



CALÍOPE

Presença Clássica

Dossiê sobre Xenofonte (separata 7)

2021.1 . Ano XXXVIII . Número 41

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Dossiê sobre Xenofonte
(separata 7)

organizadores do dossiê:
Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondarezuk
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UNB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHES)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Esttua de Xenofonte em frente ao parlamento austracio em Viena.

EDITORACAO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Luis Filipe Bantim de Assumpção

REVISÃO DE TEXTO
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Luis Filipe Bantim de Assumpção | Pedro Proscurcin Junior | Rainer Guggenberger | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Luis Filipe Bantim de Assumpçao | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduaçao em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horacio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundao 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

Hiéron craint-il Simonide?: le passage “central” du *Hiéron* selon Leo Strauss

Louis-André Dorion

RÉSUMÉ

Le commentaire que Leo Strauss a consacré au *Hiéron* (1948) a fait l'objet de plusieurs études, mais, assez paradoxalement, aucune étude ne s'est jusqu'à maintenant proposé de confronter le commentaire de Strauss au texte même du *Hiéron* afin d'évaluer la pertinence et la légitimité des interprétations développées par Strauss. L'objectif de la présente étude est donc de déterminer si l'interprétation straussienne du *Hiéron* peut réellement s'autoriser du texte même de Xénophon, en prenant pour point de départ le passage 5.1, où Hiéron affirme que le tyran craint les *sophoi*, et qui serait, selon Leo Strauss, le passage “central” du dialogue.

MOTS-CLÉS

Strauss, *Hiéron*, Xénophon.

SUBMISSÃO 4.8.2020 | APROVAÇÃO 19.11.2020 | PUBLICAÇÃO 31.8.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.37178>

Hiéron craint-il Simonide? [...] | Louis-André Dorion

“Où en est-on de la traduction du *Hiéron* de Xénophon?
N’y en a-t-il pas une dans la collection Budé, par exemple?”¹

L

orsque je travaillais à l'Introduction aux *Mémorables*, à la fin des années 1990, j'ai beaucoup hésité à inclure dans cette Introduction un exposé et une discussion des interprétations que Leo Strauss a consacrées à Xénophon en général et aux *Mémorables* en particulier. Mon hésitation tenait à ce que la lecture straussienne de Xénophon, en dépit de l'influence considérable qu'elle a exercée sur de nombreux commentateurs, est une lecture relativement "isolée", en ce sens qu'elle s'enferme dans des présupposés herméneutiques très contestables et qu'elle ignore superbement les travaux des philologues et des historiens de la philosophie.² Bref, comme il y a peu et qu'il peut difficilement y avoir de dialogue fécond entre les partisans de l'interprétation straussienne et les interprètes "conventionnels" de Xénophon³ – soit tous les lecteurs *naïfs*, dont je suis, qui considèrent que Xénophon pense réellement ce qu'il écrit et que le sens de ses textes n'est pas à chercher "entre les lignes" ou, pire encore, dans les silences de ses personnages –, j'ai finalement décidé de faire l'impasse sur les travaux de Strauss dans l'Introduction aux *Mémorables* et de leur consacrer plutôt une étude spécifique où je m'appliquerais à "démonter" la mécanique tordue de l'exégèse straussienne. C'est ainsi qu'est parue, un an après le premier volume des *Mémorables*,⁴ une étude consacrée à la lecture straussienne de *Mémorables IV*,⁵ où Socrate définit la justice en termes d'obéissance à la loi. L'étude que je propose aujourd'hui procède de la même conviction et d'un contexte similaire, c'est-à-dire qu'elle fait également suite à l'achèvement d'une nouvelle traduction commentée d'une œuvre de Xénophon, en l'occurrence le *Hiéron*. J'ai en effet terminé, il y a quelques semaines, la traduction et le commentaire du *Hiéron* pour la collection Budé⁶ et, comme je l'ai fait pour les *Mémorables*, j'ai considéré inutile de discuter, dans le cadre de l'Introduction au *Hiéron*, les tenants et aboutissants de la lecture straussienne de ce dialogue de Xénophon. L'étude qui suit ne consiste pas en une analyse d'ensemble du commentaire de Strauss, mais plutôt en une discussion critique de quelques positions qui me paraissent tout à

la fois emblématiques de l'approche straussienne et éminemment problématiques.

Le commentaire de Strauss sur le *Hiéron* a déjà fait l'objet d'études nombreuses, mais je constate que la plupart de ces études ne portent pas sur l'interprétation que Strauss donne du *Hiéron*, mais plutôt sur le débat entre Strauss et A. Kojève à la suite de la publication de *On Tyranny* (1948).⁷ Or ce débat ne concerne le *Hiéron* que de façon très indirecte et je n'hésiterais pas à affirmer qu'il n'apporte rien à l'élucidation du *Hiéron*. Tout se passe comme si les commentateurs, à quelques exceptions près,⁸ renonçaient à confronter le commentaire de Strauss au texte même du *Hiéron* et à en évaluer ainsi la pertinence et l'intérêt. Je déplore que la plupart des commentateurs prennent la lecture straussienne pour "argent comptant", c'est-à-dire comme si elle ne méritait pas d'être évaluée à l'aune du texte de Xénophon,⁹ et qu'ils la prennent comme point de départ de leurs analyses sur le phénomène de la tyrannie.¹⁰ Ma lecture de Strauss n'est pas celle d'un politologue qui spéculé à partir du commentaire Strauss, mais celle d'un lecteur attentif de Xénophon qui se demande si l'interprétation de Strauss résiste à l'épreuve du texte, c'est-à-dire si elle peut s'autoriser, ou non, du *texte* même de Xénophon.

1 LA MÉFIANCE DE HIÉRON À L'ENDROIT DE SIMONIDE

L'entretien entre Hiéron et Simonide est certainement fictif, mais de nombreuses sources attestent l'historicité d'un séjour de Simonide à la cour de Hiéron.¹¹ L'on ne sait absolument rien de la nature et de la qualité des rapports entre Hiéron et Simonide, de sorte que l'on ne sait pas non plus si l'échange rapporté dans le *Hiéron* est représentatif des rapports et des échanges qu'ils ont entretenus. Si l'on s'en remet au dialogue, on a d'emblée l'impression d'une discussion franche entre les deux protagonistes et qu'ils n'hésitent pas à aborder tous les sujets pertinents, c'est-à-dire tous les sujets qui contribuent à déterminer si la vie du tyran est plus agréable que celle du simple particulier. On a également l'impression que Hiéron parle franchement à Simonide et qu'il

aborde sans retenue des sujets plutôt intimes, notamment son amour malheureux pour Dailokhos (I 31-38), sa nostalgie des beuveries et des danses en compagnie de ses amis (VI 1-3), la peur continuelle qui le taraude (VI 5-6), etc. Or cette apparente franchise de Hiéron serait, selon Strauss, en grande partie feinte car il épouverait en réalité de la méfiance et de la crainte à l'endroit de Simonide:

Il [*scil.* Hiéron] considère Simonide comme un sage et son attitude vis-à-vis de lui sera un cas particulier de son attitude envers les sages en général. Il dit que les tyrans craignent les sages. Son attitude, à l'égard de Simonide, doit donc être comprise en conséquence: "Au lieu de l'admirer", il le craint.¹²

L'affirmation de Strauss, qui ne laisse pas de surprendre le lecteur naïf – et je revendique fièrement le statut de "lecteur naïf" –, procède du rapprochement de deux passages que l'on n'a pas coutume de lire l'un à la lumière de l'autre. Le premier passage se situe au début du dialogue, où Hiéron s'étonne de ce que Simonide, qu'il tient pour un *sophós*, lui demande une explication:

Le poète Simonide se rendit un jour chez le tyran Hiéron. Comme ils étaient tous les deux de loisir, Simonide lui dit: "Consentirais-tu, Hiéron, à m'exposer une chose que tu sais (*εἰδέναι*) probablement mieux que moi? — Et quelle est cette chose, répondit Hiéron, que je pourrais connaître (*εἰδείην*) mieux que toi, qui es un homme si savant (*σοῦ οὕτως ὄντος σοφοῦ ἀνδρός*)?" (I 1).

La raison pour laquelle je n'ai pas traduit par "sage" l'occurrence du mot "σοφός" est que le contexte de ce passage insiste davantage sur le *savoir* que sur la *sagesse*. Simonide attribue en effet à Hiéron un *savoir* supérieur au sien sur une chose en particulier et Hiéron se demande quelle est cette chose qu'il pourrait *savoir* mieux que Simonide, cet homme si *savant*.¹³ Dans le deuxième passage, qui se situe au début du chapitre cinq, Hiéron rapporte que le tyran se méfie des hommes vertueux et des *sophoí*:

Je te dirai encore, Simonide, un autre malheur pénible qui afflige les tyrans. Ils ne reconnaissent pas moins que les particuliers les hommes courageux, ingénieux et justes (τοὺς ἀλκίμους γε καὶ σοφοὺς καὶ δίκαιους). Mais au lieu de les admirer, ils les craignent (φοβοῦνται): les hommes courageux, de peur qu'ils ne fassent une tentative en faveur de la liberté; les ingénieux (τοὺς δὲ σοφοὺς), de peur qu'ils ne fomentent un complot (μὴ τι μηχανήσωνται); les justes, de peur que la foule ne désire répondre à leurs ordres (v 1).

Étant donné que Hiéron tient Simonide pour un *sophós*, et que les tyrans craignent par ailleurs les *sophoí*, il s'ensuit tout naturellement, aux yeux de Strauss, que Hiéron craint Simonide "au lieu de l'admirer". Le raisonnement de Strauss pourrait même s'énoncer sous forme de syllogisme:

Le tyran craint les *sophoí*.
Simonide est un *sophós*.
Donc le tyran (Hiéron) craint Simonide. CQFD.

Cette conclusion étonnante découle, comme on le voit, du rapprochement des deux seuls passages, dans le *Hiéron*, où Xénophon emploie le substantif *sophós* pour désigner un homme (Simonide) ou un groupe d'hommes (v 1).¹⁴ Malgré la rigueur apparente du syllogisme (tacite) de Strauss, cette conclusion me paraît erronée pour deux raisons principales. Premièrement, Strauss a tort de considérer que le terme *sophós* a la même signification, celle de "sage", dans les deux passages. Dans le passage de v 1, j'ai traduit le terme "σοφούς" par "ingénieux"¹⁵ car les "σοφοί" que le tyran redoute ne sont pas les hommes "sages", au sens moral du terme, ni les hommes *savants*, mais plutôt les hommes ingénieux qui peuvent fomenter (μηχανᾶσθαι) un complot contre lui. La *sophía* désigne très souvent, chez Xénophon, une compétence technique qui n'a pas nécessairement de dimension morale.¹⁶ L'aspect technique de la *sophía*, dans ce passage-ci, est confirmé par le verbe μηχανᾶσθαι: c'est parce qu'ils sont *sophoí*, c'est-à-dire *ingénieux* et *habiles*, que ces hommes pourront *ourdir*, *foment*, *tramer* un complot.¹⁷ Deuxièmement, Strauss prend pour

acquis, comme s'il s'agissait d'une évidence, que tout ce que dit Hiéron du tyran s'applique automatiquement et réflexivement à lui-même. Or cela est loin d'être évident. Lorsque Hiéron présente les nombreux inconvénients qui découlent nécessairement de la condition du tyran, il ne fait presque jamais appel à son expérience personnelle et il traite plutôt de la condition du tyran en général. Cela ne laisse pas d'être paradoxal dans la mesure où Hiéron a l'avantage, ainsi que le souligne Simonide (I 2), d'avoir connu les deux conditions (simple particulier et tyran) et d'être ainsi mieux placé pour juger des avantages et des inconvénients respectifs de ces deux conditions. Or ce n'est pas directement à son expérience personnelle de tyran que Hiéron fait appel. Dans la première partie du dialogue, où il dresse l'inventaire des inconvénients et des malheurs qui grèvent la condition de tyran, Hiéron n'emploie pas le pronom "je" (ἐγώ) pour introduire des expériences personnelles¹⁸ et ses affirmations ont le plus souvent pour sujet "le tyran"¹⁹ ou "les tyrans",²⁰ et parfois "la tyrannie",²¹ comme si les expériences malheureuses qu'il rapporte sont le fait des tyrans en général, sans que l'on puisse déterminer avec certitude s'il a lui-même fait la pénible expérience de tout ce qui afflige le tyran. Par exemple, lorsqu'il affirme que les tyrans sont toujours à court d'argent et qu'ils sont contraints de dépouiller les temples (IV 11), faut-il en conclure que c'est également son fait et qu'il est pour cette raison impie? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude. Certes, il emploie également le pronom "nous" (ἡμεῖς), comme s'il s'identifiait aux autres tyrans et que leurs expériences étaient donc également les siennes, mais force est de constater que ces occurrences du "nous" sont très peu nombreuses.²² Ce n'est pas sa propre vie que Hiéron dépeint, mais celle du tyran en général. Il n'est donc pas assuré, en V 1, que Hiéron se compte au nombre des tyrans qui craignent les *sophoí*. Et même s'il les craignait lui aussi, cela n'entraîne pas pour autant qu'il craint Simonide,²³ puisque rien n'indique ni ne laisse croire, dans le texte, que Simonide est *sophós* au sens d'ingénieur qui cherche à fomenter un complot. En outre, dans l'hypothèse où Hiéron craindrait les *sophoí*, pourquoi aurait-il invité Simonide à séjourner auprès de lui?

