

Xénophon et l'*oikonomia*, ou la maison comme communauté de savoir

Étienne Helmer

DANS **DIALOGUES D'HISTOIRE ANCIENNE 2023/S27 Supplément 27**, PAGES 275 À 289
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ**

ISSN 0755-7256

DOI 10.3917/dha.hs27.0275

Date de mise en ligne : 18/10/2023

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2023-Suppl%C3%A9ment27-page-275?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



XÉNOPHON ET L'*OIKONOMIA*, OU LA MAISON COMME COMMUNAUTÉ DE SAVOIR

Étienne HELMER
ORCID : 0000-0001-8565-6698
Université de Porto Rico, États-Unis
etiennehelmer@hotmail.fr

I- INTRODUCTION

Les Grecs disposaient d'un nom unique – *oikonomia* – pour désigner le savoir de l'administration ou de la gestion de leurs affaires domestiques. Mais derrière l'unité de ce nom, les textes classiques, qui concernent principalement Athènes, révèlent un large éventail de façons de concevoir le savoir qu'il désigne. Cette diversité tient au fait que l'*oikonomia* recouvre un nombre important de pratiques ou d'arts divers, dont l'agencement ou l'articulation ne va pas de soi. L'objet de cette contribution consiste à s'interroger sur cette articulation dans l'*Économique* de Xénophon, qui est sans doute le texte classique le plus complet dont nous disposons concernant l'*oikonomia* : celle-ci est-elle un savoir un à l'image du lieu unique où elle se déploie, ou bien n'est-elle qu'une étiquette recouvrant une multitude de connaissances et de compétences dispersées entre les différents agents qui composent l'*oikos* ? Et si l'*oikonomia* est susceptible d'unité épistémologique, à quoi celle-ci tient-elle ? Pour examiner cette question, il est utile de faire un détour par la critique que l'épicurien Philodème de Gadara, dans son traité « L'Économie » (*Des vices*, IX) au 1^{er} siècle avant J.-C., adresse aux thèses que Xénophon prête à Socrate et à ses interlocuteurs Critobule et Ischomaque dans son *Économique*. Selon Philodème, Xénophon proposerait une version de l'*oikonomia* incompatible avec la démarche éthique d'un philosophe préoccupé de la vie bonne. La raison fondamentale de cette erreur tiendrait à ce que Socrate et ses interlocuteurs s'éloigneraient des « préconceptions » ou concepts qui, selon la théorie épicurienne de

la connaissance, soutiennent l'usage ordinaire et correct du langage¹. Plus exactement, cette erreur se traduirait par ce que l'on pourrait nommer une « confusion des registres épistémologiques », aux conséquences éthiques désastreuses : par la bouche de ses personnages, Xénophon ferait de l'*oikonomia* un art que son excès de technicité couperait de sa fin naturelle, soit le souci de la vie bonne au sein de l'*oikos*. C'est le cas notamment à propos de l'agriculture. Selon Philodème en effet,

[...] il n'est nullement nécessaire que nous perdions davantage notre temps avec l'*Économique* de Xénophon, car la suite du livre embrasse l'art de l'agriculture, qui se trouve dépendre d'un savoir-faire spécifique, et non de la philosophie (γεωργικὴν τέχνην περιεχόντων, ἣν ἀπ' ἰδίας ἐμπειρίας, οὐκ ἀπὸ φιλοσοφίας γίνεσθαι συμβαίνει) ; qui plus est, [la nature des tâches agricoles] ne rend pas leur connaissance nécessaire pour les philosophes (τοῖς φιλοσόφοις), ni ne fait de leur exécution par leur entremise une fonction appropriée².

Selon Philodème, le caractère particulier (*idias*) de l'agriculture telle que Xénophon la présente en ferait une compétence spécialisée, qui risquerait de contrevenir à la finalité éthique *générale* de l'*oikonomia* en tant qu'art tourné vers le Bien qu'est le plaisir prudent. Selon Philodème, il existe en effet pour tout art deux façons de le concevoir et de le pratiquer : ou bien à la façon d'un expert (*technitès*, col XVII, 2-3), ou bien à la façon plus ordinaire de celui qui possède une compétence technique simple,

comme dans la confection du pain ou la préparation des aliments, où chacun est à même de faire pour soi-même cette sorte de chose, dans la limite de la satisfaction de ses besoins, quoique en ces matières, il y ait aussi un savoir-faire professionnel (*empeirias entechnou*)³.

Cette différence épistémologique, valable aussi pour l'*oikonomia*, renvoie avant tout à une différence dans les valeurs que chacun poursuit : le risque est que le savoir de l'expert soit motivé par un désir d'acquisition contraire à l'idée qu'il existe une mesure de la richesse, et qu'il en résulte des soucis, des préoccupations, des craintes – toutes choses qui, selon l'éthique épicurienne, compromettent la possibilité d'une vie heureuse.

