur le monde contemporain. Bien que Strauss lui-même ait nié explicitement être "un philosophe" ("*a philosopher*") et se soit caractérisé comme "un érudit" ("*a scholar*"), en s'appuyant sur une distinction heideggérienne entre l'homme qui fait courageusement face aux problèmes, libre de toute autorité, et l'homme qui dépend du travail des grands penseurs⁴⁶⁸, cette prise de position implique elle-même une philosophie ou, tout au moins, une conscience philosophique.

Avant d'en venir à ses travaux sur Xénophon et notamment sur le *Hiéron*, il nous semble nécessaire de présenter les étapes les plus importantes de sa vie et les principaux tournants de sa pensée car, faute de les connaître, l'on risquerait de mal comprendre l'analyse du *Hiéron*. Celle-ci en effet dépend largement de ses autres écrits, tant sur la philosophie politique que sur l'art d'écrire antique.

Après une présentation synthétique de sa biographie, nous présenterons sa pensée en trois chapitres, en nous intéressant tout particulièrement aux aspects et aux textes qui ont un lien avec la philosophie politique classique. On verra tout d'abord les raisons pour lesquelles Strauss s'est intéressé aux anciens Grecs et comment il les a vus ; ensuite on examinera les présupposés et la genèse de l'herméneutique straussienne ; on évoquera aussi ses lecteurs, c'est-à-dire, sa réception dans différents pays et à différentes époques, sachant qu'il n'est pas rare de rencontrer des historiens de la philosophie politique et des spécialistes de l'antiquité classique qui ont une opinion bien arrêtée sur Strauss sans l'avoir jamais lu. Enfin, nous en viendrons aux travaux sur Xénophon et à *De la tyrannie*, texte complexe qui, grâce à la collaboration de l'hégélien russe francophone Alexandre Kojève, a largement dépassé les limites d'un commentaire de texte.

⁴⁶⁸ L. Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", dans L.Th. Pangle, éd. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago/Londres, 1989, p. 29.

Strauss mérite l'attention, et la valeur de son œuvre dépasse, croyons-nous, la simple curiosité ou le seul souci d'ouverture intellectuelle.

6.1. Esquisse biographique : exil et la gloire

Leo Strauss est un Juif d'origine allemande, né en 1899 à Kirchhain, près de Marbourg, dans la Hesse. D'origine modeste, il fut élevé, selon ses propres dires, dans une famille pieuse et même stricte : les rituels y étaient bien observés, mais les connaissances de la culture étaient insuffisantes⁴⁶⁹. A l'âge de cinq ou six ans, il fut témoin des flux d'exilés juifs qui, fuyant les pogroms russes en route pour l'Australie, trouvèrent un refuge temporaire dans la maison de son père. Plus tard, en revenant sur ces souvenirs, Strauss dit qu'à cette époque une telle persécution n'aurait pas pu avoir lieu en Allemagne : les Juifs y vivaient en paix avec leurs voisins. L'événement a laissé une profonde impression sur le petit Strauss⁴⁷⁰.

Après les études primaires à l'école de Kirchhain⁴⁷¹, Strauss fut admis, en 1912, dans le *Gymnasium Philippinum*, à Marbourg. Il fut alors plongé dans la culture allemande. Il lut Schopenhauer et Nietzsche⁴⁷² et, à partir de seize ans, les dialogues de Platon, notamment le *Lachès*. Plus tard, il avoua qu'à cette époque-là, il avait conçu le plan, ou plutôt le désir, de passer sa vie à lire Platon, à élever des lapins (animaux qu'il adorait)⁴⁷³ et à gagner son pain quotidien comme facteur à la

⁴⁶⁹ L. Strauss, K.H. Green, éd. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York, 1997, p. 459-460. La plupart des indications sur la vie de Strauss viennent de ses propres écrits et conférences. Des travaux sur sa biographie sont en cours.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 312-313.

⁴⁷¹ On trouvera des détails sur la vie du jeune Strauss et sa famille dans J. Lüders, A. Wehner, *Mittelhessen - eine Heimat für Juden ? Das Schicksal der Familie Strauss aus Kirchhain*, Marbourg, 1989, surtout p. 11.

⁴⁷² Plus tard Strauss avoua à son ami Karl Löwith que jusqu'à l'âge de trente ans, il était sous une profonde influence de Nietzsche et qu'il croyait à tout ce qu'il comprenait dans ses écrits. Voir la lettre de Strauss à Löwith le 23 juin, 1935, dans L. Strauss, K. Löwith, "Correspondence", *Independent Journal of Philosophy*, vol. V-VI, 1988, p. 183.

⁴⁷³ On raconte que dans le bureau de Strauss à Chicago, une quarantaine d'années plus tard, il y avait une eau-forte de Dürer, accrochée au mur, représentant un jeune lapin-; et quand un étudiant lui avait demandé la raison de ce choix il aurait répondu que le lapin, s'il se sent en danger, dort les yeux ouverts (A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven/Londres, 2004, p. 5). La réponse est peut-être à prendre comme l'est l'expression symbolique du sentiment de Strauss lui-même en exil ou dans le monde moderne en général. Au début de nos recherches, nous pensions avoir trouvé dans cette anecdote la source de l'intérêt de Strauss pour Xénophon qui, lui aussi, a parlé amoureusement des lapins, et de leurs habitudes nocturnes, dans son traité sur la chasse, le *Cynégétique*. Il ne semble pas que ce soit le cas. Comme on le verra plus tard, Strauss est venu à

campagne⁴⁷⁴. Le Gymnasium l'éloigna de son milieu juif natal ; un an plus tard, il se convertit au Sionisme politique, qui lui sembla, à cette époque-là, une solution à la question juive. Il obtint son baccalauréat en 1917.

La même année, il commença ses études universitaires, mais dut les interrompre, au début de la guerre, pour rejoindre l'armée allemande. Jusqu'à la fin de la guerre, il servit d'interprète en Belgique. Après l'armistice, il fréquenta les universités de Francfort-sur-le-Main, Berlin et Hambourg, en étudiant tout particulièrement les mathématiques, la philosophie et les sciences naturelles, puis, en 1919, s'établit à l'université de Marbourg⁴⁷⁵. C'était un centre du mouvement néo-kantien, fondé par Hermann Cohen (1842-1918), philosophe éminent et aussi un des plus grands représentants du judaïsme en Allemagne au début du XX^e siècle. Néanmoins, à l'époque où Strauss arriva à Marbourg, l'école néo-kantienne était en voie de dissolution face à la montée de la phénoménologie d'Edmund Husserl⁴⁷⁶. Strauss y rencontra Jacob Klein, qui deviendra son ami⁴⁷⁷, et Hans-Georg Gadamer.⁴⁷⁸

En 1921, Strauss soutint à Hambourg sa thèse de doctorat, dirigée par Ernst Cassirer, intitulée "Sur l'épistémologie dans la doctrine philosophique de F. H. Jacobi". C'était un sujet correspondant aux intérêts du néo-kantisme en vogue à l'époque à Marbourg⁴⁷⁹.

En 1922, Strauss alla à Fribourg-en-Brisgau pour une année postdoctorale durant laquelle il eut la possibilité de participer aux conférences d'Edmund Husserl⁴⁸⁰. Il écouta aussi un jeune homme, encore inconnu, de l'entourage de Husserl, Martin

Xénophon à travers Machiavel. N'empêche que si l'on voulait rendre hommage à Xénophon par un dessin, celui d'un lapin serait un choix que Xénophon aurait apprécié.

⁴⁷⁴ L. Strauss, K.H. Green, eds., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York, 1997, p. 460; R. Lerner, "Leo Strauss (1899-1973)," *American Jewish Year Book*, 1976, p. 91.

⁴⁷⁵ L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, éd. par H. Meier, vol. II, *Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften (Lebenslauf)*, Stuttgart, 1997, p. 298

⁴⁷⁶ L. Strauss, K.H. Green, eds., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York, 1997, p. 460; J. Klein, L. Strauss, "A Giving of Accounts", *The College*, 22, 1970 (avril), p. 1-5.

⁴⁷⁷ L. Strauss, K.H. Green, *op. cit.*, p. 460.

⁴⁷⁸ H.-G. Gadamer, "Gadamer on Strauss: an Interview", *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, vol. XII, 2&3, 1984, p. 1-2. Gadamer s'est souvenu tout particulièrement du regard de Strauss : "furtif, suspicieux, ironique et toujours quelque peu amusé".

⁴⁷⁹ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) était un philosophe allemand, adversaire de Kant. Il proposa une doctrine mystique, fondant toute connaissance philosophique sur une sorte d'instinct personnel, le sentiment de l'âme. Il est l'auteur notamment des *Lettres sur la doctrine de Spinoza* (1785) et *De Hume et de la foi, ou de l'idéalisme et du réalisme* (1787). Ces deux philosophes seront plus tard importants dans la pensée de Strauss.

On peut lire la thèse du doctorat de Strauss dans ses *Gesammelte Schriften*, éd. par H. Meier, vol. II : *Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, Stuttgart, 1997. En 1970, Strauss qualifia sa thèse comme "un effort déshonorant" ("a disgraceful performance") : L. Strauss, K.H. Green, *op. cit.*, p. 460.

⁴⁸⁰ L. Strauss, K.H. Green, *op. cit.*, p. 460-461.

Heidegger. Strauss raconta plus tard qu'il ne comprenait pas un seul mot de ce qu'il disait mais qu'il sentait que Heidegger traitait un sujet d'importance capitale pour l'homme en tant qu'homme ("to man as man")⁴⁸¹. Strauss reprendra plus tard cette expression dans ses propres écrits sur la philosophie politique. Il était impressionné par la méthode heideggérienne d'interprétation des textes philosophiques ; il l'était, entre autres, par l'interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote. Un peu plus tard, à Berlin, il eut la possibilité d'écouter le traitement de cette *Métaphysique* d'Aristote par un autre savant, d'un tout autre genre, Werner Jaeger, un des plus célèbres hellénistes allemands. Selon Strauss, il n'y avait pas de comparaison entre les deux : Heidegger était nettement supérieur⁴⁸². On peut différencier deux approches des textes de l'antiquité : celle de Heidegger qu'on pourrait caractériser comme étant une "approche philosophique", faisant peu de cas des recherches philologiques ni de l'origine historique des idées décelées dans les textes – Heidegger se trompait couramment sur les étymologies des mots grecs, ou les inventait tout simplement –, et celle de Jaeger qu'on pourrait caractériser comme étant une "approche philologique", se fondant sur la tradition de l'interprétation, sur la nécessité de bien connaître le milieu culturel, historique et idéologique d'un auteur. Ce jugement sur la différence entre la lecture de Heidegger et celle de Jaeger marque un tournant dans l'évolution de la pensée de Strauss. Il avait choisi son champ ou la voie qu'il devait suivre toute sa vie.

Dans les années 1920, Strauss participa aux cours sur les doctrines sociales de la Réforme et des Lumières donnés par un certain Julius Ebbinghaus, cours où il entendit une présentation vive et passionnante de la pensée de Hobbes. Il rencontra aussi le sociologue Max Weber et fut impressionné par sa dévotion à l'idée même de la science et à l'honnêteté intellectuelle ; plus tard Strauss consacra des pages critiques à la notion d'approche sociologique "objective" dans *Le droit naturel et l'histoire*, sans pourtant nier l'importance de la figure de Weber, père de la sociologie⁴⁸³.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 461

⁴⁸² L. Strauss, "Existentialism", *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, 1995, vol. XXII, 3, 1995, p. 304 ; "An Introduction to Heideggerian Existentialism", dans Th. L. Pangle, éd., *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss- Essays and Lectures by Leo Strauss*, Chicago, 1989, p. 27-28.

⁴⁸³ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago/Londres, 1953 (1965), p. 36-80.

Entre 1924 et 1925, Strauss participa au séminaire dirigé à Berlin par Julius Guttmann sur le texte de Moïse Maïmonide (1135-1204), *Le guide des égarés*⁴⁸⁴.

Les premières publications de Strauss parurent dans *Der Jude* et *Jüdische Rundschau*. En 1924, il publia notamment “L’analyse par Cohen de la science biblique de Spinoza”⁴⁸⁵ qui attira l’attention de Julius Guttmann, lequel lui proposa un poste de recherche philosophique dans l’institution juive de Berlin, l’Académie du Judaïsme (*Akademie für Wissenschaft des Judentums*)⁴⁸⁶. Il y écrivit son premier livre, *La critique de la religion de Spinoza en tant que fondation de sa science de la Bible : Recherches sur le Traité Théologico-politique de Spinoza*, publié en 1930⁴⁸⁷. Il participa aussi à la préparation de l’édition du jubilé de Moïse Mendelsohn (1729-1786) et traduisit des textes hébreux pour celle-ci. Il noua des liens d’amitié avec Gershom Scholem, avec lequel il échangea plus tard une correspondance abondante.

En 1931, à cause des problèmes financiers de l’Académie, Strauss posa sa candidature afin d’obtenir une bourse à la Fondation Rockefeller pour les sciences sociales en Allemagne⁴⁸⁸. Il approfondit ses recherches sur Maïmonide et Thomas Hobbes : ces dernières, qui avaient pour objectif la publication d’un livre, le mirent en contact avec Carl Schmitt (1888-1985), juriste pratiquant et philosophe politique. Strauss lui montra la première partie de son livre sur Hobbes, et Schmitt aida à la faire publier. En outre, il rédigea une recommandation professionnelle en faveur de Strauss pour la Fondation Rockefeller. Strauss avait aussi des recommandations de la part d’Ernst Cassirer et de Julius Guttmann, mais il était persuadé que c’était la recommandation de Schmitt qui l’avait aidé à obtenir la bourse⁴⁸⁹. Plus tard, Strauss écrivit un compte rendu et une analyse perspicace de l’œuvre centrale de Schmitt, *Le concept du politique*⁴⁹⁰.

En 1932, Strauss s’installa à Paris pour étudier la philosophie juive et médiévale grâce à la bourse de la Fondation Rockefeller. Il se maria avec une veuve, Marie

⁴⁸⁴ A. Udoff, éd. *On Leo Strauss’s Thought: Towards a Critical Engagement*, Colorado, 1991, p. 26-27.

⁴⁸⁵ L. Strauss, “Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas”, *Der Jude*, VIII, 5/6, 1924 (mai-juin), p. 295-314.

⁴⁸⁶ L. Strauss, K.H. Green, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁸⁷ Voir les références complètes dans la section bibliographique.

⁴⁸⁸ A. Udoff, éd., *On Leo Strauss’s Thought: Towards a Critical Engagement*, Colorado, 1991, p. 26-27.

⁴⁸⁹ Voir la lettre de Strauss à Schmitt, le 10 juillet, 1933, dans H. Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue; including Strauss’s notes on Schmitt’s Concept of the Political and three Letters from Strauss to Schmitt*, tr. américaine par J.H. Lomax, Chicago, 1995, p. 127.

⁴⁹⁰ L. Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, 1932, p. 732-749.

Bernsohn, qu'il avait rencontrée à Berlin quelques années auparavant, et adopta le fils que celle-ci avait de son premier mariage.

À Paris, Strauss se lia avec un philosophe russe, Alexandre Kojève (1902-1968) qu'il avait déjà rencontré à Berlin dans les années 20. Kojève est une figure importante pour notre propos, car, après la parution de l'analyse straussienne du *Hiéron*, intitulée *De la tyrannie*, en 1948, il écrivit une recension de ce texte et échangea quelques dizaines de lettres avec Strauss. Les deux hommes avaient de profondes divergences d'opinion mais aussi des points de rapprochement. La vie et la biographie intellectuelle de Kojève comportent plusieurs parallèles avec celle de Strauss. De vrai nom Aleksandre Vladimirovitch Koscheffnikov, Kojève avait fui la Russie après la révolution de 1917. Il avait été un communiste convaincu dans sa jeunesse, puis, arrivé en Allemagne, avait étudié la philosophie auprès de Husserl, Heidegger et Karl Jaspers, qui dirigea sa thèse sur la philosophie théologique de Vladimir Soloviev, soutenue en 1926. Entre 1933 et 1939, il assura des cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, à l'École des Hautes Études de Paris, cours très influents qui renouvelèrent l'étude de Hegel dans la France de l'après-guerre. C'est pour une large part à Kojève qu'on doit la place éminente qu'occupe la pensée de Hegel dans la France du XX^e siècle. Ses conférences sur Hegel furent publiées en 1947 sous un titre modeste, *L'Introduction à la lecture de Hegel*. Parmi ses auditeurs, on comptait Raymond Aron, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Raymond Queneau, André Breton et Hannah Arendt.

A. Kojève, qui s'est défini, peut-être par provocation, comme "le seul vrai stalinien", analysa Hegel à la lumière de Heidegger et de Karl Marx, en mettant l'accent sur "la dialectique du maître et de l'esclave" et en reformulant le système de Hegel autour du concept de "Reconnaissance", notion centrale dans cette dialectique. Kojève traita aussi le sujet nietzschéen de la fin de l'histoire et du dernier homme vivant dans un monde où la réalité est totalement rationalisée. Ces questions seront discutés avec beaucoup d'ardeur dans les très intéressants *addenda* de *De la tyrannie*. C'est la conviction que l'activité philosophique s'approche de sa fin logique dans un monde de plus en plus homogène et rationnel qui a amené Kojève à abandonner la philosophie dans la deuxième partie de sa vie et à se consacrer à la planification économique au Ministère de l'Économie et des Finances.

Comme pour Strauss, le conflit entre la philosophie et la théologie est le thème principal de l'œuvre de Kojève, ce qu'il avait déjà étudié dans sa thèse sur Soloviev. Comme Strauss, Kojève appréciait les philosophes de l'Antiquité. Il écrivit un article sur l'empereur Julien, paru dans un volume d'hommages à Strauss⁴⁹¹. C'est aussi sur l'initiative de Kojève que le commentaire de Strauss sur le *Hiéron* de Xénophon fut édité et traduit en français. Ce commentaire sera suivi d'une réponse de Kojève, intitulée *Tyrannie et sagesse*, réponse elle-même suivie d'une *Mise au point* de la part de Strauss⁴⁹².

Au début de l'année 1934, Strauss s'établit à Londres, où, grâce à une prolongation de la bourse de Rockefeller⁴⁹³, il avait la possibilité d'approfondir ses études sur Hobbes en consultant les manuscrits à la British Museum.

Entre 1928 et 1932, Strauss écrivit son deuxième livre, traitant de la prophétologie : *La philosophie et la loi. Contribution à la compréhension de Maïmonide et ses prédécesseurs*. Le livre ne fut publié qu'en 1935, en Angleterre, car les Nazis avaient interdit toute publication à la maison d'édition de l'Académie⁴⁹⁴.

En 1935, Strauss s'établit à Cambridge, travailla au Collège de Sydney Sussex et à l'Université de Cambridge et termina son livre sur Hobbes, *La Philosophie politique de Hobbes*, qui fut publié un an plus tard. Dans une lettre adressée à Kojève, Strauss qualifia son livre sur Hobbes de "la première tentative pour se libérer des préjugés modernes"⁴⁹⁵.

La situation financière de Strauss et de sa famille était difficile et il n'était pas sûr que sa bourse serait prolongée encore une année supplémentaire ni qu'il trouverait une place dans les universités anglaises. C'est pour cette raison qu'il se rendit aux États-Unis, en 1936 et 1937, à la recherche d'un poste d'enseignement permanent.

En 1937, à la fin de l'année, il obtint un poste d'assistant de recherche à la faculté d'histoire de l'Université de Columbia à New York. De 1938 à 1948, il y fut professeur de sciences politiques et fit partie de la Nouvelle École des Etudes Sociales

⁴⁹¹ "L'empereur Julien et son art d'écrire", dans J. Cropsey, éd., *Ancients and Moderns: Essays in the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York, 1964, p. 95-113. Le titre lui-même est un hommage à la théorie straussienne de l'écriture sous la persécution.

⁴⁹² On verra plus en détail cet échange dans les pages consacrés à *De la tyrannie*.

⁴⁹³ S.C. Banfield, "Leo Strauss," dans E. Shils, éd., *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*, Chicago, 1991, p. 494.

⁴⁹⁴ D.N. Myers, "The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für Wissenschaft des Judentums (1919-1934)", *Hebrew Union College Annual*, vol. LXIII, Cincinnati, 1992, p. 134-135.

⁴⁹⁵ L. Strauss, *On Tyranny* (édition revue et élargie), New York, 1991, p. 231.

(*New School for Social Research*) à New York. En 1944, il devint professeur de sciences politiques et de philosophie. Il donna des conférences dans de nombreuses universités américaines. Entre-temps, il écrivait un de ses livres les plus importants et les plus connus, *La Persécution et l'art d'écrire*, qui fut terminé en 1948 et publié en 1952.

1942 fut une année noire pour la famille de Strauss : il perdit sa sœur qui vivait au Caire, son père qui vivait à Kirchhain (Strauss n'apprit sa mort qu'après la guerre), et le reste de ses parents qui n'avaient pas quitté l'Allemagne furent déportés dans un camp de concentration et y moururent⁴⁹⁶.

En 1944, Strauss obtint la citoyenneté des États-Unis.

En 1948, il termina le commentaire du *Hiéron* de Xénophon, *De la tyrannie*, et le fit publier. La même année, après le départ de Charles Merriam, il s'avéra que la chaire de sciences politiques de l'Université de Chicago était vacante. Un des amis de Strauss, qui connaissait ses activités dans la Nouvelle École à New York, le présenta en tant que candidat à Robert Hutchins, président de l'Université de Chicago. Après un entretien d'une demi-heure, Strauss obtint le poste de professeur à la faculté de sciences politiques avec un salaire plus élevé que tout autre membre du département⁴⁹⁷. Strauss y enseigna la philosophie politique jusqu'en 1968.

En 1949, Strauss tint six conférences publiques, sous l'égide de la Fondation Walgreen, sur le droit naturel et l'histoire qui furent publiés en 1953.

Au milieu des années 1950, Strauss donna des conférences à l'Université hébraïque à Jérusalem. Il se rendit aussi en Allemagne, pour la première fois depuis son exil, et, sur l'invitation de Gadamer, prononça une conférence sur Socrate à Heidelberg. Jusqu'à la fin de sa vie, toutes les conférences et tous les cours de Strauss furent enregistrés, puis dactylographiés et recopiés par ses auditeurs et disciples dont le nombre allait croissant.

En 1958, Strauss publia les *Pensées sur Machiavel*, sur lesquelles il avait travaillé pendant quatre ans. Une année plus tard, parut *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, volume composé de plusieurs études sur différentes questions, fruit de treize années de travail.

⁴⁹⁶ Voir la biographie de la famille Strauss dans J. Lüders, A. Wehner, *Mittelhessen -eine Heimat für Juden ? Das Schicksal der Familie Strauss aus Kirchhain*, Marbourg, 1989.

⁴⁹⁷ M.A. Boar, M.E. Jewel, L. Sigelman, éd., *Political Science in America : Oral Histories of a Discipline*, Lexington, 1991, p. 111.

En 1959, Strauss obtint le titre de professeur distingué à l'Université de Chicago. En 1964, il publia *La cité et l'homme*, qui a pour sujet principal les relations entre Socrate et Athènes, et, en 1966, *Socrate et Aristophane*. En 1965, il reçut un doctorat honoris causa en philosophie politique de l'Université de Hambourg. Il avait l'intention de se rendre en Allemagne pour le recevoir, mais fut forcé de décliner à cause de problèmes de santé. Il déclina aussi une offre de poste de professeur en Allemagne⁴⁹⁸.

À la fin de 1967, Strauss quitta l'Université de Chicago pour Claremont Men's College en Californie, où il assura les cours en sciences politiques jusqu'à 1969.

En 1968, il publia *Le libéralisme ancien et moderne*, recueil composé presque entièrement d'articles et d'essais publiés précédemment.

Professeur émérite à Chicago, il fut invité, en 1969, au St. John's College d'Annapolis où il enseigna jusqu'à la fin de ses jours. Il termina deux livres sur les écrits de Xénophon : *Le discours socratique de Xénophon*, en 1970, et *Le Socrate de Xénophon*, en 1972. Parallèlement, il termina aussi *L'argument et l'action dans les Lois de Platon*, qui ne fut publié qu'en 1975. Strauss fut emporté par une pneumonie, le 18 octobre 1973, et inhumé dans le cimetière juif de la synagogue Knesseth Israel, à Annapolis, aux États-Unis.

Strauss mena une carrière scientifique et universitaire honorable et eut un grand nombre de disciples et d'admirateurs, surtout aux États-Unis, sa patrie d'adoption. Les trois périodes de sa vie d'exilé – son enfance et sa jeunesse en Allemagne, deux séjours universitaires en Europe de l'Ouest (en France et en Grande-Bretagne), puis son déménagement aux États-Unis – contribuèrent à la richesse et la diversité de sa pensée et de ses intérêts intellectuels, dont un aperçu va être donné dans les pages qui suivent.

⁴⁹⁸ L. Strauss, *On Tyranny* (édition revue et élargie), éd. par V. Gourevitch, M.S. Roth, New York, 1991, p. 313.

6.2. Caractérisation générale de sa pensée

6.2.1. Un long voyage de Marbourg à Athènes

Le premier texte que le jeune Strauss publia, après sa thèse de doctorat, résumait ses recherches sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza⁴⁹⁹. Ce travail, bien reçu par la critique, a introduit le problème auquel Strauss est resté fidèle pendant toute sa vie, à savoir, le problème du rapport entre la raison et la révélation, ou, autrement dit, le problème théologico-politique. Cette fidélité ressort clairement des textes de caractère autobiographique qu'il a publiés dans les années 1960, en retraçant la genèse de sa pensée. Il notait alors que le renouveau de la théologie, influencé par le débat sur les différentes formes du Sionisme dans les années 1920 en Allemagne, avait donné l'impulsion initiale à son étude sur le bien-fondé de la critique moderne de la religion⁵⁰⁰. Cette étude s'ordonna très tôt autour de l'antinomie entre le judaïsme et la philosophie, entre l'orthodoxie et les Lumières⁵⁰¹.

Le propos initial de Strauss est la colère antithéologique qui se trouve dans des œuvres de penseurs de différentes époques : d'abord dans l'œuvre de Spinoza, puis dans l'œuvre de Machiavel, ensuite dans celle de Hobbes. Dans l'intervalle, Strauss explora la question de la philosophie dans le judaïsme et dans l'Islam médiéval, en remontant à Moïse Maïmonide et à Al-Farabi. Il étudia la tension entre la raison et la révélation sous plusieurs angles : par rapport à la crise de la religion moderne, conséquence de la réduction de la religion à un code moral, lui-même en lambeaux ; par rapport aux figures historiquement porteurs de la vérité dans une communauté politique (qu'il appelle la Cité), les prophètes, les philosophes, les législateurs et les poètes ; puis par rapport au droit naturel et aux concepts de la justice ; et enfin comme

⁴⁹⁹ L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft; Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin, 1930; tr. fr. par G. Almaleh, M. Depadt-Eichenbaum, *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible; Recherches pour une étude du Traité Théologico-politique*, Paris, 1986.

⁵⁰⁰ Voir son introduction à la réédition de *The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis*, Chicago, 1964 (1936), p. 8 ; voir aussi D. Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003, p. 15-16. Comme le montrent les titres de ses quatre chapitres – quatre tournants principaux de la pensée straussienne, Tanguay organise clairement l'évolution de Strauss par rapport à ce problème.

⁵⁰¹ Voir aussi M. Kriegel, "Leo Strauss, la stratégie de la tension (recension d'O. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003)", *Critique*, No. 682, 2004 (mars), p. 164.

origine de la modernité, marquée par le christianisme et par la crise introduite à la fin du monde médiéval latin par la Réforme protestante⁵⁰².

Le problème théologico-politique, selon Strauss, définit toute l'histoire, la culture et la pensée de l'Occident : "La civilisation occidentale," écrit-il, "est constituée de deux éléments, ou, autrement dit, elle a deux racines (...), la Bible et la philosophie grecque." C'est la Bible qui représente la révélation et la philosophie grecque qui représente la raison ; ces deux racines, Strauss les nomme métaphoriquement, après Tertullien et d'autres, "Athènes et Jérusalem"⁵⁰³. L'histoire de l'Occident se présente comme une tentative pour parvenir à une harmonie, à une synthèse de ces deux éléments. Pourtant, selon lui, ces tentatives d'harmonisation sont toujours restées sans succès à cause des exigences irréconciliables de ces deux éléments : la philosophie grecque tend vers une vie de raison autonome ("autonomous understanding"), mais la Bible pose comme principe une vie d'amour qui obéit à la Loi sans la questionner⁵⁰⁴.

Dans la deuxième partie de sa vie, Strauss s'intéressa surtout à l'élément rationnel de ce rapport sous sa forme politique et, en particulier, sous sa forme classique, c'est-à-dire grecque. Les premières publications de Strauss portent sur les grands penseurs juifs ou d'origine juive, comme Spinoza, Maïmonide, Moïse Mendelssohn et Hermann Cohen, mais les dernières portent sur les anciens Grecs. Pour caractériser cette évolution, R. Brague a comparé la vie de Strauss à un voyage de Jérusalem à Athènes⁵⁰⁵.

Avec Hannah Arendt, Karl Popper, Isaiah Berlin et Eric Voegelin, Strauss représente le mouvement du renouveau de la philosophie politique européenne en exil⁵⁰⁶, à un moment où plusieurs grandes figures de la philosophie analytique prononçaient la mort de cette discipline et où les sciences politiques se tournaient vers

⁵⁰² Pour ces différents angles de recherche voir la synthèse de C. Pelluchon, *Leo Strauss : une autre raison d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, 2005; H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, tr. angl. par M. Brainard, Cambridge, 2006; H. Arkes, "Athens and Jerusalem: the Legacy of Leo Strauss", dans D. Novak, éd., *Leo Strauss and Judaism*, Lanham, 1996, p. 1-23; C. Chalié, "Leo Strauss : entre le théologique et le politique", *Les Temps Modernes*, 551, 1992 (juin), p. 121-144.

⁵⁰³ L. Strauss, "Progress or Return?" dans Th.L. Pangle, éd., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago/Londres, 1989, p. 245.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 245-246.

⁵⁰⁵ R. Brague, "Athènes, Jérusalem, La Mecque (interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss)", tr. fr. par B. Vergely, *Revue de la métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989 (juillet-septembre), p. 315.

⁵⁰⁶ A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven/Londres, 2004, p. 35.

l'élaboration des méthodes statistiques et vers le béhaviorisme. Avec Carl Schmitt et Alexandre Kojève, Strauss rejoint le mouvement de critique du libéralisme et de la modernité. Les réserves à l'égard de la modernité formulées par une figure comme Hanna Arendt sont incomparables à la critique straussienne de la modernité, critique sarcastique et pessimiste, offrant peu de perspectives de salut, si ce n'est des choix purement individuels et privés⁵⁰⁷.

Dans plusieurs textes, Strauss fait une distinction nette entre la modernité et la pré-modernité dans un sens large, et oppose, dans ses analyses, les Anciens aux Modernes, en reprenant à son compte les termes d'un débat historique. Cette opposition symbolique complète celle d'Athènes et Jérusalem, formant ainsi deux dichotomies fondamentales qui jalonnent la pensée de Strauss. Les Anciens représentent pour lui les philosophes socratiques et leurs héritiers intellectuels dans une lignée plus ou moins droite allant au moins jusqu'au XVI^e siècle ; la figure emblématique des Anciens est souvent Platon. Les Modernes commencent avec Machiavel et culminent avec Heidegger, qui incarne, aux yeux de Strauss, la modernité radicale, l'historicisme dans sa forme la plus aboutie.

Platon et Heidegger, que tout oppose, sont les deux grands philosophes de l'Occident. Strauss analyse les rapports entre les Anciens et les Modernes sous plusieurs angles : opposition de la vision de l'histoire et de la philosophie, opposition par rapport au droit naturel, deux types du libéralisme, deux conceptions de la lecture, ce que nous verrons dans le sous-chapitre suivant. Sous la plume de Strauss, ce conflit entre deux époques devient un conflit entre deux visions différentes sur l'homme et son milieu⁵⁰⁸. C'est par allusion à une expression de R. Brague que ce chapitre est intitulé "Un long voyage de Marbourg à Athènes" : Marbourg fut le centre de l'élaboration de la pensée heideggérienne, mais Athènes symbolise la figure de Platon, vers laquelle Strauss se tourna avec de plus en plus de conviction.

Strauss distingue trois étapes ou trois vagues dans l'ascension de la modernité qu'il décrit comme une révolte contre la sagesse antique. Selon lui, la première vague, fondatrice des représentations "libérales" de la vie politique, fut la crise

⁵⁰⁷ Voir aussi M. Kriegel, "Leo Strauss, la stratégie de la tension (recension d'O. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003)" *Critique*, No. 682, 2004 (mars), p. 164.

⁵⁰⁸ J. Cropsey, *Ancients and Moderns, Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York/Londres, 1964, Preface, p. VII.

antithéologique et antimorale dans l'œuvre de Machiavel⁵⁰⁹. La seconde vague fut portée par les Lumières, qui reléguèrent la foi au rang de superstition et qui se donnèrent pour but explicite de vulgariser la science. Cette deuxième vague porta en elle un élément critique majeur qui accompagna son déploiement, la philosophie de Rousseau⁵¹⁰. Enfin, la troisième vague, issue du positivisme scientifique et de l'historicisme, dans la lignée de Hegel et de Comte, porta en son sein le nihilisme européen qui s'est déployé avant et après la Première Guerre mondiale avec le militarisme allemand et le nazisme, annoncés et élaborés par Nietzsche, d'un côté, et par Heidegger, de l'autre⁵¹¹.

Selon Strauss, une des caractéristiques de la modernité est la volonté d'égalité, elle-même fondée sur une éducation populaire. Les Lumières modernes ont eu, selon lui, comme souci d'éradiquer l'obscurantisme et la superstition pour laisser place à la raison. Pour Strauss, elles n'ont pas réussi. Il déplore la dégradation de l'éducation, surtout dans le domaine de la philosophie⁵¹². Comme d'autres exilés de la vieille Europe, Strauss fut hostile à toutes les manifestations de la culture de masse, en particulier sous sa forme américaine.

Dans ce qu'un critique a appelé "un exorde prophétique sur la crise de la modernité"⁵¹³, Strauss énumère et étudie, dans une attitude particulièrement sévère, plusieurs tares de "notre temps" : le relativisme des valeurs, le positivisme, l'historicisme et le libéralisme dans sa forme contemporaine. Ces phénomènes sont liés les uns aux autres et découlent les uns des autres.

Pour comprendre la critique de Strauss, il faut revenir sur sa vision de la décadence des sciences sociales, qu'il étudie dans la première partie du *Droit naturel et l'histoire*⁵¹⁴ et dans plusieurs essais écrits après 1950. À la fin du XIX^e siècle, dit-il, le positivisme a atteint son stade final en déclarant qu'il y a une différence

⁵⁰⁹ Voir en général son étude *Thoughts on Machiavelli*, Chicago/Londres, 1978 (1958) et son article "Niccolo Machiavelli" dans L. Strauss, J. Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, Chicago, 1987 (1963), p. 297 et D. Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003, p. 170-176; L. Strauss, "What is Political Philosophy?", dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 40-47.

⁵¹⁰ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1965 (1953), p. 252-294; L. Strauss, "What is Political Philosophy?" dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 50-52.

⁵¹¹ Voir surtout son essai "The Three Waves of Modernity", dans Giddin (H.), éd., *Political Philosophy : Six Essays by Leo Strauss*, New York, p. 81-98.

⁵¹² L. Strauss, "What is Liberal Education?" dans *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago/Londres, 1995 (1968), p. 5.

⁵¹³ A. Barrot, "La critique de l'historicisme", dans *Leo Strauss : Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, éd. par L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, Paris, 2001, p. 111.

⁵¹⁴ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago/Londres, 1971 (1953), p. 9-80.

fondamentale entre “les faits” et “les valeurs” et que seuls les jugements factuels sont dans la compétence de la science. Les jugements de valeur, compris comme des préférences, ont donc été éliminés du discours scientifique. Les sciences politiques ont voulu devenir éthiquement neutres, c’est-à-dire, neutres à l’égard du conflit entre le bien et le mal, quoi qu’on mette sous ces termes⁵¹⁵. C’est cette attitude que Strauss juge, dans un premier temps, extrêmement néfaste et, dans un deuxième temps, impossible à avoir pour les sujets d’importance.

Les sociologues, dit-il, ne s’aperçoivent pas que ce postulat moderne crée une tension entre les exigences de la science, qui sont, selon Strauss, connaissance de la vérité et enseignement de la vérité, et les exigences de la société, consentement sincère aux principes de la société, car “si je sais que les principes de la démocratie libérale ne sont pas intrinsèquement supérieurs aux principes du communisme ou du fascisme, je suis incapable de m’engager sincèrement pour la cause de la démocratie libérale”⁵¹⁶. En essayant d’être objectifs et non dogmatiques⁵¹⁷, les scientifiques développent une indifférence à tout but ; c’est cet état que Strauss appelle le nihilisme⁵¹⁸.

Il souligne l’importance de la ligne de démarcation introduite par la modernité entre la philosophie qui étudie les normes, l’état idéal (“the Ought”), et la science qui étudie l’état actuel (“the Is”). Selon lui, la dépréciation de la raison et du jugement a totalement perverti l’équilibre entre les deux courants : la science s’est proposée pour but d’augmenter infiniment la puissance de l’homme ; ayant pris le dessus sur l’éthique, elle a créé un monde où il est impossible de distinguer les bons raisonnements des mauvais et la sagesse de la folie. On croit follement, dit Strauss, que la science peut enseigner la sagesse⁵¹⁹. Selon le projet moderne, la philosophie et la science ne sont plus contemplatives ni dignes de l’être, elles sont devenues actives et se sont proposés un but caritatif. Dans le monde moderne, la science s’est mise au service de l’amélioration de la condition humaine⁵²⁰. Son objectif est de “conquérir la

⁵¹⁵ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 18.

⁵¹⁶ L. Strauss, “On a Forgotten Kind of Writing”, dans *What is Political Philosophy, and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 222.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, p. 19.

⁵¹⁹ L. Strauss, *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 7.

⁵²⁰ L. Strauss, “La crise de notre temps (The Crisis of our Time)”, dans *Nihilisme et politique*, tr. fr. par O. Sedeyn, Paris, 2004, p. 126-127.

nature” et de faire de l’homme son maître⁵²¹. C’est dans ce changement radical de perspective que Strauss voit la perversion et la duplicité des études modernes sur la société.

A propos des sciences sociales, surtout l’histoire et la politique, une attitude purement objective est un principe irréaliste. L’on ne peut pas, dit Strauss, étudier les phénomènes sociaux sans faire de jugements de valeur, c’est-à-dire, l’on ne peut comprendre une pensée ou une action sans l’évaluer⁵²². La revendication d’une neutralité axiologique devient ainsi problématique, pas seulement du fait que l’objet de science est le fait humain, mais parce que l’agir humain n’est pas, en dernière analyse, dépourvu de toute orientation politique et donc dépourvu de choix impliquant des préférences. La question centrale dans toute l’histoire de la politique, “Quel est le meilleur régime politique ?”, ne saurait être une question que l’on pourrait envisager en distinguant les faits et les valeurs. Dans le *Droit naturel et l’histoire*, où Strauss analyse les travaux de Max Weber, reconnu comme “le père de la sociologie”, il note que Weber lui-même était incapable de garder la neutralité scientifique, car dans la discussion, il se servait de mots comme “avarice”, “vanité” ou “dévotion” qui impliquent un jugement. L’exigence de neutralité, demande Strauss, ne devient-elle pas absurde si l’on interdit à un sociologue ou un historien qui traite de la question des camps de concentration, de qualifier de cruelles les actions des responsables de ces camps⁵²³? Strauss souligne aussi le danger de cette exigence qui encourage, selon lui, l’inclination à prononcer des jugements irresponsables sur le bien et le mal, le juste et l’injuste⁵²⁴. Le rejet actuel des jugements de valeur est fondé sur le postulat que les conflits entre différentes valeurs et systèmes de valeurs sont essentiellement insolubles pour la raison humaine. Mais ce postulat, selon Strauss, n’a jamais été prouvé⁵²⁵. Strauss rejette le relativisme moderne en bloc⁵²⁶.

Une des conséquences de la dichotomie entre “les faits” et “les valeurs” est la décadence de la philosophie politique moderne, qui est, dit Strauss, “en état de

⁵²¹ L. Strauss, *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 3-4.

⁵²² L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, p. 21.

⁵²³ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1965 (1953), p. 52–53. Voir aussi l’exemple de l’étude “objective” du cannibalisme : “Social Science and Humanism”, dans Th.L. Pangle, éd., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago/Londres, 1989, p. 9.

⁵²⁴ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, p. 23.

⁵²⁵ *Ibidem*, p.22

⁵²⁶ L. Strauss, ““Relativism””, dans H. Schoeck, J.W. Wiggins, éd., *Relativism and the Study of Man*, Princeton, 1961, p. 135–157.

décrépitude et peut-être de putréfaction⁵²⁷. L'histoire de la philosophie politique présuppose la persistance des mêmes problèmes fondamentaux et ce fait doit être admis comme une vérité trans-temporelle ; si l'on n'en tient pas compte, il n'y a pas de philosophie politique. Le positivisme moderne est aveugle à ces problèmes fondamentaux et, en conséquence, un positiviste ne peut être un historien de la philosophie⁵²⁸. Strauss définit le positivisme comme une opinion selon laquelle seule la connaissance scientifique, telle que la définit la science de la nature moderne, est une connaissance authentique, et toutes les autres affirmations sont des affirmations subjectives⁵²⁹. Le positivisme a rejeté la philosophie politique comme n'étant pas une discipline scientifique⁵³⁰. Une des conséquences de ce rejet est la dissolution de la philosophie politique, ce que Strauss déplore et divise en plusieurs branches de recherche, souvent sans liaison entre elles, telles que l'économie, la sociologie, la psychologie sociale, etc.⁵³¹. Une autre conséquence de ce rejet réside dans la transformation de la philosophie politique en idéologie⁵³².

La troisième pierre d'achoppement de la modernité est l'historicisme. Selon Strauss, cette doctrine découle naturellement de l'approche positiviste aux sciences humaines⁵³³. Strauss utilise parfois le terme "historicisme" de façon vague comme synonyme de "l'esprit de notre temps", donc de la modernité et de toute la pensée contemporaine⁵³⁴, mais, à proprement parler, l'historicisme est l'opinion selon laquelle aucune distinction majeure entre les questions philosophiques et historiques ne peut être soutenue dans l'analyse finale⁵³⁵. Les théories philosophiques sont donc étudiées par rapport à et en conséquence de l'époque historique où vivaient les philosophes. Cette approche, qui peut nous sembler tout à fait naturelle, ne l'est pourtant pas : Strauss note qu'Aristote essayait de clarifier des idées politiques qu'il

⁵²⁷ L. Strauss, "What is Political Philosophy?" *op. cit.*, p. 17.

⁵²⁸ L. Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing", dans *What is Political Philosophy, and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 229.

⁵²⁹ L. Strauss, "La crise de notre temps (The Crisis of our Time)", dans *Nihilisme et politique*, tr. fr. par O. Sedeyn, Paris, 2004, p. 120.

⁵³⁰ L. Strauss, "What is Political Philosophy?", *op. cit.*, p. 17-18.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 17

⁵³² L. Strauss, *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 2.

⁵³³ L. Strauss, "What is Political Philosophy?" *op. cit.*, p. 25.

⁵³⁴ L. Strauss, "Political Philosophy and History", dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 57; voir aussi A. Barrot, "La critique de l'historicisme", dans *Leo Strauss: Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, eds., Paris, 2001, p. 106.

⁵³⁵ L. Strauss, "Political Philosophy and History", *op. cit.*, p. 57. Voir une définition légèrement différente : L. Strauss, "La crise de notre temps (The Crisis of our Time)", dans *Nihilisme et politique*, tr. fr. par O. Sedeyn, Paris, 2004, p. 120.

rencontrait, à son époque, sans jamais se soucier de leur histoire⁵³⁶. La philosophie politique, affirme Strauss, est fondamentalement différente de l'histoire de la philosophie politique, et la connaissance historique n'en forme pas une partie intégrante⁵³⁷. Cette séparation, selon Strauss, fut reconnue jusqu'à fin du XVIII^e siècle, quand, peu à peu, elle fut rejetée par l'ascension de l'historicisme. Dans le *Droit naturel et l'histoire*, il note qu'au début du XX^e siècle, l'historicisme était considéré comme une pensée proprement allemande, mais, 'à cause de son caractère infectieux, elle a récemment gagné non seulement l'Ouest mais aussi les États-Unis⁵³⁸. C'est paradoxal, dit-il, car la montée des Nazis au pouvoir aurait dû prouver à toute personne de bon sens que l'homme ne doit jamais abandonner la question de la bonne société ni de la justice⁵³⁹, ce que l'historicisme rejette à cause du caractère prétendument historique de la société et de la pensée humaine⁵⁴⁰.

C'est cette vision noircie de l'Occident moderne qui poussa Strauss à se tourner vers le monde classique ; en tout cas, c'est ainsi qu'il présente son évolution⁵⁴¹, mais il est possible que ce soit au contraire son admiration pour la philosophie politique antique qui a contribué à son rejet de la modernité. Comme il l'a été dit, l'intérêt de Strauss pour le monde antique est relativement tardif : le premier texte sur les Grecs date de 1939 et reste sans suite immédiate. Pourtant, quand, en 1946, il publie une recension cinglante à propos d'un ouvrage sur la philosophie politique de Platon, l'on voit que son esprit est mûr et que tous les éléments de sa vision de l'antiquité sont déjà en place. Son "retour" vers la philosophie politique classique ne fut pas suscité par un intérêt d'historien des idées ou de l'Antiquité : Strauss prend la philosophie grecque classique au sérieux, comme l'ensemble des visions et des théories qui, contrairement à ce qu'on croit, sont toujours d'actualité ; en l'étudiant, il cherche à donner les raisons pour lesquelles le libéralisme antique a été abandonné.

⁵³⁶ L. Strauss, "Political Philosophy and History", *op. cit.*, p. 74. Strauss oppose l'historicisme à la vision des anciens, c'est-à-dire, au platonisme qui est pour lui en quelque sorte le paragon de la philosophie classique : "Tandis que, chez les Anciens, philosopher signifie sortir de la caverne, chez nos contemporains, toute démarche philosophique appartient essentiellement à un 'monde historique', à une 'culture', à une 'civilisation', ou à une Weltanschauung, en somme précisément à ce que Platon appelait la caverne. Nous appellerons cette théorie 'historicisme' " (*Natural Right and History*, Chicago, 1965 (1953), p. 12)

⁵³⁷ L. Strauss, "Political Philosophy and History", *op. cit.*, p. 56-57.

⁵³⁸ L. Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 1-3.

⁵³⁹ L. Strauss, "What is Political Philosophy?", *op. cit.*, p. 27.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p 26

⁵⁴¹ L. Strauss, *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 1.

Avant d'en venir à l'antiquité straussienne, il faut préciser quelques notions. Tout d'abord, commençons par celle de la philosophie politique. Strauss la définit comme une tentative consistant à remplacer les opinions sur les fondements politiques par leur connaissance⁵⁴² et à comprendre la nature des choses politiques⁵⁴³. La philosophie politique est pour lui la philosophie première, elle représente à ses yeux le noyau même de la philosophie. Strauss néglige les subdivisions de la philosophie, comme la logique, l'épistémologie ou la métaphysique. "La philosophie," dit-il, "est en premier lieu la philosophie politique, car la philosophie se définit comme une ascension de ce qui est le plus évident, le plus massif, le plus urgent, vers ce qui tient la plus haute place dans la dignité. La philosophie est en premier lieu la philosophie politique, car la philosophie politique est indispensable pour protéger le *sanctum* intérieur de la philosophie"⁵⁴⁴.

Il faut souligner que Strauss s'intéresse presque exclusivement à la réflexion politique chez les auteurs antiques, et les autres, qu'il étudie. Il tire de leurs analyses des conclusions portant sur le sens de toute l'œuvre ou toute la pensée de l'auteur en question. Ainsi, il voit comme étant des philosophes politiques qui portent un message politique conscient et hautement important, non seulement Hobbes ou Machiavel, mais encore Aristophane et Lucrèce. Une des critiques majeures portées contre Platon concerne justement la dépréciation de tous les aspects qui transcendent l'espace politique, telles que la doctrine des Idées, la question de l'immortalité de l'âme ou les aspects religieux⁵⁴⁵ ; Strauss va jusqu'à affirmer que Platon lui-même ne croyait ni à l'immortalité de l'âme ni aux dieux.

La philosophie politique est à distinguer de la pensée politique. La pensée politique que Strauss s'emploie à redéfinir dans plusieurs conférences et essais, est extrêmement vaste et globale : elle s'occupe de toutes les affaires humaines et de tout ce qui touche à l'humanité⁵⁴⁶. Dans l'essai *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Strauss affirme que la pensée politique est aussi ancienne que la race humaine : "Le

⁵⁴² L. Strauss, "Political Philosophy and History", *op. cit.*, p. 73.

⁵⁴³ L. Strauss, "What is Political Philosophy?" *op. cit.*, p. 14.

⁵⁴⁴ L. Strauss, "The Problem of Socrates: Five Lectures", dans Pangle (Th.L.), éd., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago/Londres, 1989, p. 133. Ici et dans la suite c'est nous qui traduisons.

⁵⁴⁵ R. Brague, "Athènes, Jérusalem, La Mecque (interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss)", tr. fr. par B. Vergely, *Revue de la métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989 (juillet-septembre), p. 319.

⁵⁴⁶ J. Cropsey, *Ancients and Moderns, Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York/Londres, 1964, Preface, p. IX.

premier homme qui prononça le mot “père” ou une expression du genre “tu ne commettras point” fut le premier penseur politique”⁵⁴⁷.

D’après Strauss, le changement récent de caractère de la société a eu un impact profond sur la nature des connaissances en politique et sur les exigences qu’on formule à leur égard. Autrefois, dit Strauss, les gens intelligents pouvaient acquérir des connaissances en politique en écoutant les conseils des vieux sages ou en lisant de bons livres écrits par de bons historiens, ou bien en s’occupant eux-mêmes des affaires politiques ; aujourd’hui cet accès direct aux connaissances nous est impossible, car nous vivons dans des ‘sociétés de masse dynamiques’, caractérisées par une complexité immense et des changements rapides⁵⁴⁸. La première raison pour laquelle Strauss invite le lecteur à se tourner vers les sociétés antiques est le caractère limité de l’accès direct aux connaissances en politique. La philosophie politique classique, dit-il, est caractérisée par le fait qu’elle est directement liée à la vie politique⁵⁴⁹. Les philosophes des *poleis* grecques parlaient le langage du citoyen et des hommes d’État, et n’utilisaient presque aucun mot qui n’était pas connu sur la place du marché⁵⁵⁰. Ils voyaient les choses politiques avec une fraîcheur et une franchise qui n’ont jamais été égalées. Ils ne regardaient pas les choses politiques de l’extérieur, comme des spectateurs⁵⁵¹, contrairement aux théoriciens modernes qui se sont considérablement éloignés des questions de base en politique et dont le langage est abstrait⁵⁵².

En deuxième lieu, tandis que la politologie moderne s’intéresse surtout à la méthode de recherche, la philosophie politique classique était préoccupée par la question du meilleur ordre ou du meilleur régime politique⁵⁵³. Pour les philosophes classiques, la “méthode” qui nous occupe, fut présentée par la vie politique elle-même : puisque la vie politique est caractérisée par des conflits entre des hommes qui présentent des affirmations différentes au nom de la justice et de l’ordre utile pour la communauté, la méthode, en philosophie politique, est un examen direct de ces

⁵⁴⁷ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, p. 12-13.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 15

⁵⁴⁹ L. Strauss, “On Classical Political Philosophy”, dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 78.

⁵⁵⁰ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ L. Strauss, “On Classical Political Philosophy”, dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 79.

conflits⁵⁵⁴. Strauss insiste sur l'importance de la sagesse pratique (*phronēsis*) ancienne, la capacité de régler les affaires directement, tant en paroles qu'en actes⁵⁵⁵. La philosophie politique classique, dit-il, était caractérisée par une sérénité et une sobriété remarquables : ces hommes-là étaient libres de tout fanatisme, car ils savaient que le mal ne peut être éradiqué et qu'en conséquence, les attentes de la politique doivent être modérées⁵⁵⁶.

Selon Strauss, la philosophie politique classique est aujourd'hui rejetée à cause de deux objections : 1) elle est anti-démocratique et en conséquence mauvaise ; 2) elle est fondée sur la philosophie de la nature et la cosmologie antiques qui, comme la science moderne l'a démontré, sont erronées⁵⁵⁷. Ce sont ces objections-là que Strauss se propose de réfuter.

Strauss explique que la vision anti-démocratique de l'antiquité est une erreur de perspective car, pour les anciens, le but de la vie humaine et donc de la vie sociale n'était pas la liberté mais la vertu. En outre, pour les anciens, la vertu était due principalement à l'éducation qui nécessitait un loisir et une prospérité qui n'étaient pas accessibles à tous. Pour justifier le rejet de la démocratie, Strauss cite l'opinion d'Aristote sur la démocratie comme le règne d'une majorité non éduquée⁵⁵⁸. Le projet moderne, selon Strauss, est axé sur l'éducation globale et universelle de l'humanité, éducation qui permettrait justement de parvenir au règne démocratique d'une multitude éclairée. Si ce projet est valide en théorie, sur le plan pratique, sa réalisation présuppose que l'économie de la rareté soit remplacée par une économie d'abondance ; or, l'économie de l'abondance présuppose l'émancipation globale des technologies par rapport à tout contrôle moral et politique, ce qui mène, dans une ultime étape, à la bombe atomique⁵⁵⁹. Les anciens, dit Strauss, étaient extrêmement méfiants à l'égard de l'émancipation des technologies, comme s'ils avaient prévu cette tyrannie déshumanisante de la technologie caractéristique de notre époque⁵⁶⁰.

En deuxième lieu, l'importance de la cosmologie est un faux argument car le fait qu'Aristote croyait en la permanence des espèces ne change pas grand chose à son

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 80

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 81-82. Voir aussi son *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 130-131.

⁵⁵⁶ L. Strauss, "What is Political Philosophy?" *op. cit.*, p. 28.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 36

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 36-37; voir aussi "La crise de notre temps (The Crisis of our Time)", dans *Nihilisme et politique*, tr. fr. par O. Sedeyn, Paris, 2004, p. 125-126.

⁵⁵⁹ L. Strauss, "What is Political Philosophy?" *op. cit.*, p. 37.

⁵⁶⁰ L. Strauss, *On Tyranny*, Chicago/Londres, 2000 (1961), p. 23; voir aussi "What is Political Philosophy?" *op. cit.*, p. 37.

analyse des réalités politiques⁵⁶¹ ; et Socrate, le père de la philosophie politique classique ne se souciait pas d'une cosmologie particulière⁵⁶².

Strauss est persuadé que la philosophie politique classique n'a pas été réfutée non plus par le fait que la cité antique, sujet central de la philosophie politique classique, a été remplacée par l'État moderne, agrégat très différent. Les anciens ont connu d'autres formes de communautés politiques, mais ils ont préféré la cité en jugeant d'après les critères de liberté et de civilisation qui sont aussi les nôtres⁵⁶³.

Strauss prêche un retour à la philosophie politique classique parce qu'il partage personnellement la plupart des opinions de Platon et d'Aristote. C'est justement ce point qui a suscité l'indignation d'un certain nombre de critiques et a contribué à un rejet des travaux de Strauss quant à la philosophie politique classique. Pour donner un exemple, Strauss cite Aristote qui affirme que les hommes sont par nature inégaux en ce qui concerne la compréhension de certains points de vue importants en politique, et il commente : "Ce genre d'inégalité naturelle peut difficilement être niée (...) Elle est reconnue par la démocratie moderne, comme le montre le fait que nous parlons d'égalité des chances, ce qui implique que les individus différemment doués sont supposés ne pas mettre à profit de la même façon les chances qui leur sont offertes (...). La démocratie représentative élit des hommes qu'elle croit au-dessus de la moyenne"⁵⁶⁴. Sa justification par référence à la démocratie moderne n'a pas convaincu tout le monde, et l'on a souvent reproché à Strauss lui-même de cultiver un élitisme des aristocrates intellectuels, les seuls qui ont accès à la vérité et la connaissance tandis que la multitude, la foule, s'enfonce toujours davantage dans des opinions sans fondement et des mensonges nobles prodigués par l'élite⁵⁶⁵. Cette remarque est juste, mais il faut savoir aussi que Strauss ne croit pas que la philosophie politique classique puisse fournir des recettes à mettre en œuvre directement⁵⁶⁶. Elle ne peut nous aider qu'en nous éclairant sur des réalités et des idées que nous avons oubliées. Ce point, on le verra, est fortement souligné et explicité dans l'introduction de *De la tyrannie*.

⁵⁶¹ L. Strauss, "La crise de notre temps (The Crisis of our Time)", dans *Nihilisme et politique*, tr. fr. par O. Sedeyn, Paris, 2004, p. 122-123.

⁵⁶² L. Strauss, "What is Political Philosophy?", *op. cit.*, p. 83.

⁵⁶³ L. Strauss, "Political Philosophy and History", dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 65.

⁵⁶⁴ L. Strauss, "La crise de notre temps (The Crisis of our Time)", *op. cit.*, p. 127-128.

⁵⁶⁵ Voir le chapitre "The Wise and the Vulgar: A Criticism of Leo Strauss", dans Sh.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 2005 (1988), p. 193-202.

⁵⁶⁶ L. Strauss, *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 11.

Avant d'en venir à l'interprétation straussienne de Xénophon, il sera utile de résumer sa vision de Socrate, telle qu'elle est présentée dans Platon et Aristophane. Strauss y a consacré plusieurs grands textes que nous présenterons ci-après.

La philosophie politique occidentale est née avec Socrate à Athènes, à l'époque classique. Jusqu'à lui, ou plutôt jusqu'à sa mort, les philosophes furent relativement libres, estime Leo Strauss, d'étudier la nature et les questions politiques. La persécution et l'exécution de Socrate changèrent cette situation. Socrate est à l'origine de la philosophie politique dans un sens précis : il fut le premier à être forcé par la cité à traiter la philosophie politiquement⁵⁶⁷. Le procès de Socrate est ainsi considéré par Strauss comme le premier acte de la philosophie politique et les dialogues de Platon incarnent aux yeux de l'auteur la forme la plus pure du traitement politique de la philosophie.

Pourtant, Socrate n'a pas toujours été le même, il a profondément évolué. Cette évolution, selon Strauss, est évidente si l'on compare le Socrate des *Nuées* d'Aristophane avec le Socrate de Xénophon et de Platon⁵⁶⁸. Contrairement à la vision traditionnelle, Strauss considère que les *Nuées* d'Aristophane, loin d'être une raillerie ou une accusation, présentent un avertissement amical à Socrate⁵⁶⁹. Selon l'analyse de Strauss, le Socrate d'Aristophane est caractérisé par un manque surprenant de prudence et par son caractère radicalement apolitique⁵⁷⁰. L'erreur du Socrate aristophanesque est de considérer que tous les hommes sont capables de mener une vie de contemplation. Aristophane aurait vu que Socrate n'était pas conscient de l'influence dévastatrice que son indifférence vis à vis des matières pratiques pourrait avoir sur la cité et finalement sur son propre destin⁵⁷¹.

La *République* de Platon, à son tour, pourrait être considérée comme une réponse à Aristophane, car Thrasymaque, le rhéteur, y représente le Discours Injuste et Socrate, le Discours Juste, qui étaient personnifiés déjà dans les *Nuées*⁵⁷². C'est sur les relations entre ces deux personnages que, selon Strauss, est fondé le message principal de l'œuvre. Au début de la conversation, Thrasymaque soutient l'opinion

⁵⁶⁷ L. Strauss, "What is Political Philosophy?", *op. cit.*, p. 32–33; 38.

⁵⁶⁸ C'est le sujet principal de son livre *Socrates and Aristophanes*, New York, 1966. Voir aussi L. Strauss, "The Problem of Socrates: Five Lectures", dans Th.L. Pangle, éd., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago/Londres, 1989, p. 103–104.

⁵⁶⁹ L. Strauss, "The Problem of Socrates: Five Lectures", *op. cit.*, p. 105.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 121

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 125

⁵⁷² *Ibidem*, p. 125–126.

selon laquelle le juste est identique au légal ; mais puisque ce qui est légal ou illégal dépend toujours de la décision du législateur ou du gouvernement, le juste est identique à la volonté du plus puissant. Thrasymaque, dit Strauss, joue le rôle de la *polis* dans le dialogue, tandis que Socrate joue le rôle de la philosophie pure et libre⁵⁷³. Au début du dialogue, leur conflit apparaît ouvertement ; dans une deuxième étape, Socrate réussit à calmer Thrasymaque, et vers la fin du dialogue, Socrate affirme qu'ils se sont réconciliés et sont devenus amis. C'est ce tournant dans l'attitude de Socrate qui montre, selon Strauss, son évolution. Socrate a assigné à Thrasymaque, c'est-à-dire, à la rhétorique, un rôle important et indispensable dans la cité idéale⁵⁷⁴. Socrate a modéré la rage de Thrasymaque mais il ne l'a pas réfutée. La "voie de Socrate", dit Strauss, qui est la voie des philosophes en relation avec une élite, doit être complétée par la "voie de Thrasymaque" qui représente les relations des philosophes avec la multitude ignorante⁵⁷⁵. Les deux voies symbolisent aussi deux types de vertu : une vertu populaire, politique ou utilitaire qui est nécessaire pour assurer la cohabitation de différentes personnes dans une cité, et une autre vertu, vertu authentique, la vraie vertu, qui équivaut à la connaissance⁵⁷⁶.

Ainsi, la *République* met en scène un Socrate qui a compris que la philosophie toute seule ne peut convaincre les non philosophes, la multitude pour laquelle elle présente un danger. Socrate a compris la différence essentielle entre la philosophie et la *polis*⁵⁷⁷. La philosophie, c'est-à-dire la pensée, est, dans son essence, immodérée, intolérante et radicale, refusant le "mensonge dans l'âme", comme le dit Strauss en citant Platon⁵⁷⁸ ; le discours, en revanche, doit être modéré⁵⁷⁹. C'est ce discours modéré divulgué à la multitude que Strauss appelle, dans différents textes, le "noble mensonge", la "noble tromperie" ou le "mythe salutaire". Ce discours joue un rôle indispensable dans l'unification et la pacification de la société⁵⁸⁰. Un cas de mythe salutaire, transmis à la cité, par exemple, par la poésie⁵⁸¹, serait d'affirmer que la terre de la cité ou de l'État lui appartient légalement, tandis que dans la réalité, il est

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 156

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p.159-160 ; voir aussi *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p.74-84.

⁵⁷⁵ "The Problem of Socrates: Five Lectures", *op. cit.*, p. 159.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 163.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 169.

⁵⁷⁸ Platon, *République*, 382b2-4.

⁵⁷⁹ Voir, par exemple, le commentaire straussien sur le rôle du vin dans la première livre de la *République* : "What is Political Philosophy ?", *op. cit.*, p. 30-32.

⁵⁸⁰ "Persecution and the Art of Writing", dans *Persecution and the Art of Writing*, Chicago/Londres, 1988 (1952), p.35

⁵⁸¹ "The Problem of Socrates: Five Lectures", *op. cit.*, p. 171.

vraisemblable qu'elle a été acquise de façon criminelle⁵⁸² ou que la citoyenneté est quelque chose de plus noble qu'un simple accident de naissance⁵⁸³. Cela vaut la peine d'insister sur ces exemples, car la théorie straussienne des "mensonges nobles" a scandalisé une partie des lecteurs américains qui voient en elle une défense des idéologies consciemment mensongères.

Le problème central de la philosophie politique, selon Strauss, est que les philosophes, qui seraient, de par leur sagesse et leur compréhension, les plus aptes à gouverner et à fonder la cité idéale, ne veulent pas le faire. Ils sont dominés par le désir, l'*eros* philosophique et, pour eux, la contemplation est ce qu'il ya de plus important dans l'existence. Puisque la vie philosophique est une vie hédonique, les philosophes n'ont ni le temps ni la volonté de se consacrer à la cité⁵⁸⁴. Et puisque le pouvoir ne les intéresse pas, la meilleure cité "en acte", non "en paroles" (la *République* de Platon, selon Strauss, dépeint une cité en paroles⁵⁸⁵) est celle qui est gouvernée par les gentilshommes ("gentlemen" ; c'est ainsi que Strauss traduit καλοὶ κἀγαθοί) qui recevraient et respecteraient les conseils des sages. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point en traitant du *Hiéron* straussien, qui met en scène justement un sage donnant des conseils à un homme politique.

Un dernier mot doit être dit sur la conception straussienne du dialogue socratique, car elle sera importante aussi dans l'étude du *Hiéron*. Les dialogues socratiques, dit Strauss, sont écrits d'une telle manière qu'elle permet de corriger l'inflexibilité essentielle de l'écriture, telle qu'elle est définie dans le *Phèdre* de Platon. Le dialogue est ainsi une écriture flexible et son objectif est d'exposer différents propos à différents hommes⁵⁸⁶, comme le fait Socrate. Une autre caractéristique du dialogue socratique est l'utilisation de l'ironie. Strauss la définit comme une dissimulation pratiquée par quelqu'un qui est conscient de sa supériorité mais qui la cache. L'ironie est la dissimulation non pas de vices, mais de vertus. Si l'ironie est un vice, comme le disait Aristote, c'est un vice gracieux, ajoute Strauss⁵⁸⁷.

