

ΕΓΚΩΜΙΟΝ ΟΥ ΕΠΑΙΝΟΣ ?  
DÉFINITIONS ET USAGES DE L'ÉLOGE DANS L'ÉVAGORAS  
D'ISOCRATE ET L'AGÉSILAS DE XÉNOPHON

*Marie-Pierre Noël*

Quoiqu'il s'agisse d'un des premiers éloges en prose consacrés à un personnage politique contemporain, l'*Agésilas* n'a guère trouvé sa place dans les études sur la rhétorique antique. Si les spécialistes de Xénophon, pour répondre aux critiques formulées par les historiens lorsqu'ils comparent ce discours aux passages dédiés au même Agésilas dans les livres 3-4 des *Helléniques*, expliquent ces écarts par la dimension rhétorique de l'œuvre<sup>1</sup>, la composition de cette dernière laisse malgré tout perplexe. Car elle ne correspond pas exactement aux normes de l'éloge qui s'esquissent dans les textes antérieurs, comme l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, ou contemporains, comme le *Banquet* ou le *Phèdre* de Platon, l'*Éloge d'Hélène* ou le *Busiris* d'Isocrate. Elle semble également ne pas correspondre aux codes rhétoriques exposés dans des traités théoriques un peu postérieurs, comme la *Rhétorique* d'Aristote ou la *Rhétorique à Alexandre*, conservée dans le corpus du même Aristote. De fait, l'œuvre est divisée clairement entre les deux premiers chapitres, qui traitent des actes et exploits d'Agésilas, et la suite, qui est consacrée à ses vertus, sans que l'on comprenne vraiment le lien entre ces deux parties. C'est pourquoi Emma Luppino Manes, dans la traduction commentée qu'elle propose du texte, suggère que la première aurait été écrite avant et la seconde après la mort du souverain, à un moment de prise de distance avec les idéologies du passé<sup>2</sup>. Ajoutons à cela le fait que l'*Agésilas* – écrit après la mort du souverain spartiate, donc après 360 – pâtit de la comparaison avec l'*Évagoras* d'Isocrate, composé tout de suite après la mort d'Évagoras, en 374, ou dans la décennie qui a suivi, vers 365, et qui se proclame le premier éloge en prose d'un contemporain<sup>3</sup>, et l'on peut comprendre pourquoi l'éloge composé par Xénophon est souvent présenté dans les histoires de la rhétorique

253

XÉNOPHON ET LA RHÉTORIQUE • PUPS • 2014

1 Voir sur ce point les articles de Pontier (2010a), et Pontier (2010b), ainsi que celui de Humble (à paraître).

2 Luppino Manes (1991b).

3 Sur les dates de rédaction de ces discours, voir Pernot (1993a), p. 20-22.

grecque comme une pâle copie du modèle isocratique, une copie pour le moins maladroite, et qui n'aurait même pas le mérite de la nouveauté<sup>4</sup>.

Je voudrais montrer ici qu'une lecture rhétorique est pourtant possible et qu'elle permet de comprendre l'unité de composition de ces textes mais aussi la conception particulière et très différente qu'ont en réalité Isocrate et Xénophon de l'éloge.

254 Pour éclairer les enjeux de ces deux discours, je m'intéresserai d'abord à la manière dont l'éloge est défini dans les deux seuls traités théoriques conservés, sans doute postérieurs à l'*Agésilas* comme à l'*Évagoras* : la *Rhétorique à Alexandre* et la *Rhétorique* d'Aristote, le premier étant daté par Pierre Chiron dans son édition du traité dans la CUF entre 340 et 300 – du moins pour la première strate de sa composition<sup>5</sup> ; le second, entre 350 et 335 (?)<sup>6</sup>. Il ne s'agit pas bien sûr d'en tirer à proprement parler des codes rhétoriques permettant de juger nos auteurs, puisque ces textes sont, sous la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, un peu postérieurs, mais d'établir les différents modèles qui, à l'époque où Isocrate et Xénophon écrivent, sont en train de se constituer, à partir d'une tradition déjà ancienne (pour la *Rhétorique à Alexandre*) ou en redéfinissant cette dernière (pour la *Rhétorique* d'Aristote). Nous verrons notamment les divergences dans la conception de l'éloge – dans les termes qui le désignent, ἐγκώμιον ou ἔπαινος, mais aussi dans sa définition. Puis je montrerai par l'analyse du plan de l'*Évagoras* et celui de l'*Agésilas*, comment les deux discours, qui ressortissent à deux modèles différents, entretiennent sans doute moins une relation de filiation que d'opposition, l'*Agésilas* semblant réécrire de façon polémique l'*Évagoras*<sup>7</sup>.

#### LES MODÈLES DE L'ÉLOGE DANS LA RHÉTORIQUE À ALEXANDRE ET DANS LA RHÉTORIQUE D'ARISTOTE

L'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* emploie de façon indifférenciée pour nommer l'éloge les termes ἔπαινος et ἐγκώμιον, même si c'est l'adjectif ἐγκωμιαστικόν qui sert à nommer l'espèce (εἶδος) dont relève ce type de discours<sup>8</sup>. Pour lui, dans l'exorde, pour attirer l'attention des auditeurs, il

4 Voir par exemple, Pernot (1993a), p. 137-138 : « L'*Agésilas* n'a pas l'élégance de l'*Évagoras* : au lieu du savant entrelacement d'Isocrate, Xénophon se contente d'une juxtaposition qui ne va pas sans chevauchements, puisque le récit des actions fait apparaître des vertus et qu'inversement les vertus sont prouvées par la mention, çà et là, d'actions précises ; la longue récapitulation du chapitre 11 donne d'ailleurs l'impression d'un auteur qui ne sait pas finir ».

5 Voir, sur ces questions, Chiron (2002), p. XL.

6 Sur la datation de la *Rhétorique*, voir Chiron (2007a), p. 49-55.

7 Je laisserai de côté, pour un prochain article, la comparaison entre l'*Agésilas* et les autres éloges qui nous sont parvenus dans le corpus platonicien.