Les *sophoi* que le tyran craint, d'après v 1, ne sont pas les *savants étrangers* qu'il invite à sa cour, mais ses *concitoyens habiles*.

Si l'on reformule les prémisses du syllogisme de Strauss en tenant compte des deux objections que je viens de formuler, l'on obtient:

Hiéron tient Simonide pour un savant (*sophós*).
Les tyrans craignent les ingénieux (*sophoi*).

Comme on peut le constater, on ne peut pas déduire de ces deux prémisses que Hiéron craint Simonide, puisque ce dernier n'est pas un *sophós* au sens de v 1, et que Hiéron ne craint peut-être pas les *sophoi* que craignent d'autres tyrans.

Revenons à v 1 et à l'importance extrême que Strauss accorde à ce passage. Il formule en effet à propos de v 1 une observation étonnante: "Le tyran craint le sage pour une raison déterminée. Ce fait crucial est expliqué par Hiéron dans le passage qui est, même à la lettre, le passage central de ce traité".²⁴ Pourquoi v 1 est-il "même à la lettre, le passage central" du *Hiéron*? On devine que v 1 se situe au centre du dialogue,²⁵ mais que faudrait-il en conclure? Strauss accorde une importance extrême, et sans aucun doute démesurée, à ce qui occupe la position centrale, dans la mesure où c'est au centre d'une œuvre que se trouveraient les affirmations "centrales", c'est-à-dire déterminantes, d'un auteur.²⁶ L'importance que Strauss accorde à ce qui se trouve au "centre" d'un texte me paraît non seulement complètement arbitraire, mais tenir également davantage de la numérologie²⁷ que d'une saine herméneutique des textes.

L'affirmation que Hiéron craint Simonide entraîne deux conséquences majeures qui se répercutent à leur tour sur l'interprétation d'ensemble du dialogue. Premièrement, étant donné qu'il craint Simonide, Hiéron ne peut pas être entièrement franc.²⁸ Alors que le lecteur naïf du *Hiéron* a au contraire l'impression que Hiéron parle ouvertement à Simonide, et sans arrière-pensée, Strauss considère qu'il n'est pas sincère, ce qui l'incite évidemment à décrypter les prétendus non-dits et silences

de Hiéron. Deuxièmement, comme Hiéron tient Simonide pour l'un de ces *sophoi* qui songent à fomenter des complots pour s'emparer du pouvoir — j'y reviendrai longuement à la section suivante —, il brosse un portrait exagérément sombre des malheurs du tyran afin de dissuader Simonide d'ourdir un complot pour s'emparer de la tyrannie.²⁹ Ici encore, Strauss lit au-delà du texte car rien, à la surface de ce dernier, ne permet de croire que Hiéron exagère délibérément les inconvénients inhérents à la vie du tyran. Et ce portrait est-il vraiment “exagéré”?³⁰ Certes, Hiéron va jusqu'à affirmer que le tyran a intérêt à se pendre pour échapper enfin à ses maux (VII 13), mais il reste que la condition qu'il dépeint est beaucoup moins désespérée que celle du tyran des livres VIII et IX de la *République*.³¹ Le tyran de Platon est un homme perdu de vices, de sorte qu'il est impossible de le réformer et de le convertir à la vertu, alors que rien n'est perdu pour le tyran du *Hiéron*, ainsi que le démontre la deuxième partie (VIII-XI) du dialogue. En outre, Strauss a tort de considérer que l'amplification des inconvénients inhérents à la condition de tyran obéit à une logique purement interne au *Hiéron* et qu'elle est entièrement suspendue à la dynamique de l'échange entre Hiéron et Simonide. Xénophon n'est pas, loin de là, le premier auteur à brosse un sombre tableau de la condition du tyran et il est fort probable qu'il est en partie tributaire des portraits du tyran que l'on trouve chez Hérodote et les Tragiques.³²

Enfin, il est plutôt curieux que Strauss, qui se flatte d'être plus attentif au texte que ne le sont les commentateurs “historicistes” qui l'interprètent à partir de considérations externes,³³ n'ait pas prêté attention à un élément du texte qui laisse clairement entendre que l'échange entre Hiéron et Simonide se déroule, non pas dans un climat de méfiance et de suspicion, mais au contraire de bienveillance mutuelle. Dès le début du dialogue, Xénophon souligne que la discussion s'engagea lorsqu'ils furent tous les deux de loisir (*Σχολῆς δὲ γενομένης ἀμφοῖν*, I 2). Or Xénophon fait régulièrement du loisir (*σχολή*) une condition du dialogue poursuivi en commun en vue de la découverte d'un bien,³⁴ ce qui est exactement le cas du *Hiéron*.

2 SIMONIDE, TYRAN VIRTUEL?

Le corollaire de l'affirmation suivant laquelle Hiéron craint Simonide est que ce dernier convoite la tyrannie. Le tyran craint le sage, d'après v 1, dans la mesure où ce dernier a la capacité de fomenter contre lui un complot,³⁵ d'où le risque que le sage cherche à renverser le tyran pour le remplacer. Strauss affirme à plusieurs reprises, dans son commentaire, que Simonide est un "tyran virtuel", c'est-à-dire un tyran en puissance qui attend son heure, d'où la grande méfiance de Hiéron à son endroit.

Le contexte suggère que les sages ont un autre but que les ennemis ordinaires de la tyrannie qui cherchent à restaurer la liberté et "la possession de bonnes lois". Cette suggestion est loin d'être contredite par Simonide qui évite, dans son enseignement, les termes mêmes de "liberté" et de "loi". Il n'y a qu'une seule hypothèse raisonnable: le tyran craint le sage parce que celui-ci pourrait tenter de le renverser, non pas afin de restaurer un gouvernement libre, mais pour devenir un tyran lui-même ou conseiller utilement un disciple ou un ami sur le procédé à employer pour devenir tyran en reversant le tyran régnant. Le raisonnement de Hiéron n'exclut pas l'opinion populaire de la sagesse, mais la confirme plutôt; il n'exclut pas, mais confirme plutôt l'idée que le sage est un tyran potentiel.³⁶

Cet extrait doit à nouveau être compris à la lumière du passage "central" du dialogue (v 1), où Hiéron rapporte que le tyran craint non seulement les sages, mais aussi les hommes braves et les justes, parce que les premiers rétabliraient la liberté et que les seconds établiraient de bonnes lois. Strauss lit donc v 1 comme si l'objectif des sages n'était pas de rétablir la liberté³⁷ ou d'établir de bonnes lois, mais uniquement de fomenter un complot et de renverser le tyran à leur propre profit, c'est-à-dire pour exercer la tyrannie à sa place. Et comme Simonide ne parle jamais de la liberté ni des lois dans la suite du dialogue,³⁸ Strauss y voit la confirmation que son dessein secret est de renverser le tyran pour le remplacer. Cette lecture de v 1 est plutôt singulière, pour dire le moins. Il me paraît invraisemblable que Xénophon ait pu prêter

aux *sophoí*, en v 1, un objectif qui soit contraire à celui que poursuivent les hommes courageux et les justes. Le renversement de la tyrannie exige les talents conjugués de ces trois types d'hommes: les ingénieux (*sophoí*) trament le complot, les hommes courageux l'exécutent en affrontant le danger et en livrant bataille, et les justes rallient le peuple en lui promettant de bonnes lois.

Le lecteur naïf est passablement décontenancé par l'interprétation que Strauss donne de v 1 car on ne soupçonne jamais, à la lecture du *Hieron*, que Simonide convoite la tyrannie. Mais comme Strauss est persuadé que l'essentiel d'un texte se situe entre ses lignes, c'est-à-dire dans ce qu'il ne dit pas expressément,³⁹ il n'a aucun scrupule à se transformer en ventriloque pour parler à la place du texte et lui faire dire ce qu'il ne dit pas, et ce qu'il n'a sans doute jamais voulu dire non plus.

Strauss ne se fonde pas seulement sur v 1 pour soutenir que Simonide convoite la tyrannie et qu'il est un tyran virtuel. Il attache également de l'importance au passage suivant, où Simonide fait part de son étonnement après que Hiéron eut affirmé "que les tyrans ont beaucoup moins de plaisirs que les particuliers qui mènent une vie mesurée, et que leurs peines sont bien plus nombreuses et plus grandes" (I 8):

Ce que tu dis est incroyable, répondit Simonide. S'il en était bien ainsi, comment se ferait-il que de nombreux hommes aspirent à exercer la tyrannie (πῶς ἂν πολλοὶ μὲν ἐπεθύμουν τυραννεῖν), et que c'est même le fait d'hommes qui passent pour les plus capables (τῶν δοκούντων ἰκανωτάτων ἀνδρῶν)? Comment se ferait-il que tout le monde envie les tyrans ? (Πῶς δὲ πάντες ἐζήλουν ἂν τοὺς τυράννους;). (I 9)

Les mots sont ici choisis avec soin: tous (πάντες) les hommes envient le tyran car ils sont persuadés que la vie du tyran est beaucoup plus agréable que la leur; mais, pour autant, ce ne sont pas tous les hommes qui aspirent à exercer la tyrannie, mais beaucoup (πολλοί) d'entre eux, notamment ceux qui ont la réputation d'être des hommes très capables (τῶν δοκούντων ἰκανωτάτων ἀνδρῶν). Or il ne fait aucun doute, pour Strauss, que

Simonide est l'un de ces hommes très capables qui aspirent à exercer la tyrannie. Mais avant de voir les raisons qui le font croire à Strauss, je tiens à souligner qu'il me paraît excessif de prêter à Hiéron le soupçon que Simonide se compte lui-même au nombre des hommes qui envient le tyran:

De plus, Simonide dit expressément que tous les hommes considèrent les tyrans avec un mélange d'admiration et d'envie ou bien qu'ils sont jaloux des tyrans, et Hiéron comprend suffisamment la portée de cette déclaration pour l'appliquer à Simonide *et dire* que Simonide est lui-même jaloux des tyrans.⁴⁰

Nous avons ici un excellent exemple de ce que j'appellerais la "ventriloquie" de Strauss: il n'y a aucun passage, dans le *Hiéron*, où Hiéron affirme explicitement que Simonide est lui-même jaloux des tyrans. La raison pour laquelle Strauss se croit autorisé à affirmer que Hiéron applique la déclaration de Simonide (I 9) au poète lui-même et, partant, affirme que Simonide est lui-même jaloux des tyrans, est le rapprochement entre I 9 et VI 12, où Hiéron déclare ce qui suit:

Quant à ce que tu nous enviais (Ὁ δ' ἐζήλωσας ἡμᾶς), à savoir que nous sommes capables de faire le plus grand bien à nos amis, et que, plus que personne, nous soumettons nos ennemis, il n'en va pas non plus ainsi.