⁵⁸² Voir sa discussion sur le fondement dans le sang des communautés politiques dans *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 134.

⁵⁸³ Il cite encore d'autres exemples du monde contemporain dans *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 6.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 125

⁵⁸⁵ "The Problem of Socrates: Five Lectures", *op. cit.*, p. 154.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p 151; voir aussi *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 53

⁵⁸⁷ "The Problem of Socrates: Five Lectures", *op. cit.*, p. 152; *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 51.

Cette remarque sur l'ironie dans un dialogue nous amène à l'étude de l'herméneutique straussienne ou, autrement dit, à son art de la lecture.

6.2.2. L'écriture sous persécution perpétuelle

Strauss a beaucoup réfléchi sur l'écriture en tant que moyen de communication en philosophie. Un de ses textes les plus importants et les plus influents est un essai d'une quinzaine de pages, intitulé *Le persécution et l'art d'écrire*. Ce texte fut publié pour la première fois en 1941, donc en pleine période de guerre et de persécution⁵⁸⁸. Strauss y tente de réactualiser le concept, connu depuis l'antiquité, de l'écriture ésotérique, tout en lui conférant un sens nouveau.

Pour comprendre ce qu'est écrire pour Strauss, il faut examiner sa conception des relations entre la philosophie et la société, entre le sage et la cité.

En premier lieu, dit Strauss, la philosophie, activité suprême de l'homme, est une tentative de remplacer l'opinion (*doxa*) au sujet de toute chose par la connaissance (*epistēmē*) de toute chose. Mais l'opinion, dit Strauss, est un "élément de la société" indispensable à sa stabilité et à son existence même, et en conséquence, la philosophie, qui dépasse les opinions et tend à détruire cet "élément de la société", la met en danger⁵⁸⁹.

En deuxième lieu, il constate que les philosophes ont toujours été persécutés. Pour Strauss, le terme "persécution" couvre un vaste champ de phénomènes, des plus cruels comme l'Inquisition espagnole, aux plus doux comme l'ostracisme social⁵⁹⁰. Le cas le plus marquant et symbolique de la persécution est certainement celui de Socrate, sur lequel Strauss revient souvent. Mais l'ostracisme social n'en est pas moins pénible. Strauss commence son essai par le constat que la liberté d'expression, à l'époque, c'est-à-dire en 1941, est remplacée par la compulsion à coordonner le discours avec les opinions que le gouvernement juge utiles⁵⁹¹. Strauss est convaincu que le libéralisme moderne et l'éducation populaire des masses que ce libéralisme a

⁵⁸⁸ "Persecution and the Art of Writing", *Social Research*, VIII, 4, 1941 (novembre), p.488-504; repris dans *Persecution and the Art of Writing*, Chicago/Londres, 1988 (1952), p. 22-37 (c'est cette édition que nous utiliserons dorénavant). Le texte fut traduit en français par E. Patard, dans *Leo Strauss : Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, éd. par L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, Paris, 2001, p. 21-38.

⁵⁸⁹ "On a Forgotten Kind of Writing", dans *What is Political Philosophy, and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 221.

⁵⁹⁰ "Persecution and the Art of Writing", dans *Persecution and the Art of Writing*, Chicago/Londres, 1988 (1952), p.32

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 22

stipulée et propagée, n'ont pas contribué à la liberté d'expression qui garde toujours ses limites⁵⁹², et que le fossé qui sépare les philosophes des citoyens ordinaires n'a pas été comblé par l'effort d'éduquer tout le monde⁵⁹³

Comment donc résoudre cette double tension, à savoir, la philosophie qui met en danger la société et la société qui persécute les philosophes, si les philosophes ne peuvent pas et ne doivent pas abandonner leur quête de vérité et si la paix civile ne doit pas être perturbée ?

Strauss répond à cette question en deux étapes. La philosophie doit être réservée à une petite minorité plus ou moins élitiste et s'abstenir de tout essai de popularisation ; les philosophes doivent respecter les opinions de la société, sans pour autant les accepter comme vraies⁵⁹⁴. Ce constat qui, au début de son essai, ressemble à une injonction aux philosophes de son temps et aux philosophes à venir, est pourtant un constat issu de ses études des textes philosophiques. Selon Strauss, les philosophes qui ont été conscients de la tension entre leur vocation et le grand public ont été amenés à utiliser une manière particulière d'écrire, qui leur permettait non seulement de révéler la vérité à quelques-uns, mais aussi de garder intacte la dévotion de la multitude aux opinions sur lesquelles repose la société et de se protéger de la persécution religieuse ou politique. C'est ce que Strauss appelle une écriture ésotérique. L'ésotérisme straussien est donc un moyen de communiquer des vérités jugées dangereuses, sans que soient mises en danger la sécurité des auteurs et la paix civile.

Tout grand texte philosophique, affirme Strauss, contient un double enseignement : un enseignement exotérique qui est socialement édifiant et conciliant, et un enseignement ésotérique qui est le vrai et qui n'est lisible qu'"entre les lignes"⁵⁹⁵. L'enseignement exotérique est accessible à tout lecteur, tandis que l'enseignement ésotérique ne se révèle qu'à un lecteur extrêmement attentif et expérimenté, après une étude longue et soignée⁵⁹⁶. Un livre ésotérique est un moyen d'atteindre d'autres philosophes potentiels, des lecteurs attentifs, en testant leurs capacités. Il a aussi un objectif pédagogique, comme Strauss l'a souligné dans son essai "Qu'est-ce que l'éducation libérale ?", car un texte ésotérique exige beaucoup de

⁵⁹² *Ibidem*, p. 33

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 34

⁵⁹⁴ "On a Forgotten Kind of Writing", *op. cit.*, p. 222.

⁵⁹⁵ "Persecution and the Art of Writing", *op. cit.*, p. 25; 36.

⁵⁹⁶ "On a Forgotten Kind of Writing", *op. cit.*, p. 222; "Persecution and the Art of Writing", *op. cit.*, p. 25.

son lecteur et, par ce moyen, il participe à sa formation intellectuelle⁵⁹⁷. Sans être explicite, Strauss assimile, de manière socratique, la connaissance à la vertu, car il affirme que l'écriture ésotérique serait impossible si les philosophes n'étaient pas convaincus qu'ils pouvaient faire confiance aux lecteurs perspicaces, c'est-à-dire, être assurés que ceux qui sont suffisamment intelligents pour percer le message écrit "entre les lignes" n'auraient aucun intérêt à engager la persécution contre les auteurs⁵⁹⁸.

Pour Strauss, l'ésotérisme est conforme au sens originel de la philosophie : un texte ésotérique est le parangon même du texte philosophique. L'herméneutique de Strauss, qu'il expose dans la *Persécution et l'art d'écrire*, n'est pas, pour lui, une méthode parmi d'autres, qui aiderait les lecteurs à mieux comprendre, ou à comprendre plus profondément certains textes. La méthode de lecture détermine non seulement tout le rapport d'une civilisation à la tradition, mais aussi, et surtout, sa compréhension d'elle-même⁵⁹⁹. Comme le note Frydman, le conflit des interprétations comporte souvent une forte dimension politique et philosophique⁶⁰⁰. C'est l'historicisme, d'une part, et la méthode herméneutique moderne, d'autre part, qui ont rejeté la notion même d'ésotérisme⁶⁰¹. L'historicisme, selon Strauss, nie qu'une philosophie entière et vraie, rendant compte de la totalité, soit possible⁶⁰² et, en outre, il prétend comprendre les auteurs anciens, qui ont justement élaboré des philosophies de la totalité, mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes. Avec une pointe de sarcasme, Strauss affirme qu'il n'a jamais connu un historien qui aurait saisi une présupposition fondamentale d'un grand penseur que le penseur lui-même n'aurait pas saisi, aurait-il vécu des milliers d'années ou dans une société dite primitive⁶⁰³. Strauss

⁵⁹⁷ "What is Liberal Education?" dans *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago/Londres, 1995 (1968), p. 3.

⁵⁹⁸ "Persecution and the Art of Writing", *op. cit.*, p. 25.

⁵⁹⁹ L'écriture et la lecture sont pour Strauss des attributs d'une communauté civilisée par excellence. Tout texte est confronté au problème de la communication ; or la communication implique une certaine compréhension des relations entre celui qui écrit et ceux qui lisent. Pour Strauss, cette relation symbolise le rapport entre la philosophie et la société, Socrate et la cité : "The literary question, the question of presentation, is concerned with a kind of communication. Communication may be a means for living together; in its highest form, communication is living together. The study of literary question is therefore an important part of the study of society, and also of what philosophy is. The literary question properly understood is the question of the relation between society and philosophy": *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 52.

⁶⁰⁰ B. Frydman, "De l'art d'écrire à l'art de lire : le modèle straussien de l'interprétation", *op. cit.*, p. 165–166.

⁶⁰¹ "On a Forgotten Kind of Writing", *op. cit.*, p. 227.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 227

⁶⁰³ "On a Forgotten Kind of Writing", *op. cit.*, p. 227.

s'engage dans une polémique qui acquiert un sens politique⁶⁰⁴ car, paradoxalement, la lecture elle-même des “vieux livres” est, pour Strauss, un antidote puissant aux “dogmes régnants”, à la modernité. Nous ne pouvons pas être philosophes, car la modernité nous a privés d'accès direct à la signification originelle de la philosophie, mais nous pouvons aimer la philosophie et essayer de philosopher. Philosopher, à notre époque, consiste à écouter la conversation des grands philosophes du passé en lisant leurs textes⁶⁰⁵. Lire, c'est agir.

L'exégèse philologique moderne, à son tour, est dépourvue d'outils pour travailler avec un texte qui comporte un message écrit “entre les lignes”. En exigeant toujours une preuve explicite de la pensée de l'auteur (“*a est b*”), l'herméneutique moderne considère qu'elle a emporté la démonstration quand cette évidence est introuvable et elle rejette toute lecture “entre les lignes” comme arbitraire ou bien, dans le meilleur des cas, comme intuitive, donc indémontrable⁶⁰⁶. Selon Strauss, l'exégèse philologique et historique appauvrit considérablement la portée d'un texte philosophique, bien qu'elle prétende mieux comprendre les intentions de l'auteur grâce aux avancées spectaculaires des connaissances historiques. Strauss refuse non seulement toute tentative de contextualisation historique, mais aussi toute tentative de psychologisation biographique, c'est-à-dire, la subordination de la pensée d'un auteur aux faits connus ou supposés de son caractère, de sa vie et de la genèse de ses idées⁶⁰⁷.

Strauss a indiqué quelques règles de base, sans néanmoins les organiser en système, il semble opposé à toute systématisation en quoi que ce soit, et il a expliqué comment on reconnaît un texte exotérique et comment on le traite⁶⁰⁸. Premièrement, il est indispensable que l'interprétation s'appuie sur “les énoncés explicites de l'auteur”, c'est-à-dire, sur le texte lui-même, tel qu'il se présente, dans sa totalité et sans interpolation. Un des points forts de l'herméneutique straussienne est le refus de

⁶⁰⁴ Cf. B. Frydman, *op. cit.*, p. 168.

⁶⁰⁵ “What is Liberal Education?”, *op. cit.*, p. 7 ; B. Frydman, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁰⁶ “Persecution and the Art of Writing”, *op. cit.*, p. 26-27.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 30-31; B. Frydman, *op. cit.*, p. 177.

⁶⁰⁸ B. Frydman discute les ambitions “scientifiques” de la méthode herméneutique de Strauss et oppose son approche à la vision de l'interprétation textuelle de Gadamer qui, dans *Vérité et méthode*, dénonce toute objectivation du rapport au texte et affirme que “le phénomène de la compréhension résiste à toute tentative pour le travestir en méthode scientifique”. Gadamer, tout comme Strauss, combat l'historicisme, mais le point intéressant dans leur dialogue *in absentia*, ce sont leurs visions très différentes de l'antidote au historicisme (“De l'art d'écrire à l'art de lire : le modèle straussien de l'interprétation”, *op. cit.*, p. 165-166).

rejeter comme des interpolations des passages difficilement conciliables avec le reste et d'essayer de comprendre le texte tel que la tradition l'a transmis.

Deuxièmement, la possibilité de lire "entre les lignes" dans une partie du texte doit découler, dit-il, non seulement de l'appréciation du bénéfice potentiel d'une telle approche, mais aussi du contexte, du caractère littéral du texte entier et de son plan⁶⁰⁹. L'herméneutique de Strauss tend à être une approche globale du texte, se rapprochant beaucoup plus des études de textes littéraires, romanesques, poétiques, etc., que de textes philosophiques. La pratique straussienne d'herméneutique revient en quelque sorte à traiter tout texte comme étant "rhétorique"⁶¹⁰, c'est-à-dire littéraire au sens fort, impliquant toujours, quels que soient le genre et le sujet traité, un souci extrême d'expression littéraire.

Troisièmement, les opinions exprimées par un ou plusieurs personnages d'une pièce de théâtre ou dans un dialogue, ne doivent, sans examen préalable, être considérés comme les opinions de l'auteur.

Quatrièmement, ce qui est le plus important, la véritable opinion de l'auteur, n'est pas nécessairement identique à ce qu'il exprime le plus souvent, c'est-à-dire, dans le plus grand nombre des passages⁶¹¹.

Dans l'élaboration de sa thèse, Strauss s'est fortement appuyé sur l'existence de passages controversés, qu'on ne peut nier ni dans les textes anciens ni dans les textes modernes. S'il y a deux thèses contradictoires dans un texte, écrit Strauss, nous sommes autorisés à considérer que la thèse qui est plus "secrète", qui apparaît plus rarement, exprime l'opinion sérieuse de l'auteur⁶¹².

Pour illustrer la technique ésotérique, Strauss donne un exemple fictif d'un auteur vivant dans un pays totalitaire. Cet auteur s'exprimerait, dit Strauss, "d'une manière calme, non spectaculaire et en quelque sorte ennuyeuse, qui semblerait tout à fait naturelle ; il utiliserait un grand nombre de termes techniques, beaucoup de citations et il attacherait une attention disproportionnée aux détails insignifiants (...). Mais, une fois arrivé au cœur de l'argument, il écrirait deux ou trois phrases dans ce style dense et vif qui est capable d'attirer l'attention des jeunes gens qui aiment réfléchir"⁶¹³. A la deuxième ou troisième lecture, le jeune homme intelligent

⁶⁰⁹ "Persecution and the Art of Writing", *op. cit.*, p. 30.

⁶¹⁰ B. Frydman, *op. cit.*, p. 165.

⁶¹¹ "Persecution and the Art of Writing", *op. cit.*, p. 30.

⁶¹² "On a Forgotten Kind of Writing", *op. cit.*, p. 230.

⁶¹³ "Persecution and the Art of Writing", *op. cit.*, p. 24.

remarquerait dans l'arrangement même des citations tirées des livres autoritaires des additions importantes à ces quelques affirmations denses qui se situent au centre du texte⁶¹⁴.

Le message caché serait donc de chercher, à partir des indices "déclencheurs", des contradictions, des allusions, des rugosités du texte, des phrases bizarres et des expressions déconcertantes, des métaphores, et aussi ce que Strauss appelle "des silences", les non-dits et les répétitions inexactes des affirmations précédentes. Il affirme aussi que certains grands écrivains ont énoncé des vérités importantes en utilisant comme porte-parole quelque personnage de mauvaise réputation, ainsi que des démons, des fous, des mendiants, des sophistes, des ivrognes, des épicuriens et des bouffons⁶¹⁵. Shadia Drury, une des critiques les plus sévères de Strauss, a tenté de faire de lui un numérologue qui ferait une fixation sur les numéros des chapitres et des paragraphes⁶¹⁶. Ceci nous semble une exagération : Strauss était parfaitement conscient du fait que la répartition en chapitres des textes anciens avait été établie par la tradition. Ce qui est vrai, pourtant, c'est que Strauss a été très sensible à la composition des textes et a considéré que ni le début de l'ouvrage, ni sa fin, ne sont les endroits les plus propices à contenir le message ésotérique.

Quand Strauss insiste sur l'importance de ce qu'il appelle les "faux-pas" ("blunders") des grands auteurs et affirme que les grands auteurs les commettent toujours consciemment et qu'ils n'ont rien à voir avec ces faux-pas que nous tous faisons de temps en temps⁶¹⁷, l'on se rend compte du caractère particulier qu'ont ces livres à ses yeux. C'est beaucoup plus qu'une incitation pédagogique à une lecture soigneuse. Pour Strauss, il faut absolument croire qu'un grand texte philosophique témoigne valablement de la vérité et il faut se donner pleinement à ce texte, sans arrière-pensée. Les textes qu'il étudie sont revêtus, pour lui, d'une autorité absolue, qui leur confère une structure et une expression divinement parfaites, comme sont les Écritures pour les exégètes chrétiens ou la Torah pour les Juifs⁶¹⁸. Strauss écrit : "Rien n'est accidentel dans un dialogue de Platon ; tout est nécessaire et se trouve à la place

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 25

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 36

⁶¹⁶ Sh.D. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 2005 (1988), p. LIX.

⁶¹⁷ "Readers who do not notice blunders of this kind are not the only ones deceived. Also deceived are those who notice them but take them simply as blunders of the sort that everyone commits from time to time" : "On a Forgotten Kind of Writing", *op. cit.*, p. 223.

⁶¹⁸ Cf. B. Frydman, *op. cit.*, p. 174.

voulue⁶¹⁹. Étant sacrés, les livres qu'il étudie sont ésotériques par excellence. La théorie straussienne du double niveau de signification, niveau apparent et banal, niveau caché et sérieux, fait clairement écho à l'herméneutique religieuse, qui est structurée par la distinction asymétrique entre "la lettre et l'esprit", le sens littéral et figuré⁶²⁰.

Strauss ne s'arroge pas l'invention de l'art d'écrire ésotérique. Comme les critiques l'ont déjà remarqué, son herméneutique est née de l'étude des auteurs de l'époque médiévale, Averroès, Avicenne, Razi, Al-Farabi et notamment le *Guide des égarés* de Maïmonide, pour s'étendre ensuite à l'étude de la pensée grecque, Platon et Xénophon. Dans plusieurs cas, Strauss fut introduit aux auteurs grecs par leurs lecteurs juifs et musulmans. C'est dans les commentaires d'Averroès et d'Avicenne sur Platon que Strauss trouve une lecture de Platon comme philosophe politique et une lecture de Platon comme prophète, lecture conduite selon les règles d'interprétation appliquées aux discours prophétiques⁶²¹ ; c'est le commentaire d'Al Farabi de la *République* qui inspire la théorie des deux voies : celle de Socrate et celle de Thrasymaque⁶²² ; c'est la vision de Razi sur Aristophane et l'évolution de Socrate qui inspire son *Socrate et Aristophane*⁶²³ ; et c'est dans Maïmonide que Strauss trouve une évidence de l'écriture ésotérique⁶²⁴, bien qu'il ait affirmé ultérieurement que la technique de cette écriture est "enfouie dans les écrits des rhéteurs antiques", il pense notamment à Xénophon⁶²⁵, et que l'écriture ésotérique est proprement "socratique"⁶²⁶.

Il faut reconnaître que le caractère surprenant et novateur attribué à l'approche straussienne des grands textes de la tradition grecque est en large partie due à l'ignorance presque générale des travaux musulmans dans ce domaine. Un des principaux apports de Strauss, à notre avis, fut de ressusciter et de valider une approche ancienne et médiévale des textes, jugés obscurs et donc situés à l'exact opposé de la doctrine moderne, "historiciste", dirait Strauss, du sens clair.

⁶¹⁹ *The City and Man*, Chicago/Londres, 1978 (1964), p. 60.

⁶²⁰ Ce parallélisme est étudié par B. Frydman, *op. cit.*, p. 175-176.

⁶²¹ R. Bague, "Athènes, Jérusalem, La Mecque (interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss)", tr. fr. par B. Vergely, *Revue de la métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989 (juillet-septembre), p. 317-318.

⁶²² *Ibidem*, p. 320-321. Voir aussi S. Bernadete, "Leo Strauss. *The City and Man*", *Political Science Reviewer*, 8, 1978, p. 9.

⁶²³ R. Bague, *op. cit.*, p. 317.

⁶²⁴ S.B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago/Londres, 2006, p. 36-40.

⁶²⁵ "Persecution and the Art of Writing", *op. cit.*, p. 24.

⁶²⁶ L. Strauss, "The spirit of Sparta and the taste of Xenophon", *Social Research*, vol. VI, 1939, p. 502-536 ; tr. fr. par O. Sedeyn, "L'Esprit de Sparte et le goût de Xénophon", dans *Le discours socratique de Xénophon*, suivi de *Le Socrate de Xénophon*, Paris, 1992, p. 226.

S'il y a un art d'écrire, il doit exister aussi un art de lire, et *vice versa*, car, dit Strauss, "on écrit comme on lit". En conséquence, si Strauss fut un lecteur soigneux, il a dû être aussi un écrivain soigneux. Il est inutile d'essayer de démontrer⁶²⁷ que l'écriture de Strauss est difficile. La quasi-totalité de ses lecteurs, y compris ses disciples les plus dévoués, avouent leur embarras face aux grands textes straussiens : textes labyrinthiques, souvent construits selon un plan impénétrable, textes parsemés d'allusions, de sous-entendus, de traits ironiques, et caractérisés par une absence notoire de conclusions. Ce sont là, selon les dires de Strauss lui-même, les marques d'un style ésotérique.

Allan Bloom, dans un article synthétique, a dégagé trois périodes dans l'écriture straussienne, dans le sens d'un "ésotérisme" croissant : la première période, celle où il rédige la *Critique de la religion chez Spinoza* (1930) et la *Philosophie politique de Hobbes* (1936), est "pré-straussienne" et presque conventionnelle ; la deuxième période, où il écrit non seulement la *Persécution et l'art d'écrire* (1941) et le *Droit naturel et l'histoire* (1953), mais aussi *De la tyrannie* (1948), est caractérisée par "sa découverte de l'écriture ésotérique", la clé, selon Strauss, qui ouvre accès à la vraie philosophie des anciens Grecs et qui apporte à ses analyses une attention plus soutenue pour le détail et un plus grand détachement de la tradition herméneutique occidentale ; enfin, la troisième période, selon Bloom, est celle de la maturité de Strauss et du perfectionnement de son écriture ésotérique : les textes comme *Pensées sur Machiavel* (1958), la *Cité et l'homme* (1964) et l'*Argument et l'action des Lois de Platon* (1975), sont tellement denses et déroutants que Bloom lui-même avoue n'avoir pas compris le message des *Pensées sur Machiavel*, même après plusieurs lectures⁶²⁸.

Mais une complexité, consciemment voulue, est-elle de l'ésotérisme ? L'ésotérisme implique qu'il y a quelque chose de très sérieux et de très important à cacher : nous ne croyons pas que ce soit le cas de Strauss, car il a exprimé ses idées, très clairement et à plusieurs reprises, sur la modernité, l'éducation, la sagesse et la prudence, l'antinomie entre la cité et la philosophie, etc..... En outre, son écriture et ses procédés d'expression diffèrent considérablement de ceux des écrivains qu'il considère comme ésotériques, Platon, Xénophon, Maïmonide, Machiavel, Hobbes,

⁶²⁷ Comme l'a fait, parmi d'autres, Sh.B. Drury dans son *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 2005 (1988), p. 5-9.

⁶²⁸ A. Bloom, "Leo Strauss : September 20, 1899-October 18, 1973", dans *Political Theory*, vol. II, no. 4, 1974 (nov.), p. 372-392.

etc., et quand il laisse entendre, au début de la *Persécution et l'art d'écrire*, qu'il est obligé de cacher sa pensée en raison de la censure et de l'autocensure imposées par le conformisme ambiant, cette situation de "persécution" semble incomparable à celle qu'ont dû souffrir, par exemple, Socrate et ses disciples laconisants après la guerre de Péloponnèse. Mettant en doute l'existence d'un enseignement secret de Strauss, nous n'affirmons pourtant pas, comme le platonicien M.F. Burnyeat, dans un article désormais célèbre, que Strauss soit "un sphinx sans secret"⁶²⁹. Les écrits de Strauss méritent, à notre avis, un verdict beaucoup plus nuancé que nous essayerons de rendre après l'étude de ses écrits sur Xénophon. Mais auparavant il faut dire quelques mots sur le verdict prononcé sur Strauss par ses lecteurs, c'est-à-dire, sur la réception de son œuvre.

6.2.3. La notoriété actuelle de Leo Strauss et la diffusion de ses idées

Ce chapitre traite de la réception et de la postérité de Strauss en général, sans aborder encore la réception de ses travaux sur l'antiquité grecque et notamment sur Xénophon, sujet réservé aux chapitres suivants.

La réception a varié tant dans le temps, que ce soit durant sa vie, juste après sa mort, ou à partir des années 1980, que selon les continents, Amérique du Nord et Europe.

Les critiques français ou francophones qui ont travaillé sur Strauss dans les dernières décennies, comme C. Pelluchon, D. Tanguay et l'ensemble des auteurs qui ont étudié son œuvre la *Persécution et l'art d'écrire*⁶³⁰, ont traité Strauss comme on traiterait n'importe quel autre penseur ou historien de la philosophie politique. Conformément aux bonnes habitudes de la réflexion sur des textes philosophiques, habitudes que Strauss jugerait historicistes, ils ont évité de relever les implications politiques que pourraient avoir certaines affirmations de Strauss et n'ont pas prononcé des "jugements de valeur"⁶³¹. C'est cette approche qu'on pourrait caractériser

⁶²⁹ M.F. Burnyeat, "Sphinx without a Secret", *New York Review of Books*, vol. XXXII, 9, May 30, 1985, p. 30-36.

⁶³⁰ C. Pelluchon, *Leo Strauss : une autre raison d'autres Lumières (Essai sur la crise de la rationalité contemporaine)*, Paris, 2005 ; D. Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003 ; *Leo Strauss : Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, éd. par L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, Paris, 2001.

⁶³¹ Une exception notoire à cette règle est l'historien des idées politique L. Ferry qui affirme que l'inspiration du retour de Strauss aux classiques est "foncièrement antidémocratique", "essentiellement inégalitaire" et critique sévèrement sa tendance néo-conservatrice à sacraliser les inégalités naturelles : L. Ferry, *Philosophie politique*, vol. I, *Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris, 1984, p. 10 ; 34-35 et 43-105.

d'approche européenne. Dans l'ensemble, elle n'a ni changé ni évolué depuis les premières traductions et éditions de textes straussiens, apparus dès les années 1950⁶³².

La réception outre-Atlantique a été différente et a connu un changement drastique à la fin du XX^e siècle, lorsque Strauss, quoique mort depuis une trentaine d'années, fut impliqué dans des scandales d'influence politique et gagna une grande notoriété politique. Cette notoriété, souvent très négative, a fortement coloré une grande part des publications anglophones sur l'œuvre de Strauss, de sorte que tout chercheur qui veut approfondir ses connaissances par la littérature secondaire est inévitablement confronté à une production anti-straussienne massive, souvent sans lien apparent avec les textes de Strauss lui-même.

Aux États-Unis, la réception de Strauss est parvenue à sa troisième période. La première couvrait l'époque allant de son entrée à l'Université de Chicago, en 1948, jusqu'à sa mort en 1973, période durant laquelle Strauss s'attira un grand nombre d'admirateurs et de "disciples", c'est-à-dire des étudiants qui approuvaient sa vision critique de la modernité et de l'histoire de la philosophie politique, et tiraient aussi, semble-t-il, des conférences de Strauss, un enseignement théorique sur la façon d'exercer le pouvoir politique.

La deuxième période qui commença à sa mort, ou peu de temps avant, est caractérisée par l'avènement de ce qu'on appelle "les straussiens", ou disciples de Strauss, travaillant activement dans le domaine des sciences politiques et de l'histoire de la philosophie. Selon A. Norton, il y a deux groupes de straussiens, les uns ayant une orientation théorique et les autres une orientation pratique⁶³³. Pour des raisons qui restent encore à expliquer, après la mort de Strauss et souvent longtemps après leurs études universitaires, un nombre assez considérable de straussiens a acquis une influence dans les cercles politiques. Certains néoconservateurs américains proéminents, refusant le conservatisme classique de leurs aînés, se réclament de Leo Strauss.

Récemment, on a publié plusieurs longues listes de straussiens qui furent influents dans la vie politique américaine. Dans le domaine des médias, les straussiens ont dirigé des journaux et des périodiques à tendance néoconservatrice, *New York Post*, *Weekly Standard*, *Public Interest* ou *Commentary* ; dans le domaine politique

⁶³² Voir la section bibliographique.

⁶³³ A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven/London, 2004, p. 7-9. Voir aussi le chapitre "Straussians in Washington" dans Drury (Sh.B.), *Leo Strauss and the American Right*, New York, 1999, p. 1-29.

qui touche directement à l'administration de l'ex-président des États-Unis, G.W. Bush, les Strauss ont influencé et même déterminé la politique extérieure de l'État à travers le vice-ministre de la Défense, Paul Wolfowitz, qui a étudié auprès d'Allan Bloom, disciple le plus célèbre de Strauss⁶³⁴. Ainsi, pendant la présidence de Bush, les Strauss ont occupé, dit-on, des postes importants dans le Ministère de la Justice et à la Cour suprême, ainsi qu'à la CIA. La deuxième période de l'influence de Strauss est donc caractérisée par une montée remarquable au pouvoir de ses disciples. Le nom de Strauss resta, cependant, toujours en quelque sorte dans l'ombre, bien que les Strauss académiques aient édité et réédité ses textes et dédié à sa mémoire des conférences et des recueils d'articles traitant de la philosophie politique.

La troisième période qui a commencé au début des années 1990 et qui donc chevauche la précédente, fut caractérisée par des tentatives des libéraux de déjouer le "complot politique néoconservateur". En essayant de remonter à une source intellectuelle commune du discours néoconservateur, les opposants se sont penchés sur la figure énigmatique de Leo Strauss. Avec le début de la guerre contre le terrorisme organisée par le Ministère de la défense "straussien" que l'on vient de mentionner, la théorie du complot Strauss reçut un nouvel éclairage. Après le 11 septembre 2001, un certain Abram Shulsky fut nommé à la tête d'une unité de renseignements au sein de l'administration civile du Pentagone, censée produire les justificatifs de la guerre contre l'Irak (2003-2010). Les opposants à la guerre découvrirent que Shulsky, considéré comme le patron de l'opération de désinformation menée par D. Rumsfeld, était non seulement un Strauss convaincu, mais avait même cosigné un article sur Leo Strauss et sur l'importance de la tromperie en matière de renseignements⁶³⁵. Le scandale de la désinformation au sujet des armes nucléaires et chimiques, produites secrètement par l'Irak, aurait donc été une mise en œuvre directe de la théorie du "double discours indispensable", des "mensonges nobles" et des "mythes salutaires" de Leo Strauss.

La théorie du complot de Leo Strauss fait rage encore aujourd'hui. Un des dénonciateurs les plus sérieux dans le milieu universitaire est un professeur canadien, Shadie B. Drury, qui semble consacrer à l'étude de l'influence de Strauss toute sa

⁶³⁴ A. Norton, *op. cit.*, p. 14-20.

⁶³⁵ Voir M. Hersch, "Selective Intelligence", *Newsweek*, 23 juin, 2003, p. 6-7 et les références donnés par J.G. Mason, "Guerre d'Irak et guerre culturelle : les 'pieux mensonges' néo-conservateurs", *Critique*, No. 682, 2004 (mars), p. 191-208 et l'étude approfondie de Sh.B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, New York, 1999, p. 1-31.

carrière d'historienne de la philosophie politique. Pour illustrer la virulence de cette polémique, citons l'introduction à l'édition revue et augmentée de son ouvrage *Les idées politiques de Leo Strauss*, réimprimé en 2005 : "Strauss n'est pas un conservateur traditionnel ou un exégète tranquille de vieux livres, mais un représentant d'un nouveau genre de conservatisme postmoderne, conservatisme enragé, radical, nihiliste. [Strauss] est un athée, un nihiliste moral qui préconisait de se servir de la religion, de la moralité et des valeurs familiales comme d'instruments politiques pour tranquilliser et manipuler les masses. [Il est] un ennemi juré de la liberté et de la démocratie et il croyait que la meilleure forme de gouvernement est le règne absolu, quoique dissimulé, d'une élite "sage" qui n'est pas soumise à la loi"⁶³⁶.

Même en regardant de très loin, de l'Europe de l'Est, cette vision nous semble exagérée et dans une large partie injuste. S'il est vrai que Strauss attribuait quelques-unes des idées mentionnés par Drury à des auteurs qu'il étudiait, notamment à Platon et Machiavel, et qu'il a montré de la sympathie pour la pensée politique ancienne, ou, pour être plus précis, pour la façon dont il comprenait la philosophie politique classique, il ne s'est jamais exprimé sur la nécessité d'agir pour transformer la vie politique des États-Unis. En fait, Strauss n'a jamais appartenu à un parti politique et ne s'est jamais exprimé publiquement sur l'actualité politique américaine ou autre.

Ce qui est indu dans l'interprétation de Drury et d'autres dénonciateurs du complot, ce n'est pas tant l'étude des conséquences possibles et éventuelles de la vision straussienne de la "chose politique", vision ultraconservatrice et même anti-démocratique, que le fait d'établir un lien direct entre l'enseignement de Strauss et les activités du gouvernement Bush, notamment l'organisation de la guerre contre l'Irak. Au lieu d'étudier les messages secrets que Leo Strauss, mort en 1973, continuerait de passer aux républicains américains, il faudrait étudier ce que ses disciples, et les disciples de ses disciples, ont compris de ses textes et conférences. Il est possible que des néoconservateurs en quête de légitimation aient cru trouver celle-ci dans les diatribes de Strauss contre l'historicisme, le libéralisme et le relativisme de gauche. Pourtant, Strauss est loin d'être le seul à critiquer le monde moderne et cette critique ne fait pas de lui un "ennemi juré de la liberté et de la démocratie". Certains

⁶³⁶ Sh.B. Drury, *op. cit.*, p. IX (notre traduction).

chercheurs, comme S.B. Smith, considèrent au contraire que Strauss est un des amis les précieux de la démocratie libérale, car il est un ami lucide et exigeant⁶³⁷.

6.3. Introduction à ses écrits sur Xénophon

Sans compter *De la tyrannie*, Strauss a consacré deux ouvrages à Xénophon, *Le discours socratique de Xénophon* (1970 sur *l'Économique*) et *Le Socrate de Xénophon* (1972) qui comprend trois parties, sur les *Mémorables*, sur *l'Apologie de Socrate* et sur le *Banquet*, ainsi que deux essais : “L’esprit de Sparte et le goût de Xénophon” (1939) sur *La constitution des Lacédémoniens*, et “L’Anabase de Xénophon”, édition posthume⁶³⁸. Il a encore traité de Xénophon dans au moins deux articles : “Les historiens grecs”⁶³⁹ et “Les origines des sciences politiques et le problème de Socrate : Six conférences”⁶⁴⁰.

Les deux ouvrages sur les écrits socratiques de Xénophon, *Le discours socratique de Xénophon* (1970) et *Le Socrate de Xénophon* (1972) forment un ensemble comportant une seule introduction. Paradoxalement, ces livres sont les plus connus auprès du public. D'une part, à cause de la notoriété des textes xénophontiques desquels ils traitent, les *Mémorables* et *l'Économique* et, d'autre part, grâce à la publicité faite par Strauss lui-même qui affirmait que c'étaient ses meilleurs écrits⁶⁴¹. Pourtant, ce sont les livres straussiens les plus difficiles à lire pour tout lecteur “non-initié” qui voudrait prendre connaissance de l’approche de Strauss ou même de l’approche straussienne à Xénophon. Ces livres se présentent comme des commentaires minutieux, étudiant, ligne après ligne, les énoncés de Xénophon, sans donner une grille de lecture, sans analyser l’ensemble du texte ou son plan, sans résumer son message principal, et surtout sans conclure. Un lecteur qui ne connaîtrait

⁶³⁷ S.B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago/Londres, 2006, p. IX ; 14-15.

⁶³⁸ “Xenophon’s Anabasis”, dans *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983, p. 105-136. Ce texte fut publié après sa mort d’après un manuscrit retrouvé. Strauss n’avait probablement pas le temps d’y mettre la touche finale. En tout cas, il travaillait sur Xénophon encore dans la dernière année de sa vie.

⁶³⁹ “Greek Historians”, *The Review of Metaphysics*, XXI, 1967, p. 656-666.

⁶⁴⁰ “The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures”, *Interpretation*, XXIII, 2, 1997, p. 158-178.

⁶⁴¹ Lettre à Gershom Scholem le 17 novembre, 1972 dans H. Meier, éd., *Leo Strauss. Gesammelte Schriften*, vol. III, Stuttgart/Weimar, 2001, p. 764-765.

pas par cœur le texte de Xénophon serait tout aussi déconcerté et déçu que T. Irwin, qui conclut sa recension cinglante du *Socrate de Xénophon* par ces mots : “Je ne sais pas quel genre de lecteur pourrait bénéficier de ce livre”⁶⁴²/

La recension de T. Irwin, classiciste connu, est un exemple typique de la réaction que provoquent les commentaires straussiens des textes antiques si l’on ne connaît ni sa vision de l’histoire politique ni sa théorie de l’art d’écrire. Les chapitres précédents n’auront pas été écrits en vain si, en lisant la critique d’Irwin, le lecteur comprend que, du point de vue de Strauss, les reproches de ne pas avoir examiné la question du caractère ni de la personnalité de Xénophon et de ne pas avoir traité la question des relations entre Platon et Xénophon, afin de savoir lequel est la meilleure source pour accéder au vrai Socrate, sont déplacés. Contrairement à Strauss, Irwin considère que ces questions sont des “passages obligés” dans tout ouvrage traitant de Xénophon⁶⁴³. Bien évidemment, l’on peut débattre du bien-fondé du rejet de ce que Strauss appelle l’approche historiciste, mais il faudrait le faire à un tout autre niveau, et l’on ne peut certainement pas affirmer qu’il n’y a qu’une seule manière correcte de lire Xénophon.

Ce que Strauss s’est proposé, dans ces deux ouvrages sur les œuvres socratiques de Xénophon, écrits tardivement dans la vie, n’est pas une explication du texte ; c’est plutôt un objectif pédagogique qui consiste à enseigner à lire, à “déconstruire” le texte, pour retrouver, par soi-même, dans Xénophon, toutes les subtilités ironiques et prétendument naïves que Strauss a maintes fois expliquées dans ses textes précédents. D’ailleurs, le dernier paragraphe de l’introduction à l’analyse du *Hiéron*, écrite plus de vingt ans plus tôt, exprimait un vœu : “Il ne reste plus qu’à espérer que l’art de Xénophon pourra de nouveau être connu et compris par une génération d’hommes qui, ayant reçu durant leur jeunesse une formation qualifiée, n’aura plus besoin d’être préparée par une introduction encombrante, semblable à celle qui fait l’objet de cette étude”⁶⁴⁴. *Le discours socratique de Xénophon* et *Le Socrate de Xénophon* ont été

⁶⁴² T. Irwin, Recension de L. Strauss, *Xenophon's Socrates*, Ithaca/London, 1972, dans *The Philosophical Review*, 83, 1974, p. 413.

⁶⁴³ *Ibidem*, p.409

⁶⁴⁴ *On Tyranny, Including the Strauss–Kojève Correspondence*, éd. par V. Gourevitch, M.S. Roth, Chicago/Londres, 2000 (1961), p. 28. Nous avons légèrement transformé la traduction française de H. Kern, dans *De la tyrannie, suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève, et de Mise au point par Leo Strauss, ainsi que de la Correspondance Leo Strauss–Alexandre Kojève* (1932–1965), Paris, 1997, p. 51.

prévus pour ce type de lecteurs et ils forment l'aboutissement du traitement straussien de Xénophon.

En conséquence, pour comprendre les fondements et principes de base, il faut s'attarder sur des textes antérieurs, beaucoup plus conventionnels et mieux construits, beaucoup plus didactiques aussi, comme "L'esprit de Sparte et le goût de Xénophon" (1939) qui contient la mise en œuvre la plus claire des principes straussiens du "déchiffrement" d'un texte qu'il considère ésotérique. Avant d'en venir à ce petit essai, il faut présenter en quelques mots le jugement général de Strauss sur Xénophon.

Strauss considère que Xénophon est une source valable sur l'enseignement de Socrate pour deux raisons : Xénophon connaissait personnellement Socrate et il a démontré par les *Helléniques* qu'il avait l'ambition d'être historien, même si son approche de l'histoire ne satisfait pas totalement aux exigences modernes⁶⁴⁵. Pourtant, continue Strauss, son témoignage ne reçoit plus aujourd'hui le respect qui lui est dû car, pour les lecteurs modernes, il n'est pas un homme intelligent, et encore moins un philosophe. Ce jugement négatif, dit Strauss, n'est pas fondé sur une étude minutieuse de ses textes, mais sur les idéaux modernes qui définissent la grandeur d'un écrivain ; ces idéaux ne permettent pas de reconnaître la grandeur spécifique de l'homme et de l'auteur Xénophon⁶⁴⁶.

La cause de cette dépréciation, dit Strauss, est, d'une part, notre goût corrompu par le Romantisme sous toutes ses formes qui a fait monter en vogue, depuis cinq générations, une littérature "sentimentale et brutale" – pour illustrer sa pensée, Strauss compare Xénophon à Jane Austen et l'écriture moderne à celle de Dostoïevski⁶⁴⁷ – et, d'autre part, l'ignorance de l'art rhétorique, ce mot de "rhétorique" étant la dénomination générale, et la seule correcte, de la production littéraire de Xénophon. Strauss note que toutes les comparaisons de Xénophon avec d'autres figures de son époque, avec l'historien Thucydide et le philosophe Platon, l'ont mis dans une position inférieure justement à cause de l'ignorance du genre représenté par Xénophon, la rhétorique socratique⁶⁴⁸.

⁶⁴⁵ "The Problem of Socrates: Five Lectures", dans Th.L. Pangle, éd., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago/London, 1989, p. 127.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 127. Voir aussi son *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, South Bend, 1998 (1970), p. 84.

⁶⁴⁷ "Restatement" dans *On Tyranny, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, *op. cit.*, p. 185

⁶⁴⁸ "The Problem of Socrates: Five Lectures", *op. cit.*, p. 128 ; *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 26.

Il faut souligner qu'aujourd'hui, des jugements positifs sur Xénophon ne sont plus rares⁶⁴⁹, mais dans les années 1930, lorsque Strauss commença à travailler sur Xénophon, celui-ci était un des seuls à essayer de le réhabiliter.

Quelles sont alors les caractéristiques de la rhétorique spécifique de Xénophon ? Strauss la définit comme “une noble retenue et une grandeur tranquille”. Pour décrire Xénophon et son écriture, il s'appuie sur deux passages : sur la caractérisation donnée par Diogène Laërce, selon lequel Xénophon “était réservé”⁶⁵⁰ et sur une phrase écrite par Xénophon lui-même dans son texte autobiographique, l'*Anabase*, “Il est à la fois beau, juste, pieux et agréable de se souvenir des bonnes choses plutôt que des mauvaises”⁶⁵¹. L'art d'écrire xénophontique, selon Strauss, est caractérisé par un sens aigu de la réserve et de la pudeur, qui fait qu'il se concentre le plus possible sur les côtés positifs de la vie et évite le plus possible de parler du mal⁶⁵². Strauss donne plusieurs exemples de cet “optimisme” et de cette retenue : Xénophon aurait donné le titre réducteur, l'*Anabase*, à un récit qui couvre aussi bien la “montée” de l'armée grecque qui fut heureuse et pleine d'espoir, que son retour, pénible et marqué par des maladies, des meurtres et la déception générale, justement pour ne pas insister sur la partie de l'expédition la moins réussie⁶⁵³. Un autre exemple est le portrait xénophontien de Socrate, homme extrêmement poli, conciliant, respectable et vivant en pleine harmonie avec la cité⁶⁵⁴, un homme dont le trait de caractère le plus marqué est la modération, inséparable de la sagesse⁶⁵⁵.

L'on pourrait s'arrêter là, mais, comme nous l'avons déjà montré, Strauss ne croit pas que cette vision extérieure soit sincère, et il soutient que la modération socratique n'est qu'un masque montrant la nécessité de se conformer aux opinions du vulgaire, indispensables pour la bonne entente dans la cité. Selon Strauss, le Socrate de Xénophon est “l'éducateur politique par excellence” qui comprend la nature des choses politiques et sait adapter son discours⁶⁵⁶. Puisque la philosophie est

⁶⁴⁹ Voir, par exemple, l'introduction de L.-A. Dorion à l'édition des *Mémoires*, tome I, CUF, Paris, 2001, p. XCIX- CXVIII, surtout p. C où il reconnaît l'importance de Strauss dans le changement de la réception contemporaine de Xénophon.

⁶⁵⁰ αἰδήμων (II, 48).

⁶⁵¹ ἀλλὰ μὴν καλόν τε καὶ δίκαιον καὶ ὄσιον καὶ ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν μεμνήσθαι (*Anab.*, V, 8, 26). “Restatement” dans *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 185

⁶⁵² “The Problem of Socrates: Five Lectures”, *op. cit.*, p. 128.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 129

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 129-130

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 133

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 131-132

incompatible avec l'acceptation des dieux de la cité, c'est la conviction qui forme la base de l'ésotérisme socratique⁶⁵⁷, Xénophon dissimule la philosophie de Socrate sous une couche de platitudes. Strauss soutient que le Socrate de Xénophon comprenait parfaitement la différence entre le vrai bien et le bien qui est généralement considéré comme étant bien, et que, dans sa défense du maître, Xénophon s'emploie de toutes ses forces à conformer l'image de Socrate à ce bien conventionnel et à dissimuler le niveau profond de Socrate⁶⁵⁸. "L'intention des *Mémorables*," dit-il, "est de montrer ce que Socrate a fait et ce qu'il a dit, et non ce qu'il a pensé"⁶⁵⁹. Ce qu'il a pensé et ce qu'a pensé Xénophon restent à découvrir. "Dans les écrits socratiques de Xénophon," dit Strauss, "le plus élevé ne devient ni visible ni audible ; l'on ne peut que le deviner. Ce qui n'est pas dit est plus important que ce qui est dit"⁶⁶⁰. Ces deux phrases expriment l'essence de l'herméneutique straussienne et dévoilent aussi, du même coup, ses limites.

Pour illustrer cette herméneutique, il serait utile de présenter ici les points essentiels de la première analyse straussienne d'un texte de Xénophon, la *Constitution des Lacédémoniens*, écrite en 1939. Comme c'est très souvent le cas pour les écrits de Xénophon, la *Cyropédie*, l'*Économique* et même les *Mémorables*, l'on est confronté à la question de la composition, qui paraît, à première vue, incongrue et illogique. Dans la *Constitution des Lacédémoniens*, c'est la place de l'avant-dernier chapitre (XIV), exposant la décadence des Spartiates, qui est déconcertante. Strauss refuse toutes les corrections et tous les changements proposés par les philologues et considère que le chapitre se trouve à la place voulue. Ce serait un stratagème curieux de Xénophon : "[Ce chapitre], il ne le place pas juste à la fin, où il serait approprié mais aussi frappant pour les yeux, mais le glisse quelque part dans la dernière partie du traité"⁶⁶¹. Puisque ce chapitre est inséré entre deux chapitres traitant des rois spartiates, Xénophon, selon Strauss, aurait voulu détruire la supposition courante que Sparte est une monarchie, en montrant qu'elle n'est pas digne de ce nom⁶⁶².

La "découverte" du sens de ce stratagème permet à Strauss d'affirmer que, par cette fausse maladresse, "Xénophon nous donne à entendre qu'il cache certaines de

⁶⁵⁷ "L'Esprit de Sparte et le goût de Xénophon", dans *Le discours socratique de Xénophon*, suivi de *Le Socrate de Xénophon*, tr. fr. par O. Sedeyn, Paris, 1992, p. 233–234.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 135.

⁶⁵⁹ "L'Esprit de Sparte et le goût de Xénophon", *op. cit.*, p. 224.

⁶⁶⁰ "The Problem of Socrates: Five Lectures", *op. cit.*, p. 141.

⁶⁶¹ "L'Esprit de Sparte et le goût de Xénophon", *op. cit.*, p. 213.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 227.

ses opinions bien plus importantes⁶⁶³ et qu'il est alors un écrivain ésotérique⁶⁶⁴. Voilà comment la composition d'un texte, conçue par Strauss toujours comme un stratagème, ouvre la boîte de Pandore aux enseignements et messages cachés⁶⁶⁵.

La recherche des contradictions, véritables ou vraisemblables, permet à Strauss de conclure que le chapitre premier de la *Constitution*, qui est, de toute apparence, un éloge de la législation spartiate sur la procréation des enfants, est en fait une satire déguisée des femmes spartiates et de la législation de Lycurgue⁶⁶⁶. Si un certain nombre de remarques de Strauss sont perspicaces et mettent parfaitement au jour les rugosités du texte xénophontien, parfois son analyse et ses conclusions tirées des silences de l'auteur semblent manipulatrices. Par exemple, l'affirmation de Xénophon selon laquelle Lycurgue contraignait tous les Spartiates à pratiquer publiquement toutes les vertus fait conclure à Strauss que Lycurgue ne les contraignait pas à pratiquer ces vertus en privé⁶⁶⁷. Le fait que Xénophon n'a pas dit que les Spartiates sont sages permet à Strauss d'affirmer que la sagesse ne se trouvait pas à Sparte et d'écrire : "Étant donné que Socrate ne séparait pas la sagesse de la modération, nous ne sommes pas surpris de remarquer que Xénophon n'attribue pas la modération aux Spartiates, excepté dans une phrase ambiguë". Strauss rejette cette phrase qui mentionne la modération des Spartiates puisque, selon lui, elle est ambiguë et conclut que la sagesse et la modération leur étaient des vertus étrangères⁶⁶⁸. Cette analyse comporte au moins deux points faibles : 1) le rejet d'une mention explicite qui ne va pas dans le sens voulu ; 2) la transposition directe d'une remarque de Socrate des *Mémoires*, dans un autre texte, pour remplir un prétendu silence, ce qui voudrait dire que les deux textes sont exactement complémentaires. Pour Strauss, la justification d'une telle manœuvre est évidente car elle découle du fait que Xénophon était un sage socratique. Mais, même si l'on suppose que Xénophon ait approuvé tout ce qu'a enseigné Socrate, est-ce suffisant pour croire que toute l'œuvre de Xénophon

⁶⁶³ "L'Esprit de Sparte et le goût de Xénophon", *op. cit.*, p. 214.

⁶⁶⁴ "L'emploi des irrégularités de la composition, ainsi que des contradictions, est caractéristique de la technique utilisée par ce petit nombre d'écrivains dont Xénophon fait partie" : "L'Esprit de Sparte et le goût de Xénophon", *op. cit.*, p. 226.

⁶⁶⁵ "[Xénophon] fut un homme capable de préférer traverser les siècles sous le déguisement d'un mendiant plutôt que de vendre à la foule les précieux secrets de la sagesse tranquille et sobre de Socrate" : "L'Esprit de Sparte et le goût de Xénophon", *op. cit.*, p. 236.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 216

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 224

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 221

ne contient rien d'autre que des compléments aux *Mémorables* ? Le même problème, celui de la présence de Socrate, se posera aussi pour le *Hiéron* straussien.

6.4. Analyse du traité *De la tyrannie*

De la tyrannie (1948) tient une place particulière parmi les écrits que Strauss a consacrés à Xénophon, une place particulière tout d'abord parce que c'est le seul écrit sur Xénophon qui a suscité un débat en forme écrite auquel ont participé deux philosophes et penseurs politiques importants de l'époque de Strauss, Eric Voegelin et Alexandre Kojève. La contribution du dernier, intitulée *Tyrannie et Sagesse*, et la réponse de Strauss, "Mise au point", ont été incorporées dans l'édition française de 1954 et dans toutes les éditions américaines ultérieures, à partir de 1963⁶⁶⁹. La dernière édition de *De la tyrannie* est un ouvrage complexe qui comprend des écrits de trois auteurs : le *Hiéron* de Xénophon en traduction, le commentaire de Strauss, l'exposé de Kojève, la réponse de Strauss et l'échange des deux derniers sous forme de lettres.

Contrairement aux analyses straussiennes des textes de Xénophon publiées dans les années 1970, sa réflexion sur le *Hiéron* ne se présente pas comme un commentaire suivi du texte. Sans compter l'introduction générale, elle est organisée en sept chapitres, consacrés à l'examen d'un aspect ou d'un thème précis relevé dans le dialogue, "Le problème", "Le titre et la forme", "La forme du dialogue", "L'enseignement de la tyrannie", "Les deux manières de vivre", "Le plaisir et la vertu" et "La piété et la loi". Dans notre présentation, nous n'allons pas reprendre ses analyses chapitre après chapitre, mais présenter les conclusions les plus importantes qui sont d'ailleurs exprimées plusieurs fois dans l'ensemble de son texte⁶⁷⁰.

⁶⁶⁹ Ce texte a connu un grand nombre de rééditions. Dans le présent travail, nous nous référons à la dernière édition, la plus complète jusqu'à ici : L. Strauss, *On Tyrannie. Including the Strauss-Kojève Correspondance*, éd. par V. Gourevitch, M.S. Roth, Chicago/Londres, 2000 (1961). Toutes les indications des pages renvoient toujours à l'édition américaine citée. Il existe une traduction française, celle de H. Kern, revue par A. Engrén : *De la tyrannie, suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève, et de Mise au point par Leo Strauss, ainsi que de la Correspondance Leo Strauss-Alexandre Kojève* (1932-1965), Paris, 1997, mais nous la déconseillons aux lecteurs français, car elle contient un nombre élevé d'imprécisions et de rendements douteux.

⁶⁷⁰ Il existe plusieurs autres comptes-rendus du texte de Strauss. L'on peut consulter notamment R.B. Pippin, "Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate", *History and Theory*, 2, 1993, p. 141-146, V. Gourevitch, "Philosophy and Politics, I-II", *Review of Metaphysics*, 22, 1968, p. 58-84 et 281-328, surtout la première partie qui est très approfondie, M.-P. Edmond, "Leo Strauss" (recension de *De*

6.4.1. L'actualité du problème de la tyrannie

De la tyrannie est le seul texte, parmi ceux que Strauss a consacrés à Xénophon, dont le titre ne comporte aucune allusion à l'auteur grec. La première édition présentait un sous-titre indiquant qu'il s'agit d'un commentaire du *Hiéron*, mais, dans les rééditions, ce sous-titre a été omis. *De la tyrannie* se présente donc non pas comme une étude de la tyrannie selon Xénophon, mais comme une étude de la tyrannie tout court, étude générale, philosophique et politique.

Ce choix de présentation de l'œuvre n'est ni un hasard, ni une négligence, ni une manœuvre pour attirer un plus grand public que le commentaire du *Hiéron* n'aurait pu attirer. Ce qu'ont dit sur la tyrannie les anciens, Xénophon en particulier, est pour Strauss une vérité oubliée ou négligée. Selon lui, l'explication pré-moderne du phénomène de la tyrannie fut obscurcie par l'approche scientifique moderne à tel point que seule la redécouverte des auteurs classiques nous ont permis de comprendre ce que nous vivons aujourd'hui. Strauss va jusqu'à affirmer que les pages des auteurs classiques semblent avoir interprété pour nous "les horreurs du XX^e siècle" ; il pense bien évidemment au régime Nazi en Allemagne⁶⁷¹.

Dans l'introduction, Strauss fait des allusions claires aux circonstances qui l'ont poussé à écrire ce livre. *De la tyrannie* fut publié en 1948, c'est-à-dire trois ans après la fin de la Seconde Guerre mondiale. En réfléchissant au passé, conformément à son rejet de l'approche "sans jugements de valeur", Strauss récuse les dénominations modernes de "dictature", "régime totalitaire", "régime autoritaire" comme inappropriées et cachant la vraie essence de la tyrannie nazie qui, comme nous l'avons vu, lui avaient fait fuir l'Allemagne et ont détruit sa famille, restée dans le pays⁶⁷².

Strauss ne dit pas qu'une redécouverte plus précoce de l'enseignement des anciens sur la tyrannie aurait pu empêcher la montée du Nazisme, "le danger de tyrannie est un danger intrinsèque à la vie politique" dit-il⁶⁷³, mais la science politique aurait pu l'identifier ; or, selon Strauss, elle en fut incapable. Son analyse de l'œuvre de Xénophon est d'ailleurs adressée non pas aux philologues classiques, aux

la tyrannie), dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, s. d. de F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier, Paris, 1986, p. 1165-1178 ; 1989, p. 1004-1017 et, plus récemment A. Singh, *Eros Turannos. Leo Strauss and Alexandre Kojève. Debate on Tyranny*, Lanham, 2005, p. 22-33.

Ces comptes-rendus diffèrent sensiblement et même radicalement de ce que nous exposons ici, car les auteurs s'intéressent peu à Xénophon et donc à la vraisemblance de la lecture de Strauss.

⁶⁷¹ *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 23

⁶⁷² *Ibidem*.

⁶⁷³ "Tyranny is a danger coeval with political life", *ibid.*, p. 22.

philosophes ou aux historiens de la pensée politique, mais aux politologues (*political scientists*)⁶⁷⁴.

Pour Strauss, le recours à l'analyse xénophontique de la tyrannie est nécessaire pour comprendre et surmonter les différences conceptuelles entre la tyrannie ancienne et la tyrannie moderne. La tyrannie moderne dispose de la "technologie" et de l'"idéologie", dont la tyrannie classique ne disposait pas. Selon Strauss, la modernité a eu tort de rejeter la notion de tyrannie comme un phénomène "mythique" et de la remplacer par des analyses dites objectives⁶⁷⁵. Lire et comprendre le *Hiéron* peut s'avérer indispensable pour prévenir le plus grand danger de tous, une tyrannie perpétuelle et universelle, rendue possible par la conquête de la nature humaine et l'uniformisation de la pensée⁶⁷⁶.

La source de l'intérêt de Strauss pour le *Hiéron* est Machiavel, plutôt que l'inverse, bien qu'il ait publié ses réflexions sur Machiavel quelques années après *De la tyrannie*⁶⁷⁷. Machiavel est doublement important pour la lecture straussienne du *Hiéron*. En premier lieu, c'est Machiavel, selon Strauss, qui a accompli le plus grand changement dans l'approche du concept de tyrannie en rejetant la distinction classique entre la monarchie, régime légitime, et la tyrannie, régime illégitime. C'est cette nouveauté révolutionnaire qui fait que son *Prince* diffère radicalement de tous les autres "miroirs des princes" traditionnels et aussi du dialogue de Xénophon⁶⁷⁸.

En deuxième lieu, Machiavel a connu Xénophon et s'en est inspiré. Nous avons déjà remarqué que Machiavel citait des passages de la *Cyropédie* et faisait allusion au *Hiéron*. Ces références permettent à Strauss de lire tout Machiavel comme une réflexion sur Xénophon⁶⁷⁹. Strauss affirme que le *Hiéron* est le point du plus grand rapprochement possible entre le *Prince* de Machiavel, texte qui marque le début de la science politique moderne, et un dialogue socratique qui exprime, dans la forme la plus pure, l'enseignement classique de la tyrannie⁶⁸⁰. En comparant les deux textes, on découvrira la différence subtile, mais décisive, entre le point de vue Ancien et le

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷⁷ Les textes de base sont au nombre de trois : "Machiavelli's Intention : *The Prince*", *American Political Science Review*, LI, 1, 1957, p. 13-40, *Thoughts on Machiavelli*, New York, 1958 et "Niccolo Machiavelli", dans J. Cropsey, L. Strauss, éd., *History of Political Philosophy*, Chicago, 1963, p. 296-317 ; Strauss consacre des pages à Machiavel aussi dans tous ses livres consacrés à l'histoire de la philosophie politique.

⁶⁷⁸ *On Tyranny, op. cit.*, p. 24

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 24 et notes 3 et 4, p. 106.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 24-25.

point de vue Moderne. Dans la suite de l'analyse, Strauss ne cite pas souvent Machiavel, mais il fait une lecture "machievélique" de Xénophon et cette lecture influence profondément non seulement les questions et les thèmes mis en valeur, mais aussi leur traitement analytique.

6.4.2. La malice du sage en face des peurs du tyran

Strauss commence son analyse du *Hiéron* par l'observation que l'objectif de l'auteur n'est exposé nulle part⁶⁸¹. Conformément à sa vision du texte ésotérique selon laquelle le dialogue ne communique pas la même chose à tous les hommes, Strauss déconcerte ses lecteurs dès la première page, en affirmant que la signification du message qui se dégage du dialogue, à savoir, que la vie d'un tyran bienfaisant est fort désirable, est "incompréhensible" si l'on ne sait quel type d'homme elle vise. Strauss suggère deux cas possibles : le dialogue pourrait être adressé aux tyrans, en nombre très restreint, ou à des jeunes gens bien éduqués qui se demanderaient quelle vie ils doivent choisir ; dans le deuxième cas, ce conseil leur recommanderait de lutter pour le pouvoir tyrannique dans le but de gagner l'affection et l'admiration de tous⁶⁸².

Le choix entre ces deux possibilités d'interprétation du dialogue se complique encore par le fait que Simonide soit en présence d'un tyran dégoûté de la vie ; il faut se demander, dit Strauss, si Simonide ne fait que reconforter le tyran malheureux et, en conséquence, s'il n'est pas insincère dans son discours. Tout discours adressé à un tyran tout puissant devrait être considéré comme insincère. Strauss met en doute même le fait que Simonide soit appelé "sage" par Hiéron, car, dit-il, nous ne savons pas ce que Xénophon pensait de la compétence de Hiéron⁶⁸³. Voici donc, dès le début, une situation dialectique qui est pour Strauss extrêmement compliquée.

Nous avons déjà dit dans notre analyse du texte que l'on ne pouvait comprendre le dialogue que si on reconnaissait l'ironie socratique de Simonide dans la première partie de la conversation, mais Strauss va beaucoup plus loin. Il organise toute son analyse autour de la conviction que Simonide est radicalement ironique et insincère même dans son projet de réformes proposé au tyran. Hiéron est insincère, lui aussi, mais pour d'autres raisons. Ainsi, pour simplifier l'approche de Strauss, rien de ce que disent les personnages du dialogue ne peut être compris au pied de lettre.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 29

⁶⁸² *Ibid.*, p. 29-30.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 30.

Strauss consacre la plus grande partie de son analyse à la recherche des preuves de cette insincérité des interlocuteurs. Il les trouve dans ce qu'il appelle l'action du dialogue, la mise en scène et surtout l'échange de paroles. La caractéristique la plus prononcée de l'exégèse straussienne est la tentative de ramener toutes les énonciations des personnages à un type d'explication psychologique extrêmement élaboré, et de compléter ce fin jeu psychologique par une théâtralisation imaginée de leurs gestes, de leurs regards et de leurs silences.

Le point central de l'explication straussienne est sa conviction que le tyran a peur du sage. Strauss se fonde sur le rapprochement de deux passages : le début du dialogue où Hiéron appelle Simonide "*un homme si sage*" (σοφός, I, 1) et le passage où, dans la description de ses misères, Hiéron affirme que les tyrans craignent les vaillants parce qu'ils sont capables de courir tous les risques au nom de la liberté, les justes parce que le peuple pourrait désirer être gouverné par eux et les sages "*par peur qu'ils ne tramant quelque complot*" (V, 1-2)⁶⁸⁴. Puisque les raisons pour lesquelles Hiéron craint les sages ne sont pas expliquées, Strauss entreprend l'examen de la question, en envisageant différentes possibilités. Le tyran, dit-il, pourrait craindre les sages car, contrairement au cas des vaillants et des justes, il ne sait pas quelles sont leurs intentions, ni de quelles actions ils sont capables. C'est très vraisemblable, dit Strauss, car Hiéron n'a jamais été un sage et ne connaît pas la sagesse par sa propre expérience. Strauss rapproche Simonide et Socrate, et rappelle que Socrate était constamment soupçonné "d'ourdir quelque complot", même dans le régime démocratique. La méfiance à l'égard des sages est donc caractéristique des hommes qui ne sont pas eux-mêmes sages, qu'ils soient tyrans ou non.

En analysant le contexte des affirmations de Hiéron sur les vaillants, les justes et les sages, Strauss constate que, dans l'esprit du tyran, le sage doit avoir un autre but que les ennemis ordinaires de la tyrannie, "les vaillants" et "les justes", qui cherchent à restaurer la liberté ou à établir de bonnes lois. Or, puisque ces deux intentions ne sont pas attribuées aux sages explicitement et puisque Simonide lui-même évite d'utiliser les mots de "liberté" et de "loi", Strauss conclut que, dans l'esprit de Hiéron, le sage pourrait ou bien tenter de renverser la tyrannie de Hiéron et devenir lui-même tyran, ou bien tenter d'enseigner à un disciple comment renverser la tyrannie. Ainsi, le rapprochement inattendu de ces passages amène Strauss à conclure que, pour l'homme

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 41.

comme Hiéron, qui n'est pas lui-même un sage, le sage est toujours un tyran potentiel avide du pouvoir absolu⁶⁸⁵.

Pour défendre cette lecture du *Hiéron* qui est, selon lui, la seule cohérente, il ajoute encore deux arguments du même ordre. En premier lieu, selon l'exposé du tyran lui-même, il ne peut faire confiance à personne (IV, 2 ; VI), donc, dit Strauss, il ne peut pas non plus faire confiance à Simonide. En deuxième lieu, au moment de reprendre un des arguments précédents de Simonide pour le réfuter, Hiéron lui dit : "*Quant à la faculté que tu nous as enviée d'être capables plus que personne de faire le plus de bien à nos amis et d'écraser nos ennemis...*" (VI, 12), ce qui révèle par là sa conviction que le sage est jaloux du tyran⁶⁸⁶.

