



HAL
open science

La Cité du rire : la dérision et le politique à Athènes à l'époque classique

Jean-Noël Allard

► **To cite this version:**

Jean-Noël Allard. La Cité du rire : la dérision et le politique à Athènes à l'époque classique. Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2015. Français. NNT : 2015PA010609 . tel-01873502

HAL Id: tel-01873502

<https://theses.hal.science/tel-01873502>

Submitted on 13 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne
U.F.R. d'histoire

Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université Paris 1

La Cité du rire
La Dérision et le politique à Athènes
à l'époque classique



Thèse soutenue publiquement le 3 Octobre 2015

Jean-Noël ALLARD

Directrice de thèse: Pauline Schmitt Pantel

Membres du jury

Patrice Brun-Silvia Milanezi-Paul Demont
Vincent Azoulay-Violaine Sebillotte

Jean-Noël ALLARD

La Cité du rire
La Dérision et le politique à Athènes
à l'époque classique

Sous la direction de Pauline Schmitt Pantel

Illustration: *The Sun* de Yue Minjun

Remerciements

Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans un immense soutien intellectuel et moral. Au premier chef, je souhaite exprimer ma reconnaissance à Pauline Schmitt Pantel qui, patiemment, me suit depuis la maîtrise et n'a jamais cessé de m'encourager. Son écoute bienveillante et son regard attentif m'ont constamment accompagné et ont contribué à rendre ce manuscrit moins imparfait. Ma gratitude va également à Silvia Milanezi dont l'aide, adossée à une joie communicative, fut déterminante à bien des égards. Je remercie encore Stella Georgoudi, Évelyne Scheid et Isabelle Assan-Dhôte pour leurs relectures consciencieuses et leurs critiques constructives. Cette thèse doit enfin beaucoup à Vincent Azoulay, Aurélie Damet, Paulin Isnard, Anna Heller et Violaine Sebilotte que je côtoie presque quotidiennement depuis plusieurs années. Mon travail s'est nourri de leur exigence intellectuelle et a amplement profité de leurs lectures appliquées et de leurs conseils avisés. Qu'ils en soient sincèrement remerciés.

Je voudrais également souligner le rôle décisif de plusieurs institutions dans l'accomplissement de cette thèse, à commencer par les universités Paris 1 et Paris 7 qui firent de moi un enseignant heureux. L'École doctorale franco-allemande de Paris 1 me permit, quant à elle, de passer six mois stimulant à Francfort. Je souhaite également remercier la Fondation Hardt et l'École française d'Athènes qui m'offrirent de travailler en leur sein dans d'excellentes conditions. Mais ce travail ne serait pas ce qu'il est s'il n'avait pas eu pour cadre le laboratoire Anhima et la Bibliothèque Gernet-Glotz. Mes pensées vont à tous ceux qui en font des lieux d'échanges intellectuels féconds et agréables et, plus particulièrement, à ceux avec qui je partageais le lourd fardeau de la thèse : Davilla, Adeline, Irène, Clément, Thomas, Yann, Romain, Nicolas, Mathieu, Hélène et Vasso, qui me prêta son œil expert dans la dernière ligne droite. Je n'oublie pas non plus Agnès, Florence, Catherine et Sophie qui, avec d'autres, font vivre les bureaux « Image » et « Phéacie ».

En dernier lieu, je veux témoigner de ma gratitude sans borne à Jean-Laurent Lastelle, Nicolas Rua, Julien Cleach, Gaël Raimbault, Kevin Rossignol, Isabelle Hamburger, Olivier Trecco, Timothée Barrière, Vincent Chancel, Christophe Saint-Martin et Guillaume Allard, ces *philoï* qui ajoutèrent au réconfort moral, une relecture (presque toujours) minutieuse des différentes parties de cette thèse. Merci enfin à Cécile, qui m'accompagna bon an mal an tout au long de ce périple et à mes parents, Anne-Marie et Alain, indéfectibles soutiens.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il serait vraiment intéressant d'écrire une histoire du rire.

Voilà ce qu'écrivait Alexandre Herzen en 1858 dans *La cloche (kolokol)*, un journal d'opposition au pouvoir tsariste édité depuis Londres avec Nicolai Ogaryov. L'assertion s'insérait dans une réponse faite à un lecteur qui reprochait au journal son ton sarcastique. La position d'Herzen était claire : « le rire n'est pas une affaire de plaisanterie et nous ne l'abandonnerons jamais »¹.

Une histoire du rire. Sérieusement ?

Le fait de réfléchir au rire, de le prendre au sérieux n'a plus besoin aujourd'hui d'être ainsi défendu. Le souhait d'Herzen semble exaucé. À la vérité, l'intérêt des savants pour le rire est ancien. Depuis Platon et Aristote, on ne compte plus ceux qui se sont penchés, avec plus ou moins de méticulosité, sur le sujet : des ecclésiastiques du Moyen-Âge qui se demandaient si le Christ avait ri jusqu'à l'analyse du comique par Henri Bergson, en passant par les réflexions des médecins de la Renaissance sur son fonctionnement, le rire n'a pas manqué d'interprètes. Mais, depuis les années 1980, la recherche sur le rire connaît un développement exponentiel dans un nombre considérable de disciplines relevant tant des sciences sociales que des sciences de la nature. Des institutions qui cherchent à promouvoir les recherches sur le rire et l'humour et leur intelligibilité ont même vu le jour de part et d'autre de l'Atlantique². En éditant des revues et en organisant des colloques, elles ont oeuvré à ancrer durablement cette question dans le

¹ Je m'appuie pour ce texte sur l'édition et la traduction récente qu'a proposées Kathleen Parthé d'un certains nombres d'articles d'Herzen : « A Letter criticizing *The Bell* », in K. Parthé (éd.), *A Herzen Reader*, Evanston, Northwestern University Press, 2012, p. 67-69.

² Nous avons recensé l'« Association pour le développement des recherches sur le Comique, le Rire et l'Humour » créée en 1987 en France, *the American Humor Studies Association* et *the International Society for Humor Studies* qui se sont respectivement constituées en 1975 et 1988 aux Etats-Unis et l'Observatoire de l'humour fondée en 2008 au Canada.

champ de la recherche. Aujourd'hui, comme le souligne Mary Beard, il est impossible de dénombrer les travaux qui touchent au rire, encore moins de les maîtriser³.

D'un certain pont de vue, l'espoir d'Herzen est cependant déçu : à ce jour, en effet, aucune histoire du rire, allant de l'antiquité jusqu'à nos jours et embrassant la planète entière, n'a été écrite. La chose, d'ailleurs, est-elle seulement possible⁴ ? Les historiens n'ont cependant pas échappé à ce mouvement de fond qui a ramené le rire dans le giron de la science. Là encore, le décompte des articles et des ouvrages, collectifs ou non, consacrés au rire serait difficile. En ce domaine, cependant, il faut distinguer les études qui ont envisagé la question dans le cadre d'une réflexion plus large sur la « culture populaire »⁵ et celles, plus récentes, qui en ont fait l'objet central de l'analyse⁶. Cet intérêt des historiens pour le rire, bien que tardif, relève assurément de l'attrait pour les « mentalités » que les pères fondateurs de l'École des Annales, Marc Bloch et Lucien

³ M. Beard, *Laughter in Ancient Rome*, Oakland, University of California Press, 2014, p. 37. En se limitant aux travaux en sciences humaines et sociales, on pourra quand même se reporter aux bibliographies établies par Silvia Milanezi, d'une part, et Johan Verberckmoes, d'autre part. Elles répertorient, en effet, articles et ouvrages fondamentaux sur la question du rire principalement dans le domaine de la philosophie, sociologie, anthropologie. Ces deux bibliographies offrent également un aperçu des approches historiques du rire, la première se cantonnant à l'antiquité, la seconde signalant des travaux allant de l'antiquité jusqu'à l'époque contemporaine. Cf. S. Milanezi, « Indications bibliographiques », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 591-623 et J. Verberckmoes, « Humour and History : A research Bibliography », in J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Humour*, Londres, 1997, p. 242-252. Ayant été fixées à la fin des années 1990, les références les plus récentes sur le sujet font cependant défaut. Deux ouvrages, en particulier, nous semblent mériter d'être ici signalés : celui S. Critchley, *De l'humour*, trad. N. Pinet, Paris, Éditions Kimé, 2004 (2002) qui relève de la philosophie et celui d'A. Kozintsev, *The mirror of laughter*, trad. R. Martin, New Brunswick, Transaction Publishers, 2010 qui propose une anthropologie du rire.

⁴ Citons quand même la relativement récente *Histoire du rire et de la dérision* de Georges Minois. Cependant, cet ouvrage semble confirmer l'impossibilité, du moins pour un seul chercheur, d'écrire une telle histoire. Les propos relatifs à l'antiquité, en effet, comportent des erreurs et des anachronismes qui jettent le doute sur l'ensemble du propos. L'auteur d'ailleurs reconnaît en introduction la difficulté et anticipe les critiques qu'on pourrait lui formuler en écrivant : « Inévitablement, ce travail est incomplet ; sélectif, s'attarde trop sur certains aspects, en néglige d'autres, se montre désinvolte ici, pesant là, cite trop souvent, compile schématise outrageusement, oublie des informations essentielles, adopte parfois un ton trivial, émet des jugements partiels et contestables, approuvés par les uns, relevés avec indignation par les autres. Tout cela est d'avance confessé, assumé, revendiqué : si un sujet comme le rire n'admet pas la fantaisie, où irons-nous la chercher ? » (George Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p. 11). Nous espérons, pour notre part, offrir un discours qui privilégie la rigueur à la fantaisie sans pour autant être ennuyeux.

⁵ Dans le courant des années 1960-1970, toute une série d'ouvrages sont consacrés à l'étude de la « culture populaire » et s'intéressent, dans ce cadre, à des phénomènes comme le carnaval ou le charivari dont le rire est constitutif. Citons à titre d'exemples : R. Mandrou, *De la culture populaire au XVII^e et XVIII^e siècles : la bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1964 ; N. Davis, *Society and Culture in Early Modern France : Eight Essays*, Stanford, Stanford University Press, 1975 ; P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, New York University Press, 1978 ; E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans. De la chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.

⁶ Il convient surtout de citer l'article pionnier de Jacques Le Goff : « Rire au Moyen-Âge », *Cahiers du Centre de Recherches historiques*, 3, 1989, p. 1-14. Depuis les travaux sur le rire dans les différentes périodes historiques se sont multipliées. En plus des ouvrages consacrés au rire chez les Anciens sur lesquels nous reviendrons plus loin, citons : J. Horowitz, S. Ménache, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Paris, Labor et Fides, 1994 ; D. Ménager, *La Renaissance et le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 ; A. De Baecque, *Les éclats du rire. La culture des rieurs au XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000 ; M. Fontaine (éd.), *Rire à la Renaissance*, Paris, Droz, 2010.

Febvre, avaient promu dès le début du XX^e siècle⁷. C'est d'ailleurs en soulignant l'importance du rire pour apprécier l'évolution des « sensibilités »⁸ – terme qui s'apparente à celui de « mentalités » – que Keith Thomas défendait le principe d'écrire une histoire du rire dès 1976⁹. Plus récemment, dans un article important des *Annales*, Jacques Le Goff invitait les historiens à investir ce sujet qu'il jugeait « bon à penser » dans un moment où, précisément, après le « tournant critique », les historiens cherchaient de nouvelles façons de faire de l'histoire. Sans parler de « mentalités », Le Goff reconnaissait l'utilité du rire pour percer à jour les identités : « dis moi si tu ris, comment tu ris, pourquoi tu ris, de qui et de quoi, avec qui et contre qui, et je te dirai qui tu es »¹⁰. Parallèlement, il faisait du rire une voie d'accès à toute une société en l'envisageant comme un « objet globalisant »¹¹, c'est-à-dire un phénomène qui permet de mettre à jour les traits saillants d'une civilisation parce que, précisément, il déborde les cloisonnements que les spécialistes ont tendance à construire entre les différents champs de l'existence humaine. Cette faculté du rire à dévoiler les ressorts d'une société peut surprendre tant cette secousse qui emporte le corps semble être incontrôlée. Si le rire est, le plus souvent, une réaction spontanée, il n'en est pas moins puissamment façonné par l'environnement culturel dans lequel a vécu et vit le rieur. À l'instar des émotions qui ont beaucoup retenu ces dernières années l'attention des chercheurs et

⁷ A. Burguière, « Histoire d'une histoire : La naissance des Annales », *Annales ESC*, 1979, p. 1347-1359. Il est à noter que cette notion n'est pas sans ambiguïté. Marc Bloch et Lucien Febvre ne partageait d'ailleurs pas exactement une même conception de la notion : A. Burguière, « La notion de "mentalités" chez Marc Bloch et Lucien Febvre : Deux conceptions, deux filiations », *Revue de synthèse*, troisième série, 111-112, 1983, p. 333-348. À travers cette notion, Bloch cherchait à explorer les logiques qui inspirent les comportements collectifs inconscients, tandis que Febvre s'intéressait davantage aux rapports sans cesse transformés entre psychologie individuelle et représentations mentales.

⁸ Comme le remarque Jacques Le Goff, la notion de « mentalité » n'a jamais fait l'objet d'une définition claire et fixe parce que, fondamentalement, il s'agissait d'abord d'un outil heuristique qui avait permis aux historiens d'investir des champs jusque-là délaissés de la vie des hommes : « ce qui était resté longtemps un je ne sais quoi de l'histoire trouva entre 1920 et 1960 environ un nom : la mentalité » (« Histoire des sciences et histoire des mentalités », *Revue de synthèse*, troisième série, 111-112, 1983, p. 408-415, p. 408). Aujourd'hui, si les « mentalités » ne font plus guère partie du vocabulaire conceptuel des historiens, les questions que charriait cette notion demeure au cœur des préoccupations des historiens dans le cadre d'études sur les sensibilités, les représentations ou encore les émotions. Sur cette généalogie, voir F. Hulak, « En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités ? », *Philonsorbonne*, 2, 2008, p. 89-109.

⁹ Ce plaidoyer en faveur d'une histoire du rire fut donné dans le cadre d'une conférence que Thomas avait tenu au sujet de la place du rire dans l'Angleterre des Stuart et des Tudor. Cette conférence a beaucoup influencé les historiens anglo-saxons qui se sont ensuite intéressés au rire. Le texte ne fut cependant jamais publié que dans un magazine hebdomadaire « grand public » : « The Place of Laughter in Tudor and Stuart England », *Time Literary Supplement*, 21 janvier, 1977, p. 77-81.

¹⁰ J. Le Goff, « Une enquête sur le rire », *Annales HSS*, 1997, p. 449-455, p. 449.

¹¹ Sur ce concept, voir J. Le Goff, P. Toubert, « Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible ? », in *Actes du centième congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, p. 31-44.

notamment des hellénistes¹², l'expression du rire répond en fait à des injonctions normatives, plus ou moins conscientes, par lesquelles sont définies les moments du rire, les manières de rire ou encore les objets du rire. Le rire, en somme, est socialement construit. Rien d'étonnant alors à ce qu'il dise quelque chose de la société dans laquelle il s'insère.

Notre travail répond évidemment aux enjeux posés par Thomas et Le Goff à l'étude du rire : rendre compte d'une société et de l'individu en son sein. À ce titre, la question de « l'homme grec » est au centre de cette étude sur la dérision. Un tel mot d'ordre renvoie irrémédiablement au courant de l'anthropologie historique tel qu'il s'est constitué à partir des années 1960 depuis le centre Gernet¹³. D'une certaine façon, nous escomptons poursuivre à une échelle modeste le projet que s'était donné Jean-Pierre Vernant : « nous chercherons ce qu'a été l'homme lui-même, cet homme grec ancien qu'on ne peut séparer du cadre social et culturel dont il est à la fois le créateur et le produit »¹⁴. Dans le même temps, nous voulons aussi contribuer à une anthropologie du rire dans le monde grec, dans la veine initiée par Marie-Laurence Desclos se proposant de tracer les contours d'une pratique grecque du rire¹⁵. Les premiers jalons de cette histoire furent posés au début des années 1990 par Dominique Arnould et Stephen Halliwell. La première publiait un ouvrage sur le rire et les larmes dans la littérature grecque¹⁶. Si l'approche y était très littéraire, l'ouvrage s'intéressait aussi au cadre social des expressions du rire. Le second faisait paraître un article majeur qui initiait une réflexion autour des normes – idéologiques et culturelles autant que juridiques – qui régissaient l'usage du rire dans le monde grec¹⁷. Depuis, en plus d'articles nombreux¹⁸, plusieurs colloques ont été organisés autour du rire et ont donné lieu à des publications qui

¹² Voir par exemple : le dossier consacré aux émotions dans *Mètis*, n.s. 9, 2011, p. 7-121 ; D. Konstan, *The emotions of ancient Greeks : Studies in Aristotle and classical Literature*, Toronto, Buffalo, Londres, Toronto University Press, 2006.

¹³ À l'origine, le Centre d'études comparées sur les sociétés anciennes.

¹⁴ J.-P. Vernant, « introduction », in J.-P. Vernant (éd.), *L'homme grec*, Paris, Seuil, 1993 (1991), p. 7-29, p. 10.

¹⁵ M.-L. Desclos, « Avant-propos », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Million, 2000, p. 7-9.

¹⁶ D. Arnould, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque, d'Homère à Platon*, Paris, Les belles lettres, 1990.

¹⁷ S. Halliwell, « The uses of laughter in Greek Culture », *The Classical Quarterly*, NS, vol. 41, n°2, 1991, p. 279-296.

¹⁸ Outre l'article d'Halliwell sur les usages du rire et ceux, nombreux, qui figurent dans les actes de colloques cités dans la note qui précède, signalons : L. Gil Fernández, « La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo », *Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos*, 7, 1997, p. 29-54 ; J. Bremmer, « Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture », in J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Humour*, Londres, 1997, p. 11-28 ; E. David : « Laughter in Classical Sparta », in A. Powell (éd.), *Classical Sparta : Techniques behind her Success*, Londres, Routledge, 1989, p. 1-25.

rassemblent d'importantes contributions sur le sujet¹⁹. Très récemment, Stephen Halliwell a même écrit une vaste monographie – elle constitue à ce jour la somme la plus érudite sur la question – qui se proposait de déterminer « la place du rire dans les comportements habituels, les formes de vie et les systèmes de valeur »²⁰.

La dérision : un « objet d'histoire non identifié »

En prenant comme objet d'étude la dérision plutôt que le rire, notre travail ambitionne moins de contribuer à une anthropologie du rire qu'à une anthropologie du « faire rire ». Rire et dérision entretiennent certes d'étroites relations. Quintilien écrivait d'ailleurs au I^{er} siècle de notre ère que « le rire n'est pas loin de la moquerie »²¹. Les réalités qu'ils désignent, si l'on s'en tient au sens exact des mots, ne se recouvrent cependant pas. Le rire, littéralement, est un phénomène corporel. Il consiste en une contraction de certains muscles faciaux accompagnés, dans certains cas, par une vocalisation « discontinue, séquentielle, irrégulière »²² qui répond à des stimuli physiques ou intellectuels. La dérision, elle, est une manière de faire rire. Elle est en somme le stimulus ou, du moins, l'un de ces stimuli qui produisent le rire. Il est vrai que, par métonymie, la question du rire englobe généralement celle du « faire rire ». Jacques Le Goff avait d'ailleurs fait du « faire rire », l'une des grandes pistes dans laquelle l'historien du rire devait s'engager s'il voulait le décrypter²³. Étudier la dérision revient en somme à investir l'une des dimensions d'un domaine d'étude – celui du rire – immense et pas toujours bien balisé.

Malgré tout, choisir de faire de la dérision notre objet d'étude, quand bien même il permet de rétrécir la focale autour du « faire rire », peut paraître étonnant, voire incongru. Le problème n'est pas tant qu'il s'agisse d'une notion moderne. Certes, il demeure indispensable de prendre en considération les catégories indigènes. L'anthropologie historique a parfaitement mis en évidence l'importance de penser une

¹⁹ M. Trédé, P. Hoffmann (éd.), *Le rire des Anciens*, Paris, Presse de l'Ecole Normale Supérieure, 1998 ; S. Jäkel, A. Timonen (éd.), *Laughter down the Centuries*, Vol. 1, Turku, Annales universitatis Turkuensis, 1994 ; M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Million, 2000.

²⁰ S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 5-6.

²¹ Quintilien, *Institution Oratoire*, VI, 3, 7.

²² É. Smadja, *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (1993), p. 35. Évidemment, comme le souligne Smadja, ce processus corporel, quoiqu'universellement partagé par les hommes, fait l'objet « de variations à la fois individuelles, stables (style de chaque rieur) et fluctuantes (en fonction des situations simulatrices, état psychoaffectif du sujet et contexte social) mais aussi culturelles, s'expliquant alors par l'intervention d'une technique corporelle conférant à chaque groupe social, ethnique, un style acquis dès l'enfance lors de la socialisation du jeune » (*Ibidem*, p. 34).

²³ J. Le Goff, « Une enquête sur le rire », *Annales HSS*, 52, 3, 1997, p. 449-455, p. 454.

société à partir de ses propres mots car ils renvoient à un système de pensée plus global. Notre travail ne fera donc pas l'économie de réfléchir au vocabulaire grec qui recouvre – au moins partiellement – la dérision, notre dérision. Mais, comme le note Vincent Azoulay, s'en tenir aux seuls mots indigènes conduit à se laisser prendre dans « une boucle herméneutique, oubliant la société telle qu'elle est pour lui préférer la société telle qu'elle se pense »²⁴. Il n'est, d'ailleurs, plus question aujourd'hui, dans la communauté des historiens, de reprocher son « anachronisme » à quiconque ferait d'un concept moderne la base de sa réflexion. Si l'anachronisme, sous certains aspects, demeure pour l'historien « le péché entre tous irrémédiable »²⁵ dont parlait Lucien Febvre, l'appréhension du passé à travers des prismes contemporains peut être bénéfique²⁶. Il convient simplement de le faire consciemment. Comme l'écrivait Nicole Loraux, qui fut l'une des grandes avocates de cette cause : « il faut user d'anachronisme pour aller vers la Grèce ancienne à condition que l'historien assume le risque de poser précisément à son objet grec des questions qui ne soient pas déjà grecques : qu'il accepte de soumettre son matériau antique à des interrogations que les Anciens ne se sont pas posées ou du moins n'ont pas formulées ou, mieux, n'ont pas découpées comme telles »²⁷. Que la dérision, au même titre que les « violences intellectuelles » sur lesquelles Vincent Azoulay et Patrick Boucheron ont initié une réflexion transpériodique et collective, soit « un objet d'histoire non identifié »²⁸ est en revanche plus problématique. À rebours du rire, il n'existe aucune tradition épistémologique établie autour de cette notion. Tout au plus sur le sujet peut-on citer un numéro spécial de la revue

²⁴ V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 34, n. 113.

²⁵ L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^{ème} siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942, p. 15.

²⁶ Marc Bloch soulignait déjà cette incidence nécessaire et même désirable du présent dans le travail de l'historien parlant ainsi de l'histoire comme d'une « science des hommes dans le temps et qui sans cesse a besoin d'unir l'étude des morts à celle des vivants » : M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1993 (1949), p. 65 et plus largement p. 57-74 sur cette réflexion sur les relations de l'historien au présent.

²⁷ N. Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », in *Les voies traversières de Nicole Loraux, EspaceTemps. Les cahiers*, 87-88 et *Clio. Histoire, femmes et société*, 2005, p. 127-139, p. 132 (publié pour la première fois dans *Le genre humain*, 27, 1993, p. 23-39). Dans un autre article qui a paru pour la première fois en 1986 et sur lequel nous reviendrons un peu plus loin, elle feignait déjà de s'interroger sur la nécessité de toujours penser grec à propos de ce qui est grec : « Reste toutefois à déterminer si, pour comprendre les catégories grecques, il faut s'en tenir à parler leur langue » (« Repolitiser la cité », in N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 41-58, p. 51).

²⁸ V. Azoulay, P. Boucheron, « Introduction. Les violences intellectuelles, nouvel objet d'histoire », in V. Azoulay, P. Boucheron (éd.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 23-52, p. 24.

Hermès de 2001²⁹ et un ouvrage collectif édité par Jacques Verger et Elisabeth Crouzet-Pavan sur la dérision au Moyen-Âge³⁰. N'appartenant pas au lexique des chercheurs en sciences sociales, la dérision ne possède aucune épaisseur théorique à partir de laquelle élaborer une réflexion et qu'il s'agirait de prolonger. Opter pour la dérision semble dès lors assez peu rigoureux. En outre, puisque nous prétendons penser au « faire rire », pourquoi n'est-on pas parti de l'humour ou du comique ? Ces deux notions, tout comme la dérision, n'ont pas été l'objet, dans les sciences sociales, d'une véritable théorisation, mais, au moins existe-il une tradition, plutôt philosophique pour l'une, littéraire pour l'autre qui s'en est emparée. Nous avons pourtant fait le choix, assumé, de travailler sur la dérision. D'abord, convenons-en avec Patrick Boucheron, « les historiens ne sont pas moins bien armés que les autres spécialistes des sciences sociales pour théoriser leur propre objet »³¹. Ensuite, l'intérêt heuristique de la dérision tient précisément en ce qu'elle ne se réduit pas au comique ou à l'humour. Si la différence entre dérision, humour et comique est subtile, elle n'en est pas moins réelle. L'humour peut se définir comme « tout message – délivré par le geste, la parole, l'image ou la musique – destiné à produire un sourire ou un rire »³². Le comique induit également le rire, mais contrairement à l'humour, il n'est pas intentionnel³³. Entendue de la manière la plus extensive, la dérision, à l'instar de l'humour, cherche à produire le rire, mais ne le fait qu'aux dépens de quelque chose ou de quelqu'un. La dérision se définit donc comme « tout message – délivré par le geste, la parole, le dessin ou la musique – dont le dessein est de susciter le rire en prenant pour cible quelque chose ou quelqu'un ». Or, nous allons le voir, conçue de la sorte, la dérision se caractérise par un virtuel et non moins permanent « devenir » politique. Aussi constitue-elle un prisme particulièrement fécond pour qui veut étudier le fait politique.

La dérision et le politique : un mariage prolifique

Si la dérision n'intéresse guère les spécialistes en sciences sociales, elle suscite depuis quelques années l'intérêt d'une sphère médiatique qui, dans une large mesure, la juge

²⁹ *Hermès*, dossier « Dérision-Contestation », 29, 2001.

³⁰ E. Crouzet-Pavan, J. Verger, (éd.) *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, Paris, PUPS, 2007.

³¹ P. Boucheron, *Faire profession d'historien*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 151.

³² J. Bremmer, H. Roodenburg, « Introduction : Humour and History », in J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Humour*, Londres, 1997, p. 1-10, p. 1.

³³ Dans le *Dictionnaire de l'Académie*, le comique est « ce qui divertit et tend à faire rire, volontairement ou pas ».

délétère. Il faut entendre les cris d'orfraie d'essayistes, de journalistes et même d'hommes politiques qui retentissent et envahissent l'espace médiatique, voire l'espace public³⁴, pour dénoncer la sape de la République à laquelle la dérision, devenue omniprésente, œuvrerait. De François Léotard qui, après le suicide de Pierre Bérégovoy, avait parlé du « fascisme » de la dérision³⁵ à Alain Finkelkraut qui s'indigne de la « dérision démocratique de toute forme d'élévation »³⁶, ils s'inquiètent du délitement qui accompagne l'émergence d'une « culture » de la dérision. La dérision déferait les hiérarchies les plus estimables et fragiliserait les grands, c'est-à-dire bons, principes³⁷. Dans une perspective moins polémique, Gilles Lipovestky estime, de son côté, que la « société humoristique » actuelle se caractériserait plutôt par l'abandon de la dérision au profit d'un humour ludique, sans victime et sans envers³⁸. Au rire sarcastique et critique qui avait prédominé jusque-là se serait ainsi substitué un « humour positif et désinvolte, un comique *teen-ager* à base de loufoquerie gratuite et sans prétention »³⁹. L'humour serait désormais le corollaire d'un hédonisme narcissique triomphant qui, vide de contenu, aurait seulement servi à pacifier les relations interpersonnelles et à évacuer les affects tristes que, nécessairement, les rapports de domination charrient⁴⁰. La dérision

³⁴ Jürgen Habermas, dont l'ouvrage célèbre (*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein, Berlin, Luchterhand, 1962) a fixé le cadre du débat sur l'espace public jusqu'à aujourd'hui, faisait de l'espace public, entendu comme sphère de discussion rationnelle sur les affaires qui intéressent la collectivité, et de l'espace médiatique, deux concepts contradictoires. Des relectures récentes de la notion d'espace public montre combien les médias modernes peuvent aussi, dans un cadre qu'il convient bien sûr de circonscrire, participer de cet « espace public ». Voir notamment : P. Dahlgren, « L'espace public et les médias. Une nouvelle ère ? », *Hermès*, 13-14, 1994, p. 243-262.

³⁵ *In extenso*, la citation de François Léotard était : « Pierre Bérégovoy est la première victime d'une nouvelle culture. À sa manière, il préfigure un holocauste à venir, non pas celui de la haine, mais celui plus raffiné, plus modeste aussi, de la dérision. Fascisme élégant du quant-à-soi, charme discret de la calomnie, refus revendiqué de toute responsabilité, de tout engagement qui ne soit pas d'ironie » (cité par O. Nouaillas, « la dérision mine-t-elle la démocratie ? », *La Vie*, n°2489, 13 mai 1993).

³⁶ A. Badiou, A. Finkelkraut, *L'explication. Conversation avec Aude Lancelin*, Paris, éditions lignes, 2010, p. 142.

³⁷ Ces lectures de la dérision se retrouvent encore chez André Comte-Sponville (*Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 276-290) ou Alain-Gérard Slama qui dénonce, dans une *interview*, « les émissions de dénigrement de la vie politique [qui] occupent tout l'espace du débat politique » (cité par Nouaillas, *art. cit.*).

³⁸ G. Lipovetsky, « La société humoristique », *Le Débat*, 10, 3, 1981, p. 49-67 (repris dans *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983). Dans la même veine, voir aussi P. Yonnet, « La planète du rire : sur la médiatisation du comique », *Le Débat*, 59, 2, 1992, p. 145-164 ; B. Lemonnier, « L'entrée en dérision », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 98, 2, 2008, p. 43-55 ; F. L'Yvonnet, *Homo Comicus ou l'intégrisme de la rigolade*, Paris, Broché, 2012.

³⁹ Lipovetsky, *art. cit.*, p. 52.

⁴⁰ D'un certain point de vue, cette appréhension négative du rire contemporain rejoint les réflexions plus anciennes de Theodor Adorno qui, dans ses annotations préparatoires à la rédaction d'un essai sur la pièce *Fin de partie* de Samuel Beckett, écrivait : « Ce qui est advenu de l'humour est un résidu d'humour » (Theodor Adorno, *Notes sur Beckett*, trad. C. David, Caen, Nous, 2008, p. 25). Pour Adorno, en effet, l'humour contemporain participait de cette *Kulturindustrie* qui assure le consentement des individus à l'ordre établi en les réduisant à être des « automates susceptibles de rares sursauts ». L'humour de masse, chez Adorno, ne sert qu'à conforter la

actuelle, en somme, ne mettrait plus rien en cause, versant dans une égale insignifiance « toutes nos significations et valeurs, du sexe à autrui, de la culture au politique ». Pour les premiers, comme pour le second, en somme, une chose est sûre : cette dérision rendrait « tout dérisoire »⁴¹. Paradoxalement, pourtant, la dérision apparaît dans le même temps comme intangible. Si les tensions récurrentes que les caricatures du prophète de l'Islam ont alimentées ces dernières années montrent que la dérision n'est pas sans menacer l'ordre social, la défense de la liberté d'expression semble devoir passer par une tolérance sans borne. Depuis l'attentat qui, en janvier 2015, a pris pour cible une partie de la rédaction du journal satirique *Charlie Hebdo* au nom de l'Islam, certains vont même jusqu'à faire l'éloge du blasphème⁴². Voilà donc la dérision au milieu du gué : jugée néfaste à la démocratie, elle n'en est pas moins devenue le symbole même d'une liberté d'expression à préserver.

Notre étude n'a pas l'intention de prendre part très directement à ces débats. En revanche, elle peut parfaitement contribuer à l'élaboration de concepts heuristiques. Il est même possible que notre regard lointain aide à réévaluer les enjeux. D'une certaine manière, nous faisons nôtre la conception de Nicole Loraux du rôle de l'historien : « aller vers le passé avec les questions du présent pour revenir vers le présent, lesté de ce que l'on a compris du passé »⁴³. Signaler ce débat n'est cependant pas inutile car il met en exergue une préjudiciable absence conceptuelle. De fait, s'ils dénoncent les effets politiques pervers de la dérision, ces contempteurs ne s'appuient sur aucune définition claire du politique. Aucun ne distingue les deux facettes du politique dans lesquelles la dérision interfère. Il serait probablement avantageux que les modernes reprennent ici la distinction entre le politique et la politique que l'historiographie récente sur la Grèce ancienne a mise en évidence. La dérision, en effet, ne peut être cantonnée à une acception étroite du politique. Le fait politique est usuellement assimilé à la politique

résignation des dominés. On peut lire ainsi dans *La dialectique de la raison* que « Donald Duck reçoit sa ration de coups comme les malheureux dans la réalité, afin que les spectateurs s'habituent à ceux qu'ils reçoivent eux-mêmes » (T. Adorno, M. Horkheimer, *La dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 147). Pour un regard moins sévère sur l'humour de notre temps, voir X. Renou, *Désobéir par le rire*, Paris, Le passager clandestin, 2010 ou J. Cotte, *L'humour et le rire comme outil politique d'émancipation ?*, mémoire de maîtrise en science politique, 2012 [en ligne]. Ce dernier défend l'idée de l'existence, à la marge, d'un « humour anarchisant », c'est-à-dire véritablement subversif.

⁴¹ A. Comte-Sponville, *Présentations de la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 15.

⁴² Les caricaturistes de journal n'ignoraient pas eux-mêmes pas les dangers inhérents à la dérision. La couverture du 25 septembre 2012 est particulièrement éloquente à ce sujet. Elle présentait en effet un dessin intitulé « l'invention de l'humour » dans lequel un personnage préhistorique s'apprêtait à mettre en contact une torche enflammée et un récipient d'huile.

⁴³ N. Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *art. cit.*, p. 131.

c'est-à-dire comme un « processus de décision publique, fondée sur des formes de délibération collective, se déroulant dans un cadre institutionnel formalisé »⁴⁴. La dérision peut investir cette politique lorsque, par exemple, elle prend pour cible des instances politiques ou des individus qui sont politiquement investis. Quand Finkelkraut ou Léotard condamnent la dérision, ils le font précisément à partir et à cause de la dérision politique, entendons : de la dérision qui a pour objet la politique. Pourtant la dérision ne ressort pas structurellement de ce champ institutionnel ou juridique auquel on associe la politique. Elle relève plus intrinsèquement – et quoique la chose soit beaucoup moins flagrante – de ce que les tenants de l'anthropologie historique appelle le politique entendu comme « un champ d'action diffus et non institutionnalisé, recouvrant l'ensemble des discours, des rituels et des pratiques collectives qui contribuent à forger, au sein de la communauté, un sentiment d'appartenance partagée »⁴⁵. Quand Gilles Lipovetsky parle de la puissance « pacificatrice » de l'humour contemporain, il renvoie justement à la capacité que possède la dérision de « faire tenir » ensemble la société.

Partant de cette seconde acception du politique, notre approche consiste d'abord à aborder la dérision en tant qu'elle agit sur la communauté civique et, en particulier, dans la cité athénienne de l'époque classique, dans la mesure où la documentation sur le sujet y est incomparablement plus riche que partout ailleurs dans le monde grec. Notre thèse entend ainsi montrer que la dérision, loin d'être un phénomène périphérique, est constitutive du politique dans la cité athénienne. Mais la démonstration centrée sur le politique ne suppose pas d'écarter l'incidence de la dérision sur la politique au sens que lui donnent les historiens « institutionnalistes »⁴⁶. Si se fonder sur une acception large du fait politique nous prémunit contre la « chausse-trappe constitutionnelle et légale » dont parle Moses Finley⁴⁷ et qui consiste à cantonner le politique à la seule sphère

⁴⁴ V. Azoulay, « Repenser le politique en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 605-626, p. 619.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Les différences entre anthropologues et institutionnalistes dans l'étude du fait politique avaient été soulignées par Nicole Loraux dès 1986. Elle opposait ainsi deux courants historiographiques qui offraient au regard deux cités très distinctes : « la cité des juristes » et « la cité des anthropologues » (« Repolitiser la cité », in N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 41-58). Sur ces courants d'étude du fait politique en Grèce ancienne et leurs renouvellements historiographiques récents, voir V. Azoulay, P. Ismard, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique », in P. Schmitt Pantel, F. de Polignac (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 271-309.

⁴⁷ M. Finley, *L'invention de la politique*, trad. J. Carlier, Paris, Flammarion, 1985 (1983), p. 93. L'expression originelle est : « constitutional law-trap ». Aussi ai-je ajouté à la traduction de Carlier l'adjectif « légal » qu'elle avait écarté.

juridique et institutionnelle, il serait dommageable de s'y restreindre. Nous voulons, en effet, comme y invite Vincent Azoulay dans un article programmatique, « penser l'articulation du politique et de la politique »⁴⁸. Le choix de resserrer notre étude autour de la période classique, découle de cette volonté. Une telle limitation du champ d'investigation peut sembler préjudiciable puisqu'elle interdit de mettre en évidence les potentielles métamorphoses des usages et des représentations de la dérision sur le temps long. Pourtant, loin de nous condamner à n'étudier que « l'écume »⁴⁹ de cette histoire, elle oblige à penser la dérision sous un régime démocratique. En effet, en dépit de certaines évolutions dans son organisation politique, Athènes, de la fin du VI^e siècle à 322, après l'échec du soulèvement athénien contre Antipatros, vit le pouvoir revenir entre les mains du *dèmos*. Prendre pour cadre l'époque classique permet ainsi de réfléchir plus avant aux interactions entre les pratiques de dérision et la configuration démocratique qui est, *mutatis mutandis*, celle de la cité athénienne à l'époque classique. En dernier ressort, ces considérations sur la dérision pourraient dialectiquement contribuer à une anthropologie du politique ou, à tout le moins, à une meilleure connaissance du politique dans le monde grec ancien.

La dérision comme dissolution du politique ?

À première vue, pourtant, penser la dérision comme un élément constitutif du politique peut surprendre tant il est vrai qu'elle semble plus à même de le dissoudre que de le fonder. La dérision relève apparemment davantage de la discorde que de la concorde. Communément elle est associée au dédain. Le *Grand Robert* la définit ainsi comme « un mépris qui incite à rire » tandis que le *Dictionnaire de l'Académie française*, le *Littré* et le *Larousse* parlent d'une « moquerie méprisante ». Les termes afférents à « dérision » sont souvent connotés de la même façon. « Se moquer » consiste ainsi selon le Larousse à « ne faire nul cas de, mépriser ». Voici pourquoi dans l'une des rares publications d'histoire relatives à cette question, la dérision est définie comme « une moquerie non dépourvue de méchanceté, cherchant non seulement à faire rire, mais à humilier, à discréditer,

⁴⁸ V. Azoulay, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 689-719, p. 703-704.

⁴⁹ Je reprends la célèbre formule que Braudel avait lui-même empruntée à Paul Valéry et par laquelle il désignait le temps court de l'évènement par opposition au temps long de l'histoire des structures économiques ou mentales. Voir F. Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.

voire à annihiler, au moins symboliquement, celui ou ceux qu'elle vise »⁵⁰. L'origine du terme n'est pas étrangère à cette imbrication de la dérision et du dénigrement. La dérision a une étymologie latine : le mot vient du bas latin *derisio*, terme lui-même dérivé de *derideo*. Ce dernier verbe renvoie très clairement à l'idée d'un rire dégradant, humiliant puisqu'il est construit à partir du verbe *rideo*, rire, et du préfixe *de-* qui suggère un mouvement descendant. De même que *despecto* consiste à regarder quelqu'un de haut, c'est-à-dire à le mépriser, *derideo* suppose de rabaisser celui dont on se moque quand *rideo* ne l'implique pas nécessairement. Les connotations actuelles de la dérision doivent cependant davantage à un héritage médiéval qu'à son étymologie antique. Dès le VII^e siècle, chez certains exégètes chrétiens du Moyen-Âge, la *derisio* est une espèce de mépris à l'égard de dieu, mais aussi de son prochain⁵¹. Au XIII^e siècle, *derisio* fait même son entrée dans le système des péchés de la langue en tant qu'elle est « une insulte méprisante véhiculée par des paroles faussement agréables »⁵². La dérision, en somme, est une forme d'agression. Elle est une violence qu'on dirait « immatérielle » par opposition à la violence physique⁵³.

Ainsi perçue, la dérision ne semble pouvoir mener qu'au conflit, elle ne semble investir le politique que pour mieux l'infirmier. Le politique n'est-il pas d'abord la puissance de lier les différents membres de la communauté ? C'est, du moins là, l'une des façons grecques de le penser. Platon, dans *le Politique (Politikos)*, explicite cette définition du politique lorsqu'il assimile l'art politique à celui du tisserand. Dans ce dialogue, l'art politique consiste à réunir dans une même trame la chaîne des membres de la communauté – citoyens comme non citoyens – en dépit de leurs caractères dissemblables et, quelquefois, opposés⁵⁴. Il ne convient pas d'imaginer, à la manière de Nicole Loraux, que « s'agissant de la nature du politique, la Grèce classique [soit]

⁵⁰ E. Crouzet-Pavant, J. Verger, « introduction », in E. Crouzet-Pavant, J. Verger (éd.), *La dérision au Moyen-Âge*, Paris, PUPS, 2007, p. 7-10, p. 7.

⁵¹ C. Casagrande, S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991, p. 275-280.

⁵² *Ibidem*, p. 276.

⁵³ Sur cette dualité de la violence ; voir C. Giraud, « Discours magistral, parole d'autorité et violence cachée dans les sentences d'Anselme de Laon », in V. Azoulay, P. Boucheron (éd.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 263-274, p. 263.

⁵⁴ Platon écrit ainsi : « Disons que voici achevée en droit tissage l'étoffe qu'ourdit l'action politique, lorsque, prenant les caractères humains d'énergie et de tempérance, la science royale assemble et unit leurs deux vies par la concorde et l'amitié, et, réalisant ainsi le plus magnifique et le plus excellent de tous les tissus, en enveloppe, dans chaque cité, tout le peuple, esclaves ou hommes libres, les serre ensemble dans sa trame et, assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle peut jouir, commande et dirige » (*Politique*, 310e-311c).

platonicienne dans sa conviction la plus partagée »⁵⁵ et, sans doute, cette définition du politique est proprement platonicienne. Dans le même temps, Platon n'est pas l'inventeur de cette métaphore du tissage pour penser l'union des membres de la communauté. Au contraire, le philosophe s'inscrit dans une longue tradition grecque de penser l'unité de la communauté. Dans le monde grec, dès l'époque archaïque, le tissage était une manière de signifier l'union entre familles, entre citoyens ou entre cités⁵⁶.

En vérité, loin d'écarter tout questionnement, cette négation même du politique mérite d'être discutée. Il s'agit, au fond, de s'interroger sur les modalités d'une désintégration du corps social qui passerait par la dérision. La dérision n'est sans doute pas susceptible d'engendrer quelque chaos que ce soit si elle met aux prises une poignée d'individus. Pour conduire à la *stasis*, il faudrait qu'elle oppose des fractions entières de la communauté civique, à tout le moins des individus capables de coaliser autour d'eux des « factions ». Et encore : il demeure difficile de croire que des railleries – quand bien même elles seraient nombreuses et extrêmement virulentes – divisent à elles seules la communauté au point d'en rompre absolument la cohésion. Ne convient-il pas plutôt d'imaginer que la dérision ne fait qu'accompagner une déchirure préalable et profonde du tissu social dont l'origine serait à chercher dans des causes économiques, sociales, politiques ou identitaires beaucoup plus sérieuses ? La dérision, en tout cas, est capable de radicaliser les divisions, peut-être même de les rendre irréversible. L'histoire la plus récente est assez parlante à ce sujet. Pensons par exemple au développement et à la diffusion de la caricature antisémite dans l'Europe de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle dont Marie-Anne Matard-Bonucci montre qu'elle a contribué à « légitimer les pratiques de discrimination et de persécution »⁵⁷. Il faudrait en ce sens se demander si la dérision ne contribue pas à figer les catégories sociales et, davantage encore, les catégories statutaires. De fait, en dépit de leur caractère souvent composite, les statuts restaient, dans une large mesure, étanches les uns aux autres⁵⁸. La dérision, dès lors qu'elle prendrait pour cible des individus sur la base de leur statut, pourrait bien être une forme de « violence symbolique » au sens que lui donne Pierre

⁵⁵ N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 91.

⁵⁶ J. Scheid, J. Svenbro, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, 1994, p. 17-43.

⁵⁷ M.-A. Bonucci, « L'image, figure majeure du discours antisémite », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, 72, 2001, p. 27-40, p. 40.

⁵⁸ Deborah Kamen, *Status in Classical Athens*. Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2013.

Bourdieu, c'est-à-dire une forme de contrainte dépourvue de violence physique qui tend « à reproduire et à renforcer les rapports de force qui constituent la structure de l'espace social »⁵⁹. Symétriquement, cette potentielle dangerosité de la dérision invite à réfléchir aux modes de défense de la communauté. Concrètement, nous devons nous intéresser à l'encadrement juridique de la dérision, voire aux formes de censure dont elle peut être l'objet. Mais l'approche juridique n'est jamais totalement suffisante quand il s'agit de penser la régulation de l'activité humaine. Michel Foucault a mis en évidence la manière dont les pratiques sont enchâssées dans des discours⁶⁰. À cet égard, les façons dont la collectivité pense la dérision doivent aussi être observées dans la mesure où elles affectent – et même contraignent – l'usage que peuvent en faire les membres de la communauté.

Dérision et unité du corps social

Mais postuler, comme nous venons de le faire, que la dérision n'investit le politique qu'en le dissolvant n'est pas lui rendre justice. Pour plusieurs raisons. D'abord le conflit ne peut pas être uniquement pensé sous un jour négatif c'est-à-dire négateur du politique. L'hypothèse selon laquelle le conflit mène, à plus ou moins longue échéance, à la désintégration de la communauté et, du même coup, du politique, n'est pas tenable parce que, précisément, le conflit est consubstantiel au politique. À la suite de Nicole Loraux, Vincent Azoulay explique ainsi que déjà pour Platon : « l'union n'est pas la règle, mais l'exception, ne serait-ce parce qu'en Grèce, pauvres et riches constituent deux cités, en guerre l'une contre l'autre »⁶¹. Le politique platonicien procède, en fait, d'une élimination préalable des mauvaises natures, celles à qui, de manière définitive, la vertu est impossible⁶² de sorte que, comme l'écrivent Luc Brisson et Jean-François Pradeau : « le politique ne s'exerce donc que sur des mœurs déjà justes ou droites, c'est-à-dire déjà mesurées, auxquelles elle se propose ensuite d'imposer une commune mesure »⁶³. Cette indivisibilité du conflit et du politique a été plus récemment pensée et théorisée par Carl Schmitt. Chez lui, en effet, le politique est véritablement « une continuation de la guerre

⁵⁹ P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 160.

⁶⁰ L'idée traverse toute l'œuvre de Foucault. Elle constituait même l'argument central de son premier ouvrage sur l'histoire de la folie où il pense la « maladie mentale » comme une construction du discours médical moderne (*Folie et Dérision. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Paris, Plon, 1961).

⁶¹ V. Azoulay, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 689-719, p. 694.

⁶² Platon, *Le Politique*, 308 c - 309 a.

⁶³ L. Brisson, J.-F. Pradeau, « Introduction », in Platon, *Le politique*, Paris, Gallimard, 2003, p. 9-65, p. 63.

par d'autres moyens »⁶⁴ car elle n'existe jamais tant que dans la scission du corps social : « Exactement compris, le politique ne désigne que le degré d'intensité d'une unité. Dès lors l'unité politique peut posséder et rassembler en soi des contenus divers. Mais elle indique toujours le degré d'une unité le plus intense, à partir duquel se définit aussi la distinction la plus intense, la discrimination entre l'ami et l'ennemi »⁶⁵. Autrement dit, l'unité propre au politique se matérialise dans « l'opposition la plus intense », l'opposition ami/ennemi. C'est dire, somme toute, que le groupe se définit dans et par l'exclusion d'un autre groupe⁶⁶. Il existe, ensuite, une multitude de situations d'antagonismes de basse intensité auxquelles la conception schmittienne du conflit n'accorde aucune place. Schmitt offre, en effet, une lecture particulièrement dramatisée du conflit : il est enfermé dans une dialectique binaire où à l'exclusion de l'autre répond l'élaboration du même et met de côté les conflits de moindres importances « qui constituent pourtant le lot commun des démocraties instituées »⁶⁷. Or ces conflits ne supposent aucun dérèglement séditieux, ils sont au contraire, pour paraphraser Nicole Loraux, « conaturels » au politique⁶⁸. Vues de la sorte, les railleries ne sont plus le signe annonciateur d'un irrémédiable éclatement de la communauté, mais, comme l'écrivent Vincent Azoulay et Aurélie Damet à propos des « paroles menaçantes » – dont nous gageons qu'elles embrassent aussi la dérision méprisante – : « un élément fondamental du fonctionnement civique » dans le monde grec⁶⁹. Peut-être même qu'elles étaient

⁶⁴ J'emprunte cette formule, qui renverse la proposition de Clausewitz, à Michel Foucault (*Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 16). Michel Foucault, cependant, ne rejoint en aucun cas l'interprétation schmittienne du politique. Cette formule, en effet, sert à désigner un mode moderne de gouvernement inspiré des pratiques disciplinaires militaires. À travers ce prisme, la politique est jugée par Foucault comme un moyen de prévenir le trouble civil.

⁶⁵ C. Schmitt, « Éthique de l'État et État pluraliste », in C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie. Suivi d'une étude sur la notion de politique*, Paris, Seuil, 1988, p. 131-149, p. 143.

⁶⁶ Certains politologues comme Chantal Mouffe usent de la notion d'« extérieur constitutif » pour exprimer l'idée selon laquelle toute identité s'établit dans un rapport qui pose une différence avec autrui, laquelle est généralement associée à une forme de hiérarchie.

⁶⁷ V. Azoulay, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *art. Cit.*, p. 699. La conception schmittienne du politique est également critiquée par Christian Meier pour qui l'inimitié doit céder la place à l'unité à l'intérieur de la cité pour que puisse exister la politique en tant que processus de décision : « Zu Carl Schmitts Begriffsbildung. Das politische und der Nomos », in H. Quaritsch (éd.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 537-556. Pour plus de détail sur les rapports entre Carl Schmitt et Christian Meier, voir P. Demont, « Christian Meier, Carl Schmitt, amis, ennemis et politique dans les *Euménides* d'Eschyle », in J. Peigney (éd.), *Amis et ennemis en Grèce ancienne*, Bordeaux, Paris, Ausonius, De Boccard, 2011, p. 57-68.

⁶⁸ N. Loraux, « L'âme de la cité », in *La cité divisée*, Paris, Payot, 2005, p. 61-85, p. 64. Pour être exact, Nicole Loraux écrivait que « la stasis est conaturale au politique ». C'est dire qu'elle n'envisageait le conflit au sein de la cité qu'à la seule aune de cette fracture sanglante et irréversible (ou presque) qu'est la *stasis*.

⁶⁹ V. Azoulay, A. Damet, « Paroles menaçantes et mots interdits : approches anthropologiques et juridiques », *Cahiers Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne]. Outre ce volume des *Cahiers Mondes Anciens* édité sous l'égide de Vincent Azoulay et d'Aurélie Damet, voir aussi pour une mise en scène du rôle de la parole dénigrante dans les

encore plus « fondamentales » dans une cité démocratique comme Athènes, la démocratie étant le régime par excellence du dissensus. La dérision, enfin, n'est pas inévitablement conflictuelle. Telle que nous l'avons définie, la dérision est un message qui, à dessein de faire rire, prend quelque chose ou quelqu'un pour cible. À ce titre, elle peut autant engager railleur et raillé dans un rire partagé que trahir une réciproque hostilité. Précisons ici que circonscrire de la sorte la dérision n'a rien d'arbitraire. Elle découle de l'inconsistance des définitions habituelles de cette notion qui, le plus souvent, associent la dérision au mépris. Or cette association pose problème parce qu'en pratique, il est difficile d'appréhender ce mépris. Certes, pour peu qu'on soit familiarisé avec la culture dans laquelle elle s'énonce, discerner la véhémence d'une moquerie est possible. Dans le même temps, quand bien même la culture dans laquelle s'énonce la dérision serait la nôtre, la perception du mépris conserve une dimension subjective irréductible de sorte qu'un individu peut bien chercher à plaisanter, il se peut que sa victime l'entende tout autrement : comme une insulte.

C'est donc également la manière dont la dérision investit positivement le champ politique que nous devons étudier, à commencer par sa capacité à raffermir l'ordre établi car, dans son ambivalence, la dérision peut tout autant fragiliser sinon annihiler l'unité civique que la consolider. Quand bien même la dérision serait effectivement le signe patent d'une relation conflictuelle, elle est susceptible de contribuer au maintien de l'ordre. Comme l'a montré le travail de Josiah Ober, il n'y a pas d'équivalence axiomatique entre conflit et déchirure du corps social. Ce dernier a en effet souligné combien, à côté des discours célébrant l'unité de la cité, les discours judiciaires athéniens étaient l'occasion de laisser s'exprimer, dans un cadre institutionnel, les tensions qui traversaient la société athénienne⁷⁰. La médiatisation du conflit pouvait donc bien être une manière de l'évacuer sans risque. Ajoutons que la contestation du pouvoir – dont l'une des modalités est la dérision – peut n'être qu'une transgression fictive destinée à consolider l'ordre établi. George Balandier a employé une formule devenue célèbre qui rend compte de cette efficacité du discours conflictuel : « la ruse suprême du pouvoir est de se contester rituellement afin de se renforcer

mondes anciens : A. Queyrel-Bottineau (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon, Édition Universitaire de Dijon, 2014.

⁷⁰ J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

effectivement »⁷¹. La comédie attique, à travers la catégorie de l'inversion, a d'ailleurs été envisagée sous cet angle⁷². Temporaire, encadrée et ritualisée, la dérision comique pourrait n'avoir qu'un rôle de « compensation symbolique »⁷³ qui ne déstabilise en rien l'ordre social, mais, au contraire, le conforte. Il faudra d'ailleurs réfléchir à la pertinence de cette approche dans la mesure où, comme l'ont montré divers travaux d'anthropologues, le contexte d'énonciation, rituel ou institutionnel, dans lequel la dérision s'inscrit fréquemment dans la cité athénienne, ne préjuge en rien de son innocuité⁷⁴.

La dérision possède surtout un immense pouvoir normatif. Dans son ouvrage consacré au comique, Henri Bergson, replaçant le rire « dans son environnement naturel, qui est la société », l'a parfaitement mis en évidence⁷⁵. Le rire, explique-t-il, est le produit des comportements anormaux ou inadaptés : il éclate quand du « mécanique » est « plaqué sur du vivant » c'est-à-dire aux dépens de l'individu dont les actes dérogent à ce que sa société considère comme naturel. Ainsi est-il une « brimade sociale » qui, en creux, non seulement châtie la déviance, mais définit aussi le domaine du normal c'est-à-dire de la norme (le normal n'étant rien d'autre que le normé). Dans un monde où le droit n'embrasse pas aussi largement que le nôtre l'ensemble des sphères de l'existence, réfléchir à la dérision prend d'ailleurs une acuité toute singulière car elle pourrait avoir été l'une des manières de façonner les comportements et, même, les opinions. Cette réflexion en appelle une autre autour des modalités de la circulation et de diffusion de la dérision puisque son efficacité normative en dépend directement.

Ces questionnements autour de la capacité de la dérision à garantir l'ordre rencontrent un autre qui retient encore les hellénistes autour de la stabilité politique de la cité athénienne à l'époque classique. Les épisodes de *stasis*, cet affrontement qui met définitivement dos à dos deux franges de la communauté, sont en effet rares à Athènes tout au long des V^e - IV^e siècles alors qu'il s'agit d'un phénomène relativement commun à l'échelle du monde grec. Ce fait ne peut manquer de surprendre : « Il est remarquable,

⁷¹ G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 (1967), p. 50.

⁷² Jean-Claude Carrière est l'un des premiers à appliquer cette catégorie de l'inversion à la comédie grecque et, notamment, attique : *Le carnaval et la politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

⁷³ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁴ Voir notamment P. Stallybrass, A. White, *The Politics and Poetics of Transgression*, New York, Cornell University Press, 1986.

⁷⁵ H. Bergson, *Le rire*, Paris, Presse Universitaire de France, 1999 (1900).

écrivait par exemple Moses Finley, qu'Athènes, pendant près de deux siècles, ait été exempte de troubles civils mis à part deux incidents pendant la guerre du Péloponnèse ; et même exempte du signe avant-coureur des guerres civiles, la demande d'abolition des dettes et de redistribution des terres »⁷⁶. De multiples causes ont été avancées pour l'expliquer : la solidité des institutions, l'empire et les revenus qu'il engrange, l'esclavage, les discours et leurs circulations, etc⁷⁷. Peut-être qu'au terme de ce travail, nous pourrions ajouter à cette liste ce phénomène d'apparence anodine qu'est la dérision. Bien que potentiellement dangereuse, la dérision put donc se voir valorisée par la cité démocratique pour son rôle de régulation sociale.

La dérision et la démocratie

Cette dernière réflexion opère d'ailleurs un début de décentrement du politique vers la politique, décentrement qu'il s'agit de poursuivre en réfléchissant plus avant à la coloration potentiellement démocratique de la dérision. Nous avons dit que la dérision pouvait médiatiser ce dissensus qui est moins « conaturel au politique » qu'il n'est spécifique au fonctionnement d'un régime démocratique qui donne à tous voix au chapitre. Chantal Mouffe a insisté d'ailleurs sur cette spécificité de la politique démocratique en élaborant le concept d'« agonisme ». L'« agonisme » est la forme du conflit politique dès lors que ce conflit, plutôt que de chercher à séparer radicalement l'ami de l'ennemi, laisse s'affronter des hommes dont les opinions sont considérées comme légitimes⁷⁸. La dérision est d'autant mieux à même d'exprimer cette espèce contenue de l'affrontement politique qu'elle n'attaque pas seulement les individus, elle

⁷⁶ M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Paris, Payot, 2003 (1973), p. 98. Parler d'« incidents » pour qualifier les régimes oligarchiques de 411 et de 404 peut surprendre tant ces régimes – celui des Trente au premier chef – ont marqué l'imaginaire des Athéniens. En même temps, si l'on s'en tient au politique, les répercussions de ces régimes sur l'histoire de la cité sont ténues. À propos de la tyrannie des Trente, Vincent Azoulay note ainsi : « au-delà de quelques semaines où l'intensité du conflit parut à même de recomposer la société athénienne sur de nouvelles bases, la communauté ne changea pas fondamentalement d'étoffe et ne connut toute retouche qu'à la marge » (V. Azoulay, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *art. cit.*, p. 715).

⁷⁷ Sur les différentes explications de la stabilité politique athénienne, voir Ober, *op. cit.*, p. 17-35.

⁷⁸ C. Mouffe, « Politique et agonisme », *Rue Descartes*, 67, 2010, p. 18-24. Précisons que l'« agonisme » n'a rien à voir avec le pluralisme selon qui l'affrontement politique doit mener à un accord minimal, à un consensus. L'« agonisme » relève au contraire de la division irréductible des hommes et relève indiscutablement de la conflictualité propre au politique sauf que cette conflictualité est en quelque sorte « intégrée » au politique. Claude Lefort accorde, lui aussi, un rôle central au conflit dans la définition d'un régime réellement démocratique. Chez lui, le conflit résulte du caractère non appropriable du pouvoir dans une démocratie : puisque le pouvoir est à prendre, le conflit est nécessaire et, même, légitime. Le totalitarisme, à rebours, est le régime qui récuse toute division sociale. Voir : *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994 (1981), en particulier p. 129-158.

peut également frapper leurs idées. La dérision est ainsi une « arme puissante »⁷⁹ qui sert aux affrontements démocratiques. Il est même probable qu'elle joue un rôle clé dans cette tension entre le peuple et les élites qui est structurelle de la démocratie athénienne. Le Vieil Oligarque, dans la seconde moitié du V^e siècle, le suggère en faisant de la comédie attique l'un des instruments grâce auxquels le peuple raffermirait son autorité⁸⁰. La démocratie, en tant qu'elle est à ce moment-là un pouvoir exercé par le peuple et pour le peuple et dans lequel les élites sont domestiquées⁸¹, serait ainsi tributaire de la dérision.

Mais la dérision est aussi dotée d'une puissance critique que nous avons laissée de côté jusqu'à maintenant. Pourtant, il s'agit là d'un de ses traits les plus saillants. Pour l'illustrer, partons d'un exemple moderne qui permettra d'en cerner les ressorts : l'*Album primo-avrilésque* publié par Alphonse Allais en 1887, album qui critiquait, par la dérision, une catégorie de peintres de l'époque. On trouvait dans cet ouvrage plusieurs planches « monochromes » accompagnées d'un titre pour le moins évocateur. Un cadre blanc était ainsi intitulé : *première communion de jeunes filles chlorotiques par un temps de neige* et un rouge : *Récolte de la tomate par des cardinaux apoplectiques au bord de la mer rouge (effet d'aurore boréale)*. Avec ces représentations qu'il précisait avoir réalisées après « vingt ans de travail opiniâtre, d'insondables déboires et de luttes acharnées »⁸², Allais se gaussait de peintres qui, à l'instar de Monet et de son *Impression soleil levant*, donnaient à leurs œuvres impressionnistes des titres pompeux. Cette démarche des peintres n'était pas gratuite. Elle s'inscrivait dans l'ambition plus générale des artistes de cette époque d'exercer un métier singulier réservé à une minorité d'initiés⁸³. Aussi, par l'humour, Allais démystifiait-il cette conception très élitiste de l'art en montrant qu'en dépit d'intitulés aguicheurs, les représentations peuvent ne donner « strictement rien à voir »⁸⁴. Cet Album, somme toute anodin, est instructif car, en

⁷⁹ A. Sauvy, *Humour et Politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, p. 9.

⁸⁰ Pseudo-Xénophon, *La Constitution des Athéniens*, II, 18.

⁸¹ N. Loraux, « L'âme de la cité », in N. Loraux, *La cité divisée*, Paris, Payot, 2005, p. 61-85, p. 67-68 ; M. Finley, *Démocratie antique, démocratie moderne*, Paris, Payot, 2003 (1976), p. 70-75.

⁸² A. Allais, *Album primo-avrilésque*, Paris, Paul Ollendorff, 1897, p. 5.

⁸³ De façon très parlante, Stéphane Mallarmé rend compte de cette ambition des artistes de son temps quand il écrit que « l'homme peut être démocrate, l'artiste se dédouble et doit rester aristocrate » tandis qu'il définit l'art comme « un mystère accessible à de rares individualités » (« Hérésies artistiques. L'art pour tous », *L'Artiste*, tome 2, 1862, p. 127-128).

⁸⁴ D. Grojnowski, « Mystification et mystère », *Poétique*, 144, 2005, p. 443-455, p. 450.

transposant la démarche d'Allais dans le champ de la politique⁸⁵, on perçoit le caractère contestataire de la dérision. Or la contestation ne peut être lue qu'en termes négatifs. Comme l'explique Arnaud Mercier, remettre en cause les codes existants conduit à renouveler le regard sur ces codes et permet même, en dernière instance, de « déboucher sur autre chose »⁸⁶. À l'instar d'Allais, il est possible, par le truchement de la dérision, de s'emparer d'un débat contemporain et même de bousculer les certitudes les mieux enracinées. D'une certaine façon, réfléchir à cette force, sinon subversive, du moins critique de la dérision revient à prolonger et à élargir des travaux qui se cantonnaient jusqu'ici à la comédie, cette instance civique qui, signalons-le d'emblée, fait de la dérision son mode d'expression privilégié. Relativement rares, ces travaux ont cherché à mettre en évidence les façons par lesquelles le discours comique peut soutenir le régime démocratique en nourrissant la « culture politique » des spectateurs⁸⁷.

Ces différents éléments montrent finalement le caractère indissociable de la dérision et de la démocratie. Peut-être, d'ailleurs, qu'un principe comme celui de la *parrhèsia* que révère la cité athénienne et qui défend un usage absolument libre et égalitaire de la parole, n'est que le corollaire d'une telle connivence. Plutôt qu'une exigence propre à l'éthique démocratique, autoriser, sans limite aucune, la profération de moqueries, n'est-il pas, en dernier ressort, un moyen de conforter la démocratie ?

⁸⁵ Sans doute le champ artistique, dans l'acception que donne Pierre Bourdieu à ce concept, est régi par des principes propres qui ne sauraient être appliqués à d'autres domaines de la vie sociale. Pour autant, il ne convient pas d'imaginer que les différents champs ne ressortissent d'aucune règle commune. En particulier, les champs, quels qu'ils soient, se définissent comme arènes c'est-à-dire comme des espaces de lutte. Or, à cet égard, l'usage de la dérision peut jouer un rôle comparable dans les champs politique et artistique. Sur cette notion de champ, voir le numéro récent des *Actes de la recherche en sciences sociales, Théorie du champ*, n°200, 2013. Notons quand même que le champ politique est un champ particulier dans la mesure où s'y joue la définition même des principes à partir desquels le monde social dans son ensemble est hiérarchisé et même organisé. La lutte en son sein est donc capable de la plus grande subversion. Voir : P. Bourdieu, « Séminaire sur le concept de champ, 1972-1975 », *Actes de la recherche en sciences sociales, Théorie du champ*, 200, 2013, p. 4-37, p. 29-36 et P. Bourdieu, « Espace social et genèse des classes », in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 293-323.

⁸⁶ Arnaud Mercier, « Pouvoirs de la dérision, dérision des pouvoirs », *Hermès*, dossier « Dérision-Contestation », n°29, 2001, p. 9-21, p. 13 pour la citation.

⁸⁷ Voir par exemple : J. Henderson, « The Demos and the Comic Competition », in J. Winkler, F. Zeitlin (éd.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 271-313 (ce dernier, à propos des poètes comiques, écrit justement : « ils voulaient que les Athéniens rassemblés devant lui comme peuple réfléchissent à leurs existences et à leurs devoirs civiques [...] » (p. 312)) ; J. Ober, B. Strauss, « Drama, rhetoric, discourse », in J. Winkler, F. Zeitlin (éd.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 237-270, p. 264-269 ; N. Slater, « performing the city in Birds », in G. Dobrov, *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill, Londres, The University of North Carolina Press, 1997, p. 75-94. Notons quand même que l'imbrication entre la *politeia* démocratique et le théâtre a surtout été étudiée à partir du discours tragique. C'est d'ailleurs l'étude de la tragédie qui est à l'origine de cette lecture du discours théâtral. Pionniers furent dans cette perspective les deux ouvrages écrits conjointement par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet : *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1972 et *Mythe et tragédie en Grèce ancienne.2*, Éditions la découverte, Paris, 1986.

Discours de la méthode, méthode du discours

Pour mener à bien une telle réflexion, il est nécessaire, en premier lieu, de s'intéresser aux pratiques de la dérision dans la cité athénienne. La comédie attique et les plaidoyers des orateurs du IV^e siècle constituent logiquement le principal matériau de la réflexion. Ces deux types de sources se caractérisent, d'une part, par un usage récurrent de la dérision et s'insèrent, d'autre part, dans la mécanique institutionnelle de la cité démocratique de l'époque classique.

Le théâtre – comique comme tragique – relève ainsi d'un festival organisé par la cité. La cité assume d'ailleurs le financement du spectacle tantôt directement, tantôt, indirectement, via la chorégie⁸⁸. Si la comédie est d'évidence un excellent lieu d'observation de la dérision tant elle y est omniprésente, une étude exhaustive de la dérision qui y est énoncée serait – en supposant qu'elle soit possible – d'une utilité limitée. Nous voulons plutôt nous attarder sur les railleries qui prennent pour cible la cité ou certains de ses membres, moments où, *de facto*, le discours comique devient politique. La dérision constitue alors un message qui prétend agir sur la réalité politique du moment et dont nous devons analyser le contenu autant que l'impact. Cette réflexion présente d'autant plus d'intérêt que la comédie semble entretenir une relation très spécifique avec la *politeia* démocratique. De fait, la comédie naît sous la démocratie et, devrait-on dire, avec la démocratie. C'est ainsi qu'elle est intégrée aux grandes Dionysies dès 486 et aux Lénéennes en 440. Ce lien très étroit est d'ailleurs suggéré par Aristote qui évoque la possibilité que le genre soit né chez les Mégariens « du temps où ils étaient en démocratie »⁸⁹. Notre travail s'appuiera naturellement sur Aristophane, le seul parmi les poètes comiques ayant composé des pièces représentées entre 486 et 322 dont on ait conservé des comédies en intégralité⁹⁰, mais ne s'y limitera pas. Seul l'étude d'un corpus élargi à l'ensemble des fragments comiques de cette période permet d'appréhender au mieux l'incidence de dérision comique dans le champ politique. Il semblait surtout nécessaire de prendre en compte la comédie telle qu'elle fut représentée à Athènes entre

⁸⁸ E. Csapo, W. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, p. 103-165 ; A. Makres, « Dionysiac Festivals in Athens and the Financing of Comic Performances », in M. Fontaine, A. Scafuro (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014, p. 70-92. Plus largement, sur le système de la chorégie, se reporter à l'étude de référence de : P. Wilson, *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁸⁹ Aristote, *Poétique*, 1448a31-32.