Ce que pointe Philodème renvoie donc à un problème omniprésent dans les traités économiques : celui de l'articulation des deux dimensions inhérentes à

¹ Col. IV, 1-2 ; col. V, 1-4 (pour les citations de Philodème, j'adopte la traduction de « L'Économie » de Delattre, Tsouna 2010. Le chiffre romain signale le numéro de la colonne, les chiffres arabes les numéros des lignes, dans l'édition du texte grec par Jensen 1906). Sur cet aspect de la critique de Philodème, voir Tsouna 2013, p. 86, note 19. Sur la notion de « préconception » (*prolēpsis*), voir Morel 2009, p. 137-159.

² Col. VII, 26-37.

³ Col. XVII, 21-27. Sur cette différence, voir Blank 1995, en particulier p. 179 à propos de l'*oikonomia*.

l'*oikonomia*, à savoir sa dimension matérielle et technique d'un côté, qui engage de nombreux savoirs, et sa dimension morale de l'autre, dans l'horizon d'un Bien⁴. La solution que Philodème apporte à cette articulation se trouve dans le faible degré de technicité requis sur le plan des opérations matérielles, seule façon de couper court à toute velléité d'enrichissement excessif. Le versant technique de l'*oikonomia* se tient ainsi au plus près des préoccupations éthiques qui en forment l'autre versant. De la sorte, l'art de l'administration domestique se constitue, quoique Philodème ne le formule pas en ces termes, en un savoir unifié.

Le problème de l'unité épistémologique et pratique de l'*oikonomia* prend un relief particulier dans l'*Économique* de Xénophon : moins parce que Socrate s'y présente comme ignorant en matière économique, comme certains l'avancent⁵, que parce que ce traité présente l'*oikonomia* comme recouvrant une quantité importante de compétences et de connaissances diverses par leur objet comme par leur nature. Dans cette contribution, je me demanderai si et comment cette multitude de connaissances hétérogènes peut s'agencer en un savoir unique, et quel pourrait en être le statut épistémologique propre. Malgré les nombreux savoirs très distincts que Xénophon présente comme constitutifs de l'*oikonomia*, et qui plaident pour son éclatement épistémologique – à la mesure des diverses catégories de personnes qui composent l'*oikos* avec leur compétence propre – celle-ci, on le verra, trouve néanmoins une forme d'unité dans l'idée qu'elle forme une communauté de savoir dont l'*oikos* fournit le lieu et l'occasion.

II- L'*OIKONOMIA* : DE L'UNITÉ À LA PLURALITÉ DES SAVOIRS

1- Un texte polémique

L'*Économique* de Xénophon s'est prêté à des lectures très diverses, voire opposées, en raison de la complexité de sa forme, de sa structure, et de son contenu théorique. Sa forme soulève la question de savoir si la dimension dialogique du texte relève ou pas d'un véritable *logos socratikos*⁶. Sa structure – un dialogue à visée théorique

⁴ Sur cette articulation, voir Helmer 2021, p. 63-65.

⁵ Par exemple : « The initial emphasis on knowledge becomes central to the conversation, and yet the building of knowledge is complicated by Socrates' self-styling as an economic innocent. », Hobden 2016, p. 155.

⁶ Sur les origines complexes du genre du *logos socratikos*, voir Clay 1994. Contre l'idée que l'*Économique* serait un *logos socratikos*, ou n'en aurait que l'apparence : Delebecque 1951, p. 37 ; Merchant 1923, IV, p. xxiv ; Zaragoza 1993, p. 205.

entre Socrate et Critobule dans lequel le premier interroge le second, suivi d'un autre entretien, à visée pratique, entre Socrate et Ischomaque – invite à s'interroger sur l'unité du texte⁷. Enfin, l'appréciation portée sur le contenu théorique de l'ouvrage varie selon qu'on considère que Socrate s'intéresse vraiment à l'administration domestique (*oikonomia*), ou que Xénophon cherche au contraire à montrer la distance, voire pour certains l'opposition, entre une vie « basement » consacrée à l'*oikonomia* et une vie philosophique et vertueuse – ce qui suppose de réfléchir au rapport, de distance ou de proximité, entre Ischomaque et Socrate⁸, ainsi qu'à l'éventuelle ironie du second envers le premier⁹. De façon schématique, les lectures se polarisent de la façon suivante : les unes voient dans l'*Économique* un traité d'économie domestique centré sur l'agriculture, et/ou sur ses enjeux politiques, ce qui réduit le caractère dialogique du texte à un procédé d'exposition artificiel. Ainsi, selon P. Chantraine,

ce dialogue *qui se donne pour socratique* est introduit selon un procédé un peu compliqué. [...] L'articulation de ces dialogues [les entretiens entre les différents personnages] impliqués les uns dans les autres peut nous paraître un peu raide¹⁰.