8 Voir Pernot (1993a), p. 120 et n. 24.

faut proclamer que l'on tient des propos extraordinaires rendant compte de la conduite extraordinaire de ceux que l'on loue<sup>9</sup>. L'essentiel est l'organisation des différentes parties de l'éloge. Cette codification des parties de l'éloge, sans doute ancienne, passe en revue les différents moments d'une vie humaine en cherchant chaque fois l'amplification, par la comparaison notamment avec d'autres figures et d'autres actions. On peut la résumer de la manière suivante :

*Rhétorique à Alexandre* 35.1-16.1440b5-1441b13 (trad. P. Chiron modifiée)

« C'est le discours d'éloge (ἐγκωμιαστικόν) et le discours de dénigrement (κακολογικόν) que nous nous proposons maintenant d'examiner. L'exorde, pour ces espèces aussi, doit d'abord exposer le sujet ; puis nous ruinerons les préventions comme dans les discours d'exhortation. Pour inviter le public à l'attention, nous partirons des moyens déjà donnés à propos des discours au peuple ; et aussi du fait que l'on tient soi-même des propos étonnants et éclatants (θαυμαστά καὶ διαφανῆ) qui sont l'équivalent des actions dont on fait voir qu'elles ont été accomplies par les personnes louées (ἐγκωμιαζομένους) ou blâmées. »

Après l'exorde, il faut procéder à la distinction entre les qualités extérieures à la vertu (ἀρετή) et celles qui ressortissent à la vertu, de la manière suivante : les qualités extérieures à la vertu se divisent en noblesse de naissance (εὐγένεια), force physique (ῥώμη), beauté (κάλλος) et richesse (πλοῦτος) ; celles qui ressortissent à la vertu : sagesse (σοφία), esprit de justice (δικαιοσύνη), bravoure (ἀνδρεία) et conduites honorables (ἐπιτηδεύματα ἔνδοξα). Mais s'il est juste de faire l'éloge (ἐγκωμιάζεσθαι) des qualités qui relèvent de la vertu, pour les qualités extérieures, c'est indu, car les hommes forts, les beaux, les bien nés et les riches, il ne convient pas de les louer (ἐπαινεῖν) mais de les déclarer bienheureux (μακαρίζειν).

1. Généalogie

- Si les ancêtres sont de qualité, les citer tous;
- Si les premiers sont de qualité et que les suivants n'aient rien fait de remarquable, citer les premiers et glisser sur les seconds.

9 Voir Xénophon, *Agésilas* 1.1 (trad. Casevitz légèrement mod.) : « Je sais qu'il n'est pas facile d'écrire une louange de la vertu et de la gloire d'Agésilas, et pourtant il faut l'entreprendre (οἶδα μὲν ὅτι τῆς Ἀγησίλαου ἀρετῆς τε καὶ δόξης οὐ ῥάδιον ἄξιον ἐπαινον γράψαι, ὁμῶς δ' ἐγχειρητέον). Il ne serait en effet pas bon que, parce qu'il fut parfaitement un homme de qualité, il n'obtienne pas de louanges, même des louanges inférieures à ses mérites » ; et Isocrate, *Évagoras* 8-11 (trad. G. Mathieu-É. Brémond légèrement mod.) : « Je sais bien que mon entreprise est difficile : faire l'éloge du mérite d'un homme par des discours (οἶδα μὲν οὖν ὅτι χαλεπὸν ἐστὶν ὃ μέλλω ποιεῖν, ἀνδρὸς ἀρετὴν διὰ λόγων ἐγκωμιάζειν) [...]. Malgré tout, la supériorité de la poésie, si grande soit-elle, ne doit pas nous faire hésiter ; il faut tenter l'expérience et voir si la parole oratoire peut célébrer (εὐλογεῖν) les grands hommes aussi dignement que les chants et les vers ».

- Si les ancêtres lointains sont sans valeur et les proches honorables, consacrer la généalogie à ces derniers en disant qu'il serait superflu de prolonger le discours en s'attardant sur les premiers.

- S'il n'y a rien de noble dans l'ascendance, dire que l'homme est noble par lui-même, en arguant du fait que sont bien nés tous ceux qui ont des dispositions naturelles pour la vertu. Critiquer aussi ceux qui font l'éloge des ancêtres.

## 2. Carrière

- Si l'homme doit au sort quelque chose d'honorable, dire ce qui s'accorde avec l'âge et ne pas s'attarder. Car ce sont moins les enfants eux-mêmes que leurs éducateurs que l'on tient pour responsables de leur pondération et de leur modestie. Après un point de cette manière, parvenu à la fin de la partie, énoncer un *enthymème* ou une *sentence* et conclure.

- Arrivé à l'âge de l'adolescence, il faut amplifier le propos en exposant que ceci ou cela d'honorable (ἐνδοξον) a été réalisé alors qu'il était dans ce jeune âge, soit par lui, soit par son comportement, soit provient de lui, soit s'est fait grâce à lui. Mettre également en regard des actions honorables d'autres jeunes gens et donner à celles que tu loues la supériorité sur celles-là ; amplifier aussi à l'aide des vraisemblances, comme ceci : « à coup sûr, qui, si jeune, s'est montré philosophe, était promis à faire, avec l'âge, de grands progrès » ; finir là aussi avec sentences et enthymèmes, et récapituler brièvement les propos antérieurs et conclure cette partie.

- Âge adulte : après avoir présenté d'abord l'esprit de justice (δικαιοσύνη) et l'avoir amplifié de la manière décrite précédemment, passer à la sagesse (σοφία) ; puis à la bravoure (ἀνδρεία), etc. ; après avoir examiné toutes les qualités, récapitulation sommaire des propos antérieurs + sentence ou enthymème.

– *Épilogue* : récapitulation sommaire (παλιλλογία) ; couronnement du discours avec *sentence* ou *enthymème*.