Hiéron fait ici référence à II 2, où Simonide affirme que les tyrans sont supérieurs aux particuliers en de nombreux domaines, notamment en ce qui a trait à leur capacité à faire du bien aux amis et du mal aux ennemis. Or non seulement Simonide n'affirme pas, en II 2, qu'il envie lui-même cette capacité des tyrans, mais ce qui ferait l'objet de son envie, selon Hiéron en VI 12, ce n'est pas la tyrannie, ainsi que Strauss l'affirme abusivement, mais uniquement la capacité à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Et comme Xénophon considère que cette capacité est un trait distinctif de l'homme vertueux,⁴¹ et non pas l'apanage du tyran, Simonide éprouverait de l'envie pour l'une des rares choses où la

vertu du tyran l'emporte sur celle du particulier. En tout état de cause, il est abusif et trompeur de conclure, à partir de l'affirmation de Hiéron suivant laquelle Simonide envierait la plus grande capacité des tyrans à faire du bien à leurs amis et du mal à leurs ennemis, que Simonide envie le tyran *tout court*. Ce raisonnement frauduleux est rien de moins qu'un sophisme, qu'Aristote a clairement identifié dans les *Réfutations Sophistiques* (5, 166b37 – 167a20) et qui consiste à prendre pour une affirmation absolue (Simonide envie le tyran) ce qui n'est en vérité qu'une affirmation relative (Simonide envie la capacité du tyran à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis).

Je ne suis pas non plus disposé à reconnaître que Hiéron applique l'affirmation de Simonide (I 9) au poète lui-même, c'est-à-dire qu'il le soupçonne de faire partie de tous ces hommes qui envient la vie du tyran. D'un point de vue purement narratif, rien n'autorise à appliquer réflexivement au narrateur lui-même une remarque que ce dernier fait à propos des autres hommes, et le fit-il à propos de tous les hommes. Autrement dit, ce n'est parce que Simonide affirme que tous les hommes envient le tyran qu'il se compte lui-même au sein de ce groupe. Et la preuve en est, ainsi que Strauss la reconnaît lui-même,⁴² que Simonide feint, dans la première partie du dialogue, de défendre l'opinion commune suivant laquelle la vie du tyran est plus agréable que celle du particulier.

Strauss fait appel, en plus de V 1, I 9 et VI 12, à un quatrième passage pour justifier sa position suivant laquelle Simonide serait un aspirant à la tyrannie. Lisons attentivement l'interprétation qu'il donne de ce quatrième passage:

Peu après le début, Hiéron remarque que Simonide est “à présent du moins encore un particulier” (I, 3), ce qui implique qu'il pourrait bien devenir un tyran. Par conséquent, Hiéron ne parle qu'une fois de “vous (les hommes privés)”, tandis que Simonide parle assez souvent de “vous (les tyrans)”: Hiéron hésite à considérer Simonide comme un simple particulier.⁴³

Cet extrait contient deux “arguments” distincts que j’analyserai successivement. Le premier se fonde sur I 3, dont voici la traduction complète:

Pourquoi donc, demanda Hiéron, puisque tu es encore maintenant un simple particulier (ἐπεὶ νῦν γε εἶ ἰδιώτης εἶ), ne me rappelleras-tu pas toi-même ce qui est inhérent à la vie d’un particulier? C’est en effet ainsi, je crois, que je pourrai le mieux te montrer les différences entre les deux conditions.

D’après Strauss, le fait que Hiéron souligne que Simonide est encore à présent un particulier “*implique* (*implying*) qu’il pourrait bien devenir un tyran”. Est-ce bien ce que la remarque de Hiéron implique? Je ne le crois pas. Ce qui est en effet impliqué par la remarque de Hiéron, lorsqu’on prend le temps de la lire dans la question où elle s’insère, c’est que Simonide, dans la mesure où il est encore, contrairement à Hiéron, un simple particulier, est sans doute mieux placé que Hiéron pour exposer ce qui est inhérent à la condition du simple particulier. C’est tout et rien de plus. Il faut être singulièrement tordu⁴⁴ pour conclure de la remarque de Hiéron qu’elle *implique* que Simonide pourrait devenir un tyran. Passons au deuxième “argument”. Du fait que Hiéron n’emploie qu’une seule fois le “vous” pour faire référence à la condition du simple particulier,⁴⁵ alors que Simonide emploie souvent “vous” pour désigner les tyrans,⁴⁶ Strauss conclut que Hiéron est réticent à considérer Simonide comme un simple particulier, ce qui tend à confirmer qu’il le soupçonne d’aspirer à la tyrannie. Mais il y a une autre façon, beaucoup moins sophistiquée, mais sans doute plus conforme au texte, d’expliquer ce déséquilibre, dans l’emploi du “vous”, entre Hiéron et Simonide. Comme c’est d’abord et avant tout la vie du tyran qui fait l’objet de la première partie du dialogue, et que c’est Simonide qui conduit cet examen, il est tout à fait naturel qu’il emploie plus souvent le “vous” que Hiéron. Et l’on ne peut absolument pas conclure, de ce déséquilibre dans la distribution du “vous” entre les deux interlocuteurs, que Hiéron est réticent à considérer Simonide comme un simple particulier.

Quelques pages plus loin, dans une note de bas de page, Strauss nous révèle en quoi consisterait, selon lui, “l’énigme” du *Hiéron*:

Hiéron lui-même affirme que les tyrans n’ont confiance en personne, qu’ils craignent les sages, que Simonide est un homme véritable et que Simonide admire ou est jaloux de la puissance du tyran. Ces affirmations de Hiéron nous donnent la seule clé véritable de l’énigme du dialogue.⁴⁷

La première phrase contient quatre affirmations distinctes qui sont chacune introduite par la proposition principale “Hiéron lui-même affirme”. Chacune de ces affirmations mérite d’être commentée séparément.

i) “Hiéron lui-même affirme que les tyrans n’ont confiance en personne” — Cette affirmation n’a rien de problématique en soi et elle est confirmée par IV 2.⁴⁸ Ce qui est problématique, c’est l’extension que Strauss accorde à la méfiance de Hiéron. Strauss soutient en effet que cette méfiance concerne également Simonide, alors que la lettre du texte n’autorise pas une telle extrapolation.

ii) “Hiéron lui-même affirme [...] qu’ils craignent les sages” — Cette affirmation se fonde sur V 1 et j’ai déjà commenté longuement ce passage et l’interprétation douteuse que Strauss en donne.

iii) “Hiéron lui-même affirme [...] que Simonide est un homme véritable” — Qu’est-ce qu’un “homme véritable” (*real man*) et où Strauss veut-il en venir? Reculons de quelques pages pour lire une autre note de bas de page:

Hiéron affirme au début que Simonide est un *homme sage* (*ἀνὴρ*); mais, comme Simonide l’explique en VII, 3-4, les hommes (véritables) (*ἀνδρες*) à la différence des êtres humains (ordinaires) (*ἄνθρωποι*) sont poussés par l’ambition et par conséquent aptes à aspirer au pouvoir tyrannique.⁴⁹

Pour bien saisir l’enjeu soulevé par cette note, il me paraît nécessaire de citer le passage auquel elle se réfère, soit VII 3-4:

[Simonide] Il me semble en effet, Hiéron, que l'homme (άνήρ) se distingue des autres animaux en ce qu'il aspire à l'honneur. Car il semble que tous les animaux prennent pareillement plaisir à la nourriture, à la boisson, au sommeil et aux relations sexuelles; mais l'amour des honneurs (ή δέ φιλοτιμία) n'est pas inné chez les animaux dépourvus de raison, ni même chez tous les êtres humains (ούτ'έν άπασιν άνθρώποις). Mais ceux chez qui l'amour de l'honneur et de l'éloge est inné, ce sont dès lors ceux-là qui surpassent le plus les bêtes, et on les considère comme des hommes, et pas seulement comme des êtres humains (άνδρες δέ και ούκέτι άνθρωποι μόνον νομιζόμενοι). [4] Vous avez donc raison, me semble-t-il, d'endurer tout ce qui vous pèse dans la tyrannie, précisément parce que vous recevez beaucoup plus d'honneurs que les autres hommes (τών άλλων άνθρώπων). Et en effet, aucun plaisir humain (άνθρωπίνη ήδονή) ne semble plus nous rapprocher de la divinité que la joie relative aux honneurs. (VII 3-4)

À la différence de l'être humain en général (άνθρωπος), l'homme (άνήρ) au sens strict — ou “véritable” (*real man*), selon l'expression de Strauss — se distingue par son amour des honneurs (φιλοτιμία) et de l'éloge. Il est important de souligner que Simonide ne parle pas de lui-même lorsqu'il présente cette distinction, mais, ainsi que le confirme le §4, de Hiéron et de tous les tyrans qui reçoivent beaucoup plus d'honneurs que les autres hommes. Strauss a-t-il raison d'affirmer que Simonide est lui-même un “homme véritable” et qu'il est donc un aspirant à la tyrannie?⁵⁰ Je ne le crois pas. Non seulement on ne peut pas le déduire de VII 3-4, mais il est également illégitime de le déduire de I 1, comme le fait Strauss. Lorsque Hiéron dit à Simonide, au début du dialogue, qu'il est “un homme si savant” (σοφοῦ άνδρός, I 1), l'occurrence du terme άνήρ n'a pas du tout la même valeur qu'en VII 3-4. C'est en effet lorsqu'il est employé *seul*, dans certains contextes, que le terme “άνήρ” peut avoir le sens intensif d’“homme véritable”.⁵¹ Le but poursuivi par Strauss est maintenant clair: lorsqu'il affirme que Simonide est un homme véritable,⁵² il insinue qu'il aspire aux plus grands honneurs, et donc à la tyrannie. Or il n'y a dans le *Hiéron* aucun passage qui affirme, ni même qui laisse entendre, que Simonide est lui-même un “άνήρ”

au sens de VII 3-4. En plus de ce dernier passage, Strauss fait également appel à II 1 pour soutenir que Simonide est un homme véritable qui aspire à la tyrannie. Voici la traduction de ce passage:

[Simonide] Eh bien, tout ce que tu viens de dire me paraît à moi bien peu de chose. J'en vois en effet beaucoup, dit-il, parmi ceux qui passent pour des hommes accomplis (τῶν δοκούντων ἀνδρῶν εἶναι), qui ont volontairement moins que leur part de nourriture, de boisson et de sommeil (ὑπνου),⁵³ et qui s'abstiennent même d'avoir des rapports sexuels.

Il ne fait aucun doute que le terme “ἀνδρῶν” est ici employé avec le même sens intensif qu'en VII 3-4. Mais est-ce que Simonide est l'un de ces hommes accomplis? Pour Strauss, cela ne fait aucun doute:

Puisque Simonide sait que Hiéron le considère comme un homme au sens véritable et puisqu'il déclare explicitement que lui-même considère les plaisirs du corps comme très peu importants, il laisse ainsi entendre (*thus intimates*) qu'il a une très nette préférence pour la tyrannie.⁵⁴

Contrairement à Strauss, je ne crois pas que Simonide “laisse entendre”, en II 1, qu'il aspire à la tyrannie. De plus, rien ne permet de soutenir que les “hommes accomplis” de II 1 aspirent eux-mêmes à la tyrannie. Bien qu'il ne le dise pas expressément, Simonide fait ici allusion aux hommes qui exercent le commandement, qu'il soit de nature politique ou militaire. La discussion entre Socrate et Aristippe, dans les *Mémorables* (II 1), est ici éclairante. Alors que l'examen porte sur la question de savoir comment il faut former celui que l'on destine à gouverner (ἄρχειν), Socrate commence par souligner la nécessité d'habituer le futur dirigeant à contrôler son appétit, sa soif, son besoin de sommeil et ses désirs sexuels.⁵⁵ Si l'on accepte notre proposition de corriger “ὄψων” par “ὑπνου” (voir *supra*, note 53), l'on s'aperçoit que l'ordre dans lequel Simonide énumère les sources de plaisirs (nourriture, boisson, sommeil, sexualité) à propos desquels les “hommes accomplis” ont moins que leur part, correspond

exactement à l'ordre dans lequel Socrate énumère ces mêmes sources de plaisirs en *Mém.* II 1, 2-3. La nourriture, la boisson, le sommeil et la sexualité sont en fait les quatre sources de plaisirs corporels à l'endroit desquels s'exerce la maîtrise de soi (*enkráteia*),⁵⁶ laquelle est une vertu indispensable à celui qui exerce le commandement dans la mesure où celui qui aspire à gouverner autrui doit d'abord se gouverner lui-même.⁵⁷ Les "hommes accomplis" auxquels Simonide fait allusion ne sont donc pas des aspirants à la tyrannie, mais des hommes qui font preuve d'*enkráteia* et qui démontrent ainsi qu'ils sont aptes à exercer le commandement.

iv) "Hiéron lui-même affirme [...] que Simonide admire ou est jaloux de la puissance du tyran." — Strauss répète ici l'affirmation de la page 66, dont j'ai déjà montré qu'elle est abusive et sophistique. Mais ne soyons pas sophistique à notre tour et ayons la probité de reconnaître que cette affirmation-ci⁵⁸ est légèrement moins sophistique que celle de la page 66 ; en effet, dans la mesure où Hiéron affirme (VI 12) que Simonide envie aux tyrans leur capacité de faire du bien à leurs amis et du mal à leurs ennemis, il est moins sophistique d'affirmer que Simonide est jaloux de la puissance du tyran que d'affirmer qu'il est jaloux du tyran tout court.⁵⁹ Mais c'est néanmoins sophistique car Simonide serait jaloux, au dire de Hiéron, d'une capacité bien précise qui n'est pas l'apanage exclusif du tyran (la capacité de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis), alors que Strauss affirme que c'est "la puissance du tyran" (*the tyrants' power*) qui est envié par Simonide. Or l'expression "la puissance du tyran" évoque d'emblée une puissance considérable qui s'exerce sans contrainte dans de nombreux domaines. Que le lecteur soit donc prévenu que Strauss, tel un ventriloque, fait parler les personnages pour leur prêter des propos qu'ils n'ont jamais tenus.