Strauss analyse tout le mouvement du dialogue dans l'optique de la peur grandissante du tyran face à Simonide, soupçonné de vouloir prendre sa place. Il soutient, entre autres, que Hiéron introduit dans la conversation des sujets plus élevés, comme l'affection ou la confiance, car il veut dissuader Simonide de convoiter la tyrannie, tandis que Simonide ne parle que de biens plus terre-à-terre, comme le plaisir, l'honneur ou les richesses⁶⁸⁷. S'appuyant sur le passage où Simonide dit que ce sont les "vrais hommes" qui aspirent à l'honneur (VII, 3), Strauss affirme même que Hiéron évite de parler des richesses justement parce qu'il sait qu'elles sont convoitées par ceux qui aiment les honneurs ; Simonide cite précisément le fait de recevoir des dons comme faisant partie des marques d'honneur (VII, 8)⁶⁸⁸.

Le Simonide straussien, à son tour, étant "un sage", donc un philosophe de l'envergure de Socrate, reconnaît parfaitement la peur cachée de Hiéron et joue sur elle pour créer une situation où le tyran n'a d'autre choix que d'écouter ses conseils⁶⁸⁹. Il veut convaincre Hiéron qu'il est un hédoniste qui ne s'intéresse qu'aux plaisirs et, en conséquence, qu'il n'aspire pas à une position de gouverneur ; c'est pour cette raison, selon Strauss, que dans la première partie de la conversation, le poète met en avant les avantages sensuels du tyran⁶⁹⁰. Simonide est insincère dans son discours, car il est

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 41-43.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, note 48, p. 111-112.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 53 et p. 55.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 44-45.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 49

guidé par une intention pédagogique⁶⁹¹. Il réussit son numéro et, en montrant au tyran qu'il n'aspire pas à la tyrannie, il le rend docile et prêt à recevoir l'enseignement⁶⁹².

Mais il y a plus : Strauss est convaincu que l'enseignement de Simonide dans la deuxième partie du dialogue, où le tyran ne craint plus le sage et peut donc apprendre comment devenir un tyran généreux et heureux, est aussi ironique. Pour défendre sa thèse, Strauss avance plusieurs arguments. En premier lieu, il affirme que le corpus xénophontique ne dit rien sur les tyrans heureux, contrairement aux rois heureux, comme Cyrus et Agésilas, ce qui montre, selon lui, qu'un tyran heureux est une impossibilité pratique⁶⁹³. La promesse d'un "bonheur sans envie" est utopique aussi, car si, *per impossibile*, un souverain échappait à l'envie, il deviendrait un objet de l'envie, cette fois, de l'envie des sages. Les sages en effet sont toujours enviés, comme le montre le cas de Socrate qui fut exécuté à cause de l'envie des citoyens. Strauss affirme que Hiéron ne suivra pas le conseil de Simonide, car il sait que, s'il le suivait, Simonide lui serait un danger⁶⁹⁴.

Cette conclusion découle aussi de la valeur que Strauss accorde au silence du tyran à la fin du dialogue. Comme nous l'avons vu, le dialogue se termine par un long discours de Simonide dans lequel il présente une peinture idyllique des relations entre les sujets et le tyran dans un État transformé. Selon Strauss, ce "silence poli" indique que Hiéron n'a pas l'intention de mettre en œuvre les conseils de Simonide⁶⁹⁵. Xénophon nous indiquerait donc indirectement et malgré les promesses de Simonide que la tyrannie est un régime si pervers qu'il ne peut être amélioré⁶⁹⁶. L'enseignement tyrannique, tel qu'il se dégage de la lecture ésotérique de Strauss, ne prévoirait donc aucun changement, ni en théorie, ni en pratique. Il ne traiterait qu'une expression du problème de la loi et de la légitimité.

Strauss explique à plusieurs reprises comment le *Hiéron* peut être lu comme une leçon pour tous les conseillers des souverains, comme un guide pour les sages qui s'approchent des tyrans. Xénophon montrerait parfaitement comment leur parler et quelle attitude manifester. Un des aspects les plus remarquables du *Hiéron* selon Strauss est l'attitude de Simonide à l'égard de la moralité. Il ne semble accorder

⁶⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 78.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 58.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 82-84.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 75.

aucune importance aux valeurs morales et se présente comme un homme sans scrupules, indifférent au fait que le tyran, à qui il promet un bonheur digne des bienheureux, a assassiné ses propres camarades, pillé des temples et commis d'innombrables injustices. Selon Strauss, cette position de Simonide ne doit pas être interprétée comme faisant partie de son caractère personnel ; au contraire, elle fait partie de sa tactique d'enseignant : voulant convaincre le tyran qu'il veut son bien, Simonide ne peut se présenter comme un homme juste, car le tyran a dit qu'il craignait les justes⁶⁹⁷. Dans cette position de conseiller aux souverains sans scrupules, c'est justement Machiavel, dit Strauss, qui a le mieux retenu la leçon du *Hiéron*⁶⁹⁸.

6.4.3. Critique de la lecture de Strauss

Après avoir résumé les principaux points de l'analyse de Strauss, nous souhaiterions en proposer une lecture critique afin de dégager ce qui en constitue, à notre avis, les points forts et, inversement, les faiblesses.

Commençons par les points forts. Avec ses trente pages de notes, le petit ouvrage de Strauss se présente comme une étude sérieuse et profonde sur le *Hiéron*. Contrairement à la publication de Jean Luccioni en 1948, donc presque au même moment, et dans laquelle Xénophon est traité d'auteur "*qui est en possession d'un petit nombre d'idées élémentaires*"⁶⁹⁹, l'approche de Leo Strauss manifeste le plus grand respect et une volonté soutenue de comprendre l'auteur ancien sans le juger. L'étude de Strauss contient une multitude d'observations intéressantes et d'idées novatrices sur différents aspects de la pensée xénophontique et de la philosophie politique grecque en général. Elle contient notamment une discussion très intéressante sur le plaisir et la vertu⁷⁰⁰ ainsi que des rapprochements fructueux entre Xénophon d'une part, Platon, Aristote ou Cicéron, de l'autre.

Comme nous l'avons déjà dit, l'entreprise de la "réhabilitation" moderne de Xénophon est due largement à Strauss. Mais ce souci de réhabilitation se fonde, dans le cas de Strauss, sur ce qu'on pourrait appeler une idée préconçue de la sagesse de Xénophon. Pour Strauss, Xénophon est un sage, et dans son dialogue, il a mis en scène un sage, Simonide. Un sage, pour lui, est quelqu'un qui sait tout et qui ne se

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 61 et note p. 117.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁹⁹ J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron. Texte et traduction avec une introduction et un commentaire*, Paris, 1948, p. 6.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, à partir de p. 92.

trompe jamais. Le modèle de la sagesse xénophontique est Socrate : en conséquence, Strauss affirme que la sagesse de Simonide ne peut être évaluée qu'en la comparant à la sagesse de Socrate⁷⁰¹. La figure de Socrate, ou plutôt de la conception straussienne de la sagesse socratique, se profile dans le fond de son analyse.

Cette grille de lecture, fondée sur une certaine idée de Xénophon, est justement, à notre avis, le plus grand problème de l'interprétation de Strauss. Dans l'introduction, Strauss avait affirmé que son objectif était de comprendre l'auteur ancien comme il l'avait compris lui-même, en rejetant "l'approche historiciste" qui prétendait mieux le comprendre. Il ne rapporte jamais la pensée de Xénophon à sa situation historique, car, dit-il, *"Il n'est pas naturel de lire l'œuvre d'un sage de cette manière"* (*This is not the natural way of reading the work of a wise man*). Il croit aussi que Xénophon a dû fournir dans son texte tous les détails nécessaires pour le comprendre correctement⁷⁰². La décision d'ignorer entièrement "la situation historique" de l'auteur ancien, de son sujet, du choix des personnages, du lieu de l'entretien et des parallèles entre ce texte et d'autres écrits historiques fait commettre à Strauss un certain nombre d'erreurs qui entament la vraisemblance de son interprétation.

Nous avons déjà vu qu'il était convaincu qu'en choisissant Simonide, Xénophon a voulu éviter tout lien entre Athènes et la tyrannie. Notre analyse a montré que ce n'était pas vrai, que Simonide représentait justement Athènes et, fait plus important, qu'au milieu du IV^e siècle, Athènes n'était plus la forteresse grecque contre la tyrannie. La nécessité de tenir compte de ce qu'on sait de l'histoire ancienne est fondée, à notre avis, sur le fait regrettable que la Grèce ancienne est beaucoup trop lointaine et que nous manquons à la fois des connaissances et du discernement nécessaires pour trouver, dans le texte d'un auteur ancien, tous les détails qui permettent justement de le comprendre "comme il s'est compris lui-même". Nous utilisons nos connaissances sur la "situation historique" comme des béquilles, mais nous n'avons pas d'autre choix. L'approche de Strauss, au contraire, semble trop subjective dans le sens qu'elle nous met devant un texte comportant des idées toutes faites sur ce qu'est la sagesse en général et sur le rôle que joue Socrate dans la pensée de Xénophon en particulier.

En deuxième lieu, Strauss commet, à notre avis, un certain nombre d'anachronismes axiologiques. Comme nous l'avons déjà dit, il est convaincu que le

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 26 et 38.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 25.

plan de réformes de Simonide était frappant par son "immoralité". Strauss s'arrête avec beaucoup de gravité sur le passage où Hiéron souligne sa propre injustice, où il se réfère à ses crimes et mentionne les vies innombrables qu'il a supprimées (VII, 12). Strauss remarque très justement que Simonide ne réagit d'aucune manière à ces confidences. Il qualifie cette attitude de superbement immorale et affirme que c'est précisément l'indifférence de Simonide à l'égard de ces actes qui aurait surpris Hiéron et l'aurait convaincu de sa compétence et de sa sagesse politique⁷⁰³. Selon Strauss, la leçon que veut donner Xénophon peut être exprimée de la manière suivante : même un homme parfaitement juste qui désire conseiller un tyran doit se présenter comme un homme dénué de toute moralité et de tout scrupule.

L'on peut très bien comprendre qu'aux yeux des lecteurs du XX^e siècle, l'absence d'émotion de Simonide, qui écoute une énumération de crimes commis par un homme d'État, soit choquante, et que l'image de Hiéron, assassin par manque d'affection, homme que Xénophon peint avec beaucoup de grâce et de sympathie, soit frappante. Mais il faut se rappeler que Xénophon n'invente pas cette image du tyran ; en fait, il l'emprunte à une longue et riche tradition de la peinture des grands tyrans et des rois. La persécution politique, les assassinats et les emprisonnements font partie intégrante de cette image traditionnelle du tyran, et même du roi absolutiste, comme Cyrus. L'indifférence apparente de Simonide au discours de Hiéron paraissait peut-être très naturelle aux lecteurs anciens. En tout cas, affirmer que Simonide se comporte comme un homme "immoral" parce qu'il ne réagit pas à ces dires de Hiéron n'est pas une description, mais plutôt le commentaire d'un homme qui écrit en 1948.

En outre, les discours d'Isocrate et certains dialogues de Platon montrent qu'à la deuxième moitié du IV^e siècle, on considérait différemment la question de la légitimité. Si Xénophon n'en parle ni dans son *Hiéron*, ni dans sa *Cyropédie*, ne peut-on pas en conclure qu'il s'intéressait peu aux questions du statut constitutionnel des entités politiques qu'il décrit ? Il n'est pas du tout démontré que la distinction entre la tyrannie et la royauté était si claire aux anciens, ce que Strauss a voulu croire en introduisant Machiavel. Ces préconceptions amènent Strauss à rejeter sans discussion l'idée la plus vraisemblable, à savoir que, pour Xénophon, un tyran pouvait véritablement gouverner comme un roi et être chéri de ses sujets grâce à ses actes de

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 55-56.

bienfaisance⁷⁰⁴. Pour Strauss, c'est une idée utopique à laquelle un disciple de Socrate ne pouvait jamais croire ; il fallait donc prouver qu'il n'y croyait pas. Cette idée aurait pu devenir plus acceptable si on considérait le dialogue dans le contexte du genre rhétorique ancien. Nous avons montré comment le compatriote de Xénophon, Isocrate, défendait des idées politiques différentes, parfois frappantes et novatrices, en fonction de son auditoire. C'est, dans un sens, pareil pour Xénophon, quoiqu'il se contredise plus rarement : pour s'en apercevoir, l'on n'a qu'à voir comment il accommode son attitude à l'égard des relations homosexuelles aux nécessités des différents textes et contextes ; de ce point de vue, il existe une différence frappante entre la *Constitution des Lacédémoniens* d'une part et le *Hiéron* de l'autre⁷⁰⁵.

L'examen de l'auditoire potentiel du texte paraît aussi important que la discussion sur son message. Strauss a suggéré deux cas possibles : le dialogue pourrait être adressé aux tyrans, en nombre très restreint, ou à des jeunes gens bien éduqués qui se demanderaient quelle vie ils doivent choisir ; dans le deuxième cas, ce conseil leur enjoindrait de lutter pour le pouvoir tyrannique dans le but de gagner l'affection et l'admiration de tous⁷⁰⁶. Le deuxième cas, qui semble être privilégié par Strauss, nous paraît extrêmement peu probable car une telle interprétation ignorerait complètement la première partie du dialogue qui expose la misère du tyran regrettant la vie d'un simple particulier. Strauss n'offre pas d'autres interprétations possibles, mais l'on pourrait en imaginer facilement, et proposer, par exemple, une interprétation fondée sur la supposition que l'intention du dialogue soit purement théorique et contemplative. Xénophon a peut-être eu l'intention d'étudier théoriquement la tyrannie et les possibilités de sa transformation non violente en une pseudo-monarchie ; ou bien, il a peut-être eu l'intention d'étudier le genre traditionnel et bien établi de la conversation entre un sage et un souverain. Nous croyons avoir montré, dans notre étude de la place du *Hiéron* dans l'œuvre de Xénophon, qu'il s'intéressait à différents régimes politiques.

La lecture de Strauss, qui est une lecture radicalement ironique, n'est pas fautive dans son principe. Le point de divergence est plutôt dans le degré de sophistication

⁷⁰⁴ Cf. G. Vlastos, Recension de L. Strauss, *On tyranny*, *The Philosophical Review*, 60, 1951, p. 592-594 qui va dans le même sens. G. Lichtheim, "Xenophon versus Hegel (recension de L. Strauss, *On tyranny*)", *Commentary*, 36, 11, 1963 (novembre), p. 413 rejette la sophistication straussienne, car, dit-il, tout le message du dialogue peut être parfaitement saisi à la première lecture.

⁷⁰⁵ Voir notamment l'étude de C. Hindley, "Xenophon on Male Love", *Classical Quarterly*, 49, 1999, p. 74-99.

⁷⁰⁶ L. Strauss, *De la tyrannie...*, *op. cit.*, p. 29-30.

que différents lecteurs de Xénophon sont prêts à accorder à son art. Strauss est convaincu que s'il analyse le dialogue comme une construction consciente et rationalisée au plus haut point, il met au jour ses richesses dissimulées. Mais l'on peut, avec d'aussi bons résultats, soutenir l'opinion que la conversation entre le tyran et Simonide contient une part de spontanéité, surtout dans sa première partie. Nous ne voyons pas la nécessité absolue de considérer que Simonide ait prévu toutes les réponses de Hiéron. Le problème auquel est confronté un lecteur qui ne partage pas la vision de Strauss réside dans l'impossibilité de fournir les preuves du contraire dans la mesure où l'on ne peut en trouver dans le texte.

La thèse centrale de Strauss, à savoir que Hiéron craint Simonide, comporte plusieurs points faibles. Tout d'abord, Strauss, qui avait jusqu'ici souligné l'importance de l'ironie dans le dialogue, prend maintenant au sérieux la question par laquelle Hiéron réagit à la question de Simonide : *“Et quelle est cette chose que je pourrais, moi, connaître mieux que toi qui es un homme si sage ?”* (I, 1). Il faut rappeler aussi que, dans son introduction descriptive, Xénophon présente Simonide non pas comme “un sage” mais comme “un poète” (I, 1). Si l'expression de Hiéron est ironique, ce qui est très vraisemblable compte tenu de l'atmosphère enjouée aux premiers échanges dans la conversation, et si Xénophon n'a pas présenté Simonide comme un sage, a-t-on le droit de rapprocher ces passages de l'affirmation de Hiéron sur la peur des sages ? D'autre part, n'est-il pas trop courageux d'affirmer que les sages ne désirent ni la liberté, ni l'établissement de bonnes lois, pour la raison qu'ils ne sont pas assimilés expressément aux vaillants et aux justes, et si le désir de liberté et de bonnes lois ne leur est pas attribué en toutes lettres ? A notre avis, même le rapprochement de ces passages ne suggère pas que Hiéron a peur de Simonide et qu'il le craint parce qu'il le soupçonne d'aspirer au pouvoir tyrannique.

L'application de ce présupposé d'un Simonide rusé et d'un Hiéron apeuré à la suite de l'analyse du dialogue multiplie les conclusions paradoxales que même le grand pouvoir persuasif de Strauss n'arrive pas à rendre vraisemblables.

Strauss est convaincu que les Socratiques distinguaient méthodiquement trois types d'hommes : les sages, les gentilshommes et le vulgaire, et que les attributs de ces trois types peuvent et doivent être distingués clairement dans tous les textes qu'on étudie. En conséquence, il soumet toutes les énonciations du dialogue à une grille de lecture selon trois opinions : l'opinion du sage, celle du gentilhomme et l'opinion vulgaire. Cette grille permet à Strauss de comparer, par exemple, Ischomaque de

l'Économique, gentilhomme par excellence, à Simonide et à Hiéron pour souligner leurs différences. Néanmoins, l'application un peu forcée de cette typologie, qui n'est pas soulignée dans le dialogue, fait que Strauss néglige de tirer toutes les conséquences de la seule opposition que Xénophon met explicitement en avant, celle du tyran et du simple particulier.

En dernier lieu, l'hypothèse selon laquelle le silence de Hiéron à la fin du dialogue est lourd de sens, est très fragile. Elle est d'autant plus fragile que nous avons un passage dans l'œuvre de Xénophon où le silence d'un interlocuteur est vraiment significatif ; or, Xénophon l'a précisé dans son texte. Après avoir écouté un long discours de Cyrus, Cyaxare ne lui répond pas (*Cyr.*, V, 5, 20). Nous avons considéré, comme la plupart des lecteurs, que le dernier mot de Simonide est aussi le dernier mot de Xénophon.

6.4.4. Le débat sur la tyrannie entre Strauss et Kojève

Pour notre propos, c'est bien évidemment la lecture et l'analyse du *Hiéron* qui nous intéressent dans le travail de Strauss. Mais, comme nous l'avons longuement expliqué dans les chapitres précédents, Strauss n'est pas un érudit traditionnel, il lit et commente les textes avec un *agenda* et il veut passer un message personnel. Il serait donc utile, dans ce chapitre sur la réception du *Hiéron*, de s'attarder sur la discussion entre Strauss et Alexandre Kojève, suscitée par la lecture de Xénophon. Il le serait d'autant plus que la plupart des critiques qui ont écrit sur l'ouvrage de Strauss ont considéré que sa valeur réside précisément dans l'échange philosophique sur la nature de la tyrannie entre Strauss et un de ses premiers lecteurs, Kojève⁷⁰⁷.

La première réaction de Kojève quant à l'analyse du *Hiéron* proposée par Strauss, parut en 1950 et fut publiée dans la revue *Critique* sous le titre de "L'action politique des philosophes"⁷⁰⁸. Au moment de la réédition d'une publication comportant leur échange, Kojève allongea son essai et lui donna un autre titre : *Tyrannie et Sagesse*. C'est cette dernière version que nous utiliserons, bien que certains paragraphes, notamment une introduction qui comporte un éloge de Strauss, en aient été retranchés⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ Un livre entier est consacré à ce débat : A. Singh, *Eros Turannos. Leo Strauss and Alexandre Kojève. Debate on Tyranny*, Lanham, 2005. Pour d'autres études, voir plus bas p. 301, note 280.

⁷⁰⁸ A. Kojève, "L'action politique des philosophes", *Critique*, VI, 1950, p. 46-55; 138-155.

⁷⁰⁹ Ces paragraphes sont reproduits sous forme d'une note en bas de page, *De la tyrannie, op. cit.*, p. 135-136.

Kojève commence son essai par un résumé de l'analyse de Strauss, résumé original car Kojève y introduit un grand nombre de termes nouveaux que Strauss, qui reste toujours au plus près du texte, n'avait pas utilisés. Kojève mentionne "l'utopie", la "valeur 'théorique' de l'idéal" proposé par Simonide et compare la réaction de Hiéron à celle d'un "homme d'État 'libéral'"⁷¹⁰. Néanmoins, en résumant l'analyse de Strauss, il lui accorde toute sa confiance et ne met pas en doute les conclusions de Strauss. Il est donc logique que l'essai de Kojève débute par une réflexion sur le silence final de Hiéron. Pour Kojève, comme pour Strauss, la tyrannie "idéale" décrite par Simonide ne reste qu'une utopie⁷¹¹.

Ce que Kojève désapprouve, c'est surtout la valeur accordée par Strauss à l'art tyrannique ancien et à son actualité contemporaine. Tout d'abord, Kojève est gêné par la conviction straussienne qu'une tyrannie bienfaitrice soit irréalisable et ne puisse rester qu'un objet de discours théorisant. Dans deux paragraphes très concis, Kojève exprime un avis différent : cet idéal qui a pu paraître utopique aux Anciens "est devenu à l'heure actuelle une réalité presque banale".

Kojève en propose deux exemples contemporains. Le premier paragraphe fait implicitement allusion au régime stalinien. Sans citer le nom du "tyran bienfaitrice", Kojève compare le projet de Simonide au système stakhanoviste d'émulation, envisage la police d'État comme une incarnation moderne des troupes de mercenaires, conçoit le service militaire obligatoire comme une réalisation moderne de la distribution des armes aux citoyens et évoque le slogan stalinien "la patrie est ma propriété, les citoyens sont mes camarades" utilisé comme un procédé effectif pour gagner l'affection des sujets⁷¹². Le deuxième exemple qu'il cite est celui du régime de Salazar⁷¹³, dictateur du Portugal qui accéda au pouvoir en 1932.

Singulièrement, ces deux paragraphes, qui proposent des candidats réels à la peinture de la tyrannie xénophontique, ne soufflent mot d'un aspect, pourtant bien souligné dans l'analyse de Strauss : le tyran a dû commettre et commet toujours des crimes et des actes d'injustice innombrables pour garder le pouvoir. L'on remarque aussi que Kojève n'est nullement gêné par les mots "tyrannie" et "tyran" et ne cherche pas à les remplacer par quelques-unes des notions "plus neutres", mentionnées par Strauss, telles que "État collectif", "dictature", "régime autoritaire" ou autres.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 138.

⁷¹² *Ibid.*, p. 138-139.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 139.

Strauss, dans sa “Mise au point” dont le titre est trompeur, car il ne revient nullement sur ses positions antérieures et les durcit même, ne manque pas de relever ces deux points et remarque aussi que Kojève passe outre la question importante concernant la légitimité de ces régimes⁷¹⁴. Strauss semble choqué par la hardiesse et la brutalité avec lesquelles Kojève expose son point de vue sur la tyrannie ‘bienfaisante’ moderne et les oppose à la retenue et la modération de Xénophon⁷¹⁵. Pour ce qui est du régime de Salazar, Strauss est prêt à être d’accord avec Kojève sous certaines conditions, mais l’exemple du régime stalinien lui semble totalement inadapté : ce régime pourrait se rapprocher du projet de Simonide si l’importance accordée aux camps de travail et à la NKVD, police politique, y était bien moindre. Strauss raille la naïveté de l’analyse kojévienne de la Russie soviétique : pourrait-on affirmer que Staline a considéré tous les citoyens comme ses camarades⁷¹⁶ ?

Un deuxième pan de l’essai de Kojève est consacré à l’examen de la notion de l’honneur dans le *Hiéron* et dans l’analyse de Strauss. Selon Kojève, qui met en œuvre la terminologie hégélienne, Simonide adopte une attitude existentielle aristocratique, celle du “Maître”, par opposition à l’attitude du “Serviteur”, attitude judéo-chrétienne et bourgeoise. Simonide exprime la prérogative de ceux qui sont nés Maîtres et sont caractérisés par le désir de gloire avant tout. Hiéron aussi, dit-il, est un “aristocrate païen authentique” qui souscrit à la valeur accordée à l’honneur sans réserves⁷¹⁷. Pour Kojève, le désespoir de Hiéron reflète “la tragédie du Maître analysée par Hegel dans la *Phénoménologie de l’esprit*” : le Maître entre dans un combat à la vie à la mort pour faire reconnaître à son adversaire sa dignité humaine ; mais si son adversaire est lui-même Maître, il est animé par le même désir de reconnaissance et, en conséquence, ce combat ne peut se terminer que par la mort de l’un ou de l’autre ; si son adversaire se soumet, il prouve, par sa soumission, qu’il n’est plus Maître mais qu’il est devenu Serviteur ; ainsi sa reconnaissance n’a plus de valeur aux yeux du Maître vainqueur et il n’est pas satisfait de sa victoire. Sa situation est donc sans issue et essentiellement tragique⁷¹⁸.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 185. L’on peut lire le texte de Kojève comme un soutien apporté au stalinisme : c’est l’avis de H. Bluhm. Voir D. Howard, “Le paradoxal succès politique d’un philosophe anti-politique (recension de H. Bluhm, *Die Ordnung des Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin, 2002)”, *Critique*, No. 682, 2004 (mars), p. 186.

⁷¹⁵ *De la tyrannie, op. cit.*, p. 185.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 188-189.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 140-142.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 142.

Kojève ne se contente pas de l'analyse hégélienne et il pousse cette logique à l'extrême : Hiéron, qui cherche avant tout la reconnaissance qu'il confond, selon Kojève, avec l'"affection"⁷¹⁹, ne peut être satisfait tant que son autorité n'est pas reconnue par tous les hommes qu'il considère dignes de le reconnaître, c'est-à-dire, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'État. Kojève tire cette conclusion, semble-t-il, du fait que tous les tyrans convoitent toujours l'expansion de leur tyrannie. Tant que les citoyens d'un État limitrophe lui tiennent tête, le tyran est forcé de reconnaître leur supériorité et de se considérer comme Serviteur. Ainsi, en dernière analyse, le tyran ne sera pleinement satisfait que si son État inclut tous les êtres humains⁷²⁰.

En outre, le tyran ne sera pas satisfait de l'obéissance servile de ses citoyens : il voudra gagner la reconnaissance authentique de tous. Pour cette raison, il affranchira les esclaves, émancipera les femmes et, de façon générale, élèvera le plus possible le niveau culturel et économique de son royaume. Il en fera un État non seulement universel mais aussi homogène, politiquement et socialement. Voici l'idéal que propose Kojève à travers Hegel pour résoudre le problème tragique de la dialectique du Maître et du Serviteur ainsi que du manque réciproque de reconnaissance⁷²¹.

Pourtant, cet État universel et homogène n'a pas encore été atteint, et les tyrans sont loin d'avoir accédé à la reconnaissance universelle. C'est pour cette raison, dit Kojève, que les tyrans ont intérêt à prêter l'oreille aux conseils des sages⁷²². Les conseils que donnera le sage moderne au tyran moderne devront être d'une tout autre nature que les conseils donnés par Simonide au tyran de Syracuse. Le sage aura pour obligation d'éviter le recours à l'utopie et à l'abstraction et prodiguer des conseils "réalistes". La question que Kojève se pose est de savoir si une collaboration productive entre le tyran et le sage (ou le philosophe) est possible et quelles en sont les conditions⁷²³. Il traite longuement cette question dans une des parties les plus fascinantes de son essai.

Il commence par une critique la vision straussienne des rapports entre les sages et la cité. Strauss avait soutenu que les philosophes n'aspiraient qu'à une vie contemplative consacrée à la recherche de la vérité, c'est-à-dire, à une vie "loin de la foule" et des affaires politiques, selon l'idéal épicurien. Pour Kojève, cet éloignement

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 142.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 145.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 145-146.

⁷²² *Ibidem*, p. 146.

⁷²³ *Ibidem*, p. 147.

de la vie politique et du ‘vulgaire’, pour reprendre l’expression de Strauss, et cette conviction que les philosophes seuls peuvent accéder à une vérité supérieure est injuste et dangereuse. En effet, Kojève se demande comment distinguer un philosophe, convaincu qu’il a plus de connaissances que les autres, d’un homme fou qui croit qu’il est fait de verre ou qu’il est Napoléon, car cet homme fou est aussi convaincu d’avoir accédé à une vérité supérieure⁷²⁴. Aux yeux de Kojève, cette attitude hautaine rend le philosophe non seulement impuissant politiquement, mais encore inutile comme penseur, car il est incapable de sortir de son cloisonnement subjectif.⁷²⁵

Si le philosophe décide de quitter son jardin des bienheureux ou sa tour d’ivoire, il sera naturellement attiré non pas par des dirigeants démocratiques, mais par des tyrans, car seuls les tyrans sont capables de procéder à des réformes rapides et de les réaliser sans aménagement ni compromis qu’introduirait une délibération démocratique⁷²⁶. Kojève prêche donc une collaboration entre les tyrans et les philosophes ; cette collaboration lui paraît être un modèle extrêmement efficace dans la mesure où, dans l’idéal, il doit réunir le philosophe, soit la plus haute autorité en théorie politique, et le tyran, soit l’homme le plus à même à mettre en pratique cette théorie si le philosophe le convainc de son utilité.

Traitant cette question avec beaucoup d’enthousiasme, Kojève n’aborde pas la question éthique qui pourrait se poser pour le philosophe, conseiller du tyran. Pour lui, la question n’est que dans la volonté et la détermination. Kojève voit dans le dilemme du sage, ami du tyran, une réflexion du conflit que vit tout intellectuel face au problème de l’action ; c’est le conflit tragique bien connu qui a tourmenté aussi le Faust de Goethe⁷²⁷.

Si Kojève recommande vigoureusement l’action, c’est aussi parce que, pour lui, elle seule permet au philosophe de vérifier si ses hypothèses et ses théories sont justes. Contrairement à Strauss, Kojève soutient que le sage ne doit pas s’arrêter au diagnostic des problèmes ; il doit chercher à les résoudre activement⁷²⁸. Kojève attire l’attention sur les précédents historiques de la collaboration entre les philosophes et les tyrans. L’exemple le plus significatif pour lui est le cas de collaboration entre

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 152-153.

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 135-159.

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 164-165.

⁷²⁷ *Ibidem*, p. 166.

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 167.

Alexandre de Macédoine et Aristote, car Alexandre aussi, selon Kojève, rêvait d'un État homogène et universel⁷²⁹.

Il est vraisemblable que Strauss, qui encourageait Kojève à écrire et à publier sa recension de *De la tyrannie*, prévoyait parfaitement les grandes lignes de la lecture hégélienne que son ami de longue date⁷³⁰ allait y apporter et, quoi qu'il ne partageât pas son avis, il considérerait cet échange comme un débat entre deux visions de première importance⁷³¹. C'est donc avec un certain sentiment de revanche que, dans sa réponse ("Mise au point"), Strauss rejette la grille d'interprétation hégélienne et la dualité Maître-Serviteur. Pour les anciens, il y a trois types d'hommes, répète-t-il, et non deux. Si l'honneur, selon l'affirmation de Simonide, est la passion dominante des vrais hommes (*andres* – correspondant aux Maîtres), qui se distinguent des hommes tout court (*anthrōpoi* – correspondant aux Serviteurs), les premiers ne correspondent pas à la catégorie la plus haute dans la typologie. Le type humain supérieur est le sage qui désire non la reconnaissance ou l'honneur mais la sagesse qui équivaut à la vertu⁷³².

Se tournant vers la question de l'État universel et homogène, Strauss s'interroge tout d'abord sur le bien-fondé de la rationalisation totale de ce projet : si l'État homogène et universel n'offre aucune raison légitime de le désapprouver, est-ce une garantie que tous les citoyens en seront satisfaits et agiront en conséquence ? Est-il raisonnable, demande Strauss, de ne tenir aucun compte des pulsions irrationnelles de l'homme et de ses passions⁷³³ ? D'ailleurs, il y aura certainement de bonnes raisons d'être déçu, car cet État universel et homogène, composé d'individus parfaitement égaux, sans convoitise ni ambition, n'offrira aucune perspective ni aucun but. Cet État, aboutissement de l'Histoire, mettra fin à toutes les peines et à tous les combats que les humains connaissent depuis la nuit du temps. Or, conformément à la vision hégélienne, telle qu'elle fut enseignée par Kojève, qu'y a-t-il eu d'autre, dans l'histoire, que des peines et des combats pour élever l'homme au dessus des brutes ?

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 169-172.

⁷³⁰ Sur les échanges intellectuels entre Kojève et Strauss avant la discussion présentée ici voir le compte rendu de M.S. Roth, "Natural Right and the End of History: Leo Strauss and Alexandre Kojève", *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 3, 1991, p. 408-412.

⁷³¹ Voir les lettres de Strauss à Kojève du 6 décembre, 1948 ("I am very anxious to have a review by you because you are one of the three people who will have a full understanding of what I am driving at."), *De la tyrannie*, op. cit., p. 239, et la lettre du 13 mai, 1949 ("Did you abandon your plan? I would regret it very much (...) I should have liked to take your account as the occasion for an essay (...) in which I would discuss our differences."), *ibid.*, p. 240.

⁷³² *Ibidem*, p. 189-190.

⁷³³ *Ibidem*, p. 207.

En conséquence, dit Strauss, l'organisation politique dans laquelle l'homme est censé devenir pleinement satisfait sera un État qui le prive d'humanité, le transformant en ce que Nietzsche appelle "le dernier homme". Ainsi, la vision kojévienne de la fin de l'Histoire confirme l'opinion classique que Strauss a mise en avant, à savoir que les progrès techniques nécessaires pour fonder un État universel et homogène détruiront ce qu'il y a d'humain en l'homme. Si cet État est le but vers lequel tend l'Histoire, au lieu d'améliorer la condition humaine, elle sera totalement tragique⁷³⁴.

Strauss s'inquiète, à plusieurs reprises, de l'aspiration kojévienne à obtenir un État idéal où la vertu est remplacée par la reconnaissance et le bonheur, par une satisfaction dérivant de la reconnaissance universelle⁷³⁵. En appliquant son analyse de la philosophie politique classique au modèle étatique proposé par Hegel-Kojève, Strauss constate que le tyran de l'État universel ne sera pas un sage car, pourquoi les sages qui ne recherchent pas la reconnaissance aspireraient-ils au pouvoir dans un tel État ? Puisque l'activité des philosophes est caractérisée par l'interrogation et le doute, le tyran universel aura tout intérêt à supprimer ces interrogations par peur qu'elles ne sabotent l'autorité étatique et ne corrompent la jeunesse. Dans cet État-là, la philosophie ne pourra même pas exister. Autrefois, les philosophes persécutés essayaient de s'accommoder du pouvoir en élaborant deux types d'enseignement, l'enseignement ésotérique et l'enseignement exotérique, ou bien ils s'exilaient. Dans l'État universel et homogène, ce ne sera plus possible, car une tyrannie universelle possédera tous les moyens de persécution imaginables et, puisqu'elle sera universelle, il n'y aura plus de pays d'accueil pour les philosophes persécutés. L'avènement de l'État universel sera tout simplement la fin de la philosophie⁷³⁶.

C'est cette vision sombre des perspectives offertes par la vision de l'Histoire hégélienne qui permettent à Strauss de souligner, encore une fois, sa conviction fondamentale que la philosophie politique moderne, philosophie convertie en science dépourvue de jugements de valeur ("value-free"), ne sait ni reconnaître, ni comprendre, ni étudier la nature destructive et déshumanisante du totalitarisme.

Les deux derniers chapitres mentionnent "*ceux qui ont manqué de courage pour aborder la question de la Tyrannie*" et qui se sont tournés vers la question de l'Être, question qui leur a finalement échappée, justement à cause de leur refus de réfléchir

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 208.

⁷³⁵ *Ibidem*, p. 210 et p. 191.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 209-212.

sur la tyrannie⁷³⁷. Strauss vise, bien évidemment, Martin Heidegger, dont le sort, comme il l'a remarqué implicitement dans l'introduction à l'étude du *Hiéron* de Xénophon, a contribué à son intention de rejeter le relativisme des "historiens modernes" et de se tourner, pour comprendre la nature de la tyrannie, vers les analyses lucides des Anciens. Par cette allusion finale à Heidegger, le sage est dans l'ombre du tyran, alors la boucle est bouclée : si la sagesse refuse le dialogue et abdique devant le tyran, la tyrannie l'engloutit.

Le débat entre Strauss et Kojève a fait l'objet d'un intérêt soutenu depuis les années de la publication jusqu'à la fin du siècle et les commentateurs n'ont pas manqué de remarquer combien la problématique était toujours actuelle⁷³⁸. Jusqu'à présent, tout au moins, l'histoire semble avoir donné raison aux réserves de Strauss envers l'idée de l'État universel et a plus que justifié sa méfiance très précoce à l'égard du régime soviétique.

6.5. Conclusion : la valeur de l'approche de Strauss et son influence

Strauss a aimé Socrate et il a tenté de philosopher en l'imitant. "La manière de Socrate" était, pour lui, un discours philosophique qui joue sur plusieurs niveaux, qui est compris différemment par différents auditeurs et qui préserve soigneusement ses secrets.

Strauss a élaboré les bases d'une herméneutique à la fois ancienne et nouvelle qu'il a appliquée aux grands textes de philosophie politique. Elle est "ancienne" car elle fut bien connue des philosophes musulmans et médiévaux et a toujours été utilisée pour les textes sacrés ; elle est "nouvelle" car Strauss l'a actualisée dans une situation historique trouble, caractérisée, d'une part, par la formation, dans un laps de temps relativement court, de plusieurs régimes totalitaires à grande échelle, et, d'autre part, par une forme particulière de "persécution" dans les démocraties libérales de

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 212

⁷³⁸ G.P. Grant, "Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève", *Social Research*, 31, 1964, p. 45-72 ; V. Gourevitch, "Philosophy and Politics, I-II", *Review of Metaphysics*, XXII, 1968, p. 58-84; 281-328 ; R.B. Pippin, "Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate", *History and Theory*, 2, 1993, p. 138-161 ; F. Guibal, "Défis politico-philosophiques de la mondialité: le débat Strauss-Kojève et sa "relève" par E. Weil", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95, 4, 1997, p. 689-730.

l'Ouest, à savoir, l'uniformisation de la pensée et l'approche relativiste de l'histoire et de la philosophie.

L'apport novateur des pratiques d'interprétation textuelle de Strauss n'est pas négligeable, mais ses analyses sont souvent difficilement acceptables, car il pousse les principes de l'herméneutique ésotérique à leur extrême :

- 1) par son refus de toute pratique de conciliation. Si dans deux passages parallèles, on décèle des variations, Strauss y voit une ruse pour égarer les censeurs et privilégie systématiquement le sens rare et déconcertant, la variante philosophique *difficilior*⁷³⁹ ;
- 2) par sa capacité singulière à déceler de l'ironie, de la mauvaise foi et du cynisme dans tout texte sérieux : plus un texte semble direct et clair, plus il est trompeur aux yeux de Strauss⁷⁴⁰ ;
- 3) par sa façon parfois indue de gonfler les détails et de choisir ses preuves⁷⁴¹ ;
- 4) par son refus d'attribuer, en analysant les textes antiques, un rôle aux circonstances extérieures liées à leur transmission (les choix faits par les transmetteurs tardifs, les erreurs possibles des copistes, les possibilités réelles de destruction partielle d'un texte, de l'interpolation, de la confusion dans les pages des manuscrits, etc.)⁷⁴² ;
- 5) par le fait d'exclure la possibilité que la pensée de l'auteur ait pu changer et que, de façon générale, l'auteur ait pu être un être humain, conséquence de quoi, il aurait pu commettre des erreurs ou des oublis ;
- 6) enfin, par son outrance et son intransigeance ; nous sommes d'accord avec M. Kriegel quand il écrit que l'hypothèse straussienne de l'écriture double est opérée par le raisonnement et puis vérifiée par les textes⁷⁴³. Dans l'étude de Xénophon, qui nous intéresse ici, c'est certainement le cas : Strauss lit la

⁷³⁹ Cf. B. Frydman, "De l'art d'écrire à l'art de lire : le modèle straussien de l'interprétation", *op. cit.*, p. 177.

⁷⁴⁰ Cf. R. Brague, "Athènes, Jérusalem, La Mecque (interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss)", tr. fr. par B. Vergely, *Revue de la métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989 (juillet-septembre), p. 327 ; M. Kriegel, "Leo Strauss, la stratégie de la tension (recension d'O. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003)", *Critique*, No. 682, 2004 (mars), p. 177.

⁷⁴¹ Cf. l'excellente analyse de H. Bluhm, *Die Ordnung des Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin, 2002, qui prend Strauss philosophiquement au mot et met au jour un certain nombre de contradictions internes ; concernant Xénophon, voir L.-A. Dorion, "L'exégèse straussienne de Xénophon: le cas paradigmatique de *Mémoires* IV, 4", *Philosophie antique*, no. 1, 2001, qui décèle, lui aussi, des contradictions.

⁷⁴² R. Brague, "Athènes, Jérusalem, La Mecque...", *op. cit.*, p. 326.

⁷⁴³ M. Kriegel, "Leo Strauss, la stratégie de la tension...", *op. cit.*, p. 171.

Constitution de Lacédémoniens, sur laquelle il travaille déjà dans les années 1930 ; sous une enveloppe élogieuse, il y recèle une critique dévastatrice des institutions spartiates et un sarcasme mordant, puis il étend sans hésitation le principe de l'écriture double à tous les autres textes de Xénophon, y compris à *Hiéron*, sans accepter, même pas comme hypothèse de travail, la vision d'un Xénophon complexe, travaillant à différents niveaux et, ce qui est plus important, pour différents auditoires à différents moments de sa longue vie⁷⁴⁴.

Malgré ces faiblesses qui ont détruit, comme nous espérons l'avoir montré, la vraisemblance et l'utilité pratique de l'analyse straussienne du *Hiéron*, la plupart des lecteurs, comme nous par ailleurs, a trouvé dans les ouvrages de Strauss une source rare d'inspiration et une raison de plus de s'intéresser à Xénophon. Son écriture est difficile, et nous aussi avons dû lire *De la tyrannie* plusieurs fois pour parvenir à notre compte-rendu qui, comme nous l'avons déjà dit, diffère sensiblement des autres comptes-rendus de ce texte. L'écriture de Strauss est difficile aussi pour la raison qu'il confond ses propres interprétations ou commentaires avec les citations directes des textes anciens où les crochets ne sont jamais utilisés⁷⁴⁵. Quand il commente des textes antiques, il reprend les termes mêmes des auteurs étudiés, sans chercher à les remplacer par des néologismes (par exemple, "*the good life*"⁷⁴⁶ ou "*the political thing*" est une transposition directe de "*cosa politica*" de Machiavel⁷⁴⁷, etc.), il présente des idées anciennes comme les siennes ("*The goal of the general is victory, whereas the goal of the statesman is the common good*"⁷⁴⁸) et il s'approprie des métaphores platoniciennes, xénophontiques, héraclitiennes et autres (le mythe de la caverne, la

⁷⁴⁴ Il est important de signaler qu'on connaît plusieurs théories d'ésotérisme qui se distinguent plus ou moins nettement de l'herméneutique straussienne. Pour ne parler que de l'exégèse platonicienne, il faut mentionner l'ésotérisme pythagoricien, soutenu pour l'école de Tübingen, qui considère qu'il y a un système platonicien réservé ou caché, coïncidant avec l'enseignement oral, inaccessible pour nous ; il y a aussi un ésotérisme proprement rhétorique qui travaille sur la brièveté et l'art de l'ellipse et reconnaît l'influence de Héraclite sur Platon. Pour plus de détails, on peut consulter A. Petit, "Leo Strauss et l'ésotérisme platonicien", dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, eds., *Leo Strauss: Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Paris, 2001, p. 132-137.

⁷⁴⁵ Strauss prévient le lecteur cette coutume à lui, *De la tyrannie*, *op. cit.*, p. 25-26. M.F. Burnyeat dans une critique dévastatrice de la lecture straussienne de Platon est scandalisé par cette pratique : "Sphinx Without a Secret", *New York Review of Books*, t. XXXII, 9, May 30, 1985, p. 33, note 38.

⁷⁴⁶ L. Strauss, "What is Political Philosophy?", dans *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 10.

⁷⁴⁷ L. Strauss, "What is Political Philosophy?", *op. cit.*, p. 27 et *passim*.

⁷⁴⁸ L. Strauss, "What is Political Philosophy?", *op. cit.*, p. 16.

métaphore du discours juste et injuste, des trois vagues, *etc.*⁷⁴⁹.) qu'il fait revivre sous sa plume.

Strauss a connu l'opposition à ses écrits au cours de sa vie et il a lu les critiques de ses textes. Il a réagi aux attaques par des attaques plus violentes. Quand on lui reprocha que sa méthode de lecture ne menait pas à une certitude absolue, manière très douce de présenter la réalité, Strauss répondit par une question : “*Les méthodes alternatives mènent-elles à une certitude absolue*⁷⁵⁰ ?” En répondant à la critique de G.H. Sabine qui considéra que l’herméneutique straussienne était “*une invitation à une ingénuité perverse*”, Strauss répondit : “*Le principe qui stipule qu'on devrait comprendre l'enseignement des grands penseurs en fonction de leurs origines sociales, n'est-il pas lui aussi devenu, dans plus d'un cas, 'une invitation à une ingénuité perverse*⁷⁵¹ ?”

Même si l'on rejette la vision straussienne des textes soumis à examen comme intenable du point de vue de la recherche de vérité, l'on ne reste pourtant pas les mains vides. L'on peut dire avec M. Kriegel, qui ne ménage pas, lui non plus, les reproches et les critiques à l'égard de Strauss, que “*Quiconque a lu attentivement, ne serait-ce qu'un seul des livres que Strauss a consacrés à ses penseurs de référence, ne peut avoir pour lui que de la reconnaissance*⁷⁵².” Il reste au lecteur soigneux à rétablir la frontière entre le texte de l'auteur qu'on a sous les yeux et la vision envoûtante de Strauss.

Avant de clore ce chapitre, quelques mots doivent être dits au sujet de la postérité de Strauss dans le domaine des études xénophontiques. Nous vivons à une époque où, heureusement, l'ignorance ou le rejet des travaux de Strauss ainsi que des adeptes de sa méthode n'est pas dû à des raisons de conviction politique, car “la montée en puissance des néoconservateurs” aux États-Unis n'est plus un sujet d'actualité. Ce n'était pas le cas à la fin du XX^e siècle en Europe et aux États-Unis. Malgré le témoignage sympathisant du grand classiciste Arnaldo Momigliano⁷⁵³,

⁷⁴⁹ Sh.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 2005 (1988), p. LXI-LXII.

⁷⁵⁰ G.H. Sabine, Recension de L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *Ethics*, 63, 1953 (avril), p. 220-222 ; L. Strauss, “On a Forgotten Kind of Writing”, dans *What is Political Philosophy, and Other Studies*, Chicago/Londres, 1988 (1959), p. 231.

⁷⁵¹ L. Strauss, “On a Forgotten Kind of Writing”, *op. cit.*, p. 223.

⁷⁵² M. Kriegel, “Leo Strauss, la stratégie de la tension (recension d’O. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003)”, *Critique*, No. 682, 2004 (mars), p. 180.

⁷⁵³ A.D. Momigliano, “Ermeneutica e Pensiero Politico in Leo Strauss”, *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, p. 1164-1172 ; Recension de Leo Strauss, 'Socrates and Aristophanes', *Commentary*, 44, no. 10, 1967, p. 102-104.

auteur de *La naissance de la biographie en Grèce ancienne*, l'indifférence massive des classicistes à l'égard de Strauss pendant plusieurs décennies fut très largement due à sa mauvaise réputation. En 1985, M.F. Burnyeat commença sa critique d'un livre de Strauss en le traitant de " *guru du conservatisme américain* ⁷⁵⁴" ; S. Pomeroy traita de la question non moins importante des arguments au sujet de l'authenticité d'un Socrate xénophontique, mise en avant principalement par Strauss et ses adeptes, dans une note située en bas de page ; elle dit tout simplement que Strauss n'était pas universellement respecté comme historien de philosophie et que l'activité politique récente de ses disciples aux États-Unis avait encore compliqué le "problème socratique" ⁷⁵⁵.

L.-A. Dorion a raison de souligner que la connaissance des travaux de Strauss sur les Anciens est toujours insuffisante en Europe et qu'il est plus connu auprès des philosophes et des historiens de la philosophie politique. Pourquoi est-ce regrettable qu'elle soit insuffisante ? Depuis une trentaine d'années déjà, un grand nombre de travaux se publient sur Xénophon, surtout dans le monde anglo-saxon, ils manifestent une influence de Strauss qui n'est pas toujours expressément revendiquée ⁷⁵⁶. L'on peut même affirmer, sans risque de se tromper, que l'influence de Strauss est plus grande sur la vision actuelle de Xénophon que sur aucun autre auteur ancien. Elle est visible tant dans l'interprétation contemporaine des textes individuels ⁷⁵⁷ que dans l'interprétation de Xénophon en général. Pour ne citer que les érudits, spécialistes de Xénophon, qui ont revendiqué leur dette à Strauss, la liste est longue ⁷⁵⁸. D'autres

⁷⁵⁴ M.F. Burnyeat, "Sphinx Without a Secret (recension de L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*)", *New York Review of Books*, XXXII, 9, 30 Mai, 1985, p. 30.

⁷⁵⁵ S. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford, 1994, p. 24, notes 10 et 11.

⁷⁵⁶ L.-A. Dorion, "L'exégèse straussienne de Xénophon...", *op. cit.*, p. 87.

⁷⁵⁷ N. Humble souligne le rôle crucial du travail de Strauss dans les interprétations de la *Constitution des Lacédémoniens* : "The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimoniôn Politeia*", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World: Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 216.

⁷⁵⁸ W.E. Higgins, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977, p. 293 ; R.R. Wellman, "Socratic Method in Xenophon", *Journal of the History of Ideas*, 37, 1976 (avril-juin), p. 307 et p. 312 ; Ch. Bruell, „Xenophon", dans *History of Political Philosophy*, Strauss (L.), Cropsey (J.), éd., Chicago, 1963, (3ème édition 1987), p. 90-117 et "Xenophon and his Socrates", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, XVI, 1988-1989, p. 295-306 ; tous les travaux de Th.L. Pangle, surtout "Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings", dans Vander P.A. Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1994, p. 127-150 ; D.K. O'Connor, "The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's *Memorabilia*", dans P.A. Vander Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1994, p. 151-180 (ce recueil d'articles manifeste dans l'ensemble une profonde sympathie pour la lecture straussienne) ; pour la France, on citera surtout P. Carlier, "L'idée de monarchie impériale dans

auteurs sont conscients de la nécessité de répondre à la suggestion du Xénophon-ironiste ; ils sont du moins conscients qu'il existe des lectures variées des mêmes textes, limpides en apparence, de cet auteur longtemps considéré comme naïf.

Malgré une diffusion plus grande de la pensée straussienne dans la dernière décennie, la plupart des travaux dans le sillon straussien se produit toujours aux États-Unis. Ces travaux américains sont souvent caractérisés par une méconnaissance ou une ignorance consciente (typique de Leo Strauss) d'autres approches plus historiques des mêmes problèmes. Un recueil d'articles récent sur la pensée politique de Xénophon paraît confirmer cette observation⁷⁵⁹.

En dernier lieu, force est de reconnaître que les adeptes passionnés de l'approche straussienne à Xénophon sont parfois plus radicaux que ne le fut Strauss lui-même. Une des principales caractéristiques de Strauss était le doute des convictions précédentes, la volonté de revoir les textes de base et de repenser les conclusions établies par les académiciens contemporains. Pour les adeptes de Strauss, c'est la plupart du temps le contraire. A part quelques brèves remarques⁷⁶⁰ et l'article de Dorion⁷⁶¹, il n'existe toujours pas de travaux analysant objectivement et de manière détaillée la validité de l'approche straussienne et son portrait de Xénophon. Fascinés par sa manière d'écrire et sa conviction, les érudits souscrivent à ses conclusions sans revoir ses arguments⁷⁶². Ainsi, le chapitre sur le *Hiéron* du célèbre livre de W.E. Higgins⁷⁶³ nous paraît inutilisable car il ne fait que reprendre les conclusions de Strauss. Higgins affirme sans arguments, comme s'il s'agissait d'une évidence apparente à tous, que Simonide invite Hiéron à vivre une vie qu'il sait que le tyran ne

la *Cyropédie* de Xénophon", *Ktema*, 3, 1978, qui affirme p. 136, note 12 : "Les interprétations de Leo Strauss peuvent être ici et là contestables, sa méthode est la seule légitime."

⁷⁵⁹ Il s'agit de *The Political Thought of Xénophon*, Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought, vol. XXVI, 2, édité par D. Gish et W. Ambler, Exeter, 2009. Nous n'avons pas eu l'occasion de la consulter, mais la recension écrite par N. Humble souligne ce point, <http://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011-05-33.html>.

⁷⁶⁰ Par exemple, V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, 2004, p. 17-18, qui dénombre les principaux arguments pour rejeter l'approche de Strauss.

⁷⁶¹ L.-A. Dorion, "L'exégèse straussienne de Xénophon...", *op. cit.*

⁷⁶² Strauss a suscité aussi l'intérêt des spécialistes des autres champs d'études. Il existe une courte étude psychanalytique du *Hiéron* : D. Auffret, "La formation tragique du droit à l'individualité chez le tyran : avoir droit", *Topique. Revue freudienne*, 52, 1993, p. 187-203. Malheureusement nous ne sommes en mesure ni la résumer, ni la commenter.

⁷⁶³ W.E. Higgins, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977. C'est une des monographies les plus importantes sur Xénophon au XX^e siècle. Ch. Tuplin témoigne de la place d'honneur et la reconnaissance accordées à Higgins par les membres de la conférence sur Xénophon en 1999 : "Xenophon and his World : An Introductory Review", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 13, note 1.

veut vivre ; il serait impossible pour un tyran de le faire et de rester un tyran. Xénophon ne peut pas être sérieux, continue-t-il, car un gouvernement sans loi ne peut fonctionner avec succès, et Hiéron ne fait que tenter de dissuader Simonide de devenir tyran. Il ne s'agit, dans ce dialogue, somme toute, que d'une farce⁷⁶⁴.

La seule thèse de doctorat soutenue sur le *Hiéron* de Xénophon depuis le milieu du XX^e siècle, intitulée *Ancient Thoughts on Tyranny : A Reading of Xenophon's Hiero* et présentée par Mango Meier en 2005 à L'Université de Purdue, Indiana, est une thèse "straussienne" dans le sens où elle ne fait qu'amplifier l'interprétation de Strauss, sans en contester aucun détail. Cette thèse profitera aux lecteurs qui ont du mal à suivre les méandres de l'écriture oblique de Strauss. Dans son introduction, Meier précise que son objectif est de continuer l'analyse entamée par Strauss dans son livre que Meier qualifie d'ésotérique. Il ajoute qu'après le livre de Strauss, toute thèse de doctorat doit aussi être, dans un sens, une thèse sur cet ouvrage⁷⁶⁵.

Ceci est vrai, vu l'importance des travaux de Strauss et la façon dont sa pensée a joué sur notre compréhension de Xénophon. En présentant une explication, un compte rendu et une lecture critique d'un des plus grands livres de Leo Strauss, *De la tyrannie*, nous espérons voir comblé une lacune importante.

⁷⁶⁴ W.E. Higgins, *op. cit.*, p. 63-65.

⁷⁶⁵ M. Meier, *Ancient Thoughts on Tyranny : A Reading of Xenophon's Hiero*, thèse de doctorat soutenue à L'Université de Purdue, Indiana, 2005, p. 13-14.

Conclusion générale

Une des particularités de notre étude du *Hiéron* de Xénophon est probablement la diversité des sujets, des auteurs et des questions traités ayant un lien direct avec le court dialogue de Xénophon. Ce n'est, bien évidemment, pas notre mérite mais celui de l'auteur qui a su composer un texte que l'on peut lire dans le contexte des traditions tant philosophiques que poétiques, historiques, théorétiques ou encore purement littéraires. Nous avons considéré qu'il n'y avait pas de lectures ni d'approches fausses, nous avons alors analysé toutes les pistes de recherche et d'interprétation offertes par les précédents chercheurs.

Il est peut-être temps de dire que la méthodologie de l'approche du *Hiéron* que nous présentons ici est le fruit d'une longue réflexion. S'il est permis de commencer ce compte-rendu du message du *Hiéron* par une remarque subjective, nous noterons que, parmi tous les sujets qui ont été traités, deux d'entre eux ont eu une importance toute particulière, Leo Strauss, philosophe américain, et Denys l'Ancien, tyran de Syracuse.

Nous avons commencé notre travail par une étude de la pensée de Strauss qui s'est étirée sur plusieurs années. Il fallait le faire pour bien comprendre quelle approche choisir, pour savoir comment lire le texte et dans quelle direction s'orienter pour la recherche. Strauss ayant résolument rejeté l'approche traditionnelle des textes anciens, c'est-à-dire une approche philologique, il fallait examiner ses arguments et ses propositions. Après l'étude des thèses straussiennes, fascinantes à la fois en elles-mêmes et particulièrement dans le contexte des débats qu'elles ont suscités et qu'elles continuent à susciter aujourd'hui, nous avons conclu qu'elles n'apportent rien de *concret* ni de *substantiel* pour la connaissance de Xénophon et de sa pensée. Elles ne se fondent que sur des hypothèses, voire même sur des idées préconçues, de ce que l'auteur ancien a pu penser. Si le fondement est fragile, tout ce qu'on bâtit là-dessus devient fragile aussi, et l'on s'éloigne alors de la connaissance et des faits.

Pour connaître Xénophon et pour essayer de le comprendre "*comme il a compris lui-même*", dicit Strauss, il fallait, selon nous, recourir aux analyses historiques du temps de l'écriture, de sa vie, de ses autres textes et du milieu littéraire dans lequel il vécut. Le recours aux autres sources nous a permis de poser de réelles questions et

d'envisager les problèmes concrets dont la solution était indispensable pour comprendre correctement le *Hiéron*.

La figure historique la plus imposante qui s'est profilée derrière le tyran xénophontique est Denys l'Ancien de Syracuse. Aucun compte-rendu de l'histoire du IV^e siècle ne peut s'en passer pour étudier non seulement la personnalité de ce souverain qui a bâti la cité la plus puissante du monde grec après Athènes, mais aussi ses relations avec Platon. Le sujet le plus fascinant devint donc l'étude des liens entre Xénophon et les tyrans siciliens, ou, autrement dit, de l'hypothèse qui figurait dans le dossier du *Hiéron* depuis l'Antiquité et qui présentait Xénophon à la cour d'un des deux Denys. L'enjeu nous parut vraiment grand, car si l'on démontrait que non seulement Platon, mais aussi Xénophon, un des auteurs les plus prolifiques dans le domaine de la réflexion politique au IV^e siècle, avaient des liens privés avec les Denys, l'on devrait réécrire toute la page sur les relations entre les Socratiques et la Sicile tyrannique, par là-même la biographie de Platon recevrait elle aussi de nouvelles lumières.

C'est en quelque sorte avec regret que nous concluons à l'in vraisemblance de la présence de Xénophon en Sicile et à l'in vraisemblance encore plus grande de la nature consultative du *Hiéron*. Nous sommes convaincus, néanmoins, que le portrait du tyran dans le dialogue se fonde, dans une large mesure, sur le souvenir de Denys l'Ancien. D'autre part, nous établissons un lien fort entre la *République* de Platon et le *Hiéron* de Xénophon, deux textes influencés par les affaires siciliennes. De plus, nous soutenons que Xénophon a réagi au portrait platonicien du tyran et a voulu le corriger. Dans ce sens, nous espérons avoir apporté de nouvelles réflexions sur les relations encore très peu connues qui existaient entre les Socratiques de la première génération.

Pourtant, ne considérer le *Hiéron* que sur le fond sicilien aurait été une démarche restrictive. Le texte lui-même, avec ses acteurs archaïsants et ses nombreuses allusions aux stéréotypes concernant les tyrans et leur vie, invitait à une réflexion sur la tradition littéraire et historique dans laquelle puisait l'auteur. La figure du tyran xénophontique s'est révélée être un composé admirable de traits généraux, se fondant dans une large mesure sur l'image du tyran transmise par Hérodote, et de traits plus "modernes", si l'on peut dire, comme l'introspection socratique et la volonté de percer les apparences extérieures, sans être en contradiction avec le *Hiéron* historique, tyran de Syracuse du V^e siècle.

V.J. Gray a déjà montré comment Xénophon avait renouvelé l'ancien genre de l'instruction aux souverains, connu depuis la tragédie et consigné dans les récits d'Hérodote, en y introduisant un sage de type socratique, Simonide⁷⁶⁶. Mais il a fait plus. Nous croyons qu'il a imaginé une mise en scène archaïque avec des sujets d'un autre temps pour rendre l'idée d'une tyrannie bienfaisante, "royale", plus acceptable aux yeux des lecteurs. Nous savons que, dans le passé archaïque, l'on faisait mal la distinction entre les tyrans et les rois légitimes ; les termes eux-mêmes étaient interchangeables⁷⁶⁷. Quand Pindare se référait à Hiéron I^{er} de Syracuse comme à un *tyrannos*, il le faisait pour le flatter. C'est comme si, à l'aide d'un mélange des genres et des références, Xénophon avait voulu effacer la différence entre les anciens souverains et les tyrans usurpateurs du pouvoir, destructeurs des institutions démocratiques, comme Denys l'Ancien. Sous une forme d'apparence simple, Xénophon a réussi à dissimuler des allusions à l'actualité politique. Il est parvenu à la fois à parler et à ne pas parler des tyrans de son temps.

Nous avons montré comment Xénophon, disciple de Socrate, s'était considérablement éloigné de la théorie du gouvernement exposée par Socrate dans ses écrits. La sagesse du *Hiéron* se distancie de la sagesse socratique par l'absence de considérations morales et éthiques et par le fait que cette sagesse prend le plaisir personnel du souverain pour point de départ.

Le *Hiéron* confirme au plus haut point la foi de Xénophon dans les personnalités du gouvernement au détriment de la foi dans les systèmes de gouvernement et dans les institutions. Xénophon semble avoir cru à la mutabilité inhérente des institutions et à leur imperfection. Si l'histoire de Cyrus l'Ancien montre comment se corrompt et se détruit un bon système de gouvernement après la mort du chef qui l'a établi, le *Hiéron* promet l'amélioration spectaculaire d'un système pervers si son chef change d'attitude et de manières. A la différence des autres chefs décrits dans l'œuvre de Xénophon, Cyrus l'Ancien ou Agésilas, Hiéron n'est ni un gouverneur de talent ni même un homme ambitieux. La distinction xénophontique entre un roi et un tyran réside uniquement dans la performance.

Au moment de l'écriture, Xénophon semble avoir cru à la réforme de la tyrannie et à la possibilité de la considérer comme un régime acceptable, à mettre sur le même

⁷⁶⁶ V.J. Gray, "Xenophon's 'Hiero' and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature", *Classical Quarterly*, XXXVI, 1986, p. 115-123.

⁷⁶⁷ G. Anderson, "Before Turanoi were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History", *Classical Antiquity*, 24, 2005, p. 173-222.

plan que les autres régimes politiques connus dans le monde grec, comme la démocratie et l'oligarchie. Certains auteurs ont lu dans le *Hiéron* une attaque à la légitimité⁷⁶⁸ et un projet expérimental, potentiellement révolutionnaire, visant à réformer la tyrannie en une "extra-catégorie tacite", impliquant une défense de l'autorité illégitime⁷⁶⁹. A plusieurs reprises, dans notre travail, nous avons eu l'occasion de souligner que le régime préconisé par Simonide ne deviendra pas un régime légitime, ni du point de vue de la théorie de Socrate, ni de celui des autres penseurs contemporains.

Alors, comment comprendre sa position ? A notre avis, tout en prenant au sérieux le discours de Simonide, il faut s'éloigner de la théorétique pour se rapprocher de la pratique. Récemment, V. Azoulay a proposé une démarche qui minimise l'importance de la théorie dans la pensée politique de Xénophon et qui nous semble très juste. L'historiographie traditionnelle et aussi moderne définit "le politique" de façon strictement institutionnelle. Pourtant, l'analyse des œuvres de Xénophon et d'Isocrate montrent que cette approche n'est pas la seule pertinente : les manières de vivre (*tropoi* et *epitedeumata*) jouent un rôle plus important que les règles juridiques. Ces manières de vivre sont garanties par la présence d'un chef dont le pouvoir repose le plus souvent sur des pratiques charismatiques. Selon Azoulay, Xénophon porte ici à son paroxysme "la désinstitutionnalisation de l'*arché*" où les chefs idéaux ne sont plus enserrés dans un cadre légal contraignant. Le pouvoir du "chef charismatique" se fonde surtout sur des pratiques et des comportements⁷⁷⁰.