On trouve en revanche chez Aristote une véritable différence établie entre les deux termes ἔπαινος et ἐγκώμιον, tout d'abord au livre I de l'*Éthique* à Nicomaque :

Après avoir donné ces précisions, examinons si le bonheur (εὐδαιμονία) appartient à la classe des choses louables (τῶν ἐπαινετῶν), ou plutôt de celles qui sont honorables (τῶν τιμίω). De l'aveu commun, ce qui est louable possède cette qualité par sa nature et par son rapport avec quelque autre chose (τῷ ποιόν τι εἶναι καὶ πρὸς τί πως ἔχειν ἐπαινεῖσθαι). Car si nous faisons la louange de l'homme juste, de l'homme courageux et, en un mot, de l'homme bon et de la vertu, c'est en raison de leur capacité d'action et de leurs actes (διὰ τὰς πράξεις καὶ τὰ ἔργα) ; tandis que faire la louange de l'homme

vigoureux, de celui qui est apte à la course, c'est constater qu'ils possèdent des caractères innés (τῷ ποιόν τινα πεφυκέναι) et des aptitudes pour un certain bien et une certaine supériorité. C'est ce que manifestent également les louanges qui concernent les dieux ; on les juge communément ridicules, parce qu'ils se réfèrent à nous-mêmes. Et cela se produit parce qu'il n'existe de louanges que par la référence à nos personnes, comme nous l'avons dit. Si donc la louange (ὁ ἔπαινος) a bien les caractères indiqués plus haut, il est clair que ce qui est excellent n'admet pas l'éloge, mais plutôt une qualification plus élevée et plus appropriée. Là-dessus, on est bien d'accord. En effet, nous attribuons aux dieux la félicité et le bonheur parfait (μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν), comme nous reconnaissons la félicité aux hommes qui se rapprochent le plus de la divinité (καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς θειοτάτους μακαρίζομεν). Il en va ainsi des biens parfaits : nul ne fait l'éloge du bonheur, non plus que de la justice ; on leur attribue un caractère plus divin et plus haut et approchant davantage de la félicité (ἀλλ' ὡς θειότερόν τι καὶ βέλτιον μακαρίζει). [...] La louange est louange de la vertu (ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς ἀρετῆς), car c'est par elle que nous sommes susceptibles d'exécuter de belles actions (πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης) ; tandis que les éloges exaltent les actions qui relèvent du corps et de l'âme (τὰ δ' ἐγκώμια τῶν ἔργων ὁμοίως καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ψυχικῶν). Mais peut-être l'examen plus approfondi (ἐξακριβοῦν) de ces questions revient-il à ceux qui se sont donné de la peine pour composer des éloges (τοῖς περὶ τὰ ἐγκώμια πεπονημένοις, *Éthique à Nicomaque* 1.12.1101b10-35, trad. J. Voilquin modifiée).

L'« éloge » – telle sera désormais notre traduction du terme ἐγκώμιον – porte donc sur les actes passés, tandis que la « louange » (ἔπαινος) porte sur la vertu. Dans toute cette réflexion, c'est le terme ἔπαινος qui semble être utilisé comme terme générique. La louange procède de la comparaison, d'où le fait que les êtres exceptionnels, auxquels rien ne peut être comparé, relèvent plutôt du *makarismos* ou de l'*eudaimonismos* pour les dieux, du *makarismos* pour les hommes divins. Aristote fait la même distinction entre *enkômion*, *epainos* et *makarismos* au livre 1 de la *Rhétorique* :

Puisque la louange (ὁ ἔπαινος) se tire des actions (ἐκ τῶν πράξεων) et que le propre de l'homme de bien est d'agir par un choix délibéré (κατὰ προαίρεσιν), il faut essayer de montrer que la personne que l'on loue agit par choix délibéré. Il est utile aussi de faire apparaître qu'elle a souvent agi de la sorte. Aussi faut-il traiter les coïncidences et les hasards comme des actes délibérés. Si l'on en présente beaucoup de semblables, cela paraîtra signe de vertu et de délibération (σημεῖον ἀρετῆς καὶ προαιρέσεως). La louange (ἔπαινος) est un discours

qui met en valeur la grandeur d'une vertu (λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς). Il faut donc montrer que la conduite (τὰς πράξεις) de l'homme dont on fait l'éloge est de qualité. L'éloge (ἐγκώμιον), elle, porte sur les actes (τῶν ἔργων ἐστίν). Les données annexes contribuent à accrédi-ter (τὰ δὲ κύκλω εἰς πίστιν) ce que l'on dit, ainsi : une naissance noble, ou une bonne éducation, car la vraisemblance veut que des hommes bons naissent des hommes bons et que celui qui a été élevé de telle façon se comporte de manière conforme à l'éducation reçue.

C'est pourquoi l'éloge concerne des personnes seulement en tant qu'elles ont agi (διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας), tandis que de leur côté les actes sont des signes de la disposition (τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστίν), puisque nous pourrions faire la louange (ἐπαινοῖμεν ἄν) même de quelqu'un qui n'a pas accompli des hauts faits à condition que nous ayons la ferme conviction qu'il a cette disposition. La béatification (μακαρισμός) et la félicitation (εὐδαιμονισμός) sont identiques l'une à l'autre mais différent de la louange et de l'éloge ; de même que la félicité (ἡ εὐδαιμονία) englobe la vertu (τὴν ἀρετήν), de même la félicitation (ὁ εὐδαιμονισμός) comprend ces deux formes de discours. La louange (ὁ ἔπαινος) et les conseils (αἱ συμβουλαί) relèvent d'une espèce commune (κοινὸν εἶδος), car ce que l'on peut prescrire quand on se livre à l'activité de conseil, si on en change l'expression, se transforme en éloges (ταῦτα μετατεθέντα τῇ λέξει ἐγκώμια γίνονται, *Rhet.* 1.9.1367b21-38, trad. P. Chiron légèrement modifiée).