3 L'OPPOSITION ENTRE LA VIE POLITIQUE ET LA VIE PHILOSOPHIQUE

Le *Hiéron* soulève d'entrée de jeu la question de savoir laquelle, de la vie du tyran ou de celle du simple particulier, est la

plus agréable. Ainsi que l'a démontré la première partie du dialogue (I-VII), la vie du tyran est beaucoup moins enviable que celle du simple particulier, mais cette dernière n'est pas la plus enviable "ἀπλῶς", car c'est la vie du bon dirigeant (ἀρχῶν) qui est la plus agréable absolument parlant (VIII-XI). Le dernier chapitre (XI) du dialogue montre que l'opposition de départ peut être surmontée dans la mesure où c'est en œuvrant à l'*eudaimonía* de ses concitoyens que le bon dirigeant s'assurera une *eudaimonía* supérieure, en ce sens qu'elle ne sera pas objet d'envie (XI 15) et qu'elle ne suscitera donc pas des dissensions et des conflits au sein de la cité. L'opposition entre la vie du tyran et celle du simple particulier est donc au cœur même du dialogue et elle en structure le développement depuis les premiers paragraphes du premier chapitre jusqu'au chapitre final. Or tel n'est pas l'avis de Strauss. L'introduction et l'exacerbation d'un conflit entre Hiéron et Simonide conduit inévitablement Strauss à considérer que le *Hiéron* met en scène un autre conflit, soit celui qui oppose la vie politique, incarnée par Hiéron, et la vie philosophique, représentée par Simonide:

Si l'on considère la forme de la conversation, le dialogue paraît comme un essai d'opposer la vie du tyran ou la vie du "souverain", non seulement à la vie privée, mais à la vie du sage. Ou, plus spécifiquement, c'est une tentative d'opposer un tyran instruit, un tyran qui admire ou souhaite admirer les sages à un sage qui s'abaisse à s'entretenir avec un tyran. Le dialogue, en définitive, a pour but d'opposer *les* deux manières de vivre: la vie politique et la vie consacrée à la sagesse.⁶⁰

Après avoir reconnu, dans un premier temps, que le dialogue oppose la vie du tyran non seulement à la vie du simple particulier, mais aussi à la vie du *sophós*,⁶¹ Strauss se ravise et élimine de l'équation la vie du simple particulier, c'est-à-dire que le dialogue a finalement "pour but (*serves the purpose*) d'opposer les deux manières de vivre: la vie politique et la vie consacrée à la sagesse". Or la question du but (*skopós*) que poursuit Xénophon en rédigeant le *Hiéron* divise les interprètes car ce but n'est pas

exprimé aussi clairement, au début du dialogue, qu'il ne l'est dans d'autres écrits de Xénophon. Strauss le reconnaît lui-même:

L'intention qui anime le *Hiéron* n'est exposée nulle part par son auteur. [...] L'intention de l'œuvre ne se dégage pas immédiatement de son contenu.⁶²

À première vue, il est clair que l'œuvre, dans son ensemble, veut enseigner que la vie d'un tyran bienfaisant est fort désirable ; mais la signification d'un tel enseignement reste peu claire puisque nous ne savons pas à quel homme il est adressé, à quel type d'homme il s'adresse.⁶³

C'est donc progressivement, au fur et à mesure qu'il introduit et développe le conflit (factice) entre Hiéron et Simonide, que Strauss dévoilera le but et l'intention du *Hiéron*, à savoir l'opposition entre la vie politique et la vie de sagesse. Avant de discuter cette position, j'aimerais exposer brièvement quel est le but obvie que poursuit Xénophon dans le *Hiéron*. Dès les premiers paragraphes du dialogue, le lecteur apprend que la question que Simonide désire examiner est de savoir laquelle des deux vies, de celle du tyran et de celle du particulier, est la plus agréable. Le fait même que cette question soit soulevée et débattue dans d'autres écrits de Xénophon démontre qu'il s'agit d'une question centrale qui mérite d'être traitée pour elle-même. À la lumière d'autres passages de son œuvre, où Xénophon se demande pareillement si la vie du gouvernant est préférable à celle du gouverné, il ne fait aucun doute que la vie du gouvernant – et non du tyran – est préférable. Voyons ces passages. Le texte le plus important est sans doute ce passage de l'*Anabase*, où Xénophon s'exprime en son nom personnel:

[Xénophon] 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 (καὶ

ὄσω λυπηρότερον ἐκ βασιλέως ἰδιώτην φανῆναι ἢ ἀρχὴν μὴ βασιλεύσαι).⁶⁴

Si le passage de la condition de roi à celle de simple particulier est plus affligeant que de n'avoir jamais exercé le pouvoir, il ne fait aucun doute qu'il vaut mieux être gouvernant que simple particulier. De même, dans les *Mémorables* (II 1), Socrate cherche à convaincre Aristippe qu'il vaut mieux s'astreindre à la discipline et aux privations auxquelles on soumet les futurs chefs, que d'être dans le groupe des gouvernés. Mais Aristippe refuse l'alternative – gouverner ou être gouverné – que lui soumet Socrate et il lui fait la réponse suivante:

Ceux qui veulent avoir beaucoup d'ennuis et en causer aux autres (τοὺς μὲν βουλομένους πολλὰ πράγματα ἔχειν αὐτούς τε καὶ ἄλλοις παρέχειν), je leur donnerais la formation que nous avons décrite et je les rangerais parmi les hommes aptes à commander (εἰς τοὺς ἀρχικούς). Mais en ce qui me concerne, je me range parmi ceux qui aspirent à vivre avec le plus de facilité et d'agrément possible (εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστα τε καὶ ἡδιστα βιοτεύειν).⁶⁵

Pour Aristippe, la vie du gouvernant est loin d'être la plus agréable, puisqu'il a beaucoup d'ennuis et qu'il en cause beaucoup aux autres. La vie à laquelle il aspire, la vie la plus facile et la plus agréable, n'est pas non plus celle du gouverné, mais une espèce de troisième voie qui ne passe ni par l'exercice du pouvoir, ni par la sujétion au pouvoir. Comme Socrate nie que cette troisième voie soit possible, il oppose la vie des gouvernants à celle des gouvernés, dans l'espoir qu'Aristippe constate lui aussi que la vie des gouvernants est toujours et en tous lieux plus agréables que celle des gouvernés:

[Socrate] Veux-tu donc que nous examinions également qui, des gouvernants ou des gouvernés, mènent la vie la plus agréable (πότερον ἡδίων ζῶσιν οἱ ἄρχοντες ἢ οἱ ἀρχόμενοι)? — [Aristippe] Bien sûr, répondit-il. — Voyons d'abord les peuples que nous connaissons: en Asie, ce sont les Perses qui gouvernent (ἄρχουσιν), alors que les Syriens, les Phrygiens et

les Lydiens sont gouvernés (ἄρχονται); en Europe, les Scythes gouvernent (ἄρχουσι) et les Maiotes sont gouvernés (ἄρχονται); en Libye, les Carthaginois gouvernent (ἄρχουσι) et les Libyens sont gouvernés (ἄρχονται). À ton avis, lesquels d'entre eux mènent la vie la plus agréable (Τούτων οὖν ποτέρους ἥδιον οἶε ζῆν;)? Ou encore chez les Grecs, dont tu fais partie, lesquels te paraissent mener la vie la plus agréable (πότερά σοι δοκοῦσιν ἥδιον), ceux qui exercent une domination ou ceux qui la subissent (οἱ κρατοῦντες ἢ οἱ κρατούμενοι ζῆν;):⁶⁶

Pour Socrate, la chose est entendue: la vie de ceux qui gouvernent est plus agréable que celle des gouvernés. On pourrait lui objecter qu'il oppose ici des peuples qui gouvernent à des peuples qui sont gouvernés, et qu'il est abusif de conclure de ces exemples que la condition du gouvernant est plus agréable que celle du gouverné. Cette objection n'est cependant pas pertinente aux yeux de Socrate dans la mesure où ce qui est vrai d'un individu l'est également d'un peuple, et vice versa, puisque le nombre de ceux qui gouvernent ne modifie pas fondamentalement la condition de gouvernant, c'est-à-dire que l'art du gouvernant demeure le même, qu'il soit exercé par un individu ou par un peuple.⁶⁷ Il y a cependant deux autres objections que l'on pourrait formuler. Premièrement, s'il est vrai que la condition du gouvernant est plus agréable que celle du gouverné, comment se fait-il que Socrate n'ait lui-même jamais exercé le pouvoir?⁶⁸ Étant donné qu'il détient la *basiliké* □ *téchne*⁶⁹ et qu'il forme des jeunes gens à l'art de gouverner,⁷⁰ rien ne s'oppose à ce que Socrate fasse lui-même de la politique. S'il a finalement choisi de ne pas en faire, alors qu'il en a la compétence et la capacité, c'est probablement en raison de la vie autarcique qu'il mène⁷¹ et qui l'apparente à la divinité.⁷² Deuxièmement, s'il est vrai que les textes de l'*Anabase* et des *Mémorables* soutiennent que la condition du roi (βασιλεύς) et du gouvernant (ἄρχων) est plus agréable que celle du gouverné (ἀρχόμενος) et du simple particulier (ιδιώτης), on ne peut toutefois pas en conclure que la vie du *tyran* est plus agréable que celle du simple particulier, puisque la condition même du tyran, ainsi que Hiéron en fait état dans la première partie du dialogue, comporte

de nombreux inconvénients qui rendent impossible d'éprouver du plaisir à l'exercice de la tyrannie. On peut surmonter cette deuxième objection en faisant valoir que c'est le roi et le bon gouvernant qui éprouvent du plaisir à gouverner et que rien n'empêche, ainsi que Simonide le démontre dans la deuxième partie du dialogue, que le tyran ne devienne un bon gouvernant.

La question sur laquelle s'ouvre le *Hiéron* n'est pas résolue à la fin de la première partie, ni abandonnée au cours de la deuxième partie. Le désespoir de Hiéron, à la fin du chapitre VII, n'a pas ébranlé, si peu que ce soit, les convictions de Simonide quant à la supériorité de la condition du gouvernant. Dès qu'il reprend la parole, au début du chapitre VIII, Simonide réaffirme sa conviction:

Je ne m'étonne pas, Hiéron, que tu sois à présent découragé de la tyrannie, puisque, désirant te faire aimer des hommes, tu considères qu'elle t'y fait obstacle. Je crois cependant que je pourrais te montrer que l'exercice du pouvoir n'empêche pas d'être aimé, et qu'il a même l'avantage sur la vie d'un particulier (ἀλλὰ καὶ πλεονεκτεῖ γε τῆς ἰδιωτείας). (VIII 1)

Dans la suite du chapitre VIII, qui n'est pas encore l'exposé des réformes préconisées par Simonide, ce dernier s'efforce de convaincre Hiéron, à l'aide de plusieurs exemples concrets, que le gouvernant tire toujours plus de satisfaction que le particulier dans des situations identiques. Le désespoir exprimé par Hiéron, à la fin de la première partie, n'est donc pas la démonstration de ce que la condition du dirigeant ne saurait être enviable, et les réformes proposées par Simonide, dans la deuxième partie, ne sont pas étrangères au *skopós* du dialogue, puisqu'elles ont pour but de démontrer à Hiéron qu'il est possible de se faire aimer de ses sujets et d'assurer sa propre prospérité.⁷³ La dernière phrase du dialogue: "Si tu fais tout cela, sache bien que tu auras acquis le bien le plus précieux et le plus béni au monde; car ta prospérité ne sera pas objet d'envie" (XI 15) est également la réponse à la question initiale: s'il est possible pour le tyran d'être prospère sans être en butte à l'envie, il ne fait dès lors aucun doute que sa condition est préférable à celle du particulier.