Puis il déclare peu après : « L'*Économique* nous enseigne à gérer une ferme. »¹¹. Les autres, à l'inverse, y voient un dialogue socratique, essentiellement préoccupé de questions morales et éducatives, ce qui, selon eux, conduit à (ou suppose de) reléguer ses aspects économiques à de simples mentions anecdotiques – position dont la formule suivante offre le meilleur exemple : « the *Oeconomicus* is a Socratic dialogue, not a treatise expressing Xenophon's views on farming. »¹². Cette idée selon laquelle Socrate ne peut pas s'intéresser à l'*oikonomia* pour elle-même trouve un écho dans la négation

⁷ Sur la question de l'unité du texte, voir Lasserre 1969, p. 64 ; De Martinis 2013, p. 629-630.

⁸ Sur ce point, Johnson 2021, p. 232-235. Pangle 1994 soutient que Socrate a conscience de la supériorité de son mode de vie sur celui d'Ischomaque, sans toutefois nier sa valeur propre ; Kronenberg 2009 estime au contraire que Socrate s'exprime d'un bout à l'autre sur un mode ironique, et nie la valeur morale du mode de vie d'Ischomaque.

⁹ Inspirée de Leo Strauss, la lecture « ironique » contemporaine consiste à supposer que le sens des propos de Socrate n'est pas littéral mais qu'ils portent une charge critique sous-entendue, dont la perception dépend de la subtilité de son interlocuteur, ou de celle du lecteur de Xénophon. Ce type de lecture est celui de Stevens 1994, Kronenberg 2009 et, dans une certaine mesure, de Danzig 2003.

¹⁰ Chantraine 1949, p. 7 ; je souligne.

¹¹ Chantraine 1949, p. 11.

¹² Stevens 1994, p. 235.

de l'intérêt économique du livre de la part d'historiens comme J. A. Schumpeter et M. I. Finley¹³.

À ces deux interprétations opposées – entre lesquelles existe toute une gamme de nuances¹⁴ – s'ajoute une troisième, qui propose une lecture unitaire de l'*Économique* : il serait possible d'y lire à la fois un dialogue socratique et un texte où les questions économiques occuperaient un rôle central. Dans un article de 2008, L.-A. Dorion a proposé une lecture de ce type, en montrant, à mon avis de façon convaincante, qu'il est possible de soutenir en même temps les enjeux éthiques et pédagogiques communs aux dialogues socratiques de Xénophon, et l'intérêt véritable de Socrate pour l'*oikonomia*, et même sa compétence en la matière. Dans un article, je soutiens une position similaire – l'*Économique* est un véritable *logos socratikos*, Socrate est intéressé positivement à l'*oikonomia*, et Ischomaque n'est ni supérieur à Socrate ni son contre-modèle, mais son alter ego responsable d'un *oikos* – en fondant mon analyse sur les raisons qui conduisent Socrate à faire de l'agriculture une propédeutique à la justice¹⁵.

Ce positionnement interprétatif rend possible un examen du statut épistémologique de l'*oikonomia* dans l'*Économique*, en écartant l'idée qu'il n'y aurait là aucun savoir du tout. Plus exactement, Xénophon présente l'*oikonomia* sous un double jour. Sont affirmés à la fois son unité nominale et essentielle, et son éclatement en une multiplicité de compétences ou d'arts, qui viennent mettre en question cette unité.

2- Un savoir un

L'*Économique* s'ouvre par cette question : « L'*oikonomia* est-elle le nom d'un savoir, comme la médecine, l'art du forgeron et la charpenterie ? » demande Socrate à Critobule (ἡ οἰκονομία ἐπιστήμης τινὸς ὀνομά ἐστιν, ὥσπερ ἡ ἰατρικὴ καὶ ἡ χαλκευτικὴ καὶ ἡ τεκτονικὴ ; I, 1). On aura reconnu là la question socratique classique : celle de la définition d'un nom, étape initiale d'une enquête qui porte sur l'essence de la notion désignée par ce nom, et qui postule l'unité de cette essence. Pour classique qu'elle soit, cette question n'en inaugure pas moins la difficulté qui courra dans tout l'ouvrage à propos de la nature exacte de ce savoir, entre unité et multiplicité, ce qui pose aussi indirectement la question des sujets de ce savoir : l'*oikonomia* est-elle l'art d'un seul individu – le maître aux commandes de l'*oikos* comme on se le représente d'ordinaire –

¹³ Sur cette négation, voir Helmer 2021, p. 25-26.

¹⁴ Frazier 1997, p. 218-219.

¹⁵ *Économique*, V, 12. Helmer 2023.

ou est-elle un savoir dispersé dans des compétences distinctes assumées par des individus eux-mêmes distincts ?

Avant de nous conduire sur cette seconde piste, Socrate et son interlocuteur Critobule s'accordent sur le fait que l'*oikonomia* est bien une *epistèmè*, terme dont on a pu dire qu'il était « l'un des mots clés du dialogue »¹⁶. Voir ainsi dans l'*oikonomia* un objet de connaissance et d'apprentissage, un *mathèma* comme Socrate le dit ailleurs¹⁷, c'est à la fois la constituer en un sujet de réflexion à part entière¹⁸, et signaler que s'y joue quelque chose de l'ordre de la sagesse dans la mesure où Socrate, quand bien même il ne servirait dans ce dialogue que d'entremetteur entre Critobule et Ischomaque¹⁹, prend la peine de s'y intéresser. Or cet accord de départ sur le statut de science ou de savoir de l'*oikonomia* n'a de sens que sur la base de son unité supposée.