Ce sont donc les actions accomplies qui sont objets d'éloge alors que la louange porte sur la grandeur d'une vertu. Ainsi, selon la perspective choisie, on fait un éloge d'hommes en tant qu'ils ont accompli des actions (πράξαντας), et ces actions entrent dans un processus de preuve (πίστις) de la vertu. Mais on peut louer un homme disposé à accomplir des hauts faits sans qu'il les ait accomplis : la supériorité éthique correspond à une *dunamis* ; elle peut ou non se traduire dans les faits en actes. Louange (ἔπαινος) et conseils relèvent d'une espèce commune, car ce que l'on peut prescrire quand on se livre à l'activité de conseil, si on en change l'expression, se transforme en éloge (ἐγκώμιον). De telles considérations peuvent se comprendre de la manière suivante : on a une gradation qui va de l'éloge-ἐγκώμιον (actes d'un homme), mais qui reprend certains éléments du discours judiciaire, à la louange-ἔπαινος, forme plus accomplie parce qu'elle porte sur ce qui est louable par excellence, à savoir l'*aretè* ; mais louange et conseil sont d'une espèce commune, puisque le conseil à proprement parler peut se transformer en éloge, les modèles d'action prônés dans le conseil pouvant devenir des éloges d'actes accomplis (et d'hommes les ayant accomplis). Même si le texte

dans le détail n'est pas facile à suivre et le passage d'un terme à l'autre délicat à comprendre, il apparaît bien que la louange (y compris sa forme moins générale, davantage tournée vers le particulier, qui est l'éloge) se constitue par rapport aux genres judiciaire et délibératif (c'est-à-dire le συμβουλευτικὸν γένος, genre du conseil).

Ces conceptions différentes de l'éloge et de sa fonction permettent de lire l'*Évagoras* et l'*Agésilas* dans une perspective plus dynamique que celle que l'on adopte généralement, et plus polémique. Et, en sens inverse, la comparaison entre les discours de Xénophon et d'Isocrate permet d'éclairer en partie l'origine de cette distinction terminologique aristotélicienne, que les commentateurs antiques ont peiné à comprendre et à adopter<sup>10</sup>.

#### LA STRUCTURE DE L'ÉVAGORAS

Dans l'*Évagoras*, l'éloge-ἐγκώμιον et la louange-ἔπαινος ne semblent pas explicitement distingués. On trouve quatre fois le verbe ἐγκωμιάζειν (§8, 11, 65, 73) et jamais le substantif ἐγκώμιον, deux fois le substantif ἔπαινος (§6, 73) et cinq fois le verbe ἐπαινεῖν (§3, 5, 38, 40, 77). Le discours en l'honneur du roi mort est d'emblée présenté comme relevant de l'ἔπαινος au §5 (il « faudrait faire l'éloge (ἐπαινεῖν) des hommes qui sont devenus grands de notre temps »), puis de l'ἐγκώμιον au §8 (il est difficile, affirme Isocrate, de « faire l'éloge de la vertu d'un homme par des discours », ἀνδρὸς ἀρετὴν διὰ λόγων ἐγκωμιάζειν). Éloge de l'homme et louange de ses vertus semblent ici se confondre.

Comme dans la *Rhétorique à Alexandre*, la présentation de l'éloge d'Évagoras suit un ordre chronologique, de la généalogie à l'enfance puis à l'âge adulte et chaque fois les exploits (ἔργα) accomplis par Évagoras sont autant d'indices (τεκμήρια) pour montrer ses vertus (§59, 65). L'ensemble se clôt sur un *makarismos* dans lequel Évagoras est comparé de façon indirecte à un dieu (§70 : οὐ μόνον θαυμαστότατος, ἀλλὰ καὶ μακαριστότατος). On peut résumer ainsi le plan du discours :

Isocrate, *Évagoras* (trad. G. Mathieu-É. Brémond modifiée)

1-7. Prologue. Adresse à Nicoclès qui a célébré de manière grandiose les funérailles de son père ; mais le discours seul peut rendre la vertu d'Évagoras immortelle (ὁ δὲ λόγος εἰ καλῶς διέλθοι τὰς ἐκείνου πράξεις, ἀείμνηστον ἂν τὴν ἀρετὴν τὴν Εὐαγόρου παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ποιήσειεν, § 4).

<sup>10</sup> Voir Pernot (1993a), p. 117-127.

Importance qu'il y a à louer (ἐπαινεῖν) des contemporains et non des hommes d'autrefois.

8-11. Prologue de l'*enkômion*. Difficulté de l'entreprise : faire l'éloge de la vertu d'un homme par des discours (ἄνδρὸς ἀρετὴν διὰ λόγων ἐγκωμιάζειν) ; les prosateurs ne disposent pas des mêmes ressources que les poètes ; néanmoins il faut essayer de « célébrer les grands hommes aussi bien (μηδὲν χειρόν) que ceux qui les louent (τῶν [...] ἐγκωμιαζόντων) dans les chants et les vers ».

12-21. Généalogie.

22. Enfance : il possédait la beauté, la force, la maîtrise de soi (κάλλος, ῥώμη, σωφροσύνη).

23-32. Âge adulte : s'ajoutent le courage, la sagesse et l'esprit de justice (ἀνδρεία, σοφία, δικαιοσύνη) ; supériorité de ses qualités morales et physiques (ταῖς τοῦ σώματος καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς ἀρεταῖς) ; ses actes en tant que souverain.

33-40. Comparaison de la vertu d'Évagoras avec celle de souverains célèbres comme Cyrus.

41-69. Mérites d'Évagoras dans les autres domaines (sa gestion des affaires publiques ; la mise en valeur de sa cité, etc.) ; chaque fois ses exploits (ἔργα) permettent de montrer ses vertus (65).

70-73. *Epilogos* de l'ἐγκώμιον. Les mérites d'Évagoras doivent lui valoir l'immortalité : « C'est pourquoi j'estime que si quelques-uns de nos ancêtres doivent l'immortalité à leurs mérites (δι' ἀρετὴν ἀθάνατοι), lui aussi est digne de ce don. J'en veux pour signe (σημείους χρώμενος) le fait qu'il a vécu sans discontinuer, au temps présent, dans un bonheur plus grand (εὐτυχέστερον) et avec plus de faveur des dieux (θεοφιλέστερον) que nos ancêtres. La plupart et les plus célèbres des demi-dieux, nous les voyons tomber dans les pires catastrophes. Évagoras a été non seulement le plus extraordinaire, mais, dès le début, le plus heureux des hommes (οὐ μόνον θαυμαστότατος, ἀλλὰ καὶ μακαριστότατος) ». Rien n'a manqué à son bonheur, de sorte que « si certains poètes utilisent les hyperboles à l'adresse d'un de nos devanciers, en l'appelant soit un dieu au milieu des hommes (θεὸς ἐν ἀνθρώποις), soit un dieu mortel (δαίμων θνητός), de telles expressions seraient le mieux en harmonie avec la nature de ce grand homme ».