⁹⁰ La première pièce de Ménandre, *la colère*, remonte à 321.

la fin du IV^e siècle et les années 320 et qu'il est convenu d'appeler « comédie moyenne ». Les hellénistes modernes, suivant en cela une lecture de la comédie attique élaborée à Alexandrie à l'époque hellénistique, ont longtemps nié que le propos de cette comédie fût, sinon à la marge, politique. Les travaux les plus récents montrent au contraire que la comédie conserve, tout au long de la période qui nous intéresse, sa dimension, disons même sa prétention, politique⁹¹. En ce domaine toutefois, la comédie moyenne connaît quelques évolutions. Ainsi les sujets politiques semblent moins présents qu'à l'époque d'Aristophane tandis que les railleries qui frappent les orateurs influents tournent davantage autour de leurs mœurs que de leurs choix et postures politiques. Espérons que notre étude aide à mieux comprendre la teneur de cette mutation du genre.

Les discours des orateurs prennent place, pour leur part, dans les lieux mêmes de cet affrontement qui est le propre de la politique démocratique : à l'Assemblée, dans les tribunaux, voire au Conseil des Cinq-Cents. Dès lors, l'étude de l'ensemble des plaidoyers conservés de Lysias à Hypéride permet précisément de réfléchir au rôle de la dérision dans cette « agonistique » politique. À partir de l'étude de ce vaste corpus, nous voudrions, en somme, déterminer à la fois l'usage rhétorique que les plaideurs pouvaient faire de la raillerie et les motifs dont ils se servaient pour élaborer leurs moqueries. En tenant compte de la singularité des railleries en fonction des auteurs et/ou de leurs cibles, il conviendra aussi d'évaluer leur caractère topique. L'erreur serait cependant de ne pas tenir compte des différents types de plaidoyer qu'il est possible d'isoler dans ce corpus. Cerner la capacité de la dérision à triompher d'un adversaire implique de se focaliser sur les plaidoyers judiciaires dans la mesure où, dans la cité athénienne, la justice prend précisément la forme d'un *agôn*. Sans doute, d'ailleurs, les plaidoyers seront d'autant plus intéressants que l'affrontement qui s'y joue dépasse le cadre d'une affaire privée comme c'est le cas des plaidoyers qui opposent Eschine à Démosthène⁹². Pour autant, les plaidoyers relatifs à des affaires où d'anonymes particuliers se font face ne peuvent être écartés car les conflits d'incidence limitée ne

⁹¹ Sur cette comédie, nous nous en tenons à un échantillon composé de fragments déjà traduits dans le cadre d'étude monographique sur certains de ces poètes et d'Athénée dont les *Deipnosophistes* constituent l'une des sources les plus riches sur cette comédie moyenne. Étudier l'ensemble des fragments ne nous paraît pas opportun dans la mesure où beaucoup des fragments conservés de cette période sont dépourvus d'intérêt politique, parce qu'ils ont été relayés par des auteurs, à commencer par Athénée, que cette dimension intéressait moins. Aussi, probablement, le temps consacré à l'étude et, éventuellement, à la traduction de ces fragments risquerait de se faire au détriment de recherches et d'analyses plus profitables.

⁹² Notons quand même que le caractère « privé » d'un procès n'est pas toujours si évident à établir tant il est vrai, qu'à Athènes, les antagonismes politiques calquent, très régulièrement, les inimitiés personnelles.

relèvent pas moins du politique qu'un procès opposant deux orateurs importants. Le conflit consubstantiel au politique possède plusieurs niveaux et il convient de ne pas en écarter les plus élémentaires. Quant aux « harangues », conservées dans le corpus démosthénien, elles donnent à entendre une dérision d'assemblée qui ne s'inscrit pas dans une configuration agonistique analogue et dont il faudra voir, par comparaison, si la virulence n'y est pas davantage contenue.

Croiser ces deux types de sources textuelles permet aussi de construire une histoire qui ne soit pas cantonnée à l'étude d'un genre littéraire. Malgré tout, elles n'offrent pas d'accès à une pratique très immédiate – entendue littéralement comme dépourvue de médiation – de la dérision. C'est l'une des raisons qui nous incite à mobiliser une source archéologique à savoir les « *ostraka* injurieux », ces tessons de poterie destinés à l'ostracophorie et qui portent, au côté du nom de l'individu désigné pour être ostracisé, un mot, parfois même un dessin, railleur ou insultant. Ces *ostraka*, de surcroît, participent d'une procédure profondément démocratique instituée dans le sillage des réformes de Clisthène et destinée à écarter de la cité pendant dix ans un citoyen qui la menaçait. À cet égard, ces railleries gravées aident à éclaircir plus spécifiquement le rôle de la dérision dans le cadre de cette opposition entre le peuple et les élites constitutive de la démocratie athénienne. Surtout, ces *ostraka* constituent un contrepoint d'autant plus intéressant à l'éloquence et à la comédie que leur production remonte à une période haute du champ chronologique : la première moitié du V^e siècle, période pour laquelle nous n'avons nulle trace de plaidoyers ou de comédies.

Finalement, la combinaison de cette triple documentation offre un panorama des usages athéniens de la dérision qui court sur l'ensemble de la période classique, seul susceptible de rendre compte de leurs permanences et de leurs variations. Dans le même temps, elle permet de s'interroger sur la perméabilité entre ces trois types de sources. Les hellénistes ont souligné les affinités formelles entre l'invective comique et l'invective rhétorique⁹³. Le plus souvent, cependant, ils les ont mises au compte de la tradition poétique du blâme⁹⁴ dans laquelle s'inscrirait la comédie⁹⁵ comme la

⁹³ S. Koster, *Die Invective in der griechischen und römischen Literatur*. Meisenheim am Glan, Hain, 1980, p. 76-90 ; K. Dover, *Greek Popular Morality. In the time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 23-33.

⁹⁴ Voir G. Nagy, *Le meilleur des Achéens : la fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. J. Carlier, Paris, Seuil, 1994 (1979), notamment les chapitres 12 et 13 et A. Rotstein, *The Idea of Iambos*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2010, p. 88-98 où elle étudie plus spécifiquement la notion de *psogos*

rhétorique⁹⁶. En confrontant plus exclusivement la dérision comique et la dérision rhétorique, il est possible de mettre aussi en évidence des phénomènes de circulation de l'une à l'autre. La convocation des « *ostraka* injurieux » alimente ici d'autant mieux la réflexion que ces textes ne s'enracinent dans aucune filiation poétique et ont été rédigés, pour certains, par des citoyens modestes.

L'examen de cette dérision en acte pose néanmoins un sérieux problème de méthode. La dérision, dont le principal dessein est de provoquer le rire, est un fait de culture : elle

Pour approcher au plus près les conceptions contemporaines de la dérision, la mobilisation de Platon, de Xénophon et d'Aristote est essentielle dans la mesure où ils comptèrent parmi les rares esprits curieux à s'y être véritablement intéressés. L'œuvre de Platon est sans doute l'une des plus drôles du corpus classique¹⁰⁰, mais la réflexion du philosophe sur la dérision demeure sporadique. Trois ouvrages méritent, sur cette question, de retenir l'attention : d'une part, le *Philèbe*, parce que Platon y élabore une ébauche de définition de la dérision, d'autre part, la *République* et les *Lois* où l'institution des *politeiai* idéales passe par une sévère réglementation de la dérision. Tout aussi sporadiquement, Aristote s'est penché à plusieurs reprises sur la dérision, mais dans des optiques bien spécifiques : si, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il pense la dérision comme un « liant » social et cherche à en fixer des usages convenables, il en envisage dans la *Rhétorique* l'utilité discursive prolongeant ainsi, d'une certaine manière, des réflexions amorcées dans la *Rhétorique à Alexandre*. La *Poétique*, quant à elle propose une définition du *geloion*, c'est-à-dire du risible, qui nous intéresse. À rebours, la pensée de Xénophon sur le sujet semble beaucoup moins élaborée que celle de Platon et d'Aristote : alors que l'humour et la dérision traversent largement son œuvre, il n'en fait nulle part un objet de réflexion explicite. Pourtant, dans la pratique même de la dérision qu'il met en scène, Xénophon semble la concevoir comme un levier d'autorité. La *Cyropédie*, cette vie romancée de Cyrus, le fondateur de l'empire perse, tiendra ici lieu de paradigme.

L'exploitation de ces penseurs pallie d'ailleurs une faiblesse des sources relatives aux usages de la dérision – « *ostraka* injurieux », comédie, éloquence. En effet, ces dernières ne disent expressément rien des fonctions de la dérision. Sans doute, celles-ci se déduisent-elles pour partie des fonctions des sources qui les relaient. L'éloquence étant un moyen de persuader, on imagine volontiers que la dérision sert à cette fin, hypothèse que corrobore la *Rhétorique* d'Aristote et la *Rhétorique à Alexandre*. Mais procéder de la sorte ne permet pas de comprendre par exemple l'objectif des « *ostraka* injurieux ».

¹⁰⁰ Nous avons fait le choix de ne pas nous attarder sur la pratique platonicienne de la dérision. La dimension politique de la dérision de Platon, qui se traduit pour une bonne part dans la fameuse ironie socratique, n'est en effet pas évidente. Elle procède plutôt d'une lutte à l'intérieur d'un champ intellectuel – au sens que Pierre Bourdieu donne à ce concept – qui s'est constitué depuis le début du IV^e siècle. Autrement dit, Platon fait de la dérision une arme contre des courants intellectuels concurrents et leurs représentants. Sur ce champ intellectuel, voir V. Azoulay, « Champ intellectuel athénien et stratégies de distinction dans la première moitié du IV^e siècle : de Socrate à Isocrate », in J.-C. Couvenhes, S. Milanezi. *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2007, p.171-199.

Pourquoi, en effet, graver une raillerie alors que la procédure exige simplement d'inscrire le nom du citoyen à ostraciser ? Quand bien même, d'ailleurs, une source révèle ses propres finalités, faut-il croire qu'elle les dévoile toutes ? Il est ainsi difficile de réduire les fonctions de la comédie à celles que lui octroie Aristophane, à savoir instruire et faire rire¹⁰¹. De ce point de vue, les attributs que Platon, Xénophon ou Aristote confèrent à la dérision permettent d'enrichir la réflexion sur le sens à donner aux différents usages de la dérision. Mais nous ne saurions non plus nous en tenir uniquement à ce que les contemporains pensent et disent de la dérision pour en deviner les effets. Travailler sur le rire, comme l'explique Antoine de Baecque pour justifier l'originalité méthodologique de son étude sur la culture des rieurs au XVIII^e siècle, « consiste aussi, sur bien des points, et peut-être davantage encore que pour tout autre sujet, à pratiquer en historien une méthode et une écriture expérimentales »¹⁰². La dérision également. À cet égard, l'apport d'outils et de travaux issus d'autres sciences sociales est particulièrement précieux car il permet de mettre à jour sinon l'inconscient collectif, du moins les impensés sociaux¹⁰³. Cette approche n'est d'ailleurs pas si expérimentale dans le champ des études anciennes : l'anthropologie historique a parfaitement mis en évidence tout l'intérêt d'une telle « traversée des frontières »¹⁰⁴ lorsque, pour appréhender « l'homme grec », elle a convoqué l'anthropologie ou la psychologie historique¹⁰⁵. Nous mettrons donc à contribution la sociologie, notamment la sociologie de Pierre Bourdieu, tout comme l'anthropologie, celle de l'insulte comme celle du rire afin de définir les enjeux d'une dérision sur lesquels les sources anciennes

¹⁰¹ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 1155-1156.

¹⁰² A. De Baecque, *La culture des rieurs au XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 15.

¹⁰³ Comme le remarque Claude Lévi-Strauss, le sens même des pratiques les plus ordinaires échappe souvent aux individus : « [...] il n'y a guère de doute que les raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier. Même dans notre société, les manières de table, les usages sociaux, beaucoup de nos attitudes morales, politiques, religieuses sont observées par chacun sans que leurs origines et leurs fonctions réelles aient fait l'objet d'un examen réfléchi. Nous agissons et pensons par habitude » (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 25). L'anthropologie permet donc de révéler des réalités sociales que, volontairement ou non, les agents ignorent. La sociologie, selon Pierre Bourdieu, joue un rôle analogue. Comme il l'explique : elle dévoile « des choses cachées et parfois refoulées » (« Un science qui dérange », in P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, p. 19-36, p. 20). Il ne s'agit là, en vérité, que d'une conséquence logique de la manière dont Émile Durkheim avait défini la sociologie, à savoir comme une science susceptible de mettre à jour les forces de coercition s'exerçant sur l'individu qu'il en soit conscient ou pas (*Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 2009 (1894)).

¹⁰⁴ Selon le titre du dernier livre de Jean-Pierre Vernant : *La traversée des frontières*, Paris, Seuil, 2004.

¹⁰⁵ Face à de telles approches, Évelyne Scheid et de Pascal Payen observent actuellement un certain « raidissement » des hellénistes. Les articles qu'ils ont rassemblés dans un ouvrage collectif récent montrent cependant combien, renouvelées et repensées, elles continuent d'être utiles pour penser les mondes anciens : É. Scheid-Tissinier, P. Payen (éd.), *Anthropologie de l'antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, 2012.

sont quelquefois muettes, quelquefois approximatives. Ponctuellement, les différentes interprétations psychologiques et sociologiques du rire pourront également s'avérer utiles¹⁰⁶. Au moins permettront-elles de ne pas rester totalement désemparé face à un phénomène si complexe que Cicéron, il y a deux millénaires, y voyait déjà « quelque chose que même les experts autoproclamés ne comprennent pas vraiment »¹⁰⁷. Quant au concept d'« espace public », que les travaux de Jürgen Habermas ont largement contribués à diffuser¹⁰⁸, il qualifie précisément le « lieu » même de l'efficace de la dérision comique. Aussi s'avère-t-il indispensable à la condition de ne pas transposer sans précaution un concept contemporain au monde grec. De manière plus générale, d'ailleurs, la démarche transdisciplinaire que nous revendiquons exige un travail réflexif d'acclimatation des notions et des concepts qu'il conviendra de ne pas esquiver.

La dérision à la carte

Dans l'introduction de *Mille Plateaux*, Gilles Deleuze et Félix Guattari disent du rhizome, concept qui préside à la structure de l'ouvrage, qu'il « n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde »¹⁰⁹. La dérision, par certains aspects, s'apparente à un rhizome, elle est un message dont la signification et l'efficace

¹⁰⁶ Trois grandes manières de le lire sont souvent avancées. La première voudrait que le rire relève d'un sentiment de supériorité : prenant conscience d'un défaut, d'une faiblesse, d'une erreur chez autrui, l'homme éclaterait de rire. On attribue souvent l'origine de cette appréhension du rire à Thomas Hobbes. En réalité, l'idée se retrouve déjà – nous le verrons – chez les Grecs. La deuxième voudrait que le rire naisse de l'incongruité. Emmanuel Kant est souvent invoqué pour résumer ce processus : « Il faut qu'il y ait, dans tout ce qui doit provoquer un rire vif et éclatant, un élément absurde (ce qui fait par conséquent que l'entendement, en soi, ne peut y trouver aucune satisfaction). Le rire est un affect procédant de la manière dont la tension d'une attente se trouve soudain réduite à néant » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, section I, livre II, § 54, Paris, Aubier, 1995 (1790)). La dernière théorie voit dans le rire le signe physique d'une détente nerveuse ou émotionnelle. Une émotion ou une tension préalablement mobilisées et devenues soudainement inutiles se déchargeraient dans le rire. L'un des premiers à formuler cette idée est Herbert Spencer au XIX^e siècle (« On the physiology of laughter », in *Essays on Education and Kindred Subjects*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1911 (1860), p. 301- 312). Sigmund Freud, qui développe une réflexion sur le rire beaucoup plus complexe qu'on ne le dit souvent, défend une variante de cette théorie. Selon lui, en effet, les rires que produisent les plaisanteries transgressives, violentes, obscènes compensent le coût psychologique des inhibitions qui pèsent sur l'individu. Le rire serait ici une manière pour l'individu de se décharger des affects négatifs et des pulsions que la vie en société l'oblige à réprimer (S. Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988 [1905], p. 249-255). Pour plus de détails sur ces différentes interprétations du rire, se reporter à J. Morreall, *Comic Relief. A comprehensive Philosophy of Humor*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 1-26. Notons quand même avec Mary Beard (*op. cit.*, p. 39-42) que toutes ces lectures sont incapables de saisir le phénomène dans l'entière diversité de ses expressions. Rien n'est dit, par exemple, sur le rire de politesse, absolument maîtrisé, qui, dans certaines situations, se doit d'être mobilisé. Rien non plus sur le rire mécanique que les chatouilles produisent chez certains. Il faut, en fait, souvent croiser toutes ces lectures pour embrasser la plupart des manifestations du rire.

¹⁰⁷ Cicéron, *De Oratore*, II, 235 (trad. personnelle).

¹⁰⁸ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein, Berlin, Luchterhand, 1962.

¹⁰⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 31.

varie non pas seulement en fonction de la forme qu'elle prend, mais aussi des circonstances dans lesquelles elle s'énonce. Légère et insultante, rassembleuse et conflictuelle, normative et subversive : la dérision est tout cela à la fois. Face à cette irréductible polymorphie, il convient de privilégier une étude se déployant non pas linéairement, mais d'une façon plus anarchique, un peu comme ce rhizome guattaro-deleuzien. Il ne s'agit pas cependant d'adopter, à la façon de Deleuze et de Guattari, un cheminement sans début ni fin, sans périphérie, ni centre et dépourvu de hiérarchie. Il s'agit plutôt d'envisager les relations entre le politique et la dérision à partir de prismes différents capables d'en dévoiler toutes les facettes, chacune de ces facettes constituant les différents « plateaux » de notre étude. S'ils communiquent entre eux, ces plateaux n'en conservent pas moins une logique propre et structurée. On obtient ainsi une ébauche de cartographie qui met l'accent sur les traits les plus saillants de l'imbrication entre la dérision et le politique et dans laquelle on peut circuler assez librement.

* * * * *

Avant d'aborder les différentes dimensions de l'imbrication entre le politique et la dérision, une première étape consiste à poser le socle de cette recherche. Il s'agit de circonscrire le champ de l'investigation à partir d'une clarification des conceptions grecques de la dérision. Une étude lexicale montre d'abord que le vocabulaire grec de la dérision est riche et varié, signe de son importance au sein des sociétés grecques anciennes, mais, sans doute aussi, d'une certaine polysémie. De fait, la dérision gravite autour de champs sémantiques pluriels, voire antagonistes : d'un côté la dérision relève de la joie et du jeu ; de l'autre, elle est apparentée à l'outrage et à l'insulte. En dernière instance, cette amplitude sémantique procède de l'ambivalence du rire dont la dérision est le corollaire. Dans ce monde-ci, en effet, le rire est ressenti comme une humiliation alors même qu'il est, pour le rieur, le produit d'un sentiment d'allégresse. Ces ambiguïtés suggérées par le lexique sont confirmées par les lectures très contrastées que donnent Aristote, Platon et Xénophon de la dérision. Pour Aristote, le rire est non seulement une distraction nécessaire à l'homme, mais aussi un facteur de cohésion sociale. En matière d'humour, comme pour bien d'autres vertus, il convient seulement de savoir garder la mesure : railler sans excès, tel pourrait être le credo d'une éthique aristotélicienne de la dérision. Il faut peut-être envisager ce relatif assentiment d'Aristote à la dérision comme une réponse à Platon dont l'hostilité au rire et à son usage est très franche. Si Platon

désapprouve ainsi la dérision, c'est qu'il pense le rire comme un dérèglement qui fortifie la partie irrationnelle de l'âme. La dérision, qui plus est, procède de l'ignorance et de l'envie. Elle peut pourtant, à certaines conditions, être profitable : le philosophe imagine pour la cité des *Lois* des spectacles comiques destinés à soumettre au rire les comportements et les caractères qu'il convient de désapprouver. Quant à Xénophon, il présente la dérision – qui est toujours sans dommage chez lui – comme un bienfait qui conforte l'autorité de celui qui la dispense. La dérision mieux circonscrite, quatre configurations des rapports entre le politique et la dérision sont alors envisageables.

La première consiste à étudier l'encadrement civique de la dérision. L'analyse des litiges judiciaires mettant en jeu des épisodes de dérision montre la précellence en la matière d'une espèce de « laisser-aller ». De fait, si les plaideurs ne manquent pas de se plaindre d'avoir été les victimes de la dérision, rien n'atteste l'existence d'un procès dont la raillerie serait le mobile. La principale procédure contre l'offense verbale, la *dikè kakègorias*, n'a d'ailleurs qu'un champ d'application extrêmement limité : elle sanctionne uniquement la profération de certaines injures interdites – les *aporrhèta* – ou bien des railleries lancées contre des magistrats dans l'exercice de leur fonction. Elle est, en outre, méprisée des contemporains. Cette tolérance s'explique, en partie, par la relative innocuité de la dérision à laquelle il convient certes de répondre mais sans faire appel à la violence. À l'échelle des institutions que sont l'Assemblée, le Conseil, les tribunaux et le théâtre, cet encadrement est également faible. Il est néanmoins variable en fonction des espaces en question. Les tribunaux sont le lieu d'un discours libéré – à l'exception des *aporrhèta* – de presque toutes les censures tandis qu'à l'Assemblée et, probablement aussi au Conseil, des règles plus strictes interdisent un déchainement verbal excessif. Le spectacle théâtral, en particulier le spectacle comique, possède lui aussi une assez grande liberté de langage, mais ne dispose en aucun cas d'une licence totale. Certains décrets ont même, très ponctuellement, limité les formes de la dérision comique. La *parrhèsia* est ainsi préservée sans être un absolu qu'il serait impossible de contourner.

Les usages de la dérision dans le cadre des affrontements politiques et sociaux qui prennent place à l'Assemblée et dans les tribunaux occupent le « plateau » suivant. Si la dérision est mobilisée selon des modalités diverses en fonction des circonstances et des enjeux, elle apparaît comme une arme à la fois légitime et efficace dans ces luttes qui

émaillent la vie civique. L'une des principales formes que prend cette dérision est celle de la *diabolè*, une imputation dont l'objet est de dénigrer un adversaire ou l'un de ses proches. Cette dérision dénigrante procède d'une grande variété de thèmes dont il est possible de dresser une typologie : les mauvaises conduites, les vicissitudes passées, les origines méprisables et les apparences sont les grands motifs à partir desquels les orateurs fabriquent, pour l'essentiel, leurs moqueries. Ils ne puisent pas de manière aléatoire dans ce répertoire topique, mais en fonction des rumeurs, notamment celles que la comédie relaie, qui circulent sur l'adversaire. Ils formulent ainsi des railleries d'autant plus porteuses qu'elles s'adosent aux préjugés négatifs des auditeurs.

La manière dont la dérision sert la démocratie – au sens d'un régime où le pouvoir est exercé par le peuple et pour le peuple – constitue une autre configuration à étudier des rapports entre dérision et politique. La dérision comique est le principal moyen de cette contribution. Loin de n'être qu'un simple divertissement, la comédie construit un discours politique dont la dérision est le moyen. Devant le spectacle, le peuple, qui en est le premier destinataire, apprend à mieux et davantage s'investir dans le gouvernement de sa cité. Dans le même temps, la dérision comique des hommes politiques permet aux citoyens d'adopter un regard critique vis-à-vis des comportements des élites. Enfin, de façon moins évidente, la dérision est susceptible de conforter très concrètement le pouvoir du peuple. En faisant publiquement des puissants la cible de leurs moqueries, la comédie comme les « *ostraka* injurieux » dégradent leur prestige au profit de la foule des citoyens ordinaires.

Un dernier trait politique fondamental de la dérision est son rôle normatif au sein de la cité. Plusieurs dispositifs font en effet de la dérision un moyen de régulation sociale dans la cité athénienne. La peine infâmante permet ainsi de rendre exécration certains comportements délictueux par l'humiliation publique des coupables. Dans le même temps, l'inégale application de ce type de peine conforte les hiérarchies statutaires. La comédie peut également raffermir l'ordre établi car, très fréquemment, la dérision y sanctionne non seulement les comportements délictueux, mais aussi les conduites déviantes. Elle force ainsi l'adhésion à des normes qui dépassent celles que le droit délimite. Si, du reste, la dérision comique conserve toujours, de manière latente, une part transgressive, elle joue, dans la plupart des cas, un rôle de médiation des tensions sociales qui garantit « l'ordre par le bruit ». Il est probable, enfin, que les formes rituelles

de dérision n'aient pas la fertilité pour unique fonction, mais qu'elles soient aussi le lieu d'un discours normatif assez comparable, en définitive, à celui de la comédie.

PREMIÈRE PARTIE

L'HUMOUR ET L'OUTRAGE : LES AMBIGUÏTÉS DE LA DÉRISION DANS LE MONDE GREC

Chapitre 1

L'univers grec de la dérision : étude lexicale et sémantique

Tu seras beaucoup plus sage si en vieillissant tu continues à ne pas accorder une trop grande importance aux mots en tant que tels.¹

Alors que l'Étranger et Socrate le jeune essaient de cerner les contours du politique (*hè politikè*), le premier encourage le second à ne pas s'attarder trop longuement sur le signifiant des mots. En un sens, comme le remarque Cornelius Castoriadis, Platon tire ici un trait sur l'aporie du *Cratyle*, dialogue qui opposait deux interprétations contraires de la nature des mots². L'une, défendue par Cratyle, veut qu'un nom renvoie par nature à l'objet qu'il désigne³, autrement dit, pour employer une terminologie saussurienne, que le signifiant et le signifié sont par essence reliés l'un à l'autre. L'autre, celle d'Hermogène, postule que les noms sont conventions, c'est-à-dire que le rapport d'un mot à ce qu'il désigne relève d'un accord entre tous ceux qui emploient ce mot⁴. Avec *le Politique*,

¹ Platon, *Le Politique*, 261e. La traduction est celle qu'avait proposée Cornelius Castoriadis dans le cadre de l'un des séminaires qu'il avait consacré au *Politique* : *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 78-79.

² Castoriadis, *ibidem*.

³ Platon, *Cratyle*, 383b.

⁴ Platon, *Cratyle*, 384c-e : « Ma foi, Socrate, je me suis souvent, pour ma part entretenu avec lui [Cratyle] et avec beaucoup d'autres, sans pouvoir me persuader que la justesse d'un nom soit autre chose qu'un accord et une convention. À mon avis, le nom qu'on assigne à un objet est le nom juste ; le change-t-on ensuite en un autre, en abandonnant celui-là, le second n'en est pas moins juste que le premier [...]. Car la nature n'assigne aucun nom en propre à aucun sujet : c'est affaire d'usage et de coutume chez ceux qui ont pris l'habitude de donner les noms ».

Platon invite désormais le philosophe à focaliser son attention sur le signifié plutôt que sur le signifiant. Dans une large mesure, notre démarche rejoint cette dernière recommandation : plutôt que de nous attarder démesurément sur les mots grecs signifiant la dérision, nous nous sommes surtout intéressé aux modalités et aux manifestations concrètes de cette dérision dans le monde grec. Cela tient à l'objet même de notre étude : la dérision, nous l'avons vu en introduction, « se fait » sans se dire. Disons même en paraphrasant Thomas Bouchet que, s'agissant de la dérision, « tout mot peut *a priori* faire l'affaire »⁵.

Le principe posé par Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff selon lequel il faut « penser grec au sujet de ce qui est grec »⁶ demeure cependant un postulat méthodologique qu'on ne saurait escamoter. De fait, si l'on souhaite volontiers « interroger » les sources grecques à partir d'une notion moderne, on serait mal avisé de le faire au prisme d'une subjectivité ignorante des catégories anciennes car, sans doute, ce serait là commettre ce « péché irrémissible » de l'anachronisme dont parlait Lucien Febvre⁷. Cette démarche est d'autant plus nécessaire que la dérision est un phénomène qui dépend, dans une large mesure, des représentations collectives : ce qui était risible pour un Athénien ou un Spartiate ne recoupe certainement pas ce qui l'est pour nous. Aussi l'étude du vocabulaire grec de la dérision constitue-t-elle un préalable indispensable à notre étude car elle permet non seulement de dessiner les contours d'une acception grecque de la dérision, mais aussi de délimiter le champ de notre investigation. Dans cette perspective, il s'agit moins de dresser un tableau analytique exhaustif de la terminologie grecque relative à la dérision que de mettre à jour les ramifications sémantiques de ce vocabulaire pour dégager ce qu'on pourrait appeler « l'univers grec de la dérision ». Mais un tel examen ne peut se limiter à l'analyse de la terminologie grecque de la raillerie, il exige un travail préliminaire sur le rire qui en est le corollaire⁸.

⁵ T. Bouchet, *Noms d'oiseaux. L'insulte en politique, de la Restauration à nos jours*, Paris, Stock, 2010, p. 9.

⁶ U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Bâle, Benno Schwabe & Co, 1959 (1931), p. 10.

⁷ L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 2003 (1942), p. 15. Ce mot de Febvre a acquis aujourd'hui, chez les historiens, une valeur totémique. Il ne faudrait pas pour autant en faire usage pour condamner toutes démarches méthodologiques qui feraient appel à des outils ou à des notions modernes et postérieures aux faits étudiés. Il convient de se souvenir que le péché originel fut aussi la source de la connaissance (O. Dumoulin, « anachronisme », in A. Bruguière (éd.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 34).

⁸ Précisons que cette définition de la dérision empêche d'identifier le rire – et notamment le rire de moquerie – à la dérision même si, dans notre langue, la dérision est aussi un « rire teinté de mépris ». Dans ce cadre d'analyse,

I. Le rire dans le monde grec

1. Vocabulaire du rire

En grec, « rire » se dit le plus communément au moyen du verbe *gelaô*. Comme dans notre langue, ce terme renvoie en premier lieu à un phénomène physique et psychique tout à fait circonscrit. La racine de ce verbe véhicule en effet l'idée de « briller »⁹. Pierre Chantraine note que « la notion de rire est issue de celle d'éclat, ce qui rend compte de l'emploi de *gelaô* avec *Chthôn* comme sujet »¹⁰. Ce verbe renvoie ainsi à l'illumination du visage du rieur, une illumination d'autant plus forte que le rire laisse voir les dents de celui qui rit¹¹. Le terme insiste donc d'abord sur l'effet physique du rire et par là psychologique : l'éclat des yeux fait alors écho à l'allégresse du rieur¹², à un « rayonnement intérieur de contentement »¹³. Au-delà de cette égale ostentation de la joie, le rire prend des formes très diverses. La langue grecque, mieux que la nôtre, est capable de rendre compte des formes variées que le rire peut prendre depuis l'étirement à peine perceptible de la bouche qui préfigure le rire jusqu'aux convulsions bruyantes des éclats de rire¹⁴. Nous pouvons plus particulièrement distinguer les termes qui insistent sur le caractère visuel du rire et ceux qui mettent l'accent sur sa dimension sonore. Parmi les premiers, en plus de *gelaô*, qui traduit un large rire qui rend le visage

un rire qui éclate devant des situations incongrues et comiques sans avoir été provoqué à dessein par un tiers n'est pas entendu comme de la dérision. Lorsque, par exemple, dans les *Grenouilles*, le dieu Dionysos raconte avoir, lors de la course aux flambeaux, « séché de rire (γελάω) aux Panathénées en voyant un petit homme qui courait tête basse, blême, replet, distancé et se donnait un mal terrible » (Aristophane, *Grenouilles*, 1089-1090), ce rire ne naît pas d'un acte réfléchi et intentionnel et ne relève, par conséquent, pas immédiatement de notre étude. *A contrario*, quand Philocrate suscita le rire de l'assemblée après qu'il eut interrompu Démosthène, son contradicteur du jour, en lançant : « Rien d'étonnant, Athéniens, que Démosthène et moi différions d'opinion ; il boit de l'eau et moi du vin » (Démosthène, *Sur l'ambassade*, 46), il s'agit bien d'un propos conçu et réalisé pour provoquer le rire et qui, en ce sens, entre pleinement dans notre réflexion.

⁹ Cette racine *gel- se retrouve ostensiblement en grec dans γελάω et ses dérivés mais aussi dans γαλήνη qui correspond chez Homère à notre bonace français ou encore γλήνη, la pupille de l'œil. Cette pupille est également signifiée par le terme γλήνος par lequel on désigne plus généralement divers types d'objet brillant. L'idée de brillance attachée à cette racine indo-européenne se retrouve en arménien (*calr*) ou en anglais (*clean*). Voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek, 1999, s.v. γελάω.

¹⁰ Chantraine, *ibidem*. Cet usage de *gelaô* avec *chthôn* se trouve notamment au chant XIX de l'*Iliade* alors qu'il est question de l'éclat des armures des Achéens : « La lueur en monte au ciel, et la terre à l'entour tout entière rit sous l'éclair du bronze » (Homère, *Iliade*, XIX, 362-363).

¹¹ A. Lopez Eire, « Les mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 13-43, p. 14.

¹² Rire est également perçu comme l'expression d'un sentiment de satisfaction, de contentement : D. Arnould, *Le rire et les larmes dans la littérature d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 139-140.

¹³ Arnould, *ibidem*, p. 140.

¹⁴ Les Grecs pensent le rire sur une échelle continue qui intègre le rire bruyant comme le sourire le plus modeste : A. Sommestein, « Parler du rire chez Aristophane », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 65-75, p. 65-66 et Lopez-Eire, *op. cit.*, p. 16.

rayonnant, il faut évoquer le verbe *meidiaô/meidaô*¹⁵, « sourire », et le composé de *gelaô*, *upogelaô*, « esquisser un rire », qui désignent un rire commençant¹⁶, ainsi qu'*egchaskô*, *katachaskô* et *egchainô*, trois verbes dérivés de *chaskô* et de *chainô* – littéralement « béer » – qui renvoient à une bouche rieuse grande ouverte. Parmi les seconds, on trouve différents verbes onomatopéiques reposant sur un redoublement expressif de type K-K qui évoquent un rire bruyant¹⁷. Parmi ces verbes, *kachazô/kagchazô* et *kagchalaô*¹⁸ signifient « rire aux éclats » tandis que *kichlizô* qualifie plutôt un petit rire aigu et mélodieux en vertu du principe que « le timbre \i\ exprim[e] le tenu, le chuchoté, avec souvent des connotations favorables de douceur ou de musicalité »¹⁹.

2. L'omniprésence du rire de moquerie

Le rire, dans la littérature grecque, ne se manifeste pas toujours au détriment de quelque chose ou de quelqu'un. Autrement dit le rire n'est pas toujours « un rire de moquerie »²⁰. Il existe ainsi des rires sans objet comme ce rire purement physiologique qu'Aristote décrit dans les *Parties des Animaux* et qui est le produit mécanique des chatouillements qui échauffent le diaphragme²¹. C'est également le cas de ce qu'Alan

¹⁵ *Meidiaô* est la forme attestée dans l'épopée tandis que *meidaô* s'emploie dans les textes de l'époque classique. Notons que l'emploi de *meidaô* est assez rare dans les sources de l'époque classique : on n'en trouve qu'un seul emploi chez Aristophane et quatre chez Platon. En tenant compte de formes à préverbes on peut ajouter à ce dénombrement un emploi de *diameidiaô* chez Platon et un emploi d'*epimeidiaô* chez Xénophon. Le verbe n'est pas employé par les tragiques ni par les orateurs.

¹⁶ Lopez-Eire, *op. cit.*, p. 33.

¹⁷ Sur le redoublement expressif qui s'enracine dans un processus mimétique de sonorités, voir l'étude de F. Skoda, *Le redoublement expressif : un universel linguistique*, Paris, Selaf, 1983, voir notamment p. 44-59 sur le redoublement de type K-K.

¹⁸ Ce verbe est peut-être une forme à redoublement expressif du verbe *chalaô*, « se relacher » : Chantraine, *op. cit.*, sv. *Καρχαλάω*.

¹⁹ J.-L. Perpillou, « Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien », *Revue des Études Grecques*, XCV, 1982, p. 233-274, p. 236. Sur la construction et les connotations de ces différents verbes, voir Skoda, *op. cit.*, p. 54 et p. 56-57 et Perpillou, *ibidem*, p. 249-251 ; 266-268.

²⁰ Précisons que le « rire de moquerie » n'est pas nécessairement le produit de la dérision entendue comme un message destiné à susciter le rire en prenant quelque chose ou quelqu'un pour cible. Ainsi existe-t-il des rires qui éclatent devant des situations incongrues et comiques sans avoir été provoquées à dessein par un tiers. Lorsque, par exemple, dans les *Grenouilles*, le dieu Dionysos raconte avoir, lors de la course aux flambeaux, « séché de rire (γελῶν) aux Panathénées en voyant un petit homme qui courait tête basse, blême, replet, distancé et se donnait un mal terrible » (Aristophane, *Grenouilles*, 1089-1090), ce rire ne naît pas d'un acte réfléchi et intentionnel et ne relève, par conséquent, de la dérision. A *contrario*, quand Philocrate suscite le rire de l'Assemblée après qu'il eut interrompu Démosthène, son contradicteur du jour, en lançant : « Rien d'étonnant, Athéniens, que Démosthène et moi différions d'opinion ; il boit de l'eau et moi du vin » (Démosthène, *Sur l'ambassade*, 46), il s'agit bien d'un propos conçu et réalisé pour provoquer le rire et qui, en ce sens, relève de la dérision.

²¹ Aristote, *Parties des Animaux*, 673a1-10. Aristote évoque ensuite le cas du rire causé par des blessures au diaphragme (673a10- 31). Aristote réfléchit encore à cette question de la physiologie du rire dans les *Problèmes* (XXXV, 6, 965 a 11-17 ; XXXV, 8 a 23-32). Sur cette physiologie aristotélicienne du rire, voir J.-L. Labarrière, « Comment et pourquoi la célèbre formule d'Aristote : "le rire est le propre de l'homme" se trouve-t-elle dans un traité de physiologie (*Parties des Animaux*, III, 10, 673a8) ? », in M.L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 181-189.

Sommerstein, dans un article consacré au vocabulaire du rire dans les comédies d'Aristophane, appelle le « rire du plaisir commun »²², un rire qui « se produit spontanément » et qui « n'a pas de victime »²³. Il s'agit en fait d'un rire partagé qui se manifeste dans des contextes de rassemblements festifs, au banquet ou au théâtre par exemple²⁴. Il faut cependant admettre que le rire des Grecs, comme le nôtre et sans doute même davantage, semble prédisposé à viser quelque chose ou quelqu'un. D'ailleurs, le « rire du plaisir commun » décrit par Sommerstein, qui consiste d'abord à « rire avec »²⁵, peut parfaitement prendre quelqu'un pour cible pourvu qu'il « ne cause ni honte, ni douleur »²⁶. Aussi, face au rire physiologique et au rire sans objet, existe-t-il une espèce dominante de rire : le « rire de ». La plupart des verbes indiquant le fait de rire peuvent ainsi avoir une construction transitive. Dans ce cas, le complément désigne l'objet du rire²⁷ : *gelaô* se construit le plus souvent avec le datif seul²⁸ ou précédé de la préposition *epi*²⁹, mais quelquefois avec *epi* suivi du génitif³⁰ ou le génitif seul³¹ quand il régit un complément animé et avec l'accusatif seul avec un régime de chose ; *kachazô/kagchazô* avec le datif³², avec *epi* suivi du datif³³ ou *kata* suivis du génitif ; *egchaskô* avec un complément au datif³⁴. Ajoutons également à cette liste, *epeggelaô*, « se rire de », un surcomposé de *gelaô*, qui se construit tantôt avec un datif, tantôt avec la préposition *kata*³⁵. Surtout, quand bien même ces verbes sont employés absolument, ils n'en

²² Sommerstein, *op. cit.*, p. 73-75.

²³ Sommerstein, *op. cit.*, p. 73.

²⁴ Selon Sommerstein, ce rire aurait pour cadre dans la comédie d'Aristophane les plaisirs partagés du banquet et de la fête, les plaisirs de l'amour, le fait d'avoir échappé à un danger, la réunion après la séparation.

²⁵ Sommerstein, *op. cit.*, p. 75.

²⁶ Sommerstein, *op. cit.*, p. 73. Juger du degré d'offense d'une raillerie demeure un exercice très délicat comme nous le verrons plus bas, mais on peut imaginer que les bouffons qui animaient certains banquets athéniens utilisaient la dérision sans blesser qui que ce soit. Dans le *Banquet* de Xénophon, par exemple, Philippe, un bouffon, provoque ainsi le rire des convives en parodiant une danse que deux jeunes gens venaient d'exécuter (Xénophon, *Banquet*, II, 21-23).

²⁷ Nous excluons de cette liste le verbe *katagelaô*, dont le préverbe *kata* souligne que le rire est orienté « contre » quelque chose ou quelqu'un car, comme nous le verrons un peu plus loin, il ne renvoie pas au fait de rire sinon d'un point de vue métaphorique. Il désigne tantôt l'expression effective, concrète, du rire tantôt le dédain que le rire peut manifester à l'encontre de quelqu'un. Il signifie donc « rire de » mais au sens de « mépriser », « dédaigner », « rabaisser ». Dans d'autres circonstances, il peut également renvoyer à l'énonciation de moqueries.

²⁸ Sophocle, *Ajax*, 957.

²⁹ Eschyle, *Euménides*, 560 (régime de personne), Xénophon, *Mémoires*, IV, 2, 5 (régime de chose).

³⁰ Xénophon, *Cyropédie*, I, 4, 4.

³¹ Platon, *Théétète*, 175b.

³² Aristophane, *Guêpes*, 1349.

³³ Xénophon, *Banquet*, I, 16.

³⁴ Aristophane, *Guêpes*, 721. Signalons aussi le verbe *katachaskô* qui s'accompagne d'un complément au génitif, mais qui est seulement attesté chez Hésychius.

³⁵ Avec le datif, par exemple : Sophocle, *Ajax*, 989 ; avec la préposition *kata* suivi du génitif: Sophocle, *Ajax*, 969. Ce verbe caractérise un rire extrêmement outrageant de sorte qu'il désigne quelquefois moins un rire bien réel que le mépris auquel le rire – nous allons le voir un peu plus bas – est associé. Ainsi, dans l'*Anabase* (II, 4,

qualifient pas moins, dans la grande majorité des cas, un « rire de moquerie » : l'objet du rire est alors spécifié par le dispositif énonciatif plutôt que par la structure grammaticale. Ainsi bon nombre des occurrences de *gelaô* sous une forme intransitive dans le corpus des textes archaïques et classiques supposent une cible. C'est le cas par exemple dans *l'Iliade* : à l'occasion des jeux funèbres organisés pour les funérailles de Patrocle, les Achéens « éclatent de rire » après qu'Épéios eut manqué son lancer³⁶. De même, dans le *Ploutos*, le dieu Asklépios rit en voyant Neokleidès se tordre de douleur après qu'il lui eut posé sur les paupières un cataplasme riche d'ail et de vinaigre³⁷. Le raisonnement vaut aussi pour le substantif *ho gelôs*, « le rire ». Dans *l'Iliade*, par exemple, Alexandre est pris d'un « joyeux rire » alors qu'il vient de percer d'une de ses flèches le pied de Diomède³⁸. Dans *l'Odyssée*, les prétendants « meurent de rire » en voyant s'effondrer le mendiant Iros sous les coups d'un autre mendiant qui n'est autre qu'Ulysse déguisé³⁹. Dans *l'Ajax* de Sophocle, également, le héros, furieux que les armes du défunt Achille soient revenues à Ulysse et non à lui, est obsédé par ce « grand rire » qu'il imagine rayonner sur le visage d'Ulysse et dont il est l'objet⁴⁰. Il en est également ainsi du verbe *kachazô* : intransitif, il peut certes renvoyer à un rire partagé qui ne vise personne, mais aussi à un rire de moquerie. Ainsi, dans *l'Euthydème*, Ctésippe rit aux éclats⁴¹ après qu'il a réfuté Dionysodôros et, donc, triomphé de lui dans la joute verbale à laquelle ils venaient de se livrer. Il est enfin remarquable que plusieurs des verbes apparentés au rire, qu'ils soient employés ou non de manière absolue, relèvent exclusivement de la moquerie. C'est le cas de *d'eppegelaô*, *d'egchaskô*, de *katachaskô*, *d'egchanô* et de *katagelaô*⁴². De même, le substantif, *katachènè*, un substantif attesté

27), Xénophon explique que Tissapherne, qui guide un temps les Grecs dans leur retraite après Counaxa, leur donna les villages de Parysatis, la mère de Cyrus, à piller pour littéralement « rire contre Cyrus ». En fait, ici, le verbe *eppegelaô* sert à signifier l'intention de mépris attachée à la geste de Tissapherne. Paul Masqueray a parfaitement perçu cette connotation du verbe et va – abusivement de notre point de vue – jusqu'à traduire ce même passage par « insulter la mémoire de Cyrus ». Une même signification abstraite se retrouve chez Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 182.

³⁶ Homère, *Iliade*, XXIII, 839-840 : « ἐξείης δ' ἴσταντο, σόλον δ' ἔλε δῖος Ἐπειός, ἦκε δὲ δινήσας γέλασαν δ' ἐπὶ πάντες Ἀχαιοί ».

³⁷ Aristophane, *Ploutos*, 716-725.

³⁸ Homère, *Iliade*, XI, 379.

³⁹ « Γέλω ἔκθανον » : Homère, *Odyssée*, XVIII, 100. Quand les deux mendiants avaient commencé à s'empoigner, Antinoos, riant, avait dit aux autres prétendants : « Mes amis, quelle aubaine ! Jamais encore les dieux n'ont, en cette maison, tant fait pour notre joie ! » (XVIII, 36-37).

⁴⁰ Sophocle, *Ajax*, 382.

⁴¹ « Ἀνακαγχάσας » : Platon, *Euthydème*, 300d.

⁴² Ce dernier verbe désigne cependant moins le rire que la dérision. Voir *infra*.

uniquement chez Aristophane⁴³, ne désigne jamais autre chose qu'un « rire contre » c'est-à-dire un « rire de moquerie »⁴⁴. Il faut néanmoins reconnaître que plusieurs verbes désignent, au contraire, des rires d'accueil qui, bien que s'adressant à quelqu'un, ne le prennent pas pour cible, mais visent au contraire à faciliter l'interaction avec lui. Sont notamment concernés les verbes qui désignent le fait de sourire. Comme l'écrit Dominique Arnould *meidaô/meidiaô* – verbe qui, de manière significative, n'est jamais transitif – « se spécialise dans le domaine de la douceur et de l'accueil à autrui »⁴⁵. On pourrait dire la même chose de *prosgelaô*, « rire à l'adresse de quelqu'un », et d'*epigelaô*, « rire avec approbation », deux verbes dont les préverbes suggèrent le caractère bienveillant du rire et qu'à ce titre l'on traduit souvent par « sourire »⁴⁶. Quant à *upogelaô*, qui n'est employé qu'une seule fois dans le corpus classique, il est plus équivoque : Charmide, en effet, « esquisse un sourire » en regardant Critias, après que Socrate eut critiqué la définition que ce dernier donnait de la sagesse⁴⁷. Difficile de dire, donc, si Charmide se rit de Critias ou s'il l'invite, par ce rire, à intervenir dans une conversation dont il était jusque-là resté le spectateur. Ces quelques verbes mis à part, l'importance du rire de moquerie est remarquable et fait écho à la crainte qu'éprouvaient les Anciens d'être les cibles du rire.

3. Le rire comme humiliation

Dans le monde grec, le rire est un phénomène équivoque. Stephen Halliwell a montré que les conceptions grecques du rire font s'opposer des couples antonymiques tels que

⁴³ Aristophane, *Guêpes*, 575-576 ; *Assemblée des femmes*, 631. Ce terme est sans doute étroitement lié à la comédie puisqu'en plus d'être seulement attesté dans le corpus d'Aristophane, une pièce de Lysippos jouée en 409 s'intitulait *Ai katakênai*. Sur ce mot, voir J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 334.

⁴⁴ Et non une « dérision » comme on le traduit habituellement.

⁴⁵ Arnould, *op. cit.*, p. 141. Le sourire suggère quelquefois une forme de haine. Il en est ainsi du fameux sourire sardonique qu'Ulysse esquisse après qu'un des prétendants l'eut raillé et lui eut lancé à la figure un pied de bœuf (Homère, *Odyssée*, XX, 301-302). Mais en la circonstance, il est difficile d'affirmer que ce sourire est arboré contre le prétendant : il révèle simplement le contentement anticipé d'Ulysse à la pensée de sa vengeance prochaine. Il faut ici souligner que le sourire a ceci de particulier qu'il n'extériorise pas vraiment l'acte de rire. Or un rire de moquerie n'existe jamais tant qu'il est invisible, qu'il n'est vu de personne et notamment de la personne prise pour cible.

⁴⁶ Par exemple : Aristophane, *Paix*, 600 ; Euripide, *Médée*, 1162 ; Hérodote, *Histoires*, V, 92 pour *prosgelaô* et Aristophane, *Thesmophories*, 979 ; Platon, *Phédon*, 62a pour *epigelaô*. Notons que ce dernier verbe ne renvoie pas toujours au fait de sourire, il peut aussi désigner un rire bruyant d'approbation. Dans les *Caractères* de Théophraste (II, 4), le flatteur est ainsi de ceux qui, après avoir lancé quelque raillerie, « éclate de rire (ἐπιγελάσαι) et s'enfonce son manteau dans la bouche comme s'il ne pouvait se contenir ».

⁴⁷ Platon, *Charmide*, 162b.

affabilité/hostilité, jeu/agression, création/destruction⁴⁸. Face à un rire qui blesse, à un rire qui est « impliqué dans des processus concrets et “sérieux” » qu’Halliwell nomme « rire grave » (*consequential laughter*) se déploie un « rire enjoué » (*playfull laughter*) qui est joie sans revers ni dommage⁴⁹. Pourtant, dès lors qu’il est tourné contre quelqu’un, il faut imaginer que le « rire grave » prend inéluctablement le dessus sur le « rire enjoué ». Différents travaux sur le rire dans le monde grec montrent en effet qu’il est le plus souvent perçu comme une espèce d’agression. De manière très éloquente, Dominique Arnould a mis en exergue la prédominance dans les sources littéraires grecques de l’époque archaïque et classique de ce qu’elle appelle le « rire malveillant »⁵⁰. Ainsi écrit-elle que « l’on utilise le signifiant “rire” pour signifier en raccourci, et par le biais de mots où se superpose l’image mentale d’un visage qui grimace, les conduites sociales de rejet et de malveillance, au même titre que l’on inscrit des gorgones sur les boucliers pour terrasser, pétrifier, rejeter loin de soi l’ennemi »⁵¹. Or si le rire est signe d’hostilité, c’est d’abord parce qu’il affecte le statut – et plus exactement la *timè* – de celui qu’il vise. Le rire apparaît « comme un moyen d’affirmer sa propre puissance et de remettre en cause celle d’autrui »⁵².

Le rire est donc craint : chacun évite autant que faire se peut d’en être l’objet. Cela est d’autant plus vrai que la société grecque, en tout cas athénienne, se caractérise par « une culture de la honte ». Cette notion, quand elle fut élaborée par Ruth Benedict, visait à caractériser une culture dans laquelle les comportements des membres de la collectivité sont guidés par le seul regard des autres membres de la communauté⁵³. Dans cette perspective, Benedict opposait les sociétés gouvernées par « la honte » (*shame culture*) aux sociétés régies par la culpabilité (*guilt culture*), c’est-à-dire dans lesquelles les comportements sont commandés par des sentiments intériorisés. Douglas Cairns a

⁴⁸ S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 11.

⁴⁹ Cette opposition est développée dans S. Halliwell, « The uses of laughter in Greek Culture », *The Classical Quarterly*, n.s., 41, 2, 1991, p. 279-296, surtout p. 280-283.

⁵⁰ Arnould, *op. cit.*, p. 31-50. On peut également évoquer plusieurs articles centrées sur une œuvre ou un auteur particuliers qui montrent la prépondérance d’un rire qui blesse : S. Jäkel, « Phenomenon of laughter in the *Iliad* », in S. Jäkel, A. Timonen (éd.), *Laughter down the Centuries*, vol. I, Turku, Annales universitatis Turkuensis, 1994, p. 23-27 ; C. Miralles, « Laughter in the *Odyssey* », in Jäkel, *Op. Cit.*, p. 9-51 ; C. Miralles, « Le rire chez Sophocle », in Desclos, *Op. Cit.*, p. 407-424 ; G. Arrighetti, « Le rire chez Hésiode », in Desclos, *Op. Cit.*, p. 143-153.

⁵¹ Arnould, *op. cit.*, p. 49-50.

⁵² Arnould, *op. cit.*, p. 49.

⁵³ R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture*, Londres, Houghton Mifflin, 1946, p. 223

cependant montré que ce découpage était impropre à décrire le fonctionnement réel de quelque société que ce fût dans la mesure où les contraintes qui encadrent les actes des individus reposent toujours sur une combinaison de pressions venues de l'entourage et de normes intériorisées⁵⁴. Ceci étant dit, comme le reconnaît Douglas Cairns, la honte tout comme l'honneur et la réputation constituent un souci de premier plan dans les sociétés des cités grecques. En somme, donc, si l'on devait situer ce monde par rapport à la dichotomie dégagée par Benedict, il va de soi qu'on le rangerait du côté des sociétés où le regard d'autrui est déterminant. Comme le soulignait Eric Dodds, le premier à appliquer au monde grec cette notion de « culture de la honte »⁵⁵ : « dans une telle société, tout ce qui expose un homme au mépris ou au ridicule de ses semblables, tout ce qui lui fait “perdre la face” est ressenti comme insupportable »⁵⁶. Au regard d'une telle conception du rire, il semble presque nécessaire que la dérision, ce procédé destiné à provoquer le rire, soit assimilée à un outrage. La chose, pourtant, est moins évidente que cette intuition le laisserait croire.

II. La dérision : de l'insulte à l'humour

1. Terminologie de la dérision

Dans notre introduction, en prenant quelques libertés vis-à-vis des définitions usuelles du mot, nous avons défini la dérision comme un message – délivré par le geste, la parole, le dessin ou la musique – dont le dessein est de susciter le rire en prenant pour cible quelque chose ou quelqu'un. Il n'existe pas en grec ancien de terme qui décrirait de manière aussi abstraite un tel phénomène, mais un certain nombre de substantifs grecs sont susceptibles de désigner des messages – toujours ponctuels – de dérision tandis que plusieurs verbes peuvent rendre compte d'actions qui visent intentionnellement à provoquer le rire. À cet égard, tous ces termes grecs peuvent être traduits par différents termes français qui sont également capable de dire la dérision en acte. Pour s'en tenir aux principaux, citons les verbes « plaisanter », « railler », « brocarder » et les substantifs « plaisanterie », « raillerie », « moquerie », « brocard », « sarcasme » ou encore

⁵⁴ Pour la démonstration, voir D. Cairns, *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 27-42.

⁵⁵ E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1956, p. 28-63.

⁵⁶ Dodds, *op. cit.*, p. 18.

« quolibet ». « Se moquer » est un verbe plus problématique dans la mesure où il ne relève pas nécessairement d'un dispositif destiné à provoquer le rire : on peut bien se moquer, simplement en riant, d'un homme qui glisse malencontreusement et s'écroule sur la chaussée⁵⁷. En outre, ce verbe est parfois compris de manière abstraite comme une espèce de mépris. Il est certain, en tout cas, que, pour être proches, ces termes français ne sont pas équivalents. Certains ont trait à la dérision verbale comme « plaisanter/plaisanterie », « brocard/brocarder », « sarcasme » et « quolibet » quand d'autres qualifient aussi des formes non verbales de dérision. Par ailleurs, ces termes ne sont pas tous connotés de la même façon : le quolibet, le sarcasme et, dans une moindre mesure, la moquerie⁵⁸, renferment une certaine violence alors que la plaisanterie en est *a priori* dépourvue. Le fait de railler est plus ambigu : il est tantôt blessant tantôt inoffensif.

Parmi les verbes grecs corrélatifs à la dérision, il convient de distinguer d'abord ceux qui ne se rapportent pas uniquement à la dérision verbale : *skôptô*, *kômôideô*, *gelôtopoiô* et *paizô*. On traduit généralement le premier par « se moquer ». Mais cette traduction ne convient pas car ce verbe suppose toujours la mobilisation de moyens spécifiques pour faire rire. L'étymologie donnée par Élien le suggère. Cet auteur du II^e siècle de notre ère fait dériver *skôptô* de *skôps*, terme qui désigne une sorte de chouette ou de hibou⁵⁹. Il s'agit sans doute là d'une étymologie fantaisiste : Élien l'a imaginée à partir d'une danse bouffonne qui consistait à imiter la chouette et qui était appelée *skôps*⁶⁰. Cette étymologie met cependant en exergue l'idée d'une démarche tout à fait construite et consciente, en l'occurrence celle de s'adonner à une danse grotesque, pour faire rire. L'art de la comédie, dont l'objet est de faire rire, est justement un art du *skôptein*. Un passage des *Cavaliers* est particulièrement significatif : le chœur, faisant le récit de la déchéance du comique Magnès, explique qu'il « se vit chasser de scène parce que le don de faire rire lui avait fait défaut »⁶¹. Or ce « don de faire rire », selon la traduction d'Hilaire Van Daele, n'est autre que l'infinitif substantivé du verbe *skôptô*. Il faut donc

⁵⁷ C'est une situation comique qu'analyse Henri Bergson dans son ouvrage sur le rire : H. Bergson, *Le rire*, Paris, Presse Universitaire de France, 1999 (1900), p. 7.

⁵⁸ Moquerie dériverait du verbe « moquer » que les dictionnaires étymologiques rapprochent de *moca*, mot piémontais qui signifie « grimace ». Ils doutent, en revanche, de la parenté entre le verbe moquer et le grec *mokaô*, « moquer », un verbe qui n'est attesté qu'à partir de notre ère.

⁵⁹ Élien, *De la nature des animaux*, XV, 28.

⁶⁰ Cette danse est également évoquée par Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 629f.

⁶¹ Aristophane, *Cavaliers*, 525.

supposer que *skôptô* englobe l'ensemble des outils de la dérision dont dispose le poète comique : parodies, plaisanterie, moqueries voire insultes. Le français « railler » semble ainsi le mieux à même de traduire ce verbe. Comme « railler », d'ailleurs, *skôptô* renvoie le plus souvent à une dérision verbale. Ainsi, quand Démosthène accuse Eschine de le railler « pour sa mollesse »⁶² ou encore « comme lâche »⁶³ en employant le verbe *skôptô*, il fait référence aux genres d'attaques dont regorgent les discours d'Eschine⁶⁴. Les substantifs dérivés de *skôptô*, *skômma* et *skôpsis*⁶⁵ ont trait, du reste, à des railleries orales. Aristophane, qui revendique l'excellence de son humour dans les *Nuées*, parle ainsi des « médiocres railleries » (*ponèra skômmata*)⁶⁶ que les poètes concurrents cherchent à dissimuler par une mise en scène bouffonne où des vieillards bourrus cognent à tout va. Dans le *Ploutos* d'Aristophane, ce sont les allusions parodiques à une pièce de Philoxène et à l'*Odyssee* qui sont qualifiées de *skômmata*⁶⁷. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que la parenté possible entre *skôps* et *skeptômai*⁶⁸, « examiner », « guetter » – la chouette n'étant rien d'autre qu'un oiseau qui guette – suggère que la dérision passe d'abord par la vue, mais plutôt qu'elle procède d'un regard aiguisé, d'un regard capable de saisir les faiblesses et les vices chez l'autre.

Kômôideô renvoie également à un large panel de procédés de dérision. En premier lieu, ce verbe veut simplement dire « représenter ou composer une comédie », mais il peut également signifier « tourner en ridicule », « faire la satire de ». Naturellement, ce second sens découle directement de la fonction même de la comédie : faire rire. Le sens de ce verbe est d'ailleurs très proche de *skôptô* qui, comme nous l'avons dit, est susceptible de qualifier la dérision comique. Comme lui, *kômôideô* peut donc se rapporter à l'ensemble des moyens de dérision qu'utilisent les poètes comiques. Cette large acception apparaît notamment dans les *Acharniens* lorsque le chœur rapporte que le poète comique fut accusé parce qu'il « tourne notre cité en ridicule (*kômôideî*) et outrage le peuple »⁶⁹. Ce reproche concerne non seulement des dialogues peu amènes vis-à-vis de la cité, mais aussi, de manière plus générale, l'intrigue d'une comédie, les

⁶² Démosthène, *Sur la Couronne*, 245.

⁶³ Démosthène, *Sur la Couronne*, 262.

⁶⁴ Par exemple : Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 127 ; 179 ; Eschine, contre *Ctésiphon*, 155.

⁶⁵ Il n'y a qu'une seule attestation de ce substantif dans le corpus archaïque et classique : Alexis, *fr.* 160.

⁶⁶ Aristophane, *Nuées*, 542.

⁶⁷ Aristophane, *Ploutos*, 316.

⁶⁸ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999, s.v. σκόψ.

⁶⁹ Aristophane, *Acharniens*, 631 (trad. personnelle).

Babyloniens, qui avait pour sujet l'empire athénien et sa gestion⁷⁰. Dans le même temps, le champ d'application de *kômôideô* ne se cantonne pas à la dérision comique. Dans un passage du *Ploutos*, un personnage l'emploie avec *skôptô* pour qualifier des propos ironiques qui lui sont adressés⁷¹. De même, dans la *République*, à propos de l'avènement de la nudité sportive chez les Crétois et les Lacédémoniens, Platon parle des « gens raffinés » (*asteioî*) qui pouvaient se permettre « de tourner en ridicule tout cela »⁷² sans qu'il soit question de poésie comique. *Kômôidèma*, substantif dérivé de *kômôideô*, renvoie lui aussi aux divers procédés, tant verbaux que gestuels, par lesquels on peut exciter le rire en prenant quelque chose ou quelqu'un pour cible. C'est du moins le constat qui s'impose à lire le seul usage qui en est fait dans le corpus classique : Platon, dans les *Lois*, parle en effet d'esprits tournés vers les « *kômôdèmata* pour rire à travers la parole, le chant, la danse et les imitations de tout cela qui les tournent en ridicule »⁷³.

Gelôtopoiô, littéralement « faire rire », peut avoir un sens presque identique aux deux premiers. Xénophon emploie fréquemment ce verbe pour désigner l'activité d'amuseurs qui interviennent dans les banquets à l'instar de Philippe, « le faiseur de rire »⁷⁴. Dans le *Banquet*, pour « faire rire », celui-ci s'essaye, sans succès, aux blagues⁷⁵ et se livre ensuite à l'imitation comique d'une danse effectuée par deux jeunes gens⁷⁶. Ce verbe néanmoins ne désigne pas toujours la dérision dans la mesure où il n'implique pas nécessairement de prendre quelque chose ou quelqu'un pour cible. Ainsi, dans le *Banquet* de Platon, Éryximaque reproche à Aristophane de « faire rire » alors que ce dernier s'amuse que l'éternuement, alors même qu'il est une agitation, permette d'apaiser le hoquet⁷⁷. Parfois, néanmoins, il peut suggérer une raillerie véhémement⁷⁸

⁷⁰ Nous reviendrons plus en détail sur cette accusation contre Aristophane dans le chapitre 4.

⁷¹ Σκώπτειν πειρᾶ καὶ κωμωδεῖν [...] : Aristophane, *Ploutos*, 557.

⁷² Platon, *République*, 352d.

⁷³ Τῶν ἐπὶ τὰ τοῦ γέλωτος κωμωδήματα τετραμμένων, κατὰ λέξιν τε καὶ ὄδῃν καὶ κατὰ ὄρχησιν καὶ κατὰ τὰ τούτων πάντων μιμήματα κωμωδημένα : Platon, *Lois*, VII, 816d (trad. personnelle).

⁷⁴ Xénophon, *Banquet*, I, 11.

⁷⁵ Xénophon, *Banquet*, I, 14.

⁷⁶ Xénophon, *Banquet*, I, 21-23.

⁷⁷ Platon, *Banquet*, 189b. Remarquons qu'Aristophane ne s'émeut pas de la remarque d'Éryximaque, expliquant que : « ce qui m'effraie pour les propos que je dois tenir, non ce n'est pas qu'ils ne soient point risibles (*geloia*) – ne serait-ce pas en effet tout bénéfique pour notre muse, en même temps que son produit naturel ? –, mais bien qu'ils ne soient ridicules (*katagelasta*) ! ». Autrement dit, ce qui est honteux ce n'est pas de faire rire, mais de faire rire involontairement à ses dépens.

⁷⁸ Eschyle, *fr.* 180 Sommerstein.

Le verbe *paizô*, au sens premier « jouer », « s’amuser », est le dernier de ces verbes susceptibles de rendre compte d’une dérision qui n’est pas cantonnée à la parole⁷⁹. Il est ainsi employé dans l’*Euthydème* pour évoquer le fait de retirer les tabourets sous les fesses de quelqu’un qui s’apprête à s’asseoir⁸⁰. Dans cette acception, *paizô* est souvent opposé à l’idée de sérieux⁸¹ et décrit plutôt une dérision affable, dépourvue d’intention maligne. Aussi le verbe « plaisanter » paraît-il en être la meilleure traduction. Ce verbe, d’ailleurs, régit le plus souvent un complément inanimé : on plaisante plutôt sur les discours comme le font Phèdre et Socrate⁸² que sur les individus. Parfois, même, la plaisanterie est sans objet. Et, quand quelqu’un est cible de la plaisanterie, ce n’est pas bien méchant. La manière qu’a Socrate de plaisanter sur Phédon à propos de ses cheveux tient davantage du badinage que de l’affront⁸³.

Deux autres verbes grecs relatifs à la dérision impliquent une dérision orale, mais se distinguent par leur différence d’intensité : *chleuzô* et *charientizomai*. *Chleuzô* pourrait ainsi être rendu par le verbe « brocarder » parce qu’il suppose des propos blessants. Le verbe dérive du substantif *chleuè* que l’étymologie permet d’associer à la notion de joie⁸⁴. Évidemment, si joie il y a, elle concerne les destinataires de la dérision – ceux qui rient –, en aucun cas ceux qui sont pris pour cible : dans le corpus des orateurs, le verbe est utilisé pour rendre compte de paroles, drôles, mais offensantes par ceux qui sont victimes. Démosthène emploie par exemple ce verbe pour qualifier l’épisode lors duquel il fut tancé méchamment en pleine assemblée par Philocrate⁸⁵. De même, dans le *Contre Polyclès*, Apollodore raconte que, lorsqu’il était triérarque, Callipos voulut l’envoyer à Methonè. Il comprit bientôt qu’il s’agissait d’aller chercher un citoyen banni et, demandant des explications à Callipos, ce dernier lui « répondait par des brocards et des menaces que vous pouvez imaginer »⁸⁶. Ce passage indique, du reste, que la dérision

⁷⁹ Le rapprochement entre *paizô*, *skôptô* et *kômôideô* est conforté par un passage des *Grenouilles* où les trois verbes sont employés ensemble et dans un même mouvement par le chœur des initiés aux Mystères d’Éleusis (Aristophane, *Grenouilles*, 375).

⁸⁰ Platon, *Euthydème*, 278 b-c.

⁸¹ Par exemple : Platon, *Euthydème*, 283b ; *Phèdre*, 234d ; Xénophon, *Mémoires*, IV, 1, 1. Dans son enquête, Hérodote (II, 28) imagine aussi que le scribe du trésor sacré d’Athéna à Saïs a voulu « plaisanter » tant son témoignage lui semble incroyable. Le rapport au sérieux est aussi un rapport à la vérité et la plaisanterie relève alors du mensonge.

⁸² Platon, *Phèdre*, 278b.

⁸³ Platon, *Phédon*, 89b.

⁸⁴ Chantraine, sv. *χλεύη*.

⁸⁵ Démosthène, Sur les forfaitures de l’ambassade, 23.

⁸⁶ Διαγλευάσαντος δ’αὐτοῦ με καὶ ἀπειλήσαντος ἃ οὐδ’ ἂν ὑμεῖς ἀγνοήσαιτε : Démosthène, *Contre Polyclès*, 49 (trad. légèrement modifiée).

dont Apollodore se dit victime, est énoncée : *diachleuazô* est en effet associé au verbe *apeilô*, « menacer », qui indique sans contredit une menace proférée par la parole. Les substantifs dérivés, *chleuasia* et *chleusmos*, peuvent sans surprise désigner un brocard condamnable. La dimension offensante de *chleuasia* est confirmée par un passage des *Topiques* d'Aristote où *propelakismos*, littéralement « l'acte de couvrir quelqu'un de boue », est défini comme un outrage (*hubris*) accompagné de brocards (*chleusiasai*)⁸⁷.