C'est ce que confirment les termes de la comparaison que Socrate emploie dans ce passage liminaire pour étayer son assertion. Les trois arts ou savoirs qu'il évoque – la médecine, l'art du forgeron, la charpenterie – ont en commun d'élaborer un ordre un avec du multiple – la santé dans le corps à partir des éléments multiples (organiques et matériels) qui le constituent ; un objet métallique à partir de pièces de métal ; et une structure unifiée (meuble ou toiture) à partir de pièces de bois²⁰. Ces trois techniques ou savoirs introduisent de l'ordre dans le multiple, et laissent supposer que l'*oikonomia* fera à son tour de l'*oikos* un tout ordonné à partir de la diversité des éléments qui le composent. C'est ce que soulignera l'importance accordée à la mise en ordre de l'*oikos*, à son agencement architectural et spatial (VIII, 1-17 ; IX, 1-10).

Certes, ces trois techniques laissent déjà percevoir du pluriel épistémologique sous l'unité de leur nom : la médecine, l'art du forgeron et la charpenterie sont tout à la fois des connaissances et des pratiques, soit des savoirs qui articulent une dimension théorique à une dimension pratique et matérielle – difficulté que l'on va retrouver à

¹⁶ Paganelli 2013, p. 138.

¹⁷ *Mémorables*, IV, 1, 2. Cf. Platon, *Protagoras*, 318e.

¹⁸ Ce geste peut surprendre le lecteur contemporain pour qui, dans une vision parfois trop schématique, les affaires domestiques formeraient un domaine de préoccupation méprisable, remis entre les mains des esclaves et des femmes. Elles suscitent en réalité l'attention de tous les socratiques, y compris Platon, même si elle n'est le sujet central d'aucun de ses dialogues en particulier. Voir Pomeroy 1994, p. 216 et Helmer 2021.

¹⁹ Frazier 1997, p. 228.

²⁰ Voir les exemples similaires pris par Socrate dans le *Gorgias* de Platon (503e-504a) pour définir la pratique démiurgique comme production d'un ordre. Je remercie Arnaud Macé pour cette référence.

propos de l'*oikonomia*. C'est cependant l'unité qui prédomine dans la suite du dialogue. D'une part, ce savoir qu'est l'*oikonomia* est caractérisé par sa fonction (ἔργον) – bien administrer son *oikos* (εἶ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον) dit Critobule (I, 2) – réponse que Socrate corrige en lui donnant une valeur universelle, caractéristique de tout savoir qui ne se limite pas à une connaissance empirique (I, 3) : l'*oikonomia* ne porte pas sur la seule maison de celui qui détient ce savoir, mais sur toute maison.

À l'unité de l'*ergon* fait suite l'épineuse question de l'objet sur lequel cet *ergon* s'exerce, et qui donne aussi son unité à l'*oikonomia*. Concernant cet objet, Socrate conduit Critobule à effectuer trois déplacements : 1) de l'*oikos* aux *khrēmata* qui le constituent, soit un ensemble de choses matérielles dites utiles ; 2) de l'utilité intrinsèque des choses à l'idée que cette utilité dépend de l'art de savoir user de ces choses (I, 8-15) ; 3) de cet art du bon usage au caractère moral de l'usager (I, 16-23). Le chapitre I de l'*Économique* opère donc un déplacement significatif de la compétence *oikonomique* de la sphère technique vers la sphère éthique, en passant de l'unification d'une pluralité à une autre : de l'unification des objets divers qui composent l'*oikos*, à l'unification du sujet de l'*oikonomia*. Cette unité subjective consiste dans la maîtrise (*enkrateia*) de la multiplicité des passions, qui sont comparées à des maîtres (I, 18 et 22) et des maîtresses (I, 20 et 23) asservissant les individus et faisant d'eux de mauvais intendants de leur *oikos*. L'unité de l'*oikonomia* en tant que savoir serait donc fondée sur l'unité morale ou éthique du sujet de ce savoir.

3- Pluriel de l'*oikonomia*

Pourtant, à ce moment d'unité fait rapidement suite le retour du multiple, qui se manifeste d'abord à l'occasion de l'évocation de l'épouse, présentée comme « auxiliaire » du mari (συνεργός, III, 10) en vue de l'augmentation de l'*oikos*. Les compétences distinctes attendues de la femme et du mari réintroduisent du pluriel au niveau des savoirs inhérents à l'*oikonomia*, Socrate attribuant à l'homme l'art de l'acquisition, et à l'épouse l'art de la dépense (III, 15). L'étroite association ou « communauté » que constitue l'*oikos* – la femme est dite « partenaire » de l'*oikos* (κοινωνόν, III, 15) – conduit à se demander de qui l'*oikonomia* est vraiment la science. Son éparpillement en individus distincts doués de compétences diverses rend problématique son unité.