« Je crois avoir laissé de côté bien des traits qui concernent Évagoras. J'ai dépassé la force de l'âge qui m'eût autrefois permis d'entreprendre cette louange (ἔπαινος) avec plus de minutie et d'ardeur. Néanmoins, même



ainsi, dans la mesure de mes moyens, il n'est pas demeuré sans éloge (οὐκ ἀνεγκωμίαςτός ἐστιν). »

73-81. Adresse et exhortation (parénèse) à Nicoclès. Le discours d'Isocrate est supérieur aux images façonnées ou peintes : il peut circuler dans toute la Grèce et servir de modèle à l'imitation. Il a une fonction parénétiq ue : « Telles sont les raisons principales pour lesquelles j'ai tenté d'écrire ce discours. J'ai pensé que ce serait pour toi, pour tes enfants, pour tous les descendants d'Évagoras, de beaucoup la plus belle des exhortations (παράκλησις), si, en réunissant les vertus (ἀθροίσας τὰς ἀρετάς) de ce grand homme et en les ordonnant dans un discours (καὶ τῷ λόγῳ κοσμήσας), on vous les donnait à contempler et à pratiquer. Nous disposons les esprits à la sagesse en accordant des éloges à d'autres esprits, afin que, pleins d'ardeur pour imiter les hommes que l'on célèbre, ils désirent se livrer aux mêmes occupations qu'eux ». Nicoclès doit se conformer au modèle qui lui est proposé et suivre les conseils d'Isocrate pour devenir rapidement ce qu'il doit être.

261

L'éloge d'Évagoras est intégré dans un discours à l'adresse de son fils, Nicoclès. Il apparaît en effet comme un don fait par Isocrate pour compléter les cérémonies accomplies par Nicoclès, mais il corrige aussi la manière dont ce dernier a conçu les honneurs funèbres en l'honneur de son père : selon Isocrate, ce dernier apprécierait sans doute davantage que quelqu'un rapporte ses actions (§2) par un discours ; en effet « les hommes amis des honneurs et grands par leur caractère (φιλοτίμους καὶ μεγαλοψύχους) veulent être loués et ont tout fait pour laisser d'eux une mémoire (μνήμην) immortelle » alors que « les dépenses somptuaires ne provoquent aucune de ces satisfactions » (§4). La fin du discours s'adresse encore directement à Nicoclès : l'éloge qui vient d'être composé est supérieur (§73 *sq.*) aux images matérielles (εἰκόνες) ; il est une image de la conduite et de l'esprit (τῶν πράξεων καὶ τῆς διανοίας), image que l'on ne peut contempler que dans les discours écrits avec art (τεχνικῶς) ; il peut circuler dans toute la Grèce et se répandre dans la conversation des bons esprits ; les pensées qui y sont inscrites peuvent être facilement imitées (§75) ; le discours a donc été composé pour servir de modèle à Nicoclès, ce qui apparaît clairement dans l'*epilogos*, qui est une parénèse à l'adresse de Nicoclès (voir §76-77, cités *supra*).

L'*Évagoras* est donc en fait un discours de conseil mettant en scène Isocrate dans sa fonction de conseiller et dans lequel l'éloge sert de modèle à l'imitation. On notera en effet ici que c'est le discours qui permet de contempler les actions d'Évagoras, que c'est lui qui sert de modèle et d'instrument pour la *philosophia*, la formation proposée : lui seul est susceptible de donner à voir

MARIE-PIERRE NOËL, Ἐγκώμιον οὐ ἔταινος ?

non seulement le *paradeigma* (Évagoras) mais encore l'usage qu'il convient d'en faire<sup>11</sup>.

L'unité du discours est une caractéristique de l'ensemble de la production d'Isocrate, qui s'efforce d'établir non pas des distinctions techniques, mais des critères qui valent pour tous les discours afin de promouvoir une conception paradigmatique du *logos*, l'*eulogia* unifiée autour de la fonction de conseil<sup>12</sup>.

#### LA STRUCTURE DE L'AGÉSILAS

Dans l'*Agésilas*, la présence du locuteur est aussi discrète que celle d'Isocrate était prépondérante. Le prologue (1.1) évoque la question de la difficulté de l'écriture d'un éloge – plus rapidement que dans l'*Évagoras* :

262

Je sais qu'il n'est pas facile d'écrire une louange de la vertu et de la gloire d'Agésilas, et pourtant il faut l'entreprendre (οἶδα μὲν, ὅτι τῆς Ἀγησιλάου ἀρετῆς τε καὶ δόξης οὐ ῥάδιον ἄξιον ἔπαινον γράψαι, ὅμως δ' ἐγγειρητέον). Il ne serait en effet pas bon que, parce qu'il fut parfaitement un homme de qualité, il n'obtienne pas de louanges (ἐπαίνων), même des louanges inférieures à ses mérites<sup>13</sup>.

Le discours commence directement par l'annonce d'une louange-ἔπαινος, terme qui est utilisé dans tout le texte (à trois reprises, aux chapitres 1.1 [2 fois] et 11.1<sup>14</sup>). On trouve aussi douze occurrences du verbe<sup>15</sup> et deux adjectifs composés, ἀξιέπαινος (1.37) et πολυεπαίνετος (au superlatif, 6.8). Le substantif ἐγκώμιον – sans le verbe – n'apparaît qu'au chapitre 10.3, où il se trouve utilisé deux fois (les deux seules occurrences dans le corpus de Xénophon). Ce chapitre permet de comprendre comment s'articulent, à l'intérieur du discours, la louange et l'éloge (10.1-3) :

11 D'où aussi la rivalité proclamée entre le discours d'Isocrate et celui des poètes (§9-11) : tout comme Homère ou Pindare (le modèle ici est l'épiniécie), c'est Isocrate qui assure le renom et l'immortalité d'Évagoras, mais aussi de son fils, Nicoclès, qui est incité à s'inscrire dans la droite ligne de son père. Isocrate détourne ici une pratique de l'éloge, qui est celle des poètes, pour transformer ce dernier en parénèse – d'où l'insistance sur la nouveauté de son discours, qui repose sur la vérité et non sur des effets faciles liés au mètre. Sur cette question, voir Race (1987), Vallozza (1990) et (1998).