Charientizomai – un verbe dérivé de l'adjectif *charieis*, lui-même dérivé de *charis*, terme qui se rapporte à tout ce qui peut procurer de la joie – est en quelque sorte l'envers de *chleuazô*. Il décrit en effet une dérision tempérée et peut avoir un sens assez proche de *paizô*, entendu comme le fait de « plaisanter ». Platon emploie presque indifféremment ces deux verbes dans l'*Apologie de Socrate*⁸⁸. Davantage que *paizô*, cependant, *charientizômai* se rapporte à des plaisanteries subtiles voire ingénieuses. Dans la *République*, le verbe est non seulement associé au verbe *kompseuô*, « façonner avec art », mais sert encore à qualifier l'énonciation d'une hypothèse raffinée : les toupies sont à la fois mobiles et immobiles⁸⁹. Aussi convient-il de le traduire par « faire de l'esprit ». Platon rapproche du reste le substantif *charientismos*, « le trait d'esprit », d'*eutrapelia*, un substantif sans « équivalent verbal » qui désigne une forme d'humour spirituelle⁹⁰.

À cette série de verbes qui désignent expressément des procédés destinés à provoquer le rire, il convient d'ajouter deux verbes plus ambigus en ce qu'ils renvoient tantôt à la dérision et tantôt au rire de moquerie : *tôthazô* et *katagelaô*. Le premier, assez rare dans le corpus classique, peut signifier la dérision verbale. Il est possible de le traduire par « narguer » parce que, d'une part, il prend, comme le signale Hésychius⁹¹, un sens proche de *chleuazô* et que, d'autre part, il intervient souvent dans un contexte agonistique. Dans les *Guêpes* d'Aristophane, par exemple, le vieux Philocléon, constatant que son fils est lancé à sa poursuite, l'attend le pied ferme « pour le narguer avec vigueur comme il le

⁸⁷ Aristote, *Topiques*, VI, 144a6.

⁸⁸ Platon, *Apologie de Socrate*, 27a. Il est également associé à *katapaizô* dans un fragment d'Aristophane (Aristophane, fr. 171).

⁸⁹ Platon, *République*, 436d.

⁹⁰ Platon, *République*, 563a. Dans d'autres contextes, le mot *eutrapelia* peut désigner une disposition à l'humour spirituel. *Eutrapelia* est le nom qu'Aristote donne à l'humour de son point de vue idéal (voir *infra* et chapitre 2).

⁹¹ Hésychius, sv. *τωθάζει*.

faisait à [son endroit] avant [son] initiation »⁹². Peut-être ce verbe dénote-t-il une certaine obscénité. Plusieurs occurrences apparaissent, en effet, dans un contexte rituel dans lequel les railleries sont généralement accompagnées par les propos indécents⁹³. Hérodote l'emploie ainsi pour décrire un rite égyptien un peu singulier : alors qu'elles se rendent à Boubastis sises sur des barques, des femmes « narguent en criant les femmes de la ville »⁹⁴ à chaque fois que l'embarcation passe à hauteur d'une localité. Aristote, de son côté, évoque le « sarcasme » (*tôthasmos*) que la loi autorise à l'encontre de certains dieux⁹⁵. Mais, dans d'autres contextes, *tôthazô* ne semble renvoyer qu'à un ricanement moqueur. Ainsi, dans l'*Hippias Majeur*, Socrate évoque un interlocuteur imaginaire qui « le narguera » s'il affirme que l'or définit ce qu'est la beauté⁹⁶. Or tout laisse à penser ici que l'interlocuteur ne dit mot : il ne raille pas Socrate, mais se rit simplement de lui.

La même ambiguïté se retrouve dans *katagelaô* : tantôt, il rend compte de propos qui visent à provoquer le rire en prenant pour cible quelque chose ou quelqu'un, tantôt d'un rire de moquerie sauf qu'ici le rire n'est pas entendu concrètement, mais métaphoriquement comme une espèce de mépris. Construit par l'adjonction du préverbe *kata*, qui suggère un rire orienté contre quelque chose ou quelqu'un, à *gelaô*, il signifie littéralement « rire aux dépens de ». Il est cependant plus adéquat de le traduire par « se moquer de » car *katagelaô* ne se réfère jamais à l'émission d'un rire, mais, le plus souvent, à des paroles de moquerie. C'est particulièrement vrai chez Aristophane où, à de multiples reprises, un personnage, en réponse aux paroles d'un protagoniste, s'écrie : « tu te moques de moi »⁹⁷. Au début des *Cavaliers*, par exemple, deux esclaves pensent avoir trouvé en la personne d'un charcutier l'homme capable de prendre la place de Cléon dans le cœur des Athéniens. L'un des deux l'aborde en lui promettant un avenir des plus surprenants, promesse que le charcutier prend pour de l'ironie :

⁹² Ἴν' αὐτὸν τωθάσω νεανικῶς, οἷοις ποθ' οὔτος ἐμὲ πρὸ τῶν μυστηρίων : Aristophane, *Guêpes*, 1362-1363 (traduction modifiée).

⁹³ S. Halliwell, « Le Rire Rituel et la Nature de l'Ancienne Comédie Attique », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 155-168. Nous n'irons pas jusqu'à faire de *tôthazô*, un verbe qui désigne uniquement des formes rituelles de dérision comme le fait Halliwell.

⁹⁴ Αἱ δὲ τωθάζουσι βοῶσαι τὰς ἐν τῇ πόλει ταύτη γυναικάς : Hérodote, *Histoires*, II, 60 (traduction légèrement modifiée).

⁹⁵ Aristote, *Politique*, VII, 1336a16-17.

⁹⁶ Platon, *Hippias Majeur*, 290a.

⁹⁷ Aristophane, *Acharniens*, 1081 ; 1107 ; *Cavaliers*, 160-161 ; *Nuées*, 1238 ; *Guêpes*, 1406 ; *Paix*, 1245 ; *Oiseaux*, 1407 ; *Ploutos*, 880.

Esclave – Ô bienheureux ! Ô richard ! Ô toi, rien aujourd’hui, mais plus que grand demain, ô de l’heureuse Athènes auguste souverain !

Le charcutier – Eh ! Mon brave, que ne me laisses-tu laver mes tripes et débiter mes boudins au lieu de te moquer (καταγελαῖς) ? »⁹⁸

En un sens, on pourrait dire que les propos de l’esclave n’ont rien à voir avec la dérision : ils ne visaient, en effet, aucunement à tourner le charcutier en ridicule. Pourtant, ce dernier, homme des plus modestes, ne peut pas les entendre au premier degré. Aussi n’y voit-il rien d’autre qu’une raillerie pleine d’ironie. Or c’est bien à cette « moquerie » que le verbe *katagelaô* renvoie ici. En de multiples occurrences, d’ailleurs, *katagelaô* ne peut pas être considéré autrement que comme un synonyme de *skôptô* qui rend compte, le plus souvent, de railleries orales. Un passage des *Oiseaux* suggère même que ces deux verbes sont interchangeables. À Evelpidès et Pisthetairos qui plaisantent sur son apparence, Térée, ce héros qui, selon la légende, fut changé en huppe, répond :

Me railleriez-vous (σκώπτετον) à la vue de mon plumage ? C’est que j’ai été homme, ô étrangers⁹⁹.

À quoi Evelpidès rétorque :

Ce n’est pas de toi que nous nous moquons (καταγελῶμεν) [...].
C’est ton bec qui nous paraît ridicule (γέλοιον)¹⁰⁰.

Rien d’étonnant alors à ce que *katagelôs*, le substantif dérivé de *katagelaô*, se traduise par « moquerie » ou « quolibet ». Mais, à l’instar du français « se moquer de », *katagelaô* peut glisser d’une évocation très concrète de la dérision vers une allusion métaphorique à la dérision. Lisons, à titre d’exemple un passage du *Contre Midias*. Démosthène y raconte comment des proches de son adversaire, un homme riche et puissant, l’invitent à prendre les compensations financières qu’on lui promet et à abandonner le procès, en lui disant :

⁹⁸ Aristophane, *Cavaliers*, 157-161.

⁹⁹ Aristophane, *Oiseaux*, 96-98 (trad. légèrement modifiée).

¹⁰⁰ Aristophane, *Oiseaux*, 98-99 (trad. légèrement modifiée).

Prends garde qu'il n'obtienne le pardon en les [ses liturgies] invoquant et, en versant au Trésor une amende inférieure à la somme qu'il t'offre, ne se moque de toi (καταγελάση).¹⁰¹

De fait, il n'est pas question de moqueries que Midias pourrait adresser à Démosthène une fois sa victoire acquise ; le verbe *katagelaô* s'entend ici dans le sens figuré que notre langue donne quelquefois à la dérision, c'est-à-dire comme une espèce de mépris narquois. C'est un mépris similaire, d'ailleurs, qu'il faut imputer à Clisthène qui, selon Hérodote, « se moqua (*kategelase*) beaucoup des Sicyoniens » quand il donna les noms de « Cochonnards », d'« Asinards » et de « Porcelards » à trois tribus de la cité¹⁰². En somme, dans certains contextes, *katagelaô* - de même que *katagelôs* - exprime seulement l'idée de dédain¹⁰³. Une telle métaphore n'est d'ailleurs pas insignifiante : elle découle clairement de la connotation négative que les Grecs donnent au rire et, subséquemment, à la moquerie.

2. La blessure de la dérision

Pour un Athénien de l'époque classique, les moqueries sont souvent perçues comme outrageantes. Douglas MacDowell, dans un article consacré à l'*hubris*, notion qui renvoie clairement à l'idée d'outrage¹⁰⁴, a d'ailleurs parfaitement mis en évidence cette relation entre outrage et dérision¹⁰⁵. Il y soulignait notamment comment, dans la comédie d'Aristophane, les victimes de la raillerie se disent régulièrement outragées¹⁰⁶. Une étude lexicométrique sommaire montre du reste une coïncidence remarquable entre le vocabulaire du rire et de la dérision et les termes apparentés à l'*hybris*. Pour s'en

¹⁰¹ Démosthène, *Contre Midias*, 151.

¹⁰² Hérodote, V, 68

¹⁰³ Notons que, dans le *Contre Timocrate* de Démosthène, le verbe *prosekchleuazô* et le substantif *chleuasias* relèvent également de ce sens métaphorique. Démosthène y accuse Timocrate et ses comparses d'avoir fait courir un bruit mensonger pour tromper le peuple et parle pour qualifier cette démarche d'un piège avec *chleuasias* (Démosthène, *Contre Timocrate*, 16). Or, on traduira volontiers ici *chleuasias* par « dédain narquois » plutôt que par « brocard ». De même, un peu plus haut, alors qu'il n'impute aucun propos à Timocrate, Démosthène prétend vouloir montrer qu'il « s'est moqué de manière outrageante » (ὕβριστικῶς προσεκκεχλευακῶς) du peuple (Démosthène, *Contre Timocrate*, 15).

¹⁰⁴ Nous reviendrons dans les chapitres suivants sur cette notion centrale pour notre étude. Paul Demont a néanmoins donné une synthèse qui permet de saisir les différentes acceptions de la notion ainsi et qui revient sur les principales interprétations modernes de la notion : P. Demont, « *hubris*, "outrage", "anomie" et "démensure" de Gernet à Fisher », in P. Brillet-Dubois, É. Parmentier, *Φιλολογία*. Mélanges offerts à Michel Casevitz, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 347-359.

¹⁰⁵ D. MacDowell, « *Hybris* in Athens », *Greece & Rome*, 23, 1, 1976, p. 14-31, p. 20-21.

¹⁰⁶ Dans les *Acharniens*, par exemple, Euripide affirme que Dikéopolis l'outrage après qu'il a rappelé le modeste métier de marchande de légume de sa mère (479). Voir encore : Aristophane, *Paix*, 1264.

convaincre, arrêtons-nous sur le tableau suivant qui dénombre le nombre de passages dans le corpus classique où un mot relatif au rire et à la dérision rencontre les mots relevant de l'outrage :

	ὕβρις*
γελ*	28
καχα*/καγχα*/ χαιν*/κεχην*	1
σκωπτ*/σκωψ*/ σκωμμ*	6
χλευ*	7
χαριεντι*	2
κωμωδ*	4
τωθα*	0
total	48

Dans le corpus des textes classiques, les mots du rire et de la dérision se retrouvent ainsi 48 fois à proximité d'*hubris* ou de ses dérivés. Cela suggère qu'il existe un lien étroit entre les premiers et les seconds, car on imagine mal qu'une telle coïncidence soit le seul produit du hasard. Il ne faudrait néanmoins pas croire que *gelaô* et ses dérivés sont les plus concernés par ce rapprochement parce qu'ils sont attestés 28 fois non loin d'un mot relevant de l'outrage. Cette situation résulte plus simplement de la surreprésentation dans le corpus de *gelaô* et de ses dérivés par rapport à l'ensemble du lexique de la dérision. Il est assez remarquable, en revanche, que *chleuazô*, *chleuasia* et *chleuasmos*, des mots plutôt rares dans notre corpus, rencontrent plus souvent que *skôptô* et ses dérivés les termes de l'outrage. Il faut y lire une confirmation de la connotation de véhémence attachée à cette famille de mots.

Pour saisir la nature exacte de l'articulation entre l'*hubris* et la dérision, ces données statistiques ne suffisent pas : il faut porter son attention sur les combinaisons de ces termes dans leur contexte d'énonciation. Comme le soulignent Maurice Tournier et Simone Bonnafous, la lexicométrie ne se confronte pas directement à la question du sens¹⁰⁷. Reste qu'en y regardant de près, nos conclusions premières semblent se confirmer : la dérision est l'une des formes de l'outrage. Particulièrement significatif est ce passage extrait de la *Rhétorique* :

¹⁰⁷ M. Tournier, S. Bonnafous, « Analyse du discours, lexicométrie, communication et politique », *Langages*, 29, 1995, p. 67-81, p. 69.

On éprouve la colère contre ceux qui se moquent de nous (τοῖς τε καταγελῶσι), nous brocardent (καὶ χλευάζουσιν), nous raillent (καὶ σκώπτουσιν); car ils nous outragent (ὕβριζουσι γάρ)-¹⁰⁸

On comprend dès lors que le plaideur du *Contre Simon*, agressé chez lui par Simon à cause d'une rivalité amoureuse autour d'un jeune homme¹⁰⁹, puisse avoir préféré taire cette affaire plutôt que de porter plainte et de risquer ainsi de devenir la cible de moqueries :

Révolté de ses procédés, citoyens du Conseil, mais honteux aussi de ce qui m'arrivait, comme je le disais tout à l'heure, je me retins et pris le parti de laisser l'injure impunie plutôt que de passer pour un sot dans la ville. « Bien sûr, me disais-je, la conduite de ce goujat paraîtra d'accord avec son caractère ; mais moi, pour ces choses, je serai moqué par un tas de gens (ἐμοῦ δὲ πολλοὶ καταγελάσσονται) disposés à ressentir l'envie envers quiconque tient, dans la cité, à être un homme de bien.¹¹⁰

Ce rapport à l'outrage est confirmé plus largement par la coïncidence, dans le corpus de l'époque classique, entre le vocabulaire du rire et de la dérision et un vocabulaire lié à l'outrage : celui du dénigrement¹¹¹. Le tableau suivant en rend compte :

¹⁰⁸ Aristote, *Rhétorique*, 1379a31-33 (trad. modifiée).

¹⁰⁹ La poursuite de jeunes garçons et les mésaventures truculentes qui parfois en résultent sont manifestement un sujet de plaisanterie dans la cité. Dans le cadre du procès contre Timarque, un témoin du parti adverse aurait ainsi lu des poèmes érotiques qu'Eschine, en vue de séduire des garçons, avait composés (Eschine, *Contre Timarque*, 135).

¹¹⁰ Lysias, *Contre Simon*, 9 (trad. modifiée). Dans la même veine, on peut évoquer le propos d'Isocrate : « [...] il vaut bien mieux mourir avec la gloire que nous avons acquise, que vivre dans la honte que nous encourrons si nous exécutons les obligations qu'on nous impose. Bref, pour ne rien cacher de ma pensée, il est préférable pour nous d'être anéantis plutôt que ridicules (καταγελάστοις) par le fait de nos ennemis » (*Archidamos*, 89 (trad. légèrement modifiée)).

¹¹¹ Sur l'*hubris* comme violence verbale, voir N. Fisher, *Hybris. A Study in the values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992, p. 91-93.

	ψεγ*/ψογ*	ὄνειδ*/ ὄνειδ	λοιδορ*	βλασφ*	διαβαλ*/ διεβαλ*	total
γελ*	5	9	13	2	2	31
καχα*/καγχα*/ χαιν*/κεχην*	0	0	0	0	0	0
σκοπτ*/σκοψ*/ σκομμ*	1	1	6	0	0	8
χλευ*	1	0	0	0	0	1
χαριεντι*	0	2	0	0	0	2
κωμοδ*	2	0	0	0	1	3
τωθα*	0	0	0	0	0	0
total	9	12	19	2	3	

Loidoreô, « insulter », *oneidizô*, « reprocher », *psegô*, « blâmer », *blasphèmeô*, « médire », *diaballô*, « calomnier »¹¹², et leurs dérivés, qui constituent un ensemble de termes ayant trait au blâme et à l'insulte, se retrouvent 45 fois à proximité d'un terme relatif au rire et à la dérision¹¹³. On peut déduire de ce chiffre une claire corrélation entre le vocabulaire de la dérision et la notion de dénigrement. Même le verbe *charientizomai*, que nous avons pourtant dit renvoyer plutôt à une dérision affable, rencontre – deux fois il est vrai – *oneidizô* et ses dérivés. Là, encore, cependant, les statistiques ne permettent pas de déterminer la manière dont s'agencent les deux champs lexicaux. En regardant dans le détail les passages du corpus classique dans lesquels un terme relevant du rire et de la dérision rencontre un mot relevant de l'insulte, il appert que la dérision n'est pas tout à fait l'insulte et vice-versa. Très souvent, en effet, l'insulte et la raillerie sont dans un rapport de coordination : il est question de la moquerie et de l'insulte¹¹⁴. Parfois même, le texte laisse imaginer une différence de degré entre la dérision et l'insulte. Dans un fragment tiré de l'*Ulysse tissant* d'Alexis, à propos des banquets qui dégénèrent, on lit ainsi :

[...] chaque jour, les nombreux banquets produisent de la raillerie (σκῶψιν), la raillerie fait beaucoup plus de peine (λυπεῖ) qu'elle ne réjouit (τέρπει). C'est alors le commencement de l'injure (τοῦ κακῶς λέγειν) ; tu en lances [une], une fois, aussitôt, en retour, tu en entends

¹¹² Notons que ce verbe signifie aussi « jeter entre » ou « séparer ».

¹¹³ *Loidoreô*, « insulter », et ses dérivés paraissent avoir des accointances particulièrement étroites avec la dérision puisqu'ils représentent presque la moitié de ce total. Mais, une fois encore, il convient d'être prudent. Le verbe *loidoreô* est en effet extrêmement courant dans le corpus classique notamment chez Platon, les orateurs et, dans une moindre mesure, chez Aristophane. On dénombre ainsi 87 occurrences de ce verbe chez les orateurs, 46 chez Platon et 21 dans le corpus aristophanesque.

¹¹⁴ Par exemple : Lysias, *Contre Tisis*, fr. XVII ; Démosthène, *Sur la Couronne*, 15 ; *Troisième Philippique*, 54.

[une]. Déjà est abandonnée l'insulte (λοιδορεῖσθαι) que surgissent les coups (τύπτεσθαι) et les débordements de l'ivresse (παροινεῖν).¹¹⁵

Cette formule situe clairement la raillerie à distance de l'insulte, donnant même l'impression que sur une échelle de l'offense, la dérision serait le premier stade quand l'insulte serait le second et les coups le dernier¹¹⁶. Mais, si la dérision n'est pas l'insulte, il n'est pourtant pas rare qu'elle y soit assimilée. Au II^e siècle de notre ère, dans l'*Onomastikon*, un vaste dictionnaire dont la particularité est d'obéir à une logique sémantique et non lexicale¹¹⁷, le vocabulaire de la dérision s'inscrit sans conteste dans le champ sémantique du blâme et de l'insulte :

Blâmer, critiquer, déshonorer, outrager, insulter, calomnier, reprocher, déprécier, décrier, se moquer, brocarder, tancer, déprécier et dévaloriser, tourner en ridicule, narguer, dire du mal, blâmer, infliger le blâme, porter le blâme, jeter la honte autour. Et quant aux choses : blâme, honte, remontrance, outrage, insulte, calomnie, reproche, injure, moquerie, blâme, brocard, quolibet, poésie satyrique¹¹⁸, sarcasme.¹¹⁹

Julius Pollux, le rédacteur de ce dictionnaire, dessine ici les contours d'un ensemble sémantique où le vocabulaire de la dérision rejoint celui de la violence verbale. Dans ce schéma, manquent il est vrai quelques termes relatifs à la dérision, en particulier les mots apparentés à *skôptô*, ce qui laisse supposer que Pollux ne range pas ce verbe et ses dérivés dans l'univers lexical du blâme. Mais cette posture ne peut être généralisée : des

¹¹⁵ Alexis, *fr.* 160 (trad. personnelle).

¹¹⁶ Notons qu'Aristote semble opposer totalement le blâme et le risible en écrivant que la comédie a pour objet le *geloion* et non le *psogos* (*Poétique*, 1448b37-38). En réalité, comme le montre bien Gregory Nagy, Aristote adhère plutôt à l'idée que le « risible » n'est qu'une partie du blâme et non tout le blâme (G. Nagy, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Trad. J. Carlier, N. Loraux, Paris, Seuil, 1994 (1979), p. 302).

¹¹⁷ Sur la structure de cet ouvrage, voir R. Tosi, « Polluce : Struttura onomastica et tradizione lessicografica », in C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini (éd.), *L'Onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, Milan, Vita e pensiero, 2007, p. 2-16.

¹¹⁸ À l'époque classique, *kômôidia* désigne la comédie et Platon, on l'a dit, emploie l'hapax *kômôidema* pour parler de « raillerie ». En revanche, Athénée, qui écrit à peu près à la même époque que Pollux, emploie *kômôidia* pour désigner de manière large la poésie satirique (Athénée, *Deipnosophistes*, X, 445b). C'est pourquoi nous adoptions ici cette dernière traduction.

¹¹⁹ Ψέξαι, κακίσαι, αἰσχῶναι, καθυβρίσαι, λοιδορήσαι, διαβαλεῖν, ἐλέγξαι, φανλίσαι, διασύραι, καταγελάσαι, χλευάσαι διαχλευάσαι, φλαυρίσαι καὶ ἀποφλαυρίσαι, κωμωδῆσαι, τωθάσαι, κακῶς εἰπεῖν, ὄνειδίσαι, ὄνειδος προστρίψασθαι, ὄνειδος ἐπενεγκεῖν, αἰσχῶνη περιβαλεῖν. καὶ τὰ πράγματα ψόγος, αἰσχῶνη, κακισμός, ὕβρις, λοιδορία, διαβολή, ἔλεγχος, κακηγορία, κατάγελως, ὄνειδισμός, χλευασία, χλευασμός, κωμωδία, τωθασμός : Julius Pollux, *Onomastikon*, IV, 32-33 (Bethé).

lexiques postérieurs rapprochent encore les *skômmata* des *loidorèmata*¹²⁰. Il arrive d'ailleurs que les textes du corpus classique ne distinguent pas clairement insulte et raillerie. Dans l'*Euthydème*, par exemple, Socrate s'interroge sur l'opportunité de se faire l'élève de deux sophistes à succès, Euthydème et Dionysodôros, parce qu'il craint de leur attacher le blâme (*oneidos*). Or ce blâme est immédiatement mis sur le même plan que les moqueries que les enfants adressaient à Kônnos : ceux-ci l'appelaient en effet « maître pour vieux »¹²¹ parce qu'il apprenait la cithare au vieux Socrate. Aristote écrit même dans l'*Éthique à Nicomaque* que « la raillerie (*skômma*) constitue en effet une sorte d'insulte (*loidorèma*) »¹²². Théophraste, si l'on on croit Plutarque, pensait pour sa part, la raillerie (*skômma*) comme un « blâme voilé (*oneidismos pareschématismenos*) »¹²³. Autrement dit, la raillerie ne dirait pas franchement ce que l'insulte, elle, affirme clairement : elle repose sur une allusion à partir de laquelle « l'auditeur supplée de lui-même à ce qui manque à cette dernière »¹²⁴.

Cette étroite relation entre la dérision et l'outrage s'inscrit dans le temps long de l'histoire grecque. Il est, en effet, assez remarquable que dans l'épopée homérique, la dérision ne soit jamais autrement signifiée qu'au moyen d'un vocabulaire du blâme. Pour être exact, l'épopée n'explique que rarement la dérision. Chez Homère, comme l'a noté Dominique Arnould, les rires « semblent jaillir tout seuls »¹²⁵ : Épéios lance son disque, les Achéens éclatent de rire¹²⁶ ; Ulysse frappe Thersite, les Achéens rient¹²⁷ ; les dieux trouvent Arès et Aphrodite piégés ensemble dans le lit du malheureux Héphaïstos, ils sont pris d'un rire inextinguible¹²⁸. Dans ces derniers cas, le rire n'est pas le produit

¹²⁰ Par exemple : Hésychius, sv. σκόμματα ; Souda, sv. τωθάζει.

¹²¹ Platon, *Euthydème*, 272c.

¹²² Τὸ γὰρ σκῶμμα λoidόρημά τι ἐστίν : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 14, 1128a30 (trad. Bodéüs).

¹²³ Plutarque, *Propos de Table*, II, 1, 631e. Notons que cette citation de Théophraste s'inscrit dans une réflexion plus large de Plutarque sur l'usage de railleries dans le cadre du banquet. Plutarque défend notamment l'idée que les railleries sont parfois plus blessantes que les insultes « parce que nous voyons bien que celles-ci [les insultes] ne représentent fréquemment qu'une impulsion volontaire due à la colère, tandis que la raillerie, nullement irrépressible, procède d'un esprit d'insolence et de méchanceté qui nous offense » (II, 1, 4, 631c). Il définit subséquemment la raillerie comme une « injure préméditée » (II, 1, 4, 631d).

¹²⁴ Plutarque, *Propos de Table*, II, 1, 631e. Même si Plutarque ne l'explique pas, cette précision est probablement, elle aussi, tirée de Théophraste : voir W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Commentary vol. 8 : Sources on Rhetoric and Poetics*, Leiden, Boston, Brill, 2005, p. 392. Fortenbaugh imagine que cette analyse du rire que Plutarque emprunte à Théophraste vient probablement de son *Peri to geloios* (*ibidem*, p. 394). On retrouve une idée assez proche dans le *Tractatus Coislinianus*, un traité tardif d'inspiration péripatéticienne, puisqu'on y lit que l'insulte évoque les fautes « sans se cacher (*aparakaluptôs*) » quand la « comédie » les suggère (*Tractatus Coislinianus*, VII (Janko)).

¹²⁵ Arnould, *op. cit.*, p.159.

¹²⁶ Homère, *Iliade*, XXIII, 840.

¹²⁷ Homère, *Iliade*, II, 270.

¹²⁸ Homère, *Odyssée*, VIII, 326.

de la dérision : il éclate devant un spectacle inattendu et drôle. Quand bien même le rire est provoqué à dessein par un héros de l'épopée, Homère ne le désigne pas davantage. Ainsi, quand Ajax, après qu'il a chuté la tête la première dans une bouse de vache à la course, se moque de lui-même, racontant qu'Athéna l'a fait choir pour qu'Ulysse son protégé l'emporte, le texte dit simplement que les Achéens rient, nullement qu'Ajax plaisante¹²⁹. Mais les rares fois où les textes de l'épopée qualifient un acte qui cherche à faire rire, celui-ci n'est défini qu'à travers un vocabulaire apparenté à l'insulte. Le fait ne se présente qu'à deux moments. Le premier concerne le fameux épisode lors duquel Thersite invective avec la plus grande virulence Agamemnon. Ce discours, dont le contenu relève indiscutablement du champ lexical du blâme¹³⁰, a ainsi pour objet explicite de « faire rire les Argiens »¹³¹. Le second prend place dans l'*Odyssée* lors du banquet qui réunit les prétendants dans le palais d'Ithaque et auquel Ulysse, déguisé en mendiant, prend part. Eurymaque, l'un des prétendants, provoque un grand éclat de rire en se moquant du crâne dégarni d'Ulysse qu'il dit « luire à l'égal d'un flambeau »¹³². Le propos d'Eurymaque est désigné par le verbe *kertomeô*¹³³, un verbe difficile à traduire, mais qui évoque des paroles blessantes, qu'elles visent ou non à faire rire. C'est un terme qui s'inscrit aussi dans le champ lexical du blâme¹³⁴. Ajoutons que ce même verbe est employé dans l'*Illiade* pour qualifier les paroles que Patrocle, dans le fracas de la bataille, adresse à Cébriion qu'il vient de renverser. Or, à les entendre, on ne peut douter que les mots de Patrocle visent aussi à provoquer le rire :

Ah voilà un homme bien agile, comme il fait facilement la culbute !
S'il se trouvait sur la mer poissonneuse, cet homme pourrait nourrir
bien des gens en pêchant des huîtres, s'il sautait de son bateau, même
par gros temps, aussi facilement qu'il culbute, du haut de son char
dans la plaine. À ce que je vois les Troyens aussi ont leurs
acrobates.¹³⁵

¹²⁹ Homère, *Illiade*, XXIII, 784.

¹³⁰ G. Nagy, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Trad. J. Carlier, N. Loraux, Paris, Seuil, 1994 (1979), p. 305-310.

¹³¹ Homère, *Illiade*, II, 215.

¹³² Homère *Odyssée*, XVIII, 355.

¹³³ Homère, *Odyssée*, XVIII, 350.

¹³⁴ Nagy, *op. cit.*, p. 307 ; 310.

¹³⁵ Homère, *Illiade*, XVI, 745- 750 (trad. Arnould).

Nulle part, donc, ni dans *l'Illiade* ni dans *l'Odyssée*, la terminologie de la dérision n'est mobilisée tandis que c'est un vocabulaire relatif à l'insulte qui, seul, désigne ce que nous appelons dérision¹³⁶.

Si la proximité sémantique entre dérision et insulte persiste à l'époque classique, il n'y a toutefois plus alors d'identification entre les deux comme cela semble avoir été le cas dans l'épopée homérique. Il s'agit là sans doute du résultat d'une évolution historique au cours de laquelle la dérision s'est dissociée de l'insulte, en venant à être identifiée de manière autonome à la fin de l'époque archaïque. En interrogeant le *Thesaurus Linguae Graecae*, on se rend compte que les termes exprimant la dérision, que nous avons énumérés plus haut, n'apparaissent pas dans les sources avant le VI^e siècle et même, pas avant le V^e siècle pour la plupart d'entre eux. Seuls sont attestés avant l'époque classique le substantif *chleuè* et le verbe *paraskôptô*. Les deux termes sont utilisés dans *l'Hymne Homérique à Déméter*, un poème composé sans doute dans le courant du VI^e siècle dans lequel Iambè, la vieille servante de Kéléos, réussit à faire sourire puis rire la déesse Déméter, accablée par l'enlèvement de sa fille, « à force de saillies (*chleuèis*) »¹³⁷. Ensuite, il faut attendre Hérodote pour un nouvel emploi – cette fois sans préverbe – du verbe *skôptô*¹³⁸. Hérodote utilise également l'adjectif *philoskômmos*, « qui aime plaisanter », pour qualifier Amasis¹³⁹. Le verbe *chleuazô* apparaît pour la première fois dans le corpus comique¹⁴⁰ tandis que les substantifs *chleuasmos* et *chleuasia* ne sont pas attestés avant Démosthène¹⁴¹ et Aristote ; *Katagelaô* et *katagelôs* le sont tous deux pour la première fois dans *l'Agamemnon* d'Eschyle¹⁴². Le verbe *kômôideô*, au sens de « faire la satire de » est lui introuvable avant Aristophane tandis que le verbe *charientizomai* est attesté pour la première fois dans un fragment d'Aristophane¹⁴³. Selon nous, cette émergence assez simultanée de tous ces termes relatifs aux actes de dérision pourrait bien rendre compte d'une nouvelle manière d'envisager le rire et surtout le « faire rire » qui a vu la pratique de la dérision se déconnecter de celle de l'insulte. Tout se

¹³⁶ Dans *l'Odyssée* (XIX, 372) est employé une fois le verbe *kathepsiaomai* que le Bailly traduit par « se moquer de ». Ce verbe ne renvoie cependant pas à un procédé destiné à provoquer le rire, mais à la morgue que le rire peut exprimer.

¹³⁷ Hymne homérique à Déméter, 202.

¹³⁸ Hérodote, *Histoires*, II, 121δ, 18.

¹³⁹ Hérodote, *Histoires*, II, 174, 2.

¹⁴⁰ Aristophane, *Grenouilles*, 375

¹⁴¹ Démosthène, *Sur la couronne*, 85 ; *Contre Timocrate*, 16.

¹⁴² Eschyle, *Agamemnon*, respectivement 1271 ; 1264. *Katagelaô* apparaît également 7 fois chez Hérodote.

¹⁴³ Aristophane, *fr.* 171 : χαριεντίζει καὶ καταπαίζει ἡμῶν καὶ βωμολοχεύει.

se passe comme si un nouveau domaine de l'activité humaine avait pris forme pour circonscrire ce qui avait trait à la « fabrication » du rire¹⁴⁴. Autrement dit, l'humour est né comme catégorie de pensée tandis que la dérision en constitue l'une des modalités. Le corollaire de cette évolution est l'ambiguïté : l'humour, en effet, entendu comme art de faire rire, a pour spécificité de ne jamais se situer définitivement entre le jeu et l'offense.

3. Les ambiguïtés de la dérision

Si la dérision est profondément reliée à la notion d'outrage, celui-ci ne peut être pensé comme consubstantiel à la dérision. Ainsi, dans certains contextes d'énonciation, le vocabulaire de la dérision se distingue nettement de celui de l'outrage. Dans le *Contre Timocrate*, par exemple, le plaideur adjoint l'adverbe *hubristikôs*, « plein d'outrage », au verbe *proschleuazô* comme si l'*hubris* n'était pas une qualité nécessaire de la dérision¹⁴⁵. La dissociation entre *hubris* et raillerie se lit plus clairement encore dans la *Cyropédie* :

Gobryas remarqua [...] qu'ils échangeaient des moqueries dont on a plus de plaisir aussi à être l'objet qu'à ne pas l'être (ἔσκωπτον οἷα σκωφθῆναι ἥδιον ἢ μή) et que dans leurs plaisanteries ils se gardaient avec soin de toutes paroles blessantes (ἄ τε ἔπαιζον ὡς πολὺ μὲν ὕβρεως ἀπήν)¹⁴⁶

¹⁴⁴ Peut-être faut-il rapprocher l'affirmation de cette notion et le développement de spectacles comiques « pré-théâtraux » qui pourraient remonter au VI^e siècle et dont la finalité première était de faire rire. Comme le note Arnaud Macé, s'inspirant des réflexions de Philippe Descola, l'émergence de nouvelles catégories n'a pas sa matrice dans une théorisation abstraite, mais dans les pratiques et les usages bien concrets (A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne », in S. Haber, A. Macé (éd.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 54-59). Sur les formes rituelles dramatiques qui annoncent l'émergence du théâtre, voir E. Csapo, M. Miller (éd.), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond: From Ritual to Drama*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007. Sur ces formes théâtrales, la documentation se réduit à l'iconographique sur vase. Or, l'on sait que les peintres « étaient des poètes, pas des reporters – les motifs qu'ils peignaient ne peuvent être regardés comme un complément simplifié et stylisé à la photographie documentaire » (J. Bazant, *Studies on the Use and Decoration of Athenian Vases*, Prague, Praha academia, 1981, p. 18). Dans le même temps, comme le montre bien Guy Hedreen, les représentations s'abreuvent aux spectacles que les peintres connaissaient. Ainsi, il n'est pas impossible de voir dans les peintures représentant des cavaliers montant des montures humaines portant un costume de cheval et remontant au milieu du VI^e siècle ait à voir avec des spectacles choraux qui ont donné naissance à la tragédie, la comédie ou le drame satyrique : G. Hedreen, « Myths of Ritual in Athenian Vase-Paintings of Silens », in Csapo, Miller (éd.), *op. cit.*, p. 150-195, notamment p. 160-163 et p. 185-186.

¹⁴⁵ Démosthène, *Contre Timocrate*, 15. Certes, cet exemple n'est pas déterminant car cette adjonction peut n'être qu'un pléonisme.

¹⁴⁶ Xenophon, *Cyropédie*, V, 2, 18.

Xénophon, qui, par la voix de Gobryas, décrit la manière dont, souvent, se déroulaient les repas partagés sous la tente de Cyrus, laisse imaginer qu'il existe une dérision dénuée d'outrage. Plus haut, sans nous y attarder, nous avons évoqué la dualité du rire telle que l'a décrit Stephen Halliwell : au « rire grave » s'opposait « le rire enjoué » et nous laissions presque accroire que ce « rire enjoué » était le propre d'un rire sans objet, d'un de ces rires qui retentissent sans que rien ni personne n'en soit la cible. Ce passage montre précisément le contraire : il montre qu'un rire de moquerie peut parfaitement s'identifier au « rire du plaisir commun » dont parle Alan Sommerstein, c'est-à-dire à un rire sans offense. L'emploi ici du verbe *paizein*, qui signifie en l'occurrence « plaisanter », n'est d'ailleurs pas insignifiant. Il s'agit d'un verbe singulier parmi les verbes relatifs à la dérision : il renvoie en effet au jeu, et en particulier au jeu de l'enfance (on le traduit fréquemment par « s'amuser »). En ce sens, quand ce verbe a trait au rire, il suppose quelque chose qu'il ne faut pas prendre au sérieux¹⁴⁷. Le témoignage de Gobryas rend donc compte de railleries qu'on appellerait volontiers des « boutades » et qui auraient pour fin un plaisir partagé de rire¹⁴⁸ et aucunement l'outrage. Chez Xénophon, d'ailleurs, les moqueries, dans une très large mesure, ne blessent aucunement celui qu'elles prennent pour cible¹⁴⁹. À titre d'exemple, on peut citer le cas d'Aglaïtadas, un personnage taciturne qui rit pourtant de la moquerie que lui adresse Hystaspe. L'épisode prend place sous la tente de Cyrus dans un de ces rassemblements lors desquels « on se raill[e] les uns les autres »¹⁵⁰. Aglaïtadas manifeste sa vive désapprobation devant les plaisanteries qui s'échangent tandis qu'Hystaspe défend la posture inverse. Ce dernier, à Aglaïtadas qui lui demande s'il compte le voir prendre part aux rires qui occupent les grands chefs de l'armée perse, répond alors : « Par Zeus, il est fou : il serait plus facile de faire jaillir de toi, en te frottant une étincelle que d'en faire sortir le rire »¹⁵¹. Or de cette raillerie, Aglaïtadas ne s'indigne pas. Bien au contraire : Aglaïtadas lui-même, écrit Xénophon, « sourit »¹⁵².

¹⁴⁷ S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 20.

¹⁴⁸ Suivant en cela Alan Sommerstein, nous avons plus haut opposé un « rire du plaisir partagé » au rire de moquerie. Or, au regard de ce que nous venons de dire, il est clair que cette opposition n'est pas valide dans la mesure où, de fait, un rire de moquerie peut conduire à un rire partagé de tous.

¹⁴⁹ Cf. chapitre 2.

¹⁵⁰ Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 4, 23 : καὶ ταῦτα μὲν δὴ οὕτω διεσκώπτετο.

¹⁵¹ Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 16.

¹⁵² Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 17.

Faut-il alors penser qu'à l'instar du rire, il existait deux grandes espèces de dérision : d'une part, celle qui amuse l'individu pris pour cible comme les témoins de la moquerie et, d'autre part, celle qui le blesse ? Platon et Aristote, deux des seuls penseurs de l'époque classique à s'être un peu penchés sur la question du rire et de la dérision¹⁵³, le laissent entendre. Dans les *Lois*, alors qu'il s'intéresse à la législation de l'injure, l'étranger d'Athènes se penche sur la dérision parce que l'une et l'autre sont inséparables. De fait : « l'homme qui est pris dans un échange de propos outrageants est impuissant de s'abstenir de chercher en même temps à faire rire aux dépens de celui qu'il insulte »¹⁵⁴. Et, poursuivant, il ajoute :

[...] Mais quoi ! L'humeur des comiques, toujours prête à lancer le ridicule sur les gens (προθυμίαν τοῦ γελοῖα εἰς τοὺς ἀνθρώπους λέγειν), la tolérerons-nous si c'est sans colère qu'elle poursuit ce but, de tourner en comédie les citoyens ? Ou jugerons-nous différemment suivant que l'on plaisante ou non (ἢ διαλάβωμεν δίχα τῷ παίζειν καὶ μὴ, καὶ παίζοντι), et sera-t-il permis à qui plaisante de ridiculiser sans colère (ἐξέστω τινὶ περὶ τοῦ λέγειν γελοῖον ἄνευ θυμοῦ), tandis que, avec animosité et colère, ce ne serait permis à personne ?¹⁵⁵

Platon distingue ainsi les moqueries sans colère et celles qui en sont empreintes, découpage qu'on peut rapprocher de la tension qui est apparue au cours de notre analyse entre une dérision insultante et une dérision inoffensive. Dans cette optique, les railleries sans colère correspondent à la seconde catégorie, les railleries proférées avec colère à la première. Aristote reprend, d'une certaine façon, cette dichotomie. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il oppose, en effet, l'humour de bon ton, qu'il nomme *eutrapelia* à la bouffonnerie. Or les bouffons, précise Aristote, ne manquent pas de « faire de [la] peine à celui qu'ils moquent (*skôptomēnon*) »¹⁵⁶ de sorte que la bouffonnerie renvoie à la dérision outrageante tandis que l'*eutrapelia* s'apparente à la badinerie. Le lexique de la dérision que nous avons étudié plus haut semble, d'ailleurs, avoir incorporé cette

¹⁵³ Cf. chapitre 2.

¹⁵⁴ Platon, *Lois*, XI, 935c (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

¹⁵⁵ Platon, *Lois*, XI, 935c-935e (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

¹⁵⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1128a7.

dichotomie puisque certains mots de la dérision – pensons à *charientimos*, à *eutrapelia* ou à *paidia* – renvoient presque exclusivement¹⁵⁷ à une moquerie dénuée d'outrage, à une plaisanterie enjouée quand d'autres, comme *chleuazô*, ont une connotation injurieuse plus marquée.

Reste que déterminer à laquelle de ces deux catégories appartient une raillerie donnée relève de la gageure. Comment, en effet, différencier objectivement une dérision sans colère d'une dérision qui en est pleine, une moquerie bouffonne d'une moquerie pleine de tact ? Autrement dit, cette bipolarité de la raillerie invite à penser un seuil à partir duquel une raillerie peut être considérée comme outrageante. Or Platon ne dit mot de ce seuil. Ainsi, lorsque, dans la cité des Magnètes, les comiques seront amenés à pratiquer la dérision « sans colère et par jeu »¹⁵⁸, Platon ne précise pas ce qu'il entend par là, ni comment l'apprécier. Il s'en remet au seul jugement du directeur général de l'éducation : « ce qu'il approuvera le poète aura le droit de la produire ; ce qu'il aura désapprouvé, l'auteur ne pourra ni le jouer lui-même, ni être convaincu de l'avoir appris à quelque autre acteur, esclave ou libre, sans être tenu pour mauvais citoyen et rebelle aux lois »¹⁵⁹. Aristote, quant à lui, résout habilement ce problème en expliquant qu'une personne « charmante et libérale »¹⁶⁰ sait faire la part des choses entre l'humour qui convient et celui qui ne convient pas. Dans le même temps, pourtant, il reconnaît explicitement que distinguer la dérision insultante de celle qui ne l'est pas n'est pas une mince affaire. Ainsi après avoir admis, comme nous l'avons vu, que la moquerie est une sorte d'insulte, il ajoute : « les législateurs interdisent certains propos insultants et peut-être auraient-ils dû aussi interdire certaines railleries »¹⁶¹. Si Aristote suggère, comme en passant, qu'il conviendrait que, dans la cité, dérision et injure soient assujetties au même régime juridique, il faut imaginer qu'il s'agit là d'une manière de contourner la difficulté de distinguer l'une de l'autre. Tout se passe en effet comme si Aristote

¹⁵⁷ « Presque » parce que certaines occurrences de ces mots renvoient parfois très visiblement à des railleries plus blessantes que plaisantes. J'en veux pour preuve ce passage de l'*Euthydème* évoqué plus haut dans lequel Socrate compare à un jeu le fait de retirer les tabourets sous les fesses de quelqu'un qui s'apprête à s'asseoir (278b-c).

¹⁵⁸ Platon, *Lois*, XI, 936a4.

¹⁵⁹ Platon, *Lois*, XI, 936a-b. Notons, pour être tout à fait exact, que la dérision qu'elle se fasse avec ou sans colère est absolument proscrite dès lors qu'elle vise les citoyens. Nous reviendrons sur cette législation relative à la dérision chez Platon dans le chapitre 2.

¹⁶⁰ Χαρίεις καὶ ἔλευθεριος : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1128a31-32 (trad. R. Bodéüs). Notons qu'on retrouve ici l'adjectif *charieis* qui, le plus souvent et notamment, chez Aristote, qualifie des hommes capables de railleries agréables.

¹⁶¹ Οἱ δὲ νομοθεταὶ ἔνια λοιδορεῖν κωλύουσιν· ἔδει δ' ἴσως καὶ σκόπτειν : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1128a30-31 (trad. R. Bodéüs).

reconnaissait, en dernière instance, une forme d'impossibilité à différencier objectivement la raillerie de l'insulte. Certes on peut déduire des réflexions d'Aristote sur la colère dans la *Rhétorique* quelques critères objectifs qui définissent le caractère dédaigneux d'une parole ou d'un acte. Aristote affirme ainsi que le mépris est plus manifeste quand par exemple il vient d'inférieurs ou des amis¹⁶². Mais, dans la mesure où « d'une personne à l'autre, [...] ce qu'on trouve détestable ou agréable est différent », ¹⁶³ la dimension injurieuse de la raillerie s'ancre dans une irréductible subjectivité¹⁶⁴. En dernier ressort, la dérision ne peut donc pas être absolument déconnectée de l'insulte car elle est toujours susceptible, selon les circonstances et selon le statut et la sensibilité de l'individu pris pour cible, d'être entendue comme un outrage. Cette ambiguïté irrigue d'ailleurs le vocabulaire dans la mesure où les verbes les plus courants relatifs à la dérision – *katagelaô* et *skôptô* – peuvent autant renvoyer à une raillerie outrageante qu'à une raillerie bénigne.

Conclusion du chapitre 1

L'enjeu majeur de ce chapitre était d'esquisser les contours du champ lexical et sémantique de la dérision en grec ancien afin de délimiter le champ d'investigation de notre étude. Or l'image qui se dégage est celle d'un univers grec de la dérision extrêmement divers et étendu. Certes, d'une certaine manière, la dérision possède un lexique propre qui comprend mots du rire et mots de la moquerie, mais elle est également inextricablement mêlée à des ensembles sémantiques aussi opposés que celui de l'outrage et celui du jeu, celui de l'insulte et de la plaisanterie. Une telle amplitude sémantique, loin de réduire le champ d'investigation, oblige à s'aventurer parfois au-

¹⁶² Aristote, *Rhétorique*, II, 2, 1379b10-14.

¹⁶³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 14, 1128a27-28 (trad. Bodéüs).

¹⁶⁴ Naturellement, cette subjectivité est sculptée par la société dans laquelle les individus évoluent. En ce sens, la tolérance à l'humour varie selon les endroits et évolue même dans le temps. Il faut remarquer comment Isocrate, par exemple, semble s'indigner de l'indulgence désormais répandue dans tous les pans de la société pour l'humour. Dans l'*Aréopagitique*, il vante les mœurs des Athéniens des générations précédentes qui « s'exerçaient à être sérieux et non à faire les bouffons (*ἀλλ' οὐ βωμολοχεύεσθαι*) ; et les plaisantins et les gens capables de railler (*τοὺς εὐτραπέλους δὲ καὶ τοὺς σκόπτειν δυναμένους*), que maintenant on qualifie de bien doués (*εὐφρεῖς*), les hommes de ce temps les regardaient comme des victimes du sort » (Isocrate, *Aréopagitique*, 49 (trad. légèrement modifiée)). Aristote constate pour sa part : « [...] comme le goût du risible (*τοῦ γελοίου*) est très répandu et que la plupart des gens se délectent aux plaisanteries et aux railleries (*τῇ παιδιᾷ καὶ τῷ σκόπτειν*) plus qu'il ne faudrait, même les bouffons se voient gratifiés du nom d'hommes d'esprit (*εὐτράπελοι*) et passent pour des gens de bon ton (*ὡς χαρίεντες*) » (*Éthique à Nicomaque*, 14, IV, 1128a12-15 (trad. Tricot)). Notons en passant la traduction différente donnée ici à *eutrapelos*. Le traduire par « homme d'esprit » comme le fait Tricot convient davantage car l'*eutrapelos* est d'abord « quelqu'un dont l'esprit se tourne facilement », mais Isocrate l'entendant de manière négative, il nous a paru juste de conserver sa traduction par « plaisantin », un terme également connoté négativement en français.

delà de ce à quoi conduirait une appréhension étreiquée de la dérision. Si, en particulier, nous nous sommes aussi longuement penché sur la question des rapports entre la dérision et l'insulte, ce n'est pas sans arrière-pensées. Poser les jalons de notre étude exigeait de savoir quelle place accorder à la question de l'insulte. Or, en pensant la dérision comme « une sorte d'insulte », les Athéniens de l'époque classique nous invitent à imaginer qu'exception faite de ces plaisanteries qui savent s'arrêter où il faut et dont, en vérité, il n'est pas possible de dessiner objectivement les contours, ce qui concerne l'insulte est également susceptible de concerner la dérision.

Sans doute manquait-il aux Anciens un mot qui, comme dérision renvoie non pas seulement à des actes ponctuels de moquerie, mais, plus largement, à une modalité de l'activité humaine dont l'objet est de faire de la société et de ses membres une matière à rire. Pour autant, avec l'émergence, aux alentours du VI^e siècle, d'un vocabulaire qui permet de nommer des actes destinés à faire rire en prenant quelqu'un pour cible, se dessine une catégorie qui correspond à peu de chose près à notre « dérision ». Xénophon, Platon et Aristote, au IV^e siècle, ont d'ailleurs, consciemment ou non, œuvré à circonscrire plus clairement cette catégorie en développant, quoiqu'à la marge, une réflexion élaborée et originale à son sujet. En s'attardant maintenant sur la dérision chez ces penseurs, nous espérons sonder plus avant l'appréhension que leurs contemporains pouvaient se faire de cette pratique.

Chapitre 2

Approches antiques du rire et de la dérision

L'homme est le seul animal qui rit.¹

La signification qu'une société donne à la dérision doit se lire à l'aune de son déploiement, plus ou moins étendu, en son sein, mais s'intéresser à la manière dont l'ont pensée les contemporains eux-mêmes est également nécessaire. Dans cette optique, la citation d'Aristote², qui est devenue sous la plume de Rabelais le « rire est le propre de l'homme », pourrait hâtivement être interprétée comme l'indice du poids considérable que les Anciens auraient accordé au rire. À la Renaissance, le caractère pleinement humain du rire allait en effet de pair avec l'affirmation d'une réflexion sur le rire dans les milieux savants : que le rire fût le propre de l'homme justifiait que l'on cherchât à le comprendre³.

En réalité, les penseurs de l'époque classique n'ont pas accordé au rire un intérêt aussi grand que les humanistes. Certes, dans les dernières décennies du IV^e siècle au moins, certains érudits avaient vraisemblablement fait de ces questions un sujet sinon central du moins important d'un ou plusieurs de leurs ouvrages. Pour peu qu'il ait existé, on peut, en premier lieu, citer le livre II de la *Poétique* d'Aristote qui aurait traité de la comédie et, incidemment, du rire et de la dérision⁴. Théophraste, de son côté, a rédigé

¹ Aristote, *Parties des Animaux*, III, 10, 673a8.

² Sur cette formule, voir J.-L. Labarrière, « Comment et pourquoi la célèbre formule d'Aristote : "le rire est le propre de l'homme" se trouve-t-elle dans un traité de physiologie (*Parties des Animaux*, III, 10, 673a8) ? », in M.L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 181-189.

³ Sur le rire à la Renaissance, on se reportera à D. Ménager, *La Renaissance et le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

⁴ Une certaine mythologie, à laquelle *Le Nom de la rose* d'Umberto Eco n'est pas étranger, voudrait que ce livre perdu soit le lieu du développement le mieux abouti de la théorie aristotélicienne du rire. En réalité, comme le signale Michael Silk (*Aristophanes and the Definition of Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 44), il est peu probable que ce livre ait comporté quoi que ce fût d'original sur la pensée aristotélicienne relative au rire. Il faut surtout se déprendre de l'idée qu'Aristote a élaboré une véritable théorie du rire comme le voudrait Quentin Skinner (« Hobbes and The Classical Theory of Laughter », in T. Sorell, L. Foisneau (éd.), *Leviathan after 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 139-166, p. 140-141). À l'instar de Mary Beard (*Laughter in Ancient Rome*, Oakland, University of California Press, 2014, p. 29-34), nous ne pensons pas que le Stagirite soit à l'origine d'une pensée très structurée sur le rire. Le *Tractatus Coislinianus*, un opuscule tardif d'inspiration péripatéticienne qui dériverait selon Richard Janko du second livre de la *Poétique* (Aristotle on

deux ouvrages qui tournaient autour de ces questions : le premier, *Sur le risible*, s'intéressait au comique sans qu'on puisse savoir s'il l'envisageait d'un point de vue esthétique, éthique ou rhétorique, l'autre, *Sur la comédie*, procédait peut-être à l'élaboration d'une typologie des caractères de comédie⁵. Ces textes étant peu nombreux et, de surcroît, perdus, le corpus classique n'offre *de facto* qu'une réflexion marginale et très éparse sur le rire et la dérision. Sans en faire l'objet principal de l'analyse, trois auteurs se sont toutefois penchés sur ces questions : Platon, Aristote et, de manière moins frontale, Xénophon. C'est la raison pour laquelle nous avons cru bon de partir de ces auteurs pour mettre à jour des regards grecs, quoique singuliers, sur le rire et la dérision. Platon a un regard négatif sur la dérision, mais, dans les *Lois* surtout, en reconnaît l'utilité politique. La dérision se doit donc d'être strictement encadrée et contrôlée dès lors qu'elle n'est pas interdite. Contrairement à Platon, Aristote ne condamne pas univoquement la dérision. Il la considère comme une pratique sociale indispensable, pourvu qu'on sache en ce domaine, comme dans bien d'autres, rester mesuré⁶. Xénophon, de son côté, ne s'intéresse pas explicitement à la dérision. Aussi l'étudierons-nous dans un dernier temps, un peu à part. Son œuvre n'en est pas moins riche et utile à notre réflexion : le rôle important qu'elle confère à l'expression de la dérision donne à penser, en filigrane, sa fonction politique. De fait, la dérision et, plus largement, l'humour, y sont présentés comme des instruments de pouvoir.

I. Platon et la dérision : de l'utilité d'une pratique mauvaise

1. L'« anthropologie austère »⁷ de Platon

Dans la *République*, de même qu'il reproche aux poètes de mettre en scène des dieux et des hommes exemplaires en proie aux lamentations⁸, Platon s'inquiète qu'ils les présentent sous l'emprise du rire : « Il est donc inadmissible, écrit-il, que l'on représente

Comedy, London, Duckworth, 2002 (1984), p. 42-90), n'offre d'ailleurs aucune approche singulière et approfondie sur le rire. On y trouve simplement une réflexion sur la fabrication des plaisanteries et les différents types de personnages de comédie.

⁵ Sur ces ouvrages, voir W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought & Influence*, commentary vol. 8, Leiden, Boston, Brill, 2005, p. 138-145.

⁶ Nous mettons de côté, pour l'instant, la question complexe de la *katharsis* comique qui pourrait rendre compte d'un rôle de « détente » de la comédie au sein de la cité. Nous y reviendrons dans le chapitre 10.

⁷ La formule est celle de Georges Leroux qui l'utilise pour commenter le refus platonicien du rire chez les gardiens dans la *République* : Platon, *La République*, Paris, GF Flammarion, 2004 (2002), p. 570, n. 26.

⁸ Platon *République*, II, 386a-388d.

des hommes respectables dominés par le rire encore moins des dieux »⁹. Platon s'émeut ainsi de ce passage fameux de l'*Illiade* où les dieux rient d'Héphaïstos¹⁰. L'enjeu de cette condamnation n'est pas difficile à comprendre. Pour le philosophe, en effet, « toute œuvre d'art a le pouvoir d'imposer insidieusement des attitudes, des émotions, des conceptions religieuses et morales et de contribuer ainsi à la formation des hommes et des mœurs »¹¹. En d'autres termes, Platon refuse que les poètes donnent à croire à ceux qui admirent leurs œuvres que le rire n'est pas un comportement indigne. C'est d'ailleurs très explicitement que Platon exclut que les gardiens, cette classe de citoyens chargés de régir la cité idéale que la *République* ambitionne de peindre, puissent se livrer au rire :

Il ne faut pas non plus qu'ils soient portés à rire (Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι). Car il faut insister là-dessus, lorsqu'on s'abandonne à un rire violent (ὅταν τις ἐφιῆ ἰσχυρῶ γέλωτι), la modification (μεταβολήν) que ce rire provoque sera aussi violente.¹²

Ce passage laisse d'ailleurs entrevoir la raison pour laquelle Platon condamne le rire : à cause du bouleversement psychologique qu'il induit. On imagine volontiers que ce bouleversement contrevient à la *sophrosunè* que l'homme de bien doit, en toutes circonstances, arborer¹³. Le rire est surtout une affection, et une affection des plus violentes qui, faisant appel à la partie irrationnelle de l'âme, la nourrit et la conforte¹⁴. Pourtant, Platon ne refuse pas seulement que les gardiens, dont le bon comportement est garant de la justice dans la cité, se livrent au rire, il convient encore qu'ils ne cherchent pas à provoquer le rire. Condamnant définitivement la poésie au livre X, Platon écrit :

⁹ Platon, *République*, II, 388e-389a.

¹⁰ Homère, *Illiade*, I, 599-600.

¹¹ M. Dixsaut, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, p. 234.

¹² Platon, *République*, II, 388e (trad. Leroux).

¹³ La modération de la partie inférieure de l'âme est un élément central de la doctrine platonicienne des vertus. Voir sur le sujet H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966, p. 150-196. Mais l'idéal de tempérance n'a rien d'une spécificité platonicienne, le discours éthique grec en a fait depuis Homère un idéal de premier plan.

¹⁴ Platon valorise en ce sens, comme le montre Arnaud Macé, une « technique de la mesure », c'est-à-dire qu'il prône, dans une perspective éducative, un mode de vie qui ne suit pas inconsidérément la pente innée et immédiate des plaisirs et des peines. Ce faisant, en fait, on apprend à mesurer combien la vie vertueuse est agréable : « si l'on consent à y [la vie vertueuse] goûter et qu'on ne la fuit pas dans notre jeunesse, elle l'emporte [...] en ce que nous cherchons tous : davantage de joies et moins de souffrances durant notre vie ». Cf. A. Macé, *L'atelier de l'invisible. Apprendre à philosopher avec Platon*, Paris, éditions ère, 2010, p. 109.

N'en est-il pas de même à l'égard du risible (περὶ τοῦ γελοίου) ? Et quand tu écoutes dans une représentation de comédie (ἐν μιμήσει δὲ κωμωδικῇ) ou dans une conversation privée une bouffonnerie que tu aurais honte de faire toi-même, et que tu y prends un vif plaisir au lieu d'en réprover la perversité, ne t'arrive-t-il pas la même chose que dans les émotions pathétiques ? Ce désir de faire rire que tu réprimais, lui aussi, par la raison, de peur de passer pour un bouffon (φοβούμενος δόξαν βωμολοχίας), tu lui donnes alors carrière à son tour, et, après l'avoir ainsi fortifié, tu te laisses souvent entraîner sans y penser à faire dans les conversations le métier de farceur (ὥστε κωμωδοποιὸς γενέσθαι).¹⁵

Rire et faire rire sont ainsi chez Platon les deux facettes d'un même débordement qu'il s'agit de subjuguer parce qu'il fortifie la partie concupiscible de l'âme. Mais, le rejet de la dérision ne repose pas uniquement sur sa dimension émotionnelle, il s'agit aussi d'un plaisir malsain. Si Platon ne dit mot de cela dans la *République*, la nature profondément mauvaise du rire et de la dérision est abordée dans le *Philèbe*.

2. Le rire de moquerie : un plaisir malsain

Le *Philèbe*, dialogue qui s'intéresse à la question du plaisir, offre sans doute la réflexion la plus approfondie du philosophe sur le rire de dérision¹⁶. La scène rassemble trois personnages : Socrate, Philèbe et Protarque. Comme Philèbe quitte bien vite le dialogue qui s'est engagé entre les trois hommes, Protarque argumente en son nom. Deux thèses s'affrontent alors : Philèbe, par la médiation de Protarque, soutient que le plaisir (*hè hêdonè*) se confond avec le bien pour tous les êtres. Socrate prétend au contraire que le bien se situe d'abord dans la sagesse¹⁷. Fondamentalement, l'enjeu du dialogue est de resituer le plaisir par rapport au bien. Selon Socrate il n'existe pas qu'un seul plaisir, mais une pluralité de plaisirs, et qu'à ce titre il y en a des bons et des mauvais. Il élabore

¹⁵ Platon, *République*, X, 606c (traduction légèrement modifiée).

¹⁶ Cette réflexion se limite en fait à un bref passage de ce dialogue : Platon, *Philèbe*, 48a-50b.

¹⁷ Platon, *Philèbe*, 11b-c : « Philèbe affirme donc que ce qui est bon, pour tous les êtres vivants, c'est d'éprouver de la jouissance (τὸ χαίρειν), du plaisir (τὴν ἡδονὴν), de l'agrément (τέρψιν) et tout ce qui convient à ce genre de chose. Nous objectons, au contraire, que ce n'est pas cela qui est bon mais la réflexion, la pensée, la mémoire et tout ce qui leur est apparenté, et que les opinions droites comme les raisonnements vrais sont meilleurs et plus profitables à tous ceux qui sont capables d'y prendre part ».

ainsi une typologie des plaisirs qui tient compte de deux paramètres : l'origine de ce plaisir qui peut être l'âme, le corps ou l'union des deux et le caractère pur ou mélangé, c'est-à-dire mêlé de douleur, de ce plaisir¹⁸.

Dans ce cadre, Socrate examine l'état de l'âme que produit le spectacle comique et le décrit comme « un mélange de douleur (*lupè*) et de plaisir (*hèdonè*) »¹⁹. Cette proposition qui surprend Protarque – et certainement aussi le lecteur –, Socrate va s'efforcer de l'étayer en montrant que le rire de moquerie, qui ressortit du plaisir²⁰, n'est pas sans revers. Pour ce faire, Socrate commence par montrer que le risible (*to geloion*) est le fruit du décalage entre l'opinion qu'un homme se fait de lui-même et la réalité de ce qu'il est. En somme, sont ridicules ceux « dont l'affection est opposée à ce que prescrit l'inscription de Delphes »²¹, c'est-à-dire ceux qui s'ignorent eux-mêmes²². Socrate distingue ainsi trois types d'individus risibles (*geloioi*)²³ : celui qui se croit plus riche qu'il ne l'est en réalité ; celui qui se croit plus beau et plus fort ; enfin, celui qui se croit supérieur en vertu (*aretè*). Rire consiste donc à se réjouir²⁴ de l'ignorance d'autrui, bref de son malheur. Foncièrement, l'âme du railleur est animée par le *phthonos*²⁵, la « jalousie », cette passion délétère et destructrice qui le pousse à désirer le malheur d'autrui et à vouloir le priver d'un bien²⁶ et qu'ailleurs, Platon associe à la violence, au vol, au meurtre²⁷ et même à la mort de Socrate²⁸. Mais Socrate ne se contente pas de

¹⁸ Sur cette typologie des plaisirs et leur rapport au bien, il sera utile de se référer à M. Dixsaut, *Platon. Le désir de comprendre*, Vrin, Paris, 2003, p. 255-256.

¹⁹ « Τὴν δ' ἐν ταῖς κωμωδίαις διάθεσιν ἡμῶν τῆς ψυχῆς, ἅρ' οἶσθ' ὡς ἔστι κὰν τοῦτοις μεῖζις λύπης τε καὶ ἡδονῆς ; » : Platon, *Philèbe*, 48a (trad. J.-F. Pradeau).

²⁰ Protarque s'accorde avec Socrate sur ce point : Platon, *Philèbe*, 49e-50a.

²¹ Platon, *Philèbe*, 48c (trad. J.-F. Pradeau).

²² Un peu loin, Socrate parle aussi de « déraison » (*anoia*) pour caractériser l'état des hommes ridicules (49c ; 49d ; 49e). Mais le lien entre ignorance et ridicule est si prégnant dans ce passage que, pendant très longtemps, les traducteurs ont corrigé la version des manuscrits en transformant à chaque fois *anoia* en *agnoia*, « ignorance », sans qu'aucune leçon ne le permette. En fait, dans la logique platonicienne, la déraison est la cause de l'ignorance. Cf J.-F. Pradeau (trad.), *Platon, Philèbe*, Paris, Flammarion, 2002, p. 268-269, n. 149 et K. Thein, « La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 169-189, p. 174-175.

²³ Platon, *Philèbe*, 48d-e.

²⁴ Platon utilise le verbe *khairô* qui désigne le fait de prendre du plaisir, assimilable à « jouir » en français, ou le fait de se réjouir. Comme l'indique Jean-François Pradeau, Platon ne semble pas faire de distinction entre le fait d'éprouver du plaisir et celui de jouir.

²⁵ Platon, *Philèbe*, 50a.

²⁶ La notion que renferme le terme *phthonos* ne correspond pas exactement à « l'envie » ou à la « jalousie ». En particulier, il ne renvoie jamais à « l'envie d'émulation » qui consiste à chercher à obtenir le bien dont un autre dispose sans lui porter atteinte. En d'autres termes, le *phthonos* s'inscrit toujours dans un contexte de rivalité. Sur les différentes significations du terme dans le corpus des sources grecques de l'époque archaïque et classique, voir E. Sanders, *Envy and Jealousy in Classical Athens : A Socio-Psychological Approach*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014, p. 33-46. Chez Platon, la « jalousie » se porte plus particulièrement sur trois domaines : les richesses, la *timè* et la vertu. Voir L. Brisson, « la notion de *Phthonos* chez Platon », in *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000, p. 219- 234.

²⁷ Platon, *Lois*, IX, 870c et XI, 933e-934b.

dévoiler l'envie qui se dissimule derrière chaque rire de moquerie, il en montre aussi la nature injuste et ignorante. Loin de ne frapper que les ennemis²⁹, ce rire, que la jalousie motive, frappe en dehors de toute réciprocité : le moqueur rit alors de ses amis plutôt que de s'en affliger. Pire, elle est fonction de la puissance de l'homme pris pour cible. Socrate explique, en effet, que l'on ne rit que de ceux qui ajoutent la faiblesse (*astheneia*) à leur ignorance car ils ne se vengent pas. En revanche, l'on ne rit pas du puissant (*iskhuros*) qui inspire la crainte. Cette réserve n'est d'ailleurs pas seulement le signe de l'injustice d'une moquerie qui ne vise pas uniformément tous les ignorants, elle est révélatrice de l'ignorance de celui-là même qui se moque dans la mesure où l'ignorance du puissant « s'étend jusqu'à ceux qui l'approchent »³⁰. Autrement dit, si l'on ne rit pas du puissant, c'est parce qu'on finit par croire vraie l'illusion de cet individu sur sa richesse, sur sa force ou même sur sa vertu. En ce sens, le moqueur, loin d'être supérieur à celui qu'il vise, souffre de la même tare que sa victime : l'ignorance. Comme l'a souligné Anne-Gabrièle Wersinger, la discussion sur le rire connaît ainsi une espèce de renversement radical : si, dans les premiers temps, le moqué seul semble risible du fait de son ignorance, le moqueur finit par apparaître davantage ridicule que celui dont il se moque³¹ : « est alors ridicule celui qui rit du ridicule du maladroit, du malheureux »³². Cette étroite relation entre rire de moquerie et ignorance explique qu'en dernière analyse, chez Platon, il n'existe qu'une seule espèce de moquerie légitime : celle de celui qui sait, celle du philosophe.

3. Le philosophe face à la dérision

Dans le *Théétète*, Platon rappelle une anecdote relative à Thalès : alors qu'il marche en observant les astres du ciel, le philosophe tombe dans un puits. Une femme thrace qui

²⁸ Platon, Apologie de Socrate, 18d.

²⁹ Seul le rire adressé à l'ennemi peut être considéré comme juste : « Or, se réjouir (τὸ χαίρειν) des maux de ses ennemis, ce n'est ni de l'injustice ni de l'envie (οὐτ' ἄδικον οὔτε φθονερὸν ἐστὶ) ? », et Protarque d'opiner car cette raillerie-ci repose sur la réciprocité de la vengeance vis-à-vis de l'ennemi (Platon, *Philèbe*, 49d). De même, dans la *République* (332d), Socrate s'en référant à Simonide, affirme que la justice consiste à faire le bien à ses amis et le mal à ses ennemis. Socrate, pourtant, dit exactement le contraire un peu plus loin dans le même dialogue : « si donc quelqu'un prétend que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que le juste doit du mal à ses ennemis, comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui du sage car il n'est pas conforme à la vérité ; en effet il nous a paru évident qu'en aucun cas il n'est juste de faire du mal (βλάπτειν) à quelqu'un » (Platon, *République*, 335e).

³⁰ Platon, *Philèbe*, 49c.

³¹ A.-G. Wersinger, « Comment dire l'envie jalouse ? », in M. Dixsaut (éd.), *La fêlure du plaisir, études du plaisir, études sur le Philèbe de Platon*, 2 vol. Paris, Vrin, 1999, p. 315-335, p. 323-324.

³² Wersinger, *art. cit.*, p. 323.

assiste à la scène se moque alors de lui³³. Cette histoire fait écho à la moquerie qui frappait depuis l'époque archaïque les penseurs adeptes d'un savoir trop théorique. Les conceptions traditionnelles de la sagesse voulaient en effet qu'elle fût d'abord un savoir-faire pratique³⁴. Mais Platon s'en sert aussi pour mettre en scène la maladresse, sinon la balourdise, du philosophe dans l'environnement quotidien. Poursuivant l'anecdote, Platon insiste ainsi sur l'inadaptation du philosophe qui non seulement ne voit pas le puits sur son chemin, mais ignore aussi le chemin du tribunal ou les jours de fêtes. Il ne sait pas même si ses voisins sont des hommes ! Rien d'étonnant alors à ce que ce philosophe soit incapable de faire face aux attaques qui pourraient le viser : « Dans les assauts d'injures (*loidoiriais*), en effet, il n'a contre personne, d'insulte appropriée à lancer, car il ne sait quoi que ce soit de mal de qui que ce soit : il a négligé d'en apprendre. Aussi demeure-t-il court et risible (*geloios*) »³⁵.

Platon n'en juge pas moins que cette « raillerie », qui « vaut contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher »³⁶, est ridicule : la démonstration en est faite – indirectement – au livre VII de la *République*, dans lequel est exposé le célèbre mythe de la caverne. Platon après avoir distingué le monde intelligible, le monde du vrai, et le monde visible, un monde marqué par les faux-semblants, évoque les possibles passages de l'un à l'autre. Platon note que celui qui, ayant atteint les vérités du monde intelligible, revient à l'obscurité du monde visible comme celui qui effectue le chemin inverse, c'est-à-dire celui dont l'âme quitte le monde visible pour rejoindre le monde intelligible, peuvent prêter à rire à cause de la maladresse dont ils font preuve au contact d'un univers auquel ils ne sont pas encore habitués. Pour Platon, donc, ces deux mouvements opposés, le passage de la lumière (*fôs*) à l'obscurité (*skotos*) ou de l'obscurité à la lumière, excitent le rire (*gelôs*) et, on l'imagine, la dérision³⁷. Mais cette moquerie qui laisse à penser que ces deux mouvements se valent masque leur réelle et profonde opposition. C'est la raison pour laquelle Platon invite ses lecteurs à réfléchir sur la cause du rire : « quand on verrait une âme troublée et impuissante à discerner un objet, au lieu d'en rire sans raison (*ouk an alogistôs gelôî*), on examinerait si, au sortir d'une vie plus lumineuse, elle

³³ Platon, *Théétète*, 174a. L'anecdote apparaît également dans une fable d'Ésope (*Fables*, 40 Loaysa).

³⁴ F. Larran, *Le bruit qui vole : histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011, p. 239-246. Sur les conceptions concurrentes de ce qu'était la *sophia*, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 39-45.

³⁵ Platon, *Théétète*, 174b (trad. légèrement modifiée).

³⁶ Ταῦτόν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι : Platon, *Théétète*, 174a-b.

³⁷ Platon, *République*, VII, 518b.

est, faute d'habitude, offusquée par les ténèbres, ou si, venant de l'ignorance à la lumière, elle est éblouie par une splendeur trop éclatante (...) »³⁸. Cette analyse semble alors permettre de distinguer une moquerie acceptable – acceptable car Platon, comme on l'a dit, ne range pas le rire parmi les conduites honorables – d'une moquerie à proscrire. Platon explique en effet que le rire de moquerie qui vise celui qui atteint le monde intelligible est « moins ridicule (*hêtton katagelastos*) que si elle tombait sur l'âme qui redescend de la lumière »³⁹. La raison de cette hiérarchisation n'est pas difficile à saisir : le premier rire est le produit de l'ignorance de ceux qui n'ont jamais rien vu d'autres que les ombres projetées au fond de la caverne. L'homme qui sait, lui, ne rit pas car il sait combien en « passant de ces contemplations divines aux misérables réalités de la vie humaine, on [a] l'air gauche et tout à fait risible (*geloios*) ? »⁴⁰. À l'inverse, si l'un de ceux qui se moquent des philosophes essayaient de s'élever à leur hauteur, il serait, comme le dit Socrate dans le *Théétète*, « la risée alors, non point de femmes thraces ni de quelque autre gent inculte, incapable de sentir son ridicule, mais de tous ceux qui furent élevés au rebours d'une éducation d'esclaves »⁴¹. Autrement dit, si le second rire est « moins ridicule » c'est parce qu'il est dénué d'ignorance : il vient de ceux qui ont déjà affronté l'aveuglante lumière de la vérité. En outre, comme le note Monique Dixsaut, le trouble qui affecte celui qui atteint le monde intelligible n'est pas comparable au trouble de celui qui revient de ce monde intelligible. Alors que le premier est provisoire car l'on s'habitue vite à la lumière de la vérité, l'autre est permanent car il n'est pas possible d'être à l'aise dans le monde sensible une fois ébloui par la lumière de la vérité⁴². Mais ce dernier trouble est louable : l'homme qui accepte, ayant accédé au monde intelligible, de revenir auprès de ceux qui sont restés dans « la caverne », qui cherche même à leur dévoiler la vérité, mérite les plus grands éloges, en aucun cas des moqueries⁴³.

³⁸ Platon, *République*, VII, 518a.

³⁹ Platon, *République*, VII, 518b.

⁴⁰ Platon, *République*, VII, 517d (trad. légèrement modifiée). Le philosophe emploie ici le verbe *phainô* qui semble bien indiquer que ce ridicule est une opinion, et seulement une opinion.

⁴¹ Platon, *Théétète*, 175d.

⁴² M. Dixsaut, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, p. 183-184.

⁴³ Le projet politique de la *République* implique d'ailleurs de céder le gouvernement de la cité à ceux-là même dont les yeux ont été dessillés car ils auront « vu le vrai concernant les choses belles, justes et bonnes » (*République*, 520c).

Comme l'explique Thomas Bénatouïl, un tel regard sur la moquerie se comprend d'abord par le « conflit de valeurs qui existe entre la philosophie et la société »⁴⁴ : il s'agissait pour Platon de lutter contre la « vague riante »⁴⁵ capable de discréditer le philosophe comme de fragiliser ses idées. On ne peut d'ailleurs s'empêcher d'établir un lien entre l'appréhension platonicienne du rire et de la dérision dans la *République* et l'expérience vécue du philosophe. Comment, en effet, ne pas discerner la figure de Socrate derrière la figure de celui qui, ayant accédé aux lumières de la vérité, devient la cible des brocards de ses contemporains ? Socrate ne fut-il pas ce sage moqué et même mis à mort par des ignorants ? Peut-être faut-il aussi discerner la figure de Platon lui-même qui fut une cible privilégiée des comiques de son temps. Il est d'ailleurs l'Athénien le plus fréquemment tourné en dérision dans les fragments conservés de la comédie moyenne⁴⁶. Les comiques de son temps se gaussaient tout particulièrement de l'inanité de ses réflexions. Alexis, par exemple, fait dire à l'un des personnages de sa pièce *Ancylion* :

Tu parles de choses que tu ignores ; cours rejoindre Platon, et tu sauras tout sur le savon et sur l'oignon.⁴⁷

Que Platon se méfie de la puissance critique de la dérision apparaît d'ailleurs clairement à la lecture de la *République* et des *Lois*. Dans ces deux dialogues, le législateur – Socrate ou l'Étranger d'Athènes – manifeste un souci constant du rire parce qu'il est toujours susceptible de discréditer ses projets⁴⁸. L'intégration de femmes parmi les gardiens au livre V de la *République* constitue un exemple intéressant. Selon Socrate, en effet, il existe des femmes dont la nature permet d'exercer la fonction de gardien. Or l'une des objections à l'institution de femmes gardien est le ridicule, apparent, d'une situation qui

⁴⁴ T. Bénatouïl, « De quelques formes anciennes du comique philosophique », in J. Birnbaum (éd.), *Pourquoi rire ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 39-50, p. 43.

⁴⁵ Κύμα ἐγκελῶν : Platon, *République*, 473c (trad. Leroux).

⁴⁶ Sur ces attaques comiques, voir R. Brock, « Plato on Comedy », in E. Craik, « *Owls to Athens* ». *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 39-49, p. 41. La *Vie* de Platon rapportée par Diogène Laërce n'est sans doute pas étrangère à cette surreprésentation de Platon dans les fragments de la comédie moyenne puisqu'elle en rapporte un grand nombre.

⁴⁷ Alexis, *fr.* 1 [*Ancylion*] = Diogène Laërce, III, 27 (trad. L. Brisson).

⁴⁸ Dans la *République*, précisément, Socrate introduit le principe de confier le pouvoir aux philosophes dans la cité, affirmant ne pas craindre cette « vague qui déferle m'inonder de ridicule et de discrédit » (*République*, V, 473e (trad. Leroux)). Un peu plus loin dans le même dialogue, Socrate raconte aussi comment le philosophe qui est le vrai « pilote » dans la cité est traité par les « marins » qui ont choisi un mauvais pilote de « rêveur perdu dans les nuages » (488e (trad. Leroux)). De même, dans les *Lois*, l'Étranger qui mène la discussion affronte fréquemment le ridicule qui pourrait discréditer ses propositions (par exemple : *Lois*, VI, 751b-c ; VI, 781c ; VII, 789d-e ; VII, 800b). De fait, comme l'écrit Emmanuelle Jouët-Pastré, le philosophe doit savoir braver le ridicule (*Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2006, p. 83-85).

verrait ces femmes s'adonner à la gymnastique et à la guerre : « Peut-être alors, repris-je, bien des choses que nous exposons maintenant paraîtraient-elles risibles (*geloia*) et contraires à l'usage, si on mettait en pratique ce qu'on avance en paroles »⁴⁹. Face à ce rire de dénigrement, Socrate oppose d'ailleurs une argumentation solide, soulignant d'abord combien le ridicule demeure une notion relative. Ainsi, si les Grecs trouvent normal que les hommes s'exercent nus à la palestre, la majorité des barbares juge cela ridicule et honteux. En outre, dans un premier temps, lorsque les Crétois et les Lacédémoniens commencèrent à s'exercer nus à la gymnastique, on vit les gens raffinés (*asteioi*) « tourner en ridicule » (*kômôidein*)⁵⁰ cette pratique désormais conçue comme naturelle. Socrate préconise donc de ne plus juger du ridicule sur son incongruité apparente, mais plutôt en fonction de sa conformité avec le bien : « [...] sot est celui qui trouve ridicule autre chose que ce qui est mal, et également celui qui entreprend de faire rire (*gelôtopoiein*) en tournant en ridicule tout autre spectacle que ce qui est insensé ou mauvais »⁵¹. Cette dernière assertion est essentielle car, en définitive, elle confie la mesure du risible à ceux-là, seuls, qui savent situer le bien : les philosophes. La philosophie de Platon vis-à-vis du rire est en fait un mouvement de réappropriation du rire de moquerie et de la dérision. Ce constat explique d'ailleurs ce paradoxe qui voit Platon user abondamment de la dérision dans son œuvre quand ses textes récussent fréquemment la pratique du rire : il n'y a que le philosophe, l'ironique Socrate⁵² – et derrière lui Platon – qui sait rire et qui, par conséquent, peut rire et faire rire. S'entrouvre ainsi la possibilité chez Platon d'une dérision qui, à condition d'être encadrée, peut être utile.

4. Une dérision encadrée dans les Lois

Dans les *Lois*, Platon conserve cette défiance vis-à-vis du rire et, subséquemment de la dérision, qui se manifestait déjà dans la *République* ou le *Philèbe*. C'est, donc, sans surprise, que l'Étranger, lorsqu'il s'intéresse à la question de l'outrage verbal, en même

⁴⁹ Platon, *République*, V, 452a (trad. Leroux légèrement modifiée).

⁵⁰ Platon, *République*, V, 452d (trad. Leroux).

⁵¹ Platon, *République*, V, 452d-e (trad. Leroux).

⁵² Pour un aperçu synthétique sur cette question qui est à l'origine d'une bibliographie pléthorique, voir M. Lane, « Reconsidering Socratic Irony », in D. Morrison (éd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2011.

temps qu'il interdit l'insulte, interdit aussi la dérision⁵³. Insulte et dérision ne se confondent cependant pas. En fait, la raillerie est conçue comme un corollaire, presque nécessaire, de l'insulte : « il arrive d'ordinaire que, dans de telles disputes, tout le monde en vienne aux paroles de railleries contre son adversaire »⁵⁴. Il précise même un peu plus loin :

Ce que nous disons donc à présent c'est que l'homme qui est pris dans un échange de propos outrageants est impuissant de s'abstenir de chercher en même temps à faire rire aux dépens de celui qu'il insulte, et c'est la forme que prend l'outrage toutes les fois que nous nous laissons emporter.⁵⁵

Ainsi le lien entre ces deux formes d'outrage verbal est tel que les sanctions, dans l'un et l'autre cas, sont identiques. Pourtant, si la dérision doit se plier aux règles qui régissent l'insulte c'est parce qu'elle trahit la colère qui, explique Platon, ne manque pas de s'emparer des individus pris dans un échange injurieux⁵⁶. Non seulement la colère « ensauvage » ceux qui se laissent aller aux insultes et railleries, mais, en plus elle engendre les haines et les inimitiés les plus lourdes, autrement dit, elle sème la division dans la cité⁵⁷. En toute logique, donc, la seule dérision qu'il s'agirait de proscrire serait celle qui procède de la colère : on ne saurait légitimement condamner pour la même façon la raillerie joyeuse, sans véhémence. Voici, donc, ce que le philosophe préconise concernant la moquerie « sans colère » :

Mais quoi ! L'humeur des comiques (τὴν τῶν κωμωδῶν προθυμίαν),
toujours prête à lancer le ridicule sur les gens (τοῦ γελοῖα εἰς τοὺς

⁵³ Platon, *Lois*, XI, 934e-935c. Il convient d'insister sur l'orientation nouvelle que prend l'examen platonicien du rire. Dans les *Lois*, en effet, l'analyse de Platon s'articule non plus autour du rire de dérision, mais autour de la dérision en tant qu'elle est un procédé destiné à provoquer le rire. L'attention est désormais tournée vers les « faiseurs du rire » et non plus vers les rieurs.

⁵⁴ Platon, *Lois*, XI, 935a-b (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

⁵⁵ Λέγομεν δὴ τὰ νῦν ὡς λοιδορίας συμπλεκόμενος ἄνευ τοῦ γελοῖα ζητεῖν λέγειν οὐ δυνατός ἐστιν χρῆσθαι, καὶ τοῦτο λοιδοροῦμεν, ὅποταν θυμῷ γιγνόμενον ἦ : Platon, *Lois*, XI, 935c-d (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

⁵⁶ Il ne faut pas lire cette prédominance du sentiment de colère dans l'expression de la dérision comme une contradiction par rapport au *Philèbe* où Platon insistait sur l'ignorance et la jalousie. Comme nous l'avons noté un peu plus haut, Platon examine ici l'état d'esprit de celui qui cherche à faire rire et non celui de ceux qui rient.

⁵⁷ « [...] ce n'est qu'une affaire de mots, une chose légère, mais dans les faits, ils engendrent les haines et les inimitiés les plus lourdes » (Platon, *Lois*, XI, 935a (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau)). Au livre IX, Platon avait fait de la colère l'un des trois grands motifs de crimes et décliné des types de crimes en fonction de ces motivations : IX, 866d-869e. Sur l'appréhension platonicienne de la colère – qui n'est pas uniquement négative –, voir W. Harris, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2001, p. 88-93 et M. Paillier, *La colère selon Platon*, Paris, L'Harmattan, 2008.

ἀνθρώπους λέγειν), la tolérerons-nous si c'est sans colère qu'elle poursuit ce but, de tourner en ridicule nos citoyens (ἢ παραδεχόμεθα ἔὰν ἄνευ θυμοῦ τὸ τοιοῦτον ἡμῖν τοὺς πολίτας ἐπιχειρῶσιν κωμωδοῦντες λέγειν) ? Ou ferons-nous une distinction suivant que l'on plaisante ou non (ἢ διαλάβωμεν δίχα τῷ παίζειν καὶ μὴ), et sera-t-il permis de dire des choses risibles sans animosité (καὶ παίζοντι μὲν ἐξέστω τινὶ περὶ τοῦ λέγειν γελοῖον ἄνευ θυμοῦ), tandis qu'il ne serait permis à personne, comme nous l'avons dit, de le faire avec animosité (μετὰ θυμοῦ) ? Ne revenons donc aucunement sur cette interdiction, mais précisons dans la loi que nous établirons à qui cela sera permis et à qui cela ne le sera pas.⁵⁸

Ce passage est d'interprétation délicate. L'Étranger semble vouloir interdire la plaisanterie amusante au même titre que la raillerie blessante. Sans doute Platon peut-il difficilement tolérer la plaisanterie sympathique tant il est vrai que la frontière entre celle-ci et la dérision blessante est floue⁵⁹. Mais remarquons d'emblée que l'interdit ne porte pas ici sur des railleries ordinaires que pourraient se lancer mutuellement, pour s'amuser, les citoyens. L'interdit semble, en fait, spécifiquement concerner la dérision théâtrale et, plus exactement comique. Faut-il donc penser qu'un citoyen est en droit de plaisanter dans sa vie quotidienne ? Probablement. Mais il faut bien comprendre que le citoyen des *Lois*, à l'instar des gardiens de la *République*, n'est pas du genre à plaisanter. Aussi, comme le dit l'Étranger, conviendra-t-il qu'il évite « de faire ou de dire par ignorance quoi que ce soit de ridicule, alors que rien ne l'impose »⁶⁰. Par ailleurs, manifestement, l'interdit n'est pas absolu : certaines plaisanteries « spectaculaires »⁶¹ seront admises dans la mesure où la cité l'aura, en amont, décidé.

C'est pourquoi l'étranger précise ensuite les conditions drastiques auxquelles l'expression de cette raillerie est tenue :

⁵⁸ Platon, *Lois*, XI, 935d-e (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

⁵⁹ Voir chapitre 1.

⁶⁰ Platon, *Lois*, VII, 816e (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

⁶¹ Remarquons que Platon parle plus loin de railleries « *eis to meson* », expression qui souligne la visibilité de cette dérision.

Qu'il ne soit permis à nul auteur de comédies, de poésie iambique ou lyrique que ce soit en parole ou en actes, avec colère ou sans colère, de tourner en ridicule en aucune façon un citoyen. [...] Quant à ceux à qui nous avons accordé la permission de faire des poèmes, qu'il soit permis de le faire, les uns aux dépens des autres sans colère et pour plaisanter. L'appréciation de cette matière sera laissée au responsable de l'ensemble de l'éducation des jeunes gens. Ce que le magistrat approuvera, le poète aura le droit de le produire en public, tandis que ce qu'il aura refusé, le poète ne pourra ni le montrer lui-même, ni être vu l'apprenant à un esclave ou bien à un homme de condition libre sans passer pour quelqu'un de mauvais qui n'obéit pas aux lois.⁶²

De fait, l'expression de cette dérision sinon théâtrale du moins publique obéit à la même censure qui frappe dans les *Lois* l'ensemble des productions poétiques. À plusieurs reprises, en effet, dans les *Lois*, Platon exige que les compositions des poètes soient soumises à la vérification des magistrats⁶³. Ce contrôle, néanmoins, ne saurait obéir aux mêmes exigences sans tenir compte des spécificités du genre. Aussi semble-t-il peu crédible d'imaginer que ce spectacle risible promu par Platon soit nécessairement « beau » comme l'Étranger l'exige des autres formes de poésies⁶⁴. En fait, le passage ne permet pas de parfaitement cerner l'allure de cette dérision civique. Il est juste clair que

⁶² Ποιητῆ δὴ κωμωδίας ἢ τινος ἰάμβων ἢ μουσῶν μελωδίας μὴ ἐξέστω μήτε λόγῳ μήτε εἰκόνι, μήτε θυμῷ μήτε ἄνευ θυμοῦ, μηδαμῶς μηδένα τῶν πολιτῶν κωμωδεῖν· ἐὰν δέ τις ἀπειθῆ, τοὺς ἀθλοθέτας ἐξείργειν ἐκ τῆς χάρας τὸ παράπαν αὐθημερόν, ἢ ζημιοῦσθαι μναῖς τρισὶν ἰεραῖς τοῦ θεοῦ οὐδ' ἂν ἀγῶν ἦ. οἷς δ' εἴρηται πρότερον ἐξουσίαν εἶναι περὶ τοῦ ποιεῖν, εἰς ἀλλήλους τούτοις ἄνευ θυμοῦ μὲν μετὰ παιδιᾶς ἐξέστω, σπουδῆ δὲ ἅμα καὶ θυμουμένοισιν μὴ ἐξέστω. τούτου δὴ διάγνωσις ἐπιτετράφθω τῷ τῆς παιδείσεως ὅλης ἐπιμελητῆ τῶν νέων· καὶ ὃ μὲν ἂν οὗτος ἐγκρίνη, προφέρειν εἰς τὸ μέσον ἐξέστω τῷ ποιήσαντι, ὃ δ' ἂν ἀποκρίνη, μήτε αὐτὸς ἐπιδεικνύσθω μηδενὶ μήτε ἄλλον δοῦλον μήτε ἐλεύθερόν ποτε φανῆ διδάξας, ἢ κακὸς εἶναι δοξαζέσθω καὶ ἀπειθῆς τοῖς νόμοις : Platon, *Lois*, XI, 935e-936b (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau modifiée). À la fin de ce passage, Luc Brisson et Jean-François Pradeau traduisent : « ce qu'il aura refusé, le poète ne pourra lui-même en proposer une représentation, ni apprendre à le faire à un esclave ou bien à un homme de condition libre ». Or cette traduction laisse imaginer que le poète pourrait se livrer lui-même à la représentation de ce qu'il a composé alors que Platon ne parle que de « montrer » (*epideiknumi*) ce qu'il a composé. Cette nuance n'est pas si anodine qu'elle en a l'air : nous verrons plus loin que Platon n'imagine pas qu'un citoyen, fût-il le poète, puisse se livrer lui-même à ce genre de spectacle.

⁶³ Platon, *Lois*, VIII, 801d (« quant à ses compositions, il ne lui sera pas permis de les montrer à aucun particulier avant qu'elles n'aient été vues et approuvées par des juges qui auront été désignés à cet effet et par le gardien des lois » (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau)); VII, 817d-e (« si vos propos [celui des poètes tragiques] s'avèrent être identiques ou meilleurs que les nôtres, nous vous accorderons un chœur ; sinon, mes amis, la chose ne sera jamais possible » (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau)) et VIII, 829d (« Et personne n'aura l'audace de chanter une composition qui n'aura pas été approuvée [...] » (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau)).

⁶⁴ Ainsi lit-on que « le poète ne compose rien d'autre que ce que la cité regarde comme légal, juste, comme beau ou comme bon » (*Lois*, 801c (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau)).

cette dérision, d'une part, ne prend pas pour cible les citoyens : les poètes ou leurs acteurs se moqueront mutuellement les uns des autres⁶⁵ –, d'autre part, est dépourvue de colère. Un tel dispositif, comme l'indique Emmanuelle Jouët-Pastré, vise surtout à faire demeurer le spectacle dans le monde de la fiction et d'éviter ainsi que l'allusion au réel ne réveille des passions mauvaises chez le spectateur⁶⁶. L'importance capitale de cette espèce de poésie est en revanche obvie. Il n'est pas anodin de remarquer que l'examen des compositions comiques est ici confié au « responsable de l'éducation », le magistrat le plus important de la cité⁶⁷ dont le rôle est de veiller à l'ensemble de l'éducation dans la cité. Or l'éducation est la question politique première chez Platon, celle qui détermine, en dernier ressort, le visage de la cité⁶⁸ !

C'est cependant bien plus haut dans les *Lois*, lorsque Platon aborde justement la question de l'éducation que l'enjeu pédagogique de la dérision est explicité. Après avoir expliqué que la danse devait offrir au regard des modèles susceptibles d'embellir les âmes, l'étranger dit :

Il faut maintenant observer et juger les corps laids, les pensées laides et ceux qui se sont tournés vers les satires pour rire (τῶν ἐπὶ τὰ τοῦ γέλωτος κωμωδήματα τετραμμένων) à travers la parole, le chant, la danse et les imitations de tout cela qui les tournent en ridicule (κατὰ λέξιν τε καὶ ᾠδὴν καὶ κατὰ ὄρχησιν καὶ κατὰ τὰ τούτων πάντων μιμήματα κεκωμωδημένα). Car il n'est pas possible de connaître ce qui est sérieux (τὰ σπουδαῖα) sans connaître le ridicule (γελοῖων), ni

⁶⁵ Trevor Saunders estime que le groupe de ceux qui ont obtenu la permission de faire rassembler aussi les étrangers et non citoyens qui sont signalés plus tôt (816d) comme les exécutants de ces spectacles. En ce sens, la dérision ne consisterait pas uniquement à railler les poètes rivaux, mais également ces exécutants : T. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*, Londres, Institute of Classical Studies, 1972, p. 177.

⁶⁶ E. Jouët-Pastré, *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2006, p. 94-96.

⁶⁷ Platon, *Lois*, VI, 765e : « Que l'élu lui-même et l'électeur se mettent dans l'esprit que cette magistrature est la plus importante parmi les charges suprêmes de la cité » (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau). Sur le rôle et les modalités d'élection de ce magistrat, se reporter à l'annexe 2 insérée par Jean-François Pradeau et Luc Brisson dans leur édition des *Lois* : Platon, *Les Lois*, Paris, Flammarion, 2006, p. 445.

⁶⁸ Rousseau disait d'ailleurs de la *République* qu'il était « le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait » (*Émile*, livre I). Cette importance politique de l'éducation est également très nette dans les *Lois* où il s'agit aussi de dessiner les contours d'une cité juste. Sur la question voir L. Mouze, « Éduquer l'humain en l'homme : l'œuvre esthétique et politique du philosophe », in L. Brisson, F. Fronterotta (éd.), *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 201-208, notamment p. 206-207. Dans sa thèse, Leticia Mouze montrait comment, dans les *Lois*, l'affrontement entre le législateur et le poète trouvait sa source dans la concurrence qu'il existe entre les deux quant à leur rôle éducatif : L. Mouze, *Le législateur et le poète. Education et politique chez Platon : étude des livres II et VII des Lois*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

d'ailleurs de connaître quoi que ce soit sans connaître son contraire, si l'on cherche à devenir un homme de réflexion ; il n'est pas possible non plus de pratiquer l'un et l'autre si l'on cherche à avoir part si peu que ce soit à la vertu.⁶⁹

Cette proposition peut surprendre dans la mesure où Platon, dans la *République*, condamne le spectacle comique puisqu'il pouvait changer celui-là même qui en était témoin en « faiseur de comédie »⁷⁰. Du reste, dans la *République*, il n'est d'autre spectacle possible que celui de la vérité⁷¹ de sorte qu'une représentation du laid n'y aurait pas sa place⁷². En fait, comme l'a montré Emmanuelle Jouët-Pastré, dans les *Lois*, « la question de l'imitation ne peut plus être posée de la même façon parce que la distinction entre la nature de ces deux imitations est capitale »⁷³. Désormais Platon oppose une tragédie qui imite le beau et qui, à ce titre, concurrence « sérieusement » le philosophe⁷⁴ à une comédie qui, un peu comme le dit Aristote⁷⁵, se confond avec le laid. Ainsi si la poésie tragique « constitue le seul modèle de tout discours ; [...] les imitations comiques lui sont absolument opposées »⁷⁶. Autrement dit, l'imitation comique offre au regard l'envers du modèle : le risible, qui, comme l'avait établi le *Philèbe*, naît d'un défaut perceptible chez celui qu'on raille. Elle est donc un jeu au service de l'éducation qui permet à la fois de connaître les caractères et les attitudes laides et surtout de les éviter : « dans les *Lois*, et c'est ce qui est nouveau dans la conception du rôle de la *mimèsis*, la connaissance de ce qu'il ne faut pas faire justifie de façon explicite les imitations comiques »⁷⁷.

Malgré tout, la *mimèsis*⁷⁸ reste problématique pour qui s'y livre. C'est que, comme le dit Socrate dans la *République* : « N'as-tu pas remarqué que les imitations, si dès la jeunesse

⁶⁹ Platon, *Lois*, VII, 816d-e (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau modifiée).

⁷⁰ Platon, *République*, X, 606c (voir le texte *supra*).

⁷¹ Platon, *République*, VII, 518c.

⁷² Notons cependant que dans la *République*, Socrate imagine quand même qu'on puisse conserver, quoiqu'il les condamne, les lamentations en les réservant à des hommes médiocres et en en confiant l'exécution à des femmes, mais non à des femmes de valeur (III, 387e-388a).

⁷³ E. Jouët-Pastré, « Les imitations comiques dans les *Lois* », *Kairos*, 19, 2002, p. 97-110, p. 101.

⁷⁴ L'Étranger affirme d'ailleurs : « nous sommes vos rivaux dans la fabrication et la représentation du drame le plus beau » (*Lois*, VII, 817b (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau)).

⁷⁵ Aristote, *Poétique*, 1449a31-36.

⁷⁶ Jouët-Pastré, *art. cit.*, p. 101.

⁷⁷ Jouët-Pastré, *art. cit.* p. 104.

⁷⁸ Remarquons ici que la *mimèsis* est une notion plurielle chez Platon et ne saurait être entendue seulement comme « imitation ». Si, en effet, la *mimèsis* renvoie, sommairement, à l'idée d'imitation et peut dans une perspective esthétique désigner le genre qui reproduit réel le plus complètement : le théâtre, elle s'applique aussi

on ne cesse de les développer, se transforment en habitude et deviennent une autre nature, tant pour le corps et la voix que pour l'esprit ? »⁷⁹. Imiter, chez Platon, c'est devenir semblable à ce qu'on imite. Pour neutraliser ces effets néfastes de l'imitation qui ne manquerait pas de se faire sentir si des citoyens venaient à se rendre risibles pour les besoins de ces spectacles comiques, Platon en réserve la performance à des non citoyens :

C'est aux esclaves et aux étrangers qui reçoivent un salaire qu'il faut prescrire d'imiter ce genre de choses, mais elles ne doivent jamais à aucun degré être l'objet d'une attention sérieuse, et l'on ne doit jamais voir aucune personne libre, homme ou femme, les apprendre ; et ces imitations là doivent toujours apparaître comme quelque chose d'incongru. Que ce qui concerne le divertissement par le rire (ὅσα μὲν οὖν περὶ γέλωτά ἐστιν παίγνια) que nous appelons tous « comédie » (ἃ δὴ κωμωδίαν πάντες λέγομεν) soit ainsi établi par la loi et son prélude⁸⁰.

Si, donc, le rire est pédagogique, il ne l'est qu'en tant que le risible est repoussant et regardé de loin comme un spectacle, et uniquement comme un spectacle, pour le citoyen⁸¹. Il s'agit là d'une démarche éducative évoquée déjà dans la *République* où le juge est censé connaître l'injustice « non comme un vice propre logé dans son âme, mais comme une chose étrangère logée dans des âmes étrangères »⁸². Dans les *Lois*, donc, Platon reprend ce principe d'une connaissance des vices « de l'extérieur » pour lui donner une forme véritablement institutionnelle : celle d'un spectacle risible

à des activités qu'il est difficile d'assimiler totalement : non seulement celles du poète, mais aussi du rhapsode et du comédien. La *mimèsis* désigne même pour les Anciens l'état du spectateur qui s'identifie aux personnages représentés. Voir M. Dixsaut, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, p. 234-235.

⁷⁹ Platon, *République*, III, 395c-d (trad. Leroux). Sur cette question de la corruption par l'imitation, voir M.-P. Krück, *Discours de la corruption dans la Grèce classique*, thèse de doctorat, Université de Toronto, 2011 [en ligne], p. 176-177.

⁸⁰ Platon, *Lois*, VII, 816e-817a (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

⁸¹ E. Jouët-Pastré, « Le rire dans la comédie des *Lois* de Platon », *Pallas*, 67, 2005, p. 47-53, 50-51. Cette prise de distance essentielle explique pourquoi le spectacle tragique reste, lui, dans les *Lois* absolument proscrit : le pathétique génère de l'empathie et, ce faisant, interdit la distanciation.

⁸² Platon, *République*, 409a.

parfaitement calibré⁸³ qu'il est en définitive – quoiqu'en dise Platon – difficile de nommer « comédie »⁸⁴.

Chez Aristote, la dérision n'est pas envisagée sous un tel angle politique. En revanche, celui qui fut le disciple de Platon poursuit une réflexion éthique autour du rire qui relève d'une posture beaucoup moins réprobatrice que celle de son maître.

II. L'éthique aristotélicienne du rire

1. Le rire et la « vie bonne »

Afin d'exposer la manière dont Aristote pense la dérision, attardons-nous un peu sur un passage du livre IV de l'*Éthique à Nicomaque* où, dans le cadre d'une analyse des vertus particulières, Aristote s'intéresse à l'humour⁸⁵. Plus exactement, Aristote se penche sur la *diagôgè meta paidias*, littéralement : « la conduite dans les jeux »⁸⁶. L'expression est assez floue, mais le texte indique que le jeu s'inscrit dans un contexte précis : celui de la discussion – il est question de dire (*legô*) et d'entendre (*akouô*)⁸⁷ – et occupe un moment

⁸³ On peut constater que cette démarche pédagogique n'est pas sans ressembler à une institution spécifique à l'éducation spartiate : « On les traitait en toute circonstances avec dureté et cruauté : on les forçait à boire beaucoup de vin pur, puis on les amenait dans les repas collectifs, pour montrer aux jeunes ce qu'était l'ivresse. On les obligeait à des chansons et à des danses indécentes et ridicules, et on leur interdisait celles des hommes libres » (Plutarque, *Lycurgue*, XXVIII, 8-9, (trad. Ozanam)). Comme le dit Jean Ducat, on ménageait aux hilotes leur place dans « une sorte de sous-culture, convenant à des sous-hommes et pensées comme une parodie grotesque et sauvage de celle des citoyens » : J. Ducat, *Les Hilotes*, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. XX, Paris, De Boccard, 1990, p. 116.

⁸⁴ Silvia Milanezi explique parfaitement la distance qui sépare les spectacles comiques prônés dans les *Lois* et la comédie attique : « Platon renverse totalement la question du rire et de la comédie. Par un jeu de passe-passe, il met en évidence, au point de mire, le ridicule et le laid – éléments qui pour lui composent la comédie – pour désamorcer l'intérêt de la comédie qui, par le rire, révèle le sérieux. Accepter que la comédie ait quelque part des rapports avec le sérieux, ce serait considérer que c'est la cité qui éprouve, en quelque sorte en elle-même, le ridicule et le laid [...]. Comme la tragédie, la comédie ne peut donc faire partie de la littérature qui convient à la cité [...] » (*Rire aux pays des morts : poésie et politique dans les Grenouilles d'Aristophane*, thèse de doctorat, 1983, p. 39). En fait, il faut même imaginer que la dimension « sérieuse » de la comédie est récupérée – absorbée pourrait-on dire – par la philosophie. Il est, en effet, manifeste que les dialogues platoniciens empruntent forme et, parfois même contenus, à la comédie. Voir notamment R. Brock, « Plato on Comedy », in E. Craik, « *Owls to Athens* ». *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 39-49, surtout p. 42-49.

⁸⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1127b33-1128b4. L'humour est également abordé dans l'*Éthique à Eudème* (III, 1234a4-1234a23). Sur le fond, les deux textes ne diffèrent guère, mais comme l'approche du rire est moins approfondie dans le second, nous avons pris le parti de faire principalement porter notre examen sur l'*Éthique à Nicomaque*.

⁸⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1127b34.

⁸⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a1-4.

précis de l'existence : celui du « délassement » (*anapausis*) qui suit l'activité. En somme, ce passage porte sur la conversation amusante⁸⁸.

Pour Aristote, ce délassement est important. Que la conversation amusante apparaisse dans l'*Éthique à Nicomaque*, traité dont le but est de « se demander ce qui ultimement donne sens à la vie humaine lorsque les besoins alimentaires de l'animal dans l'homme sont satisfaits »⁸⁹ suggère qu'elle participe de « la vie bonne »⁹⁰. En réalité, comme l'indique Paul Demont, le délassement se distingue du loisir (*scholè*) qui consiste moins en une absence d'activité qu'à un temps libéré du travail et dédié à la politique ou à la philosophie⁹¹. Or, c'est ce loisir qui est, en dernier ressort, la fin de l'existence, son *telos*. Pour autant le délassement, notamment celui que le jeu procure, est une « nécessité »⁹². « Le délassement (*anapausis*) et l'amusement (*paidia*), écrit Aristote, [...] sont, de l'avis général, un élément essentiel de l'existence »⁹³. Il est, en effet, capable d'apporter une détente (*anesis*) et d'adoucir ainsi les effets délétères du travail⁹⁴. Il s'agit, en fait, d'un « remède » (*pharmakeia*)⁹⁵ dont l'homme qui travaille a besoin.

2. La nécessité du « juste milieu »

S'il est nécessaire de plaisanter, il ne convient pas de le faire n'importe quand ni n'importe comment. D'abord, comme nous venons de le dire, la plaisanterie semble être assignée aux moments de « délassement ». Ensuite, il semble qu'il lui faille se plier à certaines contraintes formelles. Aristote écrit en effet :

⁸⁸ Certains traducteurs ont voulu mettre en exergue la structure thématique de l'*Éthique à Nicomaque*, laissant ainsi au second plan l'organisation héritée en dix livres. Dans le cadre d'une telle réorganisation du texte, ils ont divisé le livre IV à partir des vertus qui sont traitées successivement. C'est ainsi que Richard Bodéüs dans sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* a donné pour titre au passage étudié ici : « l'enjouement » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, Paris, 2004), tandis que Rackham chez Loeb fait de « l'humour » l'objet de l'analyse d'Aristote (Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, William Heinemann Ltd, London, 1926).

⁸⁹ R. Bodéüs, *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, Paris, 2004, p. 26.

⁹⁰ Nous nous rallions d'ailleurs volontiers aux interprétations « inclusives » de la conception aristotélicienne du bonheur, selon qui il serait « constitué de l'ensemble des activités humaines dirigées par la raison, ainsi que des conditions matérielles qui rendent possibles ces activités » et non, simplement, d'une vie d'ascèse intellectuelle et éthique. Voir P. Destrée, « Bonheur et complétude », in P. Destrée (éd.), *Aristote. Bonheur et vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 43-77, p. 45 pour la citation.

⁹¹ P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 344-347. Plus largement sur le « loisir » chez Aristote, voir Demont, *ibidem*, p. 343-360 et « le loisir (*skholè*) dans la *Politique* d'Aristote », in P. Aubenque, *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 209-230.

⁹² Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, op. cit., p. 346.

⁹³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128b3-4 (trad. J. Tricot).

⁹⁴ Aristote, *Politique*, VIII, 4, 1337b36-1338a1. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote écrit aussi : « Car le jeu ressemble à une détente, et c'est par impossibilité d'être à la peine continuellement que l'on a besoin de détente » (*Éthique à Nicomaque*, X, 1176b34-36).

⁹⁵ Aristote, *Politique*, VIII, 4, 1337b41-42.

[...] dans ce domaine [celui de la conversation amusante] également, il semble bien y avoir un certain bon ton des relations sociales, qui détermine quelles sortes de propos il est de notre devoir de tenir et comment les exprimer, et pareillement aussi quels sont ceux que nous pouvons nous permettre d'entendre.⁹⁶

Dans cette optique prescriptive, Aristote distingue trois manières de s'adonner à la conversation amusante qui correspondent à trois stéréotypes : le « rustre » (*agroikos*), « l'homme d'esprit » (*eutrapelos*), « le bouffon » (*bômolochos*). Le premier, le rustre, comme le précise Aristote un peu plus haut dans le même traité, est un homme qui a un rapport inapproprié aux plaisirs : il y est absolument « insensible » (*anaisthêtos*)⁹⁷. Comme le remarque Ioannis Konstantakos, le rustre aristotélicien ressemble à certains de ces rustres comiques qui essaient les comédies contemporaines⁹⁸ : il s'agit d'un paysan bourru et imbécile que sa maladresse vis-à-vis des raffinements de la vie citadine rend ridicule⁹⁹. Le plus souvent, cependant, quand il s'agit de plaisanter, ces personnages comiques font surtout montre d'un manque patent de modération : ils profèrent les railleries les plus vulgaires et blessantes¹⁰⁰. Le rustre d'Aristote s'apparente davantage à un rustre misanthrope comme l'est Knémon, le personnage central du *Dyskolos* de Ménandre, qui refuse non seulement de participer aux banquets¹⁰¹, mais condamne aussi les sacrifices car ils sont une occasion de festoyer¹⁰². De fait, chez Aristote, le rustre est l'incarnation du défaut de rire : il ne sait pas plaisanter et s'irrite de la moindre plaisanterie¹⁰³. C'est un personnage imperméable à l'humour, qui, par conséquent, ne sait pas bien vivre. À l'opposé des rustres, on trouve les bouffons. Ils sont « ceux qui pêchent par exagération dans la plaisanterie »¹⁰⁴.

⁹⁶ Δοκεῖ καὶ ἐνταῦθα εἶναι ὁμιλία τις ἐμμελής, καὶ οἷα δεῖ λέγειν καὶ ὄς, ὁμοίως δὲ καὶ ἀκούειν. διοίσει δὲ καὶ τὸ ἐν τοιούτοις λέγειν ἢ τοιούτων ἀκούειν : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1127b34-1128a2 (trad. Tricot).

⁹⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1104a24.

⁹⁸ I. Konstantakos, « Aspects of the figure of the ἄγροικος in Ancient Comedy », *Rheinisches Museum für Philologie*, 148, 2005, p. 1-26, p. 9.

⁹⁹ Ce stéréotype apparaît dans l'ancienne comédie, mais ne devient récurrent qu'au cours du IV^e siècle pour figurer des paysans. Chez Aristophane, la plupart des paysans, à l'instar de Dicéopolis, le héros des *Acharniens*, sont loin d'être abrutis et taciturnes. Voir Konstantakos, *art. cit.*

¹⁰⁰ Pensons, à titre d'exemple, à Philocléon dans les *Guêpes*. Invité à un banquet, celui-ci injurie tous les convives (*Guêpes*, 1304-1321).

¹⁰¹ Ménandre, *Dyskolos*, 852-855 ; 867-870 ; 874-878.

¹⁰² Ménandre, *Dyskolos*, 447-453.

¹⁰³ On remarquera cependant au passage que dans la *Rhétorique*, la « rusticité » est associée à l'insulte (*Ioidoria*) : *Rhétorique*, III, 1418b25.

¹⁰⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1228a4 (trad. J. Tricot).

Aristote utilise le verbe *hyperballô* qui évoque bien l'idée d'un dépassement, d'un excès. Si le bouffon « dépasse la mesure », c'est qu'il cherche à faire rire à tout prix afin de se mettre en avant. Aussi se désintéresse-t-il de la bienséance (*euschèmona*) – il est grossier (*phortikos*) – ainsi que de la peine (*lupè*) qu'il peut infliger à la victime de sa raillerie (*skôptomènos*). Autrement dit, le bouffon franchit cette ligne toujours très ténue qui, dans la dérision, sépare le jeu de l'outrage. Enfin, entre le trop et le rien, se trouvent « ceux qui plaisantent avec bon goût »¹⁰⁵ ou, pour le traduire plus convenablement, « ceux qui plaisantent juste ce qu'il faut ». Ceux-là, Aristote les qualifie d'*eutrapeloi*. Étymologiquement, l'*eutrapelia* est « la facilité à se tourner ». Ce terme, dès l'origine, est employé dans un sens figuré et, surtout, péjoratif. C'est ainsi que l'*eutrapelia* désigne chez Pindare la perfidie¹⁰⁶. Progressivement l'*eutrapelia* en vient à désigner une sorte de facilité à jouer de « bons tours » voire à dire de bons mots. Il s'agit, en tout cas, d'un art de plaisanter sans aucune méchanceté. Platon parle ainsi des « plaisanteries » (*eutrapeliai*) et des « blagues » (*charientismoï*) qu'en régime démocratique les vieillards multiplient pour plaire aux jeunes hommes¹⁰⁷. De même, Isocrate, bien qu'il s'en indigne, parle, dans son *Panégryrique*, de ces « plaisantins (*eutrapeloi*) [...] que maintenant on qualifie de bien doués » tandis que les générations passées « les regardaient comme des victimes du sort »¹⁰⁸. Chez Aristote, les hommes d'esprit semblent doués de deux grandes qualités. D'abord ils sont *eutropoi* ce qui pourrait se traduire littéralement par « versatiles » mais qui renvoient en fait à l'agilité, à la souplesse d'esprit qui les caractérisent. À cette vivacité d'esprit s'ajoute le tact : *epidexiotès* qu'Aristote définit comme la capacité à entendre la plaisanterie et à en faire en respectant les limites de la bienséance (*euschèmosunè*).

Enfin, l'art de la plaisanterie obéit aux mêmes principes éthiques que ceux qui régissent les autres domaines de l'activité humaine. À l'instar des autres vertus examinées dans le traité, l'humour exige la « médiété »¹⁰⁹ : « on voit que dans ces

¹⁰⁵ « οἱ δ' ἐμμελῶς παίζοντες » : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a9-10 (trad. J. Tricot).

¹⁰⁶ Pindare, *Pythiques*, I, 92 ; IV, 104-105.

¹⁰⁷ Platon, *République*, VIII, 563a.

¹⁰⁸ Isocrate, *Panégryrique*, 49.

¹⁰⁹ Pour Aristote, en effet, la vertu est précisément la position médiane entre l'excès et le défaut (*Éthique à Nicomaque*, II, 1106b36-1107a8). Il ne faut cependant pas imaginer que cette « médiété » est donnée absolument. Loin d'être figée, la bonne mesure chez Aristote dépend toujours des circonstances. Aristote précise, d'ailleurs, dans l'*Éthique à Nicomaque* que la vertu implique d'agir « au moment opportun, dans les cas et à l'égard de personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut » (II, 1106b21-22 (trad. J.

matières aussi il peut y avoir à la fois excès et défaut par rapport au juste milieu »¹¹⁰. Sans doute, donc, la position d'Aristote sur l'humour procède de la manière dont il conçoit la vertu, mais il n'est pas impossible qu'elle s'inscrive aussi dans un débat philosophique autour des usages de la dérision. Force est de constater, en tout cas, qu'Aristote adopte une posture médiane dont les deux extrémités sont occupées par Platon et les Cyniques. Le rapport d'Aristote au rire s'oppose ainsi autant à « l'austérité » platonicienne que nous évoquions plus haut qu'à l'excès qui caractérise le mouvement cynique. Les cyniques, en effet, avaient fait de la dérision, et notamment de la dérision la plus virulente, un instrument constitutif de leur discours philosophique¹¹¹. D'une part, l'usage sans frein de la dérision rendait compte de leur mépris absolu des règles les plus élémentaires de la vie en société. D'autre part, il servait à discréditer les contradicteurs. Ce fut par exemple le cas de Diogène contre Platon. Comme ce dernier avait défini l'homme comme un bipède sans plume, Diogène se serait présenté à l'académie avec un poulet déplumé en déclarant : « voilà, l'homme de Platon »¹¹². Certes, comme le note Suzanne Husson, Aristote ne trouvait pas utile de répondre par l'argumentation à une pensée aussi transgressive que celle des cyniques¹¹³, on ne peut pour autant exclure qu'elle ait orienté sa façon d'envisager la dérision.

3. La dérision comme un « outrage éduqué »

La tripartition proposée par Aristote n'est cependant pas sans poser problème. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il est difficile de distinguer l'humour convenable de celui qui serait déplacé. Aristote a beau dire que la différence entre l'homme d'esprit et le bouffon « saute aux yeux »¹¹⁴, il admet que sa conception de l'humour est loin d'être universellement partagée : « [...] comme le goût de la plaisanterie est très répandu et que la plupart des gens se délectent aux facéties et aux railleries plus qu'il ne faudrait, même les bouffons se voient gratifiés du nom d'hommes d'esprit et

Tricot)). En d'autres termes, l'acte vertueux relève du *kairos*, « le temps opportun ». Voir P. Rodrigo, *Aristote : une philosophie pratique : praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006, p. 53-67.

¹¹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a3-4 (trad. J. Tricot).

¹¹¹ Sur la dérision, son importance et sa fonction, chez les cyniques, voir S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 372-387. Notons en passant que Diogène aurait dit de la *parthésia* qu'elle était « ce qu'il y a de plus beau au monde » (Diogène Laërce, VI, 69 (trad. M.-O. Goulet-Cazé)).

¹¹² Diogène Laërce, VI, 40. Il s'agit là d'un exemple parmi des dizaines d'autres qu'il est possible de trouver dans la *Vie* de Diogène rapportée par Diogène Laërce.

¹¹³ S. Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011, p. 31-32.

¹¹⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a16 (trad. R. Bodéüs).

passent pour des gens de bon ton »¹¹⁵. Aussi se montre-t-il embarrassé quand il s'agit de dessiner les contours de cette raillerie « pleine de tact » qu'il appelle de ses vœux :

Comment, par conséquent, définir un langage qui reste bienséant dans la moquerie (πότερον οὖν τὸν εὖ σκώπτοντα ὀριστέον) ? Est-ce celui qui évite ce que l'homme de condition libre (ἐλευθερίῳ) trouve inconvenant ? Ou bien celui qui ne fait pas de peine à la personne visée qui l'entend (λυπεῖν τὸν ἀκούοντα) ? Voire le langage qui la met en joie (τέρπειν) ? Peut-être pas, si tant est que ce dernier critère reste indéterminable d'une personne à l'autre, en effet, ce qu'on trouve détestable ou agréable est différent.¹¹⁶

Ce passage peut sembler rendre compte de l'impuissance d'Aristote à définir les bonnes pratiques de dérision. Comment, en effet, les fixer si, comme l'écrit Aristote, l'appréhension de la dérision varie selon les individus, si, en d'autres termes, la dérision est irréductiblement subjective ? En réalité Aristote contourne le problème en réservant l'usage de la dérision à ceux-là seuls qui sont capables de le faire comme il convient. Comme le précise le Stagirite :

[...] la personne de tact sait dire et entendre le genre de propos qui s'accordent à l'honnêteté et au caractère d'un homme libre (τῷ ἐπιεικεῖ καὶ ἐλευθερίῳ ἀρμόττει). Il est en effet certains propos, lorsqu'on est quelqu'un de qualité, qu'il convient de dire et d'entendre en guise de plaisanteries (ἐν παιδιᾷ)¹¹⁷.

En outre, comme le précise un peu plus loin Aristote à propos de la profération de plaisanteries outrageantes : « une personne charmante et libérale se les interdira aussi puisqu'elle représente une sorte de loi à ses propres yeux »¹¹⁸. Autrement dit, ce n'est pas en définissant ce qu'il faut dire et ne pas dire qu'il est possible de garantir la bonne mesure dans la dérision, mais plutôt en s'assurant de la « qualité » des hommes qui

¹¹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a12-15 (trad. J. Tricot).

¹¹⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a25-28 (trad. R. Bodéüs).

¹¹⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a17-19 (trad. R. Bodéüs).

¹¹⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a31-32 (trad. R. Bodéüs).

prennent part à la conversation¹¹⁹. L'analyse d'Aristote n'est pas complètement tautologique, car, quoiqu'il ne définisse pas clairement ici qui se cache derrière cet homme « libre », on imagine volontiers qu'il ne s'agit pas d'un homme dont le premier souci serait de s'assurer de sa survie c'est-à-dire de satisfaire des besoins élémentaires. Michael Pakaluk explique bien que l'*eleutheriotès* désigne chez Aristote la « libéralité » et qu'elle est la vertu de celui qui n'est pas « enchaîné par le souci de ses biens », qui est au-dessus de ce genre de considération¹²⁰. C'est surtout un homme qui a reçu une certaine éducation : « l'on ne plaisante pas de la même façon selon qu'on a la nature d'un homme de condition libre ou celle d'un être servile et il y a une différence selon qu'on a de l'éducation (*pepaideumenos*) ou qu'on n'en a pas »¹²¹. Dans la Rhétorique, d'ailleurs, Aristote définit l'*eutrapelia*, ce tact dans l'humour, comme « un outrage éduqué (*pepaideumenè hybris*) »¹²². En dernier ressort, donc, c'est l'éducation qui peut garantir un bon usage de l'humour.

4. La dérision : le lien de la cité

On aurait tort, cependant, de ne voir dans la dérision qu'un élément nécessaire à l'existence. Un fait essentiel doit ici être rappelé : l'*Éthique à Nicomaque* – tout comme l'*Éthique à Eudème* – est aussi un texte politique. Michel Crubellier et Pierre Pellegrin explique, ainsi, qu'il n'était pas seulement destiné à enseigner la vertu à des jeunes gens bien nés, il s'adressait également au législateur qui réfléchit à la vertu collective¹²³. Il faut donc penser qu'en faisant une place à l'art de la plaisanterie dans ce traité, Aristote le pense aussi comme une vertu politique. Pour saisir la nature de cette vertu, il faut tenir compte de la situation de cet art singulier dans l'économie du traité. Il y est, en effet, rapproché de deux autres dispositions qui affectent les interactions sociales : la franchise et l'amabilité et toutes trois – humour, franchise et amabilité – garantissent le

¹¹⁹ De même, dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote estime que l'homme de tact est celui qui est capable « d'amuser un bon juge », à savoir un homme qui, comme lui, est « dans un juste milieu » (*Éthique à Eudème*, III, 1234a19-1234a23 (trad. V. Décarie)).

¹²⁰ M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 173.

¹²¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128a21-22 (trad. R. Bodéüs).

¹²² Aristote, *Rhétorique*, II, 1389b11-12.

¹²³ M. Crubellier, P. Pellegrin, *Aristote : le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002, 187. Sur la dimension proprement politique de l'*Éthique à Nicomaque*, voir encore R. Bodéüs, *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, Paris, 2004, p. 36-44. Ajoutons que, pour Aristote, la politique est la science ultime, la science qui mobilise en dernier ressort toutes les autres sciences et, notamment, l'éthique : « Et puisque la politique se sert des autres sciences pratiques et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science embrassera les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la politique sera le bien proprement humain » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094b4-7 (trad. J. Tricot)).

« commerce réciproque » (*koinônia*)¹²⁴ des individus. Autrement dit, l'humour, comme les deux autres vertus auxquels il est apparent, sert à fluidifier les rapports sociaux. Mieux : il est, comme le souligne John Lombardini, un medium à travers lequel se raffermissent les liens sociaux. Il est d'autant plus utile qu'il permet l'expression d'une critique tempérée contre la cité ou contre des concitoyens sans laquelle s'affirmerait plus facilement, du dehors, une contestation de l'ordre des choses¹²⁵. L'humour est donc nécessaire à la communauté. Qu'Aristote s'efforce de dessiner les contours d'un rire convenable – c'est-à-dire médian –, se comprend dès lors aisément. D'une part, il entend préserver l'expression d'une dérision dont l'absence serait préjudiciable à l'unité de la cité. D'autre part, il cherche à prémunir la cité d'un rire excessif qui, en dernier ressort, risquerait d'être subversif. S'il n'en dit rien explicitement dans ce traité, Aristote, en effet, n'ignore pas les risques inhérents à l'expression d'une dérision blessante. Dans la *Rhétorique*, en particulier, il fait de la dérision l'une des causes de la colère¹²⁶. Condamner la raillerie « bouffonne » qui ne sait ni où ni quand s'arrêter, c'est donc aussi chercher à écarter un risque de déchirement du tissu social.

Aristote, finalement, adopte un regard assez différent de Platon vis-à-vis de la dérision, en particulier, concernant son rôle politique : le dernier y voit surtout un instrument normatif, quand le premier lui impute un rôle cohésif. Aristote n'est cependant pas le premier à faire porter son attention sur la manière dont le rire travaille les rapports sociaux : dans l'œuvre de Xénophon, la dérision concourt en effet à la construction de liens sociaux moins horizontaux que verticaux.

III. Xénophon et le pouvoir du rire

1. Cyrus, le roi plaisantin

C'est indirectement qu'il nous est possible de reconstruire la pensée de Xénophon relative au rire et à la dérision. Il nous faut le faire en effet à partir de certains des personnages qui parcourent son œuvre et dont le sens de l'humour est particulièrement

¹²⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1128b6. La nature « relationnelle » de ces dispositions est également évoquée un peu plus haut dans le traité (II, 1108a23-30).

¹²⁵ J. Lombardini, « Civic Laughter : Aristotle and the Political Virtue of Humor », *Political Theory*, 41, 2, 2013, p. 203-230, p. 215-219.

¹²⁶ Aristote, *Rhétorique*, II, 1379a31-33. Nous reviendrons sur cette relation entre dérision et colère au chapitre 3.

développé. C'est naturellement le cas de Socrate¹²⁷, mais encore de Théramène¹²⁸ ou de lui-même tel qu'il se met en scène dans l'*Anabase*¹²⁹. Un personnage retient néanmoins davantage notre attention tant le rire semble consubstantiel à sa manière de gouverner : Cyrus, le personnage central de la *Cyropédie*. Puisqu'il s'agit d'une biographie fictionnelle dont l'objet est de dessiner « la meilleure manière de gouverner »¹³⁰, on imagine aisément que Xénophon confère les attributs du bon chef au fondateur de l'empire achéménide au VI^e siècle. Or Cyrus maîtrise indéniablement l'art de la plaisanterie. Alors qu'il était encore tout jeune, Xénophon le dit prompt à se moquer de lui-même quand il échoue dans les défis qu'il a lancés à ses camarades¹³¹. Quelques années plus tard, Cyrus après qu'il a participé à une chasse dans des étendues sauvages, regrette devant ses camarades les chasses dans le parc auxquelles sont astreints les jeunes gens de la cour : c'est « comme si on chassait des animaux attachés »¹³² plaisante-t-il. Devenu roi, il n'a rien perdu de son sens de l'humour. Lorsqu'il se retrouve avec ses pairs, en particulier lors des repas, il n'est pas le dernier à rire et à faire rire. Un exemple : au livre VIII, lors d'un banquet qui réunit les grands personnages du royaume, puisqu'on en vient à discuter de mariage, Cyrus se proclame « expert en cet art »¹³³ alors même qu'il est un célibataire endurci. Chrysantas le prend au mot et demande immédiatement à l'expert quel genre de femme pourrait lui convenir. Ce à quoi le roi lui répond :

« Une femme de petite taille car tu es petit toi même ; si tu épouses une grande et si jamais tu veux l'embrasser quand elle est debout, il te faudra sauter en l'air comme les jeunes chiens ». ¹³⁴

¹²⁷ Cet humour de Socrate se manifeste tout particulièrement dans le treizième chapitre du livre III des *Mémorables*, qui n'est autre qu'une succession de bons mots lancés par Socrate.

¹²⁸ Xénophon lui impute, en effet, un bon mot prononcé après qu'il eut bu la ciguë : « À la santé du beau Critias » (Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 56).

¹²⁹ Voir par exemple comment il s'amuse de l'éducation spartiate de Chirisophe qui fait du vol une vertu. Ce dernier ne manque d'ailleurs pas de répondre vertement à Xénophon en invoquant, narquois, la corruption propre aux Athéniens : *Anabase*, IV, 6, 14-15 et 16.

¹³⁰ B. Due, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, Copenhagen, Aarhus University Press, 1989, p. 25. Due donne aussi à voir les interprétations plus anciennes quant à l'objet de cet ouvrage de Xénophon (p. 23-25).

¹³¹ Xénophon, *Cyropédie*, I, 3, 4.

¹³² Xénophon, *Cyropédie*, I, 3, 11.

¹³³ Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 4, 18.

¹³⁴ Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 4, 20.

Mais cet art de « faire rire » qu'Hyptaspe dit lui envier¹³⁵ n'est pas un innocent trait de caractère. Il s'agit clairement d'un instrument de gouvernement dont Cyrus sait se servir.

L'intérêt politique de l'humour est perceptible lorsque Cyrus, dans les premières années de son règne, est amené à partager le butin avec les Mèdes et les Hycarnaniens. Cyrus, qui voudrait faire des Perses de bons cavaliers, souhaite récupérer les chevaux du butin. L'enjeu politique est donc important. Dans ce contexte Cyrus plaisante sur l'inexpérience des Perses à monter les chevaux. Le voilà, donc, qui s'exclame, une fois que les alliés ont opiné à sa demande : « bonne chance à nous pour nos débuts dans la cavalerie »¹³⁶. Plus loin, il imagine combien ses Perses ne manqueront pas d'être drôles quand, dans les premiers temps, on les verra « je présume, faisant la culbute »¹³⁷. On ne saurait imaginer que ces plaisanteries ne servent qu'à égayer les alliés : en se moquant de la nullité des Perses à cheval, Cyrus entendait à obtenir – du moins à conforter – le consentement des peuples alliés à l'institution d'une cavalerie perse qui ne pouvait manquer d'accroître encore la puissance perse dans l'ensemble hétérogène de peuples qui composent l'armée perse. Dans le même temps, ces blagues participaient à la construction de l'autorité de Cyrus : la question du rire est aussi celle du charisme.

2. Charis et dérision

Xénophon développe une pensée politique qui, dans une très large mesure, s'articule autour de la question de l'autorité charismatique¹³⁸. Dans son œuvre, en effet, le pouvoir est confié à des hommes dont les qualités exceptionnelles sont garantes de leur autorité et de la bonne marche de la société toute entière. Vincent Azoulay a mis en exergue dans sa thèse la dimension concrète de ce pouvoir charismatique : le charisme, loin du pouvoir de séduction mystérieux, presque magique qu'on associe généralement à cette notion, se construit chez Xénophon « par des techniques et des procédures spécifiques

¹³⁵ Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 4, 23.

¹³⁶ Xénophon, *Cyropédie*, IV, 5, 51.

¹³⁷ Xénophon, *Cyropédie*, IV, 5, 54.

¹³⁸ Cette notion est cependant une construction moderne dont Max Weber est le grand artisan. Le sociologue fait de la « domination charismatique » l'un des trois types de légitimation du pouvoir. Elle se fonde sur la soumission des individus à un homme en raison de sa valeur personnelle et à l'ordre qu'il a créé ou révélé. Cf. M. Weber, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, t.1, Paris, Pocket, 1995 (1922), p. 320-336.

qui se laissent saisir à travers le concept multiforme de *charis* »¹³⁹. Quoique Vincent Azoulay n'ait pas envisagé l'humour parmi ces techniques charismatiques, il est probable qu'on puisse le considérer tel. Rappelons que la *charis* et les termes qui en sont dérivés peuvent relever du champ lexical du rire et de la dérision¹⁴⁰. Et pour cause : comme la *charis* se rapporte d'abord à tout ce qui produit joie et plaisir¹⁴¹, rien de plus naturel que le rire, qui reflète sur le visage la joie resplendissante¹⁴², lui soit apparenté. En fait, l'homme capable de faire rire, *charieis* comme dit Aristote, est riche de cette grâce dont le pouvoir a besoin. Mais la *charis* n'est pas, surtout chez Xénophon, une grâce naturelle, elle procède d'abord de l'échange de bienfaits¹⁴³. Or, très explicitement, le rire chez Xénophon est apprécié comme un bienfait d'autant plus intéressant qu'il est gratuit.

Pour s'en convaincre, arrêtons-nous sur un passage de la *Cyropédie* qui présente une réflexion intéressante sur le rire et la dérision. La scène a lieu sous la tente de Cyrus qui a convié les officiers pour un banquet. Des anecdotes comiques animent la discussion : Hystaspe, le futur satrape d'Hyrcanie ainsi qu'un taxiarque, chacun leur tour, racontent une histoire amusante¹⁴⁴. Ces récits ne sont toutefois pas du goût de tous les convives : l'un des taxiarques, Aglaïtadas, homme de tempérament « morose » (*struphnos*), s'indigne et invite l'assistance à réfléchir sur l'intérêt de ces histoires : « Tu crois, donc,

¹³⁹ V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 26.

¹⁴⁰ S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 111, n. 27. Voir également le premier chapitre.

¹⁴¹ B. MacLachlan, *The Age of Grace : "Charis" in Early Greek Poetry*. Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 4. Voir aussi J. Latacz, *Zum Wortfeld « Freude » in der Sprache Homers*, Heidelberg, C. Winter, 1966, p. 78-98.

¹⁴² A. Lopez Eire, « À propos des mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 13-43, p. 36.

¹⁴³ Vincent Azoulay note que, dans l'œuvre de Xénophon, « la quasi-totalité des occurrences [de *charis* et de ses dérivés] renvoie en réalité à l'univers de la réciprocité et de l'échange de bienfaits, aux dépens du registre du charme et de l'éclat » (*op. cit.*, p. 28).

¹⁴⁴ Hystaspe raconte d'abord l'histoire d'un soldat qui se vit priver de nourriture après s'être plaint de n'en pas avoir assez (Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 6-9). L'homme, en effet, mécontent de n'être pas servi le premier lors du repas, avait changé de place après le second tour de table. Mais, bien qu'il ait choisi une place qui lui permit de se servir parmi les premiers, le soldat n'apprécia pas le morceau qu'il avait choisi et le reposa immédiatement. Le temps qu'il se retourne, le cuisinier était déjà parti avec la gamelle. Un taxiarque raconte ensuite une histoire relative à l'ingénuité des jeunes soldats lors d'un entraînement (Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 2-5) : alors que le taxiarque avait ordonné la marche en avant, un soldat s'était avancé le premier, devançant même le lochage qui commandait la rangée ! Pire : après que le taxiarque lui eut expliqué que l'ordre ne s'adressait pas à lui en particulier, mais à tous, le jeune soldat se mit à haranguer les hommes de sa rangée qui engagent alors tous la marche en avant. Le taxiarque expliqua alors aux soldats qu'il leur fallait attendre que celui qui les précédait, se mît en marche pour avancer. Sur ces entrefaites survint un homme pour réclamer une lettre au taxiarque, qui chargea immédiatement le lochage d'aller la chercher : le lochage s'élançant, voilà que toute la troupe s'engagea à sa suite. Xénophon souligne un peu plus loin le comique de cet épisode : « On peut penser si l'histoire de cette lettre portée par une foule en armes fit rire tout le monde » (Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 10).

Cyrus, que ce qu'ils disent là est vrai ? – Mais dans quelle intention mentent-ils ? – Uniquement pour nous faire rire par leurs contes et leurs hâbleries »¹⁴⁵. Puis, après que Cyrus eut pris la défense de ceux qui font rire, les qualifiant d'urbains et de charmants, et qu'un taxiarque affirme qu'il était, en la circonstance, plus opportun de faire rire que de faire pleurer, Aglaïtadas ajoute :

[...] il me semble que, dans bien des cas, on oblige moins ses amis en les faisant rire qu'en les faisant pleurer. Toi-même si tu y réfléchis bien, tu verras que je dis la vérité : c'est par les larmes que les pères inspirent la sagesse à leurs fils (κλαύμασι μὲν γε καὶ πατέρες υἱοῖς σωφροσύνην μηχανῶνται), que les maîtres donnent de bonnes leçons aux enfants (καὶ διδάσκαλοι παισὶν ἀγαθὰ μαθήματα) ; c'est en les faisant pleurer que les lois portent les citoyens à la justice (καὶ νόμοι γε πολίτας διὰ τοῦ κλαίοντος καθίζειν ἐς δικαιοσύνην προτρέπονται). Ceux au contraire qui font rire (τοὺς δὲ γέλωτα μηχανωμένους), peux-tu prétendre qu'ils font du bien au corps, qu'ils forment l'âme le moins du monde aux vertus domestiques et civiques (ἢ ψυχὰς οἰκονομικωτέρας τι ποιοῦντας ἢ πολιτικωτέρας) ?¹⁴⁶

Aglaïtadas, autrement dit, estime qu'on n'apprend rien par le rire : d'une part, les plaisanteries n'ont rien à devoir à la vérité, d'autre part, le rire, contrairement aux pleurs, ne contraint pas et n'a, de ce fait, aucune incidence sur les comportements. Il paraît pourtant clair qu'Aglaïtadas n'a pas compris combien la plaisanterie est susceptible « d'obliger » parce que, précisément, elle est un bienfait. Écoutons la réplique d'Hystaspe :

Si tu m'en crois, Aglaïtadas, tu dépenseras (δαπανήσεις) avec tes ennemis (εἰς μὲν τοὺς πολεμίους) tout à ton aise ce trésor dont tu parles (τοῦτο τὸ πολλοῦ ἄξιον) et tâcheras de les faire pleurer ; mais à nous du moins, qui sommes tes amis (τοῖς φίλοις), c'est cet article

¹⁴⁵ Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 11.