Ceci dit, le caractère novateur du message du *Hiéron* n'est pas à nier. Nous avons montré comment l'attitude franchement accueillante à l'égard de la tyrannie ne trouvait pas de parallèle aussi clair et aussi net dans les textes contemporains. Compte tenu de la biographie de Xénophon, l'on peut comprendre que la tyrannie en soit venue à occuper une place aussi importante dans sa pensée. En effet, comme l'a constaté Aristote, de nouvelles monarchies ne pouvaient se créer au IV^e siècle et, puisque Xénophon croyait si fort au culte de la personnalité et du chef unique, comme Cyrus le Jeune ou Jason de Phères, il lui était alors impossible de trouver le cadre institutionnel pour que ce type de chef ambitieux puisse agir et affirmer sa valeur.

⁷⁶⁸ Cf. N. Wood, "Xenophon's Theory of Leadership", *Classica et Mediaevalia*, 25, 1964, p. 63.

⁷⁶⁹ W.R. Newell, "Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus*", *Journal of Politics*, 45, 1983, p. 891.

⁷⁷⁰ V. Azoulay, "Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré", *Revue des études anciennes*, 108, 2006, p. 139, p. 146-147, p. 152 et passim.

Xénophon n'était pas le seul à aspirer à ce culte du chef. En analysant le *Hiéron* dans le contexte historique, nous apprenons que la tyrannie faisait l'objet d'une sorte de récupération par d'autres auteurs et probablement aussi par Platon, dans les années 350 av. J.C. L'on peut certainement expliquer ce phénomène par l'affaiblissement des régimes démocratiques et oligarchiques traditionnels, par les problèmes de la Seconde Confédération athénienne et par la perte de Sparte dans la bataille de Leuctres en 371 av. J.C. L'on peut l'expliquer aussi par une certaine vogue des utopies, comme le manifeste la *République* de Platon et son succès.

Cet engouement pour les utopies permet aussi, à notre avis, de résoudre le problème du manque de vraisemblance dans le *Hiéron*. La dissonance entre la vision en rose du *Hiéron*, promettant une souveraineté absolue, adulée par tout le monde, sans jamais être enviée, et la réalité du pouvoir admirablement exposée dans les *Helléniques* est patente. Cette dissonance a été expliquée de deux façons : d'une part, en accusant Xénophon de naïveté infantile, ce qui ne tient pas étant donné le caractère lucide en politique de ses *Helléniques*, et d'autre part, en suggérant une ironie mordante derrière le message de Simonide, laquelle est impossible à démontrer. Nous croyons qu'il y a une troisième voie : celle de la nature rhétorique du dialogue, proche de certains discours d'Isocrate. Par "nature rhétorique", nous entendons la nécessité d'employer des procédés et des figures de style inhérents au genre de la conversation entre un sage et son apprenti qui sont renouvelés par Xénophon. Comme le montrent aussi les nombreuses conversations de ce genre dans les *Mémorables*, le problème doit être exposé clairement et de façon quelque peu dramatique, le travail discursif fait par l'apprenti du sage doit en arriver à une impasse, le sage doit l'instruire en montrant comment le problème peut être parfaitement résolu, et le sage doit avoir le dernier mot.

Le *Hiéron* est certainement un traité de caractère général, présentant une réflexion sur le pouvoir absolu, le plaisir, la sagesse et dévoilant une réflexion sur la nature humaine et ses aspirations les plus intrinsèques, comme l'amitié et l'affection. Nous datons le dialogue des dernières années de la vie de Xénophon, après 358. av. J.C.

VOLUME II

VII Texte et traduction

7.1. Avertissement

Le texte du *Hiéron* est conservé dans vingt-trois manuscrits, mais il n'y que seize qui ont de la valeur pour l'établissement du texte. L'histoire de l'établissement des stemmata des manuscrits du *Hiéron* est longue et turbulente. Déjà au XIX^e siècle, C. Schenkl divisait les manuscrits en trois classes⁷⁷¹, mais les éditeurs ne sont pas toujours d'accord sur les relations qu'elles entretiennent entre elles. Le manuscrit le plus ancien est *Vaticanus* 1335 (A). T. Thalheim, l'éditeur de *Teubner*, l'a daté du XII^e siècle, E.C. Marchant et G. Pierleoni⁷⁷², du X^e ou XI^e siècle. Aujourd'hui, on le date avec certitude du X^e siècle⁷⁷³. C'est notre manuscrit de base. Thalheim a fait dépendre de ce document tous les autres manuscrits connus, mais il n'a pas convaincu les éditeurs ultérieurs, Marchant et Pierleoni. Ce dernier positionna deux familles de manuscrits séparées. Marchant était lui aussi convaincu que les nombreuses corrections apportées au manuscrit A représentaient un nouveau manuscrit à part entière. D'après lui, la seconde classe est représentée surtout par le *Marcianus* 511 du XIII^e siècle et la troisième par le *Laurentianus* LXXX 13 (F).

Les chercheurs des dernières décennies ont réaffirmé la place centrale du *Vaticanus* 1335 (A). Haltinner et Schmoll ont montré que le manuscrit A était à la tête d'une branche de la tradition du *Hiéron*, mais les manuscrits DFH représentaient un gemellus, aujourd'hui perdu, de ce même *Vaticanus* 1335⁷⁷⁴. Encore plus récemment, D.F. Jackson a montré qu'il n'y avait qu'un seul manuscrit de base qui présentait au moins cinq couches de corrections successives. Son *stemma* fait dépendre du manuscrit A le *Vaticanus* 1950 (B), l'*Ambrosianus* E 11 infra (S) et *Marcianus* gr. 511 (M), tous les trois du XIV^e siècle, et deux manuscrits du XVI^e siècle, *Harleianus* 5734 (E) et *Matinensis* 145 (C). Dans le *stemma* de Jackson, le manuscrit B dérive de la

⁷⁷¹ C. Schenkl, *Mélanges Graux*, Paris, 1884, p. 111-120.

⁷⁷² T. Thalheim, *Xenophontis scripta minora*, Leipzig, 1910 ; E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, t. V : *Opuscula*, Oxford, 1920 ; G. Pierleoni, *Xenophontis opuscula*, Rome, 1933.

⁷⁷³ A. Diller, "The Greek Codices of Palla Strozzi and Guarino Veronese", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 24, 1961, p. 316.

⁷⁷⁴ O. Haltinner, E.A. Schmoll, "The Older Manuscripts of Xenophon's Hiero", *Revue d'histoire des textes*, 10, 1980, p. 231-236.

première couche des corrections, mais les C et M représentent deux étapes ultérieures dans la tradition, dérivées de la seconde couche de correction⁷⁷⁵.

A part les manuscrits, tous les éditeurs utilisent les sources indirectes – les citations de Stobée et d'Athénée qui présentent souvent des leçons très différentes de ce que nous lisons dans les manuscrits.

R. Doty a raison de souligner que la dernière édition critique, collationnant les manuscrits, est déjà très ancienne – il s'agit de celle de G. Pierleoni, publiée pour la première fois en 1933. L'édition d'E.C. Marchant, que nous avons déjà mentionnée, fut publiée en 1920 ; elle est toujours utilisée et même plus souvent que celle de G. Pierleoni, pourtant plus récente. En fait, à notre connaissance, il n'y eut que J. Luccioni qui se fonda sur l'édition de Pierleoni pour son texte et pour la traduction⁷⁷⁶. Les éditeurs les plus récents, R. Doty et V.J. Gray, se fondent sur le texte de Marchant. Gray n'apporte rien de nouveau à l'histoire du texte, mais Doty a consulté les photographies des manuscrits que Marchant avait utilisées et prétend avoir corrigé quelques erreurs⁷⁷⁷. D'après nous, les éditeurs mentionnés et aussi les traducteurs récents, comme M. Casevitz pour le français⁷⁷⁸, ou G. Tedeschi pour l'italien⁷⁷⁹, ont raison de préférer le texte de Marchant à celui de Pierleoni dans la mesure où le dernier introduit un nombre assez important de corrections et d'améliorations inutiles.

Le texte grec que nous présentons ici n'est pas le fruit d'un travail sur les manuscrits permettant un nouvel établissement du texte. Nous avons utilisé les éditions les plus récentes⁷⁸⁰, choisissant dans les passages problématiques les leçons ou les conjectures qui nous ont paru les plus appropriées. Nous avons préparé des notes sommaires aux passages problématiques où nous expliquons notre choix. Les notes renvoient aux mots ou aux phrases marqués d'un astérisque (*) dans le texte grec.

⁷⁷⁵ D.F. Jackson, "Correction and Contamination in Xenophon's Hiero", *Studi italiani di filologia classica*, 81, t. VI, 1988, p. 68-76. Sur l'histoire de la tradition manuscrite voir aussi l'introduction de R. Doty, dans *Xenophon : Hiero. A New Translation*, coll. "Studies in Classics", vol. XXIV, Lewiston/Queenston/Lampeter, 2003, p. 9-10 et J. Cirignano, J.K. Deuling, "A Reappraisal of the Later ABS Family Manuscripts of Xenophon's 'Hiero' Tradition", *Scriptorium*, 44, 1990, p. 54-68.

⁷⁷⁶ J. Luccioni, *Xénophon : Hiéron*, texte, traduction et commentaire, Paris, 1948, p. 34.

⁷⁷⁷ R. Doty, *op. cit.*, *Foreword*, p. ii. Malheureusement l'édition de Doty contient un nombre sidérant d'erreurs de frappe, ce qui la rend suspecte.

⁷⁷⁸ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens, Agésilas, Hiéron*; Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, trad. par M. Casevitz, Paris, 2008.

⁷⁷⁹ *Senofonte: Ierone*, tr. it. par G. Tedeschi, Palermo, 1991.

⁷⁸⁰ Pour toute la liste complète des éditions et traductions du *Hiéron* il faut consulter la bibliographie de L. L'Allier, R. Venne, *Bibliographie complète de Xénophon d'Athènes*, dernière révision 2008, http://www3.sympatico.ca/lallier.louis/Bibliographie/Bibliographie_complete_xenophon.pdf

Nous avons aussi préparé une nouvelle traduction. Les lecteurs francophones en disposent déjà d'un certain nombre – celle de Talbot⁷⁸¹, trop ancienne, celle de Chambry⁷⁸², un classique, utile surtout pour le sommaire qui introduit chaque chapitre, celle de Luccioni et enfin celle de Casevitz qui est la plus précise, tout en attribuant à Xénophon un langage plus moderne.

Notre traduction veut à la fois suivre de près le grec et introduire un peu de vivacité propre au dialogue. Nous espérons avoir accompli cet objectif au moins en partie. Dans notre traduction φίλια est toujours rendue par "affection" et φιλεῖν par "éprouver de l'affection", et non pas par "amitié" et "être ami", notions beaucoup plus restrictives en français. Pour le commentaire suivi du texte, nous renvoyons aux travaux de Holden, de Luccioni et surtout de Gray⁷⁸³. Les notes explicatives que nous avons ajoutées ne visent qu'à compléter ces travaux antérieurs.

⁷⁸¹ E. Talbot, *Xénophon : Hiéron* dans *Œuvres complètes*, Paris, 1859.

⁷⁸² P. Chambry, *Xénophon, Hiéron* dans *Œuvres complètes*, vol. I, traduction, Paris, 1971, p. 391–423.

⁷⁸³ A.H. Holden, *The Hieron of Xenophon. With Introduction, Summaries, Critical and Explanatory Notes and Indexes*, London, 1883 ; J. Luccioni, *op. cit.* ; V.J. Gray, *Hiero*, dans *Xenophon on Government*, éd. et commentaire, Cambridge, 2007

ἸΕΡΩΝ
Ἡ ΤΥΡΑΝΝΙΚΟΣ

I

1 Σιμωνίδης ὁ ποιητὴς ἀφίκετό ποτε πρὸς Ἴέρωνα τὸν τύραννον. Σχολῆς δὲ γενομένης ἀμφοῖν εἶπεν ὁ Σιμωνίδης·

– Ἄρ' ἄν μοι ἐθελήσαις, ὦ Ἴέρων, διηγήσασθαι ἃ εἰκὸς εἰδέναι σε βέλτιον ἐμοῦ ;

– Καὶ ποῖα ταῦτ' ἐστίν, ἔφη ὁ Ἴέρων, ὅποια δὴ ἐγὼ βέλτιον ἂν εἰδείην σοῦ οὕτως ὄντος σοφοῦ ἀνδρός ;

2 – Οἶδά σε, ἔφη, ἐγὼ καὶ ἰδιώτην γεγενημένον καὶ νῦν τύραννον ὄντα· εἰκὸς οὖν ἀμφοτέρων πεπειραμένον καὶ εἰδέναι σε μᾶλλον ἐμοῦ πῆ διαφέρει ὁ τυραννικός τε καὶ ὁ ἰδιωτικός βίος εἰς εὐφροσύνας τε καὶ λύπας ἀνθρώποις. 3 – Τί οὖν, ἔφη ὁ Ἴέρων, οὐχὶ καὶ σύ, ἐπεὶ νῦν γε ἔτι ἰδιώτης εἶ, ὑπέμνησάς με τὰ ἐν τῷ ἰδιωτικῷ βίῳ ; οὕτως γὰρ ἄν σοι οἶμαι μάλιστα ἐγὼ δύνασθαι δηλοῦν τὰ διαφέροντα ἐν ἑκατέρῳ.

4 Οὕτω δὴ ὁ Σιμωνίδης εἶπεν·

– Τοὺς μὲν δὴ ἰδιώτας ἔγωγε, ὦ Ἴέρων, δοκῶ μοι καταμεμαθηκέναι διὰ μὲν τῶν ὀφθαλμῶν ὀράμασιν ἠδομένους τε καὶ ἀχθομένους, διὰ δὲ τῶν ὠτῶν ἀκούσμασι, διὰ δὲ τῶν ῥινῶν ὀσμῶν, διὰ δὲ τοῦ στόματος σίτοις τε καὶ ποτοῖς, τὰ δ' ἀφροδίσια δι' ὧν δὴ πάντες ἐπιστάμεθα. 5 τὰ δὲ ψυχή καὶ θάληη καὶ σκληρὰ καὶ μαλακὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα* ὄλω τῷ σώματί μοι δοκοῦμεν, ἔφη, κρίνοντες ἠδεσθαί τε καὶ λυπεῖσθαι ἐπ' αὐτοῖς· ἀγαθοῖς δὲ καὶ κακοῖς ἔστι μὲν ὅτε δι' αὐτῆς τῆς ψυχῆς μοι δοκοῦμεν ἠδεσθαί, ὅτε δ' αὖ λυπεῖσθαι, ἔστι δ' ὅτε καὶ κοινῇ διὰ* τε τῆς ψυχῆς καὶ διὰ τοῦ σώματος. 6 Τῷ δ' ὑπνω ὅτι μὲν ἠδόμεθα δοκῶ μοι αἰσθάνεσθαι, ὅπως δὲ καὶ ᾧτινι καὶ ὁπότε, ταῦτα μᾶλλον πως, ἔφη, δοκῶ μοι ἀγνοεῖν. Καὶ οὐδὲν ἴσως τοῦτο θαυμαστόν, εἰ τὰ ἐν τῷ ἐγρηγορέναι σαφεστέρας ἡμῖν τὰς αἰσθήσεις παρέχεται ἢ τὰ ἐν τῷ ὑπνω.

7 Πρὸς ταῦτα δὴ ὁ Ἴέρων ἀπεκρίνατο·

– Ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἔφη, ὦ Σιμωνίδη, ἔξω τούτων ὧν εἴρηκας σύγχε οὐδ'

ὅπως ἂν αἰσθητοῦ τινος ἄλλου ὁ τύραννος ἔχοιμ' ἂν εἰπεῖν, ὥστε μέχρι γε τούτου οὐκ οἶδ' εἶ τινα διαφέρει ὁ τυραννικὸς βίος τοῦ ἰδιωτικοῦ βίου.

8 Καὶ ὁ Σιμωνίδης εἶπεν·

– Ἄλλ' ἐν τοῖσδε, ἔφη, διαφέρει· πολλαπλάσια μὲν δι' ἑκάστου τούτων εὐφραίνεται, πολὺ δὲ μείω τὰ λυπηρὰ ἔχει.

Καὶ ὁ Ἱέρων εἶπεν·

– Οὐχ οὕτως ἔχει, ὦ Σιμωνίδη, ταῦτα, ἀλλ' εὖ ἴσθ' ὅτι μείω πολὺ εὐφραίνονται οἱ τύραννοι τῶν μετρίως διαγόντων ἰδιωτῶν, πολὺ δὲ πλείω καὶ μείζω λυποῦνται.

9 – Ἄπιστα λέγεις, ἔφη ὁ Σιμωνίδης. Εἰ γὰρ οὕτως ταῦτ' εἶχε*, πῶς ἂν πολλοὶ μὲν ἐπεθύμουν τυραννεῖν, καὶ ταῦτα τῶν δοκούντων ἱκανωτάτων ἀνδρῶν εἶναι ; πῶς δὲ πάντες ἐζήλουν ἂν τοὺς τυράννους;

10 – Ὅτι ναὶ μὰ τὸν Δί', ἔφη ὁ Ἱέρων, ἄπειροι ὄντες ἀμφοτέρων τῶν ἔργων σκοποῦνται περὶ αὐτοῦ. Ἐγὼ δὲ πειράσομαί σε διδάσκειν ὅτι ἀληθῆ λέγω, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς ὀψεως· ἐντεῦθεν γὰρ καὶ σὲ δοκῶ μεμνήσθαι ἀρξάμενον λέγειν.

11 Πρῶτον μὲν γὰρ ἐν τοῖς διὰ τῆς ὀψεως θεάμασι λογιζόμενος εὐρίσκω μειονεκτοῦντας τοὺς τυράννους. Ἄλλα μὲν γε ἐν ἄλλῃ χώρᾳ ἐστὶν ἀξιοθέατα· ἐπὶ δὲ τούτων ἕκαστα οἱ μὲν ἰδιῶται ἔρχονται καὶ εἰς πόλεις ἃς ἂν βούλωνται θεαμάτων ἕνεκα, καὶ εἰς τὰς κοινὰς πανηγύρεις, ἔνθα γ' ἂ* ἀξιοθεατότατα δοκεῖ εἶναι ἀνθρώποις συναγείρεται*. Οἱ δὲ τύραννοι οὐ μάλα ἀμφὶ θεωρίας ἔχουσιν. 12 Οὔτε γὰρ ἰέναι αὐτοῖς ἀσφαλὲς ὅπου μὴ κρείττονες τῶν παρόντων μέλλουσιν ἔσεσθαι, οὔτε τὰ οἴκοι κέκτηνται ἐχυρά, ὥστε ἄλλοις παρακαταθεμένους ἀποδημεῖν. Φοβερὸν γὰρ μὴ ἅμα τε στερηθῶσι τῆς ἀρχῆς καὶ ἀδύνατοι γένωνται τιμωρήσασθαι τοὺς ἀδικήσαντας.

13 Εἴποις οὖν ἂν ἴσως σύ, ἀλλ' ἄρα ἔρχεται αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα καὶ οἴκοι μένουσι. Ναὶ μὰ Δία, ὦ Σιμωνίδη, ὀλίγα γε τῶν πολλῶν καὶ ταῦτα τοιαῦτα ὄντα οὕτω τίμια πωλεῖται τοῖς τυράννοις ὥστε οἱ ἐπιδεικνύμενοι καὶ ὅτιοῦν ἀξιούσι πολλαπλάσια λαβόντες ἐν ὀλίγῳ

χρόνω ἀπιέναι παρὰ τοῦ τυράννου ἢ ὅσα ἐν παντὶ τῷ βίῳ παρὰ πάντων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων κτῶνται.

14 Καὶ ὁ Σιμωνίδης εἶπεν·

– Ἄλλ' εἰ ἐν τοῖς θεάμασι μειονεκτεῖτε, διὰ γέ τοι τῆς ἀκοῆς πλεονεκτεῖτε. Ἐπεὶ τοῦ μὲν ἡδίστου ἀκροάματος, ἐπαίνου, οὔποτε σπανίζετε· πάντες γὰρ οἱ παρόντες ὑμῖν πάντα καὶ ὅσα ἂν λέγητε καὶ ὅσα ἂν ποιῆτε ἐπαινοῦσι. Τοῦ δ' αὖ χαλεπωτάτου ἀκροάματος, λοιδορίας, ἀνήκοοί ἐστε· οὐδεὶς γὰρ ἐθέλει τυράννου κατ' ὀφθαλμοὺς κατηγορεῖν.

15 Καὶ ὁ Ἰέρων εἶπε·

– Καὶ τί οἶει, ἔφη, τοὺς μὴ λέγοντας κακῶς εὐφραίνειν, ὅταν εἰδῆ τις σαφῶς ὅτι οἱ σιωπῶντες οὗτοι πάντες κακὰ νοοῦσι τῷ τυράννῳ ; ἢ τοὺς ἐπαινοῦντας τί δοκεῖς εὐφραίνειν, ὅταν ὑποπτοὶ ὧσιν ἕνεκα τοῦ κολακεύειν τοὺς ἐπαίνους ποιεῖσθαι ;

16 Καὶ ὁ Σιμωνίδης εἶπεν·

– Τοῦτο μὲν δὴ ναὶ μὰ τὸν Δία ἔγωγέ σοι, Ἰέρων, πάνυ συγχωρῶ, τοὺς ἐπαίνους παρὰ τῶν ἐλευθερωτάτων ἡδίστους εἶναι, ἀλλ', ὀρθῶς, ἐκεῖνό γε οὐκ ἂν ἔτι πείσαις ἀνθρώπων οὐδένα ὡς οὐ δι' ὧν τρεφόμεθα οἱ ἄνθρωποι, πολὺ πλείω ὑμεῖς ἐν αὐτοῖς εὐφραίνεσθε.

17 – Καὶ οἶδά γ', ἔφη, ὦ Σιμωνίδη, ὅτι τούτῳ κρίνουσιν οἱ πλείστοι ἡδῖον ἡμᾶς καὶ πίνειν καὶ ἐσθίειν τῶν ἰδιωτῶν, ὅτι δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ ἡδῖον ἂν δειπνήσαι τὸ ἡμῖν παρατιθέμενον δεῖπνον ἢ τὸ ἑαυτοῖς· τὸ γὰρ τὰ εἰωθότα ὑπερβάλλον, τοῦτο παρέχει τὰς ἡδονάς. **18** Διὸ καὶ πάντες ἄνθρωποι ἡδέως προσδέχονται τὰς ἑορτὰς πλὴν οἱ τύραννοι· ἔκπλεω γὰρ αὐτοῖς ἀεὶ παρεσκευασμένοι οὐδεμίαν ἐν ταῖς ἑορταῖς ἔχουσιν αἱ τράπεζαι αὐτῶν ἐπίδοσιν· ὥστε ταύτην πρῶτον τῇ εὐφροσύνῃ τῆς ἐλπίδος μειονεκτοῦσι τῶν ἰδιωτῶν. **19** Ἐπειτα δ', ἔφη, ἐκεῖνο εὖ οἶδ' ὅτι καὶ σὺ ἔμπειρος εἶ ὅτι ὅσῳ ἂν πλείω τις παραθῆται τὰ περιττὰ τῶν ἱκανῶν, τοσοῦτῳ καὶ θάπτον κόρος ἐμπίπτει τῆς

έδωδης· ὥστε καὶ τῷ χρόνῳ τῆς ἡδονῆς μειονεκτεῖ ὁ παρατιθέμενος πολλὰ τῶν μετρίως διαιτωμένων.

20 – Ἄλλὰ ναὶ μὰ Δί', ἔφη ὁ Σιμωνίδης, ὅσον ἂν χρόνον ἢ ψυχὴ προσίηται, τοῦτον πολὺ μᾶλλον ἡδονταὶ οἱ ταῖς πολυτελεστέραις παρασκευαῖς τρεφόμενοι τῶν τὰ εὐτελέστερα παρατιθεμένων.

21 – Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Ἴέρων, ὦ Σιμωνίδη, τὸν ἐκάστῳ ἡδόμενον μάλιστα, τοῦτον οἶει καὶ ἐρωτικώτατα ἔχειν τοῦ ἔργου τούτου ;

– Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

– Ἡ οὖν ὀρθῶς τι τοὺς τυράννους ἡδίων ἐπὶ τὴν ἑαυτῶν παρασκευὴν ἰόντας ἢ τοὺς ἰδιώτας ἐπὶ τὴν ἑαυτῶν ;

– Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ καὶ ἀγλευκέστερον*, ὡς πολλοῖς ἂν δόξειεν.

22 – Τί γάρ, ἔφη ὁ Ἴέρων, τὰ πολλὰ ταῦτα μηχανήματα κατανενοήκας ἂ παρατίθεται τοῖς τυράννοις, ὀξέα καὶ δριμέα καὶ στρυφνὰ καὶ τὰ τούτων ἀδελφά ;

– Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Σιμωνίδης, καὶ πάνυ γέ μοι δοκοῦντα παρὰ φύσιν εἶναι ταῦτα ἀνθρώποις.

23 – Ἄλλο τι οὖν οἶει, ἔφη ὁ Ἴέρων, ταῦτα τὰ ἐδέσματα εἶναι ἢ μαλακῆς καὶ ἀσθενούσης ψυχῆς ἐπιθυμήματα ; ἐπεὶ εὖ οἶδ' ἔγωγε ὅτι οἱ ἡδέως ἐσθίοντες καὶ σύ που οἶσθα ὅτι οὐδὲν προσδέονται τούτων τῶν σοφισμάτων.

24 – Ἄλλὰ μέντοι, ἔφη ὁ Σιμωνίδης, τῶν γε πολυτελῶν ὀσμῶν τούτων, αἷς χρίεσθε, τοὺς πλησιάζοντας οἶμαι μᾶλλον ἀπολαύειν ἢ αὐτοὺς ὑμᾶς, ὥσπερ γε καὶ τῶν ἀχαρίτων ὀσμῶν οὐκ αὐτὸς ὁ βεβρωκὸς αἰσθάνεται, ἀλλὰ μᾶλλον οἱ πλησιάζοντες.

25 – Οὕτω μέντοι, ἔφη ὁ Ἴέρων, καὶ τῶν σίτων ὁ μὲν ἔχων παντοδαπὰ ἀεὶ οὐδὲν μετὰ πόθου αὐτῶν λαμβάνει· ὁ δὲ σπανίσας τινός, οὕτως ἔστιν ὁ μετὰ χαρᾶς ἐμπιπλάμενος, ὅταν αὐτῷ προφανῆ τι.

26 – Κινδυνεύουσιν, ἔφη ὁ Σιμωνίδης, αἱ τῶν ἀφροδισίων μόνον ὑμῖν ἀπολαύσεις τοῦ τυραννεῖν τὰς ἐπιθυμίας παρέχειν· ἐν γὰρ τούτῳ ἔξεστιν ὑμῖν ὅ τι ἂν κάλλιστον ἴδητε τούτῳ συνεῖναι.

27 – Νῦν δὴ, ἔφη ὁ Ἱέρων, εἰρηκας ἐν ᾧ γε, σάφ' ἴσθι, μειονεκτοῦμεν τῶν ἰδιωτῶν. Πρῶτον μὲν γὰρ γάμος ὁ μὲν ἐκ μειζόνων δήπου καὶ πλούτῳ καὶ δυνάμει κάλλιστος δοκεῖ εἶναι καὶ παρέχειν τινὰ τῷ γήμαντι φιλοτιμίαν μεθ' ἡδονῆς· δεύτερος* δ' ὁ ἐκ τῶν ὁμοίων· ὁ δ' ἐκ τῶν φαυλοτέρων πάνυ ἄτιμός τε καὶ ἄχρηστος νομίζεται.

28 Τῷ τοίνυν τυράννῳ, ἂν μὴ ξένην γῆμη, ἀνάγκη ἐκ μειόνων γαμῆν, ὥστε τὸ ἀγαπητὸν οὐ πάνυ αὐτῷ παραγίγνεται. Πολὺ δὲ καὶ αἱ θεραπείαι αἱ ἀπὸ τῶν μέγιστον φρονουσῶν γυναικῶν εὐφραίνουσι μάλιστα, αἱ δ' ὑπὸ δούλων παροῦσαι μὲν οὐδέν τι ἀγαπῶνται, ἐὰν δέ τι ἐλλείπωσι, δεινὰς ὀργὰς καὶ λύπας ἐμποιοῦσιν.

29 Ἐν δὲ τοῖς παιδικοῖς ἀφροδισίοις ἔτι αὖ πολὺ μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς τεκνοποιοῖς μειονεκτεῖ τῶν εὐφροσυνῶν ὁ τύραννος. Ὅτι μὲν γὰρ τὰ μετ' ἔρωτος ἀφροδίσια πολὺ διαφερόντως εὐφραίνει πάντες δήπου ἐπιστάμεθα· 30 ὁ δὲ ἔρωσ πολὺ αὖ ἐθέλει ἥκιστα τῷ τυράννῳ ἐγγίγνεσθαι. Οὐ γὰρ τῶν ἐτοιμῶν ἡδέται ὁ ἔρωσ ἐφιέμενος, ἀλλὰ τῶν ἐλπιζομένων. Ὡσπερ οὖν τις* ἄπειρος ὢν δίψους τοῦ πειν οὐκ ἂν ἀπολαύοι, οὕτω καὶ ὁ ἄπειρος ὢν ἔρωτος ἄπειρός ἐστι τῶν ἡδίστων ἀφροδισίων.

Ὁ μὲν οὖν Ἱέρων οὕτως εἶπεν.

31 Ὁ δὲ Σιμωνίδης ἐπιγέλασας,

– Πῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Ἱέρων ; τυράννῳ οὐ φῆς παιδικῶν ἔρωτας ἐμφύεσθαι ; πῶς μὴν σύ, ἔφη, ἐρῶς Δαϊλόχου τοῦ καλλίστου ἐπικαλουμένου ;

32 – Ὅτι μὰ τὸν Δί', ἔφη, ὦ Σιμωνίδη, οὐ τοῦ ἐτοιμοῦ παρ' αὐτοῦ δοκοῦντος εἶναι τυχεῖν τούτου μάλιστα ἐπιθυμῶ, ἀλλὰ τοῦ ἥκιστα τυράννῳ προσήκοντος κατεργάσασθαι. 33 Ἐγὼ γὰρ δὴ ἐρῶ μὲν Δαϊλόχου ὢνπερ ἴσως ἀναγκάζει ἡ φύσις ἀνθρώπου δεῖσθαι παρὰ τῶν καλῶν, τούτων δὲ ὢν ἐρῶ τυχεῖν, μετὰ μὲν φιλίας καὶ παρὰ

βουλομένου πάνυ ἰσχυρῶς ἐπιθυμῶ τυγχάνειν, βία δὲ λαμβάνειν παρ' αὐτοῦ ἦττον ἂν μοι δοκῶ ἐπιθυμῆν ἢ ἑμαυτὸν κακόν τι ποιῆν· 34 παρὰ μὲν γὰρ πολεμίων ἀκόντων λαμβάνειν πάντων ἥδιστον ἔγωγε νομίζω εἶναι, παρὰ δὲ παιδικῶν βουλομένων ἥδιστα οἶμαι αἱ χάριτές εἰσιν. 35 Εὐθύς γὰρ παρὰ τοῦ ἀντιφιλοῦντος ἠδεῖαι μὲν αἱ ἀντιβλέψεις, ἠδεῖαι δὲ αἱ ἐρωτήσεις, ἠδεῖαι δὲ αἱ ἀποκρίσεις, ἥδιστα δὲ καὶ ἐπαφροδιτόταται αἱ μάχαι τε καὶ αἱ ἔριδες· 36 τὸ δὲ ἀκόντων παιδικῶν ἀπολαύειν λεηλασίᾳ, ἔφη, ἔμοιγε δοκεῖ εὐκέναι μᾶλλον ἢ ἀφροδισίσις. Καίτοι τῷ μὲν ληστῇ παρέχει τινὰς ὅμως ἡδονὰς τό τε κέρδος καὶ τὸ ἀνιᾶν τὸν ἐχθρόν· τὸ δὲ οὐδ' ἂν ἐρᾷ τις τούτῳ ἠδεσθαι ἀνιωμένῳ καὶ φιλοῦντα μισεῖσθαι καὶ ἀπτεσθαι ἀχθομένου, πῶς οὐχὶ τοῦτο ἤδη δυσχερὲς τὸ πάθημα καὶ οἰκτρὸν ; 37 καὶ γὰρ δὴ τῷ μὲν ἰδιώτῃ εὐθύς τεκμήριόν ἐστιν, ὅταν ὁ ἐρώμενός τι ὑπουργῇ, ὅτι ὡς φιλῶν χαρίζεται, διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι οὐδεμιᾶς ἀνάγκης οὔσης ὑπηρετεῖ, τῷ δὲ τυράννῳ οὔ ποτ' ἐστι πιστεῦσαι ὡς φιλεῖται. 38 Ἐπιστάμεθα γὰρ δὴ τοὺς* διὰ φόβον ὑπηρετοῦντας ὡς ἢ μάλιστ' ἂν δύνωνται ἐξεικάζουσιν αὐτοὺς ταῖς τῶν φιλοῦντων ὑπουργίαις. Καὶ τοίνυν αἱ ἐπιβουλαὶ ἐξ οὐδένων πλέονες τοῖς τυράννοις εἰσὶν ἢ ἀπὸ τῶν μάλιστα φιλεῖν αὐτοὺς προσποιησαμένων.

II

1 Πρὸς ταῦτα εἶπεν ὁ Σιμωνίδης·

– Ἄλλὰ ταῦτα μὲν πάνυ ἔμοιγε μικρὰ δοκεῖ εἶναι ἃ σὺ λέγεις. Πολλοὺς γάρ, ἔφη, ἔγωγε ὁρῶ τῶν δοκούντων ἀνδρῶν εἶναι ἐκόντας μειονεκτοῦντας καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ὄψων καὶ ἀφροδισίων γε ἀπεχομένους. 2 Ἄλλ' ἐν ἐκείνοις γε πολὺ διαφέρετε τῶν ἰδιωτῶν, ὅτι μεγάλα μὲν ἐπινοεῖτε, ταχὺ δὲ κατεργάζεσθε, πλείστα δὲ τὰ περιττὰ ἔχετε, κέκτησθε δὲ διαφέροντας μὲν ἀρετῇ ἵππους, διαφέροντα δὲ κάλλει ὄπλα, ὑπερέχοντα δὲ κόσμον γυναιξί, μεγαλοπρεπεστάτας δ'

οικίας, καὶ ταύτας κατεσκευασμένας τοῖς πλείστου ἀξίοις, ἔτι δὲ πλήθει καὶ ἐπιστήμαις θεράποντας ἀρίστους κέκτησθε, ἰκανώτατοι δ' ἐστὲ κακῶσαι μὲν ἐχθρούς, ὀνήσαι δὲ φίλους.

3 Πρὸς ταῦτα δὲ ὁ Ἰέρων εἶπεν·

– Ἀλλὰ τὸ μὲν <τὸ>* πλῆθος τῶν ἀνθρώπων, ὦ Σιμωνίδη, ἐξαπατάσθαι ὑπὸ τῆς τυραννίδος οὐδέν τι θαυμάζω· μάλα γὰρ ὁ ὄχλος μοι δοκεῖ δοξάζειν ὁρῶν καὶ εὐδαιμονίας τινὰς εἶναι καὶ ἀθλίους· 4 ἢ δὲ τυραννίς

τὰ μὲν δοκοῦντα πολλοῦ ἄξια κτήματα εἶναι ἀνεπτυγμένα θεᾶσθαι φανερὰ πᾶσι παρέχεται, τὰ δὲ χαλεπὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν τυράννων κέκτηται ἀποκεκρυμμένα, ἔνθαπερ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ κακοδαιμονεῖν τοῖς ἀνθρώποις ἀπόκειται. 5 Τὸ μὲν οὖν τὸ πλῆθος περὶ τούτου λεληθέναι, ὥσπερ εἶπον, οὐ θαυμάζω· τὸ δὲ καὶ ὑμᾶς ταῦτ' ἀγνοεῖν, οἱ διὰ τῆς γνώμης δοκεῖτε θεᾶσθαι κάλλιον ἢ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὰ πλείστα τῶν πραγμάτων, τοῦτό μοι δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι. 6 Ἐγὼ δὲ πεπειραμένος σαφῶς οἶδα, ὦ Σιμωνίδη, καὶ λέγω σοι ὅτι οἱ τύραννοι τῶν μεγίστων ἀγαθῶν ἐλάχιστα μετέχουσι, τῶν δὲ μεγίστων κακῶν πλείστα κέκτηνται. 7 Αὐτίκα γὰρ εἰ μὲν εἰρήνη δοκεῖ μέγα ἀγαθὸν τοῖς ἀνθρώποις εἶναι, ταύτης ἐλάχιστον τοῖς τυράννοις μέτεστιν· εἰ δὲ πόλεμος μέγα κακόν, τούτου πλείστον μέρος οἱ τύραννοι μετέχουσιν. 8 Εὐθύς γὰρ τοῖς μὲν ἰδιώταις, ἂν μὴ ἡ πόλις αὐτῶν κοινὸν πόλεμον πολεμῆ, ἕξεστιν ὅποι ἂν βούλωνται πορεύεσθαι μηδὲν φοβουμένους μὴ τις αὐτοὺς ἀποκτείνῃ, οἱ δὲ τύραννοι πάντες πανταχῆ ὡς διὰ πολεμίας πορεύονται. Αὐτοὶ τε γοῦν ὀπλισμένοι οἴονται ἀνάγκην εἶναι διάγειν καὶ ἄλλους ὀπλοφόρους ἀεὶ συμπεριάγεσθαι. 9 Ἐπειτα δὲ οἱ μὲν ἰδιῶται, ἐὰν καὶ στρατεύωνταί που εἰς πολεμίαν, ἀλλ' οὖν ἐπειδὴν γε ἔλθωσιν οἴκαδε, ἀσφάλειαν σφίσις ἡγοῦνται εἶναι, οἱ δὲ τύραννοι ἐπειδὴν εἰς τὴν ἑαυτῶν πόλιν ἀφίκονται, τότε ἐν πλείστοις πολεμίαις ἴσασις ὄντες. 10 Ἐὰν δὲ δὴ καὶ ἄλλοι στρατεύωσιν εἰς τὴν πόλιν κρείττονες, ἐὰν ἔξω τοῦ τείχους ὄντες οἱ ἥττονες ἐν κινδύνῳ δοκῶσιν* εἶναι, ἀλλ' ἐπειδὴν γε εἴσω τοῦ ἐρύματος ἔλθωσιν, ἐν

ἀσφαλεία πάντες νομίζουσι καθεστάναι, ὁ δὲ τύραννος οὐδ' ἐπειδὴν εἴσω τῆς οἰκίας παρέλθῃ ἐν ἀκινδύνῳ ἐστίν, ἀλλ' ἐνταῦθα δὴ καὶ μάλιστα φυλακτέον οἶεται εἶναι. 11 Ἐπειτα τοῖς μὲν ἰδιώταις καὶ διὰ σπονδῶν καὶ δι' εἰρήνης γίνεται πολέμου ἀνάπαυσις, τοῖς δὲ τυράννοις οὔτε εἰρήνη ποτὲ πρὸς τοὺς τυραννευομένους γίνεται οὔτε σπονδαῖς ἂν ποτε πιστεύσας ὁ τύραννος θαρρήσειε. 12 Καὶ πόλεμοι μὲν δὴ εἰσιν οὓς τε αἱ πόλεις πολεμοῦσι καὶ οὓς οἱ τύραννοι πρὸς τοὺς βεβιασμένους· τούτων δὴ τῶν πολέμων ὅσα μὲν ἔχει χαλεπὰ ὁ ἐν* ταῖς πόλεσι, ταῦτα καὶ ὁ τύραννος ἔχει. 13 καὶ γὰρ ἐν ὅπλοις δεῖ εἶναι ἀμφοτέρους καὶ φυλάττεσθαι καὶ κινδυνεύειν, καὶ ἂν τι πάθῃσι κακὸν ἠττηθέντες, λυποῦνται ἐπὶ τούτοις ἑκάτεροι. 14 Μέχρι μὲν δὴ τούτου ἴσοι οἱ πόλεμοι· ἃ δὲ ἔχουσιν ἡδέα οἱ ἀμύνοντες* πόλεσι πρὸς τὰς πόλεις, ταῦτα οὐκέτι ἔχουσιν οἱ τύραννοι. 15 Αἱ μὲν γὰρ πόλεις δήπου ὅταν κρατήσωσι μάχῃ τῶν ἐναντίων, οὐ ῥάδιον εἰπεῖν ὅσῃ μὲν ἡδονὴν ἔχουσιν ἐν τῷ τρέψασθαι τοὺς πολεμίους, ὅσῃ δ' ἐν τῷ διώκειν, ὅσῃ δ' ἐν τῷ ἀποκτείνειν τοὺς πολεμίους, ὡς δὲ γαυροῦνται ἐπὶ τῷ ἔργῳ, ὡς δὲ δόξαν λαμπρὰν ἀναλαμβάνουσιν, ὡς δ' εὐφραίνονται τὴν πόλιν νομίζοντες ἠὺξήκεναι. 16 Ἐκαστος δὲ τις προσποιεῖται καὶ τῆς βουλῆς μετεσχηκέναι καὶ πλείστους ἀπεκτονέναι, χαλεπὸν δὲ εὐρεῖν ὅπου οὐχὶ καὶ ἐπιψεύδονται, πλέονας φάσκοντες ἀπεκτονέναι ἢ ὅσοι ἂν τῷ ὄντι ἀποθάνωσιν· οὕτω καλὸν τι αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι τὸ πολὺ νικᾶν. 17 Ὁ δὲ τύραννος ὅταν ὑποπτέυσας ἢ καὶ αἰσθανόμενος τῷ ὄντι ἀντιπραττομένους τινὰς ἀποκτείνῃ, οἶδεν ὅτι οὐκ αὔξει ὅλην τὴν πόλιν, ἐπίσταταί τε ὅτι μειόνων ἄρξει, φαιδρός τε οὐ δύναται εἶναι οὐδὲ μεγαλύνεται ἐπὶ τῷ ἔργῳ, ἀλλὰ καὶ μειοῖ καθ' ὅσον ἂν δύνηται τὸ γεγενημένον, καὶ ἀπολογεῖται ἅμα πράττων ὡς οὐκ ἀδικῶν πεποίηκεν. Οὕτως οὐδ' αὐτῷ δοκεῖ καλὰ τὰ ποιούμενα εἶναι. 18 Καὶ ὅταν ἀποθάνωσιν οὓς ἐφοβήθη, οὐδέν τι μᾶλλον τοῦτο* θαρρεῖ, ἀλλὰ φυλάττεται ἔτι μᾶλλον ἢ τὸ πρόσθεν. Καὶ πόλεμον μὲν δὴ τοιοῦτον ἔχων διατελεῖ ὁ τύραννος ὃν ἐγὼ δηλώ.

III

1 – Φιλίας δ' αὐτὴ καταθέασαι ὡς κοινωνοῦσιν οἱ τύραννοι. Πρῶτον μὲν εἰ μέγα ἀγαθὸν ἀνθρώποις ἡ φιλία, τοῦτο ἐπισκεψώμεθα. 2 Ὅς γὰρ ἂν φιλήται δήπου ὑπὸ τινων, ἡδέως μὲν τοῦτον οἱ φιλοῦντες παρόντα ὀρώσιν, ἡδέως δ' εὖ ποιοῦσι, ποθοῦσι δέ, ἢν που ἀπῆ*, ἡδίστα δὲ πάλιν προσιόντα δέχονται, συνήδονται δ' ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ ἀγαθοῖς, συνεπικουροῦσι δέ, ἐάν τι σφαλλόμενον ὀρώσιν. 3 Οὐ μὲν δὴ λέληθεν οὐδὲ τὰς πόλεις ὅτι ἡ φιλία μέγιστον ἀγαθὸν καὶ ἡδιστον ἀνθρώποις

ἐστί· μόνους γοῦν τοὺς μοιχοὺς νομίζουσι πολλὰ τῶν πόλεων νηποινεῖ ἀποκτείνειν, δῆλον ὅτι διὰ ταῦτα ὅτι λυμαντήρας αὐτοὺς νομίζουσι τῆς τῶν γυναικῶν φιλίας πρὸς τοὺς ἄνδρας εἶναι. 4 Ἐπεὶ ὅταν γε ἀφροδισιασθῆ κατὰ συμφορὰν τινα γυνή, οὐδὲν ἦττον τούτου ἔνεκεν τιμῶσιν αὐτὰς οἱ ἄνδρες, ἐάνπερ ἡ φιλία δοκῆ αὐταῖς ἀκήρατος διαμένειν. 5 Τοσοῦτον δέ τι ἀγαθὸν κρίνω ἔγωγε τὸ φιλεῖσθαι εἶναι ὥστε νομίζω τῷ ὄντι αὐτόματα τὰγαθὰ τῷ φιλουμένῳ γίγνεσθαι καὶ παρὰ θεῶν καὶ παρὰ ἀνθρώπων. 6 Καὶ τούτου τοίνυν τοῦ κτήματος τοιοῦτου ὄντος μειονεκτοῦσιν οἱ τύραννοι πάντων μάλιστα. Εἰ δὲ βούλει, ὦ Σιμωνίδη, εἰδέναι ὅτι ἀληθῆ λέγω, ὦδε ἐπίσκεψαι.

7 Βεβαιόταται μὲν γὰρ δήπου δοκοῦσι φιλίαι εἶναι γονεῦσι πρὸς παῖδας καὶ παισὶ πρὸς γονέας καὶ ἀδελφοῖς πρὸς ἀδελφοὺς καὶ γυναιξὶ πρὸς ἄνδρας καὶ ἐταίροις πρὸς ἐταίρους. 8 Εἰ τοίνυν ἐθέλεις κατανοεῖν, εὐρήσεις τοὺς μὲν ἰδιώτας ὑπὸ τούτων μάλιστα φιλουμένους, τοὺς δὲ τυράννους πολλοὺς μὲν παῖδας ἑαυτῶν ἀπεκτονότας, πολλοὺς δ' ὑπὸ παίδων αὐτοὺς ἀπολωλότας, πολλοὺς δὲ ἀδελφοὺς ἐν τυραννίσιν ἀλληλοφόνους γεγενημένους, πολλοὺς δὲ καὶ ὑπὸ γυναικῶν τῶν ἑαυτῶν τυράννους διεφθαρμένους καὶ ὑπὸ ἐταίρων γε τῶν μάλιστα δοκούντων φίλων εἶναι. 9 Οἵτινες οὖν ὑπὸ τῶν φύσει πεφυκότων μάλιστα φιλεῖν καὶ νόμῳ συνηναγκασμένων οὕτω μισοῦνται, πῶς ὑπ' ἄλλου γέ τινος οἶεσθαι χρὴ αὐτοὺς φιλεῖσθαι ;

IV

1 Ἄλλὰ μὴν καὶ πίστεως ὅστις ἐλάχιστον μετέχει, πῶς οὐχὶ μεγάλου ἀγαθοῦ μειονεκτεῖ ; ποῖα μὲν γὰρ ξυνουσία ἡδεῖα ἄνευ πίστεως τῆς πρὸς ἀλλήλους, ποῖα δ' ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ τερπνὴ ἄνευ πίστεως ὁμιλία, ποῖος δὲ θεράπων ἡδὺς ἀπιστούμενος ; 2 Καὶ τούτου τοίνυν τοῦ πιστῶς πρὸς τινὰς ἔχειν ἐλάχιστον μέτεστι τυράννω· ὅποτε γε οὐδὲ σιτίοις καὶ ποτοῖς πιστεύων διάγει, ἀλλὰ καὶ τούτων πρὶν ἀπάρχεσθαι τοῖς θεοῖς τοὺς διακόνους πρῶτον κελεύουσιν ἀπογεύεσθαι διὰ τὸ ἀπιστεῖν μὴ καὶ ἐν τούτοις κακὸν τι φάγωσιν ἢ πίωσιν· 3 ἀλλὰ μὴν καὶ αἱ πατρίδες τοῖς

μὲν ἄλλοις ἀνθρώποις πλείστου ἄξια. Πολίται γὰρ δορυφοροῦσι μὲν ἀλλήλους ἄνευ μισθοῦ ἐπὶ τοὺς δούλους, δορυφοροῦσι δ' ἐπὶ τοὺς κακούργους, ὑπὲρ τοῦ μηδένα τῶν πολιτῶν βιάσθαι θανάτῳ ἀποθνήσκειν. 4 Οὕτω δὲ πόρρω προεληλύθασιν φυλακῆς ὥστε πεποιοῦνται πολλοὶ νόμον τῷ μισθῷ καὶ μὴ τὸν συνόντα καθαρεύειν· ὥστε διὰ τὰς πατρίδας ἀσφαλῶς ἕκαστος βιοτεύει τῶν πολιτῶν. 5 Τοῖς δὲ τυράννοις καὶ τοῦτο ἔμπαλιν ἀνέστραπται. Ἄντι γὰρ τοῦ τιμωρεῖν αἱ πόλεις αὐτοῖς μεγάλως τιμῶσι τὸν ἀποκτείναντα τὸν τύραννον, καὶ ἀντὶ γε τοῦ εἶργειν ἐκ τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοὺς τῶν ἰδιωτῶν φονεάσας, ἀντὶ τούτου καὶ εἰκόνας ἐν τοῖς ἱεροῖς ἰστᾶσιν αἱ πόλεις τῶν τοιοῦτον τι ποιησάντων.

6 Εἰ δὲ σὺ οἶε ὡς πλείω ἔχων τῶν ἰδιωτῶν κτήματα ὁ τύραννος διὰ τοῦτο καὶ πλείω ἀπ' αὐτῶν εὐφραίνεται, οὐδὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ὡς Σιμωνίδῃ, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἀθληταὶ οὐχ ὅταν ἰδιωτῶν γένωνται κρείττονες, τοῦτ' αὐτοὺς εὐφραίνει, ἀλλ' ὅταν τῶν ἀνταγωνιστῶν ἤττους, τοῦτ' αὐτοὺς ἀνιᾶ, οὕτω καὶ ὁ τύραννος οὐχ ὅταν τῶν ἰδιωτῶν πλείω φαίνεται ἔχων, τότε εὐφραίνεται, ἀλλ' ὅταν ἐτέρων τυράννων ἐλάττω ἔχη, τούτῳ λυπεῖται· τούτους γὰρ ἀνταγωνιστὰς ἡγεῖται αὐτῷ τοῦ πλούτου εἶναι. 7 Οὐδέ γε θάπτον τι γίνεται τῷ τυράννω ἢ τῷ ἰδιωτῶν ἐπιθυμεῖ. Ὁ μὲν γὰρ ἰδιώτης οἰκίας ἢ ἀγροῦ ἢ οἰκέτου ἐπιθυμεῖ, ὁ δὲ τύραννος ἢ πόλεων ἢ χώρας πολλῆς ἢ λιμένων ἢ ἀκροπόλεων ἰσχυρῶν,

ἄ ἐστι πολὺ χαλεπώτερα καὶ ἐπικινδυνότερα κατεργάσασθαι τῶν ἰδιωτικῶν ἐπιθυμημάτων.

8 Ἄλλὰ μέντοι καὶ πένητας ὄψει [οὐχ]* οὕτως ὀλίγους τῶν ἰδιωτῶν ὡς πολλοὺς τῶν τυράννων. Οὐ γὰρ τῷ ἀριθμῷ οὔτε τὰ πολλὰ κρίνεται οὔτε τὰ ἱκανά, ἀλλὰ πρὸς τὰς χρήσεις· ὥστε τὰ μὲν ὑπερβάλλοντα τὰ ἱκανὰ πολλά ἐστι, τὰ δὲ τῶν ἱκανῶν ἐλλείποντα ὀλίγα. 9 Τῷ οὖν τυράννῳ τὰ πολλαπλάσια ἦττον ἱκανά ἐστὶν εἰς τὰ ἀναγκαῖα δαπανήματα ἢ τῷ ἰδιώτῃ. Τοῖς μὲν γὰρ ἰδιώταις ἔξεστι τὰς δαπάνας συντέμνειν εἰς τὰ καθ' ἡμέραν ὅπη βούλονται, τοῖς δὲ τυράννοις οὐκ ἐνδέχεται. Αἱ γὰρ μέγιστα αὐτοῖς δαπάναι καὶ ἀναγκαιόταται εἰς τὰς τῆς ψυχῆς φυλακὰς εἰσι· τὸ δὲ τούτων τι συντέμνειν ὄλεθρος δοκεῖ εἶναι. 10 Ἐπειτα δὲ ὅσοι μὲν δύνανται ἔχειν ἀπὸ τοῦ δικαίου ὅσων δέονται, τί ἂν τούτους οἰκτίροι τις ὡς πένητας ; ὅσοι δ' ἀναγκάζονται δι' ἔνδειαν κακόν τι καὶ αἰσχρὸν μηχανώμενοι ζῆν, πῶς οὐ τούτους ἀθλίους ἂν τις καὶ πένητας δικαίως νομίζοι ; 11 Οἱ τύραννοι τοίνυν ἀναγκάζονται πλεῖστα συλᾶν ἀδίκως καὶ ἱερά καὶ ἀνθρώπους διὰ τὸ εἰς τὰς ἀναγκαῖας δαπάνας ἀεὶ προσδεῖσθαι χρημάτων. Ὡσπερ γὰρ πολέμου ὄντος ἀεὶ ἀναγκάζονται στράτευμα τρέφειν ἢ ἀπολωλέναι.

V

1 – Χαλεπὸν δ' ἐρῶ σοι καὶ ἄλλο πάθημα, ὃ Σιμωνίδῃ, τῶν τυράννων. Γινώσκουσι μὲν γὰρ οὐδὲν ἦττον τῶν ἰδιωτῶν τοὺς ἀλκίμους τε καὶ σοφοὺς καὶ δικαίους. Τούτους δ' ἀντὶ τοῦ ἄγασθαι φοβοῦνται, τοὺς μὲν ἀνδρείους, μή τι τολμήσωσι τῆς ἐλευθερίας ἕνεκεν, τοὺς δὲ σοφοὺς, μή τι μηχανήσωνται, τοὺς δὲ δικαίους, μή ἐπιθυμήσῃ τὸ πλῆθος ὑπ' αὐτῶν προστατεῖσθαι. 2 Ὅταν δὲ τοὺς τοιούτους διὰ τὸν φόβον ὑπεξαιρῶνται*, τίνες ἄλλοι αὐτοῖς καταλείπονται χρῆσθαι ἀλλ' ἢ οἱ ἀδικοὶ τε καὶ ἀκρατεῖς καὶ ἀνδραποδώδεις ; οἱ μὲν ἀδικοὶ πιστευόμενοι, διότι φοβοῦνται ὥσπερ οἱ τύραννοι τὰς πόλεις μήποτε ἐλεύθεραι

γενόμεναι ἔγκραταις αὐτῶν γένωνται, οἱ δ' ἀκρατεῖς τῆς εἰς τὸ παρὸν ἐξουσίας ἔνεκα, οἱ δ' ἀνδραποδώδεις, διότι οὐδ' αὐτοὶ ἀξιούσιν ἐλεύθεροι εἶναι. Χαλεπὸν οὖν καὶ τοῦτο τὸ πάθημα ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι, τὸ ἄλλους μὲν ἡγεῖσθαι ἀγαθοὺς ἀνδρας, ἄλλοις δὲ χρῆσθαι ἀναγκάζεσθαι.

3 Ἔτι δὲ φιλόπολιν μὲν ἀνάγκη καὶ τὸν τύραννον εἶναι· ἄνευ γὰρ τῆς πόλεως οὔτ' ἂν σφύζεσθαι δύναιτο οὔτ' εὐδαιμονεῖν· ἡ δὲ τυραννὶς ἀναγκάζει καὶ ταῖς ἑαυτῶν πατρίσιν ἐνοχλεῖν*. Οὔτε γὰρ ἀλκίμους οὔτ' εὐόπλους χαίρουσι τοὺς πολίτας παρασκευάζοντες, ἀλλὰ τοὺς ξένους δεινότερους τῶν πολιτῶν ποιοῦντες ἡδονταὶ μᾶλλον καὶ τούτοις χρῶνται δορυφόροις. 4 Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν εὐετηριῶν γενομένων ἀφθονία τῶν ἀγαθῶν γίγνηται, οὐδὲ τότε συγχαίρει ὁ τύραννος. Ἐνδεεστέροις γὰρ οὔσι ταπεινότεροις αὐτοῖς οἴονται χρῆσθαι.

VI

1 – Βούλομαι δέ σοι, ἔφη, ὦ Σιμωνίδη, κάκείνας τὰς εὐφροσύνας δηλώσαι ὅσας ἐγὼ χρώμενος ὅτ' ἦν ιδιώτης, νῦν ἐπειδὴ τύραννος ἐγενόμην, αἰσθάνομαι στερόμενος αὐτῶν. 2 Ἐγὼ γὰρ ξυνήν μὲν ἡλικιώταις ἡδόμενος ἡδομένοις ἐμοί, συνῆν δὲ ἑμαυτῷ, ὅποτε ἡσυχίας ἐπιθυμήσαιμι, διηγὼν δ' ἐν συμποσίοις πολλάκις μὲν μέχρι τοῦ ἐπιλαθέσθαι πάντων εἴ τι χαλεπὸν ἐν ἀνθρωπίνῳ βίῳ ἦν, πολλάκις δὲ μέχρι τοῦ ᾠδαῖς τε καὶ θαλίαις καὶ χοροῖς τὴν ψυχὴν συγκαταμιγνύναι, πολλάκις δὲ μέχρι κοίτης* ἐπιθυμίας ἐμῆς τε καὶ τῶν παρόντων. 3 Νῦν δὲ ἀπεστέρημαι μὲν τῶν ἡδομένων ἐμοὶ διὰ τὸ δούλους ἀντὶ φίλων ἔχειν τοὺς ἐταίρους, ἀπεστέρημαι δ' αὖ τοῦ ἡδέως ἐκείνοις ὁμιλεῖν διὰ τὸ μηδεμίαν ἐνορᾶν εὐνοίαν ἐμοὶ παρ' αὐτῶν· μέθην δὲ καὶ ὕπνον ὁμοίως ἐνέδρα φυλάττομαι. 4 Τὸ δὲ φοβεῖσθαι μὲν ὄχλον, φοβεῖσθαι δ' ἔρημίαν, φοβεῖσθαι δὲ ἀφυλαξίαν, φοβεῖσθαι δὲ καὶ αὐτοὺς τοὺς φυλάττοντας, καὶ μήτ' ἀόπλους ἔχειν ἐθέλειν περὶ αὐτὸν μήθ' ὀπλισμένους ἡδέως θεᾶσθαι, πῶς οὐκ ἀργαλέον ἐστὶ πρᾶγμα ; 5 Ἔτι δὲ ξένοις μὲν μᾶλλον ἢ πολίταις πιστεύειν, βαρβάροις δὲ μᾶλλον ἢ

Ἕλλησιν, ἐπιθυμῆναι δὲ τοὺς μὲν ἐλευθέρους δούλους ἔχειν, τοὺς δὲ δούλους ἀναγκάζεσθαι ποιεῖν ἐλευθέρους, οὐ πάντα σοὶ ταῦτα δοκεῖ ψυχῆς ὑπὸ φόβου καταπεπληγμένης τεκμήρια εἶναι ; 6 Ὁ γέ τοι φόβος οὐ μόνον αὐτὸς ἐνὼν ταῖς ψυχαῖς λυπηρὸς ἐστίν, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ἡδέων συμπαρακολουθῶν λυμεὼν γίγνεται.

7 Εἰ δὲ καὶ σὺ πολεμικῶν ἔμπειρος εἶ, ὦ Σιμωνίδη, καὶ ἤδη ποτὲ πολεμίας φάλαγγι πλησίον ἀντετάξω, ἀναμνήσθητι ποῖον μὲν τινα σῖτον ἡροῦ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ, ποῖον δὲ τινα ὕπνον ἐκοιμῶ. 8 Οἷα μέντοι σοὶ τότε ἦν τὰ λυπηρά, τοιαῦτά ἐστι τὰ τῶν τυράννων καὶ ἔτι δεινότερα· οὐ γὰρ ἐξ ἐναντίας μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντοθεν πολεμίους ὄραν νομίζουσιν οἱ τύραννοι.

9 Ταῦτα δ' ἀκούσας ὁ Σιμωνίδης ὑπολαβὼν εἶπεν·

– Ὑπέρευ μοι δοκεῖς ἔνια λέγειν. Ὁ γὰρ πόλεμος φοβερὸν μὲν, ἀλλ' ὅμως, ὦ Ἰέρων, ἡμεῖς γε ὅταν ὦμεν ἐν στρατείᾳ, φύλακας προκαθιστάμενοι θαρραλέως δεῖπνου τε καὶ ὕπνου λαγχάνομεν.

10 Καὶ ὁ Ἰέρων ἔφη·

– Ναὶ μὰ Δία, ὦ Σιμωνίδη· αὐτῶν μὲν γὰρ προφυλάττουσιν οἱ νόμοι, ὥστε περὶ ἑαυτῶν φοβοῦνται καὶ ὑπὲρ ὑμῶν· οἱ δὲ τύραννοι μισθοῦ φύλακας ἔχουσιν ὥσπερ θεριστάς. 11 Καὶ δεῖ μὲν δήπου τοὺς φύλακας μηδὲν οὕτω ποιεῖν δύνασθαι ὡς πιστοὺς εἶναι· πιστὸν δὲ ἕνα πολὺ χαλεπώτερον εὐρεῖν ἢ πάνυ πολλοὺς ἐργάτας ὁποῖου βούλει ἔργου, ἄλλως τε καὶ ὁπόταν χρημάτων μὲν ἕνεκα παρῶσιν οἱ φυλάττοντες, ἐξῆ δ' αὐτοῖς ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πολὺ πλείω λαβεῖν ἀποκτείνασιν τὸν τύραννον ἢ ὅσα πολὺν χρόνον φυλάττοντες παρὰ τοῦ τυράννου λαμβάνουσιν.

12 Ὁ δ' ἐζήλωσας ἡμᾶς ὡς τοὺς μὲν φίλους μάλιστα εὖ ποιεῖν δυνάμεθα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς πάντων μάλιστα χειρούμεθα, οὐδὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει. 13 Φίλους μὲν γὰρ πῶς ἂν νομίσεις ποτὲ εὖ ποιεῖν, ὅταν εὖ εἰδῆς ὅτι ὁ τὰ πλείστα λαμβάνων παρὰ σοῦ ἥδιστ' ἂν ὡς τάχιστα ἐξ ὀφθαλμῶν σου γένοιτο ; ὅ τι γὰρ ἂν τις λάβῃ παρὰ τυράννου, οὐδεὶς οὐδὲν ἑαυτοῦ νομίζει πρὶν ἂν ἔξω τῆς τούτου ἐπικρατείας γένηται. 14 Ἐχθροὺς δ' αὖ πῶς ἂν φαίης μάλιστα τοῖς τυράννοις ἐξεῖναι

χειροῦσθαι, ὅταν εὖ εἰδῶσιν ὅτι ἐχθροὶ αὐτῶν εἰσι πάντες οἱ τυραννοῦμενοι, τούτους δὲ μήτε κατακαίνειν* ἅπαντας μήτε δεσμεύειν οἶόν τε ἦ (τίνων γὰρ ἔτι ἄρξει ;) 15 ἀλλ' εἰδότα ὅτι ἐχθροὶ εἰσι, τούτους ἅμα μὲν φυλάττεσθαι δέη, καὶ χρήσθαι δ' αὐτοῖς ἀναγκάζεται* ; εὖ δ' ἴσθι καὶ τοῦτο, ὦ Σιμωνίδη, ὅτι καὶ οὓς τῶν πολιτῶν δεδίασι χαλεπῶς μὲν αὐτοὺς ζῶντας ὀρώσι, χαλεπῶς δ' ἀποκτείνουσιν· ὥσπερ γε* καὶ ἵππος εἰ ἀγαθὸς μὲν εἶη, φοβερὸς δὲ μὴ ἀνήκεστόν τι ποιήσῃ, χαλεπῶς μὲν ἂν τις αὐτὸν ἀποκτεῖναι διὰ τὴν ἀρετὴν, 16 χαλεπῶς δὲ ζῶντι χρῶτο, εὐλαβούμενος μὴ τι ἀνήκεστον ἐν τοῖς κινδύνοις ἐργάσῃται, καὶ τᾶλλά γε κτήματα ὅσα χαλεπὰ μὲν χρήσιμα δ' ἐστίν, ὁμοίως ἅπαντα λυπεῖ μὲν τοὺς κεκτημένους, λυπεῖ δὲ ἀπαλλαττομένους.