Le deuxième motif de pluralité est similaire : il tient au fait que l'*oikonomia* ne se résume pas tout entière en un art éthique mais qu'elle s'articule à d'autres savoirs ou arts

dont l'*oikos* est le lieu, et que Critobule devra apprendre. Quels sont donc ces « autres savoirs » (τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, III, 16) – et comment les articuler à la dimension éthique qui vient d'être abordée ?

Ce pluriel des autres arts est un fait admis : Critobule demande lui-même à en être instruit (IV, 1) mais il y introduit toutefois un principe de limitation. Comme il est impossible, en effet, de connaître « tous les arts » (πάσας ; πασῶν, IV, 1), Critobule se concentre sur ceux qui sont les plus beaux et les plus nécessaires (IV, 1). Il laisse ainsi entendre que certains des arts les moins beaux – les métiers techniques – pourraient être pratiqués par d'autres dans l'*oikos*, à savoir ceux qui empêchent qu'on ait « du loisir pour s'occuper de ses amis et de la cité » (IV, 3). Cette hypothèse, si elle est juste, vient encore pluraliser l'*oikonomia* et interroger l'énigmatique sujet de ce savoir apparemment si multiple.

En prenant pour modèles Cyrus le Grand et Cyrus le Jeune – la question du commandement étant, dans cette œuvre comme dans d'autres, une « obsession » de Xénophon²¹ –, Socrate répond à Critobule en se livrant à l'éloge de l'agriculture, pour sa fonction matérielle évidente mais aussi pour sa parenté avec l'art de la guerre (IV, 4-25)²². Or l'agriculture est elle-même un art multiple. Si elle offre « le moyen d'entraîner son corps à tout ce qu'il convient qu'un homme libre soit capable de faire » (V, 1), cette unité du sujet de l'agriculture est toutefois mise en question quelques lignes plus bas, lorsque Socrate déclare :

En exerçant ceux qui (καὶ τοὺς μὲν) travaillent la terre de leurs bras, elle accroît leur force.
Quant à ceux qui (τοὺς δὲ) surveillent leur domaine, elle accroît leur courage en les faisant se lever de bonne heure et en les contraignant à de rudes marches²³.

Dans ce passage, Socrate distingue deux types de pratiques manifestement exercées par deux sortes d'individus, dont les uns acquièrent la force, et les autres le courage. Là aussi se joue une sorte de division des compétences, qui disperse davantage encore l'*oikonomia* en une multitude de savoirs ou de savoir-faire²⁴. Les tâches de supervision sur lesquelles Socrate met ensuite l'accent pour le parallèle qu'elles offrent avec l'art du commandement militaire, accentuent cette division du savoir économique en compétences multiples (V, 14-16).

²¹ Pontier 2001, 408.

²² Pour une lecture critique de cette parenté, voir Delebecq 1951, p. 49-51.

²³ *Économique*, V, 4.

²⁴ Comment, d'ailleurs, penser ici la séparation du courage et de la force ?

Cette tendance à la dispersion de l'*oikonomia* en une multiplicité de savoirs remis à une multiplicité d'agents se poursuit avec l'entrée en scène d'Ischomaque. C'est ce que confirment les quatre éléments suivants :

1) La distribution des tâches et des compétences entre Ischomaque et sa femme, distribution ordonnée à la distinction spatiale entre l'intérieur et l'extérieur (VII, 20-23). À l'homme revient le soin d'acquérir les provisions par le travail de la terre, et à la femme le soin de les conserver à l'abri et d'exécuter les travaux intérieurs ;

2) La distribution des tâches selon le principe hiérarchique entre maître ou maîtresse d'un côté, dont la tâche est d'organiser et de surveiller l'exécution des autres tâches, et esclaves de l'autre, dont la fonction est précisément cette exécution des tâches. Par exemple, Ischomaque compare sa femme à la reine des abeilles qui assigne leur fonction aux ouvrières (VII, 32-37) ;

3) La multiplicité des tâches serviles, elles-mêmes scindées entre le travail d'intendance et de supervision – c'est le rôle de l'intendante à l'intérieur, et du chef des cultures à l'extérieur – et le travail plus directement productif. Concernant l'intérieur, le travail productif n'est que très rapidement évoqué à propos du rangement des ustensiles nécessaires pour des tâches spécifiques : « préparer les céréales, préparer la cuisine, travailler la laine, et ainsi de suite » (σιτοπουκοῖς, ὀψοπουκοῖς, ταλασιουργικοῖς, καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον, IX, 9) – tâches dont on peut se demander dans quelle mesure elles sont effectuées par les mêmes personnes.