¹⁴⁶ Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 14.

bon marché (τούτου τοῦ ὀλίγου ἀξίου), le rire, que tu prodigueras (τοῦ γέλωτος ἐπιδαψιλεύση); je sais que tu en as une bonne réserve (ὅτι πολὺς σοί ἐστιν ἀποκείμενος), car ce n'est pas pour ton usage que tu l'as dépensé et même ni à tes amis ni à tes hôtes tu ne fournis (παρέχεις) volontiers de quoi rire.¹⁴⁷

Certes Hystaspe n'attribue explicitement aucune force d'injonction au rire. Cependant – le vocabulaire employé ici en atteste –, le rire est analogue à un don qu'on prodigue ou, qu'au contraire, on décide de ne pas distribuer¹⁴⁸. On peut, donc, suivant la démarche qu'a choisi d'emprunter Vincent Azoulay pour décrypter les mécanismes de la *charis*¹⁴⁹, mobiliser les travaux entrepris depuis Marcel Mauss sur l'anthropologie du don¹⁵⁰ pour se convaincre que le rire, d'une certaine façon, oblige. Marcel Mauss a, en effet, montré comment le don constitue une prestation à la fois libre et contraignante. En cela, le don est toujours vecteur d'autorité, même s'il ne s'affirme pas explicitement comme tel¹⁵¹. Pensé comme un bienfait, le rire apparaît donc chez Xénophon comme une facette de l'autorité d'un homme, une fraction de sa *charis*. Au regard des arguments que s'opposent Aglaïtadas et Hystaspe, il semble même possible qu'ils reflètent la tension qui organise toute la pensée de l'autorité chez Xénophon : celle qui oppose la *charis* au *phobos*, la « peur », la « crainte ». Alors que le rire que défend Hystaspe incarne la *charis*, les « pleurs », dont parle Aglaïtadas, pourraient renvoyer à *phobos* qui, selon Xénophon, « rend les hommes attentifs, obéissants et disciplinés »¹⁵². On peut cependant s'étonner de voir Cyrus défendre la position d'Hystaspe puisque, comme le souligne Vincent Azoulay, le roi, modèle de chef charismatique, gouverne à la fois par la *charis* et le *phobos*, c'est-à-dire en usant de « la carotte et du bâton »¹⁵³. Peut-être faut-il imaginer

¹⁴⁷ Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 15.

¹⁴⁸ L'emploi du verbe *dapanaô*, « dépenser », est particulièrement significatif puisqu'il a trait, chez Xénophon, aux dépenses matérielles au moyen desquelles se construit l'autorité charismatique. Voir Azoulay, *op. cit.*, p. 91-98.

¹⁴⁹ Azoulay, *op. cit.*, p. 30-34. On y trouvera notamment la démonstration de la légitimité d'une utilisation de cette anthropologie dans le contexte de la Grèce ancienne.

¹⁵⁰ M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, t.1, 1923-1924, p. 30-186.

¹⁵¹ Bourdieu dira même qu'il est contraignant parce qu'il ne s'affirme pas comme tel : P. Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique », in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 201-211, p. 210 (l'article a paru la première fois dans les *Annales*, 32/3, 1977, p. 405-411).

¹⁵² Xénophon, *Mémorables*, III, 5, 5.

¹⁵³ Azoulay, *op. cit.* p. 35.

que pour Xénophon *charis* vaut toujours mieux que *phobos* et qu'à choisir, les rires sont préférables aux pleurs¹⁵⁴.

3. La « réciprocité déséquilibrée » du rire

Mais si le rire, pensé comme un bienfait, doit contribuer à l'autorité royale, il serait logique que Cyrus en soit l'unique dispensateur. Or c'est loin d'être le cas : très souvent, la plaisanterie, comme en témoigne ces anecdotes contées par les taxiarques que nous avons évoquées ci-dessus, est le fait des compagnons de Cyrus. À la cour, en somme, le rire est collectif et chacun y participe tantôt en plaisantant, tantôt en riant aux plaisanteries d'un autre. En ce sens, il peut mettre en scène, à tout le moins symboliser, une forme d'égalité qui verrait le roi mis sur le même plan que ses proches collaborateurs. Gobryas, après avoir été invité pour la première fois à partager le repas dans la tente de Cyrus, raconte d'ailleurs que l'humour qui prévaut auprès de Cyrus est dépourvu de toute véhémence :

Gobryas remarqua [...] qu'ils échangeaient des moqueries dont on a plus de plaisir aussi à être l'objet qu'à ne pas l'être (ἔσκωπτον οἷα σκωφθῆναι ἥδιον ἢ μή) et que dans leurs plaisanteries ils se gardaient avec soin de toutes paroles blessantes (ἅ τε ἔπαιζον ὡς πολὺ μὲν ὑβρεως ἀπῆν)¹⁵⁵.

Que l'humour qui se déploie dans la *Cyropédie* – et, en vérité, dans toute l'œuvre de Xénophon¹⁵⁶ – ne soit jamais outrageant montre en fait qu'il ne peut servir à établir un rapport hiérarchique entre le railleur et le raillé. Le rire joue d'abord un rôle de trait d'union : il raffermi les liens que peuvent entretenir le roi et tous ses compagnons non seulement parce qu'ils partagent le plaisir du rire, mais aussi parce que, en quelque sorte, ils le partagent à égalité. L'humour fait de tous ces hommes des *philoï*¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Vincent Azoulay remarque, sans toutefois l'expliquer, que « si la peur tient une place certaine dans l'idéologie du pouvoir affichée par Xénophon, sa place n'en reste pas moins marginale dans l'œuvre » (*Ibidem*).

¹⁵⁵ Xenophon, *Cyropédie*, V, 2, 18.

¹⁵⁶ Ce qu'avait déjà établi, il y a près d'un siècle, Samuel Bassett dans un article consacré à l'humour dans l'œuvre de Xénophon. Il concluait ainsi en écrivant : « son humour n'est jamais un humour méchant » : S. Bassett, « Wit and Humour in Xenophon », *The Classical Journal*, 12, 9, 1917, p. 565-574, p. 574.

¹⁵⁷ Hystaspe, répondant à Aglaïtadas, soulignait justement que le rire s'adressait aux amis quand les pleurs devraient davantage viser les ennemis. Voir *supra*.

On aurait tort, cependant, de déduire, à partir de cette réciprocité apparemment égalitaire du rire, que Cyrus, qui est autant récipiendaire des plaisanteries qu'il en est le dispensateur, y perde en autorité. D'abord, le roi, assurément, n'est pas l'égal de ses *philoï* : Vincent Azoulay a mis en évidence comment Xénophon pouvait s'écarter radicalement de la conception « horizontale » de la *philia* qui prévalait à Athènes¹⁵⁸ : chez lui, la *philia* pouvait être résolument inégalitaire¹⁵⁹. Ensuite, concernant l'expression du rire, si le roi n'est pas le seul à provoquer le rire, il demeure le seul à en permettre l'expression. Le roi est maître du cadre, généralement un banquet, dans lequel l'humour s'exprime. Aussi décide-t-il, en dernier ressort, du caractère plus ou moins joyeux des discussions qui s'y tiennent. Xénophon le souligne quand il écrit, par exemple, que « Cyrus avait toujours soin, lorsqu'on était réuni sous sa tente, que fussent introduits les sujets les plus agréables, susceptibles en même temps d'inciter au bien »¹⁶⁰. Le rire relève donc moins de l'initiative personnelle de tous les convives que d'une volonté du roi. Ce rire omniprésent à la cour de Cyrus est ainsi d'autant plus utile qu'il feint l'égalité quand, il sert, en réalité, à conforter le roi dans son autorité. Il participe, en quelque sorte, de ce « masque de cordialité »¹⁶¹ qui permet à Cyrus de dissimuler des rapports inégalitaires de pouvoir. Il faut même imaginer, en dernière analyse, que le rire participe de la *philanthrôpia* de Cyrus¹⁶², cette attitude de générosité et de bienveillance sans borne, qui fait de l'ensemble des sujets des amis et de tous les amis des sujets¹⁶³ et qui s'exprimait justement dans ces banquets où l'humour avaient souvent sa place¹⁶⁴.

Conclusion du chapitre 2

C'est finalement dans des directions dissemblables que ces lectures de Platon, d'Aristote et de Xénophon, nous ont menés. Pour Platon, foncièrement, la dérision ressortit de l'ignorance et de l'envie moyennant quoi elle n'est acceptable – et utile – qu'à moins de

¹⁵⁸ À Athènes, la communauté des citoyens se pense en effet comme une communauté de *philoï* égaux. Voir N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996, p. 35-42.

¹⁵⁹ Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 291 *sqq.*

¹⁶⁰ Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 1.

¹⁶¹ Azoulay, *op. cit.*, p. 326.

¹⁶² Sur la *philanthrôpia* de Cyrus, voir Azoulay, *op. cit.*, p. 320-326 et B. Due, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, Copenhagen, Aarhus University Press, 1989, p. 163-170.

¹⁶³ Azoulay, *op. cit.*, p. 325-326.

¹⁶⁴ Le lien entre *philanthrôpia* et banquet a été mis en évidence par M.-P. Noël, « *Symposion, philanthrôpia* et empire dans la *Cyropédie* de Xénophon », in P. Brillet-Dubois, É. Parmentier, *Φιλολογία. Mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 132-146.

dénigrer ce qu'il convient de dénigrer : le faux, le laid, le mauvais car, par un jeu de miroir inversé, il permet à chacun de reconnaître et d'adhérer au vrai, au beau et au bon. Aristote ne s'accorde pas avec la conception platonicienne de la dérision : il y voit un moyen de délasserment nécessaire à la vie, mais aussi un facteur de cohésion sociale dont le législateur doit tenir compte. Chez Xénophon, si la dérision est également créatrice de lien social, elle se présente surtout comme une modalité du pouvoir. Grâce à un humour dénué de toute méchanceté, un roi comme Cyrus peut rassembler autour de lui ses plus proches collaborateurs et affirmer son autorité.

Au-delà de cette disparité, l'analyse politique que ces trois auteurs font de la dérision relève d'un arrière-plan identique : le risque social que le rire de mépris induit. Aucun n'ignore, en effet que le rire est capable de déchirer le tissu social. Ainsi, si Platon a interdit dans les *Lois* la dérision quand elle est inspirée par la colère, c'était pour la prémunir la cité d'un motif de conflits. De son côté, la posture prescriptive d'Aristote vise à éviter que la dérision tombe dans l'outrage et génère la haine et la division. Quant à Xénophon, il n'imagine pas la dérision autrement que bienveillante, comme si, chez lui, le risque relatif à son usage était postulé *a priori*. On pourrait imaginer que cette méfiance vis-à-vis de la dérision leur est inspirée par leur expérience athénienne, que cette cité, dans laquelle ces trois auteurs ont vécu une partie non négligeable de leur vie leur a donné à voir, ou à comprendre, les dangers de la dérision. Pour y réfléchir, un regard sur les conséquences judiciaires de la dérision constitue un premier pas.

DEUXIÈME PARTIE

LA DÉRISION : UNE PRATIQUE À ENCADRER ?

Chapitre 3

Litiges judiciaires et dérision

Si tu veux vraiment mon maillot, je te le donne après le match.

Tel aurait été le mot que Zinedine Zidane adressa à Marco Materazzi lors de la finale de la coupe du monde de football de 2006 alors que ce dernier le tirait par le maillot. Ce à quoi Materazzi aurait répondu : « je préfère ta putain de sœur » provoquant l'ire de Zidane qui lui asséna un violent coup de tête avant d'être expulsé par l'arbitre. Cet épisode célèbre, dont la suite est connue, montre bien comment, dans nos sociétés pourtant policées, la parole, quand bien même il s'agirait d'humour – en d'autres circonstances les propos des deux hommes auraient pu être pris comme d'excellentes plaisanteries –, est susceptible de générer le conflit. Si la loi française limite d'ailleurs l'usage de la parole – et donc le principe absolu de la liberté d'expression¹ – en proscrivant la provocation à la haine et notamment à la haine raciale², l'apologie de terrorisme³, l'injure ou la diffamation⁴, c'est précisément pour empêcher que des paroles, proférées dans l'espace public, mettent à mal la cohésion sociale⁵.

¹ Principe énoncé dans l'article 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* que le préambule de la Constitution de la V^e République a intégré.

² Loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse modifiée, article 23 et 24.

³ Loi du 14 novembre 2014, article 5.

⁴ Loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse modifiée, article 29 : « Toute allégation ou imputation d'un fait qui porte atteinte à l'honneur ou à la considération de la personne ou du corps auquel le fait est imputé est une diffamation. La publication directe ou par voie de reproduction de cette allégation ou de cette imputation est punissable, même si elle est faite sous forme dubitative ou si elle vise une personne ou un corps non expressément nommés, mais dont l'identification est rendue possible par les termes des discours, cris, menaces,

Dans les chapitres qui précèdent, nous avons mis en évidence la tendance à l'offense de la dérision dans le monde grec. Platon, Aristote, voire Xénophon laissaient même entendre qu'elle pouvait déchirer le tissu social. La dérision, du moins sous ses formes les plus virulentes, pourrait donc avoir constitué une menace à l'ordre social que la cité aurait cherché à limiter, à tout le moins, à encadrer. Une étude du corpus des orateurs montrent que les railleries, mêmes violentes, ne menaient que très rarement devant les tribunaux. L'arsenal juridique capable d'en restreindre la profération était du reste assez médiocre. Néanmoins, si les comportements de dérision n'engendraient que rarement des poursuites judiciaires, ils n'étaient pas pour autant perçus positivement. Aussi pouvaient-ils, dans le cadre de procès, desservir celui qui s'en était rendu coupable.

I. La dérision : source de conflits violents ?

1. La vengeance : corollaire de la dérision

Les sources témoignent de la manière dont la dérision peut induire des conflits violents. Le personnage d'une comédie d'Alexis de la seconde moitié du IV^e siècle, *Ulysse tissant*⁶, décrit par exemple le processus par lequel les banquets – au sein desquels l'usage de l'humour est apprécié⁷ – dégénèrent en batailles rangées : une raillerie maladroite procure davantage de peine que de joie, laisse place aux insultes puis à une sévère et générale empoignade. Cette logique est à tel point inéluctable que l'interlocuteur du personnage la qualifie de *kata phusin*⁸.

écrits ou imprimés, placards ou affiches incriminés. Toute expression outrageante, termes de mépris ou invective qui ne renferme l'imputation d'aucun fait est une injure. »

⁵ D. Lagorgette, « Insulte, injure et diffamation : de la linguistique au code pénal ? », *Argumentation et Analyse du Discours*, 8, 2012 [en ligne], p. 4-6. Notons que la jurisprudence française autorise l'excès et l'outrance quand il s'agit d'humour (voir notamment B. Ader, « La caricature, exception au droit à l'image », *Legicom*, 10, 4, 1995, p. 10-13).

⁶ Sur le contenu difficilement restituable de cette pièce, voir le commentaire de Geoffrey Arnott, *Alexis: The Fragments. A commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 465-466.

⁷ J. Bremmer, « Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture », dans J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Humour*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 11-28, notamment p. 11-16 ; J. Bremmer, « Verbal Insulting in Ancient Greek Culture », *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 40, 2000, p. 61-72, p. 69.

⁸ Alexis, *fr.* 160 : A- φιλεῖ γὰρ ἡ μακρὰ συνουσία καὶ τὰ συμπόσια τὰ πολλὰ καὶ καθ' ἡμέραν ποιεῖν σκῶψιν. ἡ σκῶψις δὲ λυπεῖ πλεῖον ἢ τέρπει πολὺ· τοῦ κακῶς λέγειν γὰρ ἀρχὴ γίνεται· ἂν δ' εἴπῃς ἅπαξ, εὐθὺς ἀντήκουσας ἤδη λαιδορεῖσθαι λείπεται. εἶτα τύπτεσθαι δέδεικται καὶ παροινεῖν. B- ταῦτα γὰρ κατὰ φύσιν πέφυκεν οὕτως. καὶ τί μάντεως ἔδει;. Dans une comédie à peu près contemporaine, intitulée *Semèlè* ou *Dionysos*, Dionysos raconte que les tempérants quittent le banquet au troisième cratère de vin car, à partir du quatrième, l'*hubris*, dont on peut imaginer qu'elle a trait à l'injure, prend le dessus et engendre des bagarres (Eubule, *fr.* 93). Dans les *Nuées*, même s'il n'était pas question de dérision, mais très clairement de paroles blessantes, on observe un processus analogue : Strepsiade explique avoir été battu par son fils après qu'il l'eut accablé « d'une foule de paroles mauvaises et d'outrages » (Aristophane, *Nuées*, 1374). Enfin, dans une comédie d'Épicharme, un

Cette même logique qui mène de l'outrance verbale à la violence physique se retrouve également chez les orateurs. Dans le *Contre Simon* de Lysias, prononcé aux alentours de 394, le plaideur, accusé de tentative de meurtre (*dikè traumatos ek pronoias*), se défend d'avoir à être sanctionné pour une querelle dont il n'est pas responsable et qui relève, à ses yeux, de motifs futiles. Parmi ceux-ci, il dénombre l'insulte :

Il serait inadmissible en effet que, pour avoir blessé quelqu'un dans une de ces rixes causées par l'ivresse (ἐκ μέθης), par une querelle (καὶ φιλονικίας), par des insultes (ἐκ λοιδορίας), par une rivalité pour un enfant ou pour une femme, toute chose que l'on regrette dès que l'on revient à la raison, des citoyens se vissent infliger par vous des châtiments aussi rigoureux que l'exil.⁹

À l'instar de l'ivresse ou la rivalité amoureuse, les insultes sont ainsi une cause potentielle de désordre civil. Si Lysias ne parle expressément que d'« insultes », le processus vaut également pour la dérision puisque, comme l'indique le fragment d'Alexis cité ci-dessus, les railleries conduisent presque inéluctablement aux insultes. Platon explique même qu'on n'insulte jamais quelqu'un sans également chercher à le railler¹⁰. Nous avons en outre insisté sur la difficulté à objectivement distinguer la dérision de l'insulte de sorte que ce que Lysias appelle « insultes » englobe probablement des railleries.

Que l'insulte et, vraisemblablement la dérision, conduisent à des violences est encore signalé par le plaideur du second discours *Contre Boéotos* qui accuse son adversaire d'avoir « provoqué une rixe à la suite de disputes (*antilogiai*) et d'injures (*loidoriai*) »¹¹. Démosthène admet lui aussi que les insultes puissent induire des rixes dans le *Contre*

personnage raconte comment le banquet qui suit le sacrifice mène à l'ivresse et conduit aux grossièretés (*uaniai*) qui conduisent elles-mêmes devant les tribunaux. À terme, les fêtards se retrouvent entravés et astreints à payer une amende (Epicharme, *fr.* 146). De même, dans les *Propos de Table* de Plutarque, les convives s'inquiètent des dangers de la raillerie sans aller cependant jusqu'à parler de bagarres. L'un d'eux, Théon, affirme ainsi : « un roi de banquet serait bien inspiré d'offrir un prix et une récompense à celui qui proposerait un jeu innocent, un amusement profitable, une plaisanterie sans sarcasme et sans insolence, mais agréable et courtoise ; car c'est là l'écueil où sombrent la plupart des banquets où manquent une direction convenable. L'homme sage met tout en œuvre pour bannir la haine et la colère, qui, au marché, naissent de l'avidité, dans les gymnases et les palestres, de l'esprit de rivalité, dans les magistratures et les honneurs, de l'amour de la gloire, et aux repas et aux banquets, de la plaisanterie » (*Propos de table*, I, 4, 3, 622a-b).

⁹ Lysias, *Contre Simon*, 43.

¹⁰ Platon, *Lois*, 935c-d.

¹¹ Démosthène, *Contre Boéotos*, II, 32.

Conon. D'ailleurs, si l'on veut bien le croire, les actions pour injures verbales (*dikai kakègorias*) s'expliquent d'abord par cette mécanique implacable :

Par exemple (car il [Conon] m'a obligé à étudier la matière et à m'instruire), il y a des actions pour injures verbales (*κακηγορίας δίκαι*). On les a créées, paraît-il, pour que les insultes (*λοιδορούμενοι*) n'entraînent pas des rixes (*τύπτειν*). Ensuite, il y a des actions pour voies de fait (*αικείας*) : leur raison d'être, m'a-t-on dit, c'est d'empêcher le plus faible de riposter avec une pierre ou une arme quelconque : il doit attendre la punition légale. Ensuite, il y a des actions pour blessure (*τραύματος πάλιν εισὶν γραφαί*) : c'est pour éviter qu'à la suite de blessures, il y ait des meurtres. Apparemment si le cas est moins grave, celui de l'injure (*τῆς λοιδορίας*), a été considéré le premier, c'est qu'on a voulu prévenir le dernier et le plus grave [le meurtre] et empêcher que peu à peu, les injures ne provoquent les coups (*ἐκ μὲν λοιδορίας εἰς πληγάς*), les coups des blessures (*ἐκ δὲ πληγῶν εἰς τραύματα*), les blessures des homicides (*ἐκ δὲ τραυμάτων εἰς θάνατον*) : pour chacun de ces délits, la punition est inscrite dans la loi, au lieu de dépendre de la colère ou du bon vouloir du premier venu.¹²

Ce que Démosthène décrit, tout comme les autres auteurs évoqués ici, c'est la logique cumulative de la vengeance, un principe qui, à cette époque encore, irrigue très largement, l'imaginaire social¹³. Loin d'être régi par des forces irrationnelles et des

¹² Démosthène, *Contre Conon*, 17-19. Notons que la procédure appelée *trauma ek pronoias* n'était pas une action publique mais privée. Le terme *graphè* est ici employée de manière impropre pour désigner, de manière générale, toute forme de procès. Isocrate, quoique de manière moins directe, associe aussi la loi relative à l'injure aux violences auxquelles l'injure peut conduire : « Les législateurs ont jugé si graves les coups et les blessures qu'ils ont même porté sur la médisance une loi qui inflige une amende de cinq cents drachmes à ceux qui disent quelque chose qui doit rester caché. Or quelle satisfaction ne doit-on pas accorder à ceux qui ont souffert en acte, quand vous vous montrez si irrités en faveur de ceux que des paroles seules ont lésés ? » (*Contre Lochitès*, 3).

¹³ Sur cette question, Évelyne Scheid-Tissinier offre un précieux bilan historiographique : É. Scheid-Tissinier, « Remarques sur les fondements de la vengeance », in Bertrand J.-M. (éd.), *La violence dans les mondes grecs et romains*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 395-410, p. 397-402. Les historiens ne s'accordent pas sur la permanence de l'esprit de vengeance dans la cité classique. Une majorité la défend : outre Évelyne Scheid-Tissinier (*op. cit.*, p. 399-402) et « Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques », in M. Molin (éd.), *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 97-

émotions incontrôlées, le système vindicatoire repose sur une économie de la réciprocité très rationnelle¹⁴ : l'offense constitue une dette dont la victime ou ses parents sont tenus d'obtenir le remboursement¹⁵. Les Choéphores rappellent ainsi à Oreste « Et qu'un coup meurtrier soit puni d'un coup meurtrier : au coupable le châtiment dit un adage trois fois vieux »¹⁶. De fait, « toute offense, toute agression, qu'elles visent l'individu lui-même ou ses proches, appellent obligatoirement à une riposte »¹⁷. Dans ce schéma, la dérision s'insère parfaitement : portant atteinte à l'honneur d'un individu, elle exige une réponse et peut conduire, selon la logique cumulative pointée du doigt par Démosthène, à la violence et même au meurtre.

On peut dès lors imaginer que la dérision puisse semer les plus grands désordres dans la cité. Il n'est pas inimaginable qu'elle affecte même les *politeiai*. Aristote, notamment, souligne dans *la Politique* le rôle de l'honneur dans l'apparition de la *stasis* au sein des cités. Il insiste tout particulièrement sur le rôle de l'outrage (*hubris*) et du mépris (*kataphronêsis*)¹⁸, deux termes apparentés à la dérision¹⁹. En fait, comme Richard

113), citons encore David Cohen (*Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 61-86) et Nick Fisher (« Violence, masculinity and the law in classical Athens », in Lin Foxhall, John Salmon (éd.), *When Men were Men : masculinity, Power and identity in classical antiquity*, London, New York, Routledge, 1998, p. 68-97). Cette lecture est néanmoins contestée par certains spécialistes. Selon Gabriel Herman, le recours aux tribunaux dans la cité trahit le renoncement des Athéniens à la vengeance : Gabriel Herman, *Morality and Behaviour in democratic Athens : A Social History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 184-203 ; « Athenian beliefs about revenge : problems and methods », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 46, 2000, p. 7-27. Cette interprétation relève néanmoins d'une lecture discutable du recours à l'institution judiciaire. Comme on le verra plus loin, la justice athénienne n'abolit pas la vengeance mais la médiatise. Elle était même le moyen le plus approprié pour accomplir sa vengeance.

¹⁴ Voir en particulier la gigantesque enquête sur la vengeance coordonnée par Raymond Verdier : *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Paris, Editions Cujas, 1980-1984. Les deux premiers volumes qui portent sur la vengeance dans des sociétés extra-occidentales ainsi que le troisième où elle est traitée dans plusieurs sociétés antiques montrent combien la vengeance est « un système à la fois d'échange et de contrôle social de la violence » qui a « ses règles et ses rites » et non, selon une vision héritée d'un monde dans lequel l'Etat dispose du monopole de la violence, une espèce de violence aveugle et incontrôlée. Sur cette nécessaire redéfinition de la vengeance, se reporter surtout à R. Verdier, « Le système vindicatoire. Esquisse théorique », in R. Verdier (éd.), *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol. 1, Paris, Editions Cujas, 1980.

¹⁵ Louis Gernet parlait à ce propos de « dette d'inimitié » : L. Gernet, « Droit et prédroit en Grèce ancienne », in L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 175-260, p. 181.

¹⁶ Eschyle, *Les Choéphores*, 313-314.

¹⁷ É. Scheid-Tissinier, « Le rôle de la colère dans les tribunaux athéniens », dans F. de Polignac, P. Schmitt-Pantel, *Athènes et la politique dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 179-198, p. 184.

¹⁸ « À ces causes [de séditions] s'ajoutent la démesure, la crainte, la supériorité excessive, le mépris, un accroissement de puissance disproportionné (...) » : Aristote, *Politique*, V, 1302b2-4. Voir aussi *Politique*, V, 1302 b5-10 ; 25-34. Sur les rapports entre l'*hubris* et l'instabilité politique chez Aristote, voir N. Fisher, *Hybris. A Study in the values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992, p. 25-31.

¹⁹ L'insertion de la dérision dans le champ sémantique de l'outrage et de l'offense a été démontrée dans le premier chapitre. Ajoutons ici que, chez Aristote, la dérision est une forme de l'*hubris* (*Rhétorique*, II, 1379a32-34). Parallèlement l'*hubris* comme la *kataphronêsis* sont englobées dans la notion d'*oligôria* que l'on peut traduire par « dédain » (*Rhétorique*, II, 1378b14-15). Dans la *Politique* cependant, Aristote conçoit seulement le dédain comme une forme de négation de l'influence politique à laquelle les différents groupes sociaux aspirent.

Mulgan le résume, la démesure et le mépris d'un groupe civique impliquent une réponse émotionnelle violente chez un autre groupe de la communauté²⁰. Pour se convaincre des effets politiques potentiels de la dérision, on peut ici rappeler l'épisode fameux de l'assassinat d'Hipparque. Dans *la Constitution des Athéniens*, en effet, le tyrannicide s'inscrit dans une série d'offense, la dernière étant une insulte proférée par Thettalos, bâtard de Pisistrate, à l'encontre d'Harmodios²¹. La prudence invite cependant à ne pas exagérer l'incidence de la dérision sur l'ordre politique et social. À notre connaissance, aucune source n'indique que la dérision a pu mener à une révolution. En outre, si l'on se penche à nouveau sur les affaires judiciaires, qu'elles soient le résultat d'actes de violence ou même de meurtres, la mécanique vengeresse qui suivrait une ligne droite partant d'une raillerie pour s'achever dans les coups semble rarement à l'œuvre. Une seule affaire, dans l'ensemble du corpus des orateurs attiques, semble relever de ce funeste processus : celle qui opposa Tisis à Archippos. Il s'agit d'une action pour voie de faits (*dikè aikias*)²² dont l'origine réside dans une violente algarade verbale entre Archippos, l'accusateur et Tisis comme Lysias l'explique :

Archippos que voici, juges, était allé s'exercer dans la même palestre que Tisis, l'accusé. Là, une querelle advint (ὄργῆς δὲ γενομένης) : ils portèrent l'un contre l'autre railleries, contradiction, sujet d'inimitié et injure (εἰς σκώμματα τε αὐτοῖς καὶ ἀντιλογίαν καὶ ἔχθραν καὶ λοιδορίαν κατέστησαν).²³

Ainsi le peuple se sent méprisé dans le cadre d'une oligarchie car il est exclu des affaires publiques. Il n'est donc pas explicitement question de dérision.

²⁰ R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 116-138. Voir encore K. Kalimtzis, *Aristotle on Political Enmity and Disease. An inquiry into Stasis*, New York, State University of New York Press, 2000, p. 176-178.

²¹ Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVIII, 2: « Thettalos, de beaucoup plus jeune, avait une conduite téméraire et insolente ; ce fut la cause de tous leurs maux. En effet, il s'était épris d'Harmodios et avait été déçu dans son amour ; loin de contenir son ressentiment, il en montrait en tout occasion la violence ; et à la fin, comme la sœur d'Harmodios devait porter une corbeille aux Panathénées, il l'en empêcha en insultant Harmodios qu'il traita d'efféminé. C'est pourquoi Harmodios et Aristogiton, exaspérés, accomplirent leur acte après s'être assuré beaucoup de complices ». Notons en passant que cette imputation d'effémination était employée par les orateurs contemporains d'Aristote. Voir chapitre 6.

²² Stephen Todd (*Lysias*, University of Texas, Austin, 2000, p. 348) ne ferme pas complètement l'hypothèse d'une *graphè hubreôs* bien qu'elle lui semble peu probable. Il n'empêche que la question de l'*hubris* est dans ce discours omniprésente : outre le supplice, qui en est un signe évident, le fragment, extrait de Denys d'Halicarnasse, est comparé par ce dernier au *Contre Conon* de Démosthène (Denys d'Halicarnasse, *Démosthène*, 12, 1), discours où la question de l'*hubris* est également centrale. Nick Fisher, de son côté, ne trouve pas incongru de voir dans ce procès une *graphè hubreôs* (*op. cit.*, p. 39-40).

²³ Lysias (*Contre Tisis*), fr. XVII, 2 (trad. modifiée).

Si le mobile de la querelle est appelé à demeurer inconnu, il apparaît que les railleries (*skommata*), au même titre que l'insulte (*loidoria*), la contradiction (*antilogia*) et la haine (*echthra*), sont les éléments constitutifs de cette « colère » (*orgè*) qui s'est emparée des deux hommes²⁴. Suite à cet échange tumultueux, Tisis décide de tendre un piège retors à Archippos. Dans un premier temps, il feint de bonnes dispositions envers Archippos et l'invite chez lui. Puis, une fois qu'Archippos est entré dans la maison, il ordonne qu'il soit attaché à une colonne et l'y fouette. Il le fait ensuite enfermer dans une chambre avant de l'en être soustraire pour le faire fouetter une seconde fois. Les coups assés sont si violents qu'Archippos, incapable de marcher, est recueilli par ses frères sur une civière. Aucun doute que Tisis cherchait à assouvir son désir de vengeance, un désir né de cette querelle à la palestre. L'orchestration du supplice qu'il a infligé à Archippos visait d'ailleurs moins à meurtrir qu'à humilier²⁵ : il s'agissait de répondre aux railleries et aux insultes que le plaideur avaient perçues comme d'inacceptables offenses²⁶. Autrement dit, Tisis adopte une démarche vengeresse absolument conforme au processus vindicatoire décrit plus haut.

2. La violence, odieuse face à la dérision ?

L'affaire qui opposa Archippos à Tisis montre que la dérision pouvait bel et bien engendrer des violences, quelquefois gravissimes, susceptibles d'apaiser la soif de vengeance de ceux qui en avaient été la victime. Dans le même temps, cette affaire est unique en son genre. Il convient donc d'imaginer soit que les Athéniens n'avaient pas pour habitude de répondre aux offenses verbales par les coups soit que les violences résultant de la dérision ne donnaient généralement pas lieu à des procès. Cette dernière hypothèse nous paraît peu crédible. Comme nous l'avons vu plus haut, la vengeance demeure en effet dans les cités grecques de l'époque classique un principe structurant.

²⁴ Il est à noter, comme nous le verrons un peu plus loin, que la colère est au cœur du schéma vindicatoire et notamment du schéma vindicatoire décrit par Aristote.

²⁵ À Athènes, le fouet est conçu comme un châtement réservé aux esclaves : V. Hunter, « Constructing the Body of the Citizen : Corporal Punishment in Classical Athens », *Échos du Monde Classique*, 36, n.s. 11, 1, 1992, p. 271-291, p. 284 et M.-M. Mactoux, « Esclave, fouet, rituel », in L. Bodiou et alii (éd.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brûlé*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 59-70.

²⁶ Dans l'*Ajax* de Sophocle, une pièce où la crainte du rire des ennemis guide les actions des héros dans une large mesure, Ajax met en place un dispositif comparable pour apaiser sa soif de vengeance contre Ulysse, le rival qu'il abhorre parce qu'il a hérité à ses dépens des armes d'Achille. Aveuglé par la folie, il s'est en effet attaqué, s'imaginant qu'il s'agit des chefs argiens, au bétail accaparé comme butin. Il tue, plein de fureur, certaines de ces bêtes sur place tandis qu'il attache l'une d'elle, en qui il voit Ulysse, à un pilier pour la fouetter en l'insultant (Sophocle, *Ajax*, 239-244).

Or, dans la cité athénienne, le tribunal était un instrument de la vengeance. Vengeance collective, d'abord : la pénalité était une manière pour la cité de châtier les individus qui, coupables d'injustice, avaient rompu l'équilibre social²⁷. Vengeance individuelle ensuite : aux yeux des victimes, le recours au tribunal était le moyen d'obtenir une réparation et, plus en particulier, de restaurer leur honneur par la vengeance²⁸. L'analyse du vocabulaire utilisé par les plaideurs du corpus des orateurs montre combien les procès obéissaient à une logique du paiement et de la réparation propre à la vengeance : la justice consistait à réparer la *timè* bafouée de la victime au détriment de celle de l'offenseur²⁹. Il n'est alors pas étonnant d'entendre fréquemment dans ces discours les victimes prier les juges de punir l'accusé afin de satisfaire à son juste droit à la vengeance³⁰. L'action en justice initiée par Archippos contre Tisis répondait précisément à cet enjeu vindicatoire : le plaideur, en rappelant les meurtrissures d'Archippos, invitait explicitement les juges à permettre que s'accomplît la juste vengeance de la victime³¹. Aussi est-il difficile d'imaginer dans un tel cadre que des Athéniens violentés n'aient pas pris le parti d'en référer aux dikastes pour laver leur honneur³².

Faut-il alors admettre qu'en dépit des quelques témoignages précédemment évoqués, les coups ne constituaient pas une réponse adaptée à la dérision ? Vraisemblablement, la violence n'était pas perçue à Athènes comme un moyen convenable de répondre aux

²⁷ L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 2001 (1917), notamment p. 109-134.

²⁸ Voir surtout D. Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 87-118. Pour lui, il ne fait aucun doute qu'un procès est d'abord l'occasion pour un individu de se venger d'un adversaire. Il parle en ce sens de « *litigation as feud* ». L'institution du tribunal de l'Aréopage dans les *Euménides* d'Eschyle est également révélatrice de la persistance de l'esprit de vengeance au sein même des institutions judiciaires athéniennes : les Érinyes, ces déesses de la vengeance qui ont poussé Oreste à assassiner sa mère, ne sont en effet pas exclues de la cité, mais incorporées dans le système judiciaire athénien.

²⁹ É. Scheid-Tissinier, « Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques », in M. Molin (éd.), *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 97-113, p. 100-104. Edward Harris, de son côté, écrit que les Athéniens étaient hostiles aux procès qui étaient motivés par la vengeance (« *Feuding or The Rule of Law* », in M. Gagarin, R. Wallace (éd.), *Symposion 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 125-141). Mais cette conclusion est le résultat d'une lecture biaisée. Dans sa réponse à l'article d'Harris, Matthew Christ montre bien que si tous les procès n'étaient pas motivés par la vengeance, un certain nombre l'était et les Athéniens ne niaient pas la valeur d'un tel mobile (« *Response to Edward M. Harris* », in Gagarin, Wallace, *op. cit.*, p. 143-146).

³⁰ Lysias, *Contre Théomnestos*, I, 3 ; *Contre Agoratos*, 1-3 ; *Contre Alcibiade*, I, 2 ; *Pour l'invalidé*, 2 ; *Isocrate, Contre Lokhitès*, 5-6 ; *Démosthène, Contre Midias*, 76 ; *Contre Nicostratos*, 1-3 ; *Contre Théocrinès*, 1-2 ; 58-59 ; *Contre Nééra*, 1 ; 12. Sur ces appels à la vengeance dans les procès attiques, voir Hunter, *op. cit.*, p. 127-128.

³¹ Lysias (*Contre Tisis*), fr. XVII, 2. 6 : « Il [Archippos] était dans un tel état que les spectateurs ne s'indignaient pas seulement contre les coupables : ils s'en prenaient à la ville de ce que de pareils méfaits ne recevaient pas un châtement (τιμωρεῖται) public et immédiat ».

³² On pourra rétorquer que beaucoup de ces affaires, puisqu'il s'agit là de *dikai*, se réglaient en amont par un arbitrage public ou privé quoique l'arbitrage fût plus aisé quand il concernait des membres d'une même famille: Hunter, *op. cit.*, p. 55-66.

offenses quelles qu'elles fussent. Sans doute, comme l'écrit Nick Fisher, les Athéniens ne réprouvaient pas univoquement la violence³³. Ils toléraient une violence de faible intensité, intensité qui s'est encore trouvée réduite au IV^e siècle après que la guerre civile de 403 eut laissé des profondes cicatrices dans les esprits : « Beaucoup d'indices confirment qu'un niveau de violence ou d'insulte pouvait être regardé comme assez banal et n'était pas censé nécessairement engendrer de graves blessures ou d'importants problèmes judiciaires »³⁴. La violence était condamnable dès lors qu'elle fragilisait l'équilibre social : les procédures judiciaires sanctionnant les tentatives de meurtres, les coups ou l'*hubris* en attestent. Quoiqu'il en soit du degré de violence qui régnait dans la cité athénienne³⁵, une chose est cependant sûre : « le discours public était devenu non violent »³⁶. Michael Gagarin, en s'appuyant sur le corpus des plaidoyers attiques, montre en effet que « l'usage de la violence en soi n'est jamais apprécié de manière positive, dans la mesure du possible, on doit éviter les querelles ou ne se défendre que par l'usage du recours à la loi »³⁷. Autrement dit, comme l'explique Démosthène dans le *Contre Midias* : « on ne doit pas se défendre, dans un mouvement de colère, contre les outrages d'une brute, mais au contraire porter l'affaire devant vous, avec la conviction que vous savez assurer et sauvegarder l'assistance que les lois apportent à la victime »³⁸.

³³ N. Fisher, « Violence, masculinity and the law in classical Athens », in Lin Foxhall, John Salmon (éd.), *When Men were Men : masculinity, Power and identity in classical antiquity*, London, New York, Routledge, 1998, p. 68-97. *A contrario*, Gabriel Herman offre une vision irénique des relations sociales à Athènes puisqu'arrachées à la conflictuelle réciprocité de la vengeance. Il imagine ainsi le code de conduite qui régissait les comportements des Athéniens face à une offense : « Provoqué, offensé ou injurié, un citoyen ne devait pas se venger, mais devait exercer sa maîtrise de soi, éviter la violence, se raviser, ou renégocier l'affaire, en bref, trouver un compromis » (G. Herman, « How violent was Athenian society ? », in S. Hornblower, R. Osborne (éd.), *Ritual, finance, politics : Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 1994, p. 99-117, p. 107). Voir aussi : G. Herman, *Morality and Behaviour in Democratic Athens : A Social History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

³⁴ Fisher, *art. cit.*, p. 75.

³⁵ La mesure du déploiement de la violence dans la cité athénienne dépend largement des sources littéraires et, principalement, des orateurs. Or, comme le souligne Stephen Todd, la distorsion est importante entre la réalité historique et la réalité que donne à voir discours des orateurs. Il note ainsi : « [...] les orateurs constituent une forme inhabituelle de littérature sophistiquée et tout commentaire doit être soigneusement éprouvé en dehors de ce contexte [d'énonciation] » (S. Todd, « The Use and Abuse of the Attic Orators », *Greece & Rome*, 37, 1990, p. 163-167, p. 164 pour la citation).

³⁶ M. Gagarin, « La violence dans les plaidoyers attiques », in J.-M. Bertrand (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 365-376, p. 375.

³⁷ *Ibidem*. Il n'y a qu'un seul discours où le plaideur revendique ouvertement l'usage de la violence : le discours de Lysias *Sur le meurtre d'Eratothène*. Or cette affaire relève d'un délit d'adultère pour lequel la loi autorise l'homme trompé à assassiner le séducteur.

³⁸ Démosthène, *Contre Midias*, 76. Sur le caractère positif de la maîtrise de soi et du recours à la justice face à une offense, voir Fisher, *art. cit.*, p. 80-86. Il n'en demeure pas moins vrai que le droit athénien exigeait des citoyens qu'ils s'investissent personnellement dans la procédure. Sur cette implication des justiciables dans les

On comprend dès lors que le plaideur du *Contre Tisis* insiste tant que la brutalité de Tisis. Il s'agissait de mettre en scène un comportement violent qui ne pouvait qu'exciter l'indignation des juges. Notons néanmoins que Tisis, pour se défendre, ne conteste pas la violence. Dans sa version des faits, Archippos était entré ivre chez lui pour l'insulter ce qui aurait provoqué une bagarre dont son adversaire était sorti bien amoché³⁹. Cette version semble suggérer que le problème résidait moins dans les coups portés contre Archippos que dans l'accomplissement d'une vengeance méticuleusement organisée et pour laquelle, de surcroît, il avait feint la réconciliation⁴⁰. En réalité, il faut imaginer que le recours à la violence était plus ou moins accablant selon les circonstances. Comme l'écrit Évelyne Scheid-Tissinier : « les réactions passionnelles ne constitu[aient] pas pour les tribunaux un argument recevable, même si tout le monde, les plaideurs comme les juges compren[aient] et admet[taient] la violence que p[ouvait] revêtir chez un homme libre la réaction vindicative »⁴¹. En ce sens, les coups portés sous le coup de l'émotion immédiate ne souffraient pas autant de reproches qu'une violence planifiée et l'on comprend que Tisis ait cherché à se prévaloir de la première sorte de violence plutôt que de la seconde.

Mais si, finalement, la violence ne constituait pas une riposte appropriée à la dérision, il semble difficile de croire que les Athéniens n'aient pas réagi face à ce qui s'apparentait à un outrage. De deux choses l'une. Soit la dérision était en fait la mieux à même de répondre à la dérision. Remarquons que le plaideur du *Contre Tisis* ne nie précisément pas avoir insulté et raillé Tisis à la palestre. Il est le seul, en revanche, à n'avoir pas tenu rigueur à l'autre de cette altercation, jugeant sans doute que les mots avaient répondu aux mots. Soit les victimes de la dérision se tournaient vers la justice : dans la mesure où les Athéniens privilégiaient le recours aux tribunaux pour se venger d'agressions physiques, on peut *a fortiori* supposer qu'ils procédaient de la même manière face aux insultes et aux railleries. Démosthène n'affirmait-il pas du reste que des lois

actes de la procédure, ce que les Anglo-saxons appellent le « *self-help* », voir V. Hunter, *Policing Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 129-149.

³⁹ Lysias (*Contre Tisis*), fr. XVII, 2, 5.

⁴⁰ Si l'on veut bien se fier au plaideur de ce discours, cette vengeance aurait suivi un plan machiavélique élaboré par Pythéas, l'éraste de Tisis.

⁴¹ Scheid-Tissinier, *art. cit.*, p. 107.

sanctionnant les paroles injurieuses permettaient d'y répondre sans en passer par la violence⁴² ?

II. Des lois contre la dérision ?

1. Les lois sur l'injure (*kakègoria*)

Le témoignage de Démosthène⁴³ laisse imaginer que l'action pour injure (*dikè kakègorias*) visait à sanctionner de manière très large l'insulte. En réalité, il confère à la loi une extension que contredit toute une série d'autres témoignages et qui, de surcroît, semble peu compatible avec l'idéal démocratique de la *parrhèsia*⁴⁴. Essayons donc de mieux cerner le champ d'application de cette action pour injure. L'attestation certaine la plus ancienne de cette procédure se trouve dans les *Guêpes* d'Aristophane lorsque Philocléon raconte qu'il a poursuivi le coureur Phayllos pour injure (*loidoria*)⁴⁵. Mais cette évocation d'Aristophane ne nous est guère utile dans la mesure où il n'est pas précisé quels genres de propos ont pu motivé Philocléon dans sa démarche. D'autres sources suggèrent cependant que seul l'emploi de certains termes interdits, les *aporrhèta*, c'est-à-dire littéralement « des choses qui ne peuvent être dites », étaient susceptibles de donner lieu à une *dikè kakègoria*⁴⁶. Le plaideur du *Contre Théomnestos* de Lysias fait ainsi état d'une liste de mots et syntagmes dont la loi aurait proscrit l'usage à la date du procès (384-383) à tout le moins. Elle aurait ainsi sanctionné la qualification d'*androphonos* (« meurtrier »), de *patraloias* (« celui qui bat son père »), de *mètraloias* (« celui qui bat sa mère ») et l'imputation d'avoir abandonné son bouclier (*apobeblèka tèn aspida*)⁴⁷. La liste n'est sans doute pas exhaustive. Dans le discours

⁴² Démosthène, *Contre Conon*, 17-19. Voir citation *supra*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Sur cette notion, voir l'introduction du chapitre 4.

⁴⁵ Aristophane, *Guêpes*, 1206-1207. Stephen Todd explique que le terme *loidoria* est inapproprié pour désigner la procédure en question, mais employé ici intentionnellement par Aristophane pour mettre en exergue la méconnaissance de Philocléon du vocabulaire juridique : S. Todd, *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, p. 632.

⁴⁶ Les trois seuls cas avérés de *dikè kakègorias* ont toujours trait à la profération de « mots interdits » : il s'agit du procès du *Contre Théomnestos*, d'un procès intenté par Théomnestos à Lysitheos (selon la restitution dominante que donnent les spécialistes du nom Théon présent dans le manuscrit) et d'un procès intenté par Démosthène à Midias (Lysias, *Contre Théomnestos*, *passim*; Lysias, *Contre théomnestos*, 12 et Démosthène, *Contre Midias*, 79-81). Isocrate associe aussi la *dikè kakègorias* à l'emploi d'*aporrhèta* : Isocrate, *Contre Lokhitès*, 3.

⁴⁷ Lysias, *Contre Théomnestos*, 1-2, 6, 8-9. Si la loi retenait probablement des termes précis, tout l'enjeu du discours *Contre Théomnestos* est justement de savoir s'il faut ne s'en tenir qu'aux termes exacts de la loi, aux *aporrhèta* proprement dits, ou s'il faut considérer l'esprit de la loi plutôt que sa lettre et admettre, par conséquent, que dire de quelqu'un qu'il a « jeté » (*ripsai*) son bouclier n'était pas moins grave que de dire qu'il avait, selon les termes exacts de la loi, « abandonné » (*apoblèkenai*). Il est probable que ce problème était laissé à

Contre Euboulidès, le plaideur Euxithéos explique par exemple que son adversaire ayant affirmé que sa mère travaillait sur l'agora pourrait faire l'objet d'une *dikè kakègorias*⁴⁸. La peine, en cas de condamnation, était une amende de cinq cents drachmes⁴⁹.

Louis Gernet, pour expliquer l'interdit pesant sur certains mots, insistait sur la puissance « magique » des mots. À ses yeux, la *kakègoria* consistait d'abord dans l'énonciation de paroles néfastes et efficaces⁵⁰. Ces mots, expliquait-il, était un « attentat par eux-mêmes »⁵¹. Diskin Clay, observant la manière dont Tiresias dans *l'Œdipe Roi*, semble s'efforcer de ne pas prononcer le mot *androphonos*, « meurtrier »⁵², ne l'interprète d'ailleurs pas comme l'indice de la révérence du discours tragique à la loi, mais plutôt comme le signe du tabou dont aurait été empreint ce mot⁵³. Mais si la force immanente aux mots mêmes n'est sans doute pas étrangère à l'interdit qui pesait sur eux⁵⁴, elle n'en est certainement pas l'unique raison. Si l'on s'en tient aux *aporrhèta* énumérés par Lysias, il est également évident qu'ils renvoient à des principes auxquels la société athénienne était attachée : le refus de la souillure du meurtre, le respect des parents, le patriotisme⁵⁵. La cité athénienne condamnait d'ailleurs fermement ces trois comportements scandaleux. Elle exposait ces délits aux peines les plus lourdes : peine de mort ou atimie⁵⁶. En plus de cette dimension idéologique, Robert Wallace a mis en

l'interprétation des juges qui, disposant d'un pouvoir « royal » comme le dit Aristophane, pouvaient décider de considérer ou non que l'esprit de la loi comptait autant que la lettre.

⁴⁸ Démosthène, *Contre Euboulidès*, 30. Il est possible que la liste des *aporrhèta* ait été complétée au cours du temps : R. Wallace, « The Athenian laws against slander », in G. Thür (éd.), *Symposion 1993*, Vienne, Cologne, Böhlau Verlag, 1994, p. 109-124, p. 116-117.

⁴⁹ Lysias, *Contre Théomnestos*, 12; Isocrate, *Contre Lokhitès*, 3.

⁵⁰ L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 2001 (1917), p. 238-244.

⁵¹ *Ibidem*, p. 243.

⁵² D. Clay, « Unspeakable Words in Greek Tragedy », *The American Journal of Philology*, 102, 3, 1982, p. 277-298, notamment p. 277-281.

⁵³ *Ibidem*, p. 295-296.

⁵⁴ Le débat qui oppose le plaideur du *Contre Théomnestos* à son adversaire est incompréhensible si l'on exclut l'idée que ces mots ont quelque chose de « singulier ». Théomnestos, en effet, soutient que le délit d'injures implique de prononcer explicitement l'un des *aporrhèta* et non une périphrase comme lui l'a fait quand il imputa à son adversaire le meurtre de son père. Le plaideur, à rebours, estime que ce n'est pas la désignation précise qui importe mais le crime qu'elle recouvre. Ajoutons, d'ailleurs, que le plaideur évite de prononcer le terme interdit alors même qu'il nie que la loi se soucie du mot plus que du fait imputé. À vrai dire, les lois athéniennes étant généralement ouvertes à une très large liberté interprétative, le plaideur pourrait avoir cherché à « promouvoir une interprétation extensive de la loi » et initié par là même une évolution jurisprudentielle. C'est l'hypothèse de Joseph Méléze Modrzejewski : « “paroles néfastes” et “vers obscènes”. À propos de l'injure verbale en droit grec et hellénistique », *Dikè*, 1, 1998, p. 151-169, p. 161-162.

⁵⁵ V. Azoulay, A. Damet, « Paroles menaçantes et mots interdits : approches anthropologiques et juridiques », *Cahiers Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne].

⁵⁶ Le meurtre était puni de la peine de mort ou à l'exil (D. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester University Press, Manchester, 1999 (1963), p. 110-129). La procédure de la *graphè kakôseôs goneôn* permettait de punir d'atimie des enfants coupables de mauvais traitements envers leurs parents (A. Damet, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la

évidence le caractère également politique de l'interdit qui entourait la profération de ces *aporrhèta*⁵⁷. Approfondissant le constat de Serena Bianchetti qui avait souligné la relation entre les *aporrhèta* et la pratique de la dokimasia au cours de laquelle on demandait aux impétrants, entre autres questions, s'ils avaient bien traités leurs parents et remplis leur devoir militaire⁵⁸, Robert Wallace met l'accent sur le rapport entre ces injures prohibées et la dokimasia des rhéteurs (*rhètorôn dokimasia*). Un citoyen convaincu d'avoir battu ses parents, d'avoir failli au combat ou de s'être prostitué était en effet virtuellement exclu de l'Assemblée et s'exposait, s'il y prenait la parole, à faire l'objet de cette singulière procédure : être cité au cours d'une réunion de l'Assemblée puis jugé devant l'Héliée. Reconnu coupable, l'individu était frappé d'atimie⁵⁹. Or, comme le note Wallace, l'initiateur d'une telle procédure n'encourait aucun risque tandis que l'accusé était menacé d'une sévère sanction. Les *aporrhèta* auraient ainsi été institués pour limiter un usage abusif de la *rhètorôn dokimasia* et donner les moyens à l'orateur mis en cause dans le cadre d'une telle procédure de réparer son honneur⁶⁰. Dans cette optique, les poursuites pour injure ne pouvaient être couronnées de succès qu'à la condition que les insultes aient été mensongères⁶¹.

La loi athénienne n'aurait donc sanctionné qu'un nombre très limité d'offenses verbales : une raillerie, aussi violente fût-elle, ne pouvait mener au tribunal si elle ne

Sorbonne, 2012, p. 219-224). Quant à la lâcheté, elle pouvait également conduire à la limitation des droits politiques (M. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 121-124. Ce dernier insiste cependant sur la modération des sanctions athéniennes par rapport à ce qui se passait à Sparte). On retrouve aussi ces trois délits, meurtre, ingratitude familiale et désengagement patriotique, dans le contexte de l'*apagogè* : les coupables, s'ils fréquentaient les lieux interdits par leur condamnation, étaient susceptibles d'être appréhendés par les Onze et livrés au tribunal populaire (A. Scafuro, « Parents abusers, military shirkers, and accused killers: the authenticity of the second law inserted at Dem. 24.105 », in M. Gagarin, R. Wallace (éd.), *Symposion 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 51-69).

⁵⁷ Wallace, *art. cit.*, p. 109-124.

⁵⁸ S. Bianchetti, « La normativa ateniese relativa al ΚΑΚΩΣ ΛΕΓΕΙΝ da Solone al IV secolo », *Studi e Ricerche dell'Ist. Di Soria Firenze*, 1, 1981, p. 65-87.

⁵⁹ Sur cette procédure: C. Feyel, *ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ. La place et le rôle de l'examen préliminaire dans les institutions des cités grecques*, Paris, De Boccard, 2009, p. 198-207 ; D. MacDowell, « The Athenian Procedure of Dokimasia of Orators », in M. Gagarin, R. Wallace (éd.), *Symposion 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 79-87.

⁶⁰ On remarquera cependant que certains délits susceptibles d'induire une dokimasia des rhéteurs comme le fait de s'être prostitué ou les autres formes de maltraitance des parents ne sont nulle part insérés dans la liste des *aporrhèta*. Une contradiction que Wallace résout en estimant que la liste des *aporrhèta* telle que la livre Lysias est incomplète et qu'il faudrait y adjoindre les autres imputations passibles de la dokimasia des rhéteurs (*art. cit.*, p. 122). Une autre faiblesse fragilise la thèse de Wallace (du moins suggère qu'elle ne peut pas complètement expliquer cette liste des *aporrhèta*) est que le meurtre ne permettait sans doute pas d'initier une dokimasia des rhéteurs.

⁶¹ Deux sources laissent ainsi entendre que les injures tombaient sous le coup de la loi uniquement si l'imputation qu'elles portaient était fautive : Démosthène, *Contre Aristocrate*, 50 ; Lysias, *Contre Théomnestos* 30. On imagine alors que si l'insulté s'avérait véritablement coupable des imputations qui le visaient, il aurait à en répondre devant le peuple.

charriait aucune des imputations contenues dans les *aporrhèta*. Il est même possible que ces limites posées à la profération de propos injurieux aient été confinées à certains espaces ou à certaines catégories de personnes. Plutarque fait en effet état de deux mesures soloniennes défendant de « dire du mal des morts » et « d'injurier les vivants dans les sanctuaires, les tribunaux, les lieux où siègent les magistrats ou lorsqu'on assiste à des concours »⁶². Le contrevenant s'exposait à une double amende : deux drachmes revenant à la cité, trois à la victime ou sa famille⁶³. Louis Gernet, dans une conférence donnée à l'Institut de Droit Romain de Paris en 1958, défendait l'idée que l'injure au mort, l'injure au vivant et l'usage des *aporrhèta* ne constituaient non pas trois délits distincts, mais un seul et même délit⁶⁴. Selon cette lecture, la *kakègoria* consistait à prononcer dans des lieux particuliers ou à l'encontre de certaines catégories de personnes des mots mis à l'index par la loi. L'amende de cinq cents drachmes dont parle Isocrate ne serait alors que la pénalité solonienne de cinq drachmes multipliée par cent pour suivre la courbe de l'inflation⁶⁵. Je serais tenté, pour ma part, de suivre les quelques réserves émises à l'encontre de cette thèse par Stephen Todd dans son commentaire au *Contre Théomnestos*⁶⁶. Il me semble, en outre, que le procès pour injure que Démosthène dit avoir intenté contre Midias contredit la thèse de Gernet. Midias, en effet, s'il a certes prononcé des « ignominies qu'on peut et qu'on ne peut pas dire »⁶⁷, les a proférées chez Démosthène et nullement dans un des lieux dont Plutarque fait mention⁶⁸. Il convient par conséquent de distinguer la loi relative aux *aporrhèta* et les lois de Solon, lesquelles ne désignent aucune insulte qu'il aurait fallu spécifiquement éviter. Le champ d'interdiction de la dérision se trouve ainsi considérablement élargi sauf qu'il n'existe

⁶² Plutarque, *Solon*, XXI.1 (traduction Ozanam). La loi solonienne qui interdit de mal parler des morts est également invoquée par Démosthène, *Contre Leptine*, 104 ; *Contre Boéotos*, II, 49 et Hypéride, *fr.* 100 (Kenyon).

⁶³ Une sanction qui montre que l'injure, dans ces cadres-là, était perçue comme une atteinte à la communauté.

⁶⁴ Louis Gernet, « La répression de l'injure verbale », le 21 février 1958 (texte dactylographié). Cette hypothèse est suivie par Joseph Méléze Modrzejewski, *art. cit.*, p. 160. Remarquons qu'en 1917 Louis Gernet, s'appuyant sur le travail de Glotz, n'assimilait pas encore les trois délits (L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, *op. cit.*, p. 238-239).

⁶⁵ Cette interprétation s'appuie essentiellement sur le lex. Cant. *s.v. kakègorias dikè*. La lecture de cette notice demeure cependant sujette à caution : S. Todd, *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, p. 633, n. 35.

⁶⁶ Todd, *op. cit.*, p. 633-634. Il note d'abord que, dans le texte de Plutarque rapportant les lois de Solon relatives à l'injure, il n'est aucunement fait référence aux *aporrhèta*. Il conteste l'interprétation selon laquelle la peine de cinq cents drachmes sanctionnant le délit de *kakègoria* soit assimilable – une fois l'inflation prise en compte – à la pénalité de cinq drachmes évoqués par Plutarque à propos des lois soloniennes sur l'injure.

⁶⁷ Démosthène, *Contre Midias*, 79.

⁶⁸ Notons également que le plaideur du *Contre Théomnestos* n'établit aucun lien entre les *aporrhèta* et Solon alors même qu'ils mobilisent plusieurs lois de Solon pour montrer que la justice ne peut pas s'arrêter à une lecture trop littérale de la loi: Lysias, *Contre Théomnestos*, 16-19.

aucune trace d'un procès intenté pour avoir proféré des injures quelconques dans certains lieux publics ou contre les morts. Pire : des injures nombreuses, violentes et diverses fusent au sein des tribunaux et dans les spectacles théâtraux, notamment la comédie⁶⁹. Gustave Glotz résout ce paradoxe en estimant que l'interdiction dans les tribunaux ne concernait pas les parties tandis que la comédie disposait d'un statut singulier qui lui autorisait des excès que la loi, en temps normal, proscrivait. Nous verrons plus loin que rien de tel ne peut être solidement étayé⁷⁰. La seule hypothèse crédible serait d'imaginer que la procédure de la *dikè kakègorias* était la seule susceptible de sanctionner à Athènes les différents délits langagiers fixés par Solon tandis que le terme juridique de *kakègoria* renvoyait dans l'esprit des contemporains aux seuls *aporrhèta*. Si, comme le note Paulin Ismard, le droit athénien s'est toujours refusé à définir rigoureusement la plupart de ses catégories au nom d'une démocratie « ouverture exégétique »⁷¹, il est également possible d'imaginer que certaines catégories fussent l'objet d'un consensus – plus ou moins durable – autour de leur signification et subséquemment, autour des infractions qu'elles pouvaient embrasser.

Quel que fût le champ d'application de la *dikè kakègorias*, force est de constater en dernier ressort que les Athéniens n'engageaient que rarement une telle procédure : il y a seulement trois cas avérés de cette procédure dans la cité athénienne de l'époque classique⁷². Manifestement, les Athéniens la voyaient d'un mauvais œil comme l'explique d'emblée le plaideur du *Contre Théomnestos*, seul discours conservé qui relève d'une *dikè kakègorias* :

C'est le fait d'une âme basse, d'un esprit chicanier que d'intenter
l'action d'injures⁷³.

Peut-être, cependant, que des insultes et railleries plus diverses pouvaient être sanctionnées dès lors qu'elles prenaient pour cibles des magistrats dans l'exercice de

⁶⁹ Nous reviendrons au chapitre 4 sur la question de l'incidence des lois relatives à l'injure dans les enceintes de la délibération publique et dans le théâtre.

⁷⁰ G. Glotz, « *kakègorias dikè* », in C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, III, p. 788-791, p. 789.

⁷¹ Paulin Ismard, *L'événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013, p. 160-161.

⁷² Il faut aussi remarquer qu'initier une *dikè kakègorias* était risqué : si les juges se prononçaient en faveur de celui qui avait insulté, l'imputation injurieuse était dès lors réputée véridique et l'insulté se trouvait alors passible des lois sanctionnant le crime que l'injure lui imputait.

⁷³ Lysias, *Contre Théomnestos*, 2.

leur fonction. Deux passages de Lysias et de Démosthène suggèrent en effet l'existence d'une telle restriction à la liberté de parole⁷⁴. Le plaideur du discours *Pour le soldat* raconte ainsi comment les stratèges lui infligèrent une amende pour les avoir insultés, une amende qu'il conteste dans la mesure où la loi « n'interdit que les injures contre les magistrats dans le local où il siège »⁷⁵. Cette protection particulière vis-à-vis de l'insulte (*loidoria*) dont seraient gratifiés les magistrats est confirmée par Démosthène. Dans le *Contre Midias*, il oppose les injures proférées à l'encontre d'un thesmothète ou d'un archonte en tant que personne privée, qui relèveraient tantôt de la *dikè kakègorias* tantôt de la *graphè hubreôs*, à celles qui viseraient publiquement le thesmothète en tant qu'il est un magistrat de la cité et qui seraient sanctionnées d'une peine d'atimie⁷⁶. Les spécialistes sont incapables de déterminer la procédure susceptible de sanctionner de tels délits⁷⁷. La seule chose qu'on peut dire avec un peu d'assurance est qu'elle était à l'initiative des magistrats pris pour cible. Par ailleurs, les deux textes ne permettant pas de préciser la teneur des propos injurieux susceptibles de faire l'objet d'une sanction dans ce cadre-là, rien ne semble devoir les restreindre aux seuls *aporrhèta*. L'idée que quelques plaisanteries mal digérées par le magistrat pris pour cible aient conduit à en sanctionner l'auteur, n'est donc pas inimaginable. Reste que le plaideur du *Pour le Soldat* est le seul personnage à effectivement avoir été puni pour une offense verbale à l'encontre d'un magistrat. Aussi, en l'absence d'indications plus nombreuses et plus précises, mieux vaut demeurer prudent quant l'application de cette mesure. Une anecdote rapportée par Plutarque sur Périclès suggère d'ailleurs la modération dont

⁷⁴ Parmi les autres restrictions possibles à la dérision, il convient d'ajouter la loi interdisant les paroles et les chants critiquant Harmodios et Aristogiton (Hypéride, *Contre Philippide*, 3).

⁷⁵ Τοῦ νόμου ἀπαγορεύοντος ἐάν τις ἀρχὴν ἐν συνεδρίῳ λοιδορῇ : Lysias, *Pour le Soldat*, 6.

⁷⁶ Démosthène, *Contre Midias*, 32-33. Il reste difficile de comprendre pourquoi la peine évoquée par Démosthène est l'atimie tandis que le plaideur du *Sur le soldat* parle seulement d'une amende. Selon Wallace, la loi athénienne pouvait contenir deux mesures contradictoires pour cette même offense. Peut-être aussi, ajoute-t-il, la peine a évolué entre la première moitié et la seconde moitié du IV^e siècle (Wallace, *art. cit.*, p. 124). Todd pense, lui, que la sanction d'atimie concernait uniquement les insultes à l'encontre de l'un des neuf archontes (Todd, *op. cit.*, p. 593). À nos yeux, l'hypothèse la plus séduisante demeure celle de Gustave Glotz selon qui, face aux injures, les magistrats pouvaient eux-mêmes sanctionner le contrevenant d'une amende ou, si les circonstances l'exigeaient, renvoyer l'affaire devant le peuple (Glotz, *art. cit.*, p. 789).

⁷⁷ L'extrait de la *Midiennne* suggère clairement que l'injure aux magistrats, en tout cas, aux thesmothètes, ne relevait pas de la *dikè kakègorias*. Voir encore Glotz (*art. cit.*, p. 789) et Todd (*op. cit.*, p. 593 et 632). Ce dernier, par l'analyse croisée du vocabulaire des différents discours de Lysias ayant trait à la question de l'injure (les discours *Accusation contre des co-associés*, *Sur la soldat* et les deux *Contre Théomnestos* sont rassemblés non seulement dans les manuscrits mais aussi dans le P. Oxy. 2537 qui expose l'hypothèse de chacun de ces discours sous l'appellation « *kakègorias* ») suppose même que les termes *kakègoria* et *loidoria* renverraient à deux réalités juridiques différentes. En ce sens, si l'usage des *aporrhèta* pouvait donner lieu à une *dikè kakègorias*, l'insulte proférée à l'encontre de magistrats aurait relevé d'une procédure associée au terme *loidoria*. Stephen Halliwell estime, à rebours, que *kakègoria* et *loidoria* renvoient à une même réalité : « Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 1991, p. 48-70, p. 50, n. 8.

aurait fait preuve les magistrats face à l'insulte. Le philosophe de Chéronée rapporte en effet que Périclès, alors qu'il vaquait à ses occupations, fut insulté par un homme une journée durant. Le soir venu, loin de le menacer d'un procès, le stratège aurait fait raccompagner l'indélicat chez lui⁷⁸.

2. La loi sur l'outrage (*Hubris*)

Dans le cadre de « l'*open texture* »⁷⁹ qui caractérise le droit athénien, il est possible d'imaginer que la *dikè kakègorias* n'était pas l'unique procédure grâce à laquelle un citoyen qui n'était pas magistrat pouvait se plaindre d'une offense verbale⁸⁰. Une procédure, en particulier, semble à première vue appropriée pour faire face à ce genre d'offense : la *graphè hubreôs*. L'injure serait tombée sous le coup de la loi qui, à Athènes, sanctionnait l'*hubris* et dont le texte est retranscrit dans des manuscrits du *Contre Midias*. Voici ce qu'on y lit :

Si quelqu'un fait outrage à une autre personne, enfant, femme ou homme, de condition libre ou servile, ou commet quelque chose d'illégal à l'encontre de l'un de ceux-là (ἡ παράνομόν τι ποιήση εἰς τούτων τινά), il sera poursuivi en action publique devant les thesmothètes par n'importe quel Athénien qui n'ait pas d'empêchement légal ; les thesmothètes introduisent l'affaire devant l'Héliée avant trente jours en partant du dépôt de la plainte, s'il n'y a pas d'empêchement public ; sinon, le plus tôt possible. Celui que l'Héliée aura condamné fera [immédiatement] l'objet d'une estimation de peine – celle qu'on jugera bon de lui faire subir (si elle est afflictive), ou acquitter (si elle est pécuniaire). Tous ceux qui, conformément à la loi auront déposé une plainte publique à titre

⁷⁸ Plutarque, *Périclès*, V, 2. Ce passage sera analysé plus amplement dans l'introduction du chapitre 9.

⁷⁹ Robin Osborne, « Law in action in Classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 105, 1985, p. 40-58, p. 43.