VII

1 Ἐπεὶ δὲ ταῦτα αὐτοῦ ἤκουσεν ὁ Σιμωνίδης, εἶπεν·

– Ἔοικεν, ἔφη, ὦ Ἴέρων, μέγα τι εἶναι ἢ τιμὴ, ἣς ὀρεγόμενοι οἱ ἄνθρωποι πάντα μὲν πόνον ὑποδύονται, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομένουσι. 2 Καὶ ὑμεῖς, ὡς ἔοικε, τοσαῦτα πράγματα ἐχούσης ὅποσα λέγεις τῆς τυραννίδος, ὅμως προπετῶς φέρεσθε εἰς αὐτήν, ὅπως τιμᾶσθε καὶ ὑπηρετῶσι μὲν ὑμῖν πάντες πάντα τὰ προσταττόμενα ἀπροφασίστως, περιβλέπωσι δὲ πάντες, ὑπανιστῶνται δ' ἀπὸ τῶν θάκων ὁδῶν τε παραχωρῶσι, γεραίρωσι δὲ καὶ λόγοις καὶ ἔργοις πάντες οἱ παρόντες ἀεὶ ὑμᾶς· τοιαῦτα γὰρ δὴ ποιοῦσι τοῖς τυράννοις οἱ ἀρχόμενοι καὶ ἄλλον ὄντιν' ἂν* ἀεὶ τιμῶντες τυγχάνωσι. 3 Καὶ γὰρ μοι δοκεῖ, ὦ Ἴέρων, τούτῳ διαφέρειν ἀνήρ τῶν ἄλλων ζῶων, τῷ τιμῆς ὀρέγεσθαι. Ἐπεὶ σιτίοις τε καὶ ποτοῖς καὶ ὕπνοις καὶ ἀφροδισίοις πάντα ὁμοίως ἥδεσθαι ἔοικε τὰ ζῶα· ἢ δὲ φιλοτιμία οὐτ' ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἐμφύεται οὐτ' ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις· οἷς δ' ἂν ἐμφύη τιμῆς τε καὶ

ἐπαίνου ἔρωσ, οὗτοί εἰσιν ἤδη οἱ πλεῖστον μὲν τῶν βοσκημάτων διαφέροντες, ἄνδρες δὲ καὶ οὐκέτι ἄνθρωποι μόνον νομιζόμενοι. 4 Ὅστε ἐμοὶ μὲν εἰκότως δοκεῖτε ταῦτα πάντα ὑπομένειν ἃ φέρετε ἐν τῇ τυραννίδι, ἐπεὶ περ τιμᾶσθε διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Καὶ γὰρ οὐδεμία ἀνθρωπίνη ἡδονὴ τοῦ θεοῦ ἐγγυτέρω δοκεῖ εἶναι ἢ ἡ περὶ τὰς τιμὰς εὐφροσύνη.

5 Πρὸς ταῦτα δὴ εἶπεν ὁ Ἰέρων·

– Ἄλλ', ὦ Σιμωνίδη, καὶ αἱ τιμαὶ τῶν τυράννων ὅμοιαι ἐμοὶ δοκοῦσιν εἶναι οἷά περ ἐγὼ σοι τὰ ἀφροδίσια ὄντα αὐτῶν ἀπέδειξα· 6 οὔτε γὰρ αἱ μὴ ἐξ ἀντιφιλοῦντων ὑπουργίαι χάριτες ἡμῖν ἐδόκουν εἶναι οὔτε τὰ ἀφροδίσια τὰ βίαια ἡδέα ἐφαίνετο. Ὅσαύτως τοίνυν οὐδὲ αἱ ὑπουργίαι <αἱ>* ὑπὸ τῶν φοβουμένων τιμαὶ εἰσι. 7 Πῶς γὰρ ἂν φαίημεν ἢ τοὺς βίαια ἐξανισταμένους θάκων διὰ τὸ τιμᾶν τοὺς ἀδικούντας ἐξανίστασθαι, ἢ τοὺς ὀδῶν παραχωροῦντας τοῖς κρείττοσι διὰ τὸ τιμᾶν τοὺς ἀδικούντας παραχωρεῖν ; 8 Καὶ δῶρά γε διδόασιν οἱ πολλοὶ τούτοις οὐς μισοῦσι, καὶ ταῦτα ὅταν μάλιστα φοβῶνται μὴ τι κακὸν ὑπ' αὐτῶν πάθωσιν. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν οἶμαι δουλείας ἔργα εἰκότως ἂν νομίζοιτο· αἱ δὲ τιμαὶ ἔμοιγε δοκοῦσιν ἐκ τῶν ἐναντίων τούτοις γίνεσθαι. 9 Ὅταν γὰρ ἄνθρωποι ἄνδρα ἡγησάμενοι εὐεργετῆν ἱκανὸν εἶναι, καὶ ἀπολαύειν αὐτοῦ ἀγαθὰ νομίσαντες, ἔπειτα τοῦτον ἀνὰ στόμα τε ἔχωσιν ἐπαινοῦντες, θεῶνταί τ' αὐτὸν ὡς οἰκτεῖον ἕκαστος ἀγαθόν, ἐκόντες τε παραχωρῶσι τούτῳ ὀδῶν καὶ θάκων ὑπανιστῶνται φιλοῦντές τε καὶ μὴ φοβούμενοι, καὶ στεφανῶσι κοινῆς ἀρετῆς καὶ εὐεργεσίας ἕνεκα, καὶ δωρεῖσθαι ἐθέλωσιν αὐτοί, οὗτοι ἔμοιγε δοκοῦσι τιμᾶν τε τοῦτον ἀληθῶς ὧ ἂν τοιαῦτα ὑπουργήσωσι καὶ ὁ τούτων ἀξιούμενος τιμᾶσθαι τῷ ὄντι. 10 Καὶ ἐγώ γε τὸν μὲν οὕτω τιμώμενον μακαρίζω· αἰσθάνομαι γὰρ αὐτὸν οὐκ ἐπιβουλεύομενον ἀλλὰ φροντιζόμενον μὴ τι πάθη καὶ ἀφόβως καὶ ἀνεπιφθόνως καὶ ἀκινδύνως καὶ εὐδαιμόνως τὸν βίον διάγοντα· ὁ δὲ τύραννος ὡς ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων κατακεκριμένος δι' ἀδικίαν ἀποθνήσκειν, οὕτως, ὦ Σιμωνίδη, εὖ ἴσθι, καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν διάγει.

11 Ἐπεὶ δὲ ταῦτα πάντα διήκουσεν ὁ Σιμωνίδης,

– Καὶ πῶς, ἔφη, ὦ Ἴέρων, εἰ οὕτως πονηρόν ἐστι τὸ τυραννεῖν καὶ τοῦτο σὺ ἔγνωκας, οὐκ ἀπαλλάττη οὕτω μεγάλου κακοῦ, ἀλλ’ οὔτε σὺ οὔτε ἄλλος μὲν δὴ οὐδεὶς πώποτε ἐκὼν εἶναι τυραννίδος ἀφείτο, ὅσπερ ἂν ἀπαξ κτήσαιτο ;

12 – Ὅτι, ἔφη, ὦ Σιμωνίδη, καὶ* ταύτη ἀθλιώτατόν ἐστιν ἢ τυραννίς· οὐδὲ γὰρ ἀπαλλαγῆναι δυνατὸν αὐτῆς ἐστι. Πῶς γὰρ ἂν τίς ποτε ἐξαρκέσειε τύραννος ἢ χρήματα ἐκτίνων ὅσους ἀφείλετο ἢ δεσμοὺς ἀντιπάσχων* ὅσους δὴ ἐδέσμευσεν, ἢ ὅσους κατέκανε* πῶς ἂν ἱκανὰς ψυχὰς ἀντιπαράσχοιτο ἀποθανουμένας ; 13 Ἄλλ’ εἶπερ τῷ ἄλλῳ, ὦ Σιμωνίδη, λυσιτελεῖ ἀπάξασθαι, ἴσθι, ἔφη, ὅτι τυράννῳ ἔγωγε εὐρίσκω μάλιστα τοῦτο λυσιτελοῦν ποιῆσαι. Μόνῳ γὰρ αὐτῷ οὔτε ἔχειν οὔτε καταθέσθαι τὰ κακὰ λυσιτελεῖ.

VIII

1 Καὶ ὁ Σιμωνίδης ὑπολαβὼν εἶπεν·

– Ἀλλὰ τὸ μὲν νῦν, ὦ Ἴέρων, ἀθύμως ἔχειν σε πρὸς τὴν τυραννίδα οὐ θαυμάζω, ἐπεὶπερ ἐπιθυμῶν φιλεῖσθαι ὑπ’ ἀνθρώπων ἐμποδῶν σοι τούτου νομίζεις αὐτὴν εἶναι. Ἐγὼ μέντοι ἔχειν μοι δοκῶ διδάξαι σε ὡς τὸ ἄρχειν οὐδὲν ἀποκωλύει τοῦ φιλεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ πλεονεκτεῖ γε τῆς ἰδιωτείας. 2 Ἐπισκοποῦντες δὲ αὐτὸ εἰ οὕτως ἔχει μήπω ἐκεῖνο σκοπῶμεν, εἰ διὰ τὸ μείζον δύνασθαι ὁ ἄρχων καὶ χαρίζεσθαι πλείω δύναται ἂν, ἀλλ’ ἂν τὰ ὅμοια ποιῶσιν ὅ τε ἰδιώτης καὶ ὁ τύραννος, ἐννόει πότερος μείζω ἀπὸ τῶν ἴσων κτᾶται χάριν. Ἄρξομαι δέ σοι ἀπὸ τῶν μικροτάτων παραδειγμάτων.

3 Ἴδὼν γὰρ πρῶτον προσειπάτω τινὰ φιλικῶς ὁ τε ἄρχων καὶ ὁ ἰδιώτης· ἐν τούτῳ τὴν ποτέρου πρόσρησιν μᾶλλον εὐφραίνειν τὸν ἀκούσαντα νομίζεις ; ἴθι δὴ ἐπαινεσάντων ἀμφοτέροι* τὸν αὐτόν· τὸν ποτέρου δοκεῖς ἐπαινον ἐξικνεῖσθαι μᾶλλον εἰς εὐφροσύνην ; θύσας δὲ τιμησάτω ἑκάτερος· τὴν παρὰ ποτέρου* τιμὴν μείζονος ἂν χάριτος δοκεῖς τυγχάνειν ; 4 κάμνοντα θεραπευσάτωσαν ὁμοίως· οὐκοῦν τοῦτο

σαφές ὅτι αἱ ἀπὸ τῶν δυνατωτάτων θεραπείαι καὶ χαρὰν ἐμποιοῦσι
μεγίστην ; δότωσαν δὴ τὰ ἴσα· οὐ καὶ ἐν τούτῳ σαφές ὅτι αἱ ἀπὸ τῶν
δυνατωτάτων ἡμίσειαι χάριτες πλέον ἢ ὅλον τὸ παρὰ τοῦ ιδιώτου
δώρημα δύνανται ;

5 Ἄλλ' ἔμοιγε δοκεῖ καὶ ἐκ θεῶν τιμὴ τις καὶ χάρις συμπαρέπεσθαι
ἀνδρὶ ἄρχοντι. Μὴ γὰρ ὅτι καλλίονα ποιεῖ ἄνδρα, ἀλλὰ καὶ τὸν αὐτὸν
τοῦτον ἥδιον θεώμεθά τε ὅταν ἄρχῃ ἢ ὅταν ἰδιωτεύῃ, διαλεγόμενοί τε
ἀγαλλόμεθα τοῖς προτετιμημένοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἐκ τοῦ ἴσου ἡμῖν οὔσι.

6 Καὶ μὴν παιδικά γε, ἐν οἷς δὴ καὶ σὺ μάλιστα κατεμέμψω τὴν
τυραννίδα, ἥκιστα μὲν γῆρας ἄρχοντος δυσχεραίνει, ἥκιστα δ' αἰσχος,
πρὸς ὃν ἂν τυγχάνῃ ὁμιλῶν, τούτου* ὑπολογίζεται. Αὐτὸ γὰρ τὸ
τετιμηθῆναι μάλιστα συνεπικοσμεῖ, ὥστε τὰ μὲν δυσχερῆ ἀφανίζουσιν, τὰ
δὲ καλὰ λαμπρότερα ἀναφαίνουσιν. 7 Ὅποτε γε μὴν ἐκ τῶν ἴσων
ὑπουργημάτων μειζόνων χαρίτων ὑμεῖς τυγχάνετε, πῶς οὐκ ἐπειδὴν γε
ὑμεῖς πολλαπλάσια μὲν διαπράττοντες ὠφελεῖν δύνησθε, πολλαπλάσια

δὲ δωρεῖσθαι ἔχητε, ὑμᾶς καὶ πολὺ μᾶλλον φιλεῖσθαι τῶν ιδιωτῶν
προσῆκει ;

8 Καὶ ὁ Ἰέρων εὐθύς ὑπολαβὼν,

– Ὅτι νῆ Δί', ἔφη, ὦ Σιμωνίδη, καὶ ἐξ ὧν ἀπεχθάνονται ἄνθρωποι, ἡμᾶς
πολὺ πλείω τῶν ιδιωτῶν ἀνάγκη ἐστὶ πραγματεύεσθαι. 9 Πρακτέον μὲν
γε χρήματα, εἰ μέλλομεν* ἔξειν δαπανᾶν εἰς τὰ δέοντα, ἀναγκαστέον δὲ
φυλάττειν ὅσα δεῖται φυλακῆς, κολαστέον δὲ τοὺς ἀδίκους, κωλυτέον
δὲ τοὺς ὑβρίζουσιν βουλομένους· καὶ ὅταν γε τάχους καιρὸς παραστῆ ἢ
πεζῆ ἢ κατὰ θάλατταν ἐξορμᾶσθαι, οὐκ ἐπιτρεπτέον τοῖς
ῥαδιουργοῦσιν. 10 Ἔτι δὲ μισθοφόρων μὲν ἀνδρὶ τυράννῳ δεῖ· τούτου
δὲ βαρύτερον φόρημα οὐδέν ἐστι τοῖς πολίταις. Οὐ γὰρ τυράννοις
ἰσοτιμίας*, ἀλλὰ πλεονεξίας ἕνεκα νομίζουσι τούτους τρέφεσθαι.

IX

1 Πρὸς ταῦτα δὴ πάλιν εἶπεν ὁ Σιμωνίδης·

– Ἄλλ' ὅπως μὲν οὐ πάντων τούτων ἐπιμελητέον, ὦ Ἱέρων, οὐ λέγω.

Ἐπιμέλειαί μέντοι μοι δοκοῦσιν αἱ μὲν πάνυ πρὸς ἔχθραν ἄγειν, αἱ δὲ πάνυ διὰ χαρίτων εἶναι. 2 Τὸ μὲν γὰρ διδάσκειν ἅ ἐστι βέλτιστα καὶ τὸν κάλλιστα ταῦτα ἐξεργαζόμενον ἐπαινεῖν καὶ τιμᾶν, αὕτη μὲν ἡ ἐπιμέλεια διὰ χαρίτων γίγνεται· τὸ δὲ τὸν ἐνδεῶς τι ποιοῦντα λοιδορεῖν τε καὶ ἀναγκάζειν καὶ ζημιοῦν καὶ κολάζειν, ταῦτα δὲ ἀνάγκη δι' ἀπεχθείας μᾶλλον γίνεσθαι. 3 Ἐγὼ οὖν φημι ἀνδρὶ ἄρχοντι τὸν* μὲν ἀνάγκης δεόμενον ἄλλοις προστακτέον εἶναι κολάζειν, τὸ δὲ τὰ ἄθλα ἀποδιδόναι δι' αὐτοῦ ποιητέον. Ὡς δὲ ταῦτα καλῶς ἔχει μαρτυρεῖ τὰ γινόμενα.

4 Καὶ γὰρ ὅταν χοροὺς ἡμῖν βουλώμεθα ἀγωνίζεσθαι, ἄθλα μὲν ὁ ἄρχων προτίθησιν, ἀθροίζειν δὲ αὐτοὺς προστέτακται χορηγοῖς καὶ ἄλλοις διδάσκειν καὶ ἀνάγκην προστιθέναι τοῖς ἐνδεῶς τι ποιοῦσιν. Οὐκοῦν εὐθύς ἐν τούτοις τὸ μὲν ἐπίχαρι διὰ τοῦ ἄρχοντος ἐγένετο, τὰ δ' ἀντίτυπα δι' ἄλλων. 5 Τί οὖν κωλύει καὶ τᾶλλα τὰ πολιτικὰ οὕτως περαίνεσθαι ; διήρηνται μὲν γὰρ ἅπασαι αἱ πόλεις αἱ μὲν κατὰ φυλάς, αἱ δὲ κατὰ μόρας, αἱ δὲ κατὰ λόχους, καὶ ἄρχοντες ἐφ' ἐκάστῳ μέρει ἐφεστήκασιν. 6 Οὐκοῦν εἴ τις καὶ τούτοις ὥσπερ τοῖς χοροῖς ἄθλα προτιθείη καὶ εὐοπλίας καὶ εὐταξίας καὶ ἵπικῆς καὶ ἄλκῆς τῆς ἐν πολέμῳ καὶ δικαιοσύνης τῆς ἐν συμβολαίοις, εἰκὸς καὶ ταῦτα πάντα διὰ φιλονικίαν ἐντόνως ἀσκεῖσθαι. 7 Καὶ ναὶ μὰ Δία ὁρμῶντό γ' ἂν θάπτον ὅποι δέοι, τιμῆς ὀρεγόμενοι, καὶ χρήματα θάπτον ἂν εἰσφέρειεν, ὅποτε τούτου καιρὸς εἴη, καὶ τὸ πάντων γε χρησιμώτατον, ἥκιστα δὲ εἰθισμένον διὰ φιλονικίας πράττεσθαι, ἢ γεωργία αὕτη ἂν πολὺ ἐπιδοίη, εἴ τις ἄθλα προτιθείη κατ' ἀγροὺς ἢ κατὰ κώμας τοῖς κάλλιστα τὴν γῆν ἐξεργαζομένοις, καὶ τοῖς εἰς τοῦτο τῶν πολιτῶν ἐρρωμένως τρεπομένοις πολλὰ ἂν ἀγαθὰ περαίνοιτο· 8 καὶ γὰρ αἱ πρόσοδοι

αὐξοῖντ' ἄν, καὶ ἡ σωφροσύνη πολὺ μᾶλλον σὺν τῇ ἀσχολίᾳ συμπαρομαρτεῖ. Καὶ μὴν κακουργίαι γε ἦττον τοῖς ἐνεργοῖς ἐμφύονται.

9 Εἰ δὲ καὶ ἐμπορία ὠφελεῖ τι πόλιν, τιμώμενος ἂν ὁ πλείστα τοῦτο ποιῶν καὶ ἐμπόρους ἂν πλείους ἀγείροι. Εἰ δὲ φανερόν γένοιτο ὅτι καὶ ὁ πρόσοδόν τινα ἄλυπον ἐξευρίσκων τῇ πόλει τιμήσεται, οὐδ' αὐτὴ ἂν ἡ σκέψις ἀργοῖτο. 10 Ὡς δὲ συνελόντι εἶπεν, εἰ καὶ κατὰ πάντων ἐμφανὲς εἶη ὅτι ὁ ἀγαθὸν τι εἰσηγούμενος οὐκ ἀτίμητος ἔσται, πολλοὺς ἂν καὶ τοῦτο ἐξορμήσειεν ἔργον ποιεῖσθαι τὸ σκοπεῖν τι ἀγαθόν. Καὶ ὅταν γε πολλοῖς περὶ τῶν ὠφελίμων μέλη, ἀνάγκη εὐρίσκεσθαι τε μᾶλλον καὶ ἐπιτελεῖσθαι. 11 Εἰ δὲ φοβῆ, ὧ Ἰέρων, μὴ ἐν πολλοῖς ἀθλων προτιθεμένων* πολλὰ δαπάναι γίνωνται, ἐννόησον ὅτι οὐκ ἔστιν ἐμπορεύματα λυσιτελέστερα ἢ ὅσα ἄνθρωποι ἀθλων ὠνοῦνται. Ὅρᾳς ἐν ἵππικοῖς καὶ γυμνικοῖς καὶ χορηγικοῖς ἀγῶσιν ὡς μικρὰ ἄθλα μεγάλας δαπάνας καὶ πολλοὺς πόνους καὶ πολλὰς ἐπιμελείας ἐξάγεται ἀνθρώπων ;

X

1 Καὶ ὁ Ἰέρων εἶπεν·

– Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὧ Σιμωνίδη, καλῶς μοι δοκεῖς λέγειν· περὶ δὲ τῶν μισθοφόρων ἔχεις τι εἶπεν ὡς μὴ μισεῖσθαι δι' αὐτούς ; ἢ λέγεις ὡς φιλίαν κτησάμενος ἄρχων οὐδὲν ἔτι δεήσεται δορυφόρων ;

2 – Ναὶ μὰ Δία, εἶπεν ὁ Σιμωνίδης, δεήσεται μὲν οὖν. Οἶδα γὰρ ὅτι ὡσπερ ἐν ἵπποις οὕτως καὶ ἐν ἀνθρώποις τισὶν ἐγγίγνεται, ὅσῳ ἂν ἔκπλεα τὰ δέοντα ἔχωσι, τοσοῦτῳ ὑβριστοτέροις εἶναι. 3 Τοὺς μὲν οὖν τοιοῦτους μᾶλλον ἂν σωφρονίζοι ὁ ἀπὸ τῶν δορυφόρων φόβος. Τοῖς δὲ καλοῖς κάγαθοῖς ἀπ' οὐδενὸς ἂν μοι δοκεῖς τοσαῦτα ὠφελήματα παρασχεῖν ὅσα ἀπὸ τῶν μισθοφόρων. 4 Τρέφεις μὲν γὰρ δήπου καὶ σὺ αὐτούς σαυτῷ φύλακας· ἤδη δὲ πολλοὶ καὶ δεσπότηαι βία ὑπὸ τῶν δούλων ἀπέθανον. Εἰ οὖν ἐν πρώτῳ τοῦτ' εἶη τῶν προστεταγμένων τοῖς μισθοφόροις, ὡς πάντων ὄντας δορυφόρους τῶν πολιτῶν βοηθεῖν πᾶσιν, ἂν τι τοιοῦτον αἰσθάνωνται – γίνονται δέ που, ὡς πάντες

ἐπιστάμεθα, κακοῦργοι ἐν πόλεσιν – εἰ οὖν καὶ τούτους φυλάττειν εἶεν τεταγμένοι, καὶ τοῦτ' ἂν εἶδειεν ὑπ' αὐτῶν ὠφελούμενοι.

5 Πρὸς δὲ τούτοις καὶ τοῖς ἐν τῇ χώρᾳ ἐργάταις καὶ κτήνεσιν οὔτοι ἂν εἰκότως καὶ θάρρος καὶ ἀσφάλειαν δύναιντο μάλιστα παρέχειν, ὁμοίως μὲν τοῖς σοῖς ἰδίοις, ὁμοίως δὲ τοῖς ἀνὰ τὴν χώραν. Ἴκανοί γε μὴν εἴσι καὶ σχολὴν παρέχειν τοῖς πολίταις τῶν ἰδίων ἐπιμελείσθαι, τὰ ἐπίκαιρα φυλάττοντες. 6 Πρὸς δὲ τούτοις καὶ πολεμίων ἐφόδους κρυφαίας καὶ ἔξαπιναίας τίνες ἐτοιμότεροι ἢ προαισθῆσθαι ἢ κωλύσαι τῶν ἀεὶ ἐν ὅπλοις τε ὄντων καὶ συντεταγμένων ; ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν τῇ στρατιᾷ τί ἐστὶν ὠφελιμώτερον πολίταις μισθοφόρων ; τούτους γὰρ προπονεῖν καὶ προκινδυνεύειν καὶ προφυλάττειν εἰκὸς ἐτοιμοτάτους εἶναι. 7 Τὰς δ' ἀγχιτέρμονας πόλεις οὐκ ἀνάγκη διὰ τοὺς ἀεὶ ἐν ὅπλοις ὄντας καὶ εἰρήνης μάλιστα ἐπιθυμεῖν ; οἱ γὰρ συντεταγμένοι καὶ σώζουσιν τὰ τῶν φίλων μάλιστα καὶ σφάλλουσιν τὰ τῶν πολεμίων δύναιτ' ἂν. 8 Ὅταν γε μὴν γῶσιν οἱ πολῖται ὅτι οὔτοι κακὸν μὲν οὐδὲν ποιούσι τὸν μηδὲν ἀδικοῦντα, τοὺς δὲ κακοῦργεῖν βουλομένους κωλύουσι, βοηθοῦσι δὲ τοῖς ἀδικουμένοις, προνοοῦσι δὲ καὶ προκινδυνεύουσι τῶν πολιτῶν, πῶς οὐκ ἀνάγκη καὶ δαπανᾶν εἰς τούτους ἥδιστα ; τρέφουσι γοῦν καὶ ἰδίᾳ ἐπὶ μείοσι τούτων φύλακας.

XI

1 – Χρὴ δέ, ὦ Ἱέρων, οὐδ' ἀπὸ τῶν ἰδίων κτημάτων ὀκνεῖν δαπανᾶν εἰς τὸ κοινὸν ἀγαθόν. Καὶ γὰρ ἔμοιγε δοκεῖ τὰ εἰς τὴν πόλιν ἀναλούμενα μᾶλλον εἰς τὸ δέον τελείσθαι ἢ τὰ εἰς τὸ ἴδιον ἀνδρὶ τυράννῳ. Καθ' ἐν δ' ἕκαστον σκοπῶμεν. 2 Οἰκίαν πρῶτον ὑπερβαλλούση δαπάνη κεκαλλωπισμένην μᾶλλον ἡγῆ κόσμου ἂν σοὶ παρέχειν ἢ πᾶσαν τὴν πόλιν τείχεσσι τε καὶ ναοῖς καὶ παστάσι* καὶ ἀγοραῖς καὶ λιμέσι κατεσκευασμένην ; 3 ὅπλοις δὲ πότερον τοῖς ἐκπαγλοτάτοις αὐτὸς κατακεκοσμημένος δεινότερος ἂν φαίνοιο τοῖς πολεμίοις ἢ τῆς πόλεως ὅλης εὐόπλου σοὶ οὔσης ; 4 προσόδους δὲ ποτέρως ἂν δοκεῖς πλείονας

γίγνεσθαι, εἰ τὰ σὰ ἴδια μόνον ἐνεργὰ ἔχοις ἢ εἰ τὰ πάντων τῶν πολιτῶν μεμηχανημένος εἴης ἐνεργὰ εἶναι ; 5 τὸ δὲ πάντων κάλλιστον καὶ μεγαλοπρεπέστατον νομιζόμενον εἶναι ἐπιτήδευμα ἄρματοτροφίαν, ποτέρως ἂν δοκεῖς μᾶλλον κοσμεῖν, εἰ αὐτὸς πλείστα τῶν Ἑλλήνων ἄρματα τρέφοις τε καὶ πέμποις εἰς τὰς πανηγύρεις, ἢ εἰ ἐκ τῆς σῆς πόλεως πλείστοι μὲν ἵπποτρόφοι εἶεν, πλείστοι δ' ἀγωνίζονται ; νικῶν δὲ πότερα δοκεῖς κάλλιον εἶναι ἄρματος ἀρετῇ ἢ πόλεως ἥς προστατεύεις εὐδαιμονία ; 6 Ἐγὼ μὲν γὰρ οὐδὲ προσήκειν φημι ἀνδρὶ τυράνῳ πρὸς ἰδιώτας ἀγωνίζεσθαι. Νικῶν μὲν γὰρ οὐκ ἂν θαυμάζοιο ἀλλὰ φθονοῖο, ὡς ἀπὸ πολλῶν οἴκων τὰς δαπάνας ποιούμενος, νικώμενος δ' ἂν πάντων μάλιστα καταγελῶ. 7 Ἄλλ' ἐγὼ σοὶ φημι, ὦ Ἰέρων, πρὸς ἄλλους προστάτας πόλεων τὸν ἀγῶνα εἶναι, ὧν ἂν σὺ εὐδαιμονεστάτην τὴν πόλιν ἥς προστατεύεις παρέχῃς, εὐ ἴσθι* νικῶν τῷ καλλίστῳ καὶ μεγαλοπρεπεστάτῳ ἐν ἀνθρώποις ἀγωνίσματι. 8 Καὶ πρῶτον μὲν εὐθύς κατειργασμένος ἂν εἴης τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχομένων, οὐ δὴ σὺ ἐπιθυμῶν τυγχάνεις· ἔπειτα δὲ τὴν σὴν νίκην οὐκ ἂν εἶς εἴη ὁ ἀνακηρύττων, ἀλλὰ πάντες ἀνθρώποι ὕμνοῖεν ἂν τὴν σὴν ἀρετὴν. 9 Περίβλεπτος δὲ ὢν οὐχ ὑπὸ ἰδιωτῶν μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὸ πολλῶν πόλεων ἀγαπῶ ἂν, καὶ θαυμαστός οὐκ ἰδίᾳ μόνον ἀλλὰ καὶ δημοσίᾳ παρὰ πᾶσιν ἂν εἴης, 10 καὶ ἐξείη μὲν ἂν σοὶ ἕνεκεν ἀσφαλείας, εἴ ποι βούλοιο, θεωρήσοντι πορεύεσθαι, ἐξείη δ' ἂν αὐτοῦ μένοντι τοῦτο πράττειν. Ἄεὶ γὰρ ἂν παρὰ σοὶ πανήγυρις εἴη τῶν βουλομένων ἐπιδεικνύναι εἴ τίς τι σοφὸν ἢ καλὸν ἢ ἀγαθὸν ἔχοι, τῶν δὲ καὶ ἐπιθυμούντων ὑπηρετεῖν. 11 Πᾶς δὲ ὁ μὲν παρῶν σύμμαχος ἂν εἴη σοὶ, ὁ δὲ ἀπῶν ἐπιθυμοίη ἂν ἰδεῖν σε. Ὡστε οὐ μόνον φιλοῖο ἂν, ἀλλὰ καὶ ἐρῶ ὑπ' ἀνθρώπων, καὶ τοὺς καλοὺς οὐ πειρᾶν, ἀλλὰ πειρώμενον ὑπ' αὐτῶν ἀνέχεσθαι ἂν σε δέοι, φόβον δ' οὐκ ἂν ἔχοις ἀλλ' ἄλλοις παρέχοις μὴ τι πάθῃς, 12 ἐκόντας δὲ τοὺς πειθομένους ἔχοις ἂν καὶ ἐθελουσίως σου προνοοῦντας θεῶ ἂν, εἰ δὲ τις κίνδυνος εἴη, οὐ συμμάχους μόνον ἀλλὰ καὶ προμάχους καὶ προθύμους ὀρώης ἂν, πολλῶν μὲν δωρεῶν ἀξιούμενος, οὐκ ἀπορῶν δὲ ὅτῳ τούτων εὐμενεῖ

μεταδώσεις, πάντας μὲν συγγαίροντας ἔχων ἐπὶ τοῖς σοῖς ἀγαθοῖς, πάντας δὲ πρὸ τῶν σῶν [ιδίων]* ὥσπερ τῶν ἰδίων μαχομένους.

13 Θησαυρούς γε μὴν ἔχοις ἂν πάντας τοὺς παρὰ τοῖς φίλοις πλούτους. Ἀλλὰ θαρρῶν, ὦ Ἱέρων, πλούτιζε μὲν τοὺς φίλους· σαυτὸν γὰρ πλουτιεῖς· ἀΐξε* δὲ τὴν πόλιν· σαυτῷ γὰρ δύναμιν περιάψεις· κτῷ δὲ αὐτῇ συμμάχους· ...* 14 Νόμιζε δὲ τὴν μὲν πατρίδα οἶκον, τοὺς δὲ πολίτας ἑταίρους, τοὺς δὲ φίλους τέκνα σεαυτοῦ, τοὺς δὲ παῖδας ὅ τι περ τὴν σὴν ψυχὴν, καὶ τούτους πάντας πειρῶ νικᾶν εὖ ποιῶν. 15 Ἐὰν γὰρ τοὺς φίλους κρατῆς εὖ ποιῶν, οὐ μὴ σοι δύνωνται ἀντέχειν οἱ πολέμιοι. Κὰν ταῦτα πάντα ποιῆς, εὖ ἴσθι, πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις κάλλιστον καὶ μακαριώτατον κτῆμα κεκτήσει*· εὐδαιμονῶν γὰρ οὐ φθονηθήσῃ.

**Hiéron
ou sur la tyrannie**

I

1 Un jour, le poète Simonide rendit visite au tyran Hiéron. Comme tous les deux étaient de loisir, Simonide lui dit :

– Hiéron, consentirais-tu à m'exposer une question que tu connais vraisemblablement mieux que moi ?

– Et quelle est cette question, demanda Hiéron, que je pourrais, moi, connaître mieux que toi qui es un homme si sage ?

2 – Je sais, répondit-il, que tu as été un simple particulier et que maintenant tu es un tyran ; il est donc vraisemblable qu'ayant eu l'expérience des deux conditions tu saches justement mieux que moi où réside la différence entre la vie du tyran et celle du particulier quant aux joies et aux peines humaines.

3 – Mais pourquoi, demanda Hiéron, étant encore à présent, du moins, un simple particulier, ne me rappelles-tu pas toi-même ce qui se passe dans la vie d'un particulier ? Car c'est ainsi, je pense, que je serais le mieux à même de te montrer les différences entre les deux.

4 Voici donc ce que Simonide dit :

– En ce qui concerne les particuliers, Hiéron, je crois avoir appris qu'ils reçoivent du plaisir et de la souffrance des images par les yeux, des sons par les oreilles, des odeurs par le nez, du boire et du manger par la bouche et des plaisirs sexuels par où nous savons tous ; **5** mais quant au froid et au chaud, au dur et au mou, au léger et au lourd, je crois que c'est en jugeant avec tout le corps, dit-il, que nous éprouvons du plaisir et de la peine à leur sujet ; pour les biens et les maux, il me semble que c'est parfois grâce à l'âme seule que nous en éprouvons tantôt du plaisir, tantôt de la peine, mais parfois aussi par l'âme et le corps ensemble. **6** Quant au sommeil, je crois me rendre compte que nous en éprouvons du plaisir, mais comment, par quel moyen et quand, sur ces questions, dit-il, j'avoue que je suis plus ignorant. Et peut-être n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que nos sensations soient plus distinctes à l'état de veille que dans le sommeil.

7 A ces mots Hiéron répondit :

– Pour ma part, Simonide, dit-il, je ne pourrais même pas dire quelle autre sensation le tyran pourrait avoir en dehors de ce que tu viens de mentionner, de sorte que, du moins jusqu'ici, je ne vois pas si la vie du tyran diffère en quoi

que ce soit de la vie d'un particulier.

8 Simonide reprit :

– Si, elle diffère en ceci : le tyran reçoit par chacun de ces sens des jouissances diverses mais ses peines sont bien moindres.

Hiéron répondit :

– Non, Simonide, il n'en est pas ainsi ; au contraire, sache bien que les tyrans éprouvent beaucoup moins de jouissance que les particuliers qui mènent une vie modérée et que leurs peines sont beaucoup plus nombreuses et plus grandes.

9 – Ce que tu dis est incroyable, répondit Simonide, car s'il en était ainsi, pourquoi la tyrannie serait-elle tant convoitée, et cela parmi des hommes qui passent pour être les plus capables ? Pourquoi les tyrans seraient-ils enviés de tous ?

10 – Par Zeus, répondit Hiéron, c'est qu'ils examinent la question sans avoir l'expérience des deux besognes. Je vais tâcher, moi, de te faire comprendre que je dis vrai, en commençant par la vue ; car c'est par là, je crois me le rappeler, que toi aussi tu as ouvert ton propos.

11 En premier lieu, à propos des spectacles qu'on perçoit par la vue, je trouve, à la réflexion, que les tyrans sont dans un état d'infériorité. Il ne fait aucun doute que dans chaque pays il y a des raretés qui méritent d'être vues ; pour chacune d'elles, les particuliers se rendent dans les cités de leur choix pour les visiter, et aux grandes fêtes où est rassemblé ce qui semble aux hommes le plus mériter d'être vu. Les tyrans, en revanche, ne se mêlent guère à ces spectacles. **12** Car pour eux, il n'est pas sûr de se rendre dans des endroits où ils ne seront pas plus puissants que l'assistance, et leurs affaires domestiques ne sont pas assez solidement établies pour qu'ils puissent les confier à d'autres et s'absenter. Il est à craindre en effet qu'ils ne soient à la fois dépouillés de leur pouvoir et incapables de se venger de leurs agresseurs.

13 Tu pourrais peut-être rétorquer : « Comment donc ! Les distractions de ce genre viennent à eux, même s'ils restent à la maison ! » Oui, par Zeus, Simonide, mais il leur en vient fort peu, et de telles distractions on les fait payer si cher aux tyrans que ceux qui leur présentent même un divertissement minime veulent, avant de repartir, recevoir du tyran en peu de temps beaucoup plus qu'ils ne reçoivent des autres en toute une vie.

14 Alors Simonide :

– Mais si vous êtes en état d’infériorité pour ce qui est des spectacles, vous avez certainement l’avantage du côté de l’ouïe, car ce qui fait le plus plaisir à entendre, la louange, ne vous fait jamais défaut. Tout votre entourage loue tout ce que vous dites et tout ce que vous faites. Inversement, ce qui est le plus pénible à entendre, l’injure, vous ne l’entendez pas, car personne ne veut accuser un tyran en face.

15 Hiéron répondit :

– Mais à ton avis, quelle jouissance peut avoir le tyran à n’entendre dire aucun mal de lui quand on sait parfaitement que tous ces gens silencieux n’ont que des pensées hostiles à son égard ? Et quelle jouissance procurent, selon toi, ceux qui le louent, quand on les suspecte de louer pour flatter ?

16 Simonide répondit :

– Sur ce point, par Zeus, je suis tout à fait d’accord avec toi, Hiéron : les louanges prodiguées par les hommes les plus libres procurent le plus de plaisir. Mais ce que tu ne pourrais faire croire à personne, vois-tu, c’est que vous ne trouviez pas plus de jouissances dans ce qui fait notre nourriture à nous, les hommes.

17 – Je sais bien, Simonide, répondit l’autre, que la plupart des gens estiment que nous éprouvons plus de plaisir à boire et à manger que les particuliers, étant donné qu’ils ont l’impression qu’ils auraient plus de plaisir à manger ce qui nous est servi que leur repas ; en effet, c’est ce qui sort de l’ordinaire qui procure du plaisir. **18** C’est pour cette raison que tout le monde fait bon accueil aux fêtes, à l’exception des tyrans. Leurs tables, toujours servies avec abondance, n’offrent, pendant les fêtes, aucun extra, de sorte que c’est en premier lieu cette absence de la joie d’attente qui les met dans un état d’infériorité par rapport aux particuliers. **19** Ensuite, continua-t-il, je suis persuadé que toi aussi, tu as l’expérience de ce qui suit : plus on se sert de mets superflus, plus la satiété de la nourriture vient vite, de sorte que, pour ce qui est de la durée du plaisir aussi, celui qui se sert abondamment est dans un état d’infériorité par rapport à ceux qui suivent un régime modéré.

20 – Mais, par Zeus, dit Simonide, tant que l’appétit est là, le plaisir est plus

intense pour ceux qui ont des tables somptueusement servies que pour ceux qui ont une table frugale.

21 Hiéron reprit :

– Crois-tu que l'activité qui procure à chacun le plus grand plaisir est aussi pour lui l'objet de la plus grande attirance ?

– Parfaitement, répondit-il.

– Or, vois-tu que les tyrans s'approchent de leurs tables avec plus de plaisir que les particuliers des leurs ?

– Non, par Zeus, pas du tout ! C'est même avec plus d'amertume, d'après l'impression qu'ils donneraient aux gens.

22 – Et puis, demanda Hiéron, as-tu remarqué toutes ces nombreuses préparations qu'on sert aux tyrans : aigres, piquantes, âcres et autres du même genre ?

– Oui, répondit Simonide, et il me semble qu'ils sont totalement contraires à la nature humaine.

23 – Penses-tu donc, continua Hiéron, que ces aliments soient autre chose que les caprices d'une âme amollie et malade ? Moi, je sais bien que ceux qui mangent avec plaisir – et tu le sais toi aussi, je suppose – n'ont nul besoin de ces artifices.

24 – Maintenant, continua Simonide, pour ce qui est de ces essences coûteuses dont vous vous enduisez, je crois que ceux qui vous approchent en jouissent davantage que vous-mêmes, tout comme la mauvaise haleine est sentie non pas par celui qui a mangé, mais plutôt par ceux qui l'approchent.

25 – Il en va de même, continua Hiéron, pour les aliments : celui qui en a toujours de toutes sortes n'en prend aucun avec désir ; mais celui qui manque d'un mets, c'est lui qui s'en donne à cœur joie quand on le lui présente.

26 – Les plaisirs sexuels, dit Simonide, risquent d'être la seule chose qui vous fait aspirer à la tyrannie, car la condition de tyran vous permet de vous unir à ce qu'il y a de plus beau.

27 – Eh ! dit Hiéron, c'est justement en cela que, sache-le bien, nous sommes désavantagés par rapport aux particuliers. D'abord, en ce qui concerne le mariage, la femme qu'on épouse d'une famille plus riche et plus puissante est, n'est-ce pas, ce qu'il y a de plus noble et procure à l'époux de l'honneur

accompagné de plaisir. Après cela vient le mariage entre égaux. Mais s'unir à une famille d'un rang inférieur est considéré comme très déshonorant et désavantageux. **28** Or le tyran, s'il n'épouse pas une étrangère, est obligé de prendre femme dans une famille inférieure, de sorte qu'il n'en tire absolument aucune satisfaction. En outre, les soins prodigués par les femmes qui ont la plus haute opinion d'elles-mêmes procurent de loin la plus grande joie, tandis que les soins rendus par des esclaves n'apportent aucune satisfaction et, s'il y manque quoi que ce soit, ils suscitent des colères et des déceptions épouvantables.

29 Ensuite, pour ce qui est des plaisirs sexuels offerts par les garçons, les joies du tyran sont encore beaucoup moins grandes que dans le cas des relations dont le but est de procréer. Car nous savons tous, évidemment, que les plaisirs accompagnés d'amour réjouissent à un degré bien supérieur. **30** Or c'est chez le tyran que l'amour naît le moins. Car l'amour prend plaisir à convoiter non pas ce qui se présente tout prêt, mais ce qui est espéré. En conséquence, quelqu'un qui ignorerait la soif ne prendrait pas de plaisir à boire, de même celui qui ignore l'amour, ignore les plaisirs sexuels les plus doux.

Ainsi parla Hiéron.

31 Simonide répondit en riant :

– Que dis-tu, Hiéron ? demanda-t-il, tu prétends que l'amour pour les garçons n'existe pas chez le tyran ? Mais toi-même, continua-t-il, comment peux-tu aimer Daïlochos qu'on surnomme le Très beau ?

32 – C'est que, par Zeus, Simonide, répondit-il, ce n'est pas la faveur toute prête que je crois pouvoir obtenir de lui que je désire le plus, mais celle qu'un tyran a le moins de chances d'obtenir. **33** J'aime Daïlochos, vois-tu, précisément pour ce que la nature humaine, sans doute, pousse à demander à ceux qui sont beaux, mais ce que je veux obtenir, c'est de son affection et de son plein gré que je désire l'obtenir très ardemment ; quant à le lui prendre de force, je crois que je le désirerais moins que de me faire mal à moi-même. **34** Prendre aux ennemis de force, voilà ce que je considère comme le plaisir le plus doux, mais, en ce qui concerne les faveurs accordées, celles qui procurent le plus de plaisir, à mon avis, sont celles qu'accordent les garçons de leur plein gré. **35** Ainsi, les regards que vous rend celui avec qui on partage l'amour font plaisir, et ses questions, et

ses réponses, et même les discussions et les querelles font extrêmement plaisir et inspirent de l'amour au plus haut point. **36** Mais jouir des garçons malgré eux, dit-il, je trouve que cela ressemble plus à de la piraterie qu'aux relations amoureuses. De plus, pour le pirate, tirer profit de son ennemi et s'opposer à lui procurent tout de même certains plaisirs, alors que, trouver plaisir à tourmenter celui qu'on aime, se faire détester par son objet d'affection, le toucher, quand il en souffre, n'est-ce pas, dès lors, une situation pénible et déplorable ? **37** Voilà pourquoi le particulier, si son éromène s'engage quelque peu, reçoit tout de suite une preuve que c'est par affection qu'on lui accorde ses faveurs, car il sait que l'autre cède sans aucune obligation, tandis que le tyran ne peut jamais être sûr qu'il est l'objet d'affection. **38** Nous savons, en effet, que ceux qui cèdent par crainte, imitent le plus possible les complaisances de ceux qui éprouvent de l'affection. D'ailleurs, personne ne tend plus de pièges aux tyrans que ceux qui feignent le plus d'affection à leur égard.

II

1 A cela Simonide répondit :

– Allons, je trouve que les inconvénients que tu exposes là sont bien peu de chose. Car je vois, dit-il, qu'un grand nombre de ceux qui ont la réputation d'être de vrais hommes se restreignent volontairement sur la nourriture, les boissons et les condiments, et même s'abstiennent des plaisirs sexuels. **2** Mais voici en quoi vous l'emportez de loin sur les particuliers : vous formez de grands desseins, vous les accomplissez vite, vous avez des objets de luxe en abondance, vous possédez des chevaux de qualité supérieure, des armes d'une beauté sans égale, des parures extraordinaires pour les femmes, des demeures absolument magnifiques, et, qui plus est, meublées de ce qu'il y a de plus précieux ; vous possédez de nombreux serviteurs distingués par leurs connaissances, et vous êtes le plus aptes à nuire à vos ennemis et à aider vos amis.

3 A ces mots Hiéron répondit :

– Eh bien, Simonide, que la multitude se laisse complètement tromper par la tyrannie ne m'étonne nullement, car il me semble vraiment que la foule se forge l'opinion du bonheur ou du malheur en fonction de ce qu'elle voit. **4** Or la

tyrannie étale aux yeux de tous les biens que l'on croit de grande valeur ; mais les souffrances sont bien cachées dans les âmes des tyrans, là où précisément sont enfouis le bonheur et le malheur des hommes. **5** Que cela échappe donc à la multitude, je le répète, ne m'étonne pas ; mais que vous aussi l'ignoriez, vous qui avez la réputation de mieux voir avec votre esprit qu'avec vos yeux me semble étonnant.

6 Mais moi, Simonide, grâce à mon expérience, je sais clairement et affirme que les tyrans reçoivent une part moindre des plus grands biens et qu'ils possèdent une plus grande part des plus grands maux. **7** Par exemple, s'il est vrai que la paix est considérée comme un grand bien pour les hommes, les tyrans en ont une moindre part ; et s'il est vrai que la guerre est considérée comme un grand mal, les tyrans en reçoivent un plus grand lot. **8** Tout d'abord, il est possible aux particuliers, à moins que leur cité ne se livre à une guerre générale, d'aller où ils veulent, sans craindre qu'on ne les tue ; les tyrans, en revanche, se déplacent tous et partout comme s'ils traversaient un pays ennemi. En tout cas, ils croient nécessaire de passer leur vie armés et d'emmener avec eux toujours et partout des gardes du corps. **9** Ensuite, les simples particuliers, même s'ils font campagne en pays ennemi, estiment être en sécurité du moins lorsqu'ils rentrent à la maison ; en revanche, les tyrans, dès qu'ils arrivent dans leur propre cité, savent que c'est maintenant que leurs ennemis sont les plus nombreux. **10** Et quand d'autres ennemis plus forts attaquent la cité, si jamais ceux qui leur sont inférieurs croient être en danger en étant hors des remparts, au moins une fois entrés dans leur fortification, ils se croient tous en sécurité ; le tyran, en revanche, n'est même pas hors de danger lorsqu'il a franchi les portes de sa demeure : au contraire, c'est là qu'il estime devoir se mettre le plus sur ses gardes. **11** Puis, la guerre cesse pour les particuliers, à la faveur d'une trêve et de la paix, tandis que pour les tyrans il n'y a jamais ni paix avec leurs sujets ni trêve à laquelle ils puissent se fier pour être tranquilles. **12** De surcroît, il existe des guerres que les cités se livrent entre elles et des guerres que les tyrans livrent contre leurs sujets soumis de force ; bien évidemment, toutes les

difficultés que comportent ces guerres entre les cités, le tyran les a aussi. **13** Car

dans les deux cas il faut être en armes, se tenir sur ses gardes et courir des risques, et si la défaite entraîne quelque malheur, les uns comme les autres en sont affligés. **14** Jusqu'ici donc, les guerres sont équivalentes ; mais les plaisirs qu'ont les défenseurs de cités contre d'autres, ceux-là, les tyrans ne les ont plus. **15** De fait, lorsque les cités ont vaincu au combat leurs adversaires, il n'est pas facile d'exprimer tout le plaisir ressenti à mettre en fuite les ennemis, tout le plaisir à les pourchasser et tout le plaisir à les tuer. Combien elles s'enorgueillissent de leur exploit ! Quelle gloire éclatante elles en tirent ! Comment elles se réjouissent en estimant qu'elles ont accru la puissance de la cité ! **16** Chacun prétend avoir participé à la prise de décisions et avoir tué le plus grand nombre d'ennemis ; il est difficile de trouver des cas où ils n'amplifient pas la situation se vantant d'avoir tué plus d'ennemis qu'il n'en est mort réellement ; tant la grande victoire leur semble belle ! **17** Mais lorsque le tyran a des soupçons ou qu'il se rend compte que certains conspirent vraiment et qu'il les tue, il comprend qu'il n'augmente pas la puissance de la cité dans son ensemble, il sait qu'il régnera sur un plus petit nombre, il ne peut pas rayonner de satisfaction ni se glorifier de son acte ; au contraire, il atténue l'événement le plus possible et, tout en agissant, il se défend en disant qu'il n'a pas commis d'injustice. Tant il est vrai qu'il ne trouve pas lui-même ses actes honorables. **18** Et lorsque ceux qu'il redoutait sont morts, il n'en est nullement plus tranquille et il se tient sur ses gardes plus encore qu'auparavant. Voilà une guerre que le tyran livre en permanence, telle que je la décris.

III

1 – Considère maintenant l'affection et vois comment les tyrans y prennent part. Tout d'abord, examinons si l'affection est un grand bien pour les hommes. **2** Lorsqu'un homme est l'objet d'affection, n'est-ce pas, ceux qui éprouvent cette affection ont du plaisir à le voir présent et à lui faire du bien ; ils éprouvent du regret s'il s'absente, et l'accueillent avec le plus grand plaisir quand il revient ; ils se réjouissent avec lui des biens qui lui échoient et viennent à son secours s'ils voient qu'il lui arrive quelque malheur. **3** Même les cités n'ont pas manqué de remarquer que, pour les hommes, l'affection est le plus grand bien et procure le plus de plaisir. En tout cas, ceux qui commettent l'adultère sont les seuls que

beaucoup de cités ont coutume de mettre à mort impunément, évidemment parce qu'elles considèrent qu'ils détruisent l'affection des femmes pour leurs maris. **4** En revanche, lorsque c'est par quelque accident qu'une femme a été impliquée dans un acte sexuel, le mari ne l'estime pas moins pour cette raison, pourvu qu'elle croie que son affection n'a pas été atteinte. **5** J'estime que le fait d'être l'objet d'affection est un bien si grand qu'à mon avis les biens divins et humains comblent vraiment d'eux-mêmes celui qui en est l'objet. **6** Or, cette précieuse acquisition aussi, les tyrans en ont une moindre part. Si tu veux être convaincu, Simonide, que je dis vrai, examine de ce point de vue ce qui suit. **7** Il semble, n'est-ce pas, que la plus solide affection est celle que les parents ont pour leurs enfants, et vice et versa, les frères pour leurs frères, les femmes pour leurs maris et les camarades pour leurs camarades. **8** Eh bien, si tu veux y réfléchir, tu trouveras que les particuliers reçoivent énormément d'affection de la part de ces personnes ; à l'inverse les tyrans ont tué un grand nombre de leurs propres enfants, beaucoup d'entre eux ont péri de la main de leurs enfants, beaucoup de frères, dans les tyrannies, se sont entretués, beaucoup de tyrans ont été assassinés tant par leur propre femme que par des camarades qui semblaient avoir le plus d'affection pour eux. **9** Ainsi, s'ils sont haïs à ce point par ceux dont la nature dispose et envers qui la loi oblige à éprouver la plus grande affection, comment croire qu'ils soient l'objet d'affection de qui que ce soit d'autre ?

IV

1 – Maintenant, en ce qui concerne la confiance : celui qui en a une très petite quantité n'est-il pas privé d'un grand bien ? En effet, existe-t-il une fréquentation plaisante sans confiance mutuelle ? Un rapport charmant entre un homme et une femme sans confiance ? Un serviteur agréable si on ne lui fait pas confiance ? **2** Eh bien, cet état de confiance à l'égard de certaines personnes, il échoit à un tyran d'en avoir une moindre part, puisqu'il passe sa vie sans avoir confiance même dans ce qu'il mange et dans ce qu'il boit ; avant même d'en offrir les prémices aux dieux, les tyrans ordonnent à leurs valets de les goûter au préalable, car ils ne s'y fient pas, craignant de manger ou boire quelque chose de mal même dans ses plats ou dans sa coupe. **3** En outre, la patrie est digne de la plus grande

considération pour les autres hommes. Les citoyens se protègent mutuellement, sans solde, contre les esclaves, et contre les malfaiteurs, pour qu'aucun citoyen ne meure de mort violente. **4** Ils prennent tant de précautions que beaucoup ont édicté une loi qui stipule que même celui qui est en compagnie d'un homme souillé par un meurtre est impur. Ainsi, grâce à sa patrie, tout citoyen vit en sécurité. **5** Mais pour les tyrans, c'est tout le contraire. En effet, au lieu de venger les tyrans, les cités honorent grandement le tyrannicide, et au lieu de lui interdire les sanctuaires, comme dans le cas des assassins des particuliers, les cités vont jusqu'à élever des statues dans les sanctuaires aux auteurs d'une telle action.

6 Mais si tu penses que le tyran, parce qu'il possède plus de biens que les simples particuliers, en tire plus de joie, il n'en est pas ainsi non plus, Simonide, bien au contraire. Lorsque les athlètes sont vainqueurs des simples particuliers, ils ne s'en réjouissent pas, mais lorsqu'ils perdent face à leurs adversaires, ils s'en affligent ; il en va de même pour le tyran : lorsqu'il est manifeste qu'il possède davantage que les particuliers, il ne s'en réjouit pas, mais lorsqu'il possède moins que d'autres tyrans, il en est affligé. Ce sont eux, en effet, qu'il considère comme ses rivaux en richesse. **7** Et il n'est pas vrai non plus que le tyran obtienne plus vite que le particulier ce qu'il désire. Car le particulier désire une maison, un champ ou un serviteur ; le tyran, en revanche, désire des cités, un territoire étendu, des ports ou des citadelles puissantes, désirs qui sont beaucoup plus difficiles et dangereux à réaliser que les désirs des particuliers.

8 Quant à la pauvreté, tu verras qu'elle est aussi rare chez les particuliers que fréquente chez les tyrans. Car la quantité ne se détermine pas grande ou suffisante par le nombre d'objets possédés mais par l'utilisation qu'on en fait ; de sorte que ce qui dépasse le suffisant est beaucoup, mais ce qui reste en deçà est peu. **9** Or, des biens beaucoup plus grands que ceux du particulier suffisent moins au tyran pour ses dépenses nécessaires qu'au particulier. En effet, les particuliers peuvent réduire leurs dépenses pour les besoins quotidiens comme ils l'entendent, tandis que pour les tyrans ce n'est pas permis. Car leurs dépenses les plus grandes et les plus nécessaires sont employées à la protection de leur vie, et il semble que dans les tailler quelque peu cause leur propre perte. **10** Ensuite, tous ceux qui peuvent, par des moyens légitimes, se procurer tout ce dont ils ont besoin, pourquoi les plaindre comme des pauvres ? Mais ceux qui sont contraints, à cause de leur

indigence, de passer leur vie en machinant des actes malhonnêtes et honteux, comment ne pas les considérer à juste titre comme des malheureux et des pauvres ? **11** Or les tyrans sont contraints la plupart du temps de dépouiller injustement des sanctuaires et des hommes, parce qu'ils ont toujours besoin de nouvelles sommes pour subvenir à leurs dépenses nécessaires. Comme s'ils étaient en état de guerre, ils sont perpétuellement contraints d'entretenir une armée ou de périr.

V

1 – Je vais te dire encore, Simonide, une autre misère cruelle des tyrans. Ils reconnaissent, tout autant que les particuliers, les hommes vaillants, sages et justes. Mais, au lieu de les admirer, ils les craignent : les courageux par peur qu'ils n'osent une action pour gagner leur liberté, les sages par peur qu'ils ne trament quelque complot, et les justes par peur que le peuple ne désire les avoir pour chefs. **2** Et quand, à cause de cette crainte, ils suppriment les hommes de ce genre, qui d'autre leur reste-t-il à employer sinon des scélérats, des débauchés et des gens serviles ? Les scélérats sont traités avec confiance parce qu'ils craignent, tout comme les tyrans, que les cités, devenues libres un jour, ne les soumettent à leur pouvoir ; les débauchés à cause de la licence dont ils jouissent à présent, et les gens serviles parce qu'eux non plus ne prétendent pas à la liberté. Je crois donc que c'est là encore une misère pénible à supporter : considérer certains comme des gens de bien, et être obligé d'employer les autres.

3 En outre, le tyran, lui aussi, aime nécessairement sa cité, car sans elle il ne pourrait ni être sain et sauf, ni être heureux. Or la tyrannie le force à rabaisser jusqu'à sa propre patrie : les tyrans ne se plaisent ni à inspirer le courage aux citoyens, ni à bien les armer. Au contraire, ils ont davantage de plaisir à rendre les étrangers plus redoutables que les citoyens et ils les prennent comme gardes du corps. **4** En outre, même si les bonnes années apportent une abondance de biens, ce n'est pas une raison pour que le tyran partage la joie commune. Car les tyrans estiment que les sujets sont plus soumis s'ils sont davantage dans le besoin.

VI

1 – Simonide, continua-t-il, je veux te raconter aussi toutes ces réjouissances que

je goûtais personnellement lorsque j'étais un particulier, et dont je m'aperçois que je suis privé maintenant que je suis devenu tyran. **2** Je fréquentais des gens de mon âge avec un plaisir partagé et j'étais seul chaque fois que je désirais la tranquillité ; je passais mon temps dans des banquets, souvent jusqu'à oublier tout ce qu'il pouvait y avoir de pénible dans la vie humaine, souvent jusqu'à laisser mon âme être accaparée par les chants, les festins et les danses, souvent jusqu'au moment où le désir de dormir nous saisissait, moi et les autres convives. **3** Maintenant au contraire je suis privé des gens qui auraient du plaisir à me fréquenter car, au lieu d'amis, j'ai des esclaves pour compagnons ; je suis privé moi-même du plaisir de les fréquenter, car je ne vois en eux aucune bienveillance à mon égard ; enfin, quant à l'ivresse et au sommeil, je m'en garde comme d'un piège. **4** Or craindre la foule et la solitude, l'absence de gardes et les gardiens eux-mêmes, ne pas vouloir autour de soi de gens sans armes et contempler sans plaisir des gens armés, n'est-ce pas une condition terrible ? **5** En outre, se fier à des étrangers plutôt qu'à des citoyens, à des barbares plutôt qu'à des Grecs, désirer avoir les hommes libres pour esclaves et être obligé d'affranchir les esclaves, toutes ces attitudes ne te semblent-elles pas être les marques d'une âme frappée par la peur ? **6** La peur, crois-moi, non seulement cause du chagrin lorsqu'elle habite l'âme, mais accompagne aussi tous les plaisirs et les transforme en fléau.

7 Si toi aussi, Simonide, tu as eu l'expérience de la guerre, et si un jour tu t'es déjà trouvé face à une phalange ennemie, tout près, rappelle-toi quelle nourriture tu prenais à ce moment-là et de quel sommeil tu jouissais. **8** Eh bien, telles étaient tes peines alors, telles sont celles des tyrans, et plus terribles encore. Car ce n'est pas seulement en face d'eux, mais bien de tous les côtés que les tyrans croient voir des ennemis.

9 Après avoir entendu ces mots, Simonide prit la parole et dit :

– Je trouve que sur certains points tes paroles sont fort justes. La guerre est en effet chose effrayante, mais pourtant, Hiéron, lorsque nous, du moins, nous sommes en campagne, si nous avons placé en poste des gardiens, c'est avec confiance que nous prenons notre repas et que nous dormons.

10 Hiéron répondit :

– Oui, par Zeus, Simonide ; c'est que ces gardes eux-mêmes, avant d'être gardes,

sont gardés par les lois, de sorte qu'ils craignent pour eux-mêmes et pour vous. Mais les tyrans ont des gardes qui travaillent pour un salaire, comme des moissonneurs. **11** Et il faut, n'est-ce pas, que les gardes n'aient aucune autre qualité que la fidélité. Or il est beaucoup plus difficile de trouver un seul homme fidèle qu'un grand nombre d'ouvriers pour n'importe quelle besogne, surtout lorsque les gardes travaillent pour de l'argent et qu'il leur est possible, s'ils tuent le tyran, d'en recevoir en quelques instants beaucoup plus qu'ils n'en reçoivent du tyran en assurant sa garde pendant longtemps.

12 Quant à la faculté que tu nous as enviée d'être capables plus que personne de faire le plus de bien à nos amis et d'écraser nos ennemis, cette fois encore, il n'en est pas ainsi. **13** Car comment pourrais-tu jamais croire que tu fais du bien à des amis, quand tu sais parfaitement que celui qui reçoit le plus de ta part aurait le plus grand plaisir à s'éloigner au plus vite de ta présence ? Car quoi qu'on reçoive d'un tyran, on ne considère rien comme sien, tant qu'on n'est pas hors de sa domination. **14** D'autre part, comment pourrais-tu dire que les tyrans, plus que tout autre, sont capables d'écraser des ennemis, quand ils savent bien qu'ils ont pour ennemis tous les sujets de leur tyrannie et qu'il n'est possible ni de tuer, ni d'emprisonner tout le monde (car sur qui régnera-t-il alors ?), **15** mais qu'au contraire, tout en sachant que ce sont des ennemis, ils doivent s'en protéger et en même temps ils sont contraints de les employer ?

Sache bien encore ceci, Simonide : même ces citoyens que les tyrans craignent, s'il leur est pénible de les voir en vie, il leur est pénible de les faire tuer. C'est comme si on avait un bon cheval, mais dont on pût craindre qu'il ne fasse quelque faute irréparable : il serait pénible de le mettre à mort à cause de son excellence, **16** mais il serait dur aussi de le garder en vie et de le monter, de peur qu'il ne commette quelque faute irréparable dans le danger. Il en va de même des autres possessions qui causent de la peine en même temps qu'elles sont utiles ; elles font toutes souffrir quand on les possède et elles font souffrir de la même façon quand on s'en débarrasse.

VII

1 Quand Simonide eut entendu ce discours de Hiéron, il répondit :

– Il semble, Hiéron, que l’honneur soit une grande chose : par désir d’être honorés, les hommes assument toute peine et endurent tout péril. **2** Et vous aussi, à ce qu’il paraît, bien que la tyrannie comporte tous les tracasseries dont tu parles, vous ne vous en précipitez pas moins vers elle afin qu’on vous honore, que tout le monde obéisse à tous vos ordres, sans discussion, que tous vous regardent avec admiration, se lèvent de leur siège et vous cèdent le passage, et que toutes les personnes présentes vous témoignent sans cesse de la considération en paroles et en actes ; car tel est le genre de choses que font, bien évidemment, les sujets pour les tyrans et pour toute personne qu’ils se trouvent honorer. **3** Effectivement, il me semble, Hiéron, que ce qui fait la différence entre l’homme et les êtres vivants, c’est le désir de l’honneur. Car, pour ce qui est de la nourriture, de la boisson, du sommeil, et des plaisirs sexuels, il semble que tous les êtres vivants y trouvent plaisir de la même façon. En revanche, le désir de l’honneur n’existe pas chez êtres vivants privés de raison ni chez tous les hommes. Ceux chez qui existe l’amour de l’honneur et de la louange, ce sont ceux-là qui désormais diffèrent le plus des bêtes et ils sont considérés non plus seulement comme de simples êtres humains, mais comme de vrais hommes. **4** De sorte que c’est avec raison, me semble-t-il, que vous supportez tous les inconvénients de la tyrannie, puisque vous êtes plus honorés que les autres hommes. Aucun plaisir humain, en effet, ne semble être plus proche du divin que la joie que procurent les honneurs.

5 Hiéron répondit à ces mots :

– Mais, Simonide, j’ai l’impression que les honneurs des tyrans aussi ressemblent aux plaisirs charnels tels que je te les ai dépeints ; **6** il nous a semblé que les complaisances provenant des gens qui ne répondaient pas à notre affection n’étaient pas des faveurs et que les relations sexuelles forcées ne donnaient pas de plaisir. Eh bien, de la même façon, les complaisances provenant des gens qui ont peur ne sont pas non plus des honneurs. **7** Car comment pourrions-nous dire que ceux qui se lèvent de leur siège par contrainte, se lèvent parce qu’ils honorent leurs oppresseurs, ou que ceux qui cèdent le passage aux plus puissants, le font parce qu’ils honorent leurs oppresseurs ? **8** La foule fait même des dons à ceux qu’elle hait, et elle le fait surtout lorsqu’elle craint d’être mal traitée. Non, je crois qu’on aurait raison de considérer que ce sont là des actes de servilité. Les honneurs, en revanche, proviennent, me semble-t-il, des sentiments contraires à

ceux-ci. **9** En effet, lorsque des gens, qui ont jugé qu'un homme est capable de leur rendre service et ont estimé lui être redevables de bienfaits, ont son nom à la bouche pour le louer, le regardent tous comme leur bien propre, lui cèdent le passage et se lèvent de leur siège de plein gré, par affection et non par crainte, le couronnent pour sa vertu et sa bienfaisance d'intérêt général et consentent d'eux-mêmes à lui faire des présents, il me semble personnellement que ce sont ces gens-là qui honorent véritablement l'homme pour lequel ils ont de telles attentions et que celui qui en est jugé digne est réellement honoré. **10** Pour ma part, je tiens l'homme ainsi honoré pour bienheureux. Je m'aperçois en effet qu'on ne complotte pas contre lui mais qu'on veille à ce qu'il ne lui arrive aucun mal, et que c'est sans crainte, sans exciter l'envie, sans danger et dans le bonheur qu'il passe sa vie. Le tyran, en revanche, sache-le bien, Simonide, passe ses nuits et ses jours comme si tous les hommes l'avaient condamné à mort pour son injustice.