4) Les diverses compétences d'Ischomaque, qui ne relèvent pas d'un savoir unique au sens disciplinaire : exercices physiques (monter à cheval, faire de l'exercice ; XI, 14-18) ; exercice de la parole (XI, 22-25) ; l'agriculture, sur laquelle Socrate l'interroge avec insistance (XV, 1-9) précisément parce qu'elle semble constituer un savoir ou une *epistémè* recouvrant un grand nombre de connaissances et de techniques, donc un type de savoir relevant de la part matérielle de l'*oikonomia*. Or Ischomaque présente l'agriculture comme un art facile à apprendre, parce qu'il suffit, pour le connaître, d'observer ceux qui le pratiquent ainsi que la nature (XV, 10-12)²⁵. Ainsi en va-t-il, par exemple, à propos de la qualité du terrain : il suffit de voir pour savoir (XVI, 1-5).

²⁵ Sur cette « facilité » de l'agriculture, voir Frazier 1997.

En minorant la complexité technique de l'agriculture – comme Vernant en a fait la remarque²⁶, et par quoi Xénophon échappe à la critique que lui adresse Philodème évoquée au début de cet article – Ischomaque déplace le foyer théorique de la compétence *oikonomique* de la sphère technique à la sphère morale, en mettant en avant sa capacité à « prendre soin » de ses affaires. En effet, « [c]e n'est pas la science ou l'absence de science des agriculteurs qui fait que les uns réussissent et que les autres échouent » (οὐ γὰρ ἡ ἐπιστήμη οὐδ' ἡ ἀνεπιστημοσύνη τῶν γεωργῶν ἔστιν ἡ ποιούσα τοὺς μὲν εὐπορεῖν, τοὺς δὲ ἀπόρους εἶναι) (XX, 2) : c'est l'*epimeleia* qu'ils y mettent – le terme, présent dans tout le livre et déjà annoncé par Socrate (II, 18 ; V, 1 à propos de l'agriculture) et dans le portrait de Cyrus (IV, 4 ; 9 ; 12 ; 13, etc.), étant au cœur du chapitre XX. L'*oikonomia* s'en trouve encore davantage éclatée entre sphère morale et sphère technique ; et l'on peut se demander si cette dimension morale concentrée dans l'*epimeleia* fait encore de l'art domestique une *epistèmè*, comme en avaient convenu Socrate et Critobule dès les premières lignes du dialogue.

III- L'OIKOS COMME COMMUNAUTÉ DE SAVOIRS

Face à un tel éclatement, la question se pose de savoir si l'*oikonomia* n'a d'unité que nominale, si elle n'est qu'une façon commode de désigner en réalité un ensemble hétérogène de savoirs n'ayant pour unique point commun que le lieu de leur exercice, l'*oikos*.

C'est bien le cas, en un sens, en ce que l'*oikos*, dans l'*Économique* de Xénophon, n'est pas que le lieu de la juxtaposition de ces savoirs mais celui de leur véritable communauté, qui est aussi communauté de leurs sujets. C'est ce que montrent les trois points suivants :

1) L'*oikos* est présenté dans ce texte comme une communauté de savoir éthique : tous ses membres, indépendamment de leur genre et de leur statut, doivent partager le même souci de la liberté morale, au sens de contrôle de ses propres passions (I, 23), c'est-à-dire l'*enkrateia* (II, 1), dont le rôle est central dans l'éthique socratique chez Xénophon²⁷. C'est ce à quoi Socrate invite Critobule, et c'est également ce qui caractérise Ischomaque et sa femme. Celle-ci est éduquée par ses parents « pour tout ce

²⁶ « L'agriculture [dans l'*Économique* de Xénophon], pas plus que la guerre, n'apparaît comme un métier. A-t-on même le droit de lui appliquer le terme de τέχνη ? » (Vernant 1988, p. 280, cité par Frazier 1997, p. 225).

²⁷ Dorion 2016, p. 308.

qui concerne le ventre », soit tous les appétits physiques (VII, 6)²⁸, et Ischomaque lui rappelle l'importance de l'*enkrateia* pour elle comme pour lui (VII, 27). De même ils choisissent une intendante et un chef des cultures sur la base de ce critère moral (IX, 11 pour l'intendante ; et XII, 8-15 pour le chef des cultures).