Le *skopós* que je viens de dégager est la fois explicite et immanent au texte, c'est-à-dire qu'il est clairement formulé dans le dialogue et qu'il n'est donc pas nécessaire, pour le mettre en lumière, de spéculer sur les intentions de Xénophon lorsqu'il a entrepris la rédaction du *Hiéron*.⁷⁴

Revenons au *skopós* du *Hiéron* selon Strauss. Ce dernier écarte un autre but que l'on pourrait attribuer au *Hiéron*, soit la réforme de la tyrannie. Comme je me suis efforcé de le démontrer dans mon Introduction au *Hiéron*, ce but n'est pas indépendant du premier *skopós* – déterminer laquelle des deux vies est la plus agréable – puisque c'est précisément la mise en œuvre des réformes préconisées par Simonide qui permettra à Hiéron de se faire aimer de ses concitoyens et d'avoir la vie la plus agréable. Or Strauss rejette l'hypothèse que la réforme de la tyrannie puisse être le but du dialogue:

Tandis que Xénophon paraît avoir cru que la tyrannie bienfaisante, ou le gouvernement d'un tyran qui écoute les conseils du sage, est préférable en principe au pouvoir des lois ou au pouvoir des magistrats élus en tant que tels, il semble avoir pensé que la meilleure tyrannie ne pouvait guère – ou jamais – être réalisée. C'est ce que montre très clairement l'absence de toute référence à des tyrans bienfaisants et heureux qui existeraient réellement non seulement dans le *Hiéron*, mais dans l'ensemble des œuvres de Xénophon. Il est vrai que, dans l'*Éducation de Cyrus*, il se réfère parfois à un tyran qui était en apparence heureux, mais il ne dit pas qu'il ait été bienfaisant ou vertueux. Et surtout, le monarque en question n'était pas Grec: les chances de voir s'établir la tyrannie sous sa meilleure forme parmi les Grecs semblent avoir été particulièrement minces.⁷⁵

Et, finalement, le but pratique le plus clair du *Hiéron* (le perfectionnement de la tyrannie) a peu de chances d'être atteint, ce qui exclut la possibilité que le but pratique visible de l'œuvre coïncide avec son but final.⁷⁶

Commençons par une mise au point qui a ici son importance. Comme le suggère fortement l'usage parcimonieux du

lexique de la tyrannie dans la deuxième partie du *Hiéron*,⁷⁷ le programme de Simonide n'a pas pour but de transformer Hiéron en "tyran bienfaisant", mais bien en un dirigeant (ἄρχων) compétent, c'est-à-dire en un "roi", au sens socratique de l'expression.⁷⁸ Étant donné que le lexique de la tyrannie est toujours négatif chez Xénophon, il est impossible que ce dernier reconnaisse l'existence d'un "tyran bienfaisant". Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'on n'en trouve pas d'exemple dans le *Hiéron*, ni ailleurs chez Xénophon, et l'on ne peut donc pas en conclure, comme le fait Strauss, que Xénophon ne croit pas en la réforme de la tyrannie. En revanche, il y a au moins un exemple de roi bienfaisant et heureux, en l'occurrence Cyrus, et les nombreux recoupements que l'on peut établir entre la deuxième partie du *Hiéron* et la *Cyropédie* donnent à penser que Simonide convie Hiéron à devenir un roi semblable à celui dont Cyrus fournit le modèle achevé. L'exemple même de Cyrus dément l'affirmation de Strauss suivant laquelle Xénophon ne croyait pas que le tyran puisse se réformer au point de devenir un souverain bienfaisant et heureux. Strauss évoque lui-même la *Cyropédie* comme une possible objection à sa position ("Il est vrai que, dans l'*Éducation de Cyrus* ..."), mais il n'est pas du tout clair qu'il songe à Cyrus. En effet, est-ce bien Cyrus que Strauss a en vue lorsqu'il affirme que Xénophon "se réfère parfois à un tyran qui était en apparence heureux,⁷⁹ mais il ne dit pas qu'il ait été bienfaisant ou vertueux"? Non seulement Cyrus n'est pas un tyran,⁸⁰ mais il est réellement heureux⁸¹ et Xénophon n'a de cesse de souligner ses vertus et ses bienfaits. Bref, contrairement à ce qu'affirme Strauss dans le deuxième extrait, rien n'empêche que le "but pratique visible" du *Hiéron*, à savoir la réforme de la tyrannie, coïncide avec son but final.

Comme nous l'avons vu en lisant attentivement l'extrait de la p. 111 (= 1948, p. 64), Strauss évoque une opposition entre la vie du tyran et la vie du simple particulier,⁸² mais il évacue aussitôt de l'équation la vie du simple particulier pour substituer à cette première opposition une seconde opposition, à ses yeux plus déterminants, soit celle entre la vie politique et la vie de sagesse.⁸³

Or il s'agit là de l'opposition cardinale de l'œuvre de Strauss, c'est-à-dire que ce dernier voit en elle, dans de nombreux écrits, une forme de conflit originel. Dans son célèbre article de 1941, intitulé "La persécution et l'art d'écrire", Strauss soutient en effet qu'il y a un conflit originel et irréductible entre la philosophie et la cité, dans la mesure où la société repose sur un certain nombre de croyances, alors que la philosophie est par définition destructrice de croyances. La figure emblématique de ce conflit entre la cité et la philosophie est évidemment Socrate, condamné à mort en raison du caractère subversif de son enseignement.⁸⁴ Un autre exemple de ce conflit, aux yeux de Strauss et de ses épigones, est la prétendue opposition entre Socrate et Ischomaque dans *l'Économique*.⁸⁵ Ce dialogue mettrait en scène l'opposition entre deux genres de vies, soit la vie politique (Ischomaque) qui incarne les valeurs de la cité, et la vie philosophique (Socrate) qui est au contraire critique, voire destructrice, de ces mêmes valeurs.⁸⁶ Les interprètes straussiens de *l'Économique* nous placent devant une fausse alternative dans la mesure où ils dressent une opposition manichéenne entre Socrate, qui incarne tous les bienfaits de la vie philosophique, et le malheureux Ischomaque, qui serait l'infortuné représentant des valeurs et du genre de vie encouragés par la cité. Il ne fait aucun doute, à leurs yeux, que Socrate rejette et désavoue le genre de vie d'Ischomaque, à tel point qu'ils parlent même de l'"inculpation" (*indictment*) d'Ischomaque,⁸⁷ comme si Xénophon avait eu le projet, en rédigeant *l'Économique*, de jeter le blâme sur Ischomaque et de condamner sans appel son genre de vie et tout ce qu'il incarne. Plutôt que de surinterpréter des détails insignifiants et de rivaliser de subtilité pour lire entre les lignes du texte de *l'Économique* à la recherche des indices, tous plus ténus les uns que les autres, qui confirmeraient l'inculpation d'Ischomaque, les interprètes straussiens auraient été mieux inspirés de relever patiemment toutes les correspondances entre les positions respectives de Socrate et d'Ischomaque et ils seraient ainsi peut-être parvenus à la conclusion, qui est la mienne, qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre Socrate et Ischomaque, mais bien une profonde complémentarité.⁸⁸

Le conflit entre Hiéron et Simonide n'est rien de plus, aux yeux de Strauss, qu'un avatar, c'est-à-dire qu'une simple variation et une nouvelle illustration du conflit originel entre la vie politique et la vie de sagesse. Mais l'affirmation de la présence d'un tel conflit, dans le *Hiéron*, résulte d'un véritable coup de force interprétatif, puisque Strauss a dû, dans un premier temps, introduire et construire de toutes pièces un conflit qui est en réalité absent du *Hiéron*, et qu'il s'est appliqué, dans un second temps, à évacuer, purement et simplement, la seule véritable opposition qui soit développée dans le *Hiéron*, soit l'opposition entre la vie du tyran et celle du simple particulier.⁸⁹ Il est pour le moins paradoxal que Strauss affirme que le *Hiéron* "confronte un sage et un souverain d'une manière plus explicite qu'aucun autre texte de Xénophon",⁹⁰ puisqu'il reconnaît lui-même que le *Hiéron* ne dit absolument rien sur la vie qui est celle du sage.⁹¹ Strauss soutient que la "supériorité du sage sur le souverain est révélée par l'action du dialogue"⁹² et que le *Hiéron* "révèle par son action le véritable rapport entre gouvernement et sagesse".⁹³ Qu'est-ce à dire? L'action du dialogue, c'est-à-dire son déroulement et son progrès, est à l'avantage de Simonide puisqu'il l'emporte sur Hiéron dans le débat qui les oppose. Soit, mais l'on ne saurait réduire le *Hiéron* à cette "action" qui ne révèle rien de la vie du sage et la victoire de Simonide ne suffit pas non plus à faire de l'opposition entre le gouvernant et le sage le véritable *skopós* du dialogue.

4 CONCLUSION: STRAUSS ET LA "PSYCHOLOGISATION" DES TEXTES

En guise de conclusion, je me contenterai de quelques observations sur la dérive "psychologisante" de l'herméneutique straussienne. Dans l'Introduction à son commentaire du *Hiéron*, Strauss expose les grands principes qui guident la lecture et l'interprétation qu'il privilégie, par opposition aux lectures de type "historiciste". Ce passage me paraît particulièrement important:

[...] j'ai essayé de comprendre la pensée de Xénophon aussi exactement qu'il m'était possible. Je n'ai pas essayé de relier sa

pensée à sa “situation historique” parce que telle n’est pas la manière naturelle de lire l’œuvre d’un sage, et, en outre, Xénophon n’a jamais dit qu’il voulait être compris ainsi. J’ai supposé que Xénophon, en écrivain qui connaissait son métier, nous a donné, aussi bien qu’il a pu, les indications nécessaires à la compréhension de son œuvre. Je me suis donc attaché le plus possible à ce qu’il a dit lui-même, directement ou indirectement, et aussi peu que possible aux informations extrinsèques, encore moins aux hypothèses modernes.⁹⁴

Contrairement aux lectures historicistes, qui s’efforcent d’interpréter un texte à partir d’éléments externes au texte lui-même, qu’il s’agisse du contexte historique ou d’hypothèses modernes, Strauss s’est “attaché le plus possible à ce qu’il [*scil.* Xénophon] a dit lui-même, directement ou indirectement”. Dans les faits, et ainsi que je me suis efforcé de le montrer dans cette étude, c’est surtout ce que Xénophon *aurait dit* indirectement qui monopolise l’attention de Strauss. Et l’une des conséquences de cette attention excessive à ce que Xénophon *aurait dit* indirectement, c’est la “psychologisation” qui caractérise l’herméneutique straussienne. À partir de ce qu’il croit être des indications, fournies par le texte, sur les motivations et les intentions réelles des personnages, mais jamais ouvertement exprimées par ceux-ci, Strauss n’hésite pas à leur prêter des intentions, des motivations, des craintes et des aspirations qui ne sont jamais confirmées expressément par le texte. Ainsi, Hiéron *craindrait-il* Simonide, il *exagérerait délibérément* les malheurs du tyran afin de *dissuader* Simonide de lui ravir la tyrannie et il ne serait pas *sincère* dans les réponses qu’il fournit à Simonide.⁹⁵ Et ce dernier, de son côté, *aspirerait* à la tyrannie. Comme je l’ai démontré dans cette étude, ces motivations sont faussement attribuées aux personnages à partir d’une lecture tendancieuse du texte et elles occupent une telle importance, dans la lecture straussienne du *Hiéron*, qu’elles en structurent l’interprétation. Contre cette psychologisation à outrance des personnages, je plaide en faveur d’une lecture attentive et plus respectueuse du texte de Xénophon: le texte, tout le texte, *mais rien que le texte*, sans accorder plus d’importance à ce qui se trouverait entre les lignes du texte ou dans

les prétendus silences des personnages. Les épigones de Strauss ne pourraient pas me reprocher de pratiquer une lecture “historiciste” du *Hiéron*, puisque je ne fais pas appel à des éléments externes au texte pour l’interpréter.⁹⁶ N’en déplaise aux interprètes qui se réclament de Strauss, je crois avoir fait la démonstration, en mettant en lumière les erreurs d’interprétation commises par Strauss, que je suis encore plus fidèle au texte qu’il ne prétend l’être. Ce n’est pas à ce que Xénophon *aurait dit* indirectement qu’il faut être attentif, mais à ce qu’il dit directement,⁹⁷ mais je doute que les interprètes straussiens aient suffisamment d’humilité pour se contenter d’une tâche aussi déferente à l’endroit du texte de Xénophon.