11 Quand Simonide eut écouté tout ce discours jusqu'au bout, il demanda :

– Si le fait d'être tyran est tellement mauvais, Hiéron, comme tu l'as reconnu toi-même, comment se fait-il que tu ne te défasses pas d'un si grand mal et que ni toi, ni personne d'autre n'ait jamais de son plein gré renoncé à la tyrannie, une fois qu'il l'eut acquise ?

12 – C'est que, Simonide, dit-il, sur ce point encore la tyrannie est une condition extrêmement misérable : il n'est même pas possible de s'en défaire. Car comment un tyran pourrait-il jamais suffire à rendre l'argent à tous ceux qu'il a volés ou combien d'années de prison lui faudrait-il en compensation à tous ceux qu'il a emprisonnés, ou combien de vies lui faudrait-il avoir pour les rendre à tous ceux qui sont morts ? **13** Non, Simonide, dit-il, de tous ceux qui ont intérêt à se pendre, personnellement je trouve, sache-le, que c'est surtout le tyran qui a intérêt à le faire. Car lui seul n'a d'intérêt à garder ni à faire cesser ses malheurs.

VIII

1 Alors Simonide reprit la parole et dit :

– Eh bien, Hiéron, je ne m'étonne pas que tu sois maintenant dégoûté de la tyrannie, puisque, désirant être l'objet d'affection de la part des gens, tu considères qu'elle fait obstacle à ton désir. Mais moi, je crois que je peux te

montrer comment l'exercice du pouvoir n'empêche nullement d'être l'objet d'affection et, au contraire, a même un avantage par rapport à la vie du simple particulier. **2** Pour examiner s'il en est ainsi, laissons pour le moment de côté la question de savoir si le souverain, par le fait d'avoir un plus grand pouvoir, peut être capable aussi d'accorder de plus grandes faveurs ; mais, en supposant que le particulier et le tyran font la même chose, demande-toi lequel des deux, pour les mêmes actes, s'attire le plus de reconnaissance. Je vais commencer par te citer les exemples les moins importants.

3 Tout d'abord, supposons que le souverain et le particulier saluent affectueusement une personne qu'ils rencontrent ; dans ce cas, laquelle des deux salutations, à ton avis, réjouit davantage celui qui l'entend ? Et maintenant, si tous les deux louent la même personne ? Laquelle des deux louanges te semble susciter le plus de joie ? Si après un sacrifice chacun confère un honneur ? A ton avis, quelle marque d'honneur, de la part de quelle personne, fera naître plus de reconnaissance ? **4** S'ils donnent également des soins à un malade ! eh bien, n'est-il pas clair que les soins prodigués par les plus puissants sont ceux qui suscitent la plus grande joie ? S'ils font des présents d'égale valeur ! n'est-il pas clair, dans ce cas aussi, que la moitié des faveurs accordées par les plus puissants ont plus de pouvoir que le cadeau entier offert par le particulier ?

5 Oui, pour ma part, il me semble qu'une sorte d'honneur et de grâce venue des dieux accompagnent l'homme qui détient le pouvoir. Car non seulement ils rendent l'homme plus beau, mais encore, cette personne, nous avons plus de plaisir à la contempler lorsqu'elle détient le pouvoir que lorsqu'elle n'est qu'un particulier, et nous sommes plus fiers de converser avec les gens qui ont plus d'honneurs que nous qu'avec nos égaux. **6** En outre, les garçons, à propos desquels tu as justement blâmé la tyrannie au plus haut point, ne sont pas du tout révoltés par l'âge de l'homme au pouvoir, et la laideur de celui avec lequel ils sont liés n'est pas du tout comptée à son désavantage. Car les honneurs eux-mêmes qu'il possède embellissent un homme, au point de faire disparaître ce qui est déplaisant et de faire resplendir avec plus d'éclat ce qui est beau. **7** Attendu que, pour des services égaux, c'est vous qui obtenez le plus de reconnaissance, quand vous êtes capables, grâce à ce que vous accomplissez, de rendre des services beaucoup plus grands et vous êtes en mesure de faire des présents

beaucoup plus grands, comment ne seriez-vous pas naturellement un objet d'affection beaucoup plus grand que les particuliers ?

8 Hiéron reprit aussitôt la parole et dit :

– C'est que, par Zeus, Simonide, les mesures à la suite desquelles les gens se font haïr – nous sommes obligés de les prendre beaucoup plus que les particuliers. **9** Il faut faire entrer de l'argent, si nous voulons pourvoir aux dépenses nécessaires ; il faut protéger tout ce qu'il y a à protéger, punir les criminels et empêcher ceux qui manigancent des violences ; et si l'occasion se présente de conduire en hâte une expédition sur terre ou sur mer, il ne faut pas s'en remettre aux négligents. **10** En outre, un homme qui exerce la tyrannie a besoin de mercenaires, et il n'existe aucune charge plus lourde pour les citoyens, car ils s'imaginent qu'on les nourrit non pour maintenir une égalité d'honneurs aux tyrans, mais pour assurer leur domination.

IX

1 À cela Simonide répondit :

– Mais je ne nie pas qu'il faille prendre tous ces soins, Hiéron !

Toutefois, il me semble que, parmi les soins, il en est qui conduisent à une haine totale et d'autres, au contraire, qui suscitent la reconnaissance. **2** Car enseigner ce qu'il y a de mieux, et louer et honorer celui qui le pratique le mieux, voilà un soin qui suscite la reconnaissance. En revanche, réprimander celui qui manque à un devoir, le contraindre, le punir et le châtier, ce sont là des actes qui nécessairement suscitent plutôt l'animosité. **3** Je soutiens donc que l'homme au pouvoir doit prescrire à d'autres de punir celui qui a besoin de contrainte, mais, pour ce qui est de décerner les récompenses, il doit le faire lui-même. Les faits témoignent que c'est là la bonne méthode.

4 En effet, lorsque nous voulons faire concourir des chœurs chez nous, c'est l'archonte qui propose des prix, mais la charge de réunir les chœurs est assignée aux chorèges, et celle de les instruire et d'infliger la contrainte aux coupables de quelque manquement à d'autres personnes. Donc, dans ce cas par exemple, le devoir agréable a été fait par l'archonte, mais les devoirs qui provoquent de la résistance par d'autres. **5** Qu'est-ce qui empêche donc que les autres affaires publiques soient aussi menées de cette manière ? Toutes les cités, en effet, sont

divisées, les unes en tribus, les autres en mores, en loches, et des chefs sont préposés à chaque division. **6** Or, si l'on proposait à ces divisions aussi, comme aux chœurs, des prix pour le bon armement, la discipline, l'art de monter à cheval, la vaillance à la guerre et la justice dans les contrats, il est vraisemblable que, par émulation, on s'exercerait avec ardeur dans tous ces domaines aussi. **7** Et, aspirant à l'honneur, on s'élancerait, par Zeus, vraiment plus vite là où le devoir les appellerait, on paierait plus vite des contributions au moment opportun ; et l'art qui est le plus utile de tous, mais qu'on a le moins l'habitude d'exercer par émulation, l'agriculture elle-même ferait de grands progrès, si l'on proposait des prix, par ferme ou par bourg, à ceux qui cultivent le mieux la terre ; enfin, pour les citoyens qui s'y adonneraient avec énergie, il en résulterait beaucoup de profit. **8** Car, d'une part, les revenus augmenteraient et, d'autre part, la tempérance fait bien davantage escorte à l'activité. En outre, les méfaits sont moins ancrés chez les gens actifs.

9 S'il est vrai que le commerce aussi rend quelque service à une cité, l'honneur décerné à celui qui s'y applique le plus attirerait aussi un plus grand nombre de marchands. Et s'il apparaissait clairement que celui qui trouve quelque source de revenus, sans faire de tort à personne, sera honoré par la cité, cette recherche non plus ne serait pas négligée. **10** En un mot : s'il était manifeste, et ceci dans tous les domaines, que celui qui introduit une innovation utile ne sera pas sans honneur, bien des gens seraient incités à se vouer à la recherche de quelque profit. Et lorsqu'un grand nombre s'occupe des affaires utiles, on en trouve et on en réalise nécessairement davantage. **11** Et si tu crains, Hiéron, que la proposition de prix dans un grand nombre de domaines ne mène à de grandes dépenses, considère qu'il n'y a pas de marchandises moins coûteuses que celles que les hommes achètent par ces prix. Dans les concours hippiques, gymniques et chorégiques, ne vois-tu pas comment des prix de peu de valeur entraînent, de la part des gens, de grandes dépenses, beaucoup de peine et beaucoup de soins ?

X

1 Hiéron répondit alors :

– Eh bien, Simonide, ce que tu dis là me paraît juste. Mais, à propos des mercenaires, que peux-tu me dire sur la manière de ne pas être détesté à cause

d'eux ? ou bien prétends-tu qu'un souverain qui a gagné l'affection de ses sujets n'aura plus du tout besoin de gardes de corps ?

2 – Non, par Zeus, dit Simonide, il en aura certainement besoin. Car je sais que chez les hommes comme chez les chevaux, certains par leur disposition naturelle deviennent d'autant plus violents qu'ils disposent du nécessaire en abondance. **3** La peur inspirée par les gardes pourrait donc rendre plus sages les gens de cette sorte. Quant aux gens de bien, il me semble qu'aucun moyen ne te permettra de leur rendre autant service que les mercenaires. **4** Tu les entretiens, toi aussi, je suppose, pour ta garde personnelle ; or, bon nombre de maîtres ont déjà été violemment assassinés par leurs esclaves. Si donc la première consigne des mercenaires était de porter secours à tout un chacun, comme s'ils étaient les gardes de l'ensemble des citoyens, chaque fois qu'ils se rendraient compte de quelque chose – et nous savons tous qu'il y a des malfaiteurs dans les cités – si donc les gardes avaient pour mission de veiller sur ces individus aussi, les citoyens sauraient que sur ce point les mercenaires leur seraient utiles.

5 En outre, ils seraient justement les plus à même de procurer l'assurance et la sécurité aux cultivateurs et aux troupeaux, à ceux qui t'appartiennent en propre comme à ceux qui se trouvent sur le territoire. Ils sont certainement capables, en gardant des positions stratégiques, d'assurer aux citoyens le loisir de vaquer à leurs occupations personnelles.

6 En outre, quant aux assauts clandestins et soudains d'ennemis, qui sont les plus prêts à les prévoir et à les empêcher que les gens qui sont constamment armés et rangés en bataille ? De plus, en campagne militaire aussi, quoi de plus utile pour les citoyens que des mercenaires ? Car ils sont naturellement les plus capables à affronter la fatigue et les dangers et à prendre la garde avant les autres. **7** Pour ce qui est des cités limitrophes, ne sont-elles pas forcées de désirer plus ardemment la paix grâce à ces gens toujours armés ? En effet, un corps de troupe rangé est probablement le plus capable de sauver les intérêts de ses amis et faire échouer les desseins des ennemis. **8** Lorsque les citoyens se rendront compte que ces soldats ne font aucun mal à celui qui ne commet aucune injustice, qu'ils tiennent les malfaiteurs potentiels en échec, qu'ils portent secours aux opprimés, qu'ils sont les premiers à veiller et à s'exposer aux dangers les citoyens, comment ne pourraient-ils aussi éprouver le plus grand plaisir à contribuer à leur entretien ?

En tout cas, ils entretiennent, même à titre privé, des gardiens pour des objets moins importants.

XI

1 Tu ne dois pas non plus hésiter, Hiéron, à dépenser pour le bien commun en puisant dans tes ressources personnelles. Car il me semble personnellement que, quand on est tyran, les dépenses faites pour la cité sont plus nécessaires que celles faites pour le bien personnel. Examinons la question point par point. **2** Tout d'abord : penses-tu que si une demeure était embellie par de dépenses excessives, elle te serait un ornement plus grand que toute ta cité munie de remparts, de temples, de portiques, de marchés et de ports ? **3** En ce qui concerne les armes, dans quel cas serais-tu plus redoutable aux ennemis : si tu étais orné toi-même d'armes les plus effrayantes ou si ta cité entière était bien armée ? **4** Quant aux revenus, dans quel cas, à ton avis, seraient-ils plus importants : si seuls tes biens personnels étaient productifs ou si tu avais trouvé le moyen de rendre productifs ceux de tous les citoyens ? **5** En ce qui concerne l'occupation considérée la plus belle et la plus magnifique de toutes, à savoir l'élevage de chevaux pour les courses de chars, dans quel cas, à ton avis, ferait-elle un plus grand ornement : si toi-même tu étais celui des Grecs qui entretenait et envoyait aux fêtes le plus grand nombre d'attelages ou si c'était ta cité qui fournissait le plus d'éleveurs et le plus de concurrents ? Quelle victoire te semble plus belle : celle qu'apporte l'excellence d'un attelage ou celle qu'apporte le bonheur d'une cité que tu gouvernes ? **6** Personnellement, je soutiens qu'il n'est même pas convenable pour un tyran d'entrer en concurrence avec les particuliers. Vainqueur, tu seras non pas admiré, mais envié ; on pensera que tu puises l'argent de tes dépenses dans de nombreuses maisons ; vaincu, tu seras le plus ridiculisé de tous.

7 Non, je te le dis, Hiéron : c'est avec d'autres chefs de cités que tu dois rivaliser ; si, parmi ces chefs, c'est toi qui rends la cité que tu gouvernes la plus heureuse, sache bien que tu seras le vainqueur dans la compétition la plus belle et la plus magnifique qui soit au monde. **8** Tout d'abord, tu auras assuré immédiatement l'affection de tes sujets, ce qui est précisément ton désir ; ensuite, il n'y aurait pas un seul héraut pour proclamer ta victoire, mais tous les hommes célébreraient ta vertu. **9** Attirant tous les regards, tu seras accueilli

chaleureusement non seulement par les particuliers, mais aussi par un grand nombre de cités, et tu seras admiré non seulement chez les particuliers, mais aussi en public parmi tous les hommes ; **10** et, en toute sécurité, tu pourras aller où tu voudras pour assister à des spectacles, et tu pourras y assister sans sortir de chez toi. Il y aura, en effet, toujours auprès de toi un concours de gens souhaitant te montrer tout ce qu'ils auront d'ingénieux, de beau ou de bon, et aussi de gens désireux de se mettre à ton service. **11** Tout homme présent te sera dévoué, et tout absent désirera te voir. De sorte que tu seras pour les gens un objet non seulement d'affection, mais aussi d'amour ; et, quant aux beaux garçons, au lieu de devoir tenter de les séduire, tu devras supporter leur sollicitude ; tu n'éprouveras pas de crainte, mais tout le monde craindra qu'il ne t'arrive quelque malheur. **12** C'est de leur plein gré que tes sujets t'obéiront et tu verras qu'ils seront très désireux d'être les premiers à veiller sur toi, et, en cas de danger, tu verras en eux non seulement des alliés mais encore les premiers au combat et les premiers en zèle ; jugé digne de recevoir une multitude de cadeaux, tu ne manqueras pas de gens bienveillants avec qui les partager ; tous se réjouiront de ta fortune et tous se battront pour défendre tes intérêts comme les leurs.

13 Quant à tes trésors, ce seront toutes les richesses de tes amis. Allons, courage, Hiéron, enrichis tes amis ! tu t'enrichiras toi-même. Accrois la puissance de la cité ! tu te conféreras à toi-même la puissance. Gagne-lui des alliés ! [...] **14** Considère ta patrie comme ta demeure, les citoyens comme des camarades, tes amis comme tes propres enfants, tes enfants comme ta propre vie ; et tous ceux-là, efforce-toi de les vaincre par tes bienfaits ! **15** Car si tu surpasses tes amis en bienfaits, il n'y a pas de danger que tes ennemis puissent te résister. Si tu fais tout cela, sache-le bien, tu posséderas le trésor le plus beau et le plus digne des bienheureux qui soit au monde : tu seras heureux sans être envié.

7.3. Notes au texte grec

I, 5 καὶ κοῦφα καὶ βαρέα : c'est le texte donné par tous les manuscrits, adopté aussi par Marchant, Gray et Doty ; chez Stobée on lit καὶ βαρέα καὶ κοῦφα que préfère aussi Pierleoni.

I, 5 ἔστι δ' ὅτε καὶ κοινῇ διὰ : les versions des manuscrits divergent, aussi par rapport à la place de καὶ ; Doty adopte ἔστι δ' ὅτε κοινῇ καὶ διὰ ; Marchant et Gray : ἔστι δ' ὅτε κοινῇ διὰ ; nous suivons la version de Pierleoni.

I, 11 γ' ᾧ : les manuscrits et Stobée donnent τὰ qu'on ne peut pas garder ; Marchant préfère ᾧ ; nous adoptons la correction de Pierleoni, suivie aussi par Doty et Gray.

I, 11 συναγείρεται : les manuscrits et Stobée donnent συναγείρεσθαι ; avec Marchant, Pierleoni, Doty et Gray nous adoptons la correction proposée par Lenklau.

I, 21 ἀγλυκέστερον : les manuscrits donnent ἀγλυκέστερον ; le texte a été corrigé par Zeun qui se base sur le Suida (*cf.* Oec. VIII, 4) et cette correction a été adoptée par tous les éditeurs modernes.

I, 27 δεύτερος : les manuscrits donnent δεύτερον ; la correction a été proposée par Hanow, adoptée par Marchant, Pierleoni et Gray, mais rejetée par Doty.

I, 30 οὖν τις : les manuscrits donnent οὖν εἴ τις ; εἴ fut supprimé par Schenkl et, après lui, par Marchant ; Pierleoni préfère οὖν εἴ τις ; nous suivons la version de Doty et Gray.

I, 38 δὴ τοὺς : les manuscrits donnent ἀὐτοὺς, une leçon qui semble acceptable à Pierleoni et à Doty ; nous adoptons la version de Gray.

II, 3 <τὸ> : ajouté par Richards, accepté par Pierleoni, Doty et Gray, mais rejeté par Marchant.

II, 10 δοκῶσιν : les manuscrits donnent δοκοῦσιν ; l'auteur de la correction est Dindorf et elle est acceptée par tous les éditeurs modernes.

II, 12 ὁ ἐν : les manuscrits donnent σὺν ; la correction fut proposée par Reuchlin, acceptée par Marchant et Doty mais rejetée par Gray ; Gray ne commente pas son choix et ne propose pas de traduction.

II, 14 ἀμύνοντες : les manuscrits donnent συνόντες ; Marchant préfère ἐν ταῖς, une version de Reuchlin ; Gray garde συνόντες mais ajoute ταῖς ; nous adoptons la correction de Pierleoni, parfaite pour le sens.

II, 18 τοῦτο : la plupart des manuscrits donnent τούτου ; nous adoptons la correction de Jacobs.

III, 2 ἀπῆ : les manuscrits donnent ἀπίη ; nous suivons le texte de Cobet, adopté par tous les éditeurs.

IV, 8 [οὐχ] : supprimé par Bremi suivant la traduction d'Erasmus.

V, 2 ὑπεξαιρῶνται : les manuscrits donnent ὑπεξείρωνται ; texte corrigé par Schneider.

V, 3 ἐνοχλεῖν : les manuscrits donnent ἐγκαλεῖν ; nous adoptons la correction proposée par Marchant.

VI, 2 κοίτης : les manuscrits donnent κοινῆς ; correction proposée par Hermann.

VI, 14 κατακρίνειν : les manuscrits donnent κατακτείνειν ; correction proposée par Cobet.

VI, 15 ἀναγκάζεται : les manuscrits donnent ἀναγκάζεσθαι ; correction proposée par Bahrdt.

VI, 15 γε : les manuscrits donnent γάρ ; correction proposée par Reuchlin, acceptée par tous les éditeurs.

VII, 2 ὄντιν' ὄν : les manuscrits donnent ὄντινα ; correction proposée par Frotscher, acceptée par tous les éditeurs.

VII, 6 <αί> : adidit Weiske.

VII, 12 καὶ : les manuscrits donnent ἐν ; correction proposée par Reuchlin.

VII, 12 ἀντιπάσχων : les manuscrits donnent ἀντιπάρασχοι ; correction de Schneider.

VII, 12 κατέκανε : les manuscrits donnent κατέκτενε ; correction de Dindorf.

VIII, 3 ἀμφοτέροι : les manuscrits donnent ἀμφοτέρων ; correction proposée par un lecteur anonyme dans Fortscher.

VIII, 3 παρὰ ποτέρου : correction de Dindorf de παρ' ὀποτέρου.

VIII, 6 τούτου : correction de Weiske de τοῦτο.

VIII, 9 μέλλομεν : correction de Weiske de μέλλοιμεν.

VIII, 10 ἰσοτιμίας : les manuscrits donnent ἰσοτίμους et ἰσοτίμος ; nous adoptons la correction de Marchant ; Pierleoni considère que le texte est corrompu et met une croix ; d'autres éditeurs ont proposé de corriger en ἰσότητος ou τιμῆς.

IX, 3 τὸν : les manuscrits donnent τὸ ; correction proposée par Thalheim

IX, 11 προτιθεμένων : les manuscrits donnent προτεθειμένων ; correction proposée par Cobet.

XI, 2 παστάσι : les manuscrits donnent παραστάσι ; correction proposée par Ernesti.

XI, 7 εὖ ἴσθι : les manuscrits donnent εὖ ἔσθι ; correction proposée par Canter, adoptée par Pierleoni ; Marchant a proposé de corriger κηρυχθήση, il est suivi par Doty et Gray.

XI, 12 σῶν [ἰδίων] : ἰδίων supprimé par Weise et Schneider.

XI, 13 αὖξε : les manuscrits donnent αὖξει ; correction proposée par Reuchlin.

XI, 13 : déjà Weiske a indiqué l'existence d'une lacune ; Pierleoni propose de lire σαυτῶ γὰρ ἔξεισ συμμαχοῦντας.

XI, 15 κекτήσει : les manuscrits donnent κекτήσθαι, κέκτησο et κекτημένος ; nous adoptons la correction de Reuchlin.

7.4. Notes explicatives

I, 11–12. La difficulté de voyager à l'étranger pour "les spectacles" est présentée par le tyran comme un désavantage grave par rapport aux particuliers qui "*se rendent dans les cités de leur choix pour les visiter, et aux grandes fêtes où est rassemblé ce qui semble aux hommes le plus mériter d'être vu*". Dans d'autres textes de Xénophon, les voyages à l'étranger ne sont pas vus dans une lumière si positive. Par exemple, selon la *Constitution des Lacédémoniens*, l'on défendait aux citoyens de voyager hors de leur pays, de peur qu'ils ne fussent infectés des vices de l'étranger (XIV, 4). Les *Mémorables* mentionnent quelqu'un qui a peur de faire le voyage à cause de la distance et de la longueur de route (III, 13, 5). Pourtant, le tourisme dans la Grèce classique semble avoir été assez répandu : voir à ce sujet M. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London/New York, 1997, p. 24–26 et passim. Par exemple, Hérodote rapporte que déjà au temps de l'expédition de Cambyse en Egypte, de nombreux Grecs étaient venus en ce pays, les uns pour faire du commerce, les autres avec ses troupes, d'autres encore en simples touristes (αὐτῆς τῆς χώρας θεητοί, III, 139). Sur les grandes fêtes l'on peut consulter aussi Lysias, *Olymp.*, I, 2 et Isocrate, *Panég.*, I, 11.

I, 22–23 : Les deux interlocuteurs sont d'accord pour dire que les préparations aigres, piquantes, âcres et autres du même genre sont les "*caprices d'une âme amollie et malade*", "*contraires à la nature humaine*" et inutiles à ceux qui mangent avec plaisir. Cet avis sur les assaisonnements est exprimé aussi par Socrate dans les *Mémorables* (I, 3, 6), mais, dans la *Cyropédie*, Cyrus conseille à ses soldats de mettre dans leurs sacs des condiments piquants, amers et sales, car ils aguissent l'appétit et se conservent longtemps (VI, 2, 31). L'on peut, bien évidemment, expliquer la différence des avis par le fait que la vie et les besoins d'un souverain, qui n'est pas Cyrus, sont très différents de ceux d'un soldat en campagne.

I, 24. Il y a une discussion sur les parfums dans le *Banquet* où Callias propose d'apporter du parfum pour que ses convives puissent se régaler d'une agréable odeur mais Socrate l'en dissuade en disant qu'aucun homme ne s'oingt de parfum pour un autre homme et qu'il faut préférer l'odeur des gymnases (II, 3–4).

Pour l'exemple d'un mets qui donne mauvaise haleine Xénophon cite l'oignon (Symp., III, 8).

I, 31–38 détaille le thème central de la plainte de Hiéron contre la tyrannie, à savoir celui du manque de relations sexuelles de qualité. Pour apprécier la particularité du cas de tyran, tout ce passage doit être lu à la lumière de ce que Xénophon nous apprend sur la vie sexuelle des autres personnages. Sur la continence exemplaire d'Agésilas qui refuse même les baisers et loge toujours dans un temple ou dans un endroit visible dans un pays étranger, voir Ages., V, 4–6. Sur l'avis de Socrate et la comparaison célèbre entre Critias et les porcs qui se frottent contre les pierres, voir Mem. I, 2, 29 et Symp. VIII, 23. Pour Socrate, comme pour Agésilas, une abstinence résolue est nécessaire, car, lorsqu'on touche aux "beaux corps", il est impossible de faire preuve de modération (Mem., I, 3, 8–11). Sur le cas de Cyrus voir notre étude supra, p. 73 et note 43.

I, 38. Sur les attentats contre les tyrans effectués par leurs propres amants, l'on peut consulter l'ouvrage classique M.H.E. Meier, L.R. de Poge-Castries, *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, Paris, 1952, p. 160–168.

III, 4 : "...lorsque c'est par quelque accident qu'une femme a été impliquée dans un acte sexuel (ὅταν γε ἀφροδισιασθῆ κατὰ συμφορὰν τινα γυνή), le mari ne l'estime pas moins pour cette raison, pourvu qu'elle croie que son affection n'a pas été atteinte". Contrairement à ce qu'ont assumé d'autres traducteurs et commentateurs (R. Doty), il ne s'agit pas de viol. "L'accident" qui fait qu'une femme puisse facilement s'engager dans les relations sexuelles hors du mariage implique plus probablement l'opinion ancienne sur le manque de constance et de caractère chez les femmes. Voir S.I. Oost, "Xenophon's Attitude towards Women", *The Classical World*, 71, 1977–1978, p. 231 et V.J. Gray, *Xenophon on Government*, Cambridge, 2007, commentaire *ad loc.*

Sur la perte d'affection, nous avons un passage parallèle dans la *Cyropédie* où Tigrane dit : "Les hommes qui surprennent des étrangers en commerce intime avec leurs femmes ne les tuent pas parce qu'ils les accusent de les dépraver ; c'est parce qu'ils estiment qu'ils leur ravissent l'affection de leurs épouses qu'ils les traitent comme des

ennemis" (III, 1, 39) ; sur ce passage cf. B. Due, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, 1989, p. 77.

III, 7. Sur l'affirmation que la plus solide affection (*philia*) est celle que les parents ont pour leurs enfants, et vice et versa, et les frères pour leurs frères etc., nous avons plusieurs parallèles dans le corpus xénophontique, surtout dans les œuvres socratiques. Cyrus affirme que c'est une loi de nature qui oblige à aimer ses proches parents plus que tout (VII, 5, 60 ; cf. VIII, 7, 14–16 ; 23–24). Pour l'exposé de Socrate, voir tout le chapitre des *Mémorables*, II, 2 sur les relations avec les parents, et le chapitre II, 3 sur l'affection entre frères. L'étude de base pour ce concept socratique est celle de F.J. Gonzalez, "Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of Filia Radically Transformed", *Classical Philology*, 95, 2000, p. 379–398.

IV, 2. La coutume de faire goûter aux serviteurs la nourriture et la boisson, offerte au souverain, par peur d'être empoisonné semble avoir été d'origine asiatique ; Cyr. I, 3, 9 et surtout VIII, 8, 14. Dans le dernier chapitre de la *Cyropédie* elle illustre la décadence de la royauté perse.

VI, 6. Sur la puissance de la peur qui gâte tous les plaisirs cf. le discours de l'Arménien Tigrane dans la *Cyropédie* avec de nombreux parallèles (III, 1, 23–25). Le suicide à cause d'une peur violente est aussi mentionné.

VII, 1–4 : Xénophon utilise la notion de φιλοτιμία, "amour d'honneur", "ambition", dans un sens positif, en parlant, par exemple, de Cyrus pour qui ce trait est innée (I, 2, 1 ; I, 4, 1, etc.), et aussi dans un sens négatif, en parlant de Critias et d'Alcibiade (Mem. I, 2, 14). Voir J.J. Farber, "The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship", *American Journal of Philology*, 100, 1979, p. 505. Dans le *Hiéron* la *philotimia* est sans équivoque une caractéristique non seulement indispensable au gouverneur, mais aussi un de principaux atouts qui lui permettent de jouir de son statut de souverain (cf. VII, 9–10).

VII, 3. R. Renehan a commenté l'opinion de Simonide selon laquelle c'est le désir de l'honneur qui différencie les hommes des animaux et a souligné son originalité : "The Greek Anthropocentric View of Man", *Harvard Studies in Classical Philology*, 85, 1981, p. 250.

X, 3. Il n'y a qu'une seule mention des *kaloi k'agathoi* dans le *Hiéron* : ce sont les "gens de bien" qui profiteront le plus des services rendus par les mercenaires employés aux tâches policières. F. Bourriot, *Kalos Kagathos – Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique*, vol. I, Hildesheim/Zürich/New York, 1995, p. 338–339 a commenté le passage en soulignant le sens "théraménien" le plus large du terme : les *kaloi k'agathoi* ici, ce sont tous ceux qui ont les moyens de vivre de leurs terres et de leurs troupeaux, et de disposer d'une certaine aisance.

XI, 1–13. L'idée que le souverain doit enrichir et bien armer sa cité plutôt que de s'enrichir et s'armer lui-même est un lieu commun de la théorie du bon gouvernement xénophontique. Tôt dans sa carrière, Cyrus se distingue de Cyaxare par le fait qu'à l'ambassade indienne il arrive avec des troupes bien armées au lieu de se présenter "dans un costume aussi brillant et somptueux que possible", comme le voulait Cyaxare (II, 4, 1–6). L'idée qu'il faut enrichir ses amis pour s'enrichir soi-même (§ 16) est exprimée par Agésilas qui le présente comme une coutume spartiate ("chez nous", *Ages.* IV, 6). Dans l'*Agésilas* le thème du dévouement au bien de la cité est très développé et, par ce fait, il met en lumière aussi les différences par rapport à la présentation beaucoup plus utilitaire du même sujet proposée par le Simonide xénophontique. L'objectif d'Agésilas selon Xénophon était non pas d'être le plus riche et de commander au plus grand nombre mais d'être "le meilleur (ἀμείνων) et de commander au meilleur peuple (ἀμεινόνων)" (VIII, 4). Au lieu de construire des forteresses imprenables Agésilas considérait qu'il est bien plus beau de "rendre son âme imprenable aux richesses, aux plaisirs et à la crainte" (τὸ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀνάλωτον κατασκευάσαι καὶ ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ ἡδονῶν καὶ ὑπὸ φόβου) (VIII, 8). Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, toute la dimension de l'ascétisme propre au bon souverain est absente du *Hiéron*.

La métaphore de "parure" ou d'"ornement" (κόσμος, XI, 2) est employée aussi dans la *Cyropédie* : Panthée offre à Abradates des armes magnifiques en disant : "*Si tu te montres aux autres tel que je te vois, c'est toi qui seras pour moi la plus grande parure*" (VI, 4, 3). Cyrus exprime la même idée : VIII, 3, 1–4.

XI, 14 : "*Considère ta patrie comme ta demeure*" (οἶκον). L'*Economique* en entier est dédiée à l'examen de l'idée socratique que les mêmes principes de gouvernement s'appliquent à la cité et à une maison privée. Voir surtout Oec., XI, 23 ; XIII, 5 ; XXI, 2.

XI, 15 : "*Tu seras heureux sans être envié*". Nous avons examiné la notion de l'envie dans le contexte de la souveraineté selon la tradition des épiniées (voir supra, p. 138–140), mais quelques mots doivent être dits sur son occurrence dans les textes de Xénophon. Après la prise de Babylone, une cité soumise de force, Cyrus aussi doit se protéger contre l'envie ; c'est la première fois qu'il se heurte à ce danger, montrant par là que l'envie n'existe pas dans une organisation politique où tous obéissent de plein gré. Cyrus décide de paraître à ses sujets en des occasions rares et solennelles pour exciter l'envie le moins possible (VII, 5, 37). Socrate complète le panorama en définissant l'envie comme "une sorte de chagrin", causé par le succès des amis ; on peut, dit-il, aimer quelqu'un et l'aider mais s'affliger en même temps de sa prospérité ; c'est un sentiment qu'éprovent non pas les hommes sensés mais les sots (Mem., III, 9, 8). L'idée exprimée dans le *Hiéron* qu'un gouvernement est possible sans exciter l'envie des sujets est socratique. C'est Socrate xénophontique qui considère que "*les hommes vertueux... ôtent tout prétexte à l'envie, en faisant part de leurs biens à leurs amis, comme si ceux-ci y avaient droit, et en regardant les biens de leurs amis comme leurs biens propres*" (Mem., II, 6, 22-23). Le paradoxe tragique, selon le récit de Xénophon lui-même, c'est que Socrate, homme d'une vertu exemplaire, suscita l'envie des juges et les incita à le condamner (Apol. 32). Il y a donc une dissonance entre la réalité et l'enseignement mais, comme nous avons essayé de le montrer, cette dissonance ne doit pas faire douter de la sincérité du message de Xénophon.

VIII Index nominum et verborum

L'index ne répertorie pas : les articles, les pronoms personnels ἐγώ, αὐτός, οὗτος, etc., les formes du verbe εἰμί, non plus que ἄλλος, ἀλλὰ, ἄν, γάρ, γέ, δέ, δή, ἐάν, εἰ, ἦ, καί, μέν, μή, οὐδείς, μηδείς, οἶος, ὅπος, ὅσος, ὅστις, ὅσπερ, ὅπως, ὅταν, ὅτε, ὅτι, οὐ, οὐδέ, οὕτω, τε, τίς, ὥστε, ὥσπερ, ὡς. Sont marqués d'un astérisque (*) les mots introduits ou corrigés par les éditeurs modernes.

A

- ἀγαθός : VI, 15; ἀγαθοῦ IV, 1; ἀγαθόν II, 7; III, 1; III, 3; III, 5; VII, 9; IX, 10; XI, 1; XI, 10; IX, 10; ἀγαθά III, 5; VII, 9; IX, 7; ἀγαθούς V, 2; ἀγαθοῖς I, 5; III, 2; XI, 12; ἀγαθῶν II, 6; V, 4; ἀγαθοῖς X, 3; βέλτιον I, 1; βέλτιστα IX, 2; ἀρίστους II, 2
- ἀγάλλω : ἀγαλλόμεθα VIII, 5
- ἀγαμαι : ἀγασθαι V, 1
- ἀγαπάω-ῶ : ἀγαπῶ XI, 9; ἀγαπῶνται I, 28; ἀγαπητός : ἀγαπητόν I, 28
- ἀγείρω : ἀγείροι IX, 9
- ἀγλευκῆς : ἀγλευκέστερον* I, 21
- ἀγνοέω-ῶ : ἀγνοεῖν I, 6; II, 5
- ἀγορά : ἀγοραῖς XI, 2
- ἀγρός : ἀγροῦ IV, 7; ἀγρούς IX, 7
- ἀγχιτέρμων : ἀγχιτέρμονας X, 7
- ἀγῶ : ἀγειν IX, 1; ἀγῶσιν IX, 11
- ἀγών : ἀγῶνα XI, 7
- ἀγωνίζομαι : ἀγωνίζεσθαι IX, 4; XI, 6; ἀγωνίζονται XI, 5
- ἀγωνίσμα : ἀγωνίσματα XI, 7
- ἀδελφός : ἀδελφούς III, 7; III, 8; ἀδελφοῖς III, 7; ἀδελφά I, 22
- ἀδικέω-ῶ : ἀδικῶν II, 17; ἀδικοῦντα X, 8; ἀδικοῦντας VII, 7; VII, 7; ἀδικουμένοις X, 8; ἀδικήσαντας I, 12
- ἀδικός : ἀδικοὶ V, 2; V, 2; ἀδίκους VIII, 9
- ἀδικία : ἀδικίαν VII, 10
- ἀδίκως IV, 11
- ἀδύνατος : ἀδύνατοι I, 12
- ἀεὶ I, 18; I, 25; II, 8; IV, 11; IV, 11; VII, 2; VII, 2; X, 6; X, 7; XI, 10
- ἄθλον : ἄθλα IX, 3; IX, 4; IX, 6; IX, 7; IX, 11; ἄθλων IX, 11; IX, 11
- ἀθλητής : ἀθληταί IV, 6
- ἄθλιος : ἀθλίους II, 3; IV, 10; ἀθλιώτατον VII, 12
- ἀθροίζω : ἀθροίζειν IX, 4
- ἀθύμως VIII, 1
- αἰρέομαι-ῶμαι : ἡροῦ VI, 7
- αἰσθάνομαι : VI, 1; VII, 10; αἰσθάνεται I, 24; αἰσθάνεσθαι I, 6; αἰσθάνονται X, 4; αἰσθανόμενος II, 17; αἰσθοῖτο I, 7

αἴσθησις : αἰσθήσεις I, 6
 αἶσχος VIII, 6
 αἰσχρός : αἰσχρόν IV, 10
 ἀκήρατος III, 4
 ἀκίνδυνος : ἀκινδύνῳ II, 10
 ἀκινδύνως VII, 10
 ἀκοή : ἀκοῆς I, 14
 ἄκουσμα : ἀκούσμασι I, 4
 ἀκούω : ἀκούσας VI, 9; ἀκούσαντα VIII, 3; ἤκουσεν VII, 1
 ἀκρατής : ἀκρατεῖς V, 2; V, 2
 ἀκρόαμα : ἀκροάματος I, 14; I, 14
 ἀκρόπολις : ἀκροπόλεων IV, 7
 ἄκων : ἀκόντων I, 34; I, 36
 ἀληθής : ἀληθῆ I, 10; III, 6
 ἀληθῶς VII, 9
 ἀλκή : ἀλκῆς IX, 6
 ἄλκιμος : ἀλκίμους V, 1; V, 3
 ἀλληλοφόνος : ἀλληλοφόνους III, 8
 ἀλλήλων : ἀλλήλους IV, 1; IV, 3
 ἄλλως VI, 11
 ἄλογος : ἀλόγοις VII, 3
 ἄλυπος : ἄλυπον IX, 9
 ἄμα I, 12; II, 17; VI, 15
 ἀμύνω : ἀμύνοντες* II, 14
 ἀμφί I, 11
 ἀμφοτέρως : ἀμφοτέροι* VIII, 3; ἀμφοτέρων I, 2; I, 10;
 ἀμφοτέρους II, 13
 ἀμφω : ἀμφοῖν I, 1
 ἀνά VII, 9; X, 5
 ἀναγκάζω : ἀναγκάζειν IX, 2; ἀναγκάζει I, 33; V, 3;
 ἀναγκάζεσθαι V, 2; VI, 5; ἀναγκάζεται* VI, 15;
 ἀναγκάζονται IV, 10; IV, 11; IV, 11; ἀναγκαστέον
 VIII, 9
 ἀναγκαῖος : ἀναγκαίως IV, 11; ἀναγκαῖα IV, 9; ἀναγκαιόταται IV,
 9
 ἀνάγκη I, 28; V, 3; IX, 2; VIII, 8; IX, 10; X, 7; X, 8;
 ἀνάγκης I, 37; IX, 3; ἀνάγκην II, 8; IX, 4
 ἀνακηρύττω : ἀνακηρύττων XI, 8
 ἀναλαμβάνω : ἀναλαμβάνουσιν II, 15
 ἀναλόω-ῶ : ἀναλούμενα XI, 1
 ἀναμιμνήσκω : ἀναμνήσθητι VI, 7
 ἀνάπαισις II, 11
 ἀναπτύσσω : ἀνεπτυγμένα II, 4
 ἀναστρέφω : ἀνέστραπται IV, 5
 ἀναφαίνω : ἀναφαίνειν VIII, 6
 ἀνδραποδώδης : ἀνδραποδώδεις V, 2; V, 2
 ἀνδρείος : ἀνδρείους V, 1

ανεπιφθόνως VII, 10
 άνευ IV, 1; IV, 1; IV, 3; V, 3
 άνέχω : άνέχεσθαι XI, 11
 άνήκεστος : άνήκεστον VI, 15; VI, 16
 άνήκοος : άνήκοοι I, 14
 άνήρ VII, 3; άνδρός I, 1; άνδρα VII, 9; VIII, 5; άνδρί IV, 11;
 VIII, 5; VIII, 10; IX, 3; XI, 1; XI, 6; άνδρες III,
 4; VII, 3; άνδρας III, 3; III, 7; V, 2; άνδρών I, 9;
 II, 1
 άνθρώπινος : άνθρωπίνω VI, 2; άνθρωπίνη VII, 4
 άνθρωπος : άνθρώπου I, 33; άνθρωποι I, 16; I, 18; VII, 1;
 VII, 3; VII, 9; VIII, 8; IX, 11; XI, 8; άνθρώπων
 I, 13; I, 16; II, 3; III, 5; VII, 4; VII, 10;
 VIII, 1; IX, 11; XI, 11; άνθρώπους IV, 11;
 άνθρώποις I, 2; I, 11; I, 22; II, 4; II, 7; III, 1;
 III, 3; IV, 3; VII, 3; X, 2; XI, 7; XI, 15
 άνιάω-ω : άνιάν I, 36; άνιᾶ IV, 6; άνιωμένω I, 36
 άνταγωνιστής : άνταγωνιστών IV, 6; άνταγωνιστάς IV, 6
 άντέχω : άντέχειν XI, 15
 άντί IV, 5; IV, 5; IV, 5; V, 1; VI, 3
 άντίβλεψις : άντιβλέψεις I, 35
 άντιπαρέχω : άντιπαράσχοιτο VII, 12
 άντιπάσχω : άντιπάσχω* VII, 12
 άντιπράττω : άντιπραττομένους II, 17
 άντιτάσσω : άντετάξω VI, 7
 άντίτυπος : άντίτυπα IX, 4
 άντιφιλέω-ω : άντιφιλούντος I, 35; άντιφιλούντων VII, 6
 άξιοθέατος : άξιοθέατα I, 11; άξιοθεατότατα I, 11
 άξιος : άξιους II, 2; άξιοι IV, 3; άξια II, 4;
 άξιόω-ω : άξιούσι I, 13; V, 2; άξιούμενος VII, 9; XI, 12
 άοπλος : άόπλους VI, 4
 άπάγχω : άπάγξασθαι VII, 13
 άπαξ VII, 11
 άπαλλάττω : άπαλλαγήναι VII, 12; άπαλλάττη VII, 11;
 άπαλλαττομένους VI, 16
 άπάρχομαι : άπάρχεσθαι IV, 2
 άπας : άπαντα VI, 16; άπαντας VI, 14; άπασαι IX, 5; άπασιν
 VII, 3
 άπειμι : άπή* III, 2 ; άπών XI, 11
 άπειρος I, 30; I, 30; I, 30; άπειροι I, 10
 άπέρχομαι : άπιέναι I, 13
 άπέχω : άπεχομένους II, 1
 άπεχθάνομαι : άπεχθάνονται VIII, 8
 άπέχθεια : άπεχθείας IX, 2
 άπιστέω-ω : άπιστείν IV, 2; άπιστούμενος IV, 1
 άπιστος : άπιστα I, 9

από I, 10; I, 28; I, 38; IV, 10; IV, 6; VII, 2; VIII, 2;
 VIII, 2; VIII, 4; VIII, 4; X, 3; X, 3; X, 3; XI,
 1; XI, 6
 απογεύομαι : απογεύεσθαι IV, 2
 αποδείκνυμι : απέδειξα VII, 5
 αποδημέω-ῶ : αποδημειν I, 12
 αποδίδωμι : αποδιδόναι IX, 3
 αποθνήσκω : αποθνήσκειν IV, 3; VII, 10; αποθάνωσιν II, 16;
 II, 18; απέθανον X, 4; αποθανουμένας VII, 12
 απόκειμαι : απόκειται II, 4
 αποκωλύω : αποκωλύει VIII, 1
 αποκρίνω : απεκρίνατο I, 7
 απόκρισις : αποκρίσεις I, 35
 αποκρύπτω : αποκεκρυμμένα II, 4
 αποκτείνω : αποκτείνειν II, 15; III, 3; αποκτείνουσι VI, 15;
 αποκτείνη II, 8; II, 17; αποκτείναι VI, 15; αποκτείνασι
 VI, 11; αποκτείναντα IV, 5; απεκτονέναι II, 16; II,
 16; απεκτονότας III, 8
 απόλαυσις : απολαύσεις I, 26
 απολεύω : απολεύειν I, 24; I, 36; VII, 9; απολαύοι I, 30
 απόλλυμι : απολωλέναι IV, 11; απολωλότας III, 8
 απολογέομαι-οὔμαι : απολογεῖται II, 17
 απορέω-ῶ : απορών XI, 12
 αποστερέω-ῶ : απεστέρημαι VI, 3; VI, 3
 απροφασίστως VII, 2
 ἄπτω : ἄπτεσθαι I, 36
 ἄρα I, 13
 ἄρα I, 1
 ἀργαλέος : ἀργαλέον VI, 4
 ἀργέω-ῶ : ἀργοῖτο IX, 9
 ἀρετή : ἀρετῆς VII, 9; ἀρετήν VI, 15; XI, 8; ἀρετῆ II, 2; XI,
 5
 ἀριθμός : ἀριθμῶ IV, 8
 ἄρμα : ἄρματος XI, 5; ἄρματα XI, 5
 ἀρματοτροφία : ἀρματοτροφίαν XI, 5
 ἀρχή : ἀρχῆς I, 12
 ἄρχω : ἄρχειν VIII, 1; ἄρχη VIII, 5; ἄρξομαι VIII, 2; ἄρξει II,
 17; VI, 14; ἀρξάμενος I, 10; ἀρξάμενον I, 10; ἄρχων
 IX, 4; VIII, 2; VIII, 3; X, 1; ἄρχοντος IX, 4;
 VIII, 6; ἄρχοντι VIII, 5; IX, 3; ἄρχοντες IX, 5;
 ἀρχόμενοι VII, 2; ἀρχομένων XI, 8
 ἀσθενέω-ῶ : ἀσθενούσης I, 23
 ἀσκέω-ῶ : ἀσκεῖσθαι IX, 6
 ἀσφάλεια : ἀσφάλειαν II, 9; X, 5; ἀσφαλείας XI, 10; ἀσφαλεία
 II, 10
 ἀσφαλής : ἀσφαλές I, 12
 ἀσφαλῶς IV, 4

ἀσχολία : ἀσχολία IX, 8
 ἀτίμητος IX, 10
 ἄτιμος I, 27
 αὐ̂ I, 5; I, 14; I, 29; I, 30; III, 1; VI, 3; VI, 14
 αὐ̂ξάνω : αὐ̂ξε XI, 13; αὐ̂ξει II, 17; αὐ̂ξοιντο IX, 8; ἠὺξήκεναι
 II, 15
 αὐ̂τίκα II, 7
 αὐ̂τόματον : αὐ̂τόματα III, 5
 ἀφαιρέω-ῶ : ἀφείλετο VII, 12
 ἀφανίζω : ἀφανίζειν VIII, 6
 ἀφήμι : ἀφείτο VII, 11
 ἀφικνέομαι-οὔμαι : ἀφίκετο I, 1; ἀφίκονται II, 9
 ἀφθονία V, 4
 ἀφόβως VII, 10
 ἀφροδισιάζω : ἀφροδισιασθῆ III, 4
 ἀφροδίσιος : ἀφροδίσια I, 4; I, 29; VII, 5; VII, 6; ἀφροδισίων
 I, 26; I, 30; II, 1; ἀφροδισίους I, 29; I, 36; VII,
 3
 ἀφυλαξία : ἀφυλαξίαν VI, 4
 ἄχαρις : ἀχαρίτων I, 24
 ἄχθομαι : ἀχθομένου I, 36; ἀχθομένους I, 4
 ἀχρηστος I, 27

B

βάρβαρος : βαρβάρους VI, 5
 βαρύς : βαρέα I, 5; βαρύτερον VIII, 10
 βέβαιος : βεβαιόταται III, 7
 βία : βία I, 33; VII, 7; X, 4
 βιάζω : βεβιασμένους II, 12
 βίαιος : βιαίω IV, 3; βία VII, 6
 βιβρώσκω : βεβρωκώς I, 24
 βίος I, 2; I, 7; βίου I, 7; βίον VII, 10; βίω I, 3; I, 13; VI,
 2
 βιοτεύω : βιοτεύει IV, 4
 βοηθῶ-ῶ : βοηθεῖν X, 4; βοηθοῦσι X, 8
 βόσκημα : βοσκημάτων VII, 3
 βουλή : βουλῆς II, 16
 βούλομαι VI, 1; βούλει III, 6; VI, 11; βούλονται IV, 9;
 βουλώμεθα IX, 4; βούλωνται I, 11; II, 8; βούλοιο XI,
 10; βουλομένου I, 33; βουλομένων I, 34; XI, 10;
 βουλομένους VIII, 9; X, 8

Γ

γαμέω-ῶ : γαμῖν I, 28; γήμη I, 28; γήμαντι I, 27
 γάμος I, 27
 γαυρόω-ῶ : γαυροῦνται II, 15
 γεραίρω : γεραίρωσι VII, 2

γεωργία IX, 7
 γῆ : γῆν IX, 7
 γήρας : γήρας VIII, 6
 γίγνομαι : γίνεσθαι III, 5; VII, 8; IX, 2; XI, 4; γίγνεται II, 11; II, 11; IV, 7; VI, 6; IX, 2; γίγονται X, 4; γίγνηται V, 4; γίγνονται IX, 11; γιγνώμενα IX, 3; ἐγένετο IX, 4; ἐγενόμην VI, 1; γένηται VI, 13; γένωνται I, 12; IV, 6; V, 2; γενομένης I, 1; γενομένων V, 4; γενόμενοι V, 2; γένοιτο VI, 13; IX, 9; γεγενημένον I, 2; II, 17; γεγενημένους III, 8
 γινώσκω : γινώσκουσι V, 1; ἔγνωκας VII, 11; γνώσιν X, 8
 γνώμη : γνώμης II, 5
 γονεύς : γονέας III, 7; γονεῦσι III, 7
 γοῦν II, 8; III, 3; X, 8
 γυμνικός : γυμνικοῖς IX, 11
 γυνή III, 4; γυναικί IV, 1; γυναικῶν I, 28; III, 3; III, 8; γυναιξί II, 2; III, 7

Δ

Δαίλοχος : Δαϊλόχου I, 31; I, 33
 δαπανάω-ῶ : δαπανᾶν VIII, 9; X, 8; XI, 1
 δαπάνη : δαπάνη XI, 2; δαπάναι IV, 9; IX, 11; δαπάνας IV, 9; IV, 11; IX, 11; XI, 6
 δαπάνημα : δαπανήματα IV, 9
 δείδω : δεδίασι VI, 15
 δεινός : δεινάς I, 28; δεινότερος XI, 3; δεινότερους V, 3; δεινότερα VI, 8
 δειπνέω-ῶ : δειπνήσαι I, 17
 δείπνον I, 17; δείπνου VI, 9
 δεσμεύω : δεσμεύειν VI, 14; ἐδέσμευσεν VII, 12
 δεσμός : δεσμούς VII, 12
 δεσπότης : δεσπότης X, 4
 δεύτερος* I, 27
 δέχομαι : δέχονται III, 2
 δέω-ῶ : δεῖ II, 13; VI, 11; VIII, 10; δέη VI, 15; δεῖσθαι I, 33; δεῖται VIII, 9; δεήσεται X, 1; X, 2; δέοι IX, 7; XI, 11; δέονται IV, 10; δέον XI, 1; δέοντα VIII, 9; X, 2; δεόμενον IX, 3
 δῆλος : δῆλον III, 3
 δηλόω-ῶ : δηλώ II, 18; δηλοῦν I, 3; δηλώσαι VI, 1
 δημόσιος : δημοσίᾳ XI, 9
 δήπου I, 27; I, 29; II, 15; III, 2; III, 7; VI, 11; X, 4
 διά I, 4; I, 4; I, 4; I, 4; I, 4; I, 5; I, 5; I, 5; I, 8; I, 11; I, 14; I, 16; I, 37; I, 38; II, 5; II, 5; II, 8; II, 11; II, 11; III, 3; IV, 2; IV, 4; IV, 6; IV, 10; IV, 11; V, 2; VI, 3; VI, 3; VI, 15; VII, 7; VII, 7; VII, 10; VIII, 2; IX, 1; IX, 2;

IX, 2; IX, 3; IX, 4; IX, 4; IX, 6; IX, 7; X, 1; X,
 7
 διάγω : διάγει IV, 2; VII, 10; διάγειν II, 8; διάγοντα VII, 10;
 διαγόντων I, 8; διηγῆσασθαι I, 1; διήγον VI, 2
 διαιρέω-ῶ : διήρηνται IX, 5
 διαιτάω-ῶ : διαιτωμένων I, 19
 διάκονος : διακόνους IV, 2
 διακούω : διήκουσεν VII, 11
 διαφθείρω : διεφθαρμένους III, 8
 διαλέγομαι : διαλεγόμενοι VIII, 5
 διαμένω : διαμένειν III, 4
 διαπράττω : διαπράττοντες VIII, 7
 διατελέω-ῶ : διατελεῖ II, 18
 διαφερόντως I, 29; VII, 4
 διαφέρω : διαφέρειν VII, 3; διαφέρει I, 2; I, 7; I, 8; διαφέρετε
 II, 2; διαφέροντα I, 3; II, 2; διαφέροντες VII, 3;
 διαφέροντας II, 2
 διδάσκω : διδάσκειν I, 10; IX, 2; IX, 4; διδάξαι VIII, 1
 δίδωμι : διδῶσιν VII, 8; δότωσαν VIII, 4
 δικαίος : δικαίου IV, 10; δικαίους V, 1; V, 1
 δικαιοσύνη : δικαιοσύνης IX, 6
 δικαίως IV, 10
 διό I, 18
 διότι V, 2; V, 2
 δίψος : δίψους I, 30
 διώκω : διώκειν II, 15
 δοκέω-ῶ : δοκῶ I, 4; I, 6; I, 6; I, 10; I, 33; VIII, 1;
 δοκεῖς I, 15; VI, 9; VIII, 3; VIII, 3; X, 1; X, 3;
 XI, 4; XI, 5; XI, 5; δοκεῖ I, 11; I, 27; I, 36; II,
 1; II, 3; II, 5; II, 7; II, 16; II, 17; IV, 9; V,
 2; VI, 5; VII, 3; VII, 4; VIII, 5; XI, 1; δοκοῦμεν
 I, 5; I, 5; δοκεῖτε II, 5; VII, 4; δοκοῦσι I, 17;
 III, 7; VII, 5; VII, 8; VII, 9; IX, 1; ἐδόκουν VII,
 6; δοκῆ III, 4; δοκῶσιν* II, 10; δόξειεν I, 21;
 δοκοῦντος I, 32; δοκοῦντα I, 22; II, 4; δοκούντων I,
 9; II, 1; III, 8
 δόξα : δόξαν II, 15
 δοξάζω : δοξάζειν II, 3
 δορυφορέω-ῶ : δορυφοροῦσι IV, 3; IV, 3
 δορυφόρος : δορυφόρων X, 1; X, 3; δορυφόρους X, 4; δορυφόροις
 V, 3
 δουλεία : δουλείας VII, 8
 δοῦλος : δούλων I, 28; X, 4; δούλους IV, 3; VI, 3; VI, 5; VI,
 5
 δριμύς : δριμέα I, 22
 δύναμαι : δύνασθαι I, 3; VI, 11; VIII, 2; δύναται II, 17;
 δυνάμεθα VI, 12; δύνανται IV, 10; VIII, 4; δύναιντο V,

3; VIII, 2; X, 5; X, 7; δύνηται II, 17; δύνησθε
VIII, 7; δύνωνται I, 38; XI, 15
δύναμις : δύναμιν XI, 13; δυνάμει I, 27
δυνατός : δυνατόν VII, 12; δυνατωτάτων VIII, 4; VIII, 4
δυσχεραίνω : δυσχεραίνει VIII, 6
δυσχερής : δυσχερῆ VIII, 6; δυσχερές I, 36
δωρεά : δωρεῶν XI, 12
δωρέω-ῶ : δωρεῖσθαι VII, 9; VIII, 7
δώρημα VIII, 4
δώρον : δώρα VII, 8

E

ἐγγίγνομαι : ἐγγίγεσθαι I, 30; ἐγγίγνεται X, 2;
ἐγγύς : ἐγγυτέρω VII, 4
ἐγείρω : ἐγρηγορέναι I, 6
ἐγκρατής : ἐγκρατεῖς V, 2
ἔδεσμα : ἐδέσματα I, 23
ἐδωδή : ἐδωδῆς I, 19
ἐθειλουσίως XI, 12
ἐθέλω : ἐθέλειν VI, 4; ἐθέλεις III, 8; ἐθέλει I, 14; I, 30;
ἐθέλωσιν VII, 9; ἐθειλήσαις I, 1
ἔθω : εἰωθότα I, 17
εἶδω : οἶδα I, 2; I, 7; I, 17; I, 19; I, 23; II, 6; X, 2;
οἶδεν II, 17; εἶδέναι I, 2; I, 37; III, 6; εἶδῆς VI,
13; εἶδη I, 15; εἶδείην I, 1; I, 1; εἶδειεν X, 4; εἶδῶσιν
VI, 14; εἶδότα VI, 15; ἴσασι II, 9; ἴσθι I, 8; I, 27;
VI, 15; VII, 10; VII, 13; XI, 15; ἴσθι* XI, 7
εἰθίζω : εἰθισμένον IX, 7
εἰκός I, 1; I, 2; IX, 6; X, 6
εἰκότως VII, 4; VII, 8; X, 5
εἰκόν : εἰκόνας IV, 5
εἶμι : ἰέναι I, 12; ἰόντας I, 2; ἴθι VIII, 3
εἶργω : εἶργειν IV, 5
εἰρήνη II, 7; II, 11; εἰρήνης II, 11; X, 7
εἶς XI, 8; ἐν X, 4; XI, 1; ἕνα VI, 11
εἶς I, 2; I, 11; I, 11; II, 9; II, 9; II, 10; IV, 9; IV, 9;
IV, 11; IV, 9; V, 2; VII, 2; VIII, 3; VIII, 9; IX,
7; X, 8; XI, 1; XI, 1; XI, 1; XI, 1; XI, 5
εἰσάγω : εἰσηγούμενος IX, 10
εἰσφέρω : εἰσφέροισιν IX, 7
εἶσω II, 10; II, 10
ἐκ I, 27; I, 27; I, 27; I, 28; I, 38; IV, 5; VI, 8; VI,
13; VII, 6; VII, 8; VIII, 5; VIII, 5; VIII, 7;
VIII, 8; XI, 5
ἕκαστος II, 16; IV, 4; VII, 9; ἕκαστου I, 8; ἕκαστον XI, 1;
ἕκαστῳ I, 21; IX, 5; ἕκαστα I, 11
ἐκάτερος VIII, 3; ἐκατέρῳ I, 3; ἐκάτεροι II, 13

ἐκείνος : ἐκείνω VI, 7; ἐκείνοις II, 2; VI, 3; ἐκείνο I, 16 ; I, 19; VIII, 2; κάκεινας VI, 1
 ἔκπαγλος : ἔκπαγλοτάτοις XI, 3
 ἔκπλεως : ἔκπλεω I, 18; ἔκπλεα X, 2
 ἐκτίνω : ἐκτίνων VII, 12
 ἐκών VII, 11; ἐκόντες VII, 9; ἐκόντας II, 1; XI, 12
 ἐλαχύς : ἐλάττω IV, 6; ἐλάχιστον II, 7; IV, 1; IV, 2; ἐλάχιστα II, 6
 ἐλευθερία : ἐλευθερίας V, 1
 ἐλεύθερος : ἐλεύθεροι V, 2; ἐλευθέρους VI, 5; VI, 5; ἐλεύθεραι V, 2; ἐλευθερωτάτων I, 16
 ἐλλείπω : ἐλλείπωσι I, 28; ἐλλείποντα IV, 8
 Ἐλλην : Ἐλλήνων XI, 5; Ἐλλησιν VI, 5
 ἐλπίζομαι : ἐλπίζομένων I, 30
 ἐλπίς : ἐλπίδος I, 18
 ἔμπαλιν IV, 5
 ἔμπειρος I, 19; VI, 7
 ἐμπίμπλημι : ἐμπιμπλόμενος I, 25
 ἐμπίπτω : ἐμπίπτει I, 19
 ἐμποδών VIII, 1
 ἐμποιέω-ῶ : ἐμποιοῦσι I, 28; VIII, 4
 ἐμπόρευμα : ἐμπορεύματα IX, 11
 ἐμπορία IX, 9
 ἔμπορος : ἐμπόρους IX, 9
 ἐμφανής : ἐμφανές IX, 10
 ἐμφύω : ἐμφύεσθαι I, 31; ἐμφύεται VII, 3; ἐμφύη VII, 3; ἐμφύονται IX, 8
 ἐν I, 3; I, 3; I, 6; I, 6; I, 8; I, 11; I, 11; I, 13; I, 13; I, 14; I, 16; I, 18; I, 26; I, 27; I, 29; I, 29; II, 2; II, 4; II, 9; II, 10; II, 10; II, 10; II, 12; II, 13; II, 15; II, 15; II, 15; III, 8; IV, 2; IV, 5; VI, 2; VI, 2; VI, 7; VI, 9; VI, 11; VI, 16; VII, 3; VII, 3; VII, 4; VIII, 3; VIII, 4; VIII, 6; IX, 4; IX, 6; IX, 6; IX, 11; IX, 11; X, 2; X, 2; X, 4; X, 5; X, 6; X, 6; X, 7; XI, 15; XI, 7
 ἐναντίος : ἐναντίας VI, 8; ἐναντίων II, 15; VII, 8
 ἐνδεής : ἐνδεεστέροις V, 4
 ἔνδεια : ἔνδειαν IV, 10
 ἐνδέχομαι : ἐνδέχεται IV, 9
 ἐνδεῶς IX, 2; IX, 4
 ἔνεδρος : ἐνέδρα VI, 3
 ἔνειμι : ἐνών VI, 6
 ἔνεκα I, 11; I, 15; V, 2; VI, 11; VII, 9; VIII, 10
 ἔνεκεν III, 4; V, 1; XI, 10
 ἐνεργός : ἐνεργοῖς IX, 8; ἐνεργά XI, 4; XI, 4
 ἔνθα I, 11

ἔνθαπερ II, 4
 ἔνιοι : ἔνια VI, 9
 ἐννοέω-ῶ : ἐννοεῖ VIII, 2; ἐννόησον IX, 11
 ἐνοράω-ῶ : ἐνοράν VI, 3
 ἐνοχλέω-ῶ : ἐνοχλεῖν* V, 3
 ἐνταύθα II, 10
 ἐντεύθεν I, 10
 ἐντόνως IX, 6
 ἐξάγω : ἐξάγεται IX, 11
 ἐξανίστημι : ἐξανίστασθαι VII, 7; ἐξανισταμένους VII, 7
 ἐξαπατάω-ῶ : ἐξαπατάσθαι II, 3
 ἐξαπίναιος : ἐξαπινάιας X, 6
 ἐξαρκέω-ῶ : ἐξαρκέσειε VII, 12
 ἔξειμι : ἔξεστι I, 26; II, 8; IV, 9
 ἔξω I, 7; II, 10; VI, 13
 ἐξεικάζω : ἐξεικάζουσιν I, 38
 ἔξειμι : ἐξεῖναι VI, 14; ἐξεῖη XI, 10; XI, 10; ἐξεῖη VI, 11
 ἐξεργάζομαι : ἐξεργαζόμενον IX, 2; ἐξεργαζόμενοι IX, 7
 ἐξευρίσκω : ἐξευρίσκων IX, 9
 ἐξικνέομαι-οὔμαι : ἐξικνεῖσθαι VIII, 3
 ἐξορμάω-ῶ : ἐξορμάσθαι VIII, 9; ἐξορμήσειεν IX, 10
 ἐξουσία : ἐξουσίας V, 2
 ἔοικα : ἐοικέναι I, 36; ἔοικε VII, 1; VII, 2; VII, 3
 ἐορτή : ἐορτάς I, 18; ἐορταῖς I, 18
 ἐπαινέω-ῶ : ἐπαινεῖν IX, 2; ἐπαινοῦσι I, 14; ἐπαινοῦντες VII, 9;
 ἐπαινοῦντας I, 15; ἐπαινεσάντων VIII, 3
 ἔπαινος : ἐπαίνου I, 14; VII, 3; ἔπαινον VIII, 3; ἐπαίνους I,
 15; I, 16
 ἐπαφρόδιτος : ἐπαφροδιτόταται I, 35
 ἐπεὶ I, 3; I, 14; I, 23; III, 4; VII, 1; VII, 3; VII, 11
 ἐπειδάν II, 9; II, 9; II, 10; II, 10; VIII, 7
 ἐπειδή VI, 1
 ἐπεὶπερ VII, 4; VIII, 1
 ἔπειτα I, 19; II, 9; II, 11; IV, 10; VII, 9; XI, 8
 ἐπί I, 5; I, 11; I, 21; I, 21; II, 13; II, 15; II, 17;
 III, 2; IV, 3; IV, 3; IX, 5; X, 8; XI, 12
 ἐπιβουλεύομαι : ἐπιβουλεύόμενον VII, 10
 ἐπιβουλή : ἐπιβουλαί I, 38
 ἐπιγελάω-ῶ : ἐπιγελάσας I, 31
 ἐπιδείκνυμι : ἐπιδεικνύναι XI, 10; ἐπιδεικνύμενοι I, 13
 ἐπιδίδωμι : ἐπιδοίη IX, 7
 ἐπίδοσις : ἐπίδοσιν I, 18
 ἐπιθυμέω-ῶ : ἐπιθυμῆναι I, 33; VI, 5; X, 7; ἐπιθυμῶ I, 32; I,
 33; ἐπιθυμῆναι IV, 7; IV, 7; ἐπιθυμῶν I, 9; ἐπιθυμῆσαι
 V, 1; ἐπιθυμῆσαι VI, 2; ἐπιθυμοίη XI, 11; ἐπιθυμῶν
 VIII, 1; XI, 8; ἐπιθυμούντων XI, 10
 ἐπιθύμημα : ἐπιθυμήματα I, 23; ἐπιθυμημάτων IV, 7

ἐπιθυμία : ἐπιθυμίας I, 26; VI, 2
 ἐπίκαιρος : ἐπίκαιρα X, 5
 ἐπικαλέω-ῶ : ἐπικαλουμένου I, 31
 ἐπικίνδυνος : ἐπικινδυνότερα IV, 7
 ἐπικράτεια : ἐπικρατείας VI, 13
 ἐπιλανθάνω : ἐπιλαθέσθαι VI, 2
 ἐπιμέλεια IX, 2; ἐπιμελείας IX, 11; ἐπιμέλεια IX, 1
 ἐπιμελέομαι-οὔμαι : ἐπιμελείσθαι X, 5; ἐπιμελητέον IX, 1
 ἐπινοέω-ῶ : ἐπινοεῖτε II, 2
 ἐπισκοπέω : ἐπισκεψώμεθα III, 1; ἐπίσκεψαι III, 6; ἐπισκοποῦντες
 VIII, 2
 ἐπίσταμαι : ἐπίσταται II, 17; ἐπιστάμεθα I, 4; I, 29; I, 38; X,
 4
 ἐπιστήμη : ἐπιστήμαις II, 2
 ἐπιτελέομαι-οὔμαι : ἐπιτελείσθαι IX, 10
 ἐπιτήδευμα XI, 5
 ἐπιτρέπω : ἐπιτρεπτέον VIII, 9
 ἐπίχαρι IX, 4
 ἐπιψεύδομαι : ἐπιψεύδονται II, 16
 ἐράω-ῶ : ἐρῶ I, 33; I, 33; V, 1; ἐρᾶς I, 31; ἐρᾶ I, 36; ἐρῶ
 XI, 11; ἐρώμενος I, 37
 ἐργάζομαι : ἐργάσεται VI, 16
 ἐργάτης : ἐργάτας VI, 11; ἐργάταις X, 5
 ἔργον IX, 10; ἔργου I, 21; VI, 11; ἔργῳ II, 15; II, 17; ἔργα
 VII, 8; ἔργων I, 10; ἔργοις VII, 2
 ἐρημία : ἐρημίαν VI, 4
 ἔρις : ἔριδες I, 35
 ἐρρωμένως IX, 7
 ἔρυμα : ἐρύματος II, 10
 ἔρχομαι : ἔρχεται I, 13; ἔρχονται I, 11; ἔλθωσιν II, 9; II, 10
 ἔρω I, 30; I, 30; VII, 3; ἔρωτος I, 29; I, 30; ἔρωτας I, 31
 ἐρώτησις : ἐρωτήσεις I, 35
 ἐρωτικός : ἐρωτικώτατα I, 21
 ἐσθίω : ἐσθίειν I, 17; ἐσθίοντες I, 23; φάγωσιν IV, 2
 ἑταῖρος : ἑταίρων III, 8; ἑταίρους III, 7; VI, 3; XI, 14;
 ἑταῖροις III, 7
 ἕτερος : ἑτέρων IV, 6
 ἔτι I, 3; I, 16; II, 2; II, 18; V, 3; VI, 5; VI, 8; VI, 14
 ἔτοιμος : ἐτόιμου I, 32; ἐτόιμων I, 30; ἐτοιμότεροι X, 6;
 ἐτοιμοτάτους X, 6
 εὐ I, 8; I, 19; I, 23; III, 2; VI, 12; VI, 13; VI, 13; VI,
 14; VI, 15; VII, 10; XI, 14; XI, 15; XI, 15; XI, 7
 εὐδαιμονέω-ῶ : εὐδαιμονεῖν II, 4; V, 3; εὐδαιμονῶν XI, 15
 εὐδαιμονία : εὐδαιμονία XI, 5
 εὐδαιμόνως VII, 10
 εὐδαίμων : εὐδαίμονας II, 3; εὐδαιμονεστάτην XI, 7
 εὐεργεσία : εὐεργεσίας VII, 9

εὐεργετέω-ῶ : εὐεργετεῖν VII, 9
 εὐετηρία : εὐετηριῶν V, 4
 εὐθύς I, 35; I, 37; II, 8; VIII, 8; IX, 4; XI, 8
 εὐλαβέομαι-οὔμαι : εὐλαβούμενος VI, 16
 εὐμενής : εὐμενεῖ XI, 12
 εὐνοια : εὐνοϊαν VI, 3
 εὐοπλος : εὐόπλου XI, 3; εὐόπλους V, 3
 εὐοπλία : εὐοπλίας IX, 6
 εὐρίσκω I, 11; VII, 13; εὐρίσκεσθαι IX, 10; εὐρεῖν II, 16; VI, 11; εὐρήσεις III, 8
 εὐταξία : εὐταξίας IX, 6
 εὐτελής : εὐτελέστερα I, 20
 εὐφραίνω : εὐφραίνειν I, 15; I, 15; VIII, 3; εὐφραίνει I, 29; IV, 6; εὐφραίνεσθε I, 16; εὐφραίνουσι I, 28; εὐφραίνεται I, 8; IV, 6; IV, 6; εὐφραίνονται I, 8; II, 15
 εὐφροσύνη VII, 4; εὐφροσύνην VIII, 3; εὐφροσύνη I, 18; εὐφροσύνας I, 2; VI, 1; εὐφροσυνῶν I, 29
 ἐφίημι : ἐφιέμενος I, 30
 ἐφίστημι : ἐφεστήκασιν IX, 5
 ἔφοδος : ἐφόδους X, 6
 ἔχθρα : ἔχθραν IX, 1
 ἔχθρός : ἔχθρόν I, 36; ἔχθροί VI, 14; VI, 15; ἔχθρούς II, 2; VI, 12; VI, 14
 ἔχυρός : ἔχυρά I, 12
 ἔχω : ἔχειν I, 21; IV, 2; IV, 10; VI, 3; VI, 4; VI, 5; VII, 13; VIII, 1; VIII, 1; ἔχεις X, 1; ἔχει I, 8; I, 8; II, 12; II, 12; IV, 6; VI, 12; VIII, 2; IX, 3; ἔχετε II, 2; ἔχουσι I, 11; I, 18; II, 14; II, 14; II, 15; VI, 10; ἔχη IV, 6; ἔχητε VIII, 7; ἔχοιμι I, 7; ἔχοις XI, 4; XI, 11; XI, 12; XI, 13 ἔχοι XI, 10; ἔχων I, 25; II, 18; IV, 6; IV, 6; XI, 12; ἐχούσης VII, 2; ἔχωσι VII, 9; X, 2; εἶχε I, 9; ἔξιν VIII, 9

Z

ζάω-ῶ : ζῆν IV, 10; ζῶντι VI, 16; ζῶντας VI, 15
 Ζεὺς : Δία I, 10; I, 13; I, 16; I, 20; I, 21; I, 32; VI, 10; VIII, 8; IX, 7; X, 2
 ζηλόω-ῶ : ἐζήλουν I, 9; ἐζήλωσας VI, 12
 ζημιόω-ῶ : ζημιοῦν IX, 2
 ζῶον : ζῶα VII, 3; ζῶων VII, 3; ζῶοις VII, 3

H

ἦ I, 21
 ἠέομαι-οὔμαι : ἠγεῖσθαι V, 2; ἠγή XI, 2; ἠγείται IV, 6; ἠγούνται II, 9; ἠγησάμενοι VII, 9
 ἠδέως I, 18; I, 23; III, 2; III, 2; VI, 3; VI, 4

ἤδη I, 36; VI, 7; VII, 3; X, 4
ἥδομαι : ἥδεσθαι I, 5; I, 5; I, 36; VII, 3; ἥδεται I, 30;
ἥδόμεθα I, 6; ἥδονται I, 20; V, 3; ἥδόμενος VI, 2;
ἥδόμενον I, 21; ἥδομένων VI, 3; ἥδομένους I, 4;
ἥδομένοις VI, 2
ἥδονή VII, 4; ἥδονῆς I, 27; ἥδονήν II, 15; ἥδονάς I, 17; I,
36
ἥδύς IV, 1; ἥδέα II, 14; VII, 6; ἥδεια I, 35; I, 35; I, 35;
ἥδέων VI, 6; ἥδεια IV, 1; ἥδιον I, 17; I, 17; I, 21;
VIII, 5; ἥδίστου I, 14; ἥδιστον I, 34; III, 3; ἥδίστων
I, 30; ἥδίστους I, 16; ἥδιστα I, 34; I, 35; ἥδιστα
III, 2; VI, 13; X, 8
ἥκιστα I, 30; I, 32; VIII, 6; VIII, 6; IX, 7
ἥλικιώτης : ἥλικιώταις VI, 2
ἡμέρα : ἡμέραν IV, 9; VII, 10
ἡμισυς : ἡμίσειαι VIII, 4
ἡσυχία : ἡσυχίας VI, 2
ἡττώω-ῶ : ἡττηθέντες II, 13
ἡττων : ἡττους IV, 6; ἡττονες II, 10; ἡττον I, 33; III, 4; IV,
9; V, 1; IX, 8

Θ

θαλία : θαλίαις VI, 2
θάνατος : θανάτω IV, 3
θαρραλέως VI, 9
θαρρέω-ῶ : θαρρεῖ II, 18; θαρρήσειε II, 11; θαρρών XI, 13
θαυμαστός XI, 9; θαυμαστόν I, 6; II, 5
θαυμάζω II, 3; II, 5; VIII, 1; θαυμάζοιο XI, 6
θάκος : θάκων VII, 2; VII, 7; VII, 9
θάλαττα : θάλατταν VIII, 9
θάλπος : θάλπη I, 5
θάρρος X, 5
θέαμα : θεαμάτων I, 11; θεάμασι I, 11; I, 14
θεάομαι-ῶμαι : θεάσθαι II, 4; II, 5; VI, 4; θεώμεθα VIII, 5;
θεῶνται VII, 9; θεῶο XI, 12
θεῖος : θείου VII, 4
θεός : θεῶν III, 5; VIII, 5; θεοῖς IV, 2
θεραπεία : θεραπείαι I, 28; VIII, 4
θεραπεύω : θεραπευσάτωσαν VIII, 4
θεράπων IV, 1; θεράποντας II, 2
θεριστής : θεριστάς VI, 10
θεωρέω-ῶ : θεωρήσοντι XI, 10
θεωρία : θεωρίας I, 11
θησαυρός : θησαυρούς XI, 13
θύω : θύσας VIII, 3

I

ἴδιος : ἴδιον XI, 1; ἴδια X, 8; XI, 9; ἴδια XI, 4; ἴδιων X, 5; XI, 1; XI, 12; ἴδιοις X, 5
 ἰδιωτεία : ἰδιωτείας VIII, 1
 ἰδιωτεύω : ἰδιωτεύη VIII, 5
 ἰδιώτης I, 3; IV, 7; VI, 1; VIII, 2; VIII, 3; ἰδιώτου VIII, 4; ἰδιώτην I, 2; ἰδιώτη I, 37; IV, 7; IV, 9; ἰδιώται I, 11; II, 9; ἰδιωτῶν I, 8; I, 17; I, 18; I, 27; II, 2; IV, 5; IV, 6; IV, 6; IV, 6; IV, 8; V, 1; VIII, 7; VIII, 8; XI, 9; ἰδιώτας I, 4; I, 21; III, 8; XI, 6; ἰδιώταις II, 8; II, 11; IV, 9
 ἰδιωτικός I, 2; ἰδιωτικοῦ I, 7; ἰδιωτικῶ I, 3; ἰδιωτικῶν IV, 7
 ἱερός : ἱερά IV, 11; ἱερῶν IV, 5; ἱεροῖς IV, 5
 ἱέρων I, 1; I, 1; I, 3; I, 4; I, 7; I, 8; I, 10; I, 15; I, 16; I, 21; I, 22; I, 23; I, 25; I, 27; I, 30; I, 31; II, 3; VI, 9; VI, 10; VII, 1; VII, 3; VII, 5; VII, 11; VIII, 1; VIII, 8; IX, 1; IX, 11; X, 1; XI, 1; XI, 7; XI, 13; ἱέρωνα I, 1
 ἱκανός : ἱκανόν VII, 9; ἱκανοί X, 5; ἱκανῶν I, 19; IV, 8; ἱκανάς VII, 12; ἱκανά IV, 8; IV, 8; IV, 9; ἱκανώτατοι II, 2; ἱκανωτάτων I, 9
 ἵπικός : ἵπικῆς IX, 6; ἵπικοίς IX, 11
 ἵππος VI, 15; ἵππους II, 2; ἵπποις X, 2
 ἵπποτρόφος : ἵπποτρόφοι XI, 5
 ἴσος : ἴσου VIII, 5; ἴσοι II, 14; ἴσων VIII, 2; VIII, 7; ἴσα VIII, 4
 ἰσοτιμία : ἰσοτιμίας* VIII, 10
 ἴστημι : ἰστάσι IV, 5
 ἰσχυρός : ἰσχυρῶν IV, 7
 ἰσχυρῶς I, 33
 ἴσως I, 6; I, 13; I, 33

Κ

καθαρεύω : καθαρεύειν IV, 4
 καθίστημι : καθεστάναι II, 10
 καιρός VIII, 9; IX, 7
 καίτοι I, 36
 κακοδαιμονέω-ῶ : κακοδαιμονεῖν II, 4
 κακός : κακοῦ VII, 11; κακόν I, 33; II, 7; II, 13; IV, 2; IV, 10; VII, 8; X, 8; κακά I, 15; VII, 13; κακῶν II, 6; κακοῖς I, 5
 κακουργέω-ῶ : κακουργεῖν X, 8
 κακουργία : κακουργία IX, 8
 κακούργος : κακούργοι X, 4; κακούργους IV, 3
 κακόω-ῶ : κακῶσαι II, 2
 κακῶς I, 15
 κάλλος : κάλλει II, 2
 καλλωπίζω : κεκαλλωπισμένην XI, 2

καλός : καλόν II, 16; XI, 10; καλῶν I, 33; καλούς XI, 11; VIII, 6; καλοῖς X, 3; καλά II, 17; κάλλιον II, 5; XI, 5; καλλίονα VIII, 5; καλλίστου I, 31; κάλλιστον I, 26; I, 27; XI, 5; XI, 15; καλλίστῳ XI, 7; κάλλιστα IX, 2; IX, 7

καλῶς IX, 3; X, 1

κάμνω : κάμνοντα VIII, 4

κατά I, 14; II, 17; III, 4; IV, 9; IX, 5; IX, 5; IX, 5; IX, 7; IX, 7; VIII, 9; IX, 10; XI, 1

καταγελάω-ῶ : καταγελάῳ XI, 6

καταθεάομαι-ῶμαι : καταθέασαι III, 1

κατακαίνω : κατακαίνειν* VI, 14; κατέκανε* VII, 12

κατακοσμέω-ῶ : κατακεκοσμημένος XI, 3

κατακρίνω : κατακεκριμένος VII, 10

καταλείπω : καταλείπονται V, 2

καταμανθάνω : καταμεμαθηκέναι I, 4

καταμέμφομαι : κατεμέμψω VIII, 6

κατανοέω-ῶ : κατανοεῖν III, 8; κατανενόηκας I, 22

καταπλήττω : καταπεπληγμένης VI, 5

κατασκευάζω : κατεσκευασμένην XI, 2; κατεσκευασμένας II, 2

κατατίθημι : καταθέσθαι VII, 13

κατεργάζομαι : κατεργάσασθαι I, 32; IV, 7; κατεργάζεσθε II, 2; κατειργασμένος XI, 8

κατηγορέω-ῶ : κατηγορεῖν I, 14

κελεύω : κελεύουσιν IV, 2

κέρδος I, 36

κινδυνεύω : κινδυνεύειν II, 13; κινδυνεύουσιν I, 26

κίνδυνος XI, 12; κίνδυνον VII, 1; κινδύνῳ II, 10; κινδύνοις VI, 16

κοιμάω-ῶ : ἐκοιμῶ VI, 7

κοινός : κοινόν II, 8; XI, 1; κοινής VII, 9; κοινή I, 5; κοινάς I, 11

κοινωνέω-ῶ : κοινωνοῦσιν III, 1

κοίτη : κοίτης* VI, 2

κολάζω : κολάζειν IX, 2; IX, 3; κολαστέον VIII, 9

κολακεύω : κολακεύειν I, 15

κοσμέω-ῶ : κοσμεῖν XI, 5

κόσμος : κόσμου XI, 2; κόσμον II, 2

κόρος I, 19

κοῦφος : κοῦφα I, 5

κρατέω-ῶ : κρατῆς XI, 15; κρατήσωσι II, 15

κρείττων : κρείττονες I, 12; II, 10; IV, 6; VII, 7

κρίνω III, 5; κρίνουσιν I, 17; κρίνοντες I, 5; κρίνεται IV, 8

κρυφαῖος : κρυφαίας X, 6

κταόμαι-ῶμαι : κτάται VIII, 2; κτῶνται I, 13; κτήσαιο VII, 11; κτησάμενος X, 1; κέκτηται II, 4; κέκτηνται I, 12; II,

6; κεκτήσει* XI, 15; κέκτησθε II, 2; II, 2; κεκτημένους VI, 16; κτῶ XI, 13
κτῆμα XI, 15; κτήματος III, 6; κτήματα II, 4; IV, 6; VI, 16;
κτημάτων XI, 1
κτῆνος : κτήνεσιν X, 5
κωλύω : κωλύει IX, 5; κωλύσαι X, 6; κωλύουσι X, 8; κωλυτέον VIII, 9
κῶμα : κώμας IX, 7

Λ

λαγχάνω : λαγχάνομεν VI, 9
λαμβάνω : λαμβάνειν I, 33; I, 34; λαμβάνει I, 25; λαμβάνουσιν VI, 11; λάβη VI, 13; λαμβάνων VI, 13; λαβείν VI, 11; λαβόντες I, 13
λαμπρός : λαμπράν II, 15; λαμπρότερα VIII, 6
λανθάνω : λέληθεν III, 3; λεληθέναι II, 5
ληλασία : ληλασία I, 36
λέγω : I, 10; II, 6; III, 6; IX, 1; λέγειν I, 10; VI, 9; X, 1; λέγεις I, 9; I, 31; II, 1; VII, 2; X, 1; λέγητε I, 14; λέγοντας I, 15; εἰπείν I, 7; II, 15; IX, 10; X, 1; εἶπον II, 5; εἶπε I, 15; εἶπεν I, 1; I, 4; I, 8; I, 8; I, 14; I, 16; I, 30; II, 1; II, 3; VI, 9; VII, 1; VII, 5; VIII, 1; IX, 1; X, 1; X, 2; εἵποις I, 13; εἵρηκας I, 7; I, 27
ληστής : ληστή I, 36
λιμήν : λιμέσι XI, 2; λιμένων IV, 7
λογίζομαι : λογίζομενος I, 11
λόγος : λόγοις VII, 2
λοιδορέω-ῶ : λοιδορεῖν IX, 2
λοιδορία : λοιδορίας I, 14
λόχος : λόχους IX, 5
λυμαντήρ : λυμαντήρας III, 3
λυμεών VI, 6
λυπέω-ῶ : λυπεῖ VI, 16; VI, 16; λυπεῖσθαι I, 5; I, 5; λυπέεται IV, 6; λυποῦνται I, 8; II, 13
λύπη : λύπας I, 2; I, 28
λυπηρός VI, 6; λυπηρά I, 8; VI, 8
λυσιτελέω-ῶ : λυσιτελεῖ VII, 13; VII, 13; λυσιτελοῦν VII, 13
λυσιτελής : λυσιτελέστερα IX, 11

Μ

μά I, 10; I, 13; I, 16; I, 20; I, 21; I, 32; VI, 10; IX, 7; X, 2
μακαρίζω VII, 10
μακάριος : μακαριώτατον XI, 15
μάλα I, 11; II, 3; μᾶλλον I, 2; I, 6; I, 20; I, 24; I, 24; I, 29; I, 36; II, 18; II, 18; V, 3; VI, 5; VI, 5;

VIII, 3; VIII, 3; VIII, 5; VIII, 7; IX, 2; IX, 8;
IX, 10; X, 3; XI, 1; XI, 2; XI, 5; μάλιστα I, 3;
I, 21; I, 28; I, 32; I, 38; I, 38; II, 10; III, 6;
III, 8; III, 8; III, 9; VI, 12; VI, 12; VI, 14;
VII, 13; VII, 8; VIII, 6; VIII, 6; X, 5; X, 7; X,
7; XI, 6

μαλακός : μαλακῆς I, 23; μαλακά I, 5

μαρτυρέω-ῶ : μαρτυρεῖ IX, 3

μάχη : μάχη II, 15; μάχαι I, 35

μάχομαι : μαχομένους XI, 12

μεγαλοπρεπής : μεγαλοπρεπέστατον XI, 5; μεγαλοπρεπεστάτῳ XI, 7;

μεγαλοπρεπεστάτας II, 2

μεγαλύνω : μεγαλύνεται II, 17

μεγάλως IV, 5

μέγας : μεγάλου IV, 1; VII, 11; μεγάλα II, 2; μέγα II, 7; II,

7; III, 1; VII, 1; μεγάλας IX, 11; μείζον VIII, 2;

μείζονος VIII, 3; μειζόνων I, 27; VIII, 7; μέγιστην

VIII, 4; μέγιστον I, 28; III, 3; μέγισται IV, 9;

μέγιστων II, 6; II, 6; μείζω I, 8; VIII, 2

μέθη : μέθην VI, 3

μειονεκτέω-ῶ : μειονεκτεῖ I, 19; I, 29; IV, 1; μειονεκτεῖτε I,

14; μειονεκτοῦμεν I, 27; μειονεκτοῦσι I, 18; III, 6;

μειονεκτοῦντας I, 11; II, 1

μειώω-ῶ : μειοῖ II, 17

μείων : μειόνων I, 28; II, 17; μείοσι X, 8; μείω I, 8; I, 8

μέλλω : μέλλομεν* VIII, 9; μέλλουσι I, 12

μέλω : μέλη IX, 10

μέντοι I, 24; I, 25; IV, 8; VI, 8; VIII, 1; IX, 1

μένω : μένουσι I, 13; μένοντι XI, 10

μέρος II, 7; μέρει IX, 5

μετά I, 25; I, 25; I, 27; I, 29; I, 33

μεταδίδωμι : μεταδώσεις XI, 12

μέτειμι : μέτεστι II, 7; IV, 2

μετέχω : μετέχει IV, 1; μετέχουσι II, 6; II, 7; μετεσχηκέναι II,
16

μετρίως I, 8; I, 19

μέχρι I, 7; II, 14; VI, 2; VI, 2; VI, 2

μήν IV, 1; IV, 3; V, 4; VIII, 6; VIII, 7; IX, 8; X, 5; X,
6; X, 8; XI, 13

μήποτε V, 2

μήπω VIII, 2

μηχανάομαι-ῶμαι : μηχανήσονται V, 1; μηχανώμενοι IV, 10;

μεμηχανημένος XI, 4

μηχάνημα : μηχανήματα I, 22

μιαφόνος : μιαφόνῳ IV, 4

μικρός : μικρά II, 1; IX, 11; μικροτάτων VIII, 2

μιμνήσκω : μεμνήσθαι I, 10

μισέω-ῶ : μισοῦσι VII, 8; μισοῦνται III, 9; μισεῖσθαι I, 36; X,
1
μισθοφόρος : μισθοφόρων VIII, 10; X, 1; X, 3; X, 6;
μισθοφόροις X, 4
μισθός : μισθοῦ IV, 3; VI, 10
μοιχός : μοιχοῦς III, 3
μόνος : μόνον I, 26; VI, 6; VI, 8; VII, 3; XI, 4; XI, 9;
XI, 9; XI, 11; XI, 12; μόνῳ VII, 13; μόνους III, 3
μόρα : μόρας IX, 5

N

ναί I, 10; I, 13; I, 16; I, 20; VI, 10; IX, 7; X, 2
ναός : ναοῖς XI, 2
νή VIII, 8
νηποινεί III, 3
νικάω-ῶ : νικᾶν II, 16; XI, 14; XI, 5; νικῶν XI, 6; XI, 7;
νικώμενος XI, 6
νίκη : νίκην XI, 8
νοέω-ῶ : νοοῦσι I, 15
νομίζω I, 34; III, 5; νομίζεις VIII, 1; VIII, 3; νομίζει VI,
13; νομίζουσι II, 10; III, 3; III, 3; VI, 8; VIII,
10; νόμιζε XI, 14; νομίζοι IV, 10; νομίζοιτο VII, 8;
νομίζεται I, 27; νομίζοντες II, 15; νομίσαις VI, 13;
νομίσαντες VII, 9; νομιζόμενον XI, 5; νομιζόμενοι VII, 3
νόμος : νόμον IV, 4; νόμῳ III, 9; νόμοι VI, 10
νῦν I, 2; I, 3; I, 27; VI, 1; VI, 3; VIII, 1
νύξ : νύκτα VII, 10

Ξ

ξένος : ξένους V, 3; ξένους VI, 5; ξένην I, 28
ξύνειμι : ξυνήν VI, 2
ξυνουσία IV, 1

O

όδός : ὁδῶν VII, 2; VII, 7; VII, 9
οἶδα : voir *εἶδω
οἶκαδε II, 9
οἰκεῖος : οἰκεῖον VII, 9
οἰκέτης : οἰκέτου IV, 7
οἰκία : οἰκίαν XI, 2; οἰκίας II, 2; II, 10; IV, 7
οἶκος : οἶκον XI, 14; οἶκοι I, 12; I, 13; οἶκων XI, 6
οἰκτίρω : οἰκτίροι IV, 10
οἰκτρός : οἰκτρόν I, 36
οἶμαι I, 3; I, 24; I, 34; VII, 8; οἶει I, 15; I, 21; I, 23;
IV, 6; οἶεσθαι III, 9; οἶεται II, 10; οἶονται II, 8; V,
4; οἶσθα I, 23
ὀκνέω-ῶ : ὀκνεῖν XI, 1

ὄλεθρος IV, 9
 ὀλίγος : ὀλίγω I, 13; VI, 11; ὀλίγους IV, 8; ὀλίγα I, 13; IV, 8
 ὄλος : ὄλον VIII, 4; ὄλω I, 5; ὄλης XI, 3; ὄλην II, 17
 ὀμιλέω-ῶ : ὀμιλεῖν VI, 3; ὀμιλῶν VIII, 6
 ὀμιλία IV, 1
 ὀμοῖος : ὀμοίων I, 27; ὀμοῖαι VII, 5; VIII, 2
 ὀμοίως VI, 3; VI, 16; VII, 3; VIII, 4; X, 5; X, 5
 ὀμως I, 36; VI, 9; VII, 2
 ὀνίνημι : ὀνήσαι II, 2
 ὀξύς : ὀξέα I, 22
 ὀπη IV, 9
 ὀπλίζω : ὀπλισμένοι II, 8; ὀπλισμένους VI, 4
 ὄπλον : ὄπλα II, 2; ὄπλοις II, 13; X, 6; X, 7; XI, 3
 ὄπλοφόρος : ὄπλοφόρους II, 8
 ὀπότε VIII, 7
 ὄραμα : ὀράμασιν I, 4
 ὀράω-ῶ II, 1; ὀρᾶν VI, 8; ὀρᾶς I, 16; IX, 11; I, 21; ὀρῶν
 II, 3; ὀρῶσιν III, 2; III, 2; VI, 15; ὀρώης XI, 12;
 ἰδεῖν XI, 11; ἴδητε I, 26; ἰδῶν VIII, 3
 ὀργή : ὀργάς I, 28
 ὀρέγγυμι : ὀρέγεσθαι VII, 3; ὀρεγόμενοι VII, 1; IX, 7
 ὀρμάω-ῶ : ὀρμῶντο IX, 7
 ὀσμή : ὀσμῶν I, 24; I, 24; ὀσμαῖς I, 4
 ὀτιοῦν I, 13
 οὐκέτι II, 14; VII, 3
 οὐκοῦν I, 21; VIII, 4; IX, 4; IX, 6
 οὖν I, 2; I, 3; I, 13; I, 21; I, 21; I, 21; I, 22; I, 23;
 I, 30; I, 30; II, 5; II, 9; III, 9; IV, 9; V, 2;
 IX, 3; IX, 5; X, 2; X, 3; X, 4; X, 4
 οὐποτε I, 14; I, 37
 οὓς : ὄτων I, 4
 ὀφθαλμός : ὀφθαλμῶν I, 4; II, 5; VI, 13; ὀφθαλμούς I, 14
 ὄχλος II, 3; ὄχλον VI, 4
 ὄψις : ὄψεως I, 10; I, 11; ὄψει IV, 8; ὄψεων II, 1

Π

πάθημα I, 36; V, 1; V, 2
 παιδικόν : παιδικά VIII, 6; παιδικῶν I, 31; I, 34; I, 36;
 παιδικοῖς I, 29
 παῖς : παίδων III, 8; παῖδας III, 7; III, 8; XI, 14; παισί III,
 7
 πάλιν III, 2; IX, 1
 πανήγυρις XI, 10; πανηγύρεις I, 11; XI, 5
 πανταχῆ II, 8
 παντοδαπός : παντοδαπά I, 25
 πάντοθεν VI, 8

πάνυ I, 16; I, 21; I, 22; I, 22; I, 27; I, 28; I, 33; II, 1; IX, 1; IX, 1; VI, 11
 παρά I, 13; I, 13; I, 16; I, 22; I, 32; I, 33; I, 33; I, 33; I, 34; I, 34; I, 35; III, 5; III, 5; VI, 3; VI, 11; VI, 13; VI, 13; VIII, 3; VIII, 4; XI, 9; XI, 10; XI, 13
 παράδειγμα : παραδειγμάτων VIII, 2
 παραίγνομαι : παραίγνεται I, 28
 παρακατατίθημι : παρακαταθεμένους I, 12
 παρασκευάζω : παρασκευάζοντες V, 3; παρεσκευασμένοι I, 18
 παρασκευή : παρασκευήν I, 21; παρασκευαίς I, 20
 παρατίθημι : παρατίθεται I, 22; παρατιθέμενος I, 19; παρατιθέμενον I, 17; παρατιθέμενων I, 20; παραθήται I, 19
 παραχωρέω-ῶ : παραχωρεῖν VII, 7; παραχωρῶσι VII, 2; VII, 9; παραχωροῦντας VII, 7
 παρέρχομαι : παρέλθῃ II, 10
 παρέχω : παρέχειν I, 26; I, 27; X, 5; X, 5; XI, 2; παρέχει I, 17; I, 36; παρέχεται I, 6; II, 4; παρέχῃς XI, 7; παρέχοις XI, 11; παρασχέιν X, 3
 πάρειμι : παρών XI, 11; παρόν V, 2; παρόντα III, 2; παρόντες I, 14; VII, 2; παρόντων I, 12; VI, 2; παρῶσιν VI, 11; παροῦσαι I, 28
 παρίστημι : παραστή VIII, 9
 πᾶς XI, 11; πᾶσαν XI, 2; παντί I, 13; πάντα I, 14; VI, 5; VII, 1; VII, 1; VII, 2; VII, 3; VII, 4; VII, 11; IX, 6; XI, 15; πάντες I, 4; I, 9; I, 14; I, 15; I, 18; I, 29; II, 8; II, 10; VI, 14; VII, 2; VII, 2; VII, 2; X, 4; XI, 8; πάντας XI, 12; XI, 12; XI, 13; XI, 14; πάντων I, 13; I, 34; III, 6; VI, 2; VI, 6; VI, 12; VII, 10; IX, 1; IX, 7; IX, 10; X, 4; XI, 4; XI, 5; XI, 6; XI, 15; πᾶσι II, 4; XI, 9
 παστάς : παστάσι XI, 2
 πάσχω : πάθης XI, 11; πάθη VII, 10; πάθωσι II, 13; VII, 8
 πατρίς : πατρίδα XI, 14; πατρίδες IV, 3; πατρίδας IV, 4; πατρίσιν V, 3
 πεζῇ VIII, 9
 πείθω : πείσαις I, 16; πειθομένους XI, 12
 πειρώ XI, 14; πειρᾶν XI, 11; πειράσομαι I, 10; πειρώμενον XI, 11; πεπειραμένος II, 6; πεπειραμένον I, 2
 πέμπω : πέμποις XI, 5
 πένης : πένητας IV, 8; IV, 10; IV, 10
 περαίνω : περαίνεσθαι IX, 5; περαίνοιτο IX, 7
 περί I, 10; II, 5; IX, 10; VI, 4; VI, 10; VII, 4; X, 1
 περιόπτω : περιόψεις XI, 13
 περιβλέπω : περιβλέπωσι VII, 2; περίβλεπτος XI, 9
 περιττός : περιττά I, 19; II, 2

πῆ I, 2
 πίνω : πίνειν I, 17; πείν I, 30; πίωσιν IV, 2
 πιστεύω : πιστεύειν VI, 5; πιστεύσαι I, 37; πιστεύσας II, 11;
 πιστεύων IV, 2; πιστευόμενοι V, 2
 πίστις : πίστεως IV, 1; IV, 1; IV, 1
 πιστός : πιστόν VI, 11; πιστούς VI, 11
 πιστῶς IV, 2
 πλεονεκτέω-ῶ : πλεονεκτεῖ VIIII, 1; πλεονεκτεῖτε I, 14
 πλεονεξία : πλεονεξίας VIIII, 10
 πλήθος II, 3; II, 5; V, 1; πλήθει II, 2
 πλήν I, 18
 πλησιάζω : πλησιάζοντες I, 24; πλησιάζοντας I, 24
 πλησίος : πλησίον VI, 7
 ποιέω-ῶ : ποιεῖν I, 33; VI, 5; VI, 11; VI, 12; VI, 13; ποιεῖ
 VIIII, 5; ποιούσι III, 2; VII, 2; X, 8; IX, 4; ποιῆς
 XI, 15; ποιήτε I, 14; ποιῶσιν VIIII, 2; ποιήση VI, 15;
 ποιεῖσθαι I, 15; IX, 10; ποιῆσαι VII, 13; ποιησάντων
 IV, 5; πεποίηκεν II, 17; πεποιήνται IV, 4; ποιῶν IX, 9;
 XI, 14; XI, 15; ποιῶντα IX, 2; ποιῶντες V, 3;
 ποιούμενος XI, 6; ποιούμενα II, 17; ποιητέον IX, 3
 ποιητής I, 1
 πολύς : πολύν VI, 11; πολύ I, 8; I, 8; I, 8; I, 16; I, 20;
 I, 28; I, 29; I, 29; I, 30; II, 2; II, 16; VI, 11;
 VIIII, 7; VIIII, 8; IX, 7; IX, 8; πολλοῦ II, 4; πολλοῖ
 I, 9; IV, 4; VII, 8; X, 4; πολλούς II, 1; III, 8;
 III, 8; III, 8; III, 8; IV, 8; VI, 11; IX, 10;
 IX, 11; πολλῶν I, 13; XI, 12; XI, 6; XI, 9; πολλοῖς
 I, 21; IX, 10; IX, 11; πολλῆς IV, 7; πολλαί III, 3;
 IX, 11; πολλὰς IX, 11; πολλὰ I, 19; I, 22; IV, 8;
 IV, 8; IX, 7; πλείονας XI, 4; πλείους IX, 9; πλείω I,
 16; I, 19; I, 8; IV, 6; IV, 6; IV, 6; VI, 11;
 VIIII, 2; VIIII, 8; πλέον VIIII, 4; πλέονες I, 38;
 πλέονας II, 16; πλείστον II, 7; VII, 3; πλείστου II, 2;
 IV, 3; πλείστοι I, 17; XI, 5; XI, 5; πλείστους II, 16;
 πλείστοις II, 9; πλείστα II, 2; II, 5; II, 6; IV, 11;
 VI, 13; IX, 9; XI, 5
 πλουτίζω : πλουτίζε XI, 13; πλουτιεῖς XI, 13
 πλοῦτος : πλούτου IV, 6; πλούτῳ I, 27; πλούτους XI, 13
 ποθέω-ῶ : ποθοῦσι III, 2
 πόθος : πόθου I, 25
 ποί XI, 10
 ποῖος IV, 1; ποῖον VI, 7; VI, 7; ποία IV, 1; IV, 1
 πολεμέω-ῶ : πολεμοῦσι II, 12; πολεμῆ II, 8
 πολεμικός : πολεμικῶν VI, 7
 πολέμιος : πολεμίαν II, 9; πολεμία VI, 7; πολεμίας II, 8;
 πολέμιοι XI, 15; πολεμίων I, 34; X, 6; X, 7; πολεμίους
 II, 9; II, 15; II, 15; VI, 8; XI, 3

πόλεμος II, 7; VI, 9; πόλεμον II, 8; II, 18; πολέμου II, 11;
 IV, 11; πολέμῳ IX, 6; πόλεμοι II, 12; II, 14; πολέμων
 II, 12
 πόλις II, 8; πόλεως V, 3; XI, 3; XI, 5; XI, 5; πόλιν II, 9;
 II, 10; II, 15; II, 17; IX, 9; XI, 1; XI, 2; XI,
 7; XI, 13; πόλει IX, 9; πόλεις I, 11; II, 12; II, 14;
 II, 15; III, 3; IV, 5; IV, 5; V, 2; IX, 5; X, 7;
 πόλεων III, 3; IV, 7; XI, 7; XI, 9; πόλεσι II, 12;
 II, 14; X, 4
 πολίτης : πολίται IV, 3; X, 8; πολιτῶν IV, 3; IV, 4; V, 3; VI,
 15; IX, 7; X, 4; X, 8; XI, 4; πολίτας V, 3; XI, 14;
 πολίταις VI, 5; VIII, 10; X, 5; X, 6
 πολιτικός : πολιτικά IX, 5
 πολλάκις VI, 2; VI, 2; VI, 2
 πολλαπλάσιος : πολλαπλάσια I, 8; I, 13; IV, 9; VIII, 7;
 VIII, 7
 πολυτελής : πολυτελῶν I, 24; πολυτελεστέραις I, 20
 πονηρός : πονηρόν VII, 11
 πόνος : πόνον VII, 1; πόνους IX, 11
 πορεύομαι : πορεύεσθαι II, 8; XI, 10; πορεύονται II, 8
 ποτε I, 1; II, 11; II, 11; VI, 13; VI, 7; VII, 12
 πότερος VIII, 2; πότερον XI, 3; ποτέρου VIII, 3; VIII, 3;
 ποτέρου* VIII, 3; πότερα XI, 5
 ποτέρως XI, 4; XI, 5
 πότης : ποτῶν II, 1; ποτοῖς I, 4; IV, 2; VII, 3
 πόρρω IV, 4
 που I, 23; II, 9; III, 2; X, 4
 πράγμα VI, 4; πράγματα VII, 2; πραγμάτων II, 5
 πραγματεύομαι : πραγματεύεσθαι VIII, 8
 πράττω : πράττειν XI, 10; πράττεσθαι IX, 7; πράττων II, 17;
 πρακτέον VIII, 9
 πρίν IV, 2; VI, 13
 πρό XI, 12
 πρός I, 1; I, 7; II, 1; II, 3; II, 11; II, 12; II, 14;
 III, 3; III, 7; III, 7; III, 7; III, 7; III, 7;
 IV, 1; IV, 2; IV, 8; VII, 5; VIII, 1; VIII, 6; IX,
 1; IX, 1; X, 5; X, 6; XI, 6; XI, 7
 προαισθάνομαι : προαισθέσθαι X, 6
 προέρχομαι : προεληλύθασι IV, 4
 πρόθυμος : προθύμους XI, 12
 προκαθίστημι : προκαθιστάμενοι VI, 9
 προκινδυνεύω : προκινδυνεύειν X, 6; προκινδυνεύουσι X, 8
 πρόμαχος : προμάχους XI, 12
 προνοέω-ῶ : προνοοῦσι X, 8; προνοοῦντας XI, 12
 προπετῶς VII, 2
 προπονέω-ῶ : προπονεῖν X, 6
 προσαγορεύω : προσειπάτω VIII, 3

προσδέομαι : προσδείσθαι IV, 11; προσδέονται I, 23
 προσδέχομαι : προσδέχονται I, 18
 προσέρχομαι : προσίηται I, 20; προσιόντα III, 2
 προσήκω : προσήκει VIII, 7; προσήκειν XI, 6; προσήκοντος I, 32
 πρόσθεν II, 18
 πρόσσοδος : πρόσσοδον IX, 9; πρόσσοδοι IX, 8; προσόδους XI, 4
 προσποιέω-ῶ : προσποιεῖται II, 16; προσποιησαμένων I, 38
 πρόσρησις : πρόσρησιν VIII, 3
 προστατεύω : προστατεύεις XI, 5; XI, 7
 προστατής : προστατάς XI, 7
 προσταττώ : προστατεῖσθαι V, 1; προσταττόμενα VII, 2;
 προσταταγμένων X, 4; προστέτακται IX, 4; προστακτέον IX,
 3
 προστίθημι : προστιθέναι IX, 4
 προτίθημι : προτίθησι IX, 4; προτιθείη IX, 6; IX, 7; προτιθεμένων
 IX, 11
 προτιμάω-ῶ : προτετιμημένοις VIII, 5
 προφαίνω : προφανῆ I, 25
 προφυλάττω : προφυλάττειν X, 6; προφυλάττουσιν VI, 10
 πρῶτος : πρῶτον I, 11; I, 18; I, 27; III, 1; IV, 2; VIII,
 3; X, 4; XI, 2; XI, 8
 πωλέω-ῶ : πωλείται I, 13
 πώποτε VII, 11
 πῶς I, 6; I, 9; I, 31; I, 31; I, 36; III, 9; IV, 1; IV,
 10; VI, 13; VI, 4; VI, 14; VII, 11; VII, 12; VII,
 12; VII, 7; VIII, 7; X, 8

P

ῥάδιος : ῥάδιον II, 15
 ῥαδιουργέω-ῶ : ῥαδιουργοῦσιν VIII, 9
 ῥίς : ῥινῶν I, 4

Σ

σάφα I, 27
 σαφής : σαφές VIII, 4; VIII, 4; σαφεστέρας I, 6
 σαφῶς I, 15; II, 6
 Σιμωνίδης I, 1; I, 1; I, 4; I, 8; I, 9; I, 14; I, 16; I,
 20; I, 22; I, 24; I, 26; I, 31; II, 1; VI, 9; IX,
 1; VII, 1; VII, 11; VIII, 1; X, 2; Σιμωνίδα I, 7; I,
 8; I, 13; I, 17; I, 21; I, 32; II, 3; II, 6; III,
 6; IV, 6; V, 1; VI, 1; VI, 7; VI, 10; VI, 15; VII,
 5; VII, 10; VII, 12; VII, 13; VIII, 8; X, 1
 σιτίον : σιτίοις IV, 2; VII, 3
 σίτος : σίτον VI, 7; σίτων I, 25; II, 1; σίτοις I, 4
 σιωπάω-ῶ : σιωπῶντες I, 15
 σκέψις IX, 9
 σκληρός : σκληρά I, 5

σκοπέω-ῶ : σκοπεῖν IX, 10; σκοπῶμεν VIII, 2; XI, 1; σκοποῦνται I, 10
 σόφισμα : σοφισμάτων I, 23
 σοφός : σοφόν XI, 10; σοφοῦ I, 1; σοφούς V, 1; V, 1
 σπανίζω : σπανίζετε I, 14; σπανίσας I, 25
 σπονδή : σπονδῶν II, 11; σπονδαῖς II, 11
 στερέω-ῶ : στερηθῶσι I, 12; στερόμενος VI, 1
 στεφανάω-ῶ : στεφανῶσι VII, 9
 στόμα VII, 9; στόματος I, 4
 στρατεία : στρατεία VI, 9
 στράτευμα IV, 11
 στρατεύω : στρατεύωσιν II, 10; στρατεύονται II, 9
 στρατιά : στρατιᾶ X, 6
 στρυφνός : στρυφνά I, 22
 συγχαίρω : συγχαίρει V, 4; συγχαίροντας XI, 12
 συγχωρέω-ῶ : συγχωρῶ I, 16
 συγκαταμίγνυμι : συγκαταμιγνύναι VI, 2
 συλάω-ῶ : συλᾶν IV, 11
 συμβόλαιος : συμβολαίοις IX, 6
 σύμμαχος XI, 11; συμμάχους XI, 12; XI, 13
 συμπαρακολουθῶ-ῶ : συμπαρακολουθῶν VI, 6
 συμπαρέπομαι : συμπαρέπεσθαι VIII, 5
 συμπαρομαρτέω-ῶ : συμπαρομαρτεῖ IX, 8
 συμπεριάγω : συμπεριάγεσθαι II, 8
 συμπόσιον : συμποσίοις VI, 2
 συμφορά : συμφορᾶν III, 4
 σύν IX, 8
 συναγείρω : συναγείρεται* I, 11
 συναίρεω-ῶ : συνελόντι IX, 10
 συναναγκάζω : συνηναγκασμένων III, 9
 σύνειμι : συνείναι I, 26; συνῆν VI, 2; συνόντα IV, 4
 συνεπικοσμέω-ῶ : συνεπικοσμεῖ VIII, 6
 συνεπικουρέω-ῶ : συνεπικουροῦσι III, 2
 συνήδομαι : συνήδονται III, 2
 συντάττω : συντεταγμένοι X, 7; συντεταγμένων X, 6
 συντέμνω : συντέμνειν IV, 9; IV, 9
 σχολή : σχολῆς I, 1; σχολήν X, 5
 σφάλλω : σφάλλειν X, 7; σφαλλόμενον III, 2
 σωφρονίζω : σωφρονίζοι X, 3
 σωφροσύνη IX, 8
 σῶζω : σῶζειν X, 7; σῶζεσθαι V, 3
 σώμα : σώματος I, 5; σώματι I, 5

T

ταπεινός : ταπεινότεροις V, 4
 τάττω : τεταγμένοι X, 4

ταχύς : τάχους VIII, 9; ταχύ II, 2; θάπτον I, 19; IV, 7; IX, 7; IX, 7; τάχιστα VI, 13
 τείχος : τείχους II, 10; τείχεσι XI, 2
 τεκμήριον I, 37; τεκμήρια VI, 5
 τέκνον : τέκνα XI, 14
 τεκνοποιός : τεκνοποιοῖς I, 29
 τελέω-ῶ : τελείσθαι XI, 1
 τερπνός : τερπνή IV, 1
 τιμάω-ῶ : τιμᾶν VII, 7; VII, 7; VII, 9; τιμῶσι III, 4; IV, 5; τιμάσθε VII, 2; VII, 4; τιμάσθαι VII, 9; τετιμῆσθαι VIII, 6; τιμώντες VII, 2; τιμησάτω VIII, 3; τιμήσεται IX, 9; τιμώμενος IX, 9; τιμώμενον VII, 10
 τιμή VII, 1; VIII, 5; τιμήν VIII, 3; τιμῆς IX, 7; VII, 3; VII, 3; τιμά VII, 5; VII, 6; VII, 8; IX, 2; τιμάς VII, 4
 τιμωρέω-ῶ : τιμωρεῖν IV, 5; τιμωρήσασθαι I, 12
 τίμιος : τίμια I, 13
 τοῖνυν I, 7; I, 28; I, 38; III, 6; III, 8; IV, 2; IV, 11; VII, 6
 τοιοῦτος : τοιοῦτον II, 18; IV, 5; X, 4; τοιούτου III, 6; τοιούτους V, 2; X, 3; τοιαῦτα I, 13; I, 13; VI, 8; VII, 2; VII, 9
 τολμάω-ῶ : τολμήσωσι V, 1
 τοσοῦτος : τοσοῦτον III, 5; τοσοῦτω I, 19; X, 2; τοσαῦτα VII, 2; X, 3
 τότε II, 9; IV, 6; IV, 8; V, 4
 τράπεζα : τράπεζαι I, 18
 τρέπω : τρεπομένοις IX, 7
 τρέφω : τρέφειν IV, 11; τρέφεις X, 4; τρέφουσι X, 8; τρέφοις XI, 5; τρέφεσθαι VIII, 10; τρεφόμεθα I, 16; τρέψασθαι II, 15; τρεφόμενοι I, 20
 τυγχάνω : τυγχάνειν I, 33; VIII, 3; τυγχάνεις XI, 8; τυγχάνετε VIII, 7; τυγχάνη VIII, 6; τυγχάνωσι VII, 2; τυχεῖν I, 32; I, 33
 τυραννέω-ῶ : τυραννεῖν I, 9; I, 26; VII, 11; τυραννούμενοι VI, 14
 τυραννεύω : τυραννευομένους II, 11
 τυραννικός I, 2; I, 7
 τυραννίς II, 4; V, 3; VII, 12; τυραννίδος II, 3; VII, 11; VII, 2; τυραννίδα VIII, 1; VIII, 6; τυραννίδι VII, 4; τυραννίσιν III, 8
 τύραννος I, 7; I, 29; II, 10; II, 11; II, 12; II, 17; II, 18; IV, 6; IV, 6; IV, 7; V, 4; VI, 1; VII, 10; VII, 12; VIII, 2; τυράννου I, 13; I, 14; VI, 11; VI, 13; τυράννω I, 15; I, 28; I, 30; I, 31; I, 32; I, 37; IV, 2; IV, 7; IV, 9; VII, 13; VIII, 10; XI, 1; XI, 6; τύραννοι I, 11; I, 8; I, 18; II, 12; II,

14; II, 6; II, 7; II, 8; II, 9; III, 1; III, 6;
IV, 11; V, 2; VI, 10; VI, 8; I, 1; I, 2; IV, 5; V,
3; VI, 11; τυράννους I, 9; I, 11; I, 21; III, 8;
III, 8; τυράννων II, 4; IV, 6; IV, 8; V, 1; VI, 8;
VII, 5; τυράννοις I, 13; I, 22; I, 38; II, 7; II,
11; IV, 5; IV, 9; VI, 14; VII, 2; VIII, 10

Υ

ύβριστος : ύβριστοτέροις X, 2
ύβρίζω : ύβρίζειν VIII, 9
ύμνέω-ώ : ύμνοῖεν XI, 8
ύπανίστημι : ύπανιστῶνται VII, 2; VII, 9
ύπεξαιρέω-ώ : ύπεξαιρῶνται* V, 2
ύπέρ IV, 3; VI, 10
ύπερβάλλω : ύπερβάλλον I, 17; ύπερβάλλοντα IV, 8;
ύπερβαλλούση XI, 2
ύπέρευ VI, 9
ύπερέχω : ύπερέχοντα II, 2
ύπηρετέω-ώ : ύπηρετεῖν XI, 10; ύπηρετεῖ I, 37; ύπηρετῶσι VII, 2;
ύπηρετοῦντας I, 38
ύπνος : ύπνον VI, 3; VI, 7; ύπνου VI, 9; ύπνω I, 6; I, 6;
ύπνοις VII, 3
ύπό I, 28; II, 3; III, 2; III, 8; III, 8; III, 8; III, 9;
III, 9; V, 1; VI, 5; VII, 6; VII, 8; VII, 10;
VIII, 1; X, 4; X, 4; XI, 8; XI, 9; XI, 9; XI, 11;
XI, 11
ύποδύομαι : ύποδύονται VII, 1
ύπολαμβάνω : ύπολαβών VI, 9; VIII, 1; VIII, 8
ύπολογίζομαι : ύπολογίζεται VIII, 6
ύπομένω : ύπομένειν VII, 4; ύπομένουσι VII, 1
ύπομιμνήσκω : ύπέμνησας I, 3
ύποπτεύω : ύποπτεύσας II, 17
ύποπτος : ύποπτοι I, 15
ύπουργέω-ώ : ύπουργῆ I, 37; ύπουργήσωσι VII, 9
ύπούργημα : ύπουργημάτων VIII, 7
ύπουργία : ύπουργίαι VII, 6; VII, 6; ύπουργίαις I, 38

Φ

φαιδρός II, 17
φαίνω : φαίνεται IV, 6; φαίνοιο XI, 3; έφάινετο VII, 6
φάλαγξ : φάλαγγι VI, 7
φανερός : φανερόν IX, 9; φανερά II, 4
φάσκω : φάσκοντες II, 16
φαύλος : φαυλοτέρων I, 27
φέρω : φέρετε VII, 4; φέρεσθε VII, 2
φημί IX, 3; XI, 6; XI, 7; φής I, 31; έφη I, 1; I, 2; I, 3;
I, 5; I, 6; I, 7; I, 8; I, 9; I, 10; I, 15; I, 17;

I, 19; I, 20; I, 21; I, 21; I, 21; I, 22; I, 22;
I, 23; I, 24; I, 25; I, 26; I, 27; I, 31; I, 31;
I, 32; I, 36; II, 1; VI, 1; VI, 10; VII, 1; VII,
11; VII, 12; VII, 13; VIII, 8; φαίης VI, 14; φαίημεν
VII, 7

φθονέω-ῶ : φθονηθήση XI, 15; φθονοῖο XI, 6

φιλέω-ῶ : φιλεῖν I, 38; III, 9; φιλείσθαι III, 5; III, 9;
VIII, 1; VIII, 1; VIII, 7; XI, 8; φιλείται I, 37;
φιλήται III, 2; φιλοῖο XI, 11; φιλῶν I, 37; φιλοῦντα I,
36; φιλοῦντες III, 2; VII, 9; φιλούντων I, 38;
φιλουμένῳ III, 5; φιλουμένους III, 8

φιλία III, 1; III, 3; III, 4; φιλίαν X, 1; φιλίας I, 33; III,
1; III, 3; φιλία III, 7

φιλικῶς VIII, 3

φιλονικία : φιλονικίαν IX, 6; φιλονικίας IX, 7

φιλόπολις : φιλόπολιν V, 3

φίλος : φίλους II, 2; VI, 12; VI, 13; XI, 13; XI, 14; XI,
15; φίλων III, 8; VI, 3; X, 7; φίλοις XI, 13

φιλοτιμία VII, 3; φιλοτιμίαν I, 27

φοβερός VI, 15; φοβερόν I, 12; VI, 9

φοβέω-ῶ : φοβείσθαι VI, 4; VI, 4; VI, 4; VI, 4; φοβῶνται VII,
8; φοβῆ IX, 11; ἐφοβήθη II, 18; φοβοῦνται V, 1; V, 2;
VI, 10; φοβούμενοι VII, 9; φοβουμένους II, 8;
φοβουμένων VII, 6

φόβος VI, 6; X, 3; φόβον I, 38; V, 2; XI, 11; φόβων VI, 5

φονεύς : φονέας IV, 5

φόρημα VIII, 10

φρονέω-ῶ : φρονουσῶν I, 28

φροντίζω : φροντιζόμενον VII, 10

φυλακή : φυλακῆς IV, 4; VIII, 9; φυλακάς IV, 9

φύλαξ : φύλακας VI, 10; VI, 11; VI, 9; X, 4; X, 8

φυλάττω : φυλάττειν VIII, 9; X, 4; φυλάττεσθαι II, 13; VI, 15;
φυλάττομαι VI, 3; φυλάττεται II, 18; φυλάττοντες VI,
11; VI, 11; X, 5; φυλάττοντας VI, 4; φυλακτέον II, 10

φυλή : φυλάς IX, 5

φύσις I, 33; φύσει III, 9; φύσιν I, 22

φύω : πεφυκότων III, 9

X

χαίρω : χαίρουσι V, 3

χαλεπός : χαλεπόν II, 16; V, 1; V, 2; VI, 2; χαλεπά II, 4;
II, 12; VI, 16; χαλεπώτερον VI, 11; χαλεπότερα IV, 7;
χαλεπωτάτου I, 14

χαλεπῶς VI, 15; VI, 15; VI, 15; VI, 16

χαρά : χαράς I, 25; χαράν VIII, 4

χαρίζομαι : χαρίζεσθαι VIII, 2; χαρίζεται I, 37

χάρις VIII, 5; χάριτος VIII, 3; χάριν VIII, 2; χάριτες I, 34;
VII, 6; VIII, 4; χαρίτων IX, 1; IX, 2; VIII, 7
χειρόομαι-οὔμαι : χειροὔσθαι VI, 14; χειρούμεθα VI, 12
χορηγικός : χορηγικοίς IX, 11
χορηγός : χορηγοίς IX, 4
χορός : χορούς IX, 4; χοροίς VI, 2; IX, 6
χράομαι-ῶμαι : χρήσθαι V, 2; V, 2; V, 4; VI, 15; χρώτο VI,
16; χρώνται V, 3; χρώμενος VI, 1
χρή III, 9; XI, 1
χρήμα : χρήματα IX, 7; VII, 12; VIII, 9; χρημάτων IV, 11;
VI, 11
χρήσιμος : χρήσιμα VI, 16; χρησιμώτατον IX, 7
χρήσις : χρήσεις IV, 8
χρίω : χρίεσθε I, 24
χρόνος : χρόνον I, 20; VI, 11; χρόνω I, 13; I, 19; VI, 7;
VI, 11
χώρα : χώραν X, 5; χώρα I, 11; X, 5; χώρας IV, 7

Ψ

ψυχή I, 5; I, 20; ψυχῆς I, 5; I, 5; I, 23; IV, 9; VI, 5;
ψυχὴν VI, 2; XI, 14; ψυχᾶς VII, 12; ψυχᾶίς II, 4; VI,
6

Ω

ῶδή : ῶδαίς VI, 2
ῶνέομαι-οὔμαι : ῶνοῦνται IX, 11
ῶσαύτως VII, 6
ῶφελέω-ῶ : ῶφελεῖν VIII, 7; ῶφελεῖ IX, 9; ῶφελούμενοι X, 4
ῶφέλημα : ῶφελήματα X, 3
ῶφέλιμος : ῶφελίμων IX, 10; ῶφελιμώτερον X, 6

IX Bibliographie

9.1. Bibliographie générale

9.1.1. Les principales éditions et traductions du *Hiéron*

- Casevitz (M.), *Xénophon, Constitution des Lacédémoniens, Agésilas, Hiéron ; Pseudo-Xénophon, Constitution des Athéniens*, trad., Paris, 2008
- Chambry (P.), *Xénophon, Hiéron* dans *Œuvres complètes*, vol. I, traduction, Paris, 1971, p. 391–423
- Doty (R.), *Xenophon, Hiero: A New Translation*, coll. Studies in Classics, t. XXIV, éd. et tr., Lewiston/Queenston/Lampeter, 2003
- Fernández-Galiano (M.), *Jenofonte: Hiéron. Texto, traducción y notas*, Madrid, 1954 (non vidi)
- Gray (V.J.), *Hiero*, dans *Xenophon on Government*, éd. et commentaire, Cambridge, 2007
- Holden (A.H.), *The Hieron of Xenophon. With Introduction, Summaries, Critical and Explanatory Notes and Indexes*, London, 1883
- Luccioni (J.), *Xénophon : Hiéron*, texte et traduction, Paris, 1948
- Marchant (E.C.), *Xenophon, Scripta minora*, vol. VII, éd.-trad., Londres: Loeb, 1925
- Pierleoni (G.), *Xenophontis Opuscula*, éd., Rome, 1933 (2^{ème} éd. 1937)
- Talbot (E.), *Xénophon : Hiéron* dans *Oeuvres complètes*, Paris, 1859
- Tedeschi (G.), *Senofonte, Ierone*, tr. it., Palermo, 1991
- Thalheim (Th.), *Xenophontis scripta minora*, éd., Leipzig: Teubner, 1910
- Veh (O.), *Xenophons Hieron oder Gespräch über Tyrannis*, tr. allem., Fürth/Bay, 1960
- Waterfield (R.), *Xenophon, Hiero the Tyrant and Other Treatises*, éd. et trad., London, 1997

9.1.2. Éditions des autres textes de Xénophon dans l'ordre alphabétique

- Xénophon, *Anabase*, livres I-III, éd. et trad. par P. Masqueray, Paris : CUF, 1949
- Xénophon, *Anabase*, livres IV-VII, éd. et trad. par P. Masqueray, Paris : CUF, 1931
- Xénophon, *Banquet, Apologie de Socrate*, éd. et trad. par F. Ollier, Paris : CUF, 1961
- Xenophon's Spartan Constitution. Introduction. Text. Commentary*, éd. par M. Lipka, Berlin/New York, 2002
- Xénophon, *Cyropédie*, livres I-III, éd. et trad. par M. Bizos, Paris : CUF, 1971
- Xénophon, *Cyropédie*, livres IV-V, éd. et trad. par M. Bizos, Paris : CUF, 1973
- Xénophon, *Cyropédie*, livres VI-VIII, éd. et trad. par E. Delebecque, Paris : CUF, 1978
- Xénophon, *Economique*, éd. et trad. par P. Chantraine, Paris : CUF, 1949
- Xénophon, *Helléniques*, livres I-III, éd. et trad. par P. Chantraine, Paris : CUF, 1949
- Xénophon, *Helléniques*, livres IV-VII, éd. et trad. par J. Hatzfeld, Paris : CUF, 1965
- Xénophon, *Memorabilia*, Introduction, traduction et notes par A.L. Bonnette, Ithaca (N.Y.), 1994
- Xénophon : Les Mémoires*, tome I, éd. et trad. par L.-A. Dorion et M. Bandini, Paris : CUF, 2000

9.1.3. Editions et traductions des autres auteurs antiques cités

- Athénée : Athenaeus, *The Learned Banqueters*, books III, 106e–V, éd. par S.D. Olson, Cambridge: Loeb, 2006
- Bacchylide, *Dithyrambes, épinicies, fragments*, texte établi par J. Irigoin, traduit par J. Duchemin et L. Bardollet, Paris: CUF, 1993
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, livre XI, éd. et tr. par J. Haillet, Paris: CUF, 2001
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, livre XV, éd. et tr. par C. Vial, Paris: CUF, 1977
- Diodorus of Sicily, *The Library of History*, books XII, 41–XIII, édité et traduit par C.H. Oldfather, London: Loeb, 1950
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, tr. fr. sous la direction de M.-O. Goulet–Cazé, Paris, 1999
- Diogène Laërce: *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, éd. par H.S. Long, t. I, Oxford, 1964
- Elien: *Claudii Aeliani Varia Historia*, éd. par M.R. Dilts, Leipzig, 1974
- Hérodote, *Histoires*, Livre III (*Thalie*), texte établi et trad. par Ph.-E. Legrand, Paris : CUF, 1939
- Isocrate : *Der Euagoras des Isokrates: ein Kommentar*, éd. par E. Alexiou, Berlin/New York, 2010 (**non vidi**)
- Isocrate : *Isokratês Evagoras: Ermêneutikê Ekdosê*, éd. par E.V. Alexiou, Thessaloniki, 2005 (**non vidi**)
- Isocrate, *Discours*, tome II (*Panégyrique, Plataïque, A Nicoclès, Nicoclès, Evagoras, Archidamos*), texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris : CUF, 1956
- Isocrate, *Discours*, tome IV (*Philippe, Panathénaïque, Lettres, Fragments*), texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris : CUF, 1972
- Libanii opera*, vol. V, *Declamationes 1–12*, éd. par R. Foerster, Leipzig : Teubner, 1909
- Papyri d'El Hibeh : *The Hibeh Papyri*, éd. par B.P. Grenfell, A.S. Hunt, Part 1, London 1906
- Pindar, *The Complete Odes*, tr. par A. Verity, Oxford, 2007
- Pindare, *Isthmiques et Fragments*, tome IV, éd. et tr. par A. Puech, Paris : CUF, 1923
- Plato, *The Republic*, éd. par J. Adam, t. I–II, Cambridge, 1902 (1965)
- Platon, *Oeuvres complètes, tome XIII, 1ère partie: Lettres*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris: CUF, 1949
- Plutarque, *Vie de Thémistocle*, édition, introduction et commentaire de R. Flacérière, Paris, 1972
- Plutarque, *Vies: Dion – Brutus*, vol. XVI, texte établi et traduit par R. Flacélière et E. Chambry, Paris : CUF, 1978
- Poetae melici graeci. Alcmanis Stesichori Ibyci Anacreontis Simonidis Corinnae poetarum minorum reliquias carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*, éd. par D.L. Page, Oxford, 1962
- Simonide : *Greek Lyric Poetry From Alcman to Simonides*, éd. par C.M. Bowra, Oxford, 1936 (1961)
- Simonide : *Greek Lyric*, vol. III, Stesichorus, Ibycus, Simonides and others, éd. and tr. par D.A. Campbell, London: Loeb, 1991

- Simonide : *Simonides Lyricus, Testimonia und Fragmente: Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, éd. par O. Poltera, Basel, 2008 (**non vidi**)
- Simonide : *The New Simonides. Contexts of Praise and Desire*, éd. par D. Boedeker, D.Sider, 2001
- Stobée : *Ioannis Stobaei Anthologium*, éd. par C. Wachsmuth, O. Hense, t. IV, Berlin, 1909

9.1.4. Littérature secondaire

- Aalders (G.J.D.), "Date and intention of Xenophon's *Hiero*", *Mnemosyne*, VI, 1953, p. 208–215
- Abiuso (V.), *Senofonte e la tirannide in Grecia*, Firenze, 1938
- Anderson (G.), "Before Turannoi were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History", *Classical Antiquity*, 24, 2005, p. 173–222
- Andrewes (A.), *The Greek Tyrants*, Londres, 1956
- Asheri (D.) "Sicily, 478–431 B. C.", dans D.M. Lewis, J. Boardman, J.K. Davies, M. Ostwald, édés., *The Cambridge Ancient History*, vol. V, Cambridge, 1992, p. 147–161
- Auffret (D.), "La formation tragique du droit à l'individualité chez le tyran : avoir droit", *Topique. Revue freudienne*, 52, 1993, p. 187–203
- Azoulay (V.), "Exchange as Entrapment: Mercenary Xenophon?", dans R. Lane Fox, éd., *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven/London, 2004, p. 284–304
- Azoulay (V.), "Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré", *Revue des études anciennes*, 108, 2006, p. 133–153
- Azoulay (V.), *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, 2004
- Badian (E.), "Xenophon the Athenian", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World: Papers From a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 33–53
- Barrett (W.S.), "Pindar's Twelfth *Olympian* and the Fall of the Deinomenidai", *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, p. 23–35
- Baynes (N.), *Byzantine Studies and Other Essays*, London, 1955
- Bell (J.M.), "Κίμβριξ καὶ σοφός: Simonides in the Anecdotal Tradition," *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 28, 1978, p. 28–86
- Berg (C.), *Nogle Sprogbemærkninger, Knyttede til en Kommentar til Xenophons Hieron*, Copenhagen, 1852 (**non vidi**)
- Berve (H.), *Die Tyrannis bei den Griechen*, t. I–II, München, 1967
- Bischoff (H.), *Die Warner bei Herodot*, Marburg, 1932
- Blundell (M.W.), *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989
- Bockisch (G.), "Ein Zehn-Punkte-Programm zur Festigung der Tyrannis bei Aristoteles: *Politik*, V, 9, 1313a34–1314a14", *Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*, No. 22, 1983, p. 241–249 (**non vidi**)
- Bonanno (D.), *Ierone il Dinomenide: storia e rappresentazione*, Coll. "Supplementi a *"Kokalos" 21*", Pisa/Roma, 2010 (**non vidi**)
- Bonanno (D.), "Heurs et malheurs d'un tyran : le cas du Hiéron de Syracuse", *Pallas*, 79, 2009, p. 81–103 (**non vidi**)

- Botley (P.), *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge, 2004
- Bourriot (F.), *Kalos Kagathos – Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique*, vol. I, Hildesheim/Zürich/New York, 1995
- Bradner (L.), "The Xenophon translation attributed to Queen Elizabeth I", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XXVII, 1964, p. 324–326
- Breebaart (A.B.), "From Victory to Peace: Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's 'Cyrupaedia'", *Mnemosyne*, 36, 1983, p. 117–134
- Breitenbach (H.R.), *Xenophon von Athen*, Stuttgart, 1966 (repris de *RE*, IX, A2, 1967, col. 1569–1910)
- Bruell (Ch.), "Xenophon and his Socrates", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, XVI, 1988–1989, p. 295–306 (non vidi)
- Bruell (Ch.), „Xenophon”, dans L. Strauss, J. Cropsey, éd., *History of Political Philosophy*, Chicago, 1963, (3^{ème} édition 1987), p. 90–117
- Bruni (L.), *Humanistisch-Philosophische Schriften*, éd. par H. Baron, Leipzig/Berlin, 1928
- Bullock (Ch.J.), "Dionysius of Syracuse. Financier", *The Classical Journal*, 25 (4), 1930, p. 260–276
- Bulman (P.), *Phthonos in Pindar*, coll. "Classical Studies, vol. 35", Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992
- Bundy (E.L.), *Studia Pindarica II*, 18(2), Berkeley/Los Angeles, 1962, p. 85–91
- Cairns (F.), „'ΕΡΩΣ in Pindar's First Olympian Ode”, *Hermes*, 105, 1977, p. 129–132
- Canfora (L.), "Nota", dans *Senofonte: Ierone*, Palermo, 1991, p. 9–15
- Carey (C.), "Rape and Adultery in Athenian Law", *The Classical Quarterly*, 45 (2), 1995, p. 407–417
- Carlier (P.), "L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon", *Ktéma*, 3, 1978, p. 133–163
- Carlier (P.), *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984
- Carson (A.), "How Not to Read a Poem: Unmixing Simonides from 'Protagoras'", *Classical Philology*, 87, 1992, p. 110–130
- Cartledge (P.A.), "Euphron and the Douloi Again", *Liverpool Classical Monthly*, 5 (9), 1980, p. 209–211
- Cartledge (P.A.), "Rule by one Revisited : the Politics of Xenophon, Plato, Isocrates, Aristotle – and Alexander the Great, c. 400–330 BCE", dans *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge, 2009, p. 96–106 (non vidi)
- Cartledge (P.A.), *Spartan Reflections*, Berkeley/Los Angeles, 2001
- Caspers (G.), *De Xenophontis quae fertur Apologia*, Rucklinghausen, 1836
- Caven (B.), *Dionysius I, War-Lord of Sicily*, New Haven/London, 1990
- Chroust (A.-H.), "Plato's Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity", *The Review of Politics*, 29(1), 1967, p. 25–40
- Cirignano (J.), Deuling (J.K.), "A Reappraisal of the Later ABS Family Manuscripts of Xenophon's 'Hiero' Tradition", *Scriptorium*, 44, 1990, p. 54–68
- Craster (H.H.E.), "An Unknown Translation by Queen Elizabeth", *The English Historical Review*, 29 (116), 1914, p. 721–723
- Croiset (A. et M.), *Histoire de la littérature grecque*, vol. IV, Paris, 1921
- Croiset (A.), *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, Paris, 1880
- Dahmen (J.), *Quaestiones Xenophontaeae et Antistheneae*, Marburg, 1897
- Danzig (G.), "La prétendue rivalité entre Platon et Xenophon," *Revue française d'histoire des idées politiques. Les Lois de Platon*, XVI, 2, 2002, p. 351–368

- Danzig (G.), "Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon's 'Oeconomicus' as a Philosophical Dialogue", *Greece and Rome*, 50(1), 2003, p. 57–76
- Davidson (J.), "Isocrates against Imperialism: An Analysis of the De Pace", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 39, 1990, p. 20–36
- Davie (J.N.), "Herodotus and Aristophanes on Monarchy", *Greece and Rome*, 26, 1979, p. 160–168
- Davies (J.K.), "On the non-usability of the concept of 'sovereignty' in an ancient Greek context", dans Aigner-Foresti (L.) et alii, (éds.), *Federazioni e federalismo nell'Europa antica*, Milan, 1994, p. 51–65 (non vidi)
- Delebecque (É.), *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, 1957
- Dewald (C.), "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus", dans K.A. Morgan, éd., *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin, 2003, p. 25–58
- Diller (A.), "The Greek Codices of Palla Strozzi and Guarino Veronese", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 24, 1961, p. 313–321
- Dillery (J.), "Xenophon's *Poroi* and Athenian Imperialism", *Historia*, 42, 1993, p. 1–11
- Dillery (J.), *Xenophon and the History of His Times*, London/New York, 1995
- Dillon (M.), *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London/New York, 1997
- Dittenberger (W.), "Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge", *Hermes*, XVI, 1881, p. 321–345
- Dorion (L.-A.), "La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon", *Revue française d'histoire des idées politiques. Les Lois de Platon*, XVI, 2, 2002, p. 369–386
- Dorion (L.-A.), *Les écrits socratiques de Xénophon. Supplément bibliographique (1984-2008)*, dans M. Narcy, A. Tordesillas, éds., *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, 2008, p. 281–198
- Dorion (L.-A.), "Xenophon's Socrates", dans S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar, éds., *A Companion to Socrates*, 2005, p. 93–109
- Due (B.), *Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, 1989
- Ellinger (G.), *Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis*, Tübingen, 1888
- Endt (J.), "Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen", *Wiener Studien*, 24, 1902, p. 1–69
- Eucken (C.), *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin, 1983, p. 213–264
- Fadinger (V.), "Griechische Tyrannis und alter Orient", dans K. Raaflaub, éd., *Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Munich, 1993, p. 263–316 (non vidi)
- Farber (J.J.), "The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship", *American Journal of Philology*, 100, 1979, p. 497–514
- Farenga (V.), "The Paradigmatic Tyrant: Greek Tyranny and the Ideology of the Proper", *Helios*, VIII, 1981, p. 1–31 (non vidi)
- Ferrill (A.), "Herodotus on Tyranny", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 27, 1978, p. 385–398
- Finkelstein (M.I.), "Ἐμπορος, Ναύκληρος, and Κόπηλος: A Prolegomena to the Study of Athenian Trade", *Classical Philology*, 30, 1935, p. 320–336
- Fistetti (F.), "La tirannide degli antichi e dei moderni", *Quaderni di storia*, 27, no. 53, 2001, p. 175–207 (non vidi)
- Francotte (H.), *Mélanges de droit public (Le roi et le tyran)*, Lettres de l'Université de Liège, tome IV, Paris/Liège, 1910

- Freeman (E.A.), *History of Sicily*, vol. I–II, Oxford, 1891
- Frolov (E.), “Ksenofont I pozdnjaja tiranija”, *Vestnik drevnej istorii*, 107, 1, 1969, p. 108–124
- Gauthier (Ph.), *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Genève/Paris, 1976
- Gautier (L.), *La langue de Xénophon*, Genève, 1911 (non vidi)
- Geffcken (J.), "Simonides aus Keos", *RE*, III A 1, 1927, coll. 186–197
- Gelenczey-Mihálcz (A.), “Thoughts on Tyranny. Xenophon's *Hiero*”, *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, 40, 2000, p. 113–121
- Gentili (B.), *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma/Bari, 1984
- Gerber (D.E.), *Pindar's Olympian One: A Commentary*, Toronto, 1982
- Gernet (L.), "Mariages de tyrans", dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 344–359 [première édition dans *Hommages à Lucien Febvre*, Paris, 1954, p. 41–53] 1954 (1968)
- Gigon (O.), “Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons *Statt* (577c–588a)”, *Museum Helveticum*, t. 45, 3, 1988, p. 129–153
- Glenn (G.D.), “Xenophon's *Hiero* and ‘Limited Government’”, dans K. Moors, éd., *Politikos: Selected Papers of the North American Chapter of the Society for Greek Political Thought*, I, Pittsburg, 1989, p. 60–77
- Gonzalez (F.J.), "Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of *Filia* Radically Transformed", *Classical Philology*, 95, 2000, p. 379–398
- Gray (V.J.), "Herodotus and Images of Tyranny: The Tyrants of Corinth", *The American Journal of Philology*, 117, 1996, p. 361–389
- Gray (V.J.), “Le Socrate de Xénophon et la démocratie”, *Les Études Philosophiques*, 2, 2004, p. 141–176
- Gray (V.J.), *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, 1998
- Gray (V.J.), "Xenophon's *Symposion*: The Display of Wisdom", *Hermes*, 120, 1992, p. 58–75
- Gray (V.J.), “Xenophon and Isocrates”, dans Ch. Rowe, M. Schofield, éd., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, p. 142–154
- Gray (V.J.), “Xenophon's ‘*Hiero*’ and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature”, *Classical Quarterly*, XXXVI, 1986, p. 115–123
- Grote (G.), *A History of Greece*, vol. XI, London, 1853
- Grote (G.), *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. I, Londres, 1865
- Gundert (H.), “Die Simonides-Interpretation in Platons *Protagoras*”, *EPMHNEIA. Festschrift Otto Regenbogen*, Heidelberg, 1952, p. 71–93
- Häberlin (C.), “Ad Xenophontis *Hieronem* [X, 4]”, *Jahrbücher für classische Philologie*, 141, 1890, p. 575 [non vidi]
- Häberlin (C.), “Xenoph. *Hiero* VIII, 5”, *Philologus*, 52, 1894, p. 48
- Haltinner (O.), Schmoll (E.A.), “The Older Manuscripts of Xenophon's *Hiero*”, *Revue d'histoire des textes*, 10, 1980, p. 231–236
- Harrell (S.E.), “King or Private Citizen”, *Mnemosyne*, 55, 4, 2002, p. 439–464
- Harriott (R.), *Poetry and Criticism before Plato*, London, 1969
- Hatzfeld (J.), “Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon”, *Revue des études grecques*, 59–60, 1946–1947, p. 54–70
- Hegyí (D.), "Notes on the Origins of Greek *Tyrannis*", *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, 13, 1965, p. 314–318
- Heintzeler (G.), *Das Bild des Tyrannen bei Plato*, Stuttgart, 1927 (non vidi)

- Higgins (W.E.), *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977
- Hindley (C.), "Xenophon on Male Love", *Classical Quarterly*, 49, 1999, p. 74–99
- Hirzel (R.), *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, vol. I, Leipzig, 1895
- Homolle (Th.), "Les offrandes delphiques des fils de Deinoménès et l'épigramme de Simonide", dans *Mélanges Henri Weil (recueil de mémoires concernant l'histoire de la littérature grecque)*, p. 207–224, Paris, 1898
- Hornblower (S.), "Pindar and kingship theory", dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 151–163
- Hornblower (S.), *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, 2004
- Howland (J.), "Xenophon's Philosophic Odyssey: On the *Anabasis* and Plato's *Republic*", *The American Political Science Review*, 94, 4, 2000, p. 875–889
- Hutchinson (G.O.), *Greek Lyric Poetry: A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford/New York, 2001
- Hutchinson (G.O.), *Xenophon and the Art of Command*, London, 2000 (**non vidi**)
- Jackson (D.F.), "Correction and Contamination in Xenophon's *Hiero*", *Studi italiani di filologia classica*, 81, t. VI, 1988, p. 68–76
- Jaeger (W.), *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, t. III, 3^e éd., Berlin, 1959 ; trad. angl. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, t. III, tr. par G. Highet, Oxford, 1947
- Jaeger (W.), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. III, Berlin, 1947 (3^{ème} éd. Berlin, 1959)
- Jászi (O.), Lewis (J. D.), *Against the Tyrant: the Tradition and Theory of Tyrannicide*, Glencoe, 1957 (**non vidi**)
- Johnstone (S.), "Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style", *Classical Philology*, 89, 1994, p. 219–240
- Kahn (Ch.H.), *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophic Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996
- Kamp (A.), "Die Aristotelische Theorie der Tyrannis", *Philosophisches Jahrbuch*, 92, 1, 1985, p. 17–34
- Kappeyne van de Coppello (N.J.B.), *Dissertatio literaria inauguralis continens observationes in Xenophontis dialogum Hieronem*, Leyde, 1841
- Keller (W.J.), "Xenophon's Acquaintance with the History of Herodotus", *The Classical Journal*, VI (6), 1911, p. 252–259
- Krafft (P.), "Vier Beispiele des Xenophontischen in Xenophons *Hellenika*", *Rheinisches Museum für Philologie*, 110, 1967, p. 103–150
- Krappe (A.H.), "Quelques sources grecques de N. Machiavelli", *Etudes italiennes*, VI, 1924, p. 80–90
- Krentz (P.), *Xenophon Hellenika I–II.3.10*, Warminster, 1989
- Kurke (L.), „Pindar's Sixth Pythian and the Tradition of Advice Poetry”, *Transactions of the American Philological Association*, 120, 1990, p. 85–107
- Kurke (L.), *The Traffic in Praise. Pindar and the Poetics of Social Economy*, New York, 1991
- Laistner (M.L.W.), "The Influence of Isocrates's Political Doctrines on Some Fourth Century Men of Affairs", *The Classical Weekly*, 23, 17, 1930, p. 129–131
- Laks (A.), "The *Laws*", dans Ch. Rowe, M. Schofield, éd., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000, p. 258–292
- L'Allier (L.), Venne (R.), *Bibliographie complète de Xénophon d'Athènes*, dernière révision 2008,

http://www3.sympatico.ca/lallier.louis/Bibliographie/Bibliographie_complete_xenophon.pdf

- Lanza (D.), *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, 1977 (non vidi)
- Lasserre (F.), "Herodote et Protagoras : Le debat sur les constitutions", *Museum Helveticum*, 33, 1976, p. 65–84
- Lattimore (R.), "The Wise Advisor in Herodotus", *Classical Philology*, 34, 1939, p. 24–35
- Lefèvre (E.), "Die Frage Nach dem ΒΙΟΣ ΕΥΔΑΙΜΩΝ die Begegnung Zwischen Kyros und Kroisos bei Xenophon", *Hermes*, 99, 1971, p. 283–296
- Lendle (O.), *Kommentar zu Xenophons Anabasis*, Darmstadt, 1995
- Letronne (J.A.), "Xénophon", dans *Biographie universelle, ancienne et moderne*, nouvelle édition, vol. XLV, 1865
- Leverenz (L.), "The descendants of Laurentianus 80.13 in Xenophon's Hiero", *Studi italiani di filologia classica*, VII, 1989, p. 12–23(non vidi)
- Lewis (D.M.), "Sicily, 413–368 B.C.", dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, éd., *The Cambridge Ancient History*, vol. VI, 2^{ème} éd., Cambridge, 1994, p. 120–155
- Lewis (S.), "Καὶ σαφῶς τύραννος ἦν: Xenophon's Account of Euphron of Sicyon", *The Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, p. 65–74
- Lewis (S.), „Introduction”, dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 1–14
- Lewis (S.), *Greek Tyranny. Greece and Rome live*, Exeter, 2009 (non vidi)
- Lincke (K.), "Xenophons Hieron und Demetrios von Phaleron", *Philologus*, 58, 1899, p. 224–251
- Luccioni (J.), *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1947
- Luraghi (N.), *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze, 1994
- Mackie (H.S.), *Graceful Errors: Pindar and the Performance of Praise*, Michigan, 2003
- MacLaren (M.), Jr., "Xenophon and Themistogenes", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 65, 1934, p. 240–247
- Major (R.), "A New Argument for Morality: Machiavelli and the Ancients", *Political Research Quarterly*, 60, 2, 2007, p. 171–179
- Marinovic (L.P.), *Le mercenariat grec et la crise de la polis*, Moscou, 1975, trad. du russe par J. et Y. Garlan, Paris, 1988
- Marschall (Th.), *Untersuchungen zur Chronologie der Werke Xenophons*, München, 1928
- Marsh (D.), "Xenophon", dans V. Brown, éd., *Catalogus Translationum et Commentariorum*, 7, Washington, 1992, p. 75–196 ; 140–142
- Mathieu (G.), *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925
- McGlew (J.), *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca/London, 1993
- Meier (M.), *Ancient Thoughts on Tyranny: A reading of Xenophon's 'Hiero'*, thèse soutenue en Mai, 2005, à l'Université de Purdue, Indiana
- Meier (M.H.E.), de Poge-Castries (L.R.), *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, Paris, 1952
- Mercalli (C.), "Tyrannus φιλόπολις in Xen. Hier. V 3", *Latinitas*, 50(3), 2002, p. 207–209
- Meulder (M.), "Est-il possible d'identifier le tyran décrit par Platon dans la République", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 67, 1989, p. 30–52

- Mitchell (L.G.), *Greeks Bearing Gifts: The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435–323 BC*, Cambridge, 1997
- Molyneux (J.H.), *Simonides: A Historical Study*, Wauconda (Ill.), 1992
- Momigliano (A.D.), *Second Thoughts on Greek Biography*, Amsterdam/London, 1971
- Morgan (K.A.), "Introduction", dans K.A. Morgan, éd., *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin, 2003, p. IX–XXVII
- Morrison (D.R.), "Justice et légalité selon le Socrate de Xénophon", dans J.-B. Gourinat, éd., *Socrate et les Socratiques*, Paris, 2001, p. 45–70 ; originalement publié en anglais: "Xenophon's Socrates on the just and the lawful", *Ancient Philosophy*, XV, 1995, p. 329–347
- Morrison (D.R.), "Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon", *Les Études Philosophiques*, 2, 2004, p. 177–192
- Morrison (D.R.), "Xenophon's Socrates as Teacher", dans P.A. Vander Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1994, p. 181–208
- Morrison (D.R.), *Bibliography of Editions, Translations and Commentary on Xenophon's Socratic Writings, 1600-present*, Pittsburg, 1988
- Mossé (C.), "Tyrannie et légitimité en Grèce ancienne", dans M. Duverger, éd., *Dictatures et légitimité*, Paris, 1982, p. 50–68
- Mossé (C.), "Un aspect de la crise de la cité grecque au IV^e siècle. La recrudescence de la tyrannie", *Revue philosophique de la France*, 87, 1962, p. 1–20
- Mossé (C.), „Plutarch and the Sicilian tyrants”, dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 188–196
- Mossé (C.), *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, 1969
- Muenschler (K.), *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*, Leipzig, 1920
- Nadon (Ch.), "From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's *Education of Cyrus*", *The American Political Science Review*, 90, 2, 1996, p. 361–374
- Nadon (Ch.), *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley/Los Angeles/London, 2001
- Neer (R.T.), "Delphi, Olympia, and the Art of Politics", dans *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, H.A. Shapiro, éd., Cambridge, 2007, p. 225–264
- Németh (G.), *Kritias und die Dreissig Tyrannen: Untersuchungen zur Politik und Prosopographie der Führungselite in Athen 404/403 v. Chr.*, coll. "Alte Geschichte", HABES, 43, Stuttgart, 2006
- Neserius (Ph. G.), "Isocrates' Political and Social Ideas", *International Journal of Ethics*, 43, 3, 1933, p. 307–328
- Newell (W.R.), "Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus*", *Journal of Politics*, 45, 1983, p. 889–906
- Ney (H.-O.), "Y a-t-il un art de penser?", dans M. Narcy, A. Tordesillas, éd., *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, 2008, p. 181–204
- Nickel (R.), "Xenophons 'Hieron' – Ein Beitrag zur politischen Bildungsarbeit in griechischen Lektüreunterricht", *Der altsprachliche Unterricht*, 3, 1972, p. 5–19
- Nickel (R.), *Xenophon*, Darmstadt, 1979 (non vidi)
- Nicolai (A.), *Über Xenophons Hiero*, Berlin, 1870
- Nicolaïdou-Kyrianidou (V.), "Prodicos et Xénophon ou le choix d'Héraclès entre la tyrannie et la loyauté", dans L.G. Mendoni, A.I. Mazarakis Ainian, éd., *Kea-Kythnos: History and Archeology. Proceedings of an International Symposium 22-25 June 1994*, Athènes/Paris, 1998 p. 81–98

- Nicolaïdou-Kyrianidou (V.), „Autorité et obéissance. Le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince”, dans M. Narcy, A. Tordesillas, éd., *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, 2008, p. 205–234
- Nicolai (A.), *Über Xenophons Hiero*, Dessau, 1870
- Nitsche (W.), Critique de J. Sitzler, dans C. Bursian, éd., *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft*, IX, 1887, p. 25–28
- O'Connor (D.K.), “The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's *Memorabilia*”, dans P.A. Vander Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London, 1994, p. 151–180
- Oost (S.I.), “The Tyrant Kings of Syracuse”, *Classical Philology*, 71, 1976, p. 224–236
- Oost (S.I.), “Xenophon's Attitude towards Women”, *The Classical World*, 71, 1977–1978, p. 225–236
- Ostwald (M.), Lynch (J.P.), “The Growth of Schools and the Advance of Knowledge”, dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, éd., *The Cambridge Ancient History*, t. VI, 2^{ème} éd., Cambridge, 1994, p. 592–633
- Pangle (Th.L.), “Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings”, dans P.A. Vander Waerdt, éd., *The Socratic Movement*, Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1994, p. 127–150
- Parker (V.), “Tyrants and lawgivers”, dans H.A. Shapiro, éd., *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, 2007, p. 13–39
- Parker (V.), “Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle”, *Hermes*, 126, 1998, p. 145–172
- Parry (H.), “An Interpretation of Simonides 4 (Diehl)”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96, 1965, p. 297–320
- Parsons (P.), “These Fragments We Have Shored Against Our Ruin”, dans D. Boedeker, D. Sider, éd., *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*, Oxford, 2001, p. 55–64
- Pasini (D.), *Tirannide e paura in Platone, Senofonte e Aristotele*, Naples, 1975
- Perlman (S.), “Panhellenism, the Polis and Imperialism”, *Historia*, 25, 1976, p. 1–30
- Petit (A.), “L'analyse aristotélicienne de la tyrannie”, dans *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la dir. de P. Aubenque, publ. par A. Tordesillas, Paris, 1993, p. 73–92
- Podlecki (A.-J.), “Festivals and Flattery: The Early Greek Tyrants as Patrons of Poetry”, *Athenaeum*, 58, 1980, p. 371–395
- Podlecki (A.-J.), “Simonides in Sicily”, *La Parola del passato*, XXXIV, 1979, p. 5–16
- Pomeroy (S.), *Xenophon, Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford, 1994
- Pontier (P.), *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, thèse de doctorat, Paris, 2006
- Proietti (G.), *Xenophon's Sparta: An Introduction*, Leiden, 1987
- Race (W.H.), “Pindaric Encomium and Isokrates' Evagoras”, *Transactions of the American Philological Association*, 117, 1987, p. 131–155
- Ranke (F.), *De Xenophontis vita et scriptis*, Berlin, 1851
- Renehan (R.), “The Greek Anthropocentric View of Man”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 85, 1981, p. 239–259
- Richards (H.), „The Minor Works of Xenophon”, *The Classical Review*, 11, 1897, p. 17–21

- Richter (E.), "Xenophonstudien", dans A. Fleckeisen, éd., *Jahrbücher für classische Philologie*, XIX, Suppl., Leipzig, 1893, p. 57–155
- Richter (M.), "Aristotle and the Classical Greek Concept of Despotism", *History of European Ideas*, t. 12, 2, 1990, p. 175–187 (non vidi)
- Richter (T.E.), *De locis quibusdam Hieronis Xenophontei*, Legnica, 1837
- Romilly, de (J.), "Eunoia in Isocrates or the Political Importance of Creating Good Will", *The Journal of Hellenic Studies*, 78, 1958, p. 92–101
- Romilly, de (J.), "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote", *Revue des études grecques*, 72, 1959, p. 81–99
- Roquette (A.), *De Xenophontis Vita*, Königsberg, 1884
- Roux (S.), "L'origine de la tyrannie selon Platon", *Revue des études grecques*, 114, 2001, p. 140–157
- Sage (P.W.), "Dying in Style: Xenophon's Ideal Leader and the End of the 'Cyropaedia'", *The Classical Journal*, 90 (2), 1994–1995, p. 161–174
- Sanders (L.J.), "Dionysius I of Syracuse and the Origins of the Ruler Cult in the Greek World", *Historia*, 40, 1991, p. 275–287
- Sanders (L.J.), *Dionysius I of Syracuse and Greek Tyranny*, London/New York, Sydney, 1987
- Sasso (G.), *Machiavelli e gli antichi*, vol. I–III, Milano/Napoli, 1987–1988
- Saxonhouse (A.W.), "The Tyranny of Reason in the World of the Polis", *The American Political Science Review*, 82, 1988, p. 1261–1275
- Schäfer (A.), "Themistokles und Hieron von Syrakus. Lysias olympische rede", *Philologus*, XVIII, 1862, p. 187–190
- Scharr (E.), *Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit*, Halle, 1919 (non vidi)
- Schmidt (O.), "Specimen commentarii ad Hieronem Xenophontem", dans *Jahresbericht über das Karl-Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach*, 1881 (non vidi)
- Schmidt (O.), *Komentar zu Xenophons Hieron, Erste Hälfte*, Eisenach, 1885 (non vidi)
- Schofield (M.), *Saving the City. Philosopher Kings and Other Classical Paradigms*, London/New York, 1999
- Schorra (S.), "Die Vorstellung des xenophontischen Sokrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des 'Hieron'", dans L. Rossetti, A. Stavru, éd., *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica, presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari, 2008, p. 177–204 (non vidi)
- Seager (R.), "Xenophon and Athenian Democratic Ideology", *The Classical Quarterly*, 51, 2001, p. 385–397
- Sevieri (R.), "The Imperfect Hero: Xenophon's *Hiero* as the (Self-)taming of a Tyrant", dans Ch. Tuplin, éd., *Xenophon and his World. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 277–287
- Sinclair (Th.A.), *A History of Greek Political Thought*, London, 1951
- Sitzler (I.), *De Xenophonteo qui fertur Hierone*, Bishopsheim, 1874
- Sordi (M.), "Lo Ierone di Senofonte. Dionigi I e Filisto", *Athenaeum*, 58, 1980, p. 3–13
- Sordi (M.), "Note senofontee", *Aevum*, 79, 2005, p. 17–22
- Sordi (M.), "Senofonte e la democrazia", dans U. Bultrighini, éd., *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi Chieti, 9–11 aprile, 2003*, Alessandria, 2005, p. 305–314
- Sordi (M.), *La Sicilia dal 268/7 al 337/6*, Roma, 1983

- Sordi (M.), "Senofonte e la Sicilia", dans C. Tuplin, éd., *Xenophon and His World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 71–78
- Sprawski (S.), "Alexander of Pherae: infelix tyrant", dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 135–147
- Sprawski (S.), "Were Lycophron and Jason Tyrants of Pherae? Xenophon on the History of Thessaly," dans C. Tuplin, éd., *Xenophon and His World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, 2004, p. 437–452
- Sprawski (S.), *Jason of Pherai. A Study of the History of Thessaly in the Years 431–370 BC*, Crakow, 1999
- Squilloni (A.), "Lo Ierone di Senofonte e il tiranno felice", *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere*, 55, 1990, p. 105–125
- Stahl (M.), "Tyrannis und das Problem der Macht. Die Geschichten Herodots über Kypselos und Periander von Korinth", *Hermes*, 111, 1983, p. 202–220
- Steiner (D.), *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton, 1994 (non vidi)
- Stella (L.A.), "Studi Simonidei I. Per la cronologia di Simonide", *Rivista di Filologia Classica Nuova Serie*, 24, 1946, p. 1–24
- Stevenson (T.R.), "The Ideal Benefactor and the Father Analogy in Greek and Roman Thought", *The Classical Quarterly*, 42, 1992, p. 421–436
- Stroheker (K.F.), *Dionysius I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden, 1958
- Svarlien (D.A.), *Hieron and the Poets (Diss. Univ. of Texas, 1991)*, Ann Arbor, Michigan, 2007
- Svenbro (J.), *La parole et le marbre*, Lund, 1976
- Sykutris (J.), „Isokrates' Euagoras”, *Hermes*, 62, 1927, p. 24–53
- Tatum (J.), *Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*, Princeton, 1989
- Tedeschi (G.), "La felicità senza invidia", dans *Senofonte: Ierone*, tr. it. par G. Tedeschi, Palermo, 1991, p. 19–32
- Thalheim (T.), "Zu Xenophons kleineren Schriften", *Hermes*, 42, 1908, p. 427–440
- Thalmann (W.G.), "'The Most Divinely Approved and Political Discord': Thinking about Conflict in the Developing Polis ", *Classical Antiquity*, 23, 2004, p. 359–399
- Thayer (H.S.), "Plato's Quarrel with Poetry: Simonides", *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, p. 3–26
- Tierney (M.), "Ancient Tyranny and Modern Dictatorship", *Studies: An Irish Quarterly Review*, 15 (58), 1926, p. 193–203
- Too (Y.L.), *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge, 1995
- Tuplin (Ch.J.), "Imperial Tyranny: Some Reflections on a Classical Greek Political Metaphor." *History of Political Thought*, vol. 6, 1985, p. 348 – 375 (non vidi)
- Tuplin (Ch.J.), Review of V. Gray, *Xenophon on Government*, 2007, *Bryn Mawr Classical Review* 2008.03.11: <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-03-11.html>
- Tuplin (Ch.J.), *The Failings of Empire*, Stuttgart, 1993
- Turchetti (M.), *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2001
- Ure (P.N.), *The Origin of Tyranny*, Cambridge, 1922
- Usher (S.), „Xenophon, Critias and Theramenes”, *The Journal of Hellenic Studies*, 88, 1968, p. 128–135
- Vassilaki (E.), *Les odes siciliennes de Pindare : une parole poétique en son contexte*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2008

- Vela Tejada (J.), *Post H.R. Breitenbach: tres décadas de estudios sobre Jenofonte (1967–1997): actualización científica y bibliográfica*, Zaragoza, 1998 (non vidi)
- Veyne (P.), “Pourquoi veut-on qu’un prince ait des vertus privés? Ou de la nécessité de savoir à qui on a affaire”, *Social Science Information*, 37, 1998, p. 407–415 (non vidi)
- Watermann (C.), *De Xenophontis Hierone dialogo quaestiones*, Münster, 1914
- Waters (K.H.), *Herodotus on Tyrants and Despots: A Study in Objectivity*, Wiesbaden, 1971
- Weathers (W.), “Xenophon’s Political Idealism”, *The Classical Journal*, 39, 1954, p. 317–330
- Weil (R.), “De la tyrannie dans la pensée politique grecque de l’époque classique”, dans M. Duverger, éd., *Dictatures et légitimité*, Paris, 1982
- Wellman (R.R.), “Socratic Method in Xenophon”, *Journal of the History of Ideas*, 37, 1976, p. 307–318
- Westlake (H.D.), “Dion and Timoleon”, dans D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, éd., *Cambridge Ancient History*, vol. VI, 2^{ème} éd., Cambridge, 1994, p. 693–722
- Wolpert (A.), “The violence of the Thirty Tyrants”, dans S. Lewis, éd., *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, p. 213–223
- Wood (N.), “Xenophon’s Theory of Leadership”, *Classica et Mediaevalia*, 25, 1964, p. 33–66
- Woodward (A.M.), “Greek History at the Renaissance”, *The Journal of Hellenic Studies*, 63, 1943, p. 1–14
- Young (D.C.), *Three Odes of Pindar. A Literary Study of Pythian II, Pythian III, and Olympian VII*, Leiden, 1968

9.2. Bibliographie concernant Leo Strauss

Pour une bibliographie complète jusqu’à 1996, on verra la présentation de l’édition allemande par H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss, Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart, 1996, p. 47–63 ; pour une bibliographie complète jusqu’à 2005, on verra J.A. Murley, *Leo Strauss and His Legacy*, Lexington, 2005 ; pour une bibliographie avec un intérêt particulier pour les travaux francophones jusqu’à 1997, on verra J.-P. Delange, “Leo Strauss: une bibliographie”, dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, éd., *Leo Strauss : Art d’écrire, Politique, Philosophie*, Paris, 2001, p. 279–322.

Les traductions des textes de Strauss sont répertoriées systématiquement s’il en existe en français. Pour les autres langues, elles sont répertoriées dans les cas où l’original est difficile à trouver. En ce qui concerne les livres de Strauss, ne sont répertoriés que les premières éditions ou les éditions de base ; les principaux textes de Strauss sont réédités régulièrement.

9.2.1. Les principaux écrits de Leo Strauss dans l’ordre chronologique de parution

1921

Strauss (L.), *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* (thèse de doctorat), Hamburg, 1921 ; tr. fr. par H. Hartje, P. Guglielmina, *Revue de Méthaphysique et morale*, 99, 1994

1924

Strauss (L.), “Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas”, *Der Jude*, VIII, 5/6, 1924 (mai-juin), p. 295–314 ; tr. fr. par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, dans *Le testament de Spinoza*, Paris, 1991, p. 51–78

1930

Strauss (L.), *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft; Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin, 1930 ; tr. fr. par G. Almaleh, M. Depadt-Eichenbaum, *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible ; Recherches pour une étude du Traité Théologico-politique*, Paris, 1986

1931

Strauss (L.), Introduction à Moses Mendelsohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Vol. II, Berlin, 1931

1932

Strauss (L.), Introduction à Moses Mendelsohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Vol. III, Berlin, 1932

Strauss (L.), “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, 1932, p. 732–749; tr. fr. par F. Manent, *Carl Schmitt, Leo Strauss et La notion de Politique ; un dialogue entre absents*; suivi du *commentaire de Leo Strauss sur “La notion du politique” et de trois lettres inédites à Carl Schmitt des années 1932-1933*, Paris, 1990

1933

Strauss (L.), “Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. A propos du livre récent de M.Lubienski”, *Recherches Philosophiques*, III, 1933, p. 609–622 ; repris dans *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, 1991, tr. fr. par E. Enegrèn, M. de Launay, p. 245–263

1934

Strauss (L.), “Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen”, *Le Monde Oriental*, XXVIII, 1934, p. 99–139

1935

Strauss (L.), *Philosophie und Gesetz; Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, 1935; tr. fr. par R. Brague, “La Philosophie et la Loi”, dans *Maimonide*, Paris, 1988, p. 11–142

1936

Strauss (L.), “Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî”, *Revue des Études Juives*, C, 1936, p. 1–37

Strauss (L.), “Ein vermisste Schrift Fârâbîs”, *Monatsschrift für geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXXVI, 1936, p. 96–106

Strauss (L.), *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Its Genesis*, tr. angl. par E.M. Sinclair, Oxford, 1936 ; tr. fr. par A. Enegrèn, M. de Launay, *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, 1991

1937

Strauss (L.), “Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis”, *Monatsschrift für geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXXVII, 1937, p. 93–105 ; tr. fr. par R. Brague, “Le lieu de la doctrine de la Providence d’après les vues de Maïmonide”, dans R. Brague, éd., *Maimonide*, Paris, 1988, p. 183–207

Strauss (L.), “On Abravanel’s Philosophical Tendency and Political Teaching”, dans J.B. Trend, H. Loewe, éd., *Isaac Abravanel*, Cambridge, 1937, p. 93–129 ; tr.

fr. par A. Barrot, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1998 (décembre), p. 559–584

1939

Strauss (L.), “The spirit of Sparta and the taste of Xenophon”, *Social Research*, vol. VI, 1939, p. 502–536 ; tr. fr. par O. Sedeyn, “L’Esprit de Sparte et le goût de Xénophon”, dans *Le discours socratique de Xénophon*, suivi de *Le Socrate de Xénophon*, Paris, 1992, p. 213–243

1941

Strauss (L.), “Persecution and the Art of Writing”, *Social Research*, VIII, 4, 1941 (novembre), p. 488–504 ; tr. fr. par E. Patard, dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, édés., *Leo Strauss: Art d’écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Paris, 2001, p. 21–38

Strauss (L.), “The Literary Character of The Guide for the Perplexed”, dans S.W. Baron, éd., *Essays on Maimonides*, New York, 1941, p. 37–91

1943

Strauss (L.), “The Law of Reason in the *Kuzari*”, *Proceedings of the American Academy for Jewish research*, XIII, 1943, p. 47–96 ; tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, “La loi de la raison dans le *Kuzari*”, dans *Persécution et l’art d’écrire*, Paris, 1989, p. 145–203

1945

Strauss (L.), “Fârâbî’s Plato”, *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (éd. par *American Academy of Jewish Research*), New York, 1945, p. 357–393 ; tr. fr. par O. Sedeyn, *Platon de Farabi*, Paris, 2002

Strauss (L.), “On Classical Political Philosophy”, *Social Research*, XII, 1, 1945, p. 98–117

1946

Strauss (L.), “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”, *Social Research*, XIII, 3, 1946, p. 326–367 ; tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, “Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon”, dans *Persécution et l’art d’écrire*, Paris, 1989, p. 279–326

1947

Strauss (L.), “On the Intention of Rousseau”, *Social Research*, XIV, 4, 1947, p. 455–487 ; tr. fr. par P. Manent, “Sur l’intention de Rousseau”, dans *La Pensée de Rousseau*, Paris, 1984, p. 67–94

1948

Strauss (L.), “How to Study Spinoza’s Theologico–Political Treatise”, *Proceedings of American Academy for Jewish Research*, XVII, 1948, p. 69–131

Strauss (L.), *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon’s Hiero*, New York, 1948 ; Addenda : “Restatement” (Mise au point) adressé à Voegelin et à Kojève. Strauss a publié une version un peu différente de ce texte à la fois dans *What is Political Philosophy ?*, Chicago, 1959 (1988), p. 95–133 et dans l’édition américaine revue et augmentée de *On Tyranny*, New York, 1963 ; tr. fr. par H. Kern, *De la tyrannie*, précédé du *Hiéron* de Xénophon, traduit par J. Luccioni, avec la *Mise à point* ; édition revue par A. Engrèn, *De la tyrannie, suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève, et de Mise au point par Leo Strauss, ainsi que de la Correspondance Leo Strauss–Alexandre Kojève (1932–1965)*, traduits par A. Engrèn, M. de Launay, Paris, 1997

1949

Strauss (L.), “Political Philosophy and History”, *Journal of the History of Ideas*, X, 1, 1949, p. 30–50

1950

Strauss (L.), "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy", *Revue Internationale de Philosophie*, IV, 14 (oct.), 1950, p. 405–431

Strauss (L.), "Natural Right and the Historical Approach", *Review of Politics*, XII, 4, 1950 (octobre), p. 422–442

1951

Strauss (L.), "The Social Science of Max Weber", *Measure*, II, 2, 1951, p. 204–230

Strauss (L.), "On Husik's Work in Medieval Jewish Philosophy", *Iyyun–Hebrew Philosophical Quaterly*, II, 4, 1951, p. 215–223, 259–260

1952

Strauss (L.), "The Origin of the Idea of Natural Right", *Social Research*, XIX, 1, 1952, p. 23–60

Strauss (L.), "On Collingwood's Philosophy of History", *Review of Metaphysics*, V, 4, 1952 (juin), p. 559–586 ; tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, "La philosophie de l'histoire de Collingwood", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 3, 1987, p. 349–370

Strauss (L.), *Persecution and the Art of Writing*, New York, 1952

Strauss (L.), "On Locke's Doctrine of Natural Right", *Philosophical Review*, LXI, 4, 1952, p. 475–502

1953

Strauss (L.), "Walker's Machiavelli", *Review of Metaphysics*, VI, 3, 1953, p. 437–446

Strauss (L.), *Natural Right and History*, Chicago, 1953 ; tr. fr. par M. Nathan, E. de Dampierre, *Droit naturel et l'histoire*, Paris, 1954 (1986)

Strauss (L.), "Maimonides' Statement on Political Science", *Proceedings of the Academy for Jewish Research*, XXII, 1953, p. 115–130 ; tr. fr. par R. Brague, "Le propos de Maïmonide sur la science politique", dans R. Brague, éd., *Maïmonide*, Paris, 1988, p. 277–295

1954

Strauss (L.), "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Iyyun–Hebrew Philosophical Quaterly*, V, 1, 1954, p. 110–126

Strauss (L.), "On a Forgotten Kind of Writing", *Chicago Review*, VIII, 1, 1954, p. 64–75

1956

Strauss (L.), "Kurt Riezler, 1882–1955", *Social Research*, XXIII, 1, 1956, p. 3–34

1957

Strauss (L.), "How Fârâbî Read Plato's Laws", *Mélanges Louis Massignon*, III, Damas, 1957, p. 319–344 ; tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, "Comment Fârâbî a lu les *Lois* de Platon", dans *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, 1992, p. 131–150

Strauss (L.), "Machiavelli's Intention: *The Prince*", *American Political Science Review*, LI, 1, 1957, p. 13–40

1958

Strauss (L.), "Locke's Doctrine of Natural Law", *American Political Science Review*, LII, 2, 1958, p. 490–501

Strauss (L.), *Thoughts on Machiavelli*, New York, 1958 ; tr. fr. par M.-P. Edmond, Th. Stern, *Pensées sur Machiavel*, Paris, 1982

1959

Strauss (L.), "The Liberalism of Classical Political Philosophy", *The Review of Metaphysics*, XII, 3, 1959, p. 390–439

- Strauss (L.), *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago/Londres, 1959 ;
tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris,
1992
- 1961
- Strauss (L.), "Hudson's 'The Weber Thesis Re-examined'", *Church History*, XXX, 1,
1961, p. 100–102
- Strauss (L.), "What is Liberal Education?", dans C. Scott, éd., *Education for Public
Responsability*, New York, 1961, p. 43–51
- Strauss (L.), "Relativism", dans H. Schoeck, J.W. Wiggins, éd., *Relativism and the
Study of Man*, Princeton, 1961, p. 135–157
- 1962
- Strauss (L.), "Liberal Education and Responsibility", dans C.S. Fletcher, éd.,
Education: The Challenge Ahead, New York, 1962, p. 49–70
- Strauss (L.), "An Epilogue", dans H.J. Storing, éd., *Essays on the Scientific Study of
Politics*, New York, 1962, p. 305–327 ; tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, "Un
épilogue", dans *Le libéralisme ancien et moderne*, Paris, 1990, p. 293–322
- Strauss (L.), "Zu Mendelsohns 'Sache Gottes'", *Einsichten, Festschrift pour Gerhard
Krüger*, Frankfurt am Main, 1962, p. 361–375
- 1963
- Strauss (L.), "Perspectives on the Good Society", *Criterion*, II, 3, 1963, p. 2–9
- Strauss (L.), "Plato", dans J. Cropsey, L. Strauss, éd., *History of Political
Philosophy*, Chicago, 1963, p. 33–89
- Strauss (L.), "Marsilius of Padua", dans J. Cropsey, L. Strauss, éd., *History of
Political Philosophy*, Chicago, 1963, p. 276–295
- Strauss (L.), "Niccolo Machiavelli", dans J. Cropsey, L. Strauss, éd., *History of
Political Philosophy*, Chicago, 1963, p. 296–317
- 1964
- Strauss (L.), *The City and Man*, Chicago, 1964 ; tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, *La
Cité et l'homme*, Paris, 1987
- Strauss (L.), "The Crisis of Our Time", dans H.J. Spaeth, éd., *The Predicament of
Modern Politics*, Detroit, 1964, p. 41–54 ; tr. fr. par O. Sedeyn, "La Crise de
notre temps", dans *Nihilisme et politique*, Paris, 2001, p. 77–109 ; 113–143
- Strauss (L.), "The Crisis of Political Philosophy", dans H.J. Spaeth, éd., *The
Predicament of Modern Politics*, Detroit, 1964, p. 91–103
- 1966
- Strauss (L.), *Socrates and Aristophanes*, New York, 1966 ; tr. fr. par O. Berrichon-
Sedeyn, *Socrate et Aristophane*, Combas, 1983
- 1967
- Strauss (L.), "Greek Historians", *The Review of Metaphysics*, XXI, 1967, p. 656–666
- 1968
- Strauss (L.), *Liberalism Ancient and Modern*, New York, 1968 ; tr. fr. par O.
Berrichon-Sedeyn, *Le libéralisme ancien et moderne*, Paris 1990
- 1970
- Strauss (L.), *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*,
Ithaca, 1970 ; tr. fr. par O. Sedeyn, *Le discours socratique de Xénophon*, suivi
de *Le Socrate de Xénophon et L'esprit de Sparte*, Paris, 1992
- Strauss (L.), Klein (J.), "A Giving of Accounts", *The College*, 22, 1970 (avril), p. 1–5
- 1971
- Strauss (L.), "Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy",
Interpretation, II, 1, 1971, p. 1–9 ; tr. fr. par O. Sedeyn, "La philosophie comme

science rigoureuse et la philosophie politique”, dans *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, 1992, p. 41–53

1972

Strauss (L.), *Xenophon's Socrates*, Ithaca, 1972 ; tr. fr. par O. Sedeyn, *Le discours socratique de Xénophon*, suivi de *Le Socrate de Xénophon et L'esprit de Sparte*, Paris, 1992

1973

Strauss (L.), “Note on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil”, *Interpretation*, III, 2-3, 1973 (hiver), p. 93–113 ; tr. fr. par O. Sedeyn, “Note sur le plan de Par-delà Bien et Mal de Nietzsche”, dans *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, 1992, p. 247–272

9.2.2. Éditions et recueils posthumes, correspondance, œuvres complètes dans l'ordre alphabétique

Meier (H.), éd., *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue; including Strauss's notes on Schmitt's Concept of the Political and three Letters from Strauss to Schmitt*, tr. américaine par J.H. Lomax, Chicago, 1995

Strauss (L.), *Gesammelte Schriften*, éd. par H. Meier, vol. I–VI, Stuttgart/Weimar, 1996–2011

Strauss (L.) *Maïmonide*, essais rassemblés et traduits par R. Brague, Paris, 1988

Strauss (L.), “Exoteric Teaching”, *Interpretation*, XIV, 1, 1986, p. 51–59 ; “L'enseignement exotérique”, tr. fr. par P. Guglielmina, dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, 1993, p. 120–129

Strauss (L.), “On the Interpretation of Genesis”, *L'Homme: Revue française d'anthropologie*, XXI, 1, 1981, p. 5–20 ; tr. fr. par O. Sedeyn, “Sur l'interprétation de la genèse”, dans *Pourquoi nous restons juifs ? Révélation biblique et Philosophie*, Paris, 2001, p. 175–197

Strauss (L.), “Progress or Return ? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, *Modern Judaism*, I, 1, 1981, p. 17–45 ; tr. fr. par P. Guglielmina, dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, 1993, p. 304–352

Strauss (L.), “The Mutual Influence of Theology and Philosophy”, *The Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie*, III, 1979, p. 111–118 ; tr. fr. “Théologie et Philosophie: leur influence réciproque”, *Le Temps de la réflexion*, II, 1981, p. 197–216

Strauss (L.), “The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures”, *Interpretation*, XXIII, 2, 1997, p. 158–178

Strauss (L.), “The Problem of Socrates”, *Interpretation*, XXII, 3, 1995, p. 321–228 ; tr. fr. par P. Guglielmina, dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, 1993, p. 166–255

Strauss (L.), “The Three Waves of Modernity”, dans H. Giddin, éd., *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, 1975, p. 81–98 ; tr. fr. par Y. Hersant, “Les trois vagues de la modernité”, *Cahiers philosophiques*, 20, 1984, p. 7–23

Strauss (L.), “Xenophon’s Anabasis”, dans *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983, p. 105–136

Strauss (L.), Gadamer (H.-G.), “Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*”, *The Independent Journal of Philosophy/ Unabhängige Zeitschrift für Philosophie*, II, 1978, p. 5–12

- Strauss (L.), Green (K.H.), éd., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York, 1997
- Strauss (L.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, éd. par K.H. Green, éd., Albany, 1997 ; tr. fr. (pour la plupart des essais) par O. Sedeyn, *Pourquoi nous restons juifs ?*, Paris, 2001
- Strauss (L.), *Le Testament de Spinoza*, essais réunis, traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, 1991
- Strauss (L.), Löwith (K.), “Correspondence”, *Independent Journal of Philosophy*, vol. V–VI, p. 177–192
- Strauss (L.), *Nihilisme et politique* (contient trois essais : “Sur le nihilisme allemand”, 1941, “La crise de notre temps”, 1962, et “La crise de la philosophie politique”, 1962), tr. fr. par O. Sedeyn, Paris, 2004
- Strauss (L.), *Studies in Platonic Political Philosophy*, éd. par Th.L. Pangle, Chicago, 1983
- Strauss (L.), *The Argument and the Action in Plato’s Laws*, Chicago, 1975 ; tr. fr. par O. Berrichon-Sedeyn, *L’Argument et l’action dans les Lois de Platon*, Paris, 1990
- Strauss (L.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss—Essays and Lectures by Leo Strauss*, éd. par Th.L. Pangle, Chicago, 1989
- Strauss (L.), Voegelin (E.), *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, édité et traduit par P. Emberley, B. Cooper, Philadelphia, 1993 ; tr. fr. par S. Courtine-Denamy : L. Strauss–E. Voegelin, *Correspondance 1934–1964. Foi et philosophie politique*, Paris, 2004

9.2.3. Écrits sur Leo Strauss

- Andrew (E.), “Descent to the Cave”, *Review of Politics*, 45, 1983, p. 510–535
- Arkes (H.), “Athens and Jerusalem: the Legacy of Leo Strauss”, dans D. Novak, éd., *Leo Strauss and Judaism*, Lanham, 1996, p. 1–23
- Aron (R.), “Réponse à Strauss”, dans M. Weber, éd., *Le savant et le politique*, Paris, 1959
- Banfield (S.C.), “Leo Strauss,” dans E. Shils, éd., *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*, Chicago, 1991, p. 490–501
- Barrot (A.), “La critique de l’historicisme”, dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, éd., *Leo Strauss: Art d’écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Paris, 2001, p. 105–117
- Belaval (Y.), “Pour une sociologie de la politique”, *Critique*, 77, 1953, p. 852–856
- Benardete (S.), “Leo Strauss’ *The City and Man*”, *Political Science Reviewer*, 8, 1978, p. 1–20
- Blitz (M.), “Strauss’s Laws”, *The Political Science Reviewer*, vol. XX, 1991, p. 186–222
- Bloom (A.), “Leo Strauss: September 22, 1899–October 18, 1973”, *Political Theory*, vol. II, no. 4, 1974, p. 372–392
- Bloom (A.), “Leo Strauss : un vrai philosophe”, *Commentaire*, 1, 1978, p. 91–110
- Bluhm (H.), *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin, 2002
- Bluhm (W.T.), “Platonism versus the Natural Science of Politics: Leo Strauss and His Academy”, dans *Theories of the Political System*, 1978, p. 63–70

- Boar (M.A.), Jewel (M.E.), Sigelman (L.), éd(s.), *Political Science in America: Oral Histories of a Discipline*, Lexington, 1991
- Bolotin (D.), “Leo Strauss and Classical Political Philosophy”, *Interpretation*, XXII, 1, 1994, p. 129–142
- Bouretz (P.), *Témoins du futur: philosophie et messianisme*, Paris, 2003
- Brague (R.), “Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss”, *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989 (juillet–septembre), p. 309–336
- Brague (R.), “Oikonomia et Enkrateia: à propos du commentaire de Leo Strauss sur l'*Economique* de Xénophon”, *Archives de Philosophie*, 37, 2, 1974, p. 275–290
- Brague (R.), Recension de L. Strauss, ‘Xenophon's Socrates’, *Archives de Philosophie*, 37, 2 1974, p. 321–325
- Bruell (Ch.), “Strauss on Xenophon's Socrates”, *Political Science Reviewer*, 13, 1983, p. 99–153 ; 14, 1984, p. 263–318
- Cantor (P.A.), “Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics”, dans A. Udoff, éd., *Leo Strauss's Thought*, Boulder, 1991, p. 267–314
- Chalier (C.), “Leo Strauss : entre le théologique et le politique”, *Les Temps Modernes*, 551, 1992, p. 121–144
- Clay (D.), “On a Forgotten Kind of Reading”, dans A. Udoff, éd., *Leo Strauss's Thought*, Boulder, 1991, p. 253–266
- Cropsey (J.), éd., *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York/Londres, 1964
- Cropsey (J.), Jaffa (H.V.), Bloom (A.), Weinrib (E.J.), Pangle (Th.L.), Gordis (R.), Burnyeat (M.F.), “The Studies of Leo Strauss: An Exchange”, *New York Review of Books*, 1985, 32 (15), p. 41–44
- Delange (J.-P.), éd., *Lectures de Leo Strauss*, Dijon, 1995
- Deutsch (K.), Murley (J.), *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham, 1999
- Deutsch (K.), Nicgoski (W.), éd(s.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, 1994
- Deutsch (K.), Soffer (W.), éd(s.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, New York, 1987
- Dorion (L.-A.), “L'exégèse straussienne de Xénophon : le cas paradigmatique de *Mémorables* IV, 4”, *Philosophie antique*, no. 1, 2001, p. 87–117
- Drury (Sh.B.), *Leo Strauss and the American Right*, New York, 1999
- Drury (Sh.B.), *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 2005 (1988)
- Edmond (M.-P.), “Leo Strauss” (recension de *De la tyrannie*), dans F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier, éd(s.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, 1986, p. 1165–1178 ; éd. de 1989, p. 1004–1017
- Edmond (M.-P.), “Machiavel et la question de la nature”, *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989 (juillet–septembre), p. 347–352
- Edmond (M.-P.), “Persécution et politique de la philosophie. Un art d'écrire oublié : leo Strauss”, *Libre*, 6, 1976, p. 69–97
- Ferrari (G.R.F.), “Strauss's Plato”, *Arion*, 5(2), 1997–1998, p. 36–65
- Ferry (L.), *Philosophie politique*, vol. I, *Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris, 1984 (chapitres consacrés à Strauss: p. 43–105)
- Frydman (B.), “De l'art d'écrire à l'art de lire: le modèle straussien de l'interprétation”, dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, éd(s.), *Leo Strauss: Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Paris, 2001, p. 165–179

- Gadamer (H.-G.), "Gadamer on Strauss: an Interview", *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, XII, 2–3, 1984, p. 1–13
- Glatzer (N.), "The Frankfurt Lehrhaus," *Leo Baeck Year Book*, 1, Londres, 1956, p. 105–122
- Glenn (G.D.), "Speculations on Strauss' Political Intentions suggested by *On Tyranny*", *History of European Ideas*, 19, 1–3, 1994, p. 171–177
- Gourevitch (V.), "Philosophy and Politics, I–II", *Review of Metaphysics*, XXII, 1968, p. 58–84 ; 281–328
- Gourevitch (V.), Roth (M.S.), *Introduction à Leo Strauss 'On Tyranny'*, édition revue et élargie, Chicago/New York, 1991 (2000)
- Grant (G.P.), "Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève", *Social Research*, 31, 1964, p. 45–72
- Green (K.H.), *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, New York, 1993
- Green (S.J.D.), "The Tawney–Strauss Connection: On Historicism and Values in the History of Political Ideas," *The Journal of Modern History*, 67 (juin), 1995, p. 255–277
- Guglielmina (P.), "Leo Strauss et l'art de lire", dans L. Strauss, *La renaissance du rationalisme politique classique*, tr. de l'anglais par P. Guglielmina, Paris, 1993, p. 365–403
- Guibal (F.), "Défis politico-philosophiques de la mondialité: le débat Strauss–Kojève et sa "relève" par E. Weil", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95, 4, 1997, p. 689–730
- Hal (D.), "The Republic and the Limits of Politics", *Political Theory*, 5, 1977, p. 293–313
- Hal (R.W.), "Plato's Just Man: Thoughts on Strauss's Plato", *New Scholasticism*, 42, 1968, p. 202–225
- Halowell (J.), Review of *Natural Right and History* by Leo Strauss, *American Political Science Review*, 48, 1954, p. 538–541
- Holmes (S.), "Truths for Philosophers Alone?" (critique de L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*), *Times Literary Supplement*, 1–7, 1989, p. 1319–1324
- Howard (D.), "Le paradoxal succès politique d'un philosophe anti-politique" (recension de H. Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin, 2002), *Critique*, no. 682, mars 2004, p. 181–190
- Irwin (T.), Recension de L. Strauss, 'Xenophon's Socrates', *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 409–413
- Kaboré (B.), "La critique anti-historiciste de Leo Strauss: limites et impasses", *Revue de philosophie*, 13(2), 1997, p. 115–168
- Klosko (G.), "The 'Straussian' Interpretation of Plato's Republics", *History of Political Thought*, 7, 1986, p. 275–293
- Korth (H.), *Guide to the Leo Strauss Papers*, Chicago (The University of Chicago Library, Department of Special Collections, Joseph Regenstein Library), 1978
- Kriegel (M.), "Leo Strauss, la stratégie de la tension" (recension de O. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003), *Critique*, no. 682, 2004, p. 163–180
- Lachterman (D.R.), "Strauss Read from France", *Review of Politics*, 53, 1, 1991, p. 224–245

- Lefort (C.), “La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne : Une interprétation de Leo Strauss”, dans *Le travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, 1972, p. 259–309
- Lefort (C.), “Trois notes sur Leo Strauss”, dans *Ecrire. A l'épreuve du politique*, Paris, 1992
- Lerner (R.), “Leo Strauss (1899–1973)”, *American Jewish Year Book*, 1976, p. 91–97
- Levine (D.L.), “Without Malice but With Forethought : A Response to Burnyeat”, *Review of Politics*, 53, 1, 1991, p. 200–218
- Lichtheim (G.), “Xenophon versus Hegel (recension de *On tyranny*)”, *Commentary*, 36, 11, 1963, p. 412–416
- Lowenthal (D.), “The Case for Teleology”, *Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, p. 95–105
- Lowenthal (D.), Recension de L. Strauss, ‘Studies in Platonic Political Philosophy’, *Interpretation*, XIII, 1985, p. 297–320
- Lüders (J.), Wehner (A.), *Mittelhessen – eine Heimat für Juden? Das Schicksal der Familie Strauss aus Kirchhain*, Marbourg, 1989
- Malherbe (M.), “Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine”, *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 3, 1989, p. 353–367
- Mason (J.G.), “Guerre d’Irak et guerre culturelle : les ‘pieux mensonges’ néo-conservateurs” (recension de S. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, New York, 1999), *Critique*, no. 682, 2004, p. 191–208
- McCoy (Ch.N.R.), “On the Revival of Classical Political Philosophy”, *Review of Politics*, 35, 1973, p. 161–179
- Meier (H.), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, tr. angl. par M. Brainard, Cambridge, 2006
- Momigliano (A.D.), “Ermeneutica e Pensiero Politico in Leo Strauss”, *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, p. 1164–1172 ; tr. fr. par P. Farazzi, “Herméneutique et pensée politique classique chez Leo Strauss”, dans A. Momigliano, *Contributions à l'histoire du judaïsme*, Paris, 2001, p. 227–239 ; repris dans L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, tr. de l'anglais par O. Sedeyn, Paris/Tel Aviv, 2003, p. 255–269
- Momigliano (A.D.), Recension de L. Strauss, ‘Socrates and Aristophanes’, *Commentary*, 44, no. 10, 1967, p. 102–104
- Myers (D.N.), “The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für Wissenschaft des Judentums (1919–1934)”, *Hebrew Union College Annual*, LXIII, Cincinnati, 1992, p. 107–144
- Narcy (M.), “La sophistique de Leo Strauss”, dans B. Cassin, éd., *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris, 1986, p. 291–300
- Neumann (H.), “Civic Piety and Socratic Atheism: An Interpretation of Strauss’s Socrates and Aristophanes”, *Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, p. 33–37
- Neumann (H.), Recension de L. Strauss, ‘Xenophon’s Socrates’, *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, p. 252–256
- Neumann (H.), Recension de L. Strauss, ‘Xenophon’s Socratic Discourse’, *Journal of the History of Philosophy*, 9, 1971, p. 239–243
- Norton (A.), *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven/Londres, 2004
- Pelluchon (C.), *Leo Strauss : une autre raison d'autres Lumières (Essai sur la crise de la rationalité contemporaine)*, Paris, 2005

- Petit (A.), “Leo Strauss et l’ésotérisme platonicien”, dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, éd.s., *Leo Strauss: Art d’écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Paris, 2001, p. 131–146
- Pippin (R.B.), “Being, Time, and Politics: The Strauss–Kojève Debate”, *History and Theory*, 2, 1993, p. 138–161
- Pippin (R.B.), “The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity”, *Political Theory*, 3, 2003, p. 335–358
- Platt (M.), “Leo Strauss: Three Quarrels, Three Questions, One Life”, dans K. Deutsch, W. Soffer, éd.s., *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, New York, 1987, p. 17–28
- Ponton (L.), “Le droit naturel aristotélien comme division du droit naturel politique”, *Laval Théologique et Philosophique*, 47, 3, 1991, p. 367–378
- Rosen (S.), “Leo Strauss and the Possibility of Philosophy”, *Review of Metaphysics*, LIII, 2000, p. 541–564 ; tr. fr. par E. Patard, dans L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, éd.s., *Leo Strauss : Art d’écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, Paris, 2001, p. 259–278
- Rosen (S.), “Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns”, dans A. Udoff, éd., *Leo Strauss's Thought*, Boulder, 1991, p. 155–168
- Rosen (S.), *Hermeneutics as Politics*, New York/Oxford, 1987
- Rosen (S.), Recension de L. Strauss, ‘Xenophon's Socrates’, *Classical World*, 66, 1973 (mai), p. 470–471
- Roth (M.S.), “Natural Right and the End of History : Leo Strauss and Alexandre Kojève”, *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 3, 1991, p. 407–422
- Sabine (G.H.), Recension de L. Strauss, ‘Persecution and the Art of Writing’, *Ethics*, 63, 1953, p. 220–222
- Smith (S.B.), *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago/Londres, 2006
- Tanguay (D.), *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, 2003
- Tarcov (N.), “Philosophy and History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss”, *Polity*, 16, 1983, p. 5–29
- Tarcov (N.), Pangle (Th.L.), “Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy”, dans J. Cropsey, L. Strauss, éd.s., *History of Political Philosophy*, Chicago, 1963 (1987), p. 907–938
- Udoff (A.), éd., *On Leo Strauss's Thought: Towards a Critical Engagement*, Colorado, 1991
- Vlastos (G.), Recension de L. Strauss, ‘On tyranny’, *The Philosophical Review*, 60, 1951, p. 592–594
- Voegelin (E.), Recension de L. Strauss, ‘On Tyranny’, *Review of Politics*, 2, 1949, p. 241–244 ; tr. fr. par S. Courtine-Denamy, dans P. Emberley, B. Cooper, éd.s., *L. Strauss–E. Voegelin : Correspondance 1934–1964. Foi et philosophie politique*, Paris, 2004, p. 73–87