2) Cette communauté morale repose sur l'enseignement qui fait circuler la maîtrise de soi chez tous les membres de l'*oikos*. Tout le dialogue est placé sous le signe de l'éducation, morale notamment : Critobule demande à Socrate de l'instruire ou de le conseiller (συμβούλευε, II, 1) sur la façon de faire des économies ; Socrate s'instruit auprès Ischomaque (σου πυθολίμην, VII, 4) sur l'agriculture et la conduite de l'homme de bien ; Ischomaque est instruit par son père sur la façon de valoriser financièrement une terre (ἐδίδαξεν, XX, 22) ; Ischomaque instruit à son tour sa femme (ἐπαιδευσας, VII, 7 ; ἐδιδασκον, IX, 14) – éduquée aussi par ses parents (πεπαιδευμένη, VII, 6) – et eux deux instruisent leurs éventuels enfants (παιδεύσομεν, VII, 12) ainsi que les intendants (ἐδιδάσκομεν, ἐπαιδεύομεν, IX, 12 ; παιδεύεις, XII, 3 ; παιδεύειν, XII, 3 et 4 ; παιδεύεσθαι, XII, 15 ; παιδεύεις, XIII, 4). Cette circulation enjoint donc tous les membres de l'*oikos* à adopter les mêmes normes de conduite, quels que soient leur sexe et leur statut, ce qui se traduit de trois façons. D'une part, comme je l'ai montré ailleurs²⁹, par l'unification des corps, c'est-à-dire la modélisation de tous les corps de l'*oikos* sur celui de Socrate comme exemple vivant d'*enkrateia* : quelles que soient leurs aptitudes techniques spécifiques et leur apparence propre, tous ces corps sont identiques en tant que lieu d'exercice de la maîtrise de soi. La circulation du savoir éthique se traduit également, d'autre part, par l'interchangeabilité des agents *oikonomiques* pour une même compétence. C'est ce qui ressort notamment des explications données par Ischomaque à propos de la formation du chef des cultures : ce dernier doit être en mesure de remplacer Ischomaque lorsque celui-ci s'absente (XII, 4), comme si la différence de l'homme libre et de l'esclave devenait négligeable³⁰. Enfin, l'intégration des esclaves à la finalité de l'*oikonomia* est aussi un facteur de communauté, comme le signale le cas de l'intendante. Celle-ci n'est pas seulement un instrument au service de la fin visée par ses maîtres, elle a elle-même part à cette fin :

Nous lui apprenions à nous montrer du dévouement en la faisant participer (μεταδιδόντες) à nos joies quand nous en éprouvions, en lui confiant nos peines s'il en advenait. Nous lui

²⁸ Pomeroy 1994, p. 271.

²⁹ Helmer 2022.

³⁰ Delebecque 1951, p. 30 ; Helmer 2021, p. 106 et 109-112.

inspirions en la formant (*ἐπαιδέομεν*) le désir de contribuer à accroître notre maison en la mettant au courant de nos affaires et en la faisant participer (*μεταδιδόντες*) à la réussite (IX, 12).

Cette participation à la réussite, dont on ne sait pas si elle est matérielle ou symbolique, renforce la communauté dont l'*oikos* est à la fois le lieu physique, le principe et l'objet, ce qui est marqué au plus haut point pour le mari et la femme. « Pour le moment », explique Ischomaque à sa femme, « c'est cette maison seule qui nous est commune » (*νῦν δὲ δὴ οἶκος ἡμῖν ὅδε κοινός ἐστιν*, VII, 13). En ce sens, si chacun est certes pour l'autre un « partenaire » (*κοινωνόν*), il l'est avant tout, littéralement, de l'*oikos* lui-même (et, de façon moins répétée, des enfants : *τιν' ἂν κοινωνόν βέλτιστον οἴκου τε καὶ τέκνων λάβοιμεν*, VII, 11 ; VII, 30). Au début de l'ouvrage, Socrate laissait déjà entrevoir à Critobule qu'une femme qui est une « bonne partenaire de l'*oikos* » (*κοινωνόν ἀγαθὴν οἴκου*, III, 15) équivaut à l'homme dans ce qu'elle apporte à cette communauté. L'union des époux n'a donc de sens que par la médiation de cette institution : ils ne sont pas communs l'un envers l'autre, mais envers l'*oikos* qui les rend communs – ce que soulignent les termes formés sur le préfixe *sun-*, qui évoquent une action accomplie ensemble³¹.

3) Reste néanmoins à résoudre, pour que cette communauté donne à l'*oikonomia* une unité sans failles, la brèche épistémologique entre le versant moral ou éthique, très accentué dans ce traité, et le versant technique et matériel, dont la place est moins nette. Or le choix de l'agriculture comme compétence acquisitive privilégiée entraîne la quasi-disparition de cette brèche, puisque la spécificité technique de cette pratique, on l'a vu, est presque nulle : il suffit d'observer la terre et les agriculteurs pour l'apprendre. Elle est une sorte d'art sans expertise, ce qui rend caduque la question de son éventuelle autonomie par rapport à la dimension morale de l'*oikonomia* – notamment la capacité de « prendre soin » – dans laquelle elle se résout presque tout entière.

³¹ Socrate propose à Critobule de lui expliquer comment la femme peut être employée comme « auxiliaire » (*συνεργός*, III, 10) du mari dans l'*oikos*, et la femme d'Ischomaque lui demande comment « contribuer » (*συμπράξει*, VII, 14) aux activités domestiques, ce à quoi Ischomaque répond en l'invitant à « faire croître ensemble » l'*oikos* (*συναύξοιμι*, VII, 16). Aussi leur demande conjointe aux dieux de ce qui peut être « le mieux pour tous les deux » (*τὰ βέλτιστα ἀμφοτέροις ἡμῖν*, VII, 8) n'évoque-t-elle pas une forme de réciprocité entre Ischomaque et son épouse mais, comme le signale le duel, leur commune participation à l'*oikos* ; ou plus exactement, c'est l'*oikos* qui rend commune cette participation et fait qu'elle les concerne tous les deux. Voir Helmer 2021, p. 81-87.