ABSTRACT

Leo Strauss' commentary on the *Hiero* (1948) has been the subject of several studies, but, paradoxically enough, no study has yet attempted to compare Strauss' commentary with the text of the *Hiero* itself in order to evaluate the relevance and legitimacy of Strauss' interpretations. The aim of the present study is therefore to determine whether the Straussian interpretation of the *Hiero* can really be authorized by Xenophon's text itself, taking as a starting point the passage 5.1, where Hiero asserts that the tyrant fears the *sophoi*, and which would be, according to Leo Strauss, the "central" passage of the dialogue.

KEYWORDS

Strauss, *Hiero*, Xenophon.

BIBLIOGRAPHIE

BANDINI, M. & DORION, L.-A. **Xénophon**: Mémoires, tome I: Introduction et Livre I, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2000.

_____. **Xénophon**: Mémoires, tome II-1: Livres II-III, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2011a.

_____. **Xénophon**: Mémoires, tome II-2: Livre IV, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2011b.

_____. **Xénophon**: Hiéron, (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres, 2021.

BURNS, T.W.; FROST, B.P. (éds.). **Philosophy, History, and Tyranny**. Reexamining the debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève. Albany, N.Y.: SUNY Press, 2017.

BUZZETTI, E. A guide to the study of Leo Strauss' *On Tyranny*. In: BURNS, T.W. (éd.). **Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought**. Leiden: Brill, 2015, p. 227-257.

CASEVITZ, M. **Xénophon**: Constitution des Lacédémoniens, Agésilas, Hiéron, suivi de Pseudo-Xénophon, Constitution des Athéniens. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

CHAMBRY, P. **Xénophon**: Cyropédie, Hipparque, Équitation, Hiéron, Agésilas, Revenus. Paris, Flammarion, 1932.

DANZIG, G. **Apologizing for Socrates**: how Plato and Xenophon created our Socrates. Lanham, Md.: Lexington Books, 2010.

DORION, L.-A. L'exégèse Straussienne de Xénophon: le cas paradigmatique de *Mémoires* IV 4, **Philosophie Antique** (1) p. 87-118, 2001. — Traduction anglaise: DORION, L.-A. The Straussian exegesis of Xenophon: the paradigmatic case of *Memorabilia* IV 4. In: GRAY, V.J. (éd.). **Xenophon**. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: O.U.P., 2010, p. 283-323.

_____. **L'Autre Socrate**. Études sur les écrits socratiques de Xénophon. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

_____. Fundamental parallels between Socrates' and Ischomachus' positions in the *Oeconomicus*. In: MOORE, C.; STAVRU, A. (éds.). **Socrates and the Socratic Dialogue**. Leiden: Brill, 2018, p. 521-543.

EDMOND, M.-P. Strauss, Leo (1899-1973): *De la tyrannie* (une interprétation du *Hiéron* de Xénophon), 1948. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, É. (éds.). **Dictionnaire des Œuvres Politiques**. Paris: P.U.F., 1989, p. 1004-1017.

FISTETTI, F. La tirannide degli antichi e dei moderni: una controversia tra L. Strauss e A. Kojève, **Quaderni di Storia** (53), p. 175-207, 2001.

GAILE-IRBE, A. **Réformer la Tyrannie**: étude du Hiéron de Xénophon. Université de Strasbourg: Doctorat de Lettres classiques, 2011, 2 vol.

- GOUREVITCH, V. Philosophy and politics, I-II, **Review of Metaphysics** (22), p. 58-84 et 281-328, 1968.
- GRANT, G.P. Tyranny and wisdom: a comment on the controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojève, **Social Research** (31), p. 45-72, 1964.
- GRAY, V.J. Xenophon's *Hiero* and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature, **Classical Quarterly** (36), p. 115-123, 1986.
- _____. **Xenophon on Government**. Cambridge, C.U.P., 2007 [cf. Appendix I: "The ironic reading of *Hiero*", p. 211-213].
- GUIBAL, F. Défis politico-philosophiques de la mondialité: le débat Strauss-Kojève et sa "relève" par E. Weil, **Revue Philosophique de Louvain** (95), p. 689-730, 1997.
- HATZFELD, J. Note sur la date et l'objet du *Hiéron* de Xénophon, **Revue des Études Grecques** (59-60), p. 54-70, 1946-47.
- HIGGINS, W.E. **Xenophon the Athenian**. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1997.
- JOHNSON, D.M. Strauss on Xenophon. In: TUPLIN, C.; HOBDEN, F. (éds.). **Xenophon: ethical principles and historical enquiry**. (Mnemosyne Supplements, vol. 348). Leiden: Brill, 2012, p. 123-160.
- KOJÈVE, A. L'action politique des philosophes, **Critique** (6), p. 46-55, 138-155, 1950.
- LICHTHEIM, G. Xenophon versus Hegel, **Commentary** (36), p. 412-416, 1963.
- LOUIS, A. Leo Strauss et la question de la tyrannie. L'argumentation de *On tyranny*, **Archives de Philosophie** (73), p. 469-490, 2010.
- LUCCIONI, J. **Xénophon: Hiéron**. Paris: Ophrys, 1948.
- MARCHANT, E.M. **Xenophon: Scripta minora**. (Loeb Classical Library, 183). Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1925.
- NEE, L.D. The city on trial: Socrates' indictment of the gentleman in Xenophon's *Oeconomicus*, **Polis** (26), p. 246-270, 2009.
- PANGLE, T. Socrates in the context of Xenophon's political writings. In: VANDER WAERDT, P. (éd.). **The Socratic Movement**. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 127-150.
- PIPPIN, R.B. Being, time, and politics: the Strauss-Kojève debate, **History and Theory** (2), p. 138-161, 1993.
- RAYMOND, F. La philosophie et la place publique: Strauss vs Kojève, **Horizons Philosophiques** (8), p. 63-80, 1998.
- SINGH, A. **Eros Turannos**. Leo Strauss and Alexandre Kojève. Debate on tyranny. Lanham, Md.: UPA. 2005.
- STEVENS, J.A. Friendship and profit in Xenophon's *Oeconomicus*. In: Vander Waerdt, P.A. (éd.). **The Socratic Movement**. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 209-237.

- STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes: its basis and genesis.** Oxford: Clarendon Press, 1936.
- _____. Persecution and the art of writing, **Social Research** (8) p. 488-504, 1941.
- _____. **On Tyranny.** An interpretation of Xenophon's Hiero. Glencoe, Il.: The Free Press, 1948.
- _____. **De la Tyrannie.** Paris: Gallimard, 1954.
- _____. **Xenophon's Socrates.** Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- _____. **Le Discours Socratique de Xénophon,** suivi de *Le Socrate de Xénophon.* Combas: Ed. de l'Éclat, 1992.
- _____. **La Renaissance du Rationalisme Politique Classique.** Paris: Gallimard, 1993.
- _____. **De la Tyrannie,** suivi de: Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965). Paris: Gallimard, 1997.
- _____. **Gesammelte Schriften,** Band 2: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier. Stuttgart–Weimar: Metzler Verlag, 2001.
- VEGETTI, M. Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte. In: GASTALDI, S.; PRADEAU, J.-F. (éds.). **Le Philosophe, le Roi, le Tyran.** Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009, p. 189-201.
- VLASTOS, G. c.r. de Strauss 1948, **The Philosophical Review** (60), p. 592-594, 1951.
- VOEGELIN, E. **The Review of Politics** (11), p. 241-244, 1949.
- WATERFIELD, R. **Hiero the Tyrant and Other Treatises.** Londres: Penguin Books, 1997.
- ZUOLO, F. Hiero: hiding Socrates to reform tyranny. In: MOORE, C.; STAVRU, A. (éds.). **Socrates and the Socratic Dialogue.** Leiden: Brill, 2018, p. 564-576.

- ¹ Lettre de Strauss à A. Kojève, 20 juillet 1950 (= STRAUSS, 1997, p. 297).
- ² Cf. Johnson 2012, p. 129: “Strauss knew that his reading of Xenophon would meet with scepticism from the philologists, whom he once labels “unbeschreibliche Idioten” because of their misreading of Xenophon (“indescribable idiots”: STRAUSS, 2001: 569)”. Voir aussi STRAUSS, 1993, p. 193: “Bien que la critique moderne de Xénophon ne soit d’aucune valeur [...]”.
- ³ Une exception notable est Johnson (2012), qui est beaucoup plus sympathique que je ne le suis à l’interprétation que Strauss donne de *Mém.* IV 4, tout en formulant des critiques à l’endroit de certains aspects de cette interprétation.
- ⁴ Cf. BANDINI; DORION, 2000.
- ⁵ Cf. DORION, 2001.
- ⁶ Cf. BANDINI; DORION, 2021.
- ⁷ Cf. déjà GAILE-IRBE, 2011, p. 295: “[L]a 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, Kojève”. La longue étude que Kojève a consacrée à *On Tyranny* a été publiée en 1950 et elle a ensuite été intégrée à la traduction française du commentaire de Strauss (1954). Sur le débat entre Strauss et Kojève, voir LICHTHEIM, 1963; GRANT, 1964; GOUREVITCH, 1968; PIPPIN, 1993; GUBAL, 1997; RAYMOND, 1998; FISTETTI, 2001; SINGH, 2005; VEGETTI, 2009, et finalement le recueil d’études publié par BURNS; FROST, 2017.
- ⁸ Les commentateurs qui osent interroger et critiquer l’interprétation straussienne du *Hiéron* sont très peu nombreux (cf. surtout VLASTOS, 1951; GRAY, 2007, p. 211-213; GAILE-IRBE, 2011, p. 283-295).
- ⁹ Dans une lettre de 1936, Kojève fait ce commentaire stupéfiant de l’ouvrage de Strauss sur Hobbes (1936): “Certes, je ne connais pas Hobbes, mais votre interprétation est évidente: il ne peut en être autrement, et on n’éprouve aucun besoin de vous contredire” (STRAUSS, 1997, p. 272). Ce commentaire de Kojève est malheureusement représentatif de la grande complaisance des lecteurs de Strauss à l’endroit des interprétations qu’il développe. En ce qui me concerne, si l’on me permet de paraphraser Kojève, “je crois connaître un peu Xénophon et l’interprétation que Strauss donne du *Hiéron* est loin d’être évidente: il peut en être autrement et j’éprouve le vif besoin de le contredire”.
- ¹⁰ Dans son compte rendu de *On Tyranny*, E. Voegelin (1949) ne trouve absolument rien à redire à l’interprétation que Strauss donne du *Hiéron* (“The interpretation as such, resting on the solid basis of impeccable erudition (sic), is a model of careful analysis”, p. 241) et il accomplit un véritable tour de force en consacrant trois des quatre pages de son compte rendu (p. 241-244) aux quelques lignes du commentaire de Strauss qui concernent le rapport entre Xénophon et Machiavel. Dans une étude intitulée “Leo Strauss et la question de la tyrannie. L’argumentation de *On Tyranny*”, Louis (2010) ne confronte jamais la lecture straussienne du *Hiéron* au texte même de ce dialogue et il se contente d’analyser l’argumentation de Strauss, comme si cette dernière était digne d’intérêt en elle-même, indépendamment du texte du *Hiéron*. Il en va de même pour Buzzetti (2015), dont l’étude consiste en une exégèse de l’exégèse straussienne du *Hiéron*. Le texte du *Hiéron* est le grand absent de l’étude de Buzzetti; à preuve, on ne relève que deux furtives références au texte du *Hiéron* dans une note de bas de page (p. 245 n. 16), et aucune citation du dialogue, dans cette étude qui compte 30 pages. La même observation s’applique à l’étude que Edmond (1989) a consacrée au commentaire de Strauss sur le *Hiéron*.
- ¹¹ Cf. Platon, *Lettre II*, 311a; Aristote, *Rhét.* II 16, 1391a8; Athénée, XIV 656c-e; Pausanias, I 2, 3; Cicéron, *De nat. deor.* I 22, 60; Élien, *VH*, IV 15, IX 1, XII 25.
- ¹² 1997, p. 61 (= 1948, p. 20). Voir aussi 1997, p. 62 (= 1948, p. 21). — Je citerai toujours la traduction française révisée (= STRAUSS, 1997) plutôt que la première

édition de cette traduction (= STRAUSS, 1954) et j'indiquerai entre parenthèses la référence correspondante à la première édition anglaise (= STRAUSS, 1948).