⁸⁰ Démosthène explique ainsi que Solon a offert aux habitants de la cité plusieurs procédures pour chacune des offenses dont il pouvait faire l'objet (*Contre Androtion*, 25-29). En particulier, un choix pouvait s'opérer entre la *graphè*, l'action publique, qui peut être initié par n'importe quel citoyen, et la *dikè*, l'action privée qui ne peut être initiée que par la victime lésée ou sa famille dans le cas particulier du meurtre. Il existe cependant des exceptions à cette dualité procédurale comme dans le cas du meurtre qui ne peut pas faire l'objet d'une *graphè* (sur cette question des poursuites judiciaires à donner au meurtre, je renvoie à A. Damet, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 245-246, avec des références bibliographiques p. 245, n. 189).

personnel devront verser une amende de 1000 drachmes s'ils abandonnent l'accusation ou si, l'ayant poursuivi, ils obtiennent moins du cinquième des suffrages. Si la peine prononcée pour l'outrage commis est une amende, le coupable restera en prison, si la victime est de condition libre, jusqu'à l'acquittement complet de la somme due.⁸¹

L'authenticité de ce texte de loi est discutée⁸². Qu'il le soit ou non, une chose, en tout cas, est sûre : une offense qualifiée d'*hubris* pouvait faire l'objet d'une *graphè*. Or, la loi athénienne n'explicitant pas ses propres catégories – le peuple était appelé à les circonscrire dans le cadre ponctuel de chaque procès –, le terme *hubris* n'a pas ici une signification juridique précise. Il doit s'interpréter à l'aune de son sens commun⁸³. Et l'*hubris*, comme l'a montré le premier chapitre, peut qualifier la profération de moqueries⁸⁴. Il serait donc tout à fait possible d'imaginer que la dérision tombe sous le coup de la loi sur l'outrage d'autant que Démosthène explique ailleurs dans le *Contre Midias* que l'injure faite à un magistrat en tant que personne privée peut donner lieu tant à une *dikè kakègorias* qu'à une *graphè hubreôs*⁸⁵. Le second argument de la Midienne semble confirmer cette idée puisqu'il distingue trois types d'*hubris* : l'*hubris*

⁸¹ Démosthène, *Contre Midias*, 47 (traduction légèrement remaniée). J'ai restitué une partie du texte grec que n'a pas restitué la traduction de Jean Humbert: ἡ παράνομόν τι ποιήση εἰς τούτων τινά.

⁸² La majorité des commentateurs reconnaissent l'authenticité de ce texte de loi. Par exemple : D. MacDowell, « “Hybris” in Athens », *Greece & Rome*, 23, 1, 1976, p. 14-31, p. 31, n. 23 ; N. Fisher, *Hybris. A Study in the values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992, p. 36. *Contra* : Edward Harris, qui estime que ce texte est un ajout d'élaboration tardive (« The *Against Meidias* (Dem. 21) », in M. Canevaro, *The Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 209-236, p. 224-231). On trouve aussi une version de cette loi sur l'outrage dans les manuscrits du *Contre Timarque* d'Eschine (16) dont personne cependant n'admet l'authenticité.

⁸³ MacDowell, *art. cit.*, p. 24. Un sens commun qui a pu évoluer avec le temps dans la mesure où la loi était probablement l'œuvre de Solon: Oswyn Murray, « The solonian law of *hubris* », dans P. Cartledge, P. Millett, S. Todd, *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 139-145. Murray remarque la bizarrerie apparente de cette loi : elle institue une procédure publique pour punir une offense personnelle, individuelle. Selon lui, cette spécificité est l'indice d'un monde où les sphères du privé et du public ne sont pas clairement séparées. Il s'agissait alors de protéger la communauté des dangers de comportements même privés qui pouvaient se répercuter sur la communauté dans son ensemble. Si la majorité des spécialistes se rangent à l'opinion d'une loi solonienne, Michael Gagarin en fait une loi péricléenne (« the Athenian Law against *Hybris* », in G. Bowersok, W. Burkert, M. Putnam (éd.), *Arctouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin, New York, 1979, p. 229-236, p. 234).

⁸⁴ Sur la multiplicité des significations de cette notion, voir P. Demont, « *hubris*, “outrage”, “anomie” et “démésure” de Gernet à Fisher », in P. Brillet-Dubois, É. Parmentier, *Φιλολογία. Mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 347-359.

⁸⁵ Démosthène, *Contre Midias*, 32-33.

di'aichrourgias (par les actions honteuses), *hubris dia plêgôn* (par les coups) et *l'hubris dia logôn* (par les paroles)⁸⁶.

L'observation attentive des sources récuse néanmoins cette hypothèse. Si l'on se penche sur les deux seules actions pour *hubris* attestées sans contestation par les sources rhétoriques attiques⁸⁷, force est de constater qu'elles ne relevaient pas d'un délit d'injure. Une première *graphè hubreôs* est évoquée par Isée : Dioklès de Phyla fut poursuivi pour avoir séquestré son beau-frère afin de lui interdire de revendiquer une propriété disputée⁸⁸. Une seconde apparaît dans le corpus démosthénien. Il s'agit d'une action initiée par Apollodore contre Phormion après que Phormion, en son absence, se fut accaparé son héritage et qu'il eut, en outre, épousé sa mère⁸⁹. Même si l'on tient compte de cas plus douteux de *graphè hubreôs* retenus par Nick Fisher, la dérision ne paraît pas non plus être un motif suffisant pour initier une telle procédure⁹⁰. Enfin, pour les affaires où les plaideurs prétendent – quoiqu'ils se soient abstenus de le faire – qu'ils auraient pu initier une *graphè hubreôs*⁹¹, on constate que les offenses verbales ne constituent au mieux qu'un argument supplémentaire, c'est-à-dire superfétatoire, de l'accusation d'outrage. Il en est ainsi du *Contre Midias* où Démosthène a engagé une *probolè* pour une gifle reçue en plein théâtre lors des Dionysies : si le coup porté est le principal grief, Démosthène insiste beaucoup sur la propension de son adversaire aux insultes et en fait l'un des traits de son *hubris*⁹². De même, dans la comédie d'Aristophane, plusieurs personnages menacent le héros (dont on sait qu'il se caractérise souvent par son insolence) d'une *graphè hubreôs* après qu'ils eurent été

⁸⁶ *Hypothesis* [Démosthène, *Contre Midias*], II, 10. Jean Humbert souligne toutefois que cet argument est truffé d'erreurs: J. Humbert (trad.), *Démosthène, Contre Midias*, p. 15, n. 1.

⁸⁷ Osborne, *art. cit.*, p. 50. La rareté de cette action publique s'explique sans doute par le risque encouru par l'accusateur s'il n'obtient pas au moins le cinquième des votes du tribunal, mais aussi, comme le remarque Peter Wilson (« Demosthenes 21 (*Against Meidias*): Democratic Abuse », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 37, 1991, p. 164-195, p. 169) par le refus pour les victimes d'éventer publiquement un acte qui a affecté leur *timè*.

⁸⁸ Isée, *Sur l'héritage de Kiron*, 41. Un fragment de ce procès est conservé: Isée, *fr.* VI.

⁸⁹ Démosthène, *Contre Stephanos*, I, 4.

⁹⁰ Nick Fisher estime que la fréquence de la *graphè hubreôs* est sous-estimée par les spécialistes. Aussi a-t-il extrait du corpus un certain nombre d'affaires qui pourraient selon lui relever de cette procédure. Citons ainsi plusieurs affaires évoqués par Démosthène dans le *Contre Midias* et dans lesquels les victimes ont été outragées (*Contre Midias*, 36-38), les cas rapportés par Dinarque de Ménon qui avait enlevé et fait travaillé à son profit un garçon libre de Pellène et de Themistios, qui fut condamné à mort pour avoir « traité avec *hubris* un joueur de flûte rhodien lors des fêtes d'Éleusis » (Dinarque, *Contre Démosthène*, 23), qu'on considère plus couramment comme découlant d'une *probolè* (l'outrage prenant place dans le cadre d'une fête religieuse), le procès opposant Tisis à Archippos évoqué plus haut. Fisher retient aussi cinq titres de discours perdus qui pourraient renvoyer à des *graphai hubreôs*. Sur tous ces cas, voir Fisher, *op. cit.*, p. 38-43.

⁹¹ Fisher, *op. cit.*, p. 44-53.

⁹² Voir *Infra*.

raillés mais également frappés⁹³. En vérité, quoique « le déshonneur [soit] le concept clé »⁹⁴ de la procédure contre l'*hubris*, les actes de violence les plus graves, le viol y compris, étaient de fait les principaux motifs de la *graphè hubreôs*⁹⁵. En somme, comme l'avait noté Louis Gernet, cette procédure excluait l'injure verbale⁹⁶ et, par conséquent, la dérision. Peut-être nous faut-il imaginer qu'il était difficile de démontrer devant un tribunal la réalité d'un outrage verbal. Les Athéniens avaient donc tout intérêt à éviter de s'engager dans une procédure risquée pour des paroles offensantes dont on pouvait nier non seulement le caractère outrageant, mais aussi l'existence même. Peut-être également que l'importance de la *parrhêsia* dans l'idéologie civique freinait l'usage de la procédure contre l'outrage pour de simples paroles, fussent-elles assassines.

Finalement ce tableau relatif aux lois sanctionnant les dérapages verbaux suggère qu'on sanctionnait peu la dérision dans la cité athénienne. La prolifération des insultes et des railleries dans les sources attiques doit sans doute être pensée à l'aune de ce laxisme juridique et judiciaire. Mais si la dérision n'était guère réprimée, elle n'en était pas moins désapprouvée par la communauté dès lors qu'elle tombait dans l'insulte. En ce sens, elle pouvait devenir un grief mobilisé par les plaideurs pour accabler un adversaire.

III. La dérision : un comportement réprouvé par les juges

1. Le plaideur en victime de la dérision

L'imputation de dérision était un argument tellement mobilisé par les plaideurs dans le cadre des procès attiques que Dominique Arnould parle de « *topos* rhétorique »⁹⁷. Si ce

⁹³ Aristophane, *Guêpes*, 1417-1418 ; *Oiseaux*, 1046 ; *Nuées*, 1299. Notons que dans les *Guêpes*, l'homme qui a menacé d'intenter à Philocléon une *graphè hubreôs*, demande à son témoin de prendre acte des sarcasmes que Philocléon ajoute aux coups qu'il avait infligés à cet homme, sarcasmes qu'il qualifie clairement d'acte d'*hybris* (1434-1441).

⁹⁴ Fisher, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁵ Pour Michael Gagarin, la *graphè hubreôs* est le pendant de la *dikè aikias* et implique un degré élevé de violence (*art. cit.*, p. 232-236). Gernet note pour sa part que la *graphè hubreôs* et la *dikè aikias* sanctionnent assurément les mêmes griefs : les coups portés avec une intention d'outrage. D'ailleurs, dans la langue parlée, il semble qu'on désigne les voies de fait plutôt au moyen d'*hubris* que d'*aikia*. La spécificité de l'*hubris*, dans le cadre judiciaire, est de prendre place au sein de réunions religieuses et/ou de porter atteinte à des individus faibles (comme les enfants) que la communauté a pour devoir de protéger (L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 2001 (1917), p. 193-194; p. 199-203). Notons, néanmoins, que la violence est quelquefois absente ou limitée dans des affaires pouvant relever de l'*hybris*. Fisher ajoute ainsi aux actes de violence, les privations de la liberté comme un motif susceptible de faire l'objet d'une *graphè hubreôs* (Fisher, *op. cit.*, p. 43).

⁹⁶ L. Gernet, *op. cit.*, p. 192.

⁹⁷ D. Arnould, *Le rire et les larmes dans la littérature d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 46.

grief s'inscrivait dans la longue tradition du rire blessant et insupportable de l'ennemi⁹⁸, il relevait dans le cadre des procès d'enjeux plus immédiats et concrets. Toutes sortes d'affaires judiciaires étaient donc l'occasion pour un plaideur de raconter à l'audience qu'il avait été la cible des railleries de son adversaire ou de l'un des ses amis⁹⁹.

Il en est ainsi dans le *Contre Evergos et Mnésiboulos* dans lequel le plaideur, Apollodore, revient sur une querelle qui l'avait opposé à Théophèmos et qui tournait autour de la prise en charge d'une triérarchie. En 357-356, un décret proposé par Chairedèmos avait, en effet, été voté en vue de recouvrer les agrès que certains triérarques n'avaient pas restitués à la cité¹⁰⁰. Apollodore, en tant qu'administrateur (*epimelètès*) de sa symmorie et triérarque pour l'année en cours, était chargé de récupérer les agrès auprès de Théophèmos. Apollodore usa de tous les moyens légaux pour recouvrer les agrès¹⁰¹, mais se heurta au refus de Théophèmos. Ce manquement à la loi ne fut pas le seul tort de Théophèmos. Théophèmos, ajoute Apollodore, « le brocardait »¹⁰². Apollodore prit alors le parti de se rendre lui-même chez Théophèmos, qui « ne lui remit rien et ne répondit que par des menaces et des injures »¹⁰³. Au terme de cet échange, les deux hommes en vinrent aux mains.

Ce récit relatif à Théophèmos peut surprendre. Il n'a *a priori* rien à voir avec le procès pour faux témoignage initiée contre Evergos et Mnésiboulos dont relève le discours d'Apollodore. Certes Evergos et Mnésiboulos étaient des proches parents de Théophèmos – il s'agissait de son frère et de son beau-frère – et c'est précisément dans le cadre du procès pour voie de fait (*dikè aikias*) initiée par Théophèmos à la suite de

⁹⁸ Arnould, *op. cit.*, p. 31-50.

⁹⁹ En plus des exemples étudiés en détail ci-dessus, il faut signaler d'autres passages dans lesquels le plaideur accuse un adversaire de l'avoir tourné en dérision : Démosthène, *Contre Panténéto*, 11; Démosthène, *Contre Polyclès*, 49. Plus largement, les plaideurs ne manquent pas d'accuser leur adversaire de les avoir outragés : la dérision n'est en fait que l'une des formes susceptibles de dire et de se plaindre des outrages d'un adversaire (par exemple : Démosthène, *Contre Onétor*, I, 36 ; *Contre Dionysodoros*, 12). Dans le cadre d'une démarche rhétorique assez comparable, les plaideurs peuvent reprocher les railleries et les insultes qui agrémentaient le plaidoyer même de l'adversaire. Dans le discours *Sur la Couronne*, par exemple, Démosthène reproche vigoureusement et à de très nombreuses reprises, les paroles outrageantes d'Eschine à son encontre (par exemple : *Sur la Couronne*, 3, 10-11, 15, 122, 124, 126, 180). Il va même jusqu'à surnommer Eschine « mon insulteur » (*Sur la Couronne*, 138).

¹⁰⁰ Sur ce décret, voir V. Gabrielsen, *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relation*, Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press, 1994, p. 159-162.

¹⁰¹ Devant le refus de Théophèmos de restituer les agrès. Apollodore l'assigne d'abord devant les *apostoleis* et les intendants des docks (*epimelètai tôn neōriōn*). Théophèmos est condamné à rendre les agrès, mais ne se soumet pas à la décision du tribunal. Apollodore se résout alors à s'en remettre au Conseil qui prend un décret autorisant les triérarques chargés de recouvrer des dettes auprès d'anciens triérarques à user de tous les moyens possibles à cette fin. Pour plus de détail sur les démarches d'Apollodore, voir Gabrielsen, *Op. Cit.*, p. 164-166.

¹⁰² Ἄλλ' ἐχλεύαζε με : Démosthène, *Contre Evergos et Mnésiboulos*, 34.

¹⁰³ Ἄλλὰ ἠπεύλει καὶ ἐλοιδορεῖτο : Démosthène, *Contre Evergos et Mnésiboulos*, 36.

leur violente altercation qu'ils avaient fourni le témoignage incriminé. Mais le récit relatif aux différends entre Apollodore et Théophèmos ne concerne pas directement la question des faux témoignages sur laquelle les juges avaient à se prononcer. Il n'en est pas moins utile à l'accusation. Comme le note Sally Humphreys, les récits *exo tou pragmatos* qui agrémentaient fréquemment les discours des orateurs permettaient de recréer un arrière-plan social destiné à montrer aux juges que « dans ces circonstances, [le plaideur] était du côté de la justice »¹⁰⁴. En l'occurrence, ici, signaler les railleries mais aussi les insultes et les menaces de Théophèmos lui permet de justifier, d'expliquer en tout cas, les coups qu'il avait pu porter contre un homme qui le méprisait ostensiblement. Ce faisant, il accrédite l'idée que Théophèmos était non seulement la cause du procès pour voie de fait, mais aussi du procès en cours contre Mnésiboulos et Evergos qui n'en était qu'un prolongement. Apollodore, d'une certaine façon, appliquait une recommandation de l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre*, laquelle invitait le plaideur à reporter la responsabilité de l'affaire aux adversaires « en leur reprochant de préférer des insultes, d'être injustes, cupides, querelleurs ou coléreux »¹⁰⁵. Apollodore pouvait ainsi se présenter aux juges comme une victime arrachée de force à sa « tranquillité » par l'attitude de ses adversaires¹⁰⁶. Cette stratégie était d'autant plus intéressante que les deux hommes, pour leur défense, n'allaient probablement pas manquer de mettre l'accent sur l'inclinaison procédurière d'Apollodore.

Dans les procès, il était plus efficace encore d'imputer ce type de comportements railleurs et insultants directement à l'adversaire : il s'agissait d'exciter la haine des juges à son endroit. C'est que, comme le suggère Aristote, ceux qui calomnient – et la dérision peut être une forme de calomnie – sont susceptibles de faire naître un tel sentiment¹⁰⁷. L'intérêt d'instiller la haine (*to misein*) dans le cœur des juges est évident puisqu'elle

¹⁰⁴ S. Humphreys, « The Evolution of Legal Process in Ancient Attica », in E. Gabba (éd.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Côme, New Press, 1983, p. 229-256, p. 248. Plus largement, sur l'importance dans les procès athéniens des considérations extérieures aux faits qui sont l'objet de la procédure, voir A. Lanni, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 41- 74. Nous verrons d'ailleurs au chapitre 6 que les thèmes de la dérision des plaideurs attiques sont, le plus souvent, sans rapport immédiat avec l'affaire jugée.

¹⁰⁵ Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 36, 15, 1442b22-24.

¹⁰⁶ C'était un lieu commun chez les plaideurs de se présenter comme des « citoyens tranquilles » qui auraient été conduits par les circonstances à se retrouver au tribunal : P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 95-97. À l'inverse, néanmoins, certains plaideurs, pouvaient aussi revendiquer une forme d'activisme judiciaire au nom de la défense des lois (*Ibidem*, p. 100-101).

¹⁰⁷ Aristote, *Rhétorique*, II, 1382a2-3. Plus exactement, Aristote fait de la *diabolè* un motif de haine. Comme nous le verrons dans le chapitre 5 et 6, la *diabolè* est une espèce de dénigrement qui peut prendre la forme d'une raillerie.

suppose « un désir de faire du mal »¹⁰⁸. Apollodore mobilise une stratégie de ce genre dans un procès qui l’oppose à Polyclès. Cette fois-ci, Apollodore a engagé une poursuite pour dommage (*dikè blabès*) contre Polyclès : il accuse ce dernier de ne pas avoir pris le relais dans les temps de sa triérarchie de sorte qu’il a continué, parce qu’il le précédait dans cette liturgie, à en assumer les coûts pendant plusieurs mois à sa place. Avant d’en arriver là, Apollodore avait pourtant cherché à être aussi conciliant que possible. Il avait envoyé une première fois son beau-frère ainsi qu’Euctémon, son pentécontarque, demander expressément à Polyclès de prendre en charge la triérarchie qu’il aurait dû endosser trois mois plus tôt. Or, si l’on s’en remet à Apollodore, l’unique réponse de Polyclès fut une réplique moqueuse et cinglante :

Ah ! Ah ! Le rat a goûté à la poix : voilà ce que c’est que d’avoir voulu être Athénien.¹⁰⁹

Polyclès suggérait qu’Apollodore, en s’acquittant des frais conséquents de la triérarchie, payait le prix de son aspiration à la citoyenneté. Polyclès, issu d’une vieille famille athénienne, raillait ainsi celui qui fut le fils d’un esclave et qui faisait montre d’un zèle excessif pour être véritablement admis au sein de la communauté civique. Une telle raillerie n’excitait peut-être pas en toutes circonstances la haine des juges. Elle aurait même pu paraître habiles aux yeux de certains : les Athéniens, qui accordaient un grand crédit à la pureté des origines, ne s’offusquaient pas nécessairement de propos de cette espèce. Le problème était plutôt ici que Polyclès s’en prenait non seulement à un citoyen qui avait adopté une démarche conciliante et respectueuse des lois, mais surtout qui avait fait preuve d’une grande générosité envers la cité. Pire : la plaisanterie de Polyclès tournait en ridicule la prodigalité même de ce citoyen. On comprend alors que les juges athéniens, qui étaient sensibles aux actes de générosité des riches citoyens, ne pouvaient que réprouber la réplique de Polyclès. Du reste, entretenir la *philotimia* – l’amour des

¹⁰⁸ Aristote, *Rhétorique*, II, 1382a8. Pour une analyse plus complète de la haine chez Aristote et, plus largement, dans l’ensemble du monde grec de l’époque classique, voir D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2006, p. 185-200.

¹⁰⁹ Démosthène, *Contre Polyclès*, 26.

honneurs – qui motivait les plus riches à endosser des liturgies exigeait que l'on ne permît pas de faire des citoyens généreux ou de leurs bienfaits un objet de dérision¹¹⁰.

Démosthène, dans le cadre d'une procédure visant Conon, associe lui aussi l'accusé à des conduites de dérision susceptibles de générer la haine des juges. Le comportement railleur de Conon est même mis au service d'une argumentation qui s'articule autour de la notion d'*hubris*¹¹¹. Formellement, l'affaire relève d'un procès pour voie de fait (*dikè aikias*). Conon était mis en cause par un jeune homme, Aristion, pour des actes de violence gravissimes : lui et ses proches l'avaient roué de coup et laissé pour mort. Mais Démosthène fait de l'*hubris* de Conon le principal ressort de cette violence et, par conséquent, du procès. Cette stratégie rhétorique s'explique aisément : l'*hubris*, comme nous l'avons vu, renvoie à des formes particulièrement graves d'outrages et doit même s'entendre comme « le paradigme de l'acte injuste »¹¹² et peut donc, davantage que la simple violence, susciter l'aversion, voire l'indignation, des auditeurs. Aussi Démosthène ne se cantonne-t-il pas à souligner la violence des coups assénés, il insiste également beaucoup sur les humiliations infligées au jeune homme. Dans cette optique, la dérision constitue un trait caractéristique de la personnalité de Conon et des autres membres de sa « bande ». Intéressante est à ce titre la façon dont Aristion présente sa première rencontre avec la famille de Conon dans le cadre de son service militaire au sein de la garnison de Panacton. Sa tente, explique-t-il, se trouvait par un malheureux hasard à proximité de celle des fils de Conon :

À l'heure qui était pour les autres celle du repas du soir, eux étaient déjà ivres : pendant longtemps ils sévirent contre les esclaves qui nous accompagnaient ; finalement ce fut notre tour. Sous prétexte que

¹¹⁰ Sur le rôle de la *philotimia* dans le bon fonctionnement du système liturgique athénien, voir M. Christ, « Liturgy Avoidance and *Antidosis* in Classical Athens », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 120, 1990, p. 147-169, p. 150.

¹¹¹ N Fisher, *Hybris. A Study in the values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992, p. 50-51 ; David Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 119-131. Le discours s'ouvre ainsi par une référence à l'*hubris* : le plaideur affirme d'emblée que les outrages subis auraient pu donner lieu à une *graphè hubreôs*. Son jeune âge et le statut de Conon l'en ont cependant dissuadé : « Tous les amis et les parents que j'ai consultés assuraient que d'après ses actes, Conon, pouvait être appréhendé comme détrousseur et mis en cause pour outrage (καὶ ταῖς τῆς ὕβρεως γραφαῖς) ; mais ils m'ont conseillé et recommander de ne pas me charger de plus d'affaires que je n'en pourrais soutenir et de ne pas montrer dans ma poursuite une présomption au-dessus de mon âge [...] » (*Contre Conon*, 1).

¹¹² J'emprunte cette définition à Cristina Viano : « Passions et délits passionnels chez Platon, Aristote et Lysias », in *Mètis*, n.s., 9, 2011, p. 101-121, p. 108.

ces esclaves les enfumaient en faisant la cuisine ou les injuriaient (κακῶς λέγειν), à toutes occasions ils cognaient, ils répandaient leur seaux d'immondices, venaient uriner auprès de nous : il n'y avait ni grossièretés (ἀσελγείας) ni outrages (καὶ ὕβρεως), qu'ils ne nous fissent. Devant ce scandale, nous étions indignés ; au début, nous leur criions de s'en aller ; puis, comme ils nous brocardaient et ne s'arrêtaient pas (ὡς δ' ἐχλεύαζον ἡμᾶς καὶ οὐκ ἐπαύοντο), toute notre escouade d'un commun accord [...] alla trouver le stratège pour lui dire ce qui se passait.¹¹³

Dans ce tableau, la dérision occupe une place de choix. Elle apparaît en effet comme l'un des avatars de la violence polymorphe des fils de Conon : de même qu'ils frappent, saccagent, ils insultent et ils raillent. Mais, dans la mesure où la dérision partage de profondes affinités avec la notion d'*hubris*¹¹⁴, la dérision sert surtout à matérialiser cette *hubris* que Démosthène avait mise au centre de son argumentation.

Certes, ce n'est pas ici Conon qui « outrage » mais ses fils. Pourtant, dans ce monde où les fils héritent des vices de leur père¹¹⁵, les comportements violents et railleurs des fils renvoient en miroir à ceux de Conon. Les fils semblent même en ce domaine être de pâles imitations du père. Preuve en est la manière dont Conon se moque d'Aristion après son lynchage :

[...] ils [Conon, ses fils et le fils d'Androménès] commencèrent par me dépouiller de mon manteau, puis, d'un croc-en-jambe, m'envoyèrent dans le ruisseau ; et, à coups de pied et en m'insultant (ὕβρίζοντες), ils me mirent dans un tel état que j'eus la lèvre fendue et que je ne pouvais plus ouvrir les yeux : j'étais si bien arrangé quand ils me laissèrent que je n'avais pas la force de me lever et de dire un mot. Couché à terre, je les entendais dire toutes sortes d'injures (πολλὰ καὶ δεινὰ λεγόντων). Je passe sur les horreurs dont

¹¹³ Démosthène, *Contre Conon*, 4 (trad. légèrement modifiée).

¹¹⁴ Voir chapitre 1. Notons par ailleurs que le terme *aselgeia* est à la fois connecté à l'*hybris* et à la moquerie et à l'insulte : Lysias. *Pour l'invalidé*, 15; Demosthène, *Contre Midias*, 1; 31; *Contre Timocrate*, 143. Voir S. Halliwell, « The use of laughter in greek culture », *the Classical Quarterly*, 41, 1991, p. 279-296, p. 287.

¹¹⁵ Voir chapitre 6.

je n'oserais même pas répéter quelques-unes. Je ne retiendrai que ce qui relève de l'intention d'outrage (τῆς ὑβρεώς) chez mon adversaire et ce qui prouve que toute l'affaire a été montée par lui : il chantait en imitant le coq vainqueur, et les autres lui disaient de faire des battements d'ailes avec les coudes.¹¹⁶

Avec cette parade, Conon triomphe. Il imite le coq, un animal qui, pour les Grecs, pouvait se battre dans le seul but de vaincre et dont ils avaient fait un symbole de virilité¹¹⁷. Il veut surtout faire rire ses complices, ajoutant aux blessures physiques d'un Aristion gisant au sol, un outrage moral des plus abominables. La dérision, en somme, vient ici consacrer de la meilleure des façons l'*hubris* de Conon. Elle participe même à ce que les traités de rhétorique appellent l'*èthopoiia*, l'art de peindre des caractères¹¹⁸ et contribue ainsi à dresser le portrait d'un homme qui ne pourra susciter autre chose que la haine des juges¹¹⁹. Le comportement de Conon ne trahit d'ailleurs pas seulement un caractère violent, arrogant, insolent, autrement dit, détestable, mais aussi un mépris de la démocratie. C'est que, comme l'écrit Nick Fisher, « l'*hubris* est intrinsèquement opposée aux valeurs démocratiques »¹²⁰. De fait, en traitant un concitoyen de la sorte, Conon met à mal l'égalité que l'idéologie civique revendique. En ce sens, il convient même de supposer que Conon n'engendre pas seulement la haine, mais aussi la colère des juges parce que, précisément, son comportement est une offense à la cité. En un sens, il est possible de rapprocher la stratégie rhétorique adoptée par Démosthène dans ce discours de celle de Lysias dans son discours *Sur le meurtre d'Ératosthène*. Cristina Viano a en effet montré comment, dans ce dernier, le plaideur, mis en cause pour le meurtre d'un adultère, cherche à métamorphoser sa propre colère en une « colère civique » dirigée contre l'injustice¹²¹. Or la colère était aussi une passion qu'il était extrêmement utile de mobiliser. Aristote, qui lui accorde un développement dans sa *Rhétorique*, le

¹¹⁶ Démosthène, *Contre Conon*, 8-9.

¹¹⁷ E. Csapo, « Deep Ambivalence : Notes on a Greek Cockfight (part I) », *Phoenix*, 47, 1, 1993, p. 1-28 ; « Deep Ambivalence : Notes on a Greek Cockfight (part II-IV) », *Phoenix*, 47, 2, 1993, p. 115-124 ; N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 31-33.

¹¹⁸ Sur l'*èthopoiia* dans le *Contre Conon*, voir Mark Morford, « *Èthopoiia* and Character-assassination in the *Conon* of Demosthenes », *Mnemosyne*, vol. 19, fasc. 3, 1966, p. 241-248. Plus généralement : H. Hagen, *Ἠθοποιία : Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen, J. Hogg, 1966.

¹¹⁹ Notons que l'*èthopoiia* consiste au premier chef dans l'art pour un plaideur de se façonner un caractère qui suscite la bienveillance des juges. Ce n'est que par extension que l'*èthopoiia* peut être entendue comme un art de peindre le caractère affreux d'un adversaire. Nous reviendrons sur cette question au chapitre 5 et 6.

¹²⁰ Fisher, *op. cit.*, p. 63.

¹²¹ Viano, *art. cit.*, p. 115-119.

reconnaît, écrivant qu'il « est évident que l'orateur doit, par le moyen du discours, mettre ses auditeurs dans la disposition favorable à la colère »¹²². Les plaideurs attiques n'ont d'ailleurs de cesse d'exhorter les juges à se laisser aller à leur colère¹²³. Comme l'écrit Évelyne Scheid-Tissinier, « la colère constitue le moteur qui éveille chez les juges la volonté de se ranger dans le camp de l'accusateur et de s'associer à sa volonté de voir le coupable puni »¹²⁴. En somme, l'efficacité de la colère résidait dans le désir de vengeance qu'elle instillait chez les juges et qui ne pouvait pas manquer de se concrétiser au moment du vote¹²⁵.

En tout état de cause, les imputations de dérision jouaient un rôle important dans l'argumentation de Démosthène. Conon ne s'y était pas trompé : sa défense tentait visiblement de saper les fondements de cette stratégie discursive. Comme le laisse entendre Démosthène, Conon récuse les intentions outrageantes, préférant mettre en avant la dimension ludique de son comportement :

Mais quelques-uns d'entre vous, j'imagine, se demande ce que Conon osera répondre, et je veux vous avertir, d'après mes renseignements, de la défense qu'il se ménage : il va essayer de nier les faits et l'intention d'outrage (τῆς ὕβρεως) et de ramener l'affaire aux rires et aux railleries (γέλωτα καὶ σκώμματ')¹²⁶

¹²² Aristote, *Rhétorique*, II, 1380a1-2. L'étude de la colère s'insère de manière plus générale dans ce qu'on qualifie parfois de « traité des passions ». Il s'agit d'un segment de la *Rhétorique* qui comprend les chapitres 2 à 11 du livre II et qui est consacré à l'analyse d'une série de passions. L'un des enjeux, comme l'écrit George Kennedy, était « d'assurer à l'orateur une capacité à exciter ces émotions chez un auditoire et d'obtenir ainsi le jugement voulu » : G. Kennedy (trad. et commentaire), *Aristotle, On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 122 et plus largement p. 122-124 à propos de ce développement sur les passions.

¹²³ É. Scheid-Tissinier, « Le rôle de la colère dans les tribunaux athéniens », in F. de Polignac, P. Schmitt-Pantel (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 179-198, notamment p. 187-192.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 195.

¹²⁵ Le processus par lequel la colère mène au désir de vengeance est en quelque sorte théorisé par Aristote. Chez le philosophe, la vengeance naît d'un acte, d'une parole, d'une attitude dont l'intention est d'attenter à l'honneur d'un individu. S'ensuit chez la victime un sentiment de peine (*lupè*) qui engendre de la colère (*orgè*). Le trouble dans lequel est alors plongé la victime ne peut alors trouver qu'une issue : la vengeance qui métabolisera en plaisir (*hèdonè*) cette colère et cette peine (Aristote, *Rhétorique*, II, 1378a30-34 ; *Éthique à Nicomaque*, IV 1126a). Voir sur ce sujet G. Courtois, « Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque », *La Vengeance, vol. 4 : la vengeance dans la pensée occidentale*, Paris, 1984, p. 91-124. Si Aristote fait de la colère une réponse à la seule offense, elle apparaît aussi, plus largement dans la littérature grecque, comme le produit de l'injustice. Aristote oublie cette deuxième cause parce qu'il associe, dans son système, l'injustice à une autre passion : l'indignation.

¹²⁶ Démosthène, *Contre Conon*, 13.

Dans cette citation, dérision et outrage s'opposent. Il ne faudrait pas croire néanmoins que cela remet en cause la proximité entre la dérision et l'outrage que nous avons soulignée. En vérité, nous l'avons dit également, la dérision oscille entre outrage et plaisanterie¹²⁷ et face à Démosthène qui insiste sur l'outrage des violences et des paroles de Conon et de son clan, Conon essaie lui de parer ses méfaits des atours du jeu. Qu'Aristion signale cette ligne de défense montre qu'elle pouvait s'avérer payante. Pour lever toute ambiguïté dans le comportement de ses adversaires, Aristion évite d'ailleurs de mobiliser le vocabulaire du rire et de la dérision pour en parler¹²⁸ et, quand il le fait, il emploie un dérivé de *chleuazô*, c'est-à-dire un verbe qui a, sans conteste, trait à la dérision outrageante.

2. La dérision et le mépris du peuple

Il existait une variante de ce procédé rhétorique : l'orateur accusait soit son adversaire à la tribune, soit l'un de ses proches, de ridiculiser la cité ou ses citoyens. Dans *Contre Timarque*, Eschine affirme par exemple que Démosthène, son adversaire à la tribune, se gausserait des juges s'ils donnaient gain de cause à l'accusé :

Ne donnez donc en aucun cas à ce sophiste (τῷ σοφιστῇ) l'occasion de rire (γέλωτα) et de se divertir (διατριβήν) à vos dépens. Figurez-vous Démosthène une fois rentré chez lui, faisant la roue au milieu de ses jeunes disciples et racontant avec quelle adresse il a dérobé la cause aux juges.¹²⁹

Traiter l'adversaire de sophiste est un *topos* de la rhétorique judiciaire attique. Il n'y a là, rien de positif : il s'agit de faire de l'adversaire un manipulateur de la pire espèce¹³⁰.

¹²⁷ Sur tout cela, se reporter au chapitre 1.

¹²⁸ Aristion insiste même sur le fait que le traitement qui lui avait été réservé et qui est à l'origine du procès n'avait rien de risible : « Car aucun de vous n'aurait eu envie de rire s'il avait été là quand j'étais traîné à terre, dépouillé, outragé [...] » (*Contre Conon*, 20).

¹²⁹ Eschine, *Contre Timarque*, 175. Dans le même ordre d'idée, on trouve dans le deuxième discours *Contre Alcibiade* de Lysias : « [...] vous devez, à votre tout, juges, n'avoir point d'égard pour lui et rendre la sentence la plus utile à l'État, d'autant plus que vous êtes tenus par vos serments et que vous allez prononcer sur le cas d'un Alcibiade qui, s'il réussit à vous tromper, va sortir du tribunal en se moquant de la cité » (Lysias, *Contre Alcibiade*, II, 10).

¹³⁰ J. Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 212-215. Démosthène est également qualifié de "charlatan" (*alazôn*) dans ce discours, un terme renvoie à la propension à tromper et qui s'applique, notamment dans la comédie, non seulement aux sophistes mais encore aux diseurs d'oracles et aux hommes politiques prétentieux (D. Macdowell, « the Meaning of *Alazôn* », in E. Craik (éd.), *Owls to Athens* : Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 287-292).

Mais cette accusation est ici doublée d'une description très saisissante de la satisfaction éprouvée par Démosthène après que ses qualités d'orateurs fourbes lui ont permis de tromper le peuple. Non seulement il rit de ce peuple qu'il a floué, mais en plus il s'en divertit, autrement dit, il s'en moque. Plus que la haine, un tel comportement attisait la colère des juges dans la mesure où ils n'étaient pas seulement les témoins indignés d'une offense subie par un concitoyen, mais les victimes mêmes de cette offense. Car la colère est en premier lieu un *pathos* individuel. Elle est provoquée, si l'on se range à l'opinion d'Aristote, par une marque de dédain qui soit nous touche directement, soit frappe ce qui dépend de nous¹³¹. Comme nous l'avons souligné, cette colère avait pour but d'alimenter chez les auditeurs un désir de vengeance. En somme, par cette évocation du rire narquois de Démosthène, Eschine voulait amener les juges à faire de leur vote un moyen de prendre leur revanche. L'efficacité de la démarche était d'autant plus grande que la vengeance, ne l'oublions pas, demeurait un principe structurant dans la cité classique. Aristote a même écrit dans son *Éthique à Nicomaque* qu'il fallait posséder un « naturel d'esclave » pour accepter sans réagir d'être insulté ou de voir ses proches agressés¹³². En outre, aux yeux des Athéniens, la colère était loin d'être une émotion qui ne serait que délétère et dangereuse¹³³. Au contraire, elle constituait un motif tout à fait légitime d'action et une source de justice et de bonne politique¹³⁴. La colère, en d'autres termes, garantissait que la justice accomplît l'œuvre de vengeance collective et individuelle qui lui incombait.

Aussi n'est-il pas surprenant que d'autres orateurs aient cherché à provoquer la colère des juges en accusant ses adversaires de se moquer du peuple. C'est le cas de Démosthène dans le *Contre Timocrate*. Timocrate est accusé d'avoir proposé au profit de trois de ses proches, Androton, Glaukètès et Melanôpos, une loi pour allonger le délai

¹³¹ Aristote, *Rhétorique*, II, 2, 1378a30-31.

¹³² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1126a.

¹³³ Même si, il est vrai, les textes insistent à l'époque classique sur la nécessité de maîtriser sa colère : W. Harris, *Restraining Rage. The ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press 2001, p. 157-200.

¹³⁴ D. Allen, « Angry bees, wasps, and jurors: the symbolic politics of *ὀργή* Athens », in S. Braund, G. Most (éd.), *Ancient Anger. Perspective from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 76-98. Voir aussi Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2006, p. 41-76. Ce dernier écrit que dans une cité où l'égalité de tous devait être protégée la colère était même « obligatoire » (p. 75). Les postures critiques vis-à-vis de la colère n'étaient cependant pas interdites. Il arrive ainsi que les mêmes plaideurs qui approuvent la colère comme mobile à l'action, la désavouent en lui attribuant le rôle de mauvaise conseillère. L'orateur Antiphon, auteur d'un ouvrage *Sur la concorde*, ne lui concède d'ailleurs jamais de vertus positives. Voir Scheid-Tissinier, *art. cit.*, p. 186-187.

accordé aux débiteurs du trésor et précisant qu'ils ne pourraient, durant ce laps de temps supplémentaire, être jetés en prison¹³⁵. Cette loi, dont Démosthène attaque la légalité, était d'autant plus scandaleuse que Timocrate et les trois hommes qu'il soutenait avaient multiplié les roublardises pour la faire adopter. L'une d'elles¹³⁶ fut de faire courir le bruit que les trois débiteurs étaient prêts à payer leur dette mais qu'ils étaient dans l'incapacité de la payer au double. Ils poussaient ainsi le peuple à leur accorder un délai pour rembourser sans majoration. Cette démarche, Démosthène la déplore :

C'était un piège, aggravé d'un dédain narquois (ἐνέδρα μετὰ χλευασίας), une manœuvre pour que la proposition de Timocrate passât à votre insu¹³⁷

Non seulement Démosthène dédouane le peuple de la responsabilité d'un décret qu'il a pourtant adopté, mais en fait la victime des manipulations de son adversaire¹³⁸. Or, pour mettre en exergue l'outrage que constitue précisément cette tromperie du peuple, Démosthène mobilise le champ lexical de la dérision. Ce procédé qui consiste à accuser l'outrage des adversaires en employant une terminologie qui relève de la dérision apparaît également un peu plus haut dans le discours quand Démosthène promet aux juges de leur montrer « avec quelle démesure, il [Timocrate] s'est moqué de vous »¹³⁹. Il s'agit ici moins d'invoquer quelques railleries que Timocrate et ses amis auraient pu prononcer contre le peuple que de rendre compte de leur mépris à l'endroit du peuple. Aussi peut-on rapprocher cette imputation de dérision d'une série d'exemples qui

¹³⁵ Le procès relève d'une *graphè paranomôn* formellement initiée par diodôros, un proche de Démosthène.

¹³⁶ Timocrate, selon Démosthène, n'a pas fait afficher le projet de loi auprès des Éponymes: les citoyens n'ont pu y avoir au préalable accès. Il a aussi porté sa loi un jour de fête alors que le Conseil était en vacance et en ayant fait convoqué les nomothètes sur un faux prétexte: Démosthène, *Contre Timocrate*, 26.

¹³⁷ Démosthène, *Contre Timocrate*, 16 (trad. légèrement modifiée). La traduction des Belles Lettres traduit *chleuasias* par « dérision ». Nous avons opté pour « dédain narquois » dans la mesure où le sens que nous avons donné à la dérision au commencement de ce travail ne correspond pas au sens de *chleuasias* dans ce passage.

¹³⁸ Il s'agit là d'une stratégie rhétorique très banale. Les orateurs et les plaideurs dont les positions avaient été contredites par la volonté du peuple n'en imputaient pas la responsabilité au peuple, mais à quelque adversaire qui les aurait trompés, voir J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 168-169.

¹³⁹ Démosthène, *Contre Timocrate*, 15 (traduction personnelle): καὶ γὰρ ὕβριστικῶς προσεκεχλευακῶς ὑμᾶς φανίσεται.

émaillent les plaidoyers attiques et dans lesquels le plaideur accuse un adversaire de « traîner le peuple dans la boue » en employant le verbe *propelakizô* ou ses dérivés¹⁴⁰.

Quelquefois ce n'est pas l'adversaire qui, par la dérision, manifeste directement son mépris du peuple, mais son comportement qui jette l'opprobre sur la cité. Une anecdote tirée du pamphlet *Contre Alcibiade*¹⁴¹ rapporte comment l'arrogance d'Alcibiade fit des Athéniens la risée de certains étrangers :

Il [Alcibiade] demanda aux archithéores de lui prêter les vases sacrées pour s'en servir, disait-il, dans la fête qu'il allait donner en l'honneur de sa victoire, la veille du sacrifice ; mais c'était duperie, car il refusa de les rendre, voulant se servir le lendemain avant l'Etat de ces aiguières et de ces cassolettes d'or. Ceux des étrangers qui ne savaient pas que tout cela était à nous, voyant la cérémonie publique qui suivait la fête donnée par Alcibiade, croyaient que ces vases dont nous nous servions étaient à lui ; mais ceux que les Athéniens avaient renseignés ou qui reconnaissaient là les façons d'agir du personnage, se moquaient de nous (κατεγέλων ἡμῶν) en voyant qu'un homme, à lui tout seul, était plus puissant que la Cité toute entière.¹⁴²

Tout ce passage s'articule autour de l'antagonisme entre la cité et le grand homme, le second prenant le pas sur la première. De manière significative, la fête qu'il donne en l'honneur d'une victoire sportive non seulement précède une fête organisée par la cité, mais aussi la concurrence. Alcibiade, en effet, en s'appropriant des objets de culte appartenant à la cité, donne à la cérémonie qu'il organise les atours d'une fête civique. Évidemment, une telle situation ne peut que scandaliser le citoyen athénien tandis que la dérision du peuple, qui parachève ce texte, doit instiller un sentiment de colère supplémentaire. La dérision du peuple est d'autant moins acceptable qu'elle naît de

¹⁴⁰ Demosthène, *Contre Midias*, 195 ; *Pour Phormion*, 47 ; Andocide, *Contre Alcibiade*, 16. Dans *le Contre Philoclès*, il est aussi question du mépris (*kataphroneô*) de Philoclès à l'encontre du peuple (Dinarque, *Contre Philoclès*, 3).

¹⁴¹ Ce discours est censé s'inscrire dans le cadre de la procédure d'ostracisme opposant Alcibiade à Nicias en 417. Cette procédure néanmoins n'admet aucun discours. En fait, ce discours doit être replacé au sein du débat polémique qui concerne la période qui suit la défaire de 404 et trouve dans la figure d'Alcibiade un lieu pour discuter du rôle d'individus exceptionnels dans la démocratie restaurée: D. Gribble, *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford, Clarendon Press, 1999, en particulier p. 90-148. Sur *le Contre Alcibiade* proprement dit, se reporter aux pages 154-158.

¹⁴² Andocide, *Contre Alcibiade*, 29 (trad. légèrement modifiée).

l'ébranlement même de sa souveraineté. C'est parce qu'Alcibiade agit comme il l'entend sans tenir compte des décisions d'un peuple censé être le maître de la cité, que les étrangers se moquent, prenant plaisir au décalage qui se manifeste ici entre les prétentions du peuple à gouverner la cité et sa capacité à dompter certains membres de l'élite.

L'arrogance n'est cependant pas l'unique conduite susceptible de faire honte à la cité. Dans son discours *Contre Ctésiphon*, Eschine accuse Démosthène d'avoir fait preuve d'une bassesse qui afflige la cité toute entière:

Il me reste à dire la servilité de Démosthène. On verra que durant l'année où il a siégé au Conseil, jamais, citoyens d'Athènes, il n'a appelé une ambassade à occuper les places d'honneur mais alors, pour la première et seule fois, il le fait, il dispose des coussins, drape les sièges de tapis de pourpre, conduit dès l'aube les ambassadeurs au théâtre, et même il se fait couvrir de sifflets pour ce manque de dignité et ces flatteries (συρίττεσθαι διὰ τὴν ἀσχημοσύνην καὶ κολακείαν). À leur départ, il loue pour eux trois attelages de mules et les escorte jusqu'à Thèbes, couvrant ainsi notre cité de ridicule (καταγέλαστον τὴν πόλιν ποιῶν).¹⁴³

Eschine décrit l'accueil pour le moins enthousiaste que fit Démosthène aux envoyés de la Macédoine. Cette description cocasse entendait remettre en cause la féroce opposition à la Macédoine à laquelle prétendait Démosthène. Parallèlement, elle ridiculise Démosthène lui donnant des allures de personnage de comédie. La chose pourrait seulement être drôle si, précisément, Démosthène n'avait pas été bouleuté et que, par conséquent, le ridicule de sa conduite n'avait pas rejailli sur la cité toute entière. Démosthène, en somme, avait offert à l'ensemble du monde grec matière à railler la cité, autrement dit, à l'outrager.

Dans un dernier cas de figure, un plaideur habile pouvait étendre une offense personnelle à la communauté toute entière. La chose se lit dans le *Contre Dionysodoros*.

¹⁴³ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 76

Dans le cadre d'une *dikè emporikè*¹⁴⁴, Darios accuse Dionydoros, un marchand à qui il avait prêté de l'argent, de ne pas avoir respecté le contrat (*sungraphè*) qui les liait. L'argent de Darios, en effet, devait permettre à Dionydoros et à son associé, Parméniskos, de se procurer des grains en Egypte pour les revendre ensuite à Athènes. Mais les deux marchands se sont arrêtés à Rhodes et y ont vendu la cargaison. Ils affirment y avoir été contraints par une avarie ce que Darios refuse de croire. Selon lui, les deux hommes se moquent de lui et, ce faisant, du peuple :

Si l'événement avait été vraiment involontaire, si le navire avait fait eau, ils ne l'auraient pas loué, une fois remis en état, pour d'autres places : c'est chez vous qu'ils l'auraient envoyé, réparant ainsi l'accident involontaire. La vérité c'est que non seulement ils ne l'ont pas réparé, mais à tous les torts qu'ils avaient commis depuis le début, ils en ont ajouté de bien plus graves. En somme, c'est pour se moquer qu'ils se présentent en justice (ὥσπερ ἐπὶ καταγέλῳτι ἀντιδικοῦντες εἰσεληλύθασιν) : ils comptent qu'il leur sera possible, en cas de condamnation, de ne payer que le capital et les intérêts.¹⁴⁵

La moquerie que Darios impute ici à ses adversaires, doit être entendue métaphoriquement comme une marque de mépris : elle sert à dénoncer la manipulation à laquelle tente de se livrer ses adversaires. Les contrats, en effet, comprenaient, une clause pénale destinée à sanctionner la partie qui ne respecterait pas le contrat. Il est donc probable que cette clause faisait mention d'une indemnité à payer pour celui qui ne respecte pas le contrat. Louis Gernet suppose qu'il s'agit de la clause du double¹⁴⁶. En passant par un tribunal, il faut imaginer que l'accusé tente d'échapper à cette indemnité et espère bénéficier dans le cadre du procès d'une estimation de la peine qui lui soit moins dispendieuse. Darios met ainsi en scène une forme de mépris des lois qui pouvait faire horreur aux juges¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Il s'agit d'un type de procédure mise en place au milieu du IV^e siècle pour régler dans de brefs délais des litiges impliquant des marchands. Voir C. Reed, *Maritime Traders in the Ancient Greek World*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 89-92.

¹⁴⁵ Démosthène, *Contre Dionysodoros*, 43

¹⁴⁶ L. Gernet (trad.), *Démosthène, Plaidoyers civils*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 133.

¹⁴⁷ Ce mépris des lois est d'ailleurs explicité très tôt dans ce discours: Démosthène, *Contre Dionysodoros*, 12.

Conclusion du chapitre 3

Au terme de cette analyse, un constat paradoxal s'impose. La dérision était susceptible d'être associée à des comportements de mépris que la communauté, dans son ensemble, désapprouvait. Aussi l'usage de la dérision pouvait-il, à terme, avoir des conséquences néfastes pour le railleur : dans le cadre des procès, les moqueries voire les comportements qui s'apparentaient à la dérision par leur caractère offensant constituaient en effet une accusation fréquente par laquelle un plaideur excitait l'animosité des juges et cherchait à discréditer ses adversaires. Mais si la dérision pouvait à terme s'avérer nocive à quiconque se retrouvait devant les juges citoyens dans un tribunal, il semble qu'elle ne menait que rarement par elle-même devant les tribunaux. D'une part, elle n'était guère sanctionnée par la législation. Les lois sur l'insulte présentaient un champ d'application très réduit. Il n'y avait pas de procédure qui fût capable de répondre à la plupart des insultes et, *a fortiori*, à la plupart des railleries. La dérision, d'autre part, n'engendrait que rarement des conflits violents qui s'achevaient devant un tribunal : la violence n'était manifestement pas une réponse appropriée à la dérision. Riposter par les coups – comme le fit Tisis – exposait celui qui s'y risquait à un procès dont il était certainement très difficile de sortir victorieux. Sans doute, donc, une moquerie était la meilleure réponse qu'un Athénien pouvait donner à une moquerie : face aux mots – voire aux gestes –, il convenait d'opposer d'autres mots.

Il n'est cependant pas possible de conclure hâtivement que la dérision ne constituait pas une menace suffisamment grave pour l'équilibre social pour que la cité s'inquiât de l'encadrer davantage. Les cas de Tisis et d'Archippos en attestent, la dérision pouvait toujours conduire à de graves conflits. Si, du reste, la dérision offrait un préjugé négatif dans les procès, c'est indubitablement que la communauté n'y était pas indifférente. Il y avait en fait un autre enjeu derrière le « laxisme » juridique de la cité : garantir une liberté de parole telle qu'elle ne trouvait pas dans l'outrage – si tant est qu'il puisse être circonscrit – une limite. Pour le dire autrement : la cité s'assurait de la *parrhèsia*, cette liberté de « tout dire », qui était devenu un attribut démocratique. Force est de constater, d'ailleurs, que la cité pouvait, quand cela s'avérait nécessaire prendre des mesures sévères contre la dérision. Les sanctions prises contre les auteurs de la parodie

des Mystères en témoignent¹⁴⁸. De même, dans les principales instances de la délibération politique, la dérision a pu connaître certaines formes de censure.

¹⁴⁸ Sur cette question, voir W. Furley, *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in fifth-century Athenian Religion*, Institute of Classical Studies, Londres, 1996, notamment p. 31-40 et 41-48.

Chapitre 4

La censure des pratiques de dérision

Alors se leva un certain personnage à la langue effrénée (ἀθυρόγλωσσος), puissant par son audace, un Argien sans l'être, entré de force en la cité, confiant dans l'éclat de son verbe (θορύβωι τε πίσυνος) et la grossièreté de son franc-parler (κάμαθεῖ παρορησίαι), assez persuasif pour plonger un jour les citoyens dans quelque désastre.¹

Pendant de l'*isegoria*, le droit de parole égal pour chaque citoyen, la *parrhèsia* peut se définir comme la liberté dont disposait tout citoyen d'exprimer son opinion quelles que fussent les circonstances et sans limitation aucune². Elle relevait à la fois de la liberté de parole et du franc-parler³. Le mot est attesté pour la première fois dans l'*Hippolyte* d'Euripide, une tragédie représentée en 428⁴. Cette date n'est pas insignifiante. Elle rappelle, comme l'écrivait Arnaldo Momigliano, que la *parrhèsia* est « une idée athénienne du V^e siècle »⁵. Il ne faudrait pas croire, pourtant, que la *parrhèsia* fût intrinsèquement démocratique. Michel Casevitz, dans un bref article, a montré qu'elle

¹ Euripide, *Oreste*, 902-908.

² A. Momigliano, « Freedom of Speech in Antiquity, in P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas : Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 2, New York, Scribner's sons, 1973, p. 252-263, p. 259-260. Sur la différence sémantique entre les deux termes, L. Spina, *Il Cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parole nelle Atene democratica*, Naples, Liguori Editore, 1986.

³ L'imbrication entre *parrhèsia* et vérité a été mise en exergue par Michel Foucault notamment dans *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard, Seuil, 2009. Sur cette question de la *parrhèsia* chez Foucault, on lira avec attention l'article de F. Gros, « La *parrhèsia* chez Foucault, 1982-1984 », in F. Gros (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 155-166.

⁴ Euripide, *Hippolyte*, 422.

⁵ Momigliano, *art. cit.*, p. 259.

fut une revendication oligarchique durant la guerre du Péloponnèse⁶. En 411, en vue de donner à la cité une *politeia* plus aristocratique, les oligarques plaidèrent en effet « le droit de formuler impunément l'avis qu'il voulait » pour tout Athénien. Ainsi, ajoute Thucydide, « pour quiconque accuserait d'illégalité ou lèserait autrement l'auteur d'un avis, de fortes peines étaient instituées »⁷. Mais si les opposants à la démocratie ont pu un temps s'en saisir, la *parrhèsia* fut surtout un mot d'ordre démocratique⁸ et un principe phare de la cité classique⁹. Dans les années 330, cette valeur était telle qu'une trière athénienne fut appelée *parrhèsia*¹⁰. Pour autant, la *parrhèsia* ne doit pas être conçue comme un équivalent antique de cette « liberté d'expression » chère aux démocraties modernes. En vérité, elle n'était pas un droit destiné à protéger l'individu de la censure de l'État. Autrement dit, elle se définissait moins comme une liberté qu'il faudrait défendre que comme un pouvoir attaché au statut du citoyen, « une espèce d'effet secondaire de [son] affranchissement politique »¹¹. À lire les orateurs, ce pouvoir était bénéfique à la cité. La *parrhèsia* révélait en effet « une attitude critique et un sens de l'autonomie intellectuelle, et devenait ainsi la première ligne de défense contre la flatterie, l'intimidation, la corruption, la tromperie ou l'incompétence des orateurs »¹². Elle permettait surtout de rationaliser la décision collective dans la mesure où elle autorisait l'expression de tous les avis potentiellement utiles au peuple¹³.

⁶ M. Casevitz, « Παρησία, histoire du mot et de la notion », *Revue des Études Grecques*, 105, 1992, p. XIX-XX.

⁷ Thucydide, VIII, 67, 2 ; voir également Aristote, *Constitution des Athéniens*, 29, 4.

⁸ I. Sluiter, R. Rosen, « General introduction », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 1-19, p. 6-8.

⁹ Momigliano, *art. cit.* ; S. Monoson, « Frank Speech, Democracy and Philosophy : Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse », in J. Euben, J. Wallace, J. Ober (éd.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 172-197, notamment p. 174-185.

¹⁰ IG II² 1624, 81. Bernard Strauss a montré combien le nom des trières indiquait les valeurs auxquelles les Athéniens étaient attachés : « The Athenian Trireme, School of Democracy », in J. Ober, C. Hedrick (éd.), *Demokratia, A conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, Paperback, 1996, p. 313-325. Il a d'ailleurs existé une trière nommée *Demokratia* et une autre *Eleuthèria* (IG II² 1611, 86).

¹¹ D. Carter, « Citizen Attribute, Negative Right : A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 197-220, citation p. 198. Sur la distinction entre « liberté d'expression » et *parrhèsia*, voir également A. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

¹² J. Henderson, « Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy », in D. Boedeker, K. Raaflaub (éd.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, p. 255-273, p. 256-257. Voir aussi J. Ober, « The Athenian Debate over Civic Education », in *Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going On Together*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 128-156, p. 130-133.

¹³ R. Balot, « Free Speech, Courage, and Democratic Deliberation », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 233-259, p. 236-242. Arlene Saxonhouse ajoute que la *parrhèsia* permettait également de s'extirper des héritages sclérosants du passé pour créer du neuf. Aussi la

Que les auteurs hostiles à la démocratie n'aient pas vu cette *parrhèsia* d'un bon œil semble naturel. Pour eux, la *parrhèsia* facilitait le désordre propre à la démocratie en noyant la parole des hommes sensés dans le torrent de celle de la majorité ignorante¹⁴. A *contrario*, qu'Euripide, un auteur dont le spectacle s'adressait à l'ensemble des citoyens, en donne une image négative surprend. La citation tirée de son *Oreste* qui ouvre le chapitre met en effet en scène un personnage que le mésusage de la parole rend vil. Langue effrénée et *parrhèsia* ignorante : voilà les traits saillants de son intervention lors de l'Assemblée d'Argos – qui devait se prononcer sur le sort d'Oreste et de sa sœur pour l'assassinat de Clytemnestre et d'Égisthe – qu'Euripide met en avant. Se dessine même un parallèle entre cette intervention et celle de l'infâme Thersite qui, au chant II de l'*Illiade*, interpelle dans les termes les plus insolents Agamemnon, le chef des Achéens¹⁵. En fait, Euripide, qui célèbre par ailleurs la *parrhèsia*¹⁶, n'imaginait pas qu'il était toujours bienvenu de « tout dire » et les Athéniens ne l'auraient certainement pas contredit sur ce point. Sauf exception, ils jugeaient déplacés, sinon scandaleux, les propos injurieux ou obscènes¹⁷. Ils estimaient, en outre, que la *parrhèsia* n'était pas sans revers. Elle permettait non seulement aux conseillers les plus mauvais de faire entendre leur avis et de conduire, tel l'Argien d'Euripide, la cité à sa perte, mais pouvait également fragiliser la démocratie en laissant s'exprimer des idées séditeuses. Aussi, loin d'être intangible, la *parrhèsia* pouvait-elle être mise entre parenthèses. Les citoyens n'hésitaient pas à s'en prendre à ceux qui tenaient dans la cité des discours critiques, voire subversifs¹⁸. Dans les espaces de la délibération politique, l'Assemblée, le tribunal ou le théâtre¹⁹, la *parrhèsia* n'était pas non plus dépourvue de toute restriction. Les

démocratie athénienne pouvait-elle effectivement se présenter comme « le grand et glorieux royaume du choix humain » (*op. cit.*, p. 53).

¹⁴ Par exemple : Isocrate, *Archidamos*, 97 ; *Aréopagitique*, 20 ; Platon, *Lois*, II, 671 b. Sur ce regard hostile à la *parrhèsia* : Henderson, *art. cit.*, p. 258-259.

¹⁵ Homère, *Illiade*, II, 212-242. La comparaison du personnage d'Euripide à Thersite est proposée par Rosen, Sluiter, *art. cit.*, p. 5.

¹⁶ Chez Euripide, la *parrhèsia* est le plus souvent connotée positivement : Rosen, Sluiter, *art. cit.*, p. 4.

¹⁷ Il y avait des normes informelles qui menaient à une espèce d'autocensure et dont l'étalon était la « honte » (*aidôs*) : voir Saxonhouse, *op. cit.*, p. 57-82 et D. Konstan, « The two faces of *parrhèsia* : Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece », *Antichthon*, 46, 2012, p. 1-13.

¹⁸ Socrate est la figure paradigmatique du personnage que le peuple aurait privé de son droit de « tout dire » à cause de sa manière de remettre en question les fondements du lien social (Saxonhouse, *op. cit.*, p. 100-112) ou de ses positions hostiles à la démocratie (R. Wallace, « The Power to Speak – and not to Listen », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 221-232, p. 230-231). Mais le même Robert Wallace (*art. cit.*, p. 229) estime qu'Isocrate fut lui aussi menacé pour certaines idées antidémocratiques défendues dans l'*Aréopagitique*.

¹⁹ Jeffrey Henderson (*art. cit.*, p. 260-273) montre bien qu'il ne convient pas d'exclure le discours comique du champ de la *parrhèsia*.

orateurs, en effet, ne critiquaient pas le peuple sans précaution²⁰ : ils se savaient toujours sous la menace d'un chahut, le fameux *thorubos*, qui pouvait les faire taire²¹ ou même de poursuites judiciaires dont les conséquences étaient potentiellement funestes²². Il y a en somme tout lieu de croire Isocrate quand il écrit : « Pour ma part, je sais bien qu'il est rude d'être en opposition avec votre état d'esprit, et qu'en pleine démocratie il n'y a pas de liberté de parole (*parrhèsia*) »²³.

La dérision n'était pas non plus épargnée par la censure. Certes, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, la dérision n'était que très rarement sanctionnée quand elle se déployait dans l'espace social. À première vue, la dérision s'épanchait même librement dans les espaces de la délibération politique : elle abonde tant dans le corpus comique que dans celui des orateurs²⁴. En y regardant de plus près, cependant, on s'aperçoit qu'à l'Assemblée l'usage d'une dérision virulente n'était guère admis tandis qu'au théâtre, la dérision comique, alors même que la comédie revendique le franc-parler²⁵, n'était pas sans borne²⁶. La cité voulait se préserver de certains des effets néfastes de la dérision.

²⁰ Lorsqu'il s'agissait de parler franchement au peuple, les orateurs rappelaient par exemple les effets positifs de la *parrhèsia*. Ainsi Démosthène présente-t-il dans la *Quatrième Philippique* la *parrhèsia* comme un discours qui se soustrait à toutes les dépendances : « Voilà la vérité ; je vous ai dit en toute sincérité (μετὰ πάσης παρρησίας), par simple dévouement à votre intérêt, ce qui est le plus salutaire ; mon discours n'est pas un discours de flatterie pernicieuse ni de tromperie, fait pour enrichir qui le prononce, mais aussi pour livrer la république aux mains de ses ennemis » (Démosthène, *Quatrième Philippique*, 76). Ils pouvaient encore, comme le fait Démosthène dans l'exorde de la *Troisième Philippique*, souligner qu'elle était un attribut dont la cité devait s'enorgueillir : « Si je vous dis franchement (μετὰ παρρησίας) quelques vérités, Athéniens, je ne crois pas que vous ayez lieu de vous en fâcher. Réfléchissez un instant. Vous voulez que le franc-parler (τὴν παρρησίαν) sur tout autre sujet soit le droit pour tout le monde dans notre ville ; vous l'accordez même aux étrangers et, qui plus est, aux esclaves ; et, de ce fait, on pourrait voir chez vous beaucoup de serviteurs qui disent tout ce qu'ils veulent plus librement que les citoyens ne le font dans les autres villes » (Démosthène, *Troisième Philippique*, 3).

²¹ L'idée selon laquelle l'intervention bruyante du peuple à l'Assemblée soit un obstacle à la *parrhèsia* revendiquée par la cité ne fait pas l'unanimité. Ryan Balot l'envisage ainsi puisque le « chahut » (*thorubos*) réduisait parfois au silence les orateurs. Robert Wallace (*art. cit.*, p. 223-229) envisage autrement les choses : pour lui, le *thorubos* relève de la *parrhèsia* parce que, précisément, il donne la possibilité aux citoyens d'exprimer leur désapprobation quand les propos des orateurs les indisposent.

²² Balot, *art. cit.*, p. 243. Cela explique d'ailleurs que les orateurs qui parlaient franchement aux citoyens insistaient autant sur leur courage (Balot, *art. cit.*, p. 246-253).

²³ Isocrate, *Sur la paix*, 14.

²⁴ Une typologie de cette dérision de prétoire est proposée au chapitre 6.

²⁵ Plusieurs fragments montrent que les poètes comiques étaient de ceux qui ne craignaient pas d'appeler « une figue, une figue et un récipient, un récipient » (Aristophane, *fr.* 927 Henderson).

²⁶ Ici, nous nous inscrivons en faux contre Isocrate qui écrit que le théâtre était le seul lieu où, lors du spectacle comique, la *parrhèsia* fût effective (*Sur la Paix*, 14).

I. Le « bien parler » des orateurs

1. L'euphèmia : un impératif ?

En plus d'être tenus par les lois – d'incidence limitée – régissant de manière générale l'usage de la parole dans la cité²⁷, les orateurs, quand ils parlaient à la tribune de l'Assemblée ou à la barre du tribunal, étaient, selon Silvia Montiglio, soumis à l'impératif de l'euphèmia²⁸. L'euphèmia est un terme qui n'oppose pas la parole et le silence. Au contraire, l'un et l'autre sont soumis à la même exigence du « bien » : bien parler ou bien se taire. Elle implique donc aussi bien la bonne parole que le silence des mauvaises paroles²⁹. Un tel principe, qui entrait en tension avec l'idéal parrhésiastique tant célébré par la cité, aurait ainsi contraint les orateurs à une sorte d'autocensure, condamnant, entre autres choses, l'emploi d'insultes et, par voie de conséquence, de certaines moqueries féroces³⁰. Pour mettre en évidence l'incidence de l'euphèmia au sein des instances politiques athéniennes, Silvia Montiglio souligne en premier lieu l'importance de figures rhétoriques qui permettaient « d'insulter sans insulter »³¹ dans le corpus des orateurs. Ces derniers utilisaient la prétérition, l'aposopièse³² ou encore la circonlocution pour suggérer ce que l'euphèmia leur défendait de dire. C'est ainsi que Démosthène, dans son discours *Sur la couronne*, plutôt que de lancer quelques noms d'oiseaux contre Eschine, préfère expliquer : « Je pourrais dire de lui bien d'autres choses, mais je les laisserai de côté, car je ne crois pas que je puisse dire facilement toutes les hontes et les turpitudes que je pourrais montrer en lui, mais seulement ce dont je n'ai pas honte de parler »³³. En second lieu, elle pointe du doigt l'importance au sein de ce même corpus des reproches faits à l'adversaire à propos de son langage fielleux. Démosthène, toujours dans le discours *Sur la couronne*, n'a de cesse de

²⁷ Voir chapitre 3.

²⁸ S. Montiglio, *Dire le silence au pays du logos*, thèse de doctorat, Paris EHESS, 1995, p. 338-359.

²⁹ *Ibidem*, p. 17-19.

³⁰ Quoique Silvia Montiglio n'aborde pas cette question, il est probable que l'euphèmia, de manière plus générale, était contraire à l'*aischrologia*, c'est à dire à toutes les formes de discours qui s'écartent des normes communément partagées par la collectivité. En ce sens, l'euphèmia s'opposait non seulement aux propos outrageants, mais aussi, et sans doute même davantage, aux propos obscènes. Christopher Carey constate d'ailleurs que les orateurs s'abstiennent d'employer des mots crus relatifs au sexe ou à la défécation (C. Carey, « Legal Space in Classical Athens », *Greece & Rome*, 41, 2, 1994, p. 172-186, p. 174-175).

³¹ Montiglio, *op. cit.*, p. 342-345.

³² Il s'agit d'une figure de style qui consiste à suspendre le sens d'une phrase en laissant à l'auditeur le soin de la compléter.

³³ Démosthène, *Sur la couronne*, 264.

dénoncer les insultes proférées par Eschine à son encontre³⁴. L'imputation est tellement prégnante dans ce discours que Démosthène en vient même à surnommer son adversaire : « mon insulteur »³⁵.

Cet « impératif » relevant de l'*euphèmia* est toutefois très relatif. Remarquons d'abord comment Démosthène, dans le discours *Sur la couronne*, alors même qu'il y blâme la violence du discours de l'accusation, tient des propos qu'il juge lui-même insultant :

Puisque donc on a montré à tous quel est le vote dicté par la piété et la justice, puisque je dois, semble-t-il, bien que n'aimant pas les injures (καίπερ οὐ φιλολοίδορον ὄντα), en raison des calomnies lancées par cet individu, répondre à ses nombreux mensonges (ἀντὶ πολλῶν καὶ ψευδῶν) seulement par ce qu'on doit nécessairement dire de lui, puisqu'il me faut montrer qui il est et quels sont ses parents, à lui qui prend si facilement l'initiative des injures (οὕτως ἄρχει τοῦ κακῶς λέγειν) et persifle certaines expressions, quand lui-même a dit ce que tout honnête homme hésiterait à prononcer. En effet, si l'accusateur était Eaque, Rhadamanthe ou Minos, au lieu d'être un misérable glaneur, un rebut de l'agora, une peste de scribouillard (ἀλλὰ μὴ σπερμολόγος, περὶ τριμ' ἀγορᾶς, ὄλεθρος γραμματεύς), je ne crois pas qu'il aurait parlé ainsi [...].³⁶

Certes Démosthène semble prendre ici mille précautions avant d'agonir Eschine. Il ne faut cependant pas imaginer qu'il s'inquiète de déroger à l'*euphèmia*. S'il se plaît à se présenter comme respectueux de ce principe³⁷, bien des discours montrent qu'il est loin de s'y plier absolument. Et si Démosthène, ici, veut autant justifier ses insultes, il faut sans doute moins l'imputer à l'*euphèmia* qu'à la stratégie rhétorique qu'il a choisi d'adopter. N'oublions pas qu'Eschine intentait une action en illégalité (*graphè*

³⁴ Tout au long de ce discours, Démosthène rappelle ainsi les insultes formulées par Eschine dans son discours d'accusation (par exemple : *Sur la couronne*, 3, 10-11, 15, 122, 124, 126, 180).

³⁵ Démosthène, *Sur la couronne*, 138.

³⁶ Démosthène, *Sur la Couronne*, 126-127.

³⁷ On remarque une propension de Démosthène à critiquer l'usage de l'insulte et de la raillerie dans les arènes politiques pour se présenter, lui, comme un fervent défenseur du « bien parler » : Démosthène, *Prologues*, V, 1-2 ; XXX, 2 ; XIX, 1-3. Dans le prologue X, il explique d'ailleurs vouloir « éviter d'encourir le reproche » qu'il adresse à ses adversaires c'est à dire celui d'employer l'invective.

paranomôn) qui ne visait pas directement Démosthène, mais Ctésiphon. Eschine l'accusait d'avoir fait voter un décret qui ne respectait pas les termes de la loi. L'enjeu véritable de cette accusation reposait cependant moins sur cette question juridique que sur l'antagonisme qui opposait encore en 330, Démosthène et Eschine. Le décret, en effet, avait précisément pour but d'octroyer à Démosthène une couronne d'or et un éloge civique. Aussi Démosthène adopta-t-il une ligne de défense qui consistait à accuser Eschine d'avoir initié le procès non pas pour défendre la loi, mais par envie et inimitié personnelle. Insister sur les insultes d'Eschine à son encontre, c'était mettre en avant la haine d'Eschine et conforter cette stratégie discursive. En outre, il convient de lire les reproches qui tournent autour de la raillerie de l'adversaire, qu'ils soient le fait de Démosthène ou d'un autre, à l'aune de ce que nous avons montré au chapitre précédent. Pour rendre un adversaire détestable et, *in fine*, motiver sa condamnation, il était efficace de lui imputer des railleries et des insultes. Dire d'Eschine qu'il est son « insulteur » revenait pour Démosthène à se poser en victime d'un insolent à qui le triomphe judiciaire, seul, rendrait justice.

Un regard oblique rapidement porté sur les discours des orateurs montre l'inefficience, en pratique, de cette *euphèmia*. Certes la fidélité des discours dont nous disposons est difficile à déterminer. Il est probable que ces discours, en particulier les discours judiciaires, ne soient pas la transcription exacte de ceux qui furent effectivement prononcés³⁸, mais le fruit d'une réécriture *a posteriori* par leur auteur³⁹. Les affrontements judiciaires ayant fréquemment des motifs politiques, l'un des buts de cette réécriture était de poursuivre le combat politique à une autre échelle que celle du

³⁸ K. Dover, « Client and Consultant », in *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1968, p. 148-174, p. 169-172 ; I. Worthington, « Greek Oratory, Revision of Speeches and the Problem of Historical Reliability », *Classica et Mediaevalia*, 42, 1991, p. 55-74, notamment p. 55-64. Selon ce dernier, les discours rédigés différaient de la version orale non seulement par la forme – qui était plus complexe –, mais encore par le contenu – qui était plus dense. *Contra* : M. Edwards, S. Usher, *Antiphon and Lysias, Greek Orators*, vol. I, Warminster, Aris & Phillips, 1985, p. 10 ; M. Lavency, *Aspects de la logographie judiciaire attique*, Louvain, Publications de l'Université de Louvain, 1964, p. 190-191. Ces derniers plaident pour une révision très superficielle des discours prononcés.

³⁹ La question du rôle du logographe et du client dans la composition des discours judiciaires est débattue. Kenneth Dover accorde un rôle primordial au client (« Client and Consultant », in *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley et Los Angeles, 1968, p. 148-174). D'autres spécialistes pensent l'inverse (S. Usher, « Lysias and his Clients », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 17, 1976, p. 31-40 ; C. Carey et R. A. Reid, *Demosthenes: Selected Private Speeches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 14-15). Worthington adopte une position médiane : la plupart des discours étaient fondamentalement l'œuvre du logographe, mais, dans certains cas rares, logographe et plaideur travaillaient de conserve à la composition du discours (« Once More, the Client/Logographos Relationship », *The Classical Quarterly*, n.s., 43, 1, 1993, p. 67-72).

tribunal⁴⁰. Il est par conséquent tout à fait possible que ces discours ne minimisent aucunement la violence des propos. Ian Worthington, pour qui la version écrite contient beaucoup de matériel qui n'était pas dans la version orale, estime d'ailleurs peu probable que les attaques véhémentes relatives aux origines de l'adversaire – celle de Démosthène à l'encontre de la mère d'Eschine par exemple – aient été ajoutées dans la version écrite tant leur intérêt rhétorique dans le cadre du procès semble évident⁴¹. Parfois le travail de réélaboration servait à donner une visibilité plus grande au travail de l'auteur du discours, notamment s'il faisait profession de logographe, voire à ses idées, quand il s'agissait d'un orateur important ou qui voulait être tel. Dans ce cadre, une réécriture épurée des paroles les plus véhémentes serait crédible pour peu que les Athéniens les aient jugées sévèrement. Dans les deux cas, en tout cas, les discours écrits ne saurait avoir été plus virulent que leur « version » orale. Or les railleries et les insultes les plus outrageantes abondent dans le corpus des orateurs⁴². *De facto*, la dérision ne s'y dissimulait nullement derrière les figures de style ou les allusions voilées. Il y a donc fort à parier que, dans les enceintes du débat et de l'affrontement politiques, les discours devaient faire montre d'une outrance tout aussi franche qu'elle l'est dans les versions écrites qui nous ont été transmises. Tout se passe comme si les normes informelles de la bienséance ne s'y appliquaient pas. Il faut d'ailleurs entendre Platon, se rappelant peut-être son maître, écrire que le philosophe est bien maladroit quand il se retrouve au tribunal parce qu'il ne sait pas faire usage de l'insulte⁴³. Et si Platon exige dans les *Lois* que les plaideurs des tribunaux se comportent « avec *euphèmia* »⁴⁴, il faut imaginer qu'il entendait par là corriger un des vices de son temps. Quant à Démosthène, il se plaignait des propos railleurs et injurieux qui jaillissaient à profusion lors des sessions de l'Assemblée :

A force de sottise, de crédulité ou de folie, ou par une disposition que je suis impuissant à définir, – car, parfois, il m'est arrivé de craindre que quelques forces surnaturelles ne nous entraînent, – vous en êtes venus au

⁴⁰ Sur les motifs et les destinataires des discours écrits, voir Dover, *art. cit.*, p. 170-171 et Worthington, « Greek Oratory, Revision of Speeches and the Problem of Historical Reliability », *art. cit.*, p. 69, n. 40.

⁴¹ Worthington, « Greek Oratory, Revision of Speeches and the Problem of Historical Reliability », *art. cit.*, p. 66. Cet intérêt rhétorique de l'invective sera étudié dans le chapitre suivant.

⁴² Nous étudierons cette dérision en détail dans les chapitres 5 et 6.

⁴³ Démosthène, *Théétète*, 174c.

⁴⁴ Platon, *Lois*, XII, 949b.

point que, pour le plaisir d'entendre des injures (λοιδορίας), des calomnies (φθόνου), des railleries (σκώμματος), ou pour tout autre cause, vous demandez à ces hommes qui se vendent (άνθρώπους μισθωτούς) – et il en est parmi eux qui ne feraient pas même difficulté d'en convenir – vous leur demandez de prendre la parole et vous riez s'ils injurient tel ou tel (καὶ γελάτε, ἂν τισι λοιδορηθῶσιν)⁴⁵

L'*euphèmia* n'empêchait manifestement pas les orateurs d'insulter et de railler dès lors qu'il s'agissait de faire rire et, qu'elle que soit la portée que l'on accorde à ce principe, force est de reconnaître avec Gustave Glotz que la cité « était toujours d'avis que la *parrhèsia* convient mieux à la démocratie que l'*euphèmia* »⁴⁶. Il ne convient cependant pas de généraliser ce constat univoque à tous les espaces de la délibération citoyenne. En effet, contrairement aux tribunaux, il existait à l'Assemblée – peut-être aussi au Conseil – un encadrement de la parole plus contraignant car juridiquement formalisé.

2. L'encadrement de la parole à l'Assemblée

Notre réflexion sur les contraintes pesant sur la parole au sein des institutions s'est abstenue jusqu'ici d'opérer une distinction entre la situation de l'Assemblée et celles des tribunaux. En dépit d'un objectif partagé de persuasion, discours démégoriques et judiciaires s'inscrivaient dans des contextes assez différents. D'une part, le déchainement verbal correspondait mieux au caractère intrinsèquement conflictuel des procès. Les Athéniens, d'ailleurs, admettaient que la haine ou le désir de vengeance motivassent les plaignants⁴⁷ de sorte que l'énonciation de propos outrageants l'adversaire y paraissait rien moins que légitime⁴⁸. D'autre part, quoique les procès fussent parfois politiques, les décisions de l'Assemblée étaient sans doute perçues, d'une

⁴⁵ Démosthène, *Sur la couronne*, 3-4. Ce passage est également lisible dans la *Troisième Philippique*, 54

⁴⁶ G. Glotz, « *kakégorias dikê* », dans C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, Paris, 1899, p. 788-791, p. 791.

⁴⁷ Voir chapitre 3.

⁴⁸ Ainsi dans le discours *Contre Boéτος*, l'accusateur, qui reproche à son demi-frère d'avoir pris le même nom que lui de sorte qu'il est devenu impossible aux institutions civiques de les distinguer, exige de trancher définitivement sur cette question pour éviter des procès incessants et les insultes qui en sont les corollaires nécessaires : « Il n'y aura qu'une issue, c'est de plaider : donc, à chacune de ces occasions, la cité devra constituer un tribunal pour nous : [...] nous déverserons des injures l'un sur l'autre et celui qui aura la meilleure langue exercera la charge. Ne ferions-nous pas mieux de couper court à tous ces démêlés que de renouveler les attaques et les diffamations, ce qui ne manquera pas de se produire toutes les fois que nous serons en contestation pour une magistrature ou pour autre chose ? » (Démosthène, *Contre Boéτος*, I, 11).

manière générale, comme plus décisives. L'importance que l'on donnait à la délibération démocratique exigeait de poser des limites à la « *parrhèsia* de la tribune »⁴⁹. Plusieurs textes contemporains montrent en effet comment l'insulte et la dérision pouvaient nuire au débat politique. Ainsi Démosthène, alors qu'il sermonne ses concitoyens parce qu'ils se repaissent des algarades verbales de l'Assemblée, veut dévoiler le problème démocratique que pose l'invective d'Assemblée :

Les procédés qui nuisent constamment à notre cité, Athéniens, les injures et l'agitation (λοιδορία καὶ ταραχή), nous en souffrons encore aujourd'hui par la faute des mêmes hommes que d'habitude. Mais c'est moins eux qu'il convient de blâmer (peut-être est-ce par colère et par rivalité qu'ils agissent ainsi, mais avant tout parce que c'est leur intérêt de la faire), que vous, s'il est vrai que, rassemblés pour délibérer sur les affaires communes, Athéniens, sur des questions importantes, vous restez là à écouter les injures échangées par tous les orateurs, sans décision judiciaire (αὶ τῶν ῥητόρων ἀπάντων ἄνευ κρίσεως πρὸς ἀλλήλους λοιδορία), vous font rendre vous-mêmes les comptes des malversations dont ils se convainquent mutuellement [...]. Rire (γελάσαι), crier (θορυβῆσαι), et, à l'occasion, espérer, voilà la part qu'ils vous laissent ; mais obtenir ou acquérir pour notre cité un avantage de plein droit, cela, ils ne le voudraient pas. Le jour où vous serez délivrés de votre impuissance (τῆς λίαν ἀρρωστίας), vous ne supporterez même plus leur vue. En attendant, ils amusent le peuple (τὸν δῆμον διάγουσιν) comme un malade avec une drachme, une conge et quatre obole [...].⁵⁰

On retrouve, dans cette critique de Démosthène, l'image d'un peuple apathique, qui écoute les orateurs comme on assiste à un spectacle. Il s'agit, comme l'a mis en évidence Noémie Villacèque, d'une accusation courante adressée au *dèmos* athénien⁵¹. Déjà, en

⁴⁹ L'expression est d'Hégésippe (Démosthène, *Sur l'Halonnèse*, 1).

⁵⁰ Démosthène, *Prologues*, LII, 1 ; 4 (trad. légèrement modifiée). Démosthène est coutumier de cette critique de l'invective d'assemblée (*Prologues*, V, 1 ; XXX, 1 ; *Troisième Philippique*, 54 = *Sur la couronne*, 3- 4).

⁵¹ N. Villacèque, *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 233-260. Selon Noémie Villacèque, ce *topos* s'enracine dans

427, dans un fameux discours relatif aux châtiments à infliger aux Mytiléniens, Cléon accusait les Athéniens d'être « des spectateurs de paroles et auditeurs des faits »⁵². Ce qu'il y a de spécifique dans ces reproches formulés par Démosthène, c'est que ce sont les moqueries et les insultes que s'échangent les orateurs pour le plus grand plaisir du peuple qui sont à l'origine de cette passivité délétère. D'une certaine façon, comme l'expliquait Diodote en répondant à Cléon en 427, la dérision et l'injure n'avaient d'autre objet que de « troubler contradicteurs et auditeurs »⁵³. Et ce problème lié à l'emploi de la dérision dans le discours d'Assemblée n'est pas cantonné au corpus des orateurs. Le comique Antiphane dit à peu près la même chose :

Ceux-ci [les orateurs], vociférant, attirent ici les revenus d'outre-mer, ceux d'Asie et de Thrace, et, tandis qu'ils se les partagent sans cesser de s'injurier (λοιδορουμένων), le peuple (ὁ δῆμος) est assis à leurs côtés sans rien voir ni entendre (οὐδὲν οὔτ' ἀκούων οὔθ' ὁρῶν).⁵⁴

Remarquons, d'ailleurs, qu'Antiphane comme Démosthène considèrent que les dérapages verbaux sont calculés et, si Démosthène fait des tensions inhérentes à l'affrontement politique une cause possible de ces écarts langagiers, Antiphane, lui, n'y voit que cynisme politique⁵⁵. Pour l'un comme pour l'autre, quoiqu'il en soit, la parole outrancière rend le peuple sourd et aveugle à ses véritables intérêts. Elle est en quelque sorte, à cause de sa dimension spectaculaire, une manière de distraire les auditeurs et, subséquemment, de pervertir le débat. Le problème pour la démocratie n'est pas minime car, comme l'écrit Françoise Ruzé : « Contrairement à ce qui se passe dans nos parlements actuels, le choix des citoyens n'étaient pas toujours déterminé avant

une idéologie antidémocratique, qui décrit un peuple passif pour légitimer son éloignement des affaires publiques. Nous n'adhérons pas totalement à cette idée et le fait qu'un homme comme Démosthène – que l'on n'imagine guère être un ennemi de la démocratie – l'utilise suggère que sa signification est sans doute plus complexe. Nous reviendrons sur cette discussion dans le chapitre 7.

⁵² Thucydide, III, 38, 4.

⁵³ Thucydide, III, 42, 2 : « Qui se bat contre les discours en disant qu'ils ne devraient pas diriger nos actes, ou bien est un imbécile ou bien y trouve quelque intérêt personnel : un imbécile s'il croit pouvoir disposer d'un autre moyen pour parler d'un avenir qui n'est même pas clair ; un homme intéressé, si, voulant convaincre le peuple de prendre une mauvaise décision, il croit ne pas pouvoir bien parler de ce qui n'est pas beau mais, par une bonne calomnie (εὖ δὲ διαβαλῶν), troubler (ἐκπλήξαι) contradicteurs et auditeurs ».

⁵⁴ Antiphane, *fr.* 194, 6-12 (trad. Amouroux légèrement modifiée).

⁵⁵ Dinarque accuse, pour sa part, les orateurs de feindre les railleries pour mieux trahir le peuple : « Eh bien comment parvenir, Athéniens, à l'entente parfaite, comment réaliser notre unanimité sur l'intérêt général, si les chefs et les guides du peuple trahissent pour de l'argent les intérêts nationaux et si, vous laissant en partage à vous et au peuple entier les périls [...], ils s'entendent pour échanger dans les Assemblées insultes et attaques fictives, tout en poursuivant secrètement des fins identiques [...] ? » (Dinarque, *Contre Démosthène*, 99).

l'Assemblée. Du débat, on attendait aussi qu'il éclaire l'assistance et qu'il permette de faire le tour du problème »⁵⁶. Aussi Démosthène avait-il raison d'affirmer que la dérision ne pouvait conduire qu'à l'impasse politique :

Mais si nous restons ici à écouter les orateurs s'injurier (λοιδορουμένων), et s'accuser (αἰτιωμένων) mutuellement, soyez certain que rien de ce qu'il faut ne se fera jamais⁵⁷.

Dès lors, on comprend que la cité n'ait pas uniquement cantonné l'encadrement des usages de la parole à l'Assemblée aux *aporrhèta* et à l'injure contre les morts ou contre les magistrats dans l'exercice de leur fonction. Plusieurs textes indiquent en effet que les insultes à la *bèma* de la Pnyx pouvaient être sanctionnées. Dans *l'Assemblée des femmes* l'une des concitoyennes de Praxagora, l'héroïne de la pièce, offre un témoignage intéressant sur le déroulement des sessions de l'Assemblée :

Aussi tous leurs décrets quand on réfléchit à tout ce qu'ils ont fait, ressemblent-ils à ceux de ces gens ivres, empreints de démence. Et, de plus, par Zeus, ils font des libations : sinon, à quelle fin tant de prières, si le vin n'en était pas ? Et de plus ils s'injurient (λοιδοροῦνται) comme des gens saouls (ἐμπεπωκότες), et celui qui a le vin mauvais, les archers le portent dehors.⁵⁸

Dans la même comédie, un peu plus loin, les amies de Praxagora s'inquiètent encore que, transposée à l'Assemblée, la répartie mordante de l'héroïne ne lui vaille l'intervention des « archers »⁵⁹. Dans ce second passage, l'exclusion de la tribune est plus explicitement rapportée à l'usage de la dérision puisque l'une des répliques qui alarment ces femmes consiste à inviter l'orateur Néokleidès à « regarder au cul d'un chien »⁶⁰. Si l'on se fie à Aristophane, l'invective et la raillerie pouvaient donc valoir à un orateur d'être arraché et chassé de la tribune non seulement celle de l'Assemblée, mais sans doute aussi celle

⁵⁶ F. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 434.

⁵⁷ Démosthène, *Première Philippique*, 44.

⁵⁸ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 136-143 (traduction légèrement modifiée).

⁵⁹ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 259.

⁶⁰ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 255.

du Conseil⁶¹. À la manœuvre : les fameux « archers scythes », un corps d'au moins trois-cents esclaves publics institué dans la première moitié du V^e siècle et chargé d'assurer l'ordre public dans la cité⁶². Ces archers n'agissaient cependant pas de leur propre chef ; ils obéissaient aux décisions des prytanes sous l'autorité desquels ils étaient placés⁶³. Au V^e siècle, ces derniers présidaient justement les réunions de l'Assemblée et étaient à ce titre chargés d'y maintenir le « bon ordre ».

Cette exclusion de l'orateur n'était pas dépourvue de fondement juridique. Un texte inséré dans le *Contre Timarque* rend compte d'une réglementation, assez subtile, des comportements à l'Assemblée ainsi qu'au Conseil :

Si un orateur, devant le Conseil ou devant le peuple (ἐν τῇ βουλῇ ἢ ἐν τῷ δήμῳ), s'écarte de l'objet de la discussion, s'il ne traite pas chaque sujet séparément, ou qu'il traite deux fois le même en une seule séance, s'il prononce des insultes (λοιδορεῖται), s'il se livre à des invectives (κακῶς ἀγορεύει τινά) ou qu'il interrompe un orateur, si, au milieu des débats, il prend la parole sans monter à la tribune, s'il adresse des observations au président ou le moleste, les proèdres pourront, après que la séance de l'Assemblée ou du Conseil aura été levée, le frapper, pour chaque infraction, d'une amende pouvant s'élever jusqu'à cinquante drachmes, à inscrire dans le rôle des receveurs. Si le délinquant est passible d'une peine plus forte, les proèdres, après lui avoir infligé l'amende de cinquante drachmes, le déféreront au Conseil ou à l'Assemblée, en sa prochaine séance. Après assignations, ils le jugeront, et si, au scrutin secret,

⁶¹ Un passage des *Cavaliers* suggère que le Conseil faisait l'objet d'un encadrement assez comparable : Aristophane, *Cavaliers*, 665.

⁶² Sur les archers scythes, on consultera avec profit : P. Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 76-79 et J.-C. Couvenhes, « L'introduction des archers scythes, esclaves publics, à Athènes : la date et l'argent d'un transfert culturel », in B. Legras (ed.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 99-118. Ce dernier article fait le point sur cet objet historiographique imposant au regard des sources qui le mentionnent.

⁶³ Platon, *Protagoras*, 319c ; Aristophane, *Acharniens*, 54-59 ; *Cavaliers*, 665.

condamnation est prononcée contre lui, ils en donneront par écrit
avis aux receveurs (τοῖς πράκτορσιν)⁶⁴.

Les commentateurs s'accordent à dire qu'il ne s'agit pas là d'une reconstitution authentique des « lois disciplinaires auxquelles [étaient] soumis les orateurs de l'Assemblée »⁶⁵, mais ils admettent que ce texte comporte des prescriptions conformes à la réalité de l'époque⁶⁶. Remarquons que ce témoignage ne coïncide pas exactement avec celui d'Aristophane quant aux modalités de la sanction : il n'est ici plus question d'archers scythes mais de pénalités pécuniaires et même de procès. Bien que, sur ce point, le texte du *Contre Timarque* ne soit étayé par aucune source, il n'est pas saugrenu d'imaginer une évolution dans les sanctions apportées aux propos outrageants⁶⁷. Il est certain, en tout cas, qu'entre les réformes de l'archontat d'Euclide et la deuxième moitié du IV^e siècle, l'administration relative aux réunions de l'Assemblée a connu des transformations importantes. Les modalités du maintien de l'ordre furent ainsi bouleversées. Entre 403-402 et 379-378, les proèdres ont remplacé les prytanes à la présidence de l'Assemblée⁶⁸. Ils leur revenaient donc d'assurer le bon déroulement des séances. Quant au maintien effectif de l'ordre, il fut délégué, au moins pour partie, aux citoyens eux-mêmes au cours du IV^e siècle : on ignore si les archers se tenaient encore dans l'Assemblée à la disposition des proèdres comme ils le faisaient au V^e siècle sous la férule des prytanes⁶⁹, mais l'on sait en revanche que les *syllogeis tou dèμου*, un collègue

⁶⁴ Eschine, *Contre Timarque*, 35.

⁶⁵ Eschine, *Contre Timarque*, 34.

⁶⁶ Par exemple : V. Martin (trad.), *Eschine, Contre Timarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 31, n. 2 ; N. Fisher (éd.), *Aeschines, Against Timarchos*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 164 et P. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 146. Sur la question de ces textes de loi insérés dans certains discours du corpus des orateurs, voir M. Canevaro, *The Documents in the Attic Orators, Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 1-36 ; C. Mossé, « Les citations des lois dans les plaidoyers des orateurs attiques », in C. Darbo-Peschanski (éd.), *La citation dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 95-101.

⁶⁷ Plusieurs spécialistes pensent que la sanction ne s'appliquait qu'à l'orateur et non à ceux qui écoutaient et qui, quelquefois, invectivaient l'orateur : J. Roisman, « Speaker-audience interaction in Athens : a power struggle », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 261-278, p. 268 ; M. Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, New York, Basil Blackwell, 1987, p. 71 (Notons que le développement d'Hansen sur cette question n'apparaît plus dans la traduction française de l'ouvrage : *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, trad. S. Bardet, Paris, Les Belles Lettre, 1991).

⁶⁸ Aristote, *Constitution d'Athènes*, XLIV, 2-3. Il s'agissait de neuf citoyens tirés au sort juste avant le début de la séance parmi les 450 bouleutes qui n'étaient pas prytanes à hauteur d'un proèdre pour chacune des tribus qui n'avaient pas la prytanie à charge. Un second tirage au sort désignait parmi les neuf proèdres le président en titre : l'épistate des proèdres. Sur la datation de cette réforme, voir Hansen, *La démocratie athénienne, op. cit.*, p. 171-172.

⁶⁹ Les archers scythes ne sont plus mentionnés dans les sources après les premières décennies du IV^e siècle, mais rien ne permet de dire avec certitude que le corps avait été dissous. Pour Paulin Ismard, les archers sont maintenus tout au long du IV^e siècle : *op. cit.*, p. 233-234, n. 62.

de trente citoyens, avaient un rôle important en la matière depuis 379-378. Parallèlement, à partir de 346-345 selon Hansen, les membres d'une tribu étaient désignés par tirage au sort avant le début de la session de l'Assemblée pour prendre les places les plus proches de la *bèma* et s'assurer du bon déroulement de la séance⁷⁰. Il s'agissait vraisemblablement d'empêcher que l'orateur fût pris à parti et gêné alors qu'il discourrait, notamment par des adversaires politiques qui se seraient installés devant la tribune⁷¹. En tout état de cause, ces différents éléments trahissent des modifications profondes dans la gestion des réunions de l'Assemblée et les sanctions financières qu'évoque le règlement du *Contre Timarque* peuvent aisément y trouver leur place.

Qu'en dépit du crédit que l'idéologie civique accordait à la *parrhèsia*, l'usage de la dérision à la *bèma* de la Pnyx fût soumis à certaines limitations est confirmé par la modération palpable des discours démagoriques qu'aujourd'hui nous pouvons lire. En effet, le ton de ces discours, pour la plupart insérés dans le corpus démosthénien et attribués à Démosthène, se distingue assez nettement de celui des discours judiciaires⁷². Le dénigrement, parfaitement ordinaire dans les tribunaux, y est ainsi rare⁷³. Si, d'ailleurs, les thèmes de ce dénigrement sont extrêmement nombreux dans les discours judiciaires⁷⁴, il se limite à la seule imputation de corruption dans les discours d'Assemblée. Il est surtout remarquable que, quand bien même ce genre d'attaques était formulée, jamais ou presque les cibles n'étaient nommément désignées. Comme l'écrit Maurice Croiset, sans en expliquer la raison, « il n'était pas d'usage dans les harangues de nommer ses adversaires politiques, comme on le faisait dans les discours

⁷⁰ Eschine, *Contre Timarque*, 33 ; *Contre Ctésiphon*, 4 ; Démosthène, *Contre Aristogiton*, I, 90. Cf. Hansen, *op. cit.*, p. 168 et 178. Ajoutons, qu'à l'époque hellénistique, les éphèbes semblent avoir endossé au sein de l'Assemblée ce rôle de police puisqu'ils y assistaient en armes (*IG II² 1006*), ce qui conforterait l'idée d'un progressif transfert de la responsabilité des fonctions de police des archers aux citoyens.

⁷¹ Il y avait probablement dans les rangs de l'assemblée des citoyens qui interrompaient le discours d'orateurs parce qu'ils étaient leur ennemi ou pour le compte d'un autre orateur. Apollodore par exemple, dans le *Contre Nééra*, accuse Stephanos d'avoir été par le passé « un de ceux qui crient près de la tribune » (Démosthène, *Contre Nééra*, 43 (traduction personnelle)). L'enjeu de ces interruptions était de provoquer le chahut (*thorubos*) et d'empêcher ainsi à l'orateur de présenter son discours. Sur cette question du chahut, voir chapitre 5.

⁷² Les spécialistes, dans leur majorité, s'accordent à penser que les harangues qui ont été conservées dans le corpus de Démosthène, quoiqu'elles aient été certainement quelque peu retouchées avant d'être édités, correspondent dans une large mesure aux discours effectivement prononcés devant l'assemblée. Sur ces discours et les débats qui entourent leur interprétation, voir H. Montgomery, *The Way to Chaeronea : Decision Making and Political Influence in Demosthenes' Speeches*, Bergen, Oslo, Universitetsforlaget, 1984, p. 39-63.

⁷³ Notons néanmoins la sortie exceptionnellement virulente contre Aristodèmos dans la *Quatrième Philippique* (70-74), mais ce texte n'est probablement pas le produit d'un discours d'Assemblée. Il s'agissait « d'une forme d'écrit politique sous forme de harangue fictive » (M. Croiset, *Démosthène, Harangues, tome II*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 118).

⁷⁴ La question du dénigrement et de ses motifs dans les discours judiciaires du corpus des orateurs sera abordée de manière plus détaillée au chapitre 6.

judiciaires »⁷⁵. Seuls les étrangers, des personnages comme Philippe ou Alexandre qui étaient considérés par une partie des Athéniens comme des ennemis de la cité, l'étaient. Aussi lit-on régulièrement dans ces plaidoyers des expressions telles que « un tel » (*ho deina*)⁷⁶, « quelqu'un » (*tis*)⁷⁷ ou « quelques-uns » (*enioi*)⁷⁸ pour désigner le rival politique⁷⁹. La validité de ces conclusions peut cependant être discutée dans la mesure où les hasards de la transmission des textes nous privent d'une appréhension véritablement satisfaisante des discours prononcés à la Pnyx : les discours qui nous sont parvenus sont rares⁸⁰, ont presque tous été prononcés entre 354 et 338 et sont, pour la plupart, de la main de Démosthène. D'une part, l'étroite borne chronologique empêche de saisir les potentielles évolutions de la forme des discours sur le long terme. Il est difficile, d'autre part, de généraliser des conclusions sur la teneur des discours d'Assemblée à partir du témoignage de trois ou quatre Athéniens⁸¹. Démosthène à qui revient la paternité de la grande majorité de ces discours n'est en outre pas très représentatif de la manière dont les orateurs pouvaient user de l'invective lors des réunions qui se tenaient sur la Pnyx. Comme nous l'avons noté plus haut, l'orateur semble avoir adopté une posture critique vis-à-vis de cet usage de l'insulte et de la raillerie, en particulier à l'Assemblée⁸². Plutarque loue d'ailleurs, dans ses *Préceptes*

⁷⁵ M. Croiset (traduction), *Démosthène, Harangues, II*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 81, n. 1. Josiah Ober remarque aussi cette différence entre discours judiciaire et discours démégorique, mais semble ne lui trouver d'autres explications que le temps plus long offert au débat dans les tribunaux : « Peut-être que la plus saillante différence est que le tribunal donnait au plaideur une plus grande opportunité de débattre lui-même et son opposant, et, donc, des arguments fondés sur le caractère personnel pouvait être développé de manière plus détaillée » : J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 147.

⁷⁶ Par exemple : Démosthène, *Prologues*, XXXIII, 1 ; XLIV, 1 ; LIV, 2 ; *Deuxième Olynthienne*, 31.

⁷⁷ Par exemple : Démosthène, *Sur les affaires de Chersonèse*, 73.

⁷⁸ Par exemple : Démosthène, *Prologues*, VIII, 1 ; II, 1 ; XI, 1.

⁷⁹ « Un tel » : Démosthène, *Prologues*, XXXIII, 1 ; XLIV, 1 ; LIV, 2 ; « quelques-uns » : Démosthène, *Prologues*, VIII, 1 ; II, 1 ; XI, 1. Des artifices qu'on retrouve dans plusieurs harangues : *Sur l'organisation financière*, 5, 20 ; *Deuxième Olynthienne*, 31. Le cas du *Contre Ergoclès* de Lysias est un peu particulier puisque, s'il s'agit bien d'un discours prononcé à la *bèma* de la Pnyx, il l'est dans le cadre d'une *eisangelia* et, en la circonstance l'Assemblée tient lieu de Cour de justice. On y trouve donc, comme dans n'importe quels discours judiciaires, des accusations qui visent nommément les individus.

⁸⁰ Sans doute parce que, comme le souligne Mogens Hansen, il n'était guère courant que les orateurs fissent publier les discours tenus à l'Assemblée : « Two Notes on Demosthenes' Symbouleutic Speeches », in M. Hansen, *The Athenian Ecclesia, II*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1989, p. 283-296 (à l'origine dans *Classica et Mediaevalia*, 35, 1984, p. 57-70).

⁸¹ Si la plupart de ces discours sont attribués à Démosthène, trois d'entre eux ne sont pas de sa main : *Sur l'Halonnèse*, attribué à un proche de Démosthène, Hégésippe, *Réponse à la lettre de Philippe* et *Sur le traité avec Alexandre*. L'authenticité de deux autres de ces discours est discutée : *Sur l'organisation financière* et *La quatrième Philippique* (Concernant, ce dernier discours, il est probable qu'il s'agissait d'un assemblage éparé de différents discours de Démosthène destinés à une diffusion écrite).

⁸² Démosthène insistait sur la différence entre l'office de l'accusateur et celui de l'orateur. Le premier a vocation à traduire en justice et le second à conseiller. Ce dernier, par conséquent, n'a aucune raison de s'adonner aux accusations et aux dénigrements (*Prologues*, X ; XIX, 1 ; XXXIX, 3 ; *Première Olynthienne*, 16 ; *Sur la Couronne*, 189).

politiques, la conduite pondérée de l'orateur quand il était à l'Assemblée⁸³. Reste que cette relative réserve langagière observée dans les harangues du corpus démosthénien apparaît aussi dans les deux seuls discours d'Assemblée conservés en dehors de ce corpus : le *Sur son retour* et le *Sur la paix avec les Lacédémoniens*, deux discours d'Andocide qui sont effectivement dénués de toute attaque verbale⁸⁴. Cette réserve est encore perceptible dans les quelques discours ou bribes de discours indirectement rapportés par des sources de l'époque classique. Ainsi, dans les discours antagonistes de Diodote et de Cléon tels qu'ils sont rapportés par Thucydide et qui portaient sur le sort à infliger aux Mytiléniens révoltés⁸⁵, les adversaires politiques sont critiqués sans que leur identité ne soit mentionnée⁸⁶. De même, Autolycos, dans un discours rapporté par Eschine, quoiqu'il nomme effectivement Timarque, ne s'en moque que de manière très équivoque et allusive⁸⁷. Seul un passage du *Contre Androtion* laisse imaginer qu'un orateur a pu s'adonner à l'insulte à la tribune de l'Assemblée. Le plaideur y décrit en effet Androtion comme :

[...] hurlant dans les Assemblées (βοῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις), traitant d'esclaves et de fils d'esclaves des hommes qui, par eux-mêmes et par leurs ancêtres, valent mieux que lui.⁸⁸

Même si le plaideur a pu exagérer la violence des paroles d'Androtion, on n'imagine pas qu'il ait attribué à l'adversaire un comportement outrageant au sein de l'Assemblée si l'idée avait paru totalement incongrue aux juges auditeurs. Les critiques, signalées plus haut⁸⁹, de Démosthène et d'Antiphane contre les insultes que s'échangeaient les hommes politiques à la tribune étayent d'ailleurs l'idée que les orateurs se risquaient quelquefois à proférer des paroles injurieuses à la tribune. Mais s'ils le faisaient, c'était à rebours de tous les usages : Il est clair, en effet, que le plaideur évoque cet épisode pour

⁸³ Plutarque, *Préceptes politiques*, 14, 810d.

⁸⁴ Le premier, prononcé entre 410 et 405, était un plaidoyer *pro domo*, qui cherchait à convaincre le peuple de l'autoriser à rentrer de l'exil auquel il avait été contraint en 415. Avec le second, prononcé en 391 alors qu'il était désormais rentré d'exil, Andocide tentait d'obtenir du peuple l'approbation d'une proposition de paix qu'il avait négociée avec les Spartiates avec trois autres délégués athéniens.

⁸⁵ Thucydide, III, 37-48.

⁸⁶ On entend par exemple Diodote dire, parlant évidemment de son contradicteur du moment : « Quant à mener la bataille contre la parole, en lui refusant d'être le moniteur de nos actes, il faut être pour cela un sot ou y trouver un intérêt personnel (...) » (Thucydide, III, 42, 2).

⁸⁷ Eschine, *Contre Timarque*, 82-84.

⁸⁸ Démosthène, *Contre Androtion*, 68.

⁸⁹ Démosthène, *Prologues*, V, 1 ; XXX, 1 ; LII, 1 et 4 ; *Troisième Philippique*, 54 = *Sur la couronne*, 3- 4 ; Antiphane, *fr.* 194, 6-12.

accabler Androtion. Il n'était donc pas possible de dire absolument tout à la tribune de la Pnyx. La raillerie tout azimuth y était exclue comme elle l'était aussi au spectacle comique.

II. Les limites de la parole comique

1. La « licence » comique : objet historiographique

S'il est admis, qu'en dépit du poids conséquent de la *parrhèsia* dans le discours civique, la parole du citoyen athénien pouvait en certaines circonstances être bridée, les commentateurs ne s'accordent pas tous à dire que ces restrictions s'appliquaient au discours comique. Une tradition qu'il est possible de faire remonter à l'époque hellénistique confère en effet une licence toute particulière au genre comique. Si savants alexandrins puis érudits byzantins donnaient un cadre légal à cette licence⁹⁰, des spécialistes actuels imaginent plutôt qu'il existait une tolérance unanimement partagée par les Athéniens vis-à-vis des excès du discours comique. Aussi, comme l'écrit Stephen Halliwell, le discours comique, quand bien même il n'était pas formellement exempté des règles pesant sur la parole, et notamment sur la parole politique, était-il *de facto* « en dehors de la loi »⁹¹. Pour expliquer cette situation particulière, les spécialistes invoquent le contexte festif et rituel dans lequel s'intégrait la comédie. Stephen Halliwell, concluant son article consacrée à cette question, écrit par exemple : « cette liberté était évidemment inséparable du contexte de célébrations festives (dans ce cas dionysiaques), et c'était seulement avec la « protection » de ce cadre qu'un humour constamment outrageant tel que nous le trouvons dans l'œuvre d'Aristophane au V^e siècle pouvait non seulement avoir été toléré mais, en fait, patronné par l'État pour le plaisir de la collectivité »⁹². Vu sous cet angle, le rire de la comédie n'a pas la valeur du

⁹⁰ I. Storey (éd.), *Fragments of Old Comedy, vol. I*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2011, p. xviii-xxix ; E. Csapo, W. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 165.

⁹¹ S. Halliwell, « Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 1991, p. 48-70, p. 49. Parmi les autres spécialistes qui partagent une opinion peu ou prou identique, citons M. Heath, *Political Comedy in Aristophanes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 27.

⁹² S. Halliwell, *art. cit.*, p. 69. Remarquons au passage que les défenseurs de la licence comique omettent toujours de signaler que la tragédie était assurément soumise aux lois sur l'injure dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Diskin Clay a bien montré comment dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle, les personnages, usant de périphrase, évitent ostensiblement de prononcer le mot *androphonos*, un des *aporrhèta* (D. Clay, « Unspeakable Words in Greek Tragedy », *The American Journal of Philology*, 102, 3, 1982, p. 277-298, notamment p. 277-281). Pour Diskin Clay, néanmoins, le poète évitait le terme *androphonos* non pas parce que la loi l'interdisait, mais parce que les *aporrhèta* auraient été des mots tabous. Selon nous, au contraire, ce fait

rire tel qu'il peut se manifester ailleurs dans le champ social : c'est un rire rituel qui n'est pas celui de la « vraie vie »⁹³ de sorte qu'il n'y a pas lieu de l'encadrer. Aux antipodes de cette lecture, d'autres spécialistes affirment que la comédie ne bénéficiait d'aucun privilège particulier et qu'à ce titre la cité a pu poser des bornes à la *parrhèsia* comique⁹⁴. Essayons, en reprenant les fils de ce dossier déjà fort étudié, de tirer au clair cette question⁹⁵.

2. la comédie face aux lois sanctionnant l'injure

L'une des grandes articulations du débat porte sur le rapport entre le discours comique et les lois relatives à l'injure que nous avons étudiées au chapitre précédent. De fait, si la comédie attique ne s'y plie pas, le principe d'une licence comique s'en trouverait corroboré. Inversement, un assujettissement à ces lois montrerait que la comédie ne s'extrait pas du champ d'application de la loi. Pour Stephen Halliwell, la chose est entendue : le discours comique n'a cure des lois relatives à l'injure. D'abord, l'interdit solonien de « dire du mal des morts » n'empêche manifestement pas Aristophane d'accuser Périclès d'avoir déclenché la guerre du Péloponnèse à cause de son attachement à Aspasia⁹⁶. Dans la *Paix*, Aristophane s'en prend de même à Cléon, mort quelques mois auparavant lors du siège d'Amphipolis⁹⁷. Eupolis, de son côté, rend la vie

indique que le cadre de la fête civique n'induisait pour la tragédie aucune exemption par rapport aux lois régissant la parole dans la cité.

⁹³ R. Rosen, *Making Mockery. The Poetics of Ancient Satire*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, p. 31.

⁹⁴ Par exemple : J. Henderson, « Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy », in D. Boedeker, K. Raafaub (éd.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, p. 255-273, P. 270-271 ; Csapo, Slater, *op. cit.*, p. 165-171 ; A. Sommerstein, « Comedy and the Unspeakable », in D. Cairns, R. Knox (éd.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honor of Douglas M. MacDowell*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2004, p. 205-222 ; D. Rosenbloom, « The Politics of comic Athens », in M. Fontaine, A. Scafuro (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman comedy*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2014, p. 297-320, p. 302-307.

⁹⁵ Notons que ce débat entre spécialistes, à première vue périphérique, est, en réalité, d'une importance capitale quant à l'interprétation du statut du discours comique dans la cité. Dire de la comédie qu'elle bénéficiait d'une « licence » revient d'une certaine manière à dire que son discours n'avait rien de sérieux. Pourquoi, en effet, aurait-il fallu encadrer un discours sans incidence dans le champ politique ? En ce sens, ce débat intéresse aussi la question de l'incidence politique de la comédie que nous traiterons en détail au chapitre 7.1. On remarquera ainsi que Stephen Halliwell qui défend l'idée d'une licence comique ne croit pas que la comédie ait eu des ambitions politiques quand Jeffrey Henderson, qui tient le spectacle comique comme une des formes de participation à la démocratie, défend l'idée contraire (Henderson, *art. cit.*, p. 268).

⁹⁶ Aristophane, *Acharniens*, 524-538.

⁹⁷ Aristophane, *Paix*, 47 ; 269-273 (le héros Trygée se réjouit même ici de la mort de Cléon) ; 313-314 ; 647-655 ; 753-758. Si l'on considère comme A. Tsakmakis (« Persians, Oligarchs, and Festivals : the Date of *Lysistrata* and *Thesmophoriazusae* », in A. Markantonatos, B. Zimmermann (éd.), *Crisis on Stage : Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 291-302) que les *Thesmophories* ont été représentées en 410, Aristophane se serait également moqué d'Hyperbolos défunt (*Thesmophories*, 830-845). En dépit des arguments donnés par Markantonatos, il nous semble cependant plus crédible de conserver la datation habituelle de cette pièce. Le nombre extrêmement réduit d'attaques nominales dans cette pièce suggère que la

à Périclès le temps d'une comédie et s'il ne le tourne pas en dérision directement, fait quand même allusion à son bâtard⁹⁸. Il saute ensuite aux yeux que les poètes comiques ne manifestent aucune retenue à tourner en dérision des magistrats dans l'exercice de leur fonction, en particulier les stratèges : Périclès et Cléon pour ne citer que les plus connus furent raillés alors qu'ils étaient en fonction. Enfin, le poète comique ne manque pas de braver l'interdit pesant sur les *aporrhèta*. L'une de ces paroles qu'il ne fallait pas prononcer concernait, on s'en souvient, le fait d'avoir abandonné son bouclier. Or Cléonymos, l'une des cibles favorites d'Aristophane avec Cléon et Euripide, est raillé comme celui qui a jeté son bouclier⁹⁹. Le même poète aime aussi à présenter Euripide comme le « fils de la marchande de légumes »¹⁰⁰, accusation qui pourrait aussi avoir fait partie de la liste des *aporrhèta*.

Les adversaires de la thèse de la « licence » comique ont cependant fait valoir toute une série d'arguments qui réduisent assez nettement la portée des différents éléments mis en exergue par Stephen Halliwell. Concernant l'injure aux défunts, par exemple, Eric Csapo et William Slater ont remarqué que les attaques de ce genre, à l'échelle du corpus comique, sont rares. De plus, elles sont assorties la plupart du temps de certaines précautions¹⁰¹. Très intéressant, à ce titre, est le propos de Trygée dans la *Paix*, après qu'Hermès eut reproché à Cléon d'avoir alimenté la guerre : « Assez, assez, Hermès, ô maître, ne prononce pas ce nom ; mais laisse cet homme là où il est, en bas »¹⁰². Dans le même texte, d'ailleurs, la plupart des critiques et des invectives qui frappent Cléon ne le visent pas nommément, mais de manière sous-entendue. Il est ainsi « le marchand de cuir »¹⁰³, « le cerbère d'en bas »¹⁰⁴ et même la « bête aux dents acérées »¹⁰⁵. Quant à

comédie fut représentée dans une période particulièrement tendue ce qui fut précisément le cas de l'année 411. Voir *infra*.

⁹⁸ Eupolis, *fr.* 110 [*Démoi*].

⁹⁹ Aristophane, *Nuées*, 352 ; *Cavaliers*, 1372 ; *Guêpes*, 19 ; 20-23 ; 592 ; 822-823, *Paix*, 673-678 ; 1295-1299 ; *Oiseaux*, 1470-1481. Plus allusif : *Paix*, 446 ; *Oiseaux*, 290. Sur les attaques relatives à Cléonymos, voir I. Storey, « The “blameless” shield of Cleonymus », *Reinisches Museum für Philologie*, 132, 1989, p. 247-261. Storey cherche à vérifier la véracité de cette attaque. Il imagine que Cléonymos n'avait pas abandonné son bouclier sur le champ de bataille, mais s'était soustrait à l'enrôlement militaire.

¹⁰⁰ Aristophane, *Thesmophories*, 387. Plus allusivement : *Acharniens*, 478. Il y a aussi une raillerie sur les origines d'Euripide au vers 947 des *Grenouilles* sans que cette origine ne soit précisée : alors qu'Euripide raconte comment le protagoniste de ses tragédies a l'habitude de présenter l'origine du drame dès son entrée sur la scène, Dionysos s'écrit : « Cela valait, en effet, mieux pour toi que d'exposer la tienne ».

¹⁰¹ E. Csapo, W. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 169.

¹⁰² Aristophane, *Paix*, 648-649.

¹⁰³ Aristophane, *Paix*, 270 ; 648.

¹⁰⁴ Aristophane, *Paix*, 313.

¹⁰⁵ Aristophane, *Paix*, 754.

l'attaque la plus virulente contre Cléon dans cette comédie, elle est proférée, de manière indirecte, par un personnage secondaire. Un serviteur du héros, Trygée, évoquant ce drôle d'animal qu'est l'escarbot et qui se nourrit d'excréments, imagine ainsi qu'un spectateur puisse voir en lui une allusion à Cléon à cause de « la façon sans vergogne dont il mange l'ordure »¹⁰⁶. À propos des *aporrhèta*, il est assez remarquable également qu'à l'exception de Cléonymos – et d'Euripide si l'on admet que les insultes relatives aux activités sur le marché entraînent dans cette catégorie des mots interdits –, aucun contemporains n'aient été la cible de ce genre d'attaques. Dans la comédie, en effet, personne ne semble jamais avoir été accusé d'être un meurtrier ou bien d'avoir battu son père ou sa mère. Et si le *patraloias*, « le fils frappeur de père », est un personnage de comédie¹⁰⁷, il s'agit uniquement d'un personnage fictif qui ne risquait pas d'engager un procès. Toutes ces remarques sont éclairantes car elles montrent qu'indubitablement les poètes comiques n'étaient pas sans égard vis-à-vis des lois pesant sur la parole¹⁰⁸.

Mais, supposant que les poètes étaient soucieux des lois relatives à l'insulte, comment expliquer alors qu'ils ne se soient pas complètement abstenus de les violer ? Ceux qui s'opposent à l'idée que la parole de la comédie aurait été en dehors des lois achoppent sur ce problème et invoquent des hypothèses plus ou moins convaincantes pour justifier ces exceptions¹⁰⁹. Ainsi, si des stratèges sont raillés pendant l'exercice de leur fonction par la comédie, c'est qu'au théâtre ces magistrats n'étaient pas présents en tant que personne publique, mais en tant que personne privée. De même, La raillerie de Cléonymos n'aurait rien d'étonnant si l'on considère que cet individu avait réellement lâché son bouclier dans une bataille. La loi sur l'injure, en effet, ne valait qu'à la condition que l'injure fût calomnieuse¹¹⁰. Enfin, qu'Aristophane se permette de se gausser des activités de marchande de la mère d'Euripide suggère que cette imputation n'avait pas encore été ajoutée à la liste des *aporrhèta* à la fin du V^e siècle. Ces hypothèses, en plus d'être difficiles à étayer, sont, me semble-t-il, superfétatoires. Nous avons en effet montré dans le chapitre précédent qu'engager une procédure pour injure

¹⁰⁶ Aristophane, *Paix*, 47.

¹⁰⁷ Sur ce personnage, voir A. Damet, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 81-90.

¹⁰⁸ Elles ont également le mérite de conforter l'idée que les lois relatives à l'injure, dont nous parlions au chapitre présent et qui ne sont attestés dans les sources qu'à partir du début du IV^e siècle, existaient déjà dans le dernier quart du V^e siècle.

¹⁰⁹ Voir notamment Sommerstein, « Comedy and the Unspeakable », *art. cit.*, p.212-215.

¹¹⁰ Voir chapitre 3.

était visiblement mal perçu par les Athéniens et les sources suggèrent que ce type de poursuites était extrêmement rare. Entre la loi et l'application de la loi, il y avait donc un écart et de cet écart, les poètes comiques pouvaient profiter. Eric Csapo et William Slater ont raison d'écrire que « le franc-parler comique était une liberté non pas garantie mais assumée comme un risque calculé quand le climat politique semblait offrir une chance d'impunité »¹¹¹. On comprend dès lors pourquoi les deux pièces d'Aristophane jouées en 411, *Lysistrata* et les *Thesmophories*, comprennent respectivement quatorze et dix-sept *kômôdoumenoi* quand, trois ans plus tôt, dans les *Oiseaux*, le même poète se moquait de soixante-et-un individus¹¹². Sans doute, les Athéniens ont pu se montrer plus tolérants vis-à-vis des excès d'un spectacle où l'*aischrologia* était de mise, mais des limites, il y en avait de sorte même que la liberté de la parole comique fût, dans des situations particulièrement critiques, très officiellement remise en question.

3. La censure de la comédie

Dans un passage très connu de la *Constitution des Athéniens*, un pamphlet probablement rédigé dans les années 420, l'auteur écrit qu'à Athènes, « on ne laisse pas railler le peuple dans les comédies ni en parler mal »¹¹³. Il ne faut pas imaginer qu'une loi sanctionnait à Athènes de telles moqueries : la comédie raillait, et parfois avec virulence, le peuple. Toutefois, il n'est pas faux d'affirmer que le poète devait se montrer prudent en la matière. D'abord parce que le peuple présent au théâtre était juge et qu'à l'offenser, on risquait de perdre le concours. Ensuite, parce que, dans une cité où le peuple est souverain, il est toujours possible que les critiques trop acerbes ou scandaleuses soient, d'une manière ou d'une autre, sanctionnées¹¹⁴. Ne pensons pas toutefois que le peuple croyait bon de faire taire les comiques simplement parce qu'ils l'offensaient. Le blâme est le propre de la comédie et le poète, comme l'orateur, devait faire preuve de *parrhèsia* par souci du peuple et de la cité. Les quelques épisodes de censure de la comédie – pour

¹¹¹ Csapo, Slater, *op. cit.*, p. 165.

¹¹² Csapo, Slater, *op. cit.*, p. 166.

¹¹³ Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, II, 18 (traduction Casevitz).

¹¹⁴ Qu'on ne trouve aucun signe chez les poètes comiques de sympathie à l'égard de positions antidémocratiques, ainsi que le remarque Douglas MacDowell (*Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995, p. 352-353), montre que le poète ne pouvait pas tout dire.

peu qu'ils aient réellement eu lieu – montrent, en tout cas, que c'était moins le fait de froisser le peuple qui les justifiait qu'un contexte particulièrement périlleux¹¹⁵.

Ainsi, une procédure judiciaire fut probablement engagée contre un poète à cause du contenu d'une de ses comédies. En effet, Aristophane, peut-être Callistratos qui a mis en scène les pièces composées par Aristophane au début de sa carrière¹¹⁶, fut, comme le dit le coryphée du chœur des *Acharniens*, une comédie de 425, « calomnié par ses ennemis devant les Athéniens “prompts à se décider”, accusé de tourner en ridicule notre cité dans ses pièces et d'outrager le peuple »¹¹⁷. Si le propos est ici plutôt vague, un peu plus haut, par la voix de son héros Dikéopolis, le poète explique avoir été amené à comparaître devant le Conseil à cause d'une comédie jouée l'année précédente :

Je connais aussi le chœur des vieillards qui ne voient qu'une chose :
mordre avec leur vote. Je sais trop à quoi m'en tenir là-dessus depuis
ce que m'a fait Cléon, à cause de la comédie de l'an dernier. Après
m'avoir trainé devant le Conseil (τὸ βουλευτήριον), quelles
calomnies, quels mensonges sa langue ne lança-t-elle (διέβαλλε καὶ
ψευδῆ κατεγλώττιζέ) contre moi !¹¹⁸

Les informations restent maigres, mais il est difficile de nier que le poète fasse mention d'une procédure engagée par Cléon, qu'elle ait été ou non menée jusqu'à son terme. La majorité des spécialistes se rangent donc à cette idée¹¹⁹, mais se divisent quant à déterminer la nature exacte de cette procédure. La scholie au vers 378 des *Acharniens* explique qu'Aristophane fut poursuivi par Cléon par une *graphè xenias*, une accusation

¹¹⁵ L'incidence du contexte politique dans la restriction à Athènes de la parole est également soulignée par Vincent Azoulay et Aurélie Damet (« Paroles menaçantes et mots interdits : approches anthropologiques et juridiques », *Cahiers Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne]).

¹¹⁶ Aristophane confia la mise en scène des *Babyloniens* comme celle des *Acharniens* à Callistratos et rien ne permet de savoir qui de Callistratos ou d'Aristophane fut poursuivi par Cléon. Sur ce débat, il convient de se référer à C. Brockmann, *Aristophane und die Freiheit der Komödie. Untersuchungen zu den frühen Stücken unter besondere Berücksichtigung der Acharner*, München, K. G. Saur, 2003, p. 202-277.

¹¹⁷ Διαβαλλόμενος δ' ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἐν Ἀθηναίοις ταχυβούλοις, ὡς κωμῶδει τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ τὸν δῆμον καθυβρίζει : Aristophane, *Acharniens*, 630-632 (trad. modifiée). Le chœur dit alors vouloir montrer les bienfaits apportés par le poète. Il insiste notamment sur le fait que le poète a appris aux citoyens à ne pas être dupe des démagogues.

¹¹⁸ Aristophane, *Acharniens*, 375-380.

¹¹⁹ Citons, néanmoins, parmi les opposants à cette hypothèse Xavier Riu. Selon lui, les mentions qui évoquent l'épisode de censure ont été l'objet d'une lecture erronée. Le procès dont il est fait mention ne renvoie nullement à un procès véritable mais à un procès fictif qui aurait été mis en scène dans les *Babyloniens*, la comédie jouée aux Grandes Dionysies de 426. Ce procès, fictif, aurait opposé les démagogues, parmi lesquels Cléon, à Dionysos, héros de cette comédie. Si le poète se dit impliqué dans ce procès, c'est qu'il s'identifie au personnage de Dionysos : X. Riu, *Dionysism and comedy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, p. 26-28 et 32-33.

de naissance étrangère¹²⁰. Mais cette hypothèse est peu crédible. D'une part comme l'ont montré Stephen Halliwell et Dominique Lenfant, les scholies ne sont pas des sources très fiables¹²¹. Si les scholiastes connaissaient mieux que nous ne le pouvons les comédies jouées à Athènes à l'époque classique, ils étaient assez ignorants du cadre social et politique de l'Athènes classique. Or, dans la mécanique judiciaire athénienne, une *graphè* ne peut en aucun cas mener devant le Conseil. On peut d'ailleurs identifier l'origine de cette idée du scholiaste. Celui-ci a tout simplement pris pour argent comptant les accusations des rivaux comiques d'Aristophane qui lui imputait des origines étrangères¹²². La chose n'a rien de surprenant : les scholiastes, qui attribuent à la comédie le rôle de châtier les comportements déviants, imaginent toujours que les railleries comiques reposent toujours sur des faits incontestables¹²³. Une autre hypothèse proposée par Hartmut Wolff s'appuie également sur cette scholie. Le scholiaste écrit, dans un énoncé qui contredit quelque peu l'idée d'une *graphè xenias*, que Cléon « l'accusa [Aristophane] en diffamation contre l'Etat (*ergrapsato auton adikias eis tous politas*) »¹²⁴. Selon Wolff, Cléon aurait ainsi engagé une action selon le décret de Kannônos dont l'objet était de punir de la peine capitale ceux qui avaient fait du tort (*adikia*) au peuple¹²⁵. Cette supposition ne peut pas être définitivement écartée, mais, en plus de principalement reposer sur la scholie, elle est concurrencée par une hypothèse qui s'appuie, elle, plus directement sur le texte comique et à laquelle adhère une majorité de spécialistes¹²⁶. La comparution devant le Conseil des Cinq-Cents, en effet,

¹²⁰ Σ Aristophane, *Acharniens*, 378 (Koster). L'idée d'une *graphè xenias* initiée par Cléon apparaît encore dans les témoignages tardifs relatifs à Aristophane (par exemple : *Testimonia*, 1 Henderson).

¹²¹ S. Halliwell, « Ancient Interpretation of ὀνομαστὶ κωμωδεῖν in Aristophanes », *The Classical Quarterly*, n.s., 34, 1, 1984, p. 83-88 ; D. Lenfant, « Des décrets contre la satire : une invention de scholiaste ? », *Ktêma*, 28, 2003, p. 5-31, p. 19-24.

¹²² Un fragment d'Eupolis (*fr.* 392), visant probablement Aristophane, réprouve les faveurs que les citoyens accordent aux « poètes étrangers ». Cette imputation d'origine étrangère est également très courante dans les témoignages tardifs relatifs à l'ancienne comédie ou à Aristophane. Ainsi peut-on lire qu'Aristophane était d'origine rhodienne ou éginète (*Testimonia* 1 ; 2a ; 2b ; 10 Henderson).

¹²³ Halliwell, *art. cit.*, p. 84-85.

¹²⁴ Σ Aristophane, *Acharniens*, 378 (Koster). Je reprends la traduction de la scholie donnée par P. Thiery (traduction et commentaire), *Aristophane, Les Acharniens*, Montpellier, GITA, 1988, p. 63.

¹²⁵ H. Wolff, « Die Opposition gegen die radikale Demokratie in Athen bis zum Jahre 411 V. Chr. », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 36, 1979, p. 279-302, p. 284, n. 6. Ce décret est attesté par Xénophon : « Vous savez bien Athénien que le décret de Kannônos garde toute sa vigueur ; il ordonne que, si quelqu'un est coupable vis-à-vis du peuple athénien, il doit présenter sa défense à part devant le peuple, et que, s'il est reconnu coupable, il est condamné à être exécuté et précipité dans le barathron, ses biens sont confisqués, le Déesse perçoit la dîme » (*Helléniques*, I, 7, 20).

¹²⁶ Notamment A. Sommerstein., « The alleged attempts to prosecute Aristophanes », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p.145-174, p. 152-153 ; J. Henderson, « Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy », in D. Boedeker, K. Raaflaub, *Democracy, Empire, and the arts in fifth-century Athens*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University press, 1998, p. 255-273, p. 263 ;

était assez caractéristique de la procédure d'eisangélie (*eisangelia*) et notamment de ce que Mogens Hansen appelle l'eisangélie auprès du Conseil¹²⁷. Cette dernière procédure, en effet, impliquait que le citoyen mis en cause fût jugé par le Conseil. Si la culpabilité était établie, le Conseil pouvait tantôt sanctionner l'accusé d'une amende de cinq-cents drachmes au plus, tantôt, dans les cas les plus graves, renvoyer l'affaire devant le tribunal du peuple. Rien n'étant dit dans le texte des *Acharniens* sur la tenue à proprement parler d'un procès devant le tribunal, il est possible d'imaginer qu'Aristophane ait été acquitté ou qu'il se soit vu infliger une amende. Cette hypothèse est d'autant plus séduisante que, comme le montre Hansen, contrairement à l'eisangélie auprès de l'Assemblée qui ressortait d'accusations extrêmement graves comme la trahison, les tentatives de renversement de la démocratie ou la corruption, l'eisangélie auprès du conseil « était plus large dans son champ d'application parce qu'elle pouvait être employée contre n'importe quel délit commis par un magistrat »¹²⁸. En outre, quoiqu'Aristote réduise le champ d'application de cette espèce d'eisangélie aux seuls magistrats¹²⁹, Hansen note qu'en pratique, « un certain nombre d'eisangélies auprès du Conseil ont été engagées contre des personnes qui n'étaient certainement pas magistrats ». En fait, la procédure pouvait s'appliquer non seulement à des magistrats au sens strict du terme, mais également à des citoyens ayant endossé une charge publique comme les triérarques ou les ambassadeurs. Aussi rien n'interdit de penser que le poète ait pu faire l'objet d'une telle procédure.

Pour mieux cerner les motifs qui valurent au poète d'être ainsi menacés, un détour par la comédie incriminée s'avère utile. Il s'agit des *Babyloniens*, pièce représentée aux Lénéennes de 426. À première vue, cette comédie ne contenait rien qui pût paraître justifier de prendre de sévères sanctions contre le poète. Bien que l'intrigue de cette comédie dont il ne reste que des fragments soit impossible à reconstituer, il est certain

E. Csapo, W. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 167.

¹²⁷ L'eisangélie, notamment dans le cadre d'affaires très graves, est une procédure initiée directement devant l'assemblée et renvoyée, le plus souvent, dans un second temps devant le tribunal du peuple. Sur la distinction entre eisangélie auprès de l'Assemblée et eisangélie auprès du Conseil, voir M. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of General and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975, p. 21-28. Notons qu'Hansen ne se préoccupe pas ici de deux procédures appelées également eisangélies : l'eisangélie pour mauvais traitement des orphelins mineurs et des filles héritières et l'eisangélie relative au jugement des arbitres publics coupables de fautes graves. Ces deux procédures ne relevaient pas de la loi régissant l'eisangélie auprès de l'Assemblée et auprès du Conseil, l'*eisangelitikos nomos*.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹²⁹ Aristote, Constitution d'Athènes, 45, 2.

qu'elle avait pour sujet l'administration de l'empire athénien. Le poète critiquait les officiels athéniens, parmi lesquels Cléon, dans leur manière de gérer l'empire ainsi que la naïveté du peuple devant les revendications des représentants des cités alliées. L'image des alliés n'y était guère positive. Le titre de la pièce viendrait précisément de l'assimilation des alliés aux esclaves babyloniens du Grand Roi de Perse. Le chœur était d'ailleurs composé d'esclaves tatoués qui travaillaient dans un moulin et qui, sans doute, représentaient des habitants des cités dominées par Athènes de la ligue de Délos¹³⁰. Tout cela semble rien moins qu'ordinaire : l'ingénuité du peuple, les cités alliées, les hommes politiques qui s'enrichissent aux dépens des alliés, voilà des sujets de dérision qu'on retrouve dans nombre de comédies sans que cela ne pose problème. Mais il est peut-être un fait qui rend ces sujets particulièrement sensibles : en 428, Athènes a fait face à la première sécession d'une cité alliée depuis le début de la guerre du Péloponnèse. Mytilène, dans ce contexte tourmenté, s'était soulevée et il avait fallu un siège d'une année pour venir à bout de cette révolte¹³¹. La crainte de voir la chose se reproduire devait donc hanter les Athéniens. Or, précisément, les représentants des cités alliées avaient assisté à la représentation des *Babyloniens*, comédie qui les humiliait et tournait le peuple en dérision moyennant quoi les Athéniens pouvaient penser qu'un tel spectacle risquait d'exciter les velléités d'indépendance de certaines cités de la ligue. L'hypothèse est d'autant plus crédible que la présence des alliés au moment de la représentation était au cœur de la procédure initiée par Cléon. Dikéopolis, et à travers lui le poète, explique en effet dans les *Acharniens* que le démagogue avait argué de cette assistance étrangère pour appuyer ses poursuites :

Je n'ai pas à craindre cette fois les calomnies de Cléon ; il ne dira pas qu'en présence d'étrangers (ξένων παρόντων) je médis (κακῶς λέγω) de la cité. Nous sommes entre nous, c'est le concours du

¹³⁰ Sur cette comédie, voir J.-C. Carrière, « Les comédies perdues d'Aristophane », in J. Jouanna (éd.), *Le théâtre grec antique : la comédie*, Cahiers de la villa Kérylos, n°10, Paris, 2000, p. 197-236, p. 205-207 et J. Henderson, *Aristophanes V : Fragments*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard university Press, p. 141.

¹³¹ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, III, 1-19, 25-28. C'est suite à la reddition de Mytilène qu'eut lieu le débat entre Diodote et Cléon dont nous parlons un peu plus haut. Les Athéniens, qui avaient dans un premier temps décidé de prendre les mesures les plus sévères contre la population de Mytilène, se rangèrent finalement à la position plus modérée de Diodote (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, III, 36-50).

Leniaon, les étrangers ne sont pas encore là (κοῦπω ξένοι πάρεισιν)

[...].¹³²

En plus de cette affaire assez unique¹³³, deux décrets auraient dans la seconde moitié du V^e siècle remis en cause, très temporairement, la liberté de la parole comique. Là, encore, le contexte politique fut déterminant. Un premier décret, communément appelé décret de Morychidès, aurait été voté en 440-437, lorsque Morychidès était archonte éponyme, et aboli en 437-436. Ce décret est évoqué dans la scholie au vers 67 des *Acharniens* :

Sous l'archontat d'Euthyménès : c'est l'archontat sous lequel fut abrogé le décret concernant l'interdiction de tourner en ridicule (μὴ κωμῳδεῖν) qui avait été proposée sous Morychidès. Il fut en vigueur cette année-là et les deux suivantes sous Glaukinos et sous Théodoros, après quoi il fut abrogé sous Euthydémès.¹³⁴

Le problème de ce témoignage est qu'il ne désigne pas l'objet de l'interdiction. Impossible de croire, comme Luciano Canfora, que toutes représentations comiques furent interdites durant ces trois années¹³⁵. Aussi l'interdit devait-il peser soit sur les railleries visant le peuple¹³⁶, soit sur les attaques qui prenaient des individus nommément pour cible¹³⁷. Un second décret, visant explicitement la satire nominale, aurait été voté à l'initiative de Syracosios en 415-414. Il est évoqué dans la scholie au vers 1297 des *Oiseaux*, vers dans lequel Aristophane cite Syracosios :

¹³² Aristophane, *Acharniens*, 501-505.

¹³³ Selon Alan Sommerstein (« The alleged attempts to prosecute Aristophanes », *art. cit.*, p. 160-162), Aristophane fut menacé une seconde fois par Cléon. Il s'appuie sur un passage des *Guêpes*, dans lequel, parlant pour le poète, le chœur dit : « Il y a des gens qui ont dit que j'ai été réduit à capituler, quand Cléon a voulu me déconcerter par ses attaques et... si méchamment me vexa » (*Guêpes*, 1284-1286). S'appuyant sur des scholies (*Σ Aristophane, Guêpes*, 1284 e ; 1285 (Koster)), Sommerstein y voit une allusion à des menaces qui firent suite à la représentation des *Cavaliers* en 424. Il est probable cependant que ce passage soit encore une allusion au procès de 426. Sans doute les scholiastes admettent l'idée d'un second procès tant ils leur paraissaient inconcevables qu'un homme de premier plan restât sans réaction après une satire aussi virulente que l'était pour Cléon celle des *Cavaliers*.

¹³⁴ *Σ Aristophane, Acharniens*, 67 (Koster). Je reprends, en la modifiant légèrement, la traduction donnée par Dominique Lenfant dans son article sur cette question de censure (« Des décrets contre la satire : une invention de scholiaste ? », *Ktêma*, 28, 2003, p. 5-31, p. 19-24, p. 15).

¹³⁵ L. Canfora, « ΑΠ II.18 e la censura sul teatro », *Quaderni di Storia*, 46, 1997, p. 169-181, p. 175.

¹³⁶ C'est l'hypothèse de Lenfant, *art. cit.*, p. 16-17.

¹³⁷ C'est l'hypothèse privilégiée par R. Wallace, « Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech », in M. Gagarin, D. Cohen (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 357-373, p. 363-364 et A. Sommerstein, « Comedy and the Unspeakable », in D. Cairns, R. Knox (éd.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honor of Douglas M. MacDowell*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2004, p. 205-222, p. 208-209.

Il semble (δοκεῖ) qu'il [Syracosios] ait aussi fait passer un décret interdisant de tourner nominalement quelqu'un en ridicule (μὴ κωμωδεῖσθαι ὀνομασί τινα), comme dit Phrynichos dans son *Solitaire* : "Syracosios a la gale : pourvu qu'elle l'atteigne gravement et de façon visible ! car il [m']a enlevé ceux que je voulais tourner en ridicule."¹³⁸

La réalité de ces mesures est cependant très âprement discutée dans la mesure où toutes deux sont uniquement attestées par des scholies et non par des sources contemporaines. Stephen Halliwell, par exemple, dénie toute valeur à ces témoignages en insistant sur les falsifications introduites communément par les scholiastes dans leur glose¹³⁹. Les érudits de l'époque hellénistique pensaient, en effet, que l'évolution de la comédie attique entre la deuxième moitié du V^e siècle et le début du IV^e siècle – concernant notamment la forme des attaques nominales – n'était pas le fruit d'une évolution dans les structures sociales, la sensibilité du public et l'internationalisation croissante du spectacle, mais le résultat d'un refus des élites d'être les cibles de la comédie. Des lois, promues par les puissants, auraient ainsi contraints les poètes comiques au silence, les obligeant à adopter un ton plus clément. Ce prisme d'analyse a ainsi fréquemment amené ces érudits à imaginer des mesures légales en extrapolant de manière audacieuse les sources comiques¹⁴⁰.

Cette posture très sceptique est cependant loin de faire l'unanimité : la majorité de ceux qui se sont intéressés à la question ne remet pas en cause l'existence du premier décret. Non seulement la scholie n'est pas une extrapolation du texte comique – le scholiaste semble tenir l'information d'une autre source –, mais le contexte politique propre à l'année 440-439 pourrait accréditer l'idée d'une limitation du discours comique. En 440, en effet, cherchant à régler un conflit opposant Samos et Milet, deux cités de la ligue de Délos, Athènes finit par devoir affronter Samos contre qui elle s'était prononcée. D'aucuns expliquent ainsi que les Athéniens auraient cherché à museler la comédie et notamment les critiques relatives à l'empire pour ne pas nourrir, dans ce contexte tendu,

¹³⁸ Σ *Aristophane, Oiseaux*, 1297 (Holwerda) = Phrynichos, *fr.* 27 (trad. Lenfant légèrement modifiée).

¹³⁹ S. Halliwell, « Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 1991, p. 48-70, p. 57-65.

¹⁴⁰ Halliwell, *art. cit.*, p. 63-64.

la désaffection des alliés dont, rappelons-le, les représentants assistaient aux représentations des Grandes Dionysies¹⁴¹. D'autres, estimant que l'interdiction portait plus explicitement sur les attaques nominales, associent plus clairement cette mesure à Périclès. Le stratège aurait, en effet, voulu limiter les attaques à son endroit à cause de cette guerre que ses ennemis imputaient à Aspasia originaire de Milet¹⁴². Cette hypothèse reçoit d'autant plus de faveurs que les *Ulysses*, une comédie de Cratinos considérée comme particulièrement inoffensive par la glose hellénistique aurait été représentée durant cette période de censure¹⁴³. Concernant le décret de Syracosios, les avis sont plus partagés. Plusieurs spécialistes sont enclins à suivre l'avis de Stephen Halliwell. Le scholiaste écrit, d'ailleurs, que Syracosios « semble » avoir fait voter le décret. Il semble en fait qu'il déduise le décret d'une extrapolation abusive du fragment de Phrynichos qu'il cite. Le doute est d'autant plus permis que les comédies de l'année 414 ne furent en aucun cas dépourvues d'attaques nominales. Ouvrir une édition des *Oiseaux* d'Aristophane, pièce représentée aux Lénéennes de 414, suffit amplement à s'en convaincre. D'autres spécialistes pensent cependant pouvoir résoudre ce démenti flagrant à la scholie en invoquant encore le contexte politique du moment. En 415, en effet, la cité est complètement bouleversée par l'affaire de la mutilation des Hermès et la révélation qui s'ensuivit que certains Athéniens, parmi lesquels Alcibiade, s'amusaient à parodier les mystères d'Éleusis. Alan Sommerstein, reprenant en fait une thèse de Johann Droysen, affirme que le décret visait à interdire les attaques qui prenaient pour cible les hommes impliqués dans les affaires de 415. Il s'agissait de les priver de toute reconnaissance¹⁴⁴. John Atkinson estime, pour sa part, que l'absence de la comédie des individus mis en cause n'est guère significative : il n'y avait pas lieu de mettre en scène des hommes désormais écartés de la vie publique de la cité (peut-être même, comme le

¹⁴¹ Lenfant, *art. cit.*, p. 29.

¹⁴² Sommerstein, « Comedy and the Unspeakable », *art. cit.*, p. 208-209 ; Wallace, *art. cit.*, p. 363. Selon Wallace, d'ailleurs, un climat particulièrement conservateur, que trahit l'élection à la stratégie en 441 de Sophocle et de Lakedaimonios, le fils de Cimon, a favorisé une telle mesure.

¹⁴³ Si une absence de railleries nominales dans cette comédie est admise par Platonios, rien n'indique en vérité qu'elle ait été jouée dans les années 440-437 si ce n'est le présupposé qu'une telle comédie n'a pas pu être composée sans qu'une mesure politique eût limitée la dérision comique. Sur les débats autour de cette comédie et les lectures de Platonios de celle-ci, voir : I. Storey, *The Fragments of Old Comedy, vol. I*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2011, p. 333-335.

¹⁴⁴ Sommerstein, « The Decree of Syracosios », *The Classical Quarterly*, N.S., vol. 36, n°1, 1986, p. 101-108. Il revient néanmoins sur cette interprétation dans un article postérieur : il écrit alors, sans être absolument affirmatif, qu'il « préfère supposer que Syracosios avait privé Phrynichos de cibles comiques potentielles en provoquant leur mort ou exil, sans doute par le biais de poursuites judiciaires » (A. Sommerstein, « Comedy and the Unspeakable », in D. Cairns, R. Knox (éd.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honor of Douglas M. MacDowell*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2004, p. 205-222, p. 219, n. 36).

dit Dominique Lenfant, que les Athéniens n'avaient pas tellement envie d'en rire). Aussi postule-t-il que le décret visait à protéger les hommes qui avaient été accusés à tort dans ces affaires de sorte que la suspicion pesant sur eux ne s'enracinât pas¹⁴⁵. Quant à Jeffrey Henderson, il imagine que Syracosios avait proposé d'inclure l'accusation d'avoir participé à la profanation des mystères d'Éleusis à la liste des *aporrhèta* de sorte que l'interdit ne concernait pas seulement la comédie, mais la parole publique de manière très générale¹⁴⁶.

Trancher définitivement dans ce débat très complexe est difficile sinon impossible. Remarquons simplement que le décret de Morychidès s'inscrit dans un contexte assez proche de celui dans lequel Aristophane (ou Callistratos) fut poursuivi. Comme nous l'avons dit, en 440, Athènes a dû faire face à la révolte de Samos. Ce n'était pas la première cité à manifester son désaccord vis-à-vis de la forme de moins en moins égalitaire que prenait la ligue de Délos, mais c'était une cité dotée d'une flotte nombreuse et, à ce titre, particulièrement dangereuse. On peut supposer à cet égard qu'en 440, les Athéniens ont limité une première fois les railleries comiques qu'elles aient visé le peuple ou les hommes politiques dont la dérision – on l'oublie trop souvent – pouvait tout autant que celle du peuple affecter l'image de la cité auprès des alliés. On peut, d'ailleurs, remarquer que les Athéniens ont institué autour de 440 le concours dramatique des Lénéennes¹⁴⁷, fête durant laquelle, au V^e siècle du moins, les étrangers étaient rares. Sans vouloir exagérer la signification de ce constat – car la coïncidence est peut être fortuite –, on ne peut pas exclure que les Athéniens aient trouvé là une manière de contourner cette tension entre une *parrhèsia* comique qu'il paraissait inapproprié de brider et le souhait de ne pas voir les Athéniens et leur cité tournés en ridicule devant les alliés. En instaurant une fête plus « athénienne », on donnait l'occasion à la satire de la cité de s'exprimer sans qu'elle fût trop préjudiciable. D'une certaine façon, donc, le contexte géopolitique accrédite le principe d'une limitation, temporaire, de la parole comique en 440. Le décret de Syracosios s'inscrit lui dans une situation – quoique dramatique – assez différente. C'est sans doute aussi l'une des

¹⁴⁵ J. Atkinson, « Curbing the Comedians : Cleon versus Aristophanes and Syracosius' Decree », *The Classical Quarterly*, n.s., 42, 1, 1992, p.56-64, p. 62.

¹⁴⁶ Henderson, *art. cit.*, p. 210-211.

¹⁴⁷ Ce fait se déduit d'une inscription donnant une liste de poètes comiques vainqueurs aux Lénéennes (*IG II² 2325*). Auparavant, les Lénéennes donnaient lieu à des représentations plus informelles. Voir E. Csapo, W. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan press, 1995, p. 133-134.

raisons pour lesquelles il est si décrié. En tout état de cause, les arguments qui déniaient l'existence de ce décret emportent l'adhésion parce qu'ils montrent que ce décret correspond bien au genre d'extrapolation que les scholiastes avaient l'habitude de faire. Pour autant, il n'est pas possible d'écarter absolument l'hypothèse d'Henderson, selon qui, Syracosios aurait étendu l'imputation de méfaits liés à la parodie des Mystères à la liste des *aporrhèta*. La comédie, en effet, était une caisse de résonance des rumeurs qui circulaient dans la cité : elle était ainsi susceptible de favoriser la multiplication des procès autour de cette affaire et, subséquemment, d'alimenter un climat de psychose qui n'était pas sans déstabiliser la cité.

Conclusion du chapitre 4

Manifestement, l'importance que l'idéologie civique accordait à la *parrhèsia* ne s'est pas traduite par l'absence d'une censure de la parole dans les enceintes de la délibération politique. D'abord, nulle part la parole ne s'affranchissait des lois relatives à l'injure et le théâtre, en ce sens, ne bénéficiait d'aucun statut particulier, aucune « licence » particulière n'y était reconnue. La dérision était assurément mieux tolérée, mais pas libérée de toute contrainte. À l'Assemblée, les railleries, notamment quand elles prenaient les formes virulentes que le combat politique alimentait, étaient « déplacées » et nuisaient au débat public. Aussi pouvaient-elles être sanctionnées par l'exclusion de la tribune puis, sans doute, à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, par une amende. De même, la dérision comique, alors même qu'elle était l'essence du genre, n'était pas sans limite. Un décret temporaire fut ainsi adopté en 440-439 pour interdire à la comédie de tourner en dérision la cité, que cela se fit en visant le peuple lui-même ou ses citoyens les plus éminents. Il était encore possible que les moqueries comiques engendrassent des poursuites assez sérieuses comme le suggère la procédure auquel fit face Aristophane (ou Callistratos) à cause de ses *Babyloniens* en 426¹⁴⁸.

Ce constat ne remet pourtant aucunement en cause cette précellence de la *parrhèsia* au sein de la cité athénienne. L'encadrement de la parole à l'Assemblée, dans les tribunaux et au théâtre, en effet, restait minime. Comme nous l'avons montré dans le chapitre

¹⁴⁸ La chose vaut d'ailleurs pour la tragédie puisqu'il y a au moins un exemple de poète tragique sanctionné à cause d'une représentation. Phrynichos, en effet, qui avait composé en 492 une pièce sur la prise de Milet, « fut puni d'une amende mille drachmes pour avoir rappeler des malheurs nationaux, et défense fut faite à qui ce fût de représenter ce drame à l'avenir » (Hérodote, Histoires, VI, 21).

précédent, les lois sur l'injure avaient un champ d'application extrêmement restreint et n'entravaient guère, dans les faits, un usage débridé de la parole. En outre, si l'invective à la tribune de la Pnyx pouvait potentiellement donner lieu à des sanctions, aucune source ne rend compte d'un épisode lors duquel un orateur fut effectivement puni pour des insultes, des railleries ou quelques mots que ce fût. Quant aux décisions qui ont restreint ou tenté de le faire la parole comique, elles sont exceptionnelles et ponctuelles. Mais surtout, il est manifeste que le souci dont la cité pouvait faire preuve eu égard à l'usage de la parole au tribunal, à l'Assemblée ou au théâtre était fondamentalement commandé par la nécessité. Moyennant quoi, Jeffrey Henderson a parfaitement raison d'écrire que la *parrhèsia* n'obéissait en ces lieux qu'à une seule règle : « tout discours était autorisé aussi longtemps qu'il ne menaçait pas la démocratie ou n'entravait son fonctionnement »¹⁴⁹. Reste que si les orateurs ont énormément employé la dérision même sous ses formes les plus virulentes, alors même qu'elle pouvait choquer l'auditoire, c'est qu'ils la jugeaient très utile sur le plan rhétorique.

¹⁴⁹ J. Henderson, « Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy », in D. Boedeker, K. Raaflaub (éd.), *Democracy, Empire, and the arts in fifth-century Athens*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University press, 1998, p. 255-273, p. 272.

TROISIEME PARTIE

CONFLICTUALITÉ CIVIQUE ET DÉRISION

Chapitre 5

Les usages de la dérision à l'Assemblée et dans les tribunaux

La plaisanterie d'autre part et les bons mots sont d'un agréable effet et souvent aussi d'un grand secours dans les plaidoiries. Mais, à supposer qu'on puisse enseigner d'une manière méthodique toutes les autres parties du talent oratoire, celle-ci certainement, qui est un pur don de la nature échapperait toujours aux règles.¹

Le *De Oratore* est un dialogue fictif dans lequel une poignée d'orateurs brillants s'entretient, trois jours durant, de l'art du discours. Au livre II, après un développement portant sur le triple objet de l'éloquence: prouver, plaire et émouvoir, Antoine, l'un des orateurs, introduit la question des usages rhétoriques de l'humour. Comme le précise un peu plus loin Crassus, chez qui la discussion prenait place, ce chapitre ne pouvait être esquivé quand bien même l'humour était un objet particulièrement difficile à appréhender. Aux yeux de ces experts en éloquence, l'intérêt rhétorique de l'humour et, subséquemment, de la dérision, était sans conteste².

¹ Cicéron, *De Oratore*, II, 54, 216.

² Dans ce développement consacré à l'usage du rire en rhétorique, Cicéron distingue deux grandes formes de l'humour : la *cauillatio* et la *dicacitas*. La première est un humour de bon ton qui traverse le discours dans son

La lecture du corpus des orateurs attiques n'induit pas d'autre constat sur l'intérêt rhétorique de l'humour que celui que faisait Cicéron en 55 avant J.-C.³. On ne comprendrait guère, dans le cas contraire, que plaideurs et orateurs y recourent aussi souvent. Il n'en demeure pas moins vrai qu'interpréter les usages que ces derniers faisaient de l'humour et, plus précisément de la dérision, n'est rien moins qu'évident. S'ils emploient la dérision abondamment, ils n'en expliquent pas pour autant les raisons qui les y poussent. Ils se moquent, ils plaisantent, ils blâment, mais des effets attendus de ces actes de langage rien n'est dit. En somme, pour employer la terminologie de la pragmatique linguistique de John Austin⁴, la dimension illocutoire de la raillerie de prétoire est difficile à saisir. Sans doute l'inclinaison naturelle nous pousse à imaginer que l'intention des orateurs attiques, quand ils employaient la dérision, n'était guère différente de celle de Cicéron. Dans cette optique, on peut alors s'en remettre à César, celui des hôtes de Crassus qui est réputé le plus doué dans l'art de plaisanter. En une assertion succincte, ce dernier résume ainsi à quoi pouvait servir l'humour pour un orateur de son temps : « la gaité rend l'auditoire bienveillant à celui qui l'a fait naître ; un trait piquant (ce n'est souvent qu'un mot) produit dans la défense, mais parfois aussi dans l'attaque, une agréable surprise ; la plaisanterie, encore, abat l'adversaire, l'embarrasse tout du moins, l'affaiblit, l'intimide, le réfute ; elle révèle dans l'orateur un homme du monde cultivé, de bon ton ; surtout elle adoucit la sévérité et détend la tristesse ; et des imputations fâcheuses, contre lesquelles le raisonnement viendrait échouer, un badinage enjoué souvent les dissipe »⁵. Mais se laisser aller à cette pente-là serait pour le moins discutable. La leçon de la pragmatique, en effet, fut de mettre l'accent sur le contexte de l'énonciation. Comme l'explique Josiah Ober, qui mobilise aussi les outils de la pragmatique austinienne pour analyser les discours qui cherchaient, dans l'Athènes classique, à amender ou discréditer le régime

ensemble et qui est affaire de naturel, d'heureuses dispositions. La seconde est le trait d'esprit, la pique qui est affaire d'improvisation et d'inspiration. Cette dernière englobe des railleries parfois acerbes et risque toujours de sombrer dans l'excès. Sur cette question, voir A. Leeman, H. Pinkster, E. Rabbie (comm.), *M. Tullius Cicero, De Oratore Libri III*, 3. Band : Buch II, 99- 290, Winter, Heidelberg, 1989, p. 185-186 et p. 188-189 ainsi que F. Graf, « Cicero, Plautus and Roman Laughter », in J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Humour*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 29-39, p. 30-32.

³ Cette sorte d'éloge de l'humour et de la dérision que fait Cicéron doit d'ailleurs être rapporté à sa propre éloquence. Comme l'écrit Charles Guérin : « le *De oratore* permet à Cicéron de justifier et de valoriser sa propre pratique en lui conférant une véritable exemplarité et un réel statut théorique » (« *Convicium est, non accusatio* : invective, rire et agression dans le *Pro Caelio* », *Vita Latina*, 178, 2008, p. 104-115, p. 111). Sur l'humour de Cicéron, voir encore : A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leyde, Brill, 1955.

⁴ J. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1980 [1962].

⁵ Cicéron, *De Oratore*, II, 53, 236.

démocratique : « le succès performatif d'un acte de langage dépend de protocoles sociaux, politiques et linguistiques existants »⁶. Autrement dit, l'intention qu'un orateur athénien pouvait attacher à la dérision dépendait non seulement du cadre précis dans lequel son propos prenait place (tribunal ou Assemblée, voire Conseil⁷) mais aussi de l'univers mental dans lequel lui et ses auditeurs baignaient. Or sans aller jusqu'à prétendre que tout opposait Cicéron et Démosthène, il est impossible de partir du principe qu'ils pensaient l'éloquence exactement de la même façon dans la mesure où les structures tant culturelles que sociales de société athénienne du V^e siècle différaient de celles de la société romaine du I^{er} siècle avant notre ère.

S'il convient de scruter les discours des orateurs attiques pour cerner et décrire les usages de la dérision au sein de l'Assemblée et des tribunaux athéniens, il ne faudra donc pas le faire sans une certaine prudence. Du reste, pour mieux pallier le risque d'interpréter selon de mauvais filtres (contemporains ou romains) la dérision rhétorique, nous avons encore fait appel aux seuls textes de l'époque classique qui ont envisagé, quoique sommairement, le rôle du rire dans l'art du discours : les traités de rhétorique. Pour être exact, nous avons utilisé les deux derniers vestiges d'un ensemble plus conséquent de traités théoriques qui circulaient dans la cité athénienne (et sans doute plus largement dans le monde grec) depuis le V^e siècle : la *Rhétorique à Alexandre* et la *Rhétorique d'Aristote*⁸. Ces traités théoriques offrent un point de vue indispensable dans la mesure où, contrairement aux discours des orateurs qui, pour convaincre, n'ont pas intérêt à dévoiler les techniques mises en œuvre pour obtenir l'assentiment des

⁶ J. Ober, « How to Criticize Democracy in Late Fifth-and Fourth Century Athens », in J. Euben, J. Wallach, J. Ober (éd.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1994, p. 149-171, p. 161.

⁷ Comme à l'Assemblée ou dans les tribunaux, les bouleutes étaient amenés à prendre la parole à la tribune sur des sujets qui tantôt portaient sur des questions législatives ou administratives et tantôt relevaient de l'exercice de la justice. Sur cette institution, la référence reste : P. Rhodes, *The Athenian Boulè*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (1972).

⁸ De manière plus ou moins fiable, les sources attribuent une *technè* à de très nombreux auteurs depuis Corax jusqu'à Syrbutios, serviteur de Théodecte. Cependant cette tradition relative à la pensée théorique sur l'art oratoire ne distingue pas très explicitement les *technai* en tant qu'elles consistent en des ouvrages théoriques comme celui d'Aristote ou, au contraire, en des modèles de discours tels que les *Dissoi logoi*, les tétralogies d'Antiphon ou certains discours d'Isocrate. Il est probable que les traités théoriques furent plus tardifs et sans doute beaucoup moins nombreux que les modèles de discours. Selon Edward Schiappa (*The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, Yale University Press, 1999) et Thomas Cole (*The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1991), la rhétorique, en tant que discipline théorique sur l'élaboration du discours en vue de convaincre, n'existait pas avant le IV^e siècle. Ils s'opposent ainsi au récit de l'avènement de l'art rhétorique de Georges Kennedy qui a longtemps fait référence et qui attribue l'invention de la rhétorique à Corax et Tisias dans le second quart du Ve siècle comme le veut la version aristotélicienne de l'histoire de cette discipline (*A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1994, notamment p. 30-63).

auditeurs, ils décortiquent les mécanismes de la persuasion. Le discours y est observé pour ainsi dire « de l'extérieur », à l'aune de son incidence sur celui qui l'entend. En mêlant ce regard analytique à la dérision effectivement énoncée par les plaideurs, les usages de la dérision rhétorique peuvent être envisagés selon trois perspectives : les effets délétères de la dérision, ses enjeux et la manière pour un orateur d'y faire face. Avant toute chose, néanmoins, il convient de faire une brève présentation des formes que la dérision pouvait prendre dans les enceintes de la délibération publique.

I. les formes de la dérision du prétoire

1. La dérision au sein des tribunaux

À première vue, concernant l'usage de la dérision, tout était possible, du moins, à la tribune d'un *dikasterion*. Appréhender la dérision dans la diversité de ses formes n'est cependant guère évident tant, comme l'avait remarqué Cicéron, elle est une chose difficile à formaliser. On peut cependant tenter d'opérer, très schématiquement, une classification de la dérision. On aurait alors une première grande distinction entre les railleries qui prennent pour cible les discours et celles qui visent les individus. Parmi les secondes, ensuite, nous pouvons dénombrer deux grandes catégories : l'autodérision d'une part, les railleries orientées contre un adversaire, d'autre part. Il ne faudrait pas croire du reste que ces dernières ne visaient que l'adversaire de la tribune. Logographes, synégores, témoins, en fait, tous les individus que l'orateur considérait comme adversaires, voire ennemis, pouvaient être un objet de dérision. Par ailleurs, ces dernières espèces de dérision, les plus nombreuses, se matérialisaient sous des formes extrêmement variées. L'ironie était ainsi un moyen, efficace, de tourner l'adversaire en dérision⁹. Mais les plaideurs n'hésitaient pas user d'attaques beaucoup plus frontales : par des piques fugaces et par des insinuations dépréciatives. Ces dernières s'apparentent à ce que la science rhétorique, déjà dans les traités du IV^e siècle, appelle *diabolai*. Il s'agit d'imputations, qu'elles soient vraies ou non, qu'un plaideur énonce sur

⁹ Les exemples sont innombrables. À titre d'exemple, écoutons Démosthène qui, parlant d'Eschine, le qualifie dans son discours *Sur l'ambassade infidèle* d'« admirable soldat » (113), d'« homme habile, éloquent » (126), de « généreux personnage » (174). Dinarque, de son côté, interpelle l'accusé, Démosthène, d'un emphatique « ô grand homme » (*Contre Démosthène*, 89) qui ne détone aucunement du ton extrêmement agressif de cette deutérologie (il s'agit d'un discours prononcé après le discours argumenté de l'accusation et dont l'objet était d'exciter la colère des juges). On le voit, quoique subtile, l'ironie pouvait être d'une grande violence.

son adversaire afin de lui porter préjudice¹⁰. Le plus souvent, la *diabolè* ne relevait pas immédiatement de l'affaire en cours. Pour les Athéniens, comme l'ont montré Kenneth Dover et plus récemment Adriaan Lanni, les « informations extra-légales » étaient en effet considérées comme pertinentes dans le cadre d'un procès¹¹. En ce sens, ces imputations qui concernaient les mœurs, les conduites, les origines d'un adversaire sont plutôt fréquentes dans le corpus des orateurs¹².

Je voudrais m'arrêter plus longuement sur les deux dernières formes de la dérision, celles qu'on peut considérer comme les plus franches, dans la mesure où la question se pose, parmi les lecteurs contemporains, de savoir jusqu'à quel point les piques et les insinuations qui agrémentent nombre de discours étaient destinées à faire rire. Quelquefois, l'intention de faire rire est évidente. À titre d'exemples¹³, écoutons Lysias parler d'Eschine le socratique :

N'est-ce pas lui encore qui s'est approprié la fortune d'Hermaïos le parfumeur en séduisant sa femme, qui avait soixante-dix ans ? Par ses protestations d'amour il lui a fait perdre la tête [...] tant il s'entendait à faire l'amoureux avec cette belle enfant, à jouir du printemps d'une femme dont il était plus facile de compter les dents que les doigts de la main.¹⁴

¹⁰ Georges Kennedy l'apprehende ainsi dans son édition de la *Rhétorique* d'Aristote : *Aristotle, On Rhetoric : A Theory of Civic Discourse*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 262-263 n. 192. Mais le terme désigne encore, comme le remarque Claire Raimbourg, la prévention défavorable qui émerge dans l'esprit de l'auditeur suite au dénigrement (« Aristote et le dénigrement. Analyse des rapports entre la théorie rhétorique et la *diabolè* », in L. Albert, L. Nicolas (éd.), *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, De Boeck Duculot, 2010, p. 65-77, p. 66). Notons même que, dans la *Rhétorique à Alexandre*, les préventions défavorables ne sont pas seulement le produit du dénigrement par un orateur, elles peuvent être liées à l'image que les juges se font de l'orateur avant même que le discours soit prononcé. La jeunesse, par exemple, peut engendrer une prévention défavorable de la part des juges et l'orateur a tout intérêt à en désamorcer les effets dès l'exorde. Voir Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 29, 10, 1436b37 - 29, 26, 1437b32.

¹¹ K. Dover, *Greek Popular Morality In the Time of Platon and Aristotle*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 292-295 ; A. Lanni, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 41- 74, pour les arguments concernant le caractère d'un adversaire, voir p. 59-61.

¹² Sur ces motifs, voir chapitre 6. Les grands motifs de dérision que nous étudierons dans le chapitre suivant recoupent en effet largement ceux de la *diabolè*. Seules les insinuations les plus graves, imputant à l'adversaire des crimes terribles, semblent avoir été exclues de champ de l'humour. Certains sujets n'étaient pas de ceux dont on peut rire.

¹³ Pour d'autres cas d'insinuations délétères indiscutablement teintées d'humour, voir : Andocide, *Sur les Mystères*, 124 ; 130-131 ; Eschine, *Contre Timarque*, 26 ; 33 ; Démosthène, *sur la Couronne*, 130 ; Hypéride, *Pour Lycophon*, 2.

¹⁴ Lysias, *fg.* XXXVIII, 5.

Le comique de ce passage est manifeste et l'on peut aisément voir derrière cette imputation, une raillerie¹⁵. Ajoutons, au passage, que l'intention de faire rire ne retire rien au caractère délétère du propos : Eschine est ostensiblement accusé d'être avide d'argent au point d'épouser une veuve très âgée, mais très riche¹⁶. Dans bien d'autres cas, toutefois, la dimension humoristique du propos est bien moins manifeste. Les attaques qui essaient les discours dans lesquels Démosthène et Eschine s'affrontent sont si violentes que les contemporains hésitent à les trouver drôles. Il en est ainsi des saillies que Démosthène, dans le discours *Sur la couronne*, adresse à Eschine le qualifiant, entre autres choses, de « misérable glaneur », de « rebut de l'agora » et de « peste de scribouillard »¹⁷. Assurément, il sera difficile de ne pas voir dans ces trois expressions des sortes d'insultes. De même, dans le discours *Sur l'ambassade*, Démosthène, après avoir fait le récit des violences auxquelles Eschine se serait livré au cours d'un banquet contre une malheureuse captive, conclut :

Avec de tels actes sur la conscience, cet individu impur osera vous regarder et, de sa voix éclatante, il va dans un instant vous parler de la vie qu'il a menée. J'en suffoque. Ces juges ne savent-ils pas que tout d'abord tu lisais les livres de ta mère pendant ses initiations et que, dans ton enfance, tu roulais dans des thiasas d'ivrognes¹⁸.

Que ces propos puissent offenser ne fait guère de doute. Démosthène attribue en effet à son ennemi des origines troubles et, pour tout dire, détestables. Mais, puisque la dérision était « une sorte d'insulte », on ne peut pas d'emblée exclure que les insultes et accusations de Démosthène soient absolument froides, qu'elles manquent totalement d'humour. Mais, si faire cette hypothèse est parfaitement légitime, le prouver est beaucoup plus délicat dans la mesure où l'accès à la réaction des juges (et des lecteurs

¹⁵ Un peu plus haut, le plaideur présentait, avec beaucoup d'humour également, le même Eschine comme un homme ne remboursant jamais ses dettes : « Toutes les fois qu'il recueille un prêt d'amitié... il ne s'acquitte pas des échéances : avec lui, c'est de l'argent jeté à la rue. A voir la foule des gens qui, au petit jour, se présentent chez lui pour réclamer leur dû, les passants s'imaginent qu'on vient aux funérailles d'un mort. Quant à l'opinion des commerçants du Pirée sur son compte, c'est qu'il y a moins de risques de s'en aller naviguer dans l'Adriatique que de faire des affaires avec lui [...] » (Lysias, *fg.* XXXVIII, 4).

¹⁶ Remarquons, en passant, que ce fragment de Lysias est tiré d'Athénée qui avait trouvé là une imputation à même d'alimenter un dossier sur les mœurs des philosophes. Voir la notice introduisant les fragments de Lysias aux éditions des Presses Universitaires de France : L. Gernet, M. Bizot, *Lysias, discours*, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (1926), p. 247-248.

¹⁷ Démosthène, *Sur la Couronne*, 127. Il s'agit là d'un exemple parmi d'autres des attaques de Démosthène à l'endroit d'Eschine sur des questions qui visiblement n'intéressent pas directement le procès intenté à Ctésiphon.

¹⁸ Démosthène, *Sur l'ambassade*, 199.

contemporains de Démosthène) nous est interdit. Si l'on en croit Stephen Halliwell, l'un des rares spécialistes contemporains du monde grec à s'être posé la question, insultes et calomnies s'inscrivaient communément dans le registre de l'humour¹⁹. Nous nous rallions volontiers à cette idée que différents indices corroborent. D'abord, nous le savons, les discours des orateurs tant à l'Assemblée qu'au tribunal, n'étaient pas écoutés dans une atmosphère solennelle²⁰. Rien ne s'oppose donc à ce que le rire ait joué un rôle important – et sans doute plus grand qu'on ne l'imagine souvent – en ces enceintes. Ensuite – et c'est un argument déterminant – les injures et les railleries telles qu'elles se manifestent dans les discours des orateurs, se retrouvent *mutatis mutandis* dans la comédie attique²¹. Enfin, plusieurs sources suggèrent un lien entre la *diabolè* qui consistait à imputer à l'adversaire un comportement mauvais ou des vices abominables et l'intention de faire rire. Ainsi, le plaideur du discours *Sur l'invalidé*, après qu'il eut expliqué qu'un homme comme lui, physiquement faible, n'était pas de nature à insulter, remet en question l'imputation d'insolence dont son adversaire l'affuble :

Aussi, n'est-ce pas sérieusement, j'imagine, que l'accusateur parle de mon insolence : il veut plaisanter (ἀλλὰ παίζων) ; il ne prétend pas vous convaincre, mais me tourner en ridicule (ἀλλ' ἐμὲ κωμωδεῖν βουλόμενος), comme s'il faisait là quelque chose de très malin.²²

Lysias, qui avait rédigé le discours, entendait par là déconsidérer la calomnie de son adversaire en la réduisant à une vulgaire blague. Mais au-delà des enjeux discursifs de ce passage, il est surtout intéressant de noter que les juges aient pu croire qu'une calomnie put être destinée à faire rire. Cette relation entre rire et *diabolè* est confirmée par Plutarque, auteur certes tardif, mais dont la « familiarité » avec les sources de l'époque classique n'est pas discutable. Dans ses *Propos de table*, Plutarque parle ainsi des « railleries blessantes » qui procurent du plaisir à ceux qui « sont au-dessus de la *diabolè* »²³, comme si la dérision offensante trouvait sa matière (première) dans la *diabolè*. Plutarque affirme d'ailleurs que le rire qui fait suite à une raillerie n'est rien

¹⁹ S. Halliwell, « The use of laughter in greek culture », *the Classical Quarterly*, 41, 1991, p. 279-296, p. 293.

²⁰ L'Assemblée, notamment, était fréquemment traversée par un chahut bruyant : le *thorubos*. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette question.

²¹ Cf. chapitre 6.

²² Lysias, *Sur l'invalidé*, 18 (trad. légèrement modifiée).

²³ Plutarque, *Propos de table*, 632a.

d'autre que la confirmation de « l'insinuation » (*diabolè*) que la raillerie contient²⁴. En ce sens, donc, quelle que soit la répugnance que nous inspirent les mots de Démosthène à l'encontre d'Eschine, il nous faut concevoir qu'ils aient provoqué le rire d'une partie au moins de l'auditoire.

2. La dérision à l'Assemblée

À l'Assemblée, et probablement au sein du Conseil, les configurations des usages de la dérision étaient un peu différentes. Dans le chapitre précédent, nous notions en effet que la violence verbale était bien moins admise à l'Assemblée qu'au sein des tribunaux. Il faut par conséquent supposer que les formes que prenait la dérision étaient comparables à celles qu'on pouvait entendre dans les tribunaux, exception faite des attaques les plus offensantes. Les orateurs étaient ainsi enclins à l'autodérision. Plutarque attribue par exemple à Democharès une formule pleine d'esprit prononcée à l'issue de la bataille de Chéronée : « J'aurais souhaité ne pas voir notre cité tombée dans une infortune telle que vous en fussiez réduits à écouter même mes conseils »²⁵. La moquerie véhémement, en revanche, était rare dans les discours d'Assemblée. D'ailleurs, souvenons-nous que sur la Pnyx les orateurs ne désignaient presque jamais nommément leurs adversaires politiques, ce qui ne manquait pas de limiter la portée de leurs attaques. Pour autant, on dénombre ici ou là chez Démosthène quelques piques redoutables contre des hommes que le peuple devait aisément reconnaître. Ainsi, dans le discours *Sur les Affaires de Chersonèse*, Démosthène accuse les partisans de la paix d'être corrompus par Philippe et se flatte d'en donner la preuve irréfutable : « c'est pourquoi parmi nos gens, il en est qui, de mendiants deviennent riches tout à coup, passent de l'obscurité et mépris à la considération et à la renommée [...] »²⁶ et ajoute un peu plus loin que ces mêmes hommes, alors qu'ils enjoignent les Athéniens à se tenir tranquille face à la Macédoine, « il leur est impossible de se tenir en repos »²⁷. Mieux : des orateurs habiles semblent avoir trouvé le moyen de frapper vigoureusement un adversaire en procédant par sous-entendus. Eschine rapporte ainsi comment Timarque fut la cible des allusions douteuses d'Autolykos, un membre de l'Aréopage. Ce dernier était venu expliquer à l'Assemblée l'opposition du vénérable conseil à une proposition

²⁴ Plutarque, *Propos de table*, 631e.

²⁵ Plutarque, *Préceptes politiques*, VII, 6, 803d.

²⁶ Démosthène, *Sur les affaires de Chersonèse*, 66.

²⁷ Démosthène, *Sur les affaires de Chersonèse*, 67.

d'aménagement de la Pnyx dont Timarque était le promoteur²⁸. Si l'on en croit Eschine, son discours aurait suscité l'hilarité générale :

Après qu'il eut, au cours de son exposé, dit que l'Aréopage repoussait la motion de Timarque, il s'écria : « Et quant à l'endroit solitaire et au lieu en question de la Pnyx, ne vous étonnez pas, Athéniens, si Timarque en a une plus grande connaissance que les membres de l'Aréopage. » À ces paroles, votre satisfaction éclata bruyamment, vous déclarâtes qu'Autolykos disait vrai [...]. L'orateur [...] reprit : « Athéniens, nous, membres de l'Aréopage, nous n'accusons pas Timarque ni ne plaidons pour lui ; tel n'est point notre rôle traditionnel [...]. Celui-ci estimait sans doute que le choix de cette retraite solitaire n'entraînerait pour chacun de vous qu'une faible dépense. » A ces mots de retraites, de faible dépense, vos rires (γέλωτος) et vos cris montèrent vers lui plus fort encore. Enfin, lorsqu'Autolykos se mit à parler des bâtisses, de leurs citernes, vous n'étiez plus en état de vous ressaisir.²⁹

Ce qui fait rire les Athéniens, c'est le perpétuel double sens qui traverse le discours d'Autolykos. Derrière des propos relatifs aux aménagements défendus par Timarque, les Athéniens avaient perçu d'assez claires allusions à la prostitution à laquelle Timarque était réputé s'être livré. La Pnyx, en effet, était aussi un haut lieu de prostitution et notamment de prostitution masculine : selon James Davidson, les prostitués s'y tenaient à la disposition des clients dans de petites stalles appelées *oikèmata*³⁰. Aussi l'évocation par Autolykos de la retraite solitaire, de la faible dépense ou des bâtisses plus ou moins

²⁸ Les modernes ne saisissent pas vraiment les enjeux de ce débat. Il semble, en tout cas, que l'avis de l'Aréopage avait été requis parce que le site comportait des sanctuaires et que l'Aréopage était compétent en ce domaine. Sur cette question voir les remarques et références bibliographiques de Nick Fisher (éd.), *Aeschines, Against Timarchos*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 217-219.

²⁹ Eschine, *Contre Timarque*, 82-84. Nous adoptons une traduction légèrement modifiée : nous traduisons *oikopèda* non par « substructions de maisons » mais par « bâtisses », qui convient mieux au jeu de double sens qui caractérise ce passage.

³⁰ J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens*, Londres, Harpercollins, 1997, p. 90-91. Plus récemment, Allison Glazebrook a défendu l'idée que ces *oikèmata* désignaient en réalité les pièces individuelles des bordels dans lesquels les prostitués et prostituées recevaient les clients : A. Glazebrook, « *Porneion*. Prostitution in Athenian Civic Space », in A. Glazebrook, M. Henry (éd.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2011, p. 34-59, surtout p. 41-42). Sur le rapport des *oikèmata* à la prostitution, voir par exemple Platon, *Charmide*, 163b ; Isée, *La succession de Philoktémon*, 19 ; Eschine, *Contre Timarque*, 74 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 23.

interlopes qui bordaient la Pnyx, a-t-elle résonné comme une référence à ce passé honteux. Et si le mot de citernes semble avoir raison des plus récalcitrants au rire, c'est qu'il renvoie assurément à la pénétration anale. *Lakkoprôktos*, qu'on pourrait traduire par « cul en citerne » était d'ailleurs une injure populaire par laquelle, sans doute, on dénigrerait les sodomites³¹. Notons cependant qu'Eschine, qui rappelle cette anecdote, prétend qu'Autolykos, digne membre de l'Aréopage, ne cherchait pas à tourner en dérision Timarque³². Il semble cependant douteux qu'Autolykos fût le seul à ignorer la sulfureuse réputation de Timarque alors même qu'il a multiplié les allusions très transparentes à la prostitution³³. Les moqueries, et *a fortiori* les plus virulentes, contre des citoyens sont cependant extrêmement rares dans les discours d'Assemblée. En fait, les seuls que les orateurs se permettaient de franchement prendre pour cible de leurs traits étaient des ennemis étrangers. Ainsi en est-il de Philippe de Macédoine que Démosthène ne se retient pas d'attaquer de manière très limpide :

Mais au sujet de Philippe et de ce qu'il fait actuellement, oh ! On a d'autres sentiments ; oui pour cet homme, qui non seulement n'est pas Grec et n'a rien de commun avec les Grecs, mais n'est même pas un barbare d'une origine honorable, misérable Macédonien, issu d'un pays où l'on ne pouvait acheter naguère un esclave honnête.³⁴

Ce genre d'accusation, qui cherchait à récuser la prétention de Philippe à se dire descendant des Héraclides³⁵, n'était d'ailleurs pas propre à Démosthène. Avant de

³¹ La tradition historiographique a beaucoup insisté sur la réprobation à Athènes de la soumission du citoyen à la pénétration sexuelle passive. Vraisemblablement, ce genre d'insultes s'inscrit dans cette appréhension négative de cette pratique sexuelle pour le citoyen. Néanmoins, il ne faudrait pas réduire une telle insulte à cette unique signification. Selon les contextes d'énonciation, l'insulte pouvait revêtir une signification métaphorique qui servait à blâmer la passivité intellectuelle des citoyens devant des orateurs habiles. Sur cette question, voir J.-N. Allard, « La dérision des *euruprôktoi*. Les dimensions politiques de l'*aischrologia* comique », *Cahier Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne]. Notons que Davidson récuse l'idée qu'il y ait ici référence à la pénétration anale : le terme renverrait à des individus qui comme des citernes seraient incapables d'être jamais satisfaits : Davidson, *op. cit.*, p. 79, 175-176. De manière plus générale, du reste, Davidson a montré la nécessité pour tous les chercheurs de réduire cette importance que l'historiographie accorde à la pénétration anale parce que les Grecs eux-mêmes n'en étaient pas aussi soucieux qu'on ne le dit.

³² Eschine, *Contre Timarque*, 81 ; 83.

³³ La manière dont Eschine, dans ce discours, joue sur cette réputation est parfaitement mise en évidence par John Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, trad. S. Boehringer, N. Picard, Paris, EPEL, 2005 (1990), p. 119-122.

³⁴ Démosthène, *Troisième Philippique*, 31. Dans le même discours, Démosthène parle aussi des origines « obscures » de Philippe (25). Dans la *Troisième Olynthienne* (16), Le roi est qualifié également de « barbare ».

³⁵ Sur les origines mythiques de la famille royale macédonienne, voir A. Daskalakis, « L'origine de la maison royale de Macédoine et les légendes relatives de l'Antiquité », in B. Laourdas, C. Makaronas (éd.), *Ancient*

prendre part à l'ambassade de 346 au cours de laquelle il se serait laissé corrompre, Eschine lui-même « faisait des discours où il traitait maintes fois Philippe de barbare et de fléau des dieux [...] »³⁶ Outre Philippe, les orateurs s'en prenaient également à ses proches³⁷ voire à sa famille. Au Conseil, où l'usage de la parole relevait sans doute de normes assez proches de celles qui valaient à l'Assemblée³⁸, Démosthène se serait en effet moqué d'Alexandre encore enfant ce qui lui aurait valu les reproches véhéments d'Eschine³⁹. Mais les railleries visant le fils de Philippe ne sont certainement pas atténuées avec le temps. Une fois roi, il devint tout naturellement une cible de choix pour les orateurs athéniens désireux d'échapper à la tutelle macédonienne. Eschine laisse ainsi supposer que Démosthène qualifiait Alexandre de Margitès dans ses discours⁴⁰. En lui donnant le nom de ce héros bouffon inventé, selon la tradition, par Homère, Démosthène cherchait certainement à mettre à mal la comparaison à Achille qu'Alexandre revendiquait⁴¹. Finalement, donc, à l'exception de quelques étrangers particulièrement puissants, les railleries d'Assemblée s'avéraient modérées et, à tout le moins, voilées plutôt que franches. Si cette modération était certainement liée aux sanctions juridiques qui pouvaient s'abattre sur l'orateur à cause de ses outrances, elle doit aussi se comprendre à l'aune des effets négatifs d'un usage excessif de la dérision.

Macedonia I, Papers Read at the First International Symposium in Thessaloniki 26-29 August, 1968, Salonique, 1970, p. 154-161 ; C. Mossé, *Alexandre. La destinée d'un mythe*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 94-97.

³⁶ Démosthène, *Sur l'ambassade*, 305. En plus de ces attaques relatives aux origines de Philippe, les discours de Démosthène prennent également pour cible l'insolence, la déloyauté, l'ivrognerie, l'incontinence du personnage sans qu'on puisse dire qu'il s'agit toujours de s'en moquer.

³⁷ Dans la *Seconde olynthienne* (19), Démosthène prend également pour cible les proches de Philippe : « Des pillards, des flatteurs, des gens capables de se livrer, quand ils sont ivres à des danses que je n'ose nommer devant vous [...]. Des hommes que tout le monde ici repoussait comme plus éhontés encore que les bateleurs, un Callias, cet esclave public, d'autres du même acabit, des bouffons, des auteurs de chansons obscènes qu'ils composent pour faire rire à leurs dépens, tels sont ceux qu'il goûte et dont il fait société ».

³⁸ Pour P. Rhodes (*Op. Cit.*, p. 146-147), le règlement disciplinaire du Conseil était très proche de celui de l'Assemblée.

³⁹ Eschine, *Contre Timarque*, 168-169. Visiblement, Démosthène avait pris prétexte de la colère d'Eschine face à ces railleries contre Alexandre comme l'indice de la collusion entre Eschine et Philippe. Eschine répond ici qu'il avait simplement trouvé ces « railleries adressées [...] au jeune Alexandre » comme étant une « faute ».

⁴⁰ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 160, *FGH* 135 F 3 (Marsyas de Pella), Plutarque, *Démosthène*, 23, 2. D'après ce dernier passage et un autre de la *Vie d'Alexandre* (11,6), Démosthène traitait également Alexandre d'enfant.

⁴¹ M. Flower, « Alexander and Panhellenism », in A. Bosworth, E. Baynham (éd.), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000, p. 96-135, p. 107-110.

II. La dérision : quelle nocivité pour l'orateur ?

1. La dérision et l'èthos

Pour l'orateur, qu'il parlât à la tribune de l'Assemblée mais aussi du tribunal, l'usage de la moquerie était certainement moins assujéti aux contraintes juridiques qui pouvaient régir la parole publique⁴², qu'à des considérations simplement pragmatiques. Plaideurs et orateurs s'abstenaient, en effet, d'user de la dérision et, en particulier sous ses modalités les plus offensantes, parce qu'elle était susceptible d'affecter en mauvaise part l'opinion des auditeurs. Les traités de rhétorique sont particulièrement éclairants sur ces effets délétères de la dérision qui, à terme, dégraderait la crédibilité de l'orateur.

Aristote, nous l'avons dit, développe une approche éthique de la dérision : il est des plaisanteries qu'il convient de faire, d'autres qu'il convient d'éviter, les premières consistent à plaisanter pour s'amuser, les autres, offensantes et/ou grossières, dépassent la mesure et la correction⁴³. C'est apparemment cette posture éthique qui le rend défiant vis-à-vis d'un usage rhétorique de la dérision puisqu'on lit dans la *Rhétorique* :

En ce qui concerne les plaisanteries (περὶ δὲ τῶν γελοίων) – puisque certaines, paraît-il, ne sont pas inutiles dans les procès (ἐπειδὴ τινα δοκεῖ χρῆσιν ἔχειν ἐν τοῖς ἀγῶσι) et qu'il faut, comme le disait Gorgias à juste titre, « détruire le sérieux des adversaires par le rire et leur rire par le sérieux » (τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ) –, les différentes espèces de plaisanteries (πόσα εἶδη γελοίων) ont été énumérées dans la *Poétique*, espèces qui sont pour partie convenables dans la bouche d'un homme libre, pour partie non. On veillera donc à ne prendre que ce qui convient à ce qu'on est. L'ironie est plus propre à l'homme libre que la bouffonnerie (ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας

⁴² Sur ces contraintes, voir chapitre 4.

⁴³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1127b14 - 1128b4. Sur le sujet, voir chapitre 2.

ἐλευθερώτερον). Car, dans l'ironie, on plaisante sur soi-même, dans la bouffonnerie sur autrui.⁴⁴

Indéniablement Aristote réitère ici la classification duale de la dérision qui oppose railleries outrageantes et plaisanteries gracieuses⁴⁵. Mais, loin de cantonner sa défiance aux railleries du premier type, Aristote fait preuve d'un scepticisme généralisé quant à l'emploi de la dérision par l'orateur. L'incise « paraît-il » est particulièrement significative car elle fragilise profondément – sinon contredit – une assertion qui prétendait défendre l'usage de la dérision par l'orateur. Au premier abord, cette attitude dubitative s'enracine dans des considérations éthiques : puisqu'on court toujours le risque de basculer dans les railleries insolentes et inappropriées, mieux vaut, en dernier ressort, éviter d'en faire. Cantonner Aristote à une approche purement normative de l'usage rhétorique de la dérision serait toutefois dangereusement réducteur. Pour Aristote, le style (*lexis*), c'est-à-dire l'ensemble des aspects formels du discours (sonorité, rythme, choix des mots, utilisation de figures de style, etc.) joue un rôle capital dans la persuasion parce qu'il participe au façonnage de son image par l'orateur. Cette image, Aristote l'appelle plus exactement l'*èthos*, le « caractère », et en fait l'un des trois grands moyens de la persuasion par le discours⁴⁶. Il s'agit pour l'orateur d'inspirer la confiance en se montrant sous un jour qui le rende digne de foi et qui, par conséquent, conforte la crédibilité de ses dires⁴⁷. Or, comme l'écrit Aristote : « Si donc l'orateur emploie les mots appropriés à la manière d'être, il exprimera le caractère ; car un rustre et un homme cultivé ne sauraient dire les mêmes choses ni employer les mêmes termes »⁴⁸. Dans ce cadre de pensée, la profération d'insultes et de railleries, qui

⁴⁴ Aristote, *Rhétorique*, III, 18, 1419b3-9.

⁴⁵ Voir chapitre 1 et 2.

⁴⁶ Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a1-4. Aristote distingue les preuves techniques, c'est-à-dire celles que l'orateur peut produire par son discours, des preuves non techniques (*atechnai*) qui, elles, ne sont pas le fruit d'une élaboration de l'orateur (les témoignages, les écrits, les dépositions, etc.). Remarquons au passage qu'un personnage de l'*Hymnis* de Ménandre affirme que « c'est le caractère de l'orateur qui persuade plutôt que son discours » (Ménandre, *fr.* 362.7).

⁴⁷ « On persuade par le caractère, quand le discours est de nature à rendre l'orateur digne de foi, car les honnêtes gens nous inspirent confiance plus grande est plus prompte sur toutes les questions en général, et confiance entière sur celles qui ne comportent point de certitude, et laissent une place au doute. Mais il faut que cette confiance soit l'effet du discours, non d'une prévention sur le caractère de l'orateur » : Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a4-10. Notons que trois vertus sont attachées au caractère qu'on pourrait qualifier de persuasif : *phronésis*, *arètè* et *eunoia*. Pour une lecture approfondie de cette persuasion par l'*èthos*, voir W. Fortenbaugh, « Aristotle on Persuasion Through Character », *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*, 10, 3, 1992, p. 207-244.

⁴⁸ Aristote, *Rhétorique*, III, 7, 1408 a 30-32. Les rapports entre le style et l'*èthos* chez Aristote ont, d'ailleurs, été bien mis en évidence par Christopher Carey : « Rhetorical Means of Persuasion », in I. Worthington (éd.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994, p. 26-45, p. 39-40.

confèrent à l'orateur un caractère insolent et vulgaire, ne sont pas les mieux à même de garantir la créance de l'orateur. Sans doute, donc, si l'ironie est plus convenable dans la bouche d'un homme libre, c'est une question de bienséance, mais c'est surtout une question d'image. Car pour bénéficier de la confiance que l'homme libre inspire chez les auditeurs, il s'agit moins d'être un homme libre que de le paraître. Il faut remarquer, d'ailleurs, qu'Aristote ne nie pas que l'ironie soit méprisante⁴⁹, seulement il pense l'ironie comme une figure sophistiquée et raffinée⁵⁰. Aussi s'il valorise cette forme d'humour c'est parce qu'il pense que le dédain de l'ironie n'entache pas le caractère de l'orateur et non parce qu'elle serait dénuée d'outrage. Il n'est d'ailleurs pas anodin de remarquer que les seules – et rares – espèces de plaisanteries qu'Aristote évoque dans son traité appartiennent à la catégorie des *asteia*, littéralement les « choses raffinées, élégantes ». Techniquement, les *asteia* correspondent à des procédés de raffinement du langage comme les métaphores, les proverbes, les hyperboles ou encore le style pittoresque⁵¹ et qui ont en commun la faculté de produire un effet agréable chez l'auditeur⁵². Bien que les *asteia* ne soient pas nécessairement drôles, Aristote repère dans cette catégorie des formes d'humour convenables car élaborées. Il invoque par exemple les mots contrefaits ou les « moqueries par changement de lettres » qui provoquent le rire par leur caractère inattendu⁵³. Si les jeux de mots sont les seuls *asteia* à explicitement être reliés au rire, Aristote aborde plus loin des formules qui ne sauraient manquer d'humour. Aristote reconnaît ainsi l'élégance de Polyeucte qui raille Speusippe, un paralytique, en disant qu'il « était incapable de rester en place bien que le destin l'eût serré dans le carcan de la maladie »⁵⁴. Plus loin, parmi les hyperboles, Aristote trouve de bon ton la comparaison d'un homme au visage tuméfié à un panier de framboises⁵⁵. Il admet également l'attrait d'une formule empruntée à la comédie : « il a

⁴⁹ Aristote, *Rhétorique*, II, 2, 1479b31.

⁵⁰ Aristote vante ainsi à plusieurs reprises l'art de l'ironie de Gorgias : *Rhétorique*, III, 3, 1406b15 ; III, 7, 1408b20.

⁵¹ La réflexion sur les *asteia* est confinée au chapitre 10 et 11 du Livre III de la *Rhétorique*. Sur ces *asteia*, voir D. Schenkenveld, « *Ta asteia* in Aristotle's Rhetoric : The Disappearance of a category », Dans W. Fortenbaugh, D. Mirhady (éd.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 1995, p. 1-14.

⁵² Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1410b10-12. Selon Aristote, les *asteia* constituent un apprentissage par l'auditeur puisqu'il joue sur des mots ou des expressions communes pour en détourner les significations attendues. C'est précisément dans cet apprentissage que se situe le plaisir ressenti par l'auditeur.

⁵³ Aristote, *Rhétorique*, III, 11, 1412a26 – b 3.

⁵⁴ Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1411a21-22.

⁵⁵ Aristote, *Rhétorique*, III, 11, 1413a21-23.

les jambes aussi torses que du persil »⁵⁶. Tous ces exemples montrent combien, pour Aristote, la dérision doit se limiter à des formes qui reflètent la spiritualité de l'orateur⁵⁷.

L'imbrication du style et du caractère qui préside à cette appréhension par Aristote de l'usage rhétorique de la dérision n'est cependant pas explicitée dans le traité. La *Rhétorique à Alexandre*, qui est un traité pré-aristotélicien⁵⁸, permet justement de montrer que les théoriciens de la rhétorique de la seconde moitié du IV^e siècle avaient parfaitement décelé l'incidence néfaste des propos insultants et railleurs sur l'*èthos* de l'orateur. Dans le cadre d'un développement consacré au discours épideictique dont le blâme est l'une des branches, l'auteur de ce traité – peut-être Anaximène de Lampsaque⁵⁹ – écrit ainsi :

C'est de la même manière [la manière dont on loue un homme de bien] que, en rapportant les faits, nous composerons l'accusation des méchants. Il faut éviter de brocarder celui que nous dénigrons (δεῖ δὲ μὴ σκώπτειν, ὃν ἂν κακολογῶμεν), mais nous contenter de raconter sa vie. En effet, plus que les brocards, ce sont les récits qui persuadent les auditeurs et font du mal à ceux que nous dénigrons (μᾶλλον γὰρ οἱ λόγοι τῶν σκωμμάτων καὶ τοὺς ἀκούοντας πείθουσι καὶ τοὺς κακολογουμένους λυποῦσι). Car les brocards visent l'apparence plutôt que l'être (τὰ μὲν γὰρ σκώμματα στοχάζεται τῆς ιδέας ἢ τῆς οὐσίας), tandis que les récits sont comme l'image des caractères et

⁵⁶ Aristote, *Rhétorique*, III, 11, 1413a13.

⁵⁷ En ce sens, comme nous le verrons un peu plus loin, Aristote ne valorise guère dans son traité l'usage de la *diabolè*. Il préconise même, pour l'orateur qui se risquerait à ce genre de railleries véhémentes, de mettre l'imputation dans la bouche d'une tierce personne (*Rhétorique*, III, 17, 1418b25-26).

⁵⁸ La question de la datation de la *Rhétorique à Alexandre* demeure problématique. En suivant les conclusions très étayées de Pierre Chiron, nous retenons que ce traité a été rédigé entre 344-343 et 330. Parallèlement, il n'est pas certain que la *Rhétorique* d'Aristote fût postérieure, du moins dans son ensemble, à la *Rhétorique à Alexandre*. Pierre Chiron imagine que le premier fut rédigé en deux temps, pour partie lors de la période dite « académique », vers 350, et pour partie, lorsque la philosophe revint à Athènes, vers 330. Aristote aurait à ce moment-là prit connaissance de la *Rhétorique à Alexandre* et aurait inséré certains éléments dans son propre travail. À propos de la *Rhétorique à Alexandre*, il est surtout important de noter que ce traité doit être utilisé avec précaution pour qui étudie les doctrines rhétoriques de l'époque classique. Il a en effet connu de nombreuses altérations et modifications au cours de la transmission, intentionnelles pour certaines, car on a voulu le conformer à la vulgate aristotélicienne. Sur toutes ces questions, se reporter à P. Chiron (éd.), *Pseudo-Aristote, Rhétorique à Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. XL-CLIV. Notons que P. Chiron conclut ainsi sa réflexion sur le rapport entre ce traité et la rhétorique ancienne : « (...) par son contenu, le traité s'inscrit pleinement dans la rhétorique du IV^e siècle. Réciproquement, la masse considérable de ses apports propres par rapport aux autres sources tend à en faire le meilleur poste d'observation de la rhétorique et de l'éloquence à un stade intermédiaire entre les premiers technographes et Aristote » (p. CLV).

⁵⁹ Comme l'indique Pierre Chiron (*ibidem*, p. LXXXV-CVII), l'attribution traditionnelle du traité à Anaximène ne peut être certaine.

des mœurs. Veille aussi à ne pas dénoncer des actions obscènes avec des mots obscènes, de peur de salir ton caractère, mais à t'exprimer sous forme d'énigme et à faire comprendre la chose à l'aide de mots qui désignent d'autres choses. Il faut aussi, dans les discours de dénigrement (ἐν ταῖς κακολογίαις), recourir à l'ironie, et tourner en ridicule ce dont l'adversaire tire vanité (εἰρωνεύεσθαι καὶ καταγελαῖν τοῦ ἐναντίου, ἐφ' οἷς σεμνύνεται). En privé, en petit comité, il faut le traîner dans la boue (καὶ ἰδίᾳ μὲν καὶ ὀλίγων παρόντων ἀτιμάζειν αὐτόν), mais devant la foule, mieux vaut l'insulter avec des accusations ordinaires (ἐν δὲ τοῖς ὄχλοις κοινὰς μάλιστα κατηγορίας λοιδορεῖν)⁶⁰.

D'une certaine manière, la *Rhétorique à Alexandre* incite l'orateur à obéir aux exigences de cette *euphèmia* dont nous parlions dans le chapitre précédent. De fait, le dénigrement, qui est l'objet de ce passage, semble devoir prendre des formes qui, comme le disait Silvia Montiglio, servent à « insulter sans insulter »⁶¹. Plutôt que d'employer des mots « obscènes » (*aischra*), il convient de faire comprendre la même chose avec d'autres mots, bref, de recourir à l'euphémisme. Quant à la raillerie, il convient de l'éviter au profit d'un humour qui ne prendrait pas trop frontalement l'adversaire pour cible. Des récits d'apparence objective sur la vie de l'adversaire, la dérision des valeurs dont l'adversaire fait son miel ou l'ironie, cette forme tempérée et élégante de dérision⁶², la remplaceront idéalement. Enfin, s'il veut « insulter » (*loidorein*) l'adversaire, il convient qu'il emploie des « accusations ordinaires ». Cette dernière recommandation est assez énigmatique car il est difficile de dire ce que sont des « accusations ordinaires ». Probablement, ces accusations renvoient à la pratique de la *diabolè* qui passait par des motifs à ce point récurrents – on le verra dans le chapitre suivant – qu'elle pouvait

⁶⁰ Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 35, 17-19, 1441b13-28 (traduction légèrement modifiée).

⁶¹ S. Montiglio, *Dire le silence au pays du logos*, thèse de doctorat, Paris EHESS, 1995, p. 342-345.

⁶² L'ironie est entendue par l'auteur de ce traité comme le fait de « dire quelque chose en feignant de ne pas le dire ou [de] dénommer des choses par les mots contraires » (Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 21.1, 1434a17-18). Dans les deux cas, *de facto*, les choses ne sont pas dites frontalement puisque qu'à la seconde définition qui correspond, peu ou prou, à notre conception de l'ironie s'ajoute une première définition qu'on peut apparenter à la figure de la prétéition. On peut de surcroît observer que l'auteur du traité semble envisager des formes d'ironie qui excluent, autant que faire se peut, l'offense. Pour s'en convaincre, regardons un exemple d'ironie qu'il propose à ses lecteurs : « Eux, les vertueux, sont connus pour avoir fait beaucoup de mal à leurs alliés, tandis que nous, les méchants, nous le sommes pour leur avoir valu de nombreux avantages » (*Rhétorique à Alexandre*, 21, 1, 1434a25-29).

paraître quasiment formalisée⁶³. Assurément, en tout cas, ces accusations sont de celles qui ne déshonorent pas – elles s’opposent ici au verbe *atimazô* – et l’on pourrait imaginer que certaines attaques, dans les arènes politiques, étaient si banales voire même si routinières qu’elles n’étaient plus perçues comme offensantes. À bien y regarder, pourtant, cet éloge de la modération langagière dans le blâme repose moins sur l’inféodation à un quelconque principe canonique que sur les répercussions négatives de la dérision sur le pouvoir de persuasion de l’orateur. De fait l’aischrologie, l’emploi de mots laids, transgressifs, offensants, sont susceptibles de « salir le caractère » de l’orateur. Autrement dit, ils dégradent l’image que les juges se font de l’orateur et, subséquemment, affaiblissent sa capacité à engendrer l’adhésion de ceux qui l’écoutent. Du reste, comme le note Pierre Chiron, la valorisation du récit au détriment des railleries repose sur l’idée que le style est « le miroir de l’être »⁶⁴. Faire des récits revient donc à révéler le genre de caractère qui inspire confiance.

Ainsi, à lire les théoriciens de la rhétorique, les orateurs avaient-ils tout intérêt à éviter les dérapages verbaux et, donc, à ne pas abuser de la dérision. Il ne faudrait pas croire, d’ailleurs, que ce pont dressé entre l’image renvoyée par l’orateur et ses choix langagiers soit une abstraction née de la réflexion théorique sur la rhétorique. Les plaideurs de la même époque sont pleinement conscients de l’incidence du langage sur leur image. C’est la raison pour laquelle, quand ils évitent de dire des insanités, les plaideurs se plaisent à préciser qu’ils sont en train de le faire. Par exemple, dans le discours *Sur la couronne*, Démosthène, parlant d’Eschine, s’exclame : « Mais, par Zeus et pas les dieux, j’hésite, craignant qu’en disant de toi ce qui convient, je ne passe pour adopter un langage peu convenable pour moi »⁶⁵.

Si, pourtant, bien davantage que ne le permettent les recommandations des traités de rhétoriques, les orateurs n’hésitaient guère à railler, voire à insulter, c’est que les

⁶³ Nous reviendrons sur la question essentielle de la *diabolè* au chapitre 6.

⁶⁴ P. Chiron (éd.), *Pseudo-Aristote, Rhétorique à Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 188, n. 623. Précisons, au passage, que le théorie de l’*èthos* développée dans ce traité se distingue de celle d’Aristote dans la mesure où chez Aristote, nous l’avons dit, l’*èthos* est pensé uniquement comme une construction de l’orateur, en somme comme une fiction discursive, tandis qu’il est pensé chez l’auteur de la *Rhétorique à Alexandre* comme la résultante de la personnalité « réelle » de l’adversaire. Aussi, pour l’auteur de la *Rhétorique à Alexandre*, la réputation joue-t-elle un rôle important dans l’image de l’orateur sur ses auditeurs (38, 1, 1445b24-34). Cette incidence de la réputation sur l’orateur se retrouve chez Isocrate (*Sur l’échange*, 38) qui a beaucoup influencé l’auteur de la *Rhétorique à Alexandre*. Sur les rapports entre la *Rhétorique à Alexandre* et Isocrate, voir Chiron, *op. cit.*, p. CXXXI-CXLVIII.

⁶⁵ Démosthène, *Sur la Couronne*, 129.

Athéniens ne trouvaient pas toujours cela si déplacé. Il faut insister ici sur le hiatus qu'il existe entre les préconisations des traités de rhétorique et la pratique très concrète de l'éloquence publique à Athènes⁶⁶. Ces traités, en effet, donnent une image biaisée de ce que pouvait être, en pratique, la rhétorique⁶⁷. D'abord, parce qu'ils procédaient d'une démarche scholastique très formalisée qui avait, en outre, tendance à prendre en considération des enjeux éthiques. Or ces enjeux n'intéressaient pas forcément la *praxis* oratoire elle-même. Parce qu'ensuite, ils ont été rédigés à partir d'un regard extérieur : non seulement les auteurs de la *Rhétorique* et de la *Rhétorique à Alexandre* n'étaient pas eux-mêmes orateurs, mais, en plus, ils n'étaient probablement pas Athéniens. Aussi risquaient-ils d'endosser ce « regard étranger », celui-là même que Florence Dupont attribue à la *Poétique* d'Aristote et qu'elle rend en grande partie responsable de l'incompréhension moderne du théâtre athénien de l'époque classique⁶⁸. Rappeler cette distance qui sépare la théorie rhétorique de sa pratique ne permet pas, cependant, de comprendre les raisons qui pouvaient justifier que l'orateur usât d'une dérision que les traités jugent généralement déplorable. Il semble que l'idée, partagée par nombre d'Athéniens, selon laquelle il est juste d'offenser son ennemi, puisse être considérée comme l'une de ses raisons.

2. L'*echthra* : prétexte à dérision

En dépit des méfaits de la dérision, un motif spécifique pouvait justifier aux yeux des orateurs comme des auditeurs que l'on mobilisât des railleries féroces : l'*echthra*. Ce terme, qui signifie littéralement la « haine » ou « l'inimitié », ne désignait pas simplement un sentiment d'exécration. Bien qu'elle ne fût pas définie en droit, l'*echthra* renvoyait fondamentalement à un rapport socialement reconnu d'hostilité entre deux individus⁶⁹. Il était pressenti comme naturel que ce genre de rapport antagoniste

⁶⁶ Christopher Carey parle ainsi de la « flexibilité de la pratique oratoire de la période classique en comparaison de la théorie rhétorique » (« Rhetorical Means of Persuasion », in I. Worthington (éd.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994, p. 26-45, p. 43).

⁶⁷ N. Worman, « Fighting words: verbal contest in archaic Poetry », in E. Gunderson (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 27-42, notamment p. 30. Dans cet article, Worman s'intéresse surtout aux formes archaïques de l'affrontement verbal qui, selon elle, ont façonné les pratiques rhétoriques de l'époque classique.

⁶⁸ F. Dupont, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Flammarion, 2007, p. 32-34.

⁶⁹ D. Cohen, *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 70-71 ; D. Phillips, *Avengers of Blood*, *Historia*, 202, Stuttgart, Steiner, 2008, p. 15-32. Kenneth Dover avait bien résumé la singularité de ce type de relation pour un esprit contemporain : « Peu d'entre nous s'attendent à être impliqué sur le long terme dans une relation méritant le nom d'inimitié, et un homme qui parlerait de "mes ennemis" pourrait à juste titre être suspecté de paranoïa. Les Athéniens tenaient bien plus pour acquise

produisît insultes, bagarres, procès et, même, meurtres⁷⁰. Or si, évidemment, la société ne cautionnait pas le fait de tuer son ennemi, elle admettait qu'on pût poursuivre en justice un homme par inimitié⁷¹ et, *a fortiori*, qu'on pût l'offenser par des insultes ou des railleries. Les mentalités voulaient en effet qu'il fût juste de faire du mal à ses ennemis et ce, depuis l'époque archaïque⁷². Dans ce cadre, railler son ennemi dans l'enceinte du tribunal devenait non seulement raisonnable, mais même attendu dans la mesure où, comme nous l'avons dit, le