12 Sur l'*eulogia*, voir Nicolai (2004) ; Noël (2012).

13 Trad. M. Casevitz légèrement modifiée.

14 11.1 : « Je veux, mais en résumant, revenir sur sa vertu, pour que l'éloge reste mieux dans la mémoire (βούλομαι δὲ καὶ ἐν κεφαλαίῳ ἐπανελθεῖν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ, ὡς ἂν ὁ ἔπαινος εὐμνημονεστέρως ἔχη). »

15 *Agés.* 1.4, 2.7, 5.7, 7.3, 8.2, 8.4, 8.5, 10.1, 10.3, 11.4, 11.5, 11.9.

Voilà donc ce que je loue (ἐπαινῶ) chez Agésilas. En la matière, ce n'est pas comme si on tombait sur un trésor, on serait alors plus riche (πλουσιώτερος) mais nullement plus apte à gérer sa maison (οἰκονομικώτερος), ou comme si on triomphait parce qu'une maladie s'est abattue sur l'ennemi, on serait alors plus chanceux (εὐτυχέστερος) mais nullement plus apte à commander (στρατηγικώτερος) ; mais qui remporte le prix de fermeté quand c'est l'occasion d'endurer les peines, de vaillance quand il y a concours de courage, de jugement quand il faut s'occuper de délibérer, on pourrait tenir celui-ci, à mon avis, pour un homme de qualité à tous égards. Si le cordeau et la règle (στάθμη καὶ κανὼν) sont une belle trouvaille pour produire des œuvres de qualité, la vertu (ἀρετή) d'Agésilas me paraît être un exemple (παράδειγμα) pour qui veut s'exercer à la qualité morale (τοις ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις). Qui en effet deviendrait impie en imitant (μιμούμενος) un homme vénérant les dieux, injuste en imitant un homme juste, violent en imitant un homme maître de lui ? De fait, Agésilas se glorifiait (ἐμεγαλύνετο) non pas tant de régner sur d'autres que de se commander à soi-même, et non de conduire ses concitoyens à l'ennemi mais de les mener vers toute vertu (πρὸς πᾶσαν ἀρετήν).

Mais, du fait qu'il est loué (ἐπαινεῖται) une fois mort, on ne doit pas tenir ces propos pour un chant funèbre (θρήνος), il faut les considérer bien plutôt **comme un éloge** (ἐγκώμιον). En effet, tout d'abord ce qui est dit maintenant de lui, c'est ce qu'il entendait de son vivant ; et puis, qu'y a-t-il de plus éloigné d'un chant funèbre qu'une vie pleine de gloire et qu'une mort qui arrive à point (βίος τε εὐκλεῆς καὶ θάνατος ὠραῖος) ? Et qu'y a-t-il de plus digne d'éloges (ἐγκωμίων) que les plus belles victoires et les actions les plus précieuses (νῆκαί τε αἱ κάλλισται καὶ ἔργα τὰ πλείστου ἄξια) ?

La première partie du chapitre souligne la fonction paradigmatique du discours (un ἔπαινος qui peut permettre d'élever Agésilas au rang de modèle à l'imitation). Le terme ἐγκώμιον, lui, est lié spécifiquement aux actes glorieux commis par Agésilas, actes qui viennent d'être énumérés dans la première partie. L'éloge-ἐγκώμιον, ici, s'oppose au thrène, parce qu'il n'est pas une simple déploration, mais donne aux actions d'un homme une dimension d'éternité (en prolongeant après sa mort les propos tenus sur lui de son vivant). Mais lorsqu'il est question de sa vertu, qui est la cause de ces actions, c'est bien, comme chez Aristote, le terme ἔπαινος qui est utilisé.

Autre élément différent de l'*Évagoras* : il ne s'agit pas seulement de louer Agésilas et de montrer qu'il a été, de son vivant, l'objet des louanges de ses contemporains<sup>16</sup> ; dans de nombreux passages, c'est l'attitude du souverain

16 Par exemple 6.8 : πολυεπαινετώτατος ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων.

vis-à-vis du maniement de la louange qui est décrite et commentée. Ainsi, Agésilas, s'il était « incapable de se vanter (μεγαληγορεῖν) » (8.2), « entendait néanmoins sans se fâcher ceux qui se louaient eux-mêmes (τῶν ἐπαινούντων αὐτούς) » ; il « voulait les [i.e. : ses concitoyens, même ses opposants] louer tous (ἐπαινεῖν πάντα ἐθέλων) » (7.3) ; il déduisait des blâmes et des louanges qu'il entendait (ψεγόντων ἢ ἐπαινούντων) le caractère de l'objet du discours aussi bien que celui du locuteur (11.4) ; il se réjouissait « d'être loué (ἐπαινούμενος) par ceux qui entendaient aussi blâmer (ψέγειν) ceux qui n'avaient pas leur agrément » (11.5) et tirait plus de plaisir dans le fait de recevoir une louange (ἐπαινούμενος) que de posséder de l'argent (11.9). La louange est ici la marque de la qualité du souverain, qui s'efforce de susciter l'approbation de ses concitoyens sans s'exposer au blâme et donc de ne pas thésauriser (comme l'aurait fait un tyran), mais qui sait lui aussi la distribuer à bon escient et juger de la manière dont les autres hommes en usent. De la même façon, le locuteur transforme son discours en blâme contre lui-même s'il ne sait pas user correctement de la louange, c'est-à-dire prononcer des paroles en conformité avec la vérité<sup>17</sup> :

Si je mens là-dessus, en face de la Grèce qui le connaît bien, alors ce n'est pas une louange de lui que je fais, c'est moi que je blâme (ἐκείνον μὲν οὐδὲν ἐπαινώ, ἑμαυτὸν δὲ ψέγω, *Agés.* 5.7).

La louange n'est donc pas seulement une forme de discours, mais le seul discours possible pour Agésilas (et pour le locuteur à propos d'Agésilas), parce qu'il est le seul moyen de rendre compte de sa perfection morale. On retrouve ici l'affirmation d'Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* : la louange est louange de la vertu (ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς ἀρετῆς).

Le plan rhétorique de *l'Agésilas* semble lui aussi correspondre à la louange-ἔπαινος telle que la définit Aristote :

Xénophon, *Agésilas* (trad. M. Casevitz modifiée)

1.1 : *Prologue* : difficulté à écrire une louange (ἔπαινος) digne de la vertu et de la gloire d'Agésilas (οἶδα μὲν ὅτι τῆς Ἀγησιλάου ἀρετῆς τε καὶ δόξης οὐ ῥάδιον ἄξιον ἔπαινον γράψαι, ὁμῶς δ' ἐγχειρητέον).

1.2-5 *Généalogie* : ses ancêtres (Héraclès) ; signe (σημεῖα) qu'Agésilas était digne de ses ancêtres et de la royauté : à la mort d'Agis, il a été choisi comme roi contre Léotychidas, fils d'Agis.

<sup>17</sup> On notera qu'en agissant ainsi, Agésilas – tout comme Cyrus dans la *Cyropédie* – est bien le contraire d'un *alazôn* (contrairement au roi de Perse, voir chapitre 9), mais qu'il incarne par ses actes et par ses paroles la perfection morale qui fait de lui un modèle. Sur cette question, voir Noël (2006) et (2012).

1.6-2.3 I Ses actes = son règne (ὄσα [...] ἐν τῇ βασιλείᾳ), depuis sa jeunesse jusqu'à sa vieillesse : récit qui peut permettre, à partir de ses actions (ἀπὸ τῶν ἔργων), de mettre en lumière son caractère (τοὺς τρόπους).

3-9 « Voilà dites toutes ses actions qui furent exécutées devant de très nombreux témoins (ὄσα τῶν ἐκείνου ἔργων μετὰ πλείστων μαρτύρων ἐπράχθη). Car de telles actions n'exigent pas de preuves (τεκμηρίων), il suffit de les mentionner (ἀναμνησαί) et aussitôt on y ajoute foi (πιστεύεται). À présent je vais essayer de montrer quelle était sa vertu morale (τὴν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀρετήν), grâce à quoi il accomplissait ces actions. »

3.2-5 : sa piété (εὐσέβεια).

4.1-6 : son équité (δικαιοσύνη).

5.1-7 : sa retenue (σωφροσύνη).

6.1-3 : son courage (ἀνδρεία).

6.4-7 : sa sagesse (σοφία).

7.1-7 : sa passion pour sa cité (φιλόπολις).

8.1-2 : son charme (τὸ εὖχαρι).

8.3-4 : sa grandeur de sentiments (μεγαλογνωμοσύνη).

8.5 : sa prévoyance (πρόνοια).

9 : comparaison avec le roi de Perse : son absence de fanfaronnade (ἀλαζονεία).

10 : La vertu d'Agésilas comme paradigme à l'imitation ; en ce sens, le discours n'est pas un thrène mais un éloge des actions d'Agésilas.

« Voilà donc ce que je loue (ἐπαινῶ) chez Agésilas. En la matière, ce n'est pas comme si on tombait sur un trésor, on serait alors plus riche (πλουσιώτερος) mais nullement plus apte à gérer sa maison (οἰκονομικώτερος), ou comme si on triomphait parce qu'une maladie s'est abattue sur l'ennemi, on serait alors plus chanceux (εὐτυχέστερος) mais nullement plus apte à commander (στρατηγικώτερος) ; mais qui remporte le prix de fermeté quand c'est l'occasion d'endurer les peines, de vaillance quand il y a concours de courage, de jugement quand il faut s'occuper de délibérer, on pourrait tenir celui-ci, à mon avis, pour un homme de qualité à tous égards. Si le cordeau et la règle (στάθμη καὶ κανὼν) sont une belle trouvaille pour produire des œuvres de qualité, la vertu (ἀρετή) d'Agésilas me paraît être un exemple (παράδειγμα) pour qui veut s'exercer à la qualité morale (τοῖς ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις). Qui en effet deviendrait impie en imitant (μιμούμενος) un homme vénérant les dieux, injuste en imitant un homme juste, violent en imitant un homme maître de lui ? De fait, Agésilas se glorifiait (ἐμεγαλύνετο) non pas tant de régner sur d'autres que de se commander à soi-même, et non de conduire ses concitoyens à l'ennemi mais de les mener vers toute vertu (πρὸς πᾶσαν ἀρετήν).

Mais, du fait qu'il est loué (ἐπαινεῖται) une fois mort, on ne doit pas tenir ces propos pour un chant funèbre (θρήνος), il faut les considérer bien plutôt comme un éloge (ἐγκώμιον). En effet, tout d'abord ce qui est dit maintenant de lui, c'est ce qu'il entendait de son vivant ; et puis, qu'y a-t-il de plus éloigné d'un chant funèbre qu'une vie pleine de gloire et qu'une mort qui arrive à point ? Et qu'y a-t-il de plus digne d'éloges (ἐγκωμίων) que les plus belles victoires et les actions les plus précieuses ? C'est en toute justice que pourrait être jugé heureux (ἄν [...] μακαρίζοιτο) un homme qui, dès l'enfance, s'est passionné pour atteindre la gloire et l'a obtenue (ἔτυχε) plus que tous ses contemporains ; par naissance extrêmement épris de distinction, il fut continûment vaincu, une fois qu'il devint roi. Et parvenu à un stade très élevé de la durée humaine, il mourut sans avoir commis de faute envers ceux qu'il menait, ni envers ceux à qui il faisait la guerre. »

11.1-14 : Longue récapitulation, point par point, de la vertu (ἀρετή) d'Agésilas pour que la louange (ἔπαινος) soit plus facile à mémoriser (βούλομαι δὲ καὶ ἐν κεφαλαίοις ἐπανελθεῖν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ, ὡς ἂν ὁ ἔπαινος εὐμνημονεστέρως ἔχη).

11.14-16 : *Epilogos* : Cet homme n'a pas cessé d'être si parfaitement utile à sa patrie que, même mort, il est descendu dans sa demeure éternelle en servant encore sa cité : il a acquis des monuments de sa vertu par toute la terre et a obtenu un tombeau royal dans sa patrie (οὕτω δὲ τελέως ὁ ἀνὴρ τῇ πατρίδι ὠφέλιμος ὢν διεγένετο, ὡς καὶ τετελευτηκῶς ἤδη ἔτι μεγαλείως ὠφελῶν τὴν πόλιν εἰς τὴν αἰδίων οἴκησιν κατηγάγετο, μνημεῖα μὲν τῆς ἑαυτοῦ ἀρετῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν κτησάμενος, τῆς δὲ βασιλικῆς ταφῆς ἐν τῇ πατρίδι τυχών, 11.16).

Comme on l'a souvent constaté, dans ce discours deux parties se succèdent, mais de façon très cohérente : dans les deux premiers chapitres, la généalogie (très rapidement faite), et la carrière (sans l'enfance) d'Agésilas, c'est-à-dire ses actes (ἔργα) ; si ces deux chapitres accumulent les *topoi* de l'éloge-ἐγκώμιον que nous avons déjà vus dans l'*Évagoras* et qui sont assez proches des procédés décrits dans la *Rhétorique à Alexandre*, l'accent est ensuite mis sur la vertu (ἀρετή) d'Agésilas, cause de ces actions, et qui fait l'objet d'une présentation circonstanciée (illustrée par un certain nombre d'anecdotes). C'est cette vertu qui, au chapitre 10, va constituer un exemple (10.2 : παράδειγμα) pour l'imitation. L'éloge d'Agésilas est ici présenté clairement comme la constitution d'un paradigme, d'un canon (10.2 : un « cordeau (στάθμη) et une règle (κανὼν) ») : il est destiné à servir de modèle à celui qui cherche à devenir « plus apte à gérer sa maison » et « plus apte à commander », οἰκονομικώτερος et στρατηγικώτερος (10.1), « pour qui veut s'exercer à la qualité morale », τοῖς

ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις<sup>18</sup>. D'où la récapitulation avant l'*epilogos* des différentes vertus, pour que l'éloge « reste mieux dans la mémoire », ὡς ἂν ὁ ἔπαινος εὐμνημονεστέρως ἔχη.

C'est ici la constitution d'un modèle de chef : si ce modèle se fait à partir d'un homme particulier, à savoir Agésilas, on va de la vie d'Agésilas à une forme de stylisation qui permet d'isoler une figure idéale du souverain et surtout (au chapitre 11) ses vertus<sup>19</sup>. Comme dans l'*Évagoras*, le discours s'oriente ainsi vers le conseil. Cependant, contrairement à l'*Évagoras*, il propose à l'imitation non pas l'homme lui-même mais les vertus qu'il incarne. L'épilogue (11.16), qui porte sur Agésilas, et finit sur les monuments de sa vertu qu'il a acquis par toute la terre (μνημεῖα μὲν τῆς ἑαυτοῦ ἀρετῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν κτησάμενος) et la tombe royale qu'il a obtenue dans sa patrie (τῆς δὲ βασιλικῆς ταφῆς ἐν τῇ πατρίδι τυχόν), associe les différents types de monument à la gloire du roi. On retrouve là aussi la fin de l'*Évagoras*, qui affirmait la supériorité de l'éloge (§73 sq.) sur les images matérielles (εἰκόνες) du souverain, parce qu'il était une image de la conduite et de l'esprit (τῶν πράξεων καὶ τῆς διανοίας), image qui pouvait circuler dans toute la Grèce et se répandre dans la conversation des bons esprits, de sorte que les pensées qui y étaient inscrites pouvaient être facilement imitées (§75). Mais, là où Isocrate revendiquait clairement la supériorité du discours d'éloge (et non la supériorité d'Évagoras), Xénophon insiste – non sans malice, peut-être, à l'égard de son prédécesseur – sur la double postérité d'Agésilas – monuments intellectuels et matériels à sa gloire – sans établir de hiérarchie, car ce n'est pas le discours de louange en l'honneur d'Agésilas qui l'emporte, c'est la vertu de ce dernier, dont la louange est seulement un prolongement mémoriel. Et, contrairement à Isocrate, parce que la vertu seule suffit comme modèle et s'impose d'elle-même, jamais Xénophon ne prétend au rôle de conseiller.

On peut comparer cette idée aux écrits socratiques de Xénophon, voués à la commémoration du maître et dans lesquels il ne s'agit pas de retracer une biographie mais de mettre en lumière la vertu du personnage. Dans l'épilogue de l'*Apologie de Socrate*, la commémoration de Socrate ne peut pas ne pas s'exprimer sous forme de louange, à la limite du *makarismos* :

Pour moi, quand je pense à la sagesse (σοφία) et à noblesse d'âme d'un tel homme, je ne puis me défendre de perpétuer sa mémoire (μνησθαι) et en perpétuant sa mémoire, de le louer (μὴ οὐκ ἐπαινεῖν). Si l'un de ceux dont l'ambition est d'atteindre à la vertu (τῶν ἀρετῆς ἐφιμενῶν) a jamais

<sup>18</sup> Sur le rapport entre les deux activités, voir *Mém.* 3.4 (notamment §12).

<sup>19</sup> Comme le dit très justement Higgins (1977), p. 80 : « *The Agesilaos thus constantly operates on two levels, the chronological and the timeless, the literal and the emblematic* ».

fréquenté quelqu'un qui lui fût plus utile que Socrate, j'estime que l'on doit, plus que personne au monde, considérer cet homme comme l'homme le plus digne d'être nommé heureux (ἀξιομακαριστότατον, *Xén. Apo.* 34, trad. F. Ollier modifiée)<sup>20</sup>.

Vu sous cet angle, l'*Agésilas* inaugure donc bien un nouveau type d'éloge, un ἔπαινος, qui prend ses distances avec l'ἐγκώμιον isocratique, et non pas, comme on le dit souvent, une imitation « mal faite » et sans intérêt. Il permet aussi – et ce n'est pas son moindre mérite – de comprendre à quelles sources socratiques a pu puiser Aristote pour établir à son tour la distinction entre une louange-ἔπαινος et un éloge-ἐγκώμιον dans la *Rhétorique* et quels sont les enjeux – plus éthiques que techniques – de cette distinction.

<sup>20</sup> Sur la figure de Socrate chez Xénophon, dans les *Mémoires* et d'autres traités, voir Gray (1998) et Dorion (2000).