¹³ Chambry (1932) et Luccioni (1948) traduisent également cette occurrence de σοφός par “savant”.

¹⁴ L'occurrence de σοφός, en XI 10, ne désigne pas un homme, mais une chose dont on veut faire étalage.

¹⁵ Les traductions de mes prédécesseurs vont dans le même sens: “habiles” (CHAMBRY, 1932; LUCCIONI, 1948), “astucieux” (CASEVITZ, 2008), “clever” (WATERFIELD, 1997). Je tiens également à souligner que ces traducteurs ne rendent pas par le même terme les deux occurrences de σοφός en I 1 et V 1: respectivement “savant” et “habiles” (CHAMBRY, 1932; LUCCIONI, 1948); “sage” et “astucieux” (CASEVITZ, 2008); “learned person” et “clever people” (Waterfield 1997). Marchant (1925) fait figure d'exception, puisqu'il traduit les deux occurrences de σοφός par “wise”. Comme on le voit, je ne suis donc pas le seul traducteur à considérer que le terme σοφός n'a pas la même signification en I 1 et V 1 et que c'est donc une erreur de traduire ces deux occurrences par un même terme, en l'occurrence “sage” (*wise*) dans le cas de Strauss.

¹⁶ Cf. “La nature et le statut de la *sophía* dans les *Mémorables*”, in Dorion 2013, p. 123-146.

¹⁷ Sur la signification du verbe μηχανᾶσθαι chez Xénophon, voir Gray (2007, p. 128 *ad loc.*) et les notes qui accompagnent *Mém.* III 1, 6 (= BANDINI; DORION, 2011a, p. 60 n. 3), III 11, 5 (= BANDINI; DORION, 2011a, p. 101 n. 8), IV 3, 1 (= BANDINI; DORION 2011b, p. 20 n. 2).

¹⁸ *Contra*, cf. HIGGINS 1977, p. 61: “No less tell-tale are Hiero's constant use of the first-person pronoun, by which he promotes himself more than the argument”. Higgins souligne en note (1977, p. 61 n. 6) que Hiéron emploie ἐγώ à six reprises dans le premier chapitre, ce qui confirmerait l'emploi constant (*constant use*) de ce pronom par Hiéron. Il est exact qu'il emploie ce pronom plus souvent que Simonide dans le premier chapitre – sept occurrences dans la bouche de Hiéron (I 1, I 3, I 7, I 10, I 23, I 33, I 34) contre trois pour Simonide (I 2, I 4, I 16) –, mais cela tient plutôt au fait que Simonide invoque justement son expérience personnelle des deux conditions (I 2). Enfin, Higgins ne s'est pas du tout aperçu que le sujet des affirmations de Hiéron, dans le premier chapitre, est beaucoup plus souvent ὁ τύραννος ou οἱ τύραννοι que ἐγώ (voir notes suivantes).

¹⁹ Cf. I 7, I 15, I 28, I 29, I 30, I 37, II 10, II 11, II 12, II 17, II 18, IV 2, IV 6, IV 7, IV 9, V 3, V 4, VII 10, VII 12, VII 13.

²⁰ Cf. I 8, I 11, I 12, I 13, I 18, I 21, I 38, II 4, II 6, II 7, II 8, II 9, II 12, II 14, III 1, III 6, III 8, IV 5, IV 8, IV 9, IV 11, V 1, V 2, VI 8, VI 10, VI 14.

²¹ Cf. II 4, V 3, VII 12.

²² I 27, I 38, VI 12.

²³ En outre, s'il est vrai que le tyran craint les sages, pourquoi aurait-il invité Simonide à séjourner auprès de lui? Les *sophoi* que le tyran craint, d'après V 1, ne sont pas les savants étrangers qu'il invite à sa cour, mais les hommes habiles parmi ses concitoyens.

²⁴ 1997, p. 62 (= 1948, p. 21). Sur le passage “central” du *Hiéron*, voir aussi 1997, p. 65 n. 33 (= 1948, p. 24 n. 33).

²⁵ Le *Hiéron* est divisé en 11 chapitres qui comptent au total 152 paragraphes. Le centre du traité se situerait donc au 76^e paragraphe, lequel correspond, de fait, à V 1.

²⁶ Cf. Strauss 1992, p. 127 (= 1972, p. 58): “Nous avons remarqué plus d'une fois dans les *Mémorables* et ailleurs que le point qui est littéralement au centre est d'une importance spéciale”; 1993, p. 217: “[L]a partie centrale de l'*Économique* est occupée par une confrontation directe de la vie du parfait gentilhomme, Ischomaque, et de la vie de Socrate. Les deux modes de vie sont présentés

comme incompatibles”. — Ce qui serait vrai des auteurs anciens le serait également de Strauss lui-même: “Strauss takes up this delicate question [*scil.* la question de savoir si la vertu est possible dans une tyrannie] in what is literally the central paragraph of the central section of *On Tyranny*” (BUZZETTI, 2015, p. 248). Assez curieusement, Buzzetti fait plusieurs fois référence à ce qui occupe une position “centrale” dans le commentaire de Strauss (cf. 2015, p. 238, 242, 246, 248, 249), mais il ne dit absolument rien de l’importance que Strauss accorde au paragraphe central du *Hiéron* (v 1). Buzzetti se livre à une exégèse straussienne du commentaire de Strauss et le texte même du *Hiéron* ne retient pas son attention (cf. aussi *supra*, n. 10). Autrement dit, le texte du commentateur se substitue au texte de l’auteur.

²⁷ Sur la numérologie de Strauss, cf. JOHNSON, 2012, p. 129.

²⁸ Cf. 1997, p. 61 (= 1948, p. 21): “Il [*scil.* Hiéron] ne fait jamais confiance aux hommes et sera particulièrement méfiant dans ses rapports avec un homme doué de capacités exceptionnelles. Ainsi donc, il est peu probable qu’il soit parfaitement franc”. Voir aussi 1997, p. 85, 110 (= 1948, p. 41, 63). Dans le même sens, cf. HIGGINS, 1977, p. 62, qui est tributaire de Strauss: “The absence of *πίστις* in Hiero’s regime should induce caution about trusting the sincerity of his remarks. He protests too much”.

²⁹ Cf. 1997, p. 66 (= 1948, p. 25): “Toute sa réponse [*scil.* de Hiéron] aura très concrètement pour but de dissuader Simonide de considérer les tyrans avec un mélange d’admiration et d’envie”. Voir aussi 1997, p. 78 (= 1948, p. 35): “Hiéron [...] s’efforce de dissuader Simonide d’être jaloux des tyrans ou d’aspirer à la tyrannie”. GRAY 2007, p. 211: “In this reading [*scil.* la lecture de Strauss], Hiero wants to hold on to power, and his argument against tyranny is insincere, since he is merely attempting to dissuade Simonides from taking it”.

³⁰ Strauss souligne à plusieurs reprises que le portrait des malheurs du tyran, par Hiéron, est “exagéré”: “D’autre part, Hiéron a tout intérêt à exagérer le réquisitoire contre la tyrannie” (1997, p. 67 = 1948, p. 26); “certains indices précis donnent à penser que le procès que Hiéron fait à la tyrannie est, d’après Xénophon, exagéré” (1997, p. 67 = 1948, p. 26). Voir aussi 1997, p. 70 n. 48 (= 1948, p. 28 n. 48).

³¹ Selon Strauss, “le réquisitoire passionné de Hiéron” contre la tyrannie “ne pourrait s’appliquer à la lettre qu’à la forme la pire de la tyrannie” (1997, p. 98 = 1948, p. 52). Cette affirmation me paraît nettement excessive car le portrait du tyran, dans la *République*, est beaucoup plus sombre.

³² Je renvoie ici le lecteur à mon Introduction au *Hiéron* (Bandini & Dorion 2021).

³³ Cf. STRAUSS, 1997, p. 41-42 = 1948, p. 4 (cité et commenté *infra*, p. 000).

³⁴ Cf. *Banq.* IV 44 ; *Écon.* VII 1 ; *Mém.* III 9, 9 ; GRAY 2007, p. 106

³⁵ Sans faire expressément référence à v 1, Strauss y fait certainement allusion lorsqu’il emploie, entre guillemets, l’expression “ourdir quelque chose” (cf. 1997, p. 81 et 131 = 1948, p. 38 et 82) pour désigner la capacité de Simonide à fomenter un complot pour renverser le tyran.

³⁶ 1997, p. 65 (= 1948, p. 23-24). Strauss expose en ces termes en quoi consiste “l’opinion populaire de la sagesse”: “L’aptitude caractéristique qui permet à un homme de devenir et de rester tyran est identifiée par le peuple à la sagesse. [...] En se fondant sur la notion populaire de la sagesse, il est parfaitement plausible d’arriver à la conclusion que le sage aspirera à la tyrannie ou, s’il est déjà tyran, qu’il s’efforcera de conserver sa position” (1997, p. 64 = 1948, p. 23). Voir aussi 1997, p. 65-66 (= 1948, p. 24): “Il [*scil.* Hiéron] ne connaît pas exactement le dessein du sage; il n’est donc pas convaincu que le sage soit un tyran virtuel; il n’est pas davantage convaincu du contraire. Il hésite entre deux opinions diamétralement opposées sur la sagesse, celle du peuple et celle du sage. Le

choix qu'il fera entre ces deux opinions dépendra de l'attitude de la personne sage avec laquelle il s'entretient. En ce qui concerne Simonide, la question est résolue par le fait qu'il adopte l'opinion commune d'après laquelle la vie du tyran est plus désirable que la vie privée. Du moins dans sa conversation avec Simonide, Hiéron sera gêné par le soupçon que le sage pourrait être un tyran virtuel ou le conseiller virtuel de rivaux possibles”.

³⁷ Cf. 1997, p. 101 (= 1948, p. 55): “L’opinion de Xénophon se reflète dans l’assertion *implicite* de Hiéron, suivant laquelle les sages ne s’intéressent pas à la liberté” (je souligne).

³⁸ Cf. 1997, p. 99, 101 (= 1948, p. 53-54, 55).

³⁹ STRAUSS, 1993, p. 208: “Le non-dit est plus important que ce qui est dit”.

⁴⁰ 1997, p. 66 = 1948, p. 24-25 (je souligne). Voir aussi 1997, p. 66 (= 1948, p. 25): “Sa crainte ou sa méfiance [*scil.* de Hiéron] à l’égard de Simonide seront renforcées et confirmées par l’attitude de Simonide qui semble croire que la vie du tyran est plus désirable que la vie privée”.

⁴¹ Cf. *Mém.* II 3, 14: “[Socrate] le plus bel éloge que l’on puisse se mériter va, de l’avis général, à l’homme qui s’empresse de faire du mal à ses ennemis, et du bien à ses amis”; II 6, 35: “[Socrate] tu reconnais que la vertu d’un homme (ἀνδρὸς ἀρετήν) consiste à l’emporter sur ses amis en bons traitements, et sur ses ennemis en mauvais”.

⁴² Cf. 1997, p. 66-67 (= 1948, p. 25-26).

⁴³ 1997, p. 66 n. 35 (= 1948, p. 24 n. 35).

⁴⁴ Ou, si l’on préfère, “pervers”. Je souscris entièrement à ce jugement lapidaire de V. Gray: “L. Strauss, *Xenophon on Tyranny* (repr. Ithaca, 1972) is as perverse as one could be” (1986, p. 116 n. 4).

⁴⁵ Cf. VI 10 (voir aussi STRAUSS, 1997, p. 79 n. 85 = 1948, p. 36 n. 37). Hiéron emploie également “vous” (ὕμᾱς) en II 5 alors qu’il s’adresse à Simonide, mais Strauss récuse cette occurrence, sous prétexte qu’elle désigne les sages et non les simples particuliers (cf. 1997, p. 66 n. 35 = 1948, p. 24 n. 35).

⁴⁶ Cf. I 14, I 16, I 24, I 26, VII 2, VIII 7.

⁴⁷ 1997, p. 70 n. 48 (= 1948, p. 28 n. 48).

⁴⁸ “[Hiéron] Eh bien, cette attitude de confiance à l’égard d’autrui, le tyran en a une part infime.”

⁴⁹ 1997, p. 66 n. 35 (= 1948, p. 24 n. 35).

⁵⁰ Cf. 1997, p. 80 (= 1948, p. 36): “Il paraît impossible de douter plus longtemps que Simonide, qui est de l’aveu général un homme véritable (*who is admittedly a real man*), désire ardemment le pouvoir du tyran”. Je ne comprends pas ce qui permet à Strauss d’affirmer que Simonide est *reconnu* comme un homme véritable.

⁵¹ Pour la distinction entre ἀνθρωποι (êtres humains) et ἄνδρες (hommes accomplis), cf. Hérodote, VII 210 (πολλοὶ μὲν ἀνθρωποὶ εἶεν, ὀλίγοι δὲ ἄνδρες) et Isocrate, *Philippé* (v), 139, qui oppose le Barbare, en tant qu’il n’est qu’un être humain (ὑπ’ ἀνθρώπου βαρβάρου), au Grec, qui incarne l’homme accompli (ὑπ’ ἀνδρὸς Ἑλληνος). Cette distinction entre ἀνθρωπος et ἀνὴρ est sous-entendue lorsque le terme ἀνὴρ est employé seul de façon emphatique: “[Cyxare] et à tout le monde, notamment à mes propres sujets, nous apparaissions, toi [*scil.* Cyrus] comme un grand homme (σὺ μὲν ἀνὴρ φαίνῃ), et moi comme indigne de commander (ἐγὼ δ’ οὐκ ἄξιος ἀρχῆς)” (*Cyrop.* v 5, 33). Pour cet emploi intensif de ἀνὴρ, voir aussi *Hiéron*, II 1 (citée *infra*, p. 000); *Cyrop.* I 6, 25; *Anab.* I 7, 4; VII 1, 21; *Hell.* VII 1, 24; Platon, *Rép.* VIII 550a1.

⁵² Cf., entre autres, 1997, p. 76-77, 80, 131, 134 (= 1948, p. 33-34, 36, 38 n. 44, 82, 84).

⁵³ La leçon ὄψων des manuscrits n’est guère satisfaisante, puisque le couple ὄψων (tout ce que l’on peut manger avec du pain) / σῖτος (pain) (voir par ex. *Mém.* III

14, 2-4) n'est pas compatible avec l'autre couple σίτα (σιτία) / ποτά (nourritures / boissons). La correction ὕπνου peut s'autoriser des passages suivants: *Mém.* I 5, 1; I 6, 8; II 6, 1; *Écon.* IX 11; *Cyrop.* I 5, 11-12. Sur cette correction, cf. BANDINI; DORION, 2021, *ad loc.*

⁵⁴ 1997, p. 76 (= 1948, p. 33).

⁵⁵ Cf. *Mém.* II 1, 2-3; voir aussi II 1, 17-18.

⁵⁶ Cf. *Mém.* I 5, 1; I 6, 8; II 1, 1-3; IV 5, 9.

⁵⁷ Cf. *Mém.* I 5, 1; II 1, 7; IV 5, 12; *Agés.* X 2.

⁵⁸ Cf. 1997, p. 70 n. 48 (= 1948, p. 28 n. 48).

⁵⁹ Cf. Strauss 1997, p. 66 (= 1948, p. 24-25).

⁶⁰ 1997, p. 111 (= 1948, p. 64).

⁶¹ Strauss présente comme un “fait” (*fact*) “que le but du *Hiéron* (*the purpose of the Hiero*) est d'opposer le souverain, non seulement aux particuliers en général, mais au sage” (1997, p. 116 = 1948, p. 68).

⁶² 1997, p. 47 (= 1948, p. 8).

⁶³ 1997, p. 47-48 (= 1948, p. 8).

⁶⁴ *Anab.* VII 7, 28.

⁶⁵ *Mém.* II 1, 9.

⁶⁶ II 1, 10.

⁶⁷ Cf. *Mém.* III 4, 12; III 6, 14.

⁶⁸ La réponse à cette question est développée en profondeur dans une étude antérieure (cf. “Socrate et la politique: les raisons de son abstention selon Platon et Xénophon”, in DORION, 2013, p. 171-193).

⁶⁹ Cf. “Socrate et la *basiliké téchnē*”, in DORION, 2013, p. 147-169.

⁷⁰ Cf. *Mém.* I 6, 15.

⁷¹ Cf. *Mém.* I 2, 14-15, où Xénophon oppose très nettement le mode de vie autarcique de Socrate et la compétence politique qu'il transmettait à ses disciples.

⁷² Cf. *Mém.* I 6, 10.

⁷³ Selon Zuolo (2018, p. 566-567), le but du dialogue (“the purpose of the dialogue”) est de démontrer la fausseté de l'opinion commune suivant laquelle le tyran est le plus heureux parce qu'il peut jouir de tous les biens. Il me paraît abusif et réducteur d'affirmer que c'est là le but du dialogue car la démonstration du malheur du tyran n'occupe que la première partie du dialogue. Cette démonstration fait partie d'un but qui est plus large, qui occupe tout le dialogue, et qui consiste à montrer que la vie d'un bon dirigeant est plus agréable que celle du simple particulier.

⁷⁴ Je suis donc en complet désaccord avec cette affirmation de Strauss: “Le but que se propose le *Hiéron* n'est exposé nulle part par son auteur. [...] L'intention de l'œuvre ne se dégage pas immédiatement de son contenu” (1997, p. 47 = 1948, p. 8). Selon Hatzfeld (1946, p. 54), Xénophon est un “auteur enclin à taire ses intentions”. Un tel jugement, qui est évidemment partagé par les interprètes d'inspiration straussienne, me paraît très discutable.

⁷⁵ 1997, p. 107 (= 1948, p. 60-61).

⁷⁶ 1997, p. 122 (= 1948, p. 73-74).

⁷⁷ Ce fait est d'ailleurs reconnu de Strauss lui-même (cf. 1997, p. 90 n. 115, 93 = 1948, p. 45 n. 67, 48).

⁷⁸ Cf. *Mém.* III 9, 10: “Quant aux rois et aux dirigeants, il affirmait que ce ne sont pas ceux qui portent un sceptre, ni ceux qui ont été choisis par les premiers venus, ni ceux qui ont été tirés au sort, ni ceux qui ont eu recours à la force ou à la ruse, mais ceux qui savent gouverner”.

⁷⁹ Strauss insère ici une note (1997, p. 107 n. 49 = 1948, p. 60 n. 48), dont le lecteur espère qu'elle révèle l'identité de ce tyran “en apparence heureux”. Cette

note n'est finalement qu'un simple renvoi à *Cyrop.* I 3, 18, où Cyrus et Mandane s'entretiennent de la différence entre la royauté et la tyrannie.

⁸⁰ Cf. STRAUSS 1997, p. 53 n. 21 (= 1948, p. 13 n. 21): "Pour le moment, il suffit de remarquer que, d'après Xénophon, Cyrus n'est pas un tyran mais un roi"; 1997, p. 209: "Mais il ne faut pas négliger la différence essentielle qui existe entre le gouvernement de Cyrus et la tyrannie, distinction qui ne s'efface jamais. Cyrus est et reste un souverain légitime".

⁸¹ Sur le bonheur de Cyrus, tout au long de sa vie, cf. *Cyrop.* VIII 7, 6.

⁸² Strauss reconnaît à plusieurs reprises que cette opposition est le sujet ou le thème du *Hiéron* (cf. 1997, p. 110, 119 et 122 = 1948, p. 63, 71 et 73), mais il refuse d'admettre que le *skapós* du dialogue découle directement de ce thème.

⁸³ Strauss intitule "Les deux manières de vivre" (*The two ways of life*) le chapitre V de son commentaire (1997, p. 110-128 = 1948, p. 63-79). Ce chapitre ne traite pas, comme l'on aurait pu s'y attendre, de l'opposition entre la vie du souverain et celle du simple particulier, mais de l'opposition entre la vie politique et la vie philosophique.

⁸⁴ Cf. JOHNSON, 2012, p. 124: "One of Strauss's grand themes is the conflict between philosophy and the city, a conflict whose *locus classicus* is the trial of Socrates". Strauss évoque ce conflit dans son Introduction au commentaire du *Hiéron*: "La société tentera toujours de tyranniser la pensée. La rhétorique socratique est le moyen classique de déjouer continuellement ces tentatives" (1997, p. 43 = 1948, p. 6).

⁸⁵ Cf. STRAUSS, 1993, p. 217 (cité *supra*, n. 24).

⁸⁶ Voir aussi DANZIG, 2010, p. 247: "Rather than an appropriate symbol of the upstanding gentleman, Socrates, in a sense, was the anti-gentleman of Athens [...] The most serious theme of the *Oeconomicus* is [...] the investigation of the mutual antagonism between Socrates the philosopher and Ischomachus the respectable citizen of Athens". Voir aussi PANGLE, 1994, p. 130.

⁸⁷ Outre le titre même de l'article de Nee (2009), cf. STEVENS, 1994, p. 212; NEE, 2009, p. 263, 265, 270 ; DANZIG, 2010, p. 250, 257.

⁸⁸ Cf. DORION, 2018, qui est une critique de l'interprétation straussienne de l'*Économique*.

⁸⁹ Cf. GAILE-IRBE, 2011, p. 295: "Strauss néglige de tirer toutes les conséquences de la seule opposition que Xénophon met explicitement en avant, celle du tyran et du simple particulier".

⁹⁰ 1997, p. 122 (= 1948, p. 73). Dans un autre texte, Strauss affirme exactement la même chose à propos de l'*Économique*: "Xénophon a présenté la tension entre les deux modes de vie, celle qui est politique et celle qui transcende le politique, de la manière la plus claire dans l'*Économique* qui est son discours socratique *par excellence*" (1993, p. 216).

⁹¹ Cf. 1997, p. 119 (= 1948, p. 71): "Le *Hiéron* garde le silence sur la nature de la sagesse. Bien qu'il soit très explicite sur les différentes sortes de plaisirs, il garde le silence sur les plaisirs particuliers des sages tels que, par exemple, la discussion amicale. Il ne dit rien sur la manière de vivre du sage".

⁹² 1997, p. 121 (= 1948, p. 72).

⁹³ 1997, p. 122 (= 1948, p. 73).

⁹⁴ 1997, p. 41-42 (= 1948, p. 4).

⁹⁵ Voir aussi 1997, p. 65-66 = 1948, p. 24 (cité *supra*, n. 36), où Strauss attribue à Hiéron plusieurs attitudes psychologiques (absence de conviction, hésitation, attentisme, gêne, soupçon) qui n'ont *aucun* fondement textuel.

⁹⁶ Strauss lui-même n'est pas toujours fidèle à ce principe exégétique. Ainsi n'hésite-t-il pas à fonder une grande partie de son interprétation de l'*Économique* sur une anecdote rapportée par Andocide (*Mystères*, 124-127) et dont il n'est pas du tout assuré qu'elle concerne la femme d'Ischomaque (cf. DORION, 2018,

p. 537-539).

⁹⁷ Je souscris entièrement à cette observation de Vlastos: “The plusses and minuses to the text with which he [*viz.* Strauss] seeks to redeem Xenophon’s Socratic virtue would have astonished the retired colonel who was nothing if not plain spoken and straightforward” (1951, p. 592). Vlastos fait ici référence à ce passage du commentaire de Strauss: “Pour saisir l’enseignement de Xénophon, il est nécessaire que le lecteur ajoute des éléments et en retranche d’autres aux discours de Hiéron et de Simonide”. (1997, p. 95 = 1948, p. 50)