IV- CONCLUSION

L'*Économique* de Xénophon fait bien de l'*oikos* le lieu d'une communauté de savoirs, dont les fonctions concrètes et spécifiques, exécutées par leurs agents respectifs, s'estompent derrière le double principe moral de l'*enkrateia* et de l'*epimeleia*, qui les harmonise toutes en harmonisant leurs agents autour d'un même objectif : la prospérité de l'*oikos*. On peut dès lors se demander si la critique de Philodème évoquée en introduction est vraiment pertinente, puisque Xénophon, comme lui et avant lui, minimise la dimension technique de l'*oikonomia* au profit de sa dimension éthique. Si toutefois l'*oikonomia* peut encore être le nom d'une *epistémè* – ce dont la formule d'Ischomaque peut nous faire douter : « Ce n'est pas la science ou l'absence de science des agriculteurs qui fait que les uns réussissent et que les autres échouent » (XX, 2), formule qui renvoie à l'accent mis sur le paradigme du soin – le traité de Xénophon montre au moins qu'on n'est pas savant en *oikonomia* comme on l'est en mathématiques ou en physique. En ce sens, M. I. Finley avait raison de dire que l'*Économique* de Xénophon était avant tout un traité « pratique, visant un enseignement moral ou psychologique »³². Mais il aurait pu ajouter qu'elle est un savoir partagé et articulé en des compétences diverses, et qu'elle est l'art de rendre un lieu habitable en en faisant un cosmos.

³² Finley 1973, p. 19.

Bibliographie

Sources

- Chantraine P. (1949), *Xénophon. Économique*, Paris [introduction, trad. et notes].
- Pomeroy S. B. (1994), *Xenophon. Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford.
- Tsouna V. (2013), *Philodemus. On Property Management*, Atlanta [introduction, trans. and notes].
- Zaragoza J. (1993), *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*, Madrid [introducciones, trad. y notas].

Études

- Blank D. L. (1995), « Philodemus on the Technicity of Rhetoric », dans D. Obbink (éd.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford, p. 178-188.
- Clay D. (1994), « The Origins of the Socratic Dialogue », dans P. A. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca, p. 23-47.
- Danzig G. (2003), « Why Socrates Was not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue », *Greece and Rome*, 50/1, p. 57-76.
- De Martinis L. (2013), *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*, Milan.
- Delattre D., Tsouna V. (trad.) (2010), « Philodème de Gadara. L'Économie (*Des Vices IX*) », dans D. Delattre, J. Pigeaud (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, p. 595-616.
- Delebecque É. (1951), « Sur la date et l'objet de l'Économique », *Revue des Études Grecques*, 64, p. 21-58.
- Dorion L.-A. (2016), « La frugalité du Socrate de Xénophon », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, 19, p. 307-318.
- Dorion L.-A. (2008), « Socrate *oikonomos* », dans M. Narcy, A. Tordesillas (éds), *Xénophon et Socrate*, Paris, p. 253-281.
- Finley M. I. (1973), *The Ancient Economy*, Berkeley.
- Frazier F. (1997), « Quelques remarques autour de la "facilité de l'art agricole", dans l'Économique de Xénophon (XV-XX) », *Revue des études grecques*, 110, p. 218-230.
- Helmer É. (2023), « Justice and Agriculture in Xenophon's *Oeconomicus* », *Diálogos*, 111, p. 341-360.
- Helmer É. (2022), « Corps et âmes dans l'Économique de Xénophon. Sur un aspect de la pensée économique en Grèce ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, 48/2, p. 73-93.
- Helmer É. (2021), *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Paris.

- Hobden F. E. (2016), « Xenophon's *Oeconomicus* », dans M. Flower (éd.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge, p. 152-173.
- Jensen C. (éd.) (2006), *Philodemi peri oikonomias qui dicitur libellus*, Leipzig.
- Johnson D. M. (2021), *Xenophon's Socratic Works*, Routledge.
- Kronenberg L. (2009), *Allegories of Farming from Greece and Rome*, Cambridge.
- Lasserre Fr. (1969), « Sandra Taragna Novo, Economia ed etica nell' Economico di Senofonte », *L'antiquité classique*, 38/2, p. 544-546.
- Merchant E. C. (trad.) (1923 [1979]), *Xenophon, Economics*, Cambridge (MA)-Londres.
- Mitsis Ph. (1992), *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca.
- Morel P.-M. (2009), *Épicure : la nature et la raison*, Paris.
- Paganelli L. (2013), « Surplus and Default in Xenophon's Business Economics », *Linguistics and Literature Studies*, 1/3, p. 135-141 [DOI : 10.13189/lis.2013.010301].
- Pangle Th. L. (1994), « Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings », dans P. A. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca, p. 127-150.
- Pontier P. (2001), « Place et fonction du discours dans l'œuvre de Xénophon », *Revue des études anciennes*, 103/3-4, p. 395-408.
- Stevens J. A. (1994), « Friendship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus* », dans P. A. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca, p. 209-237.
- Vernant J.-P. (1988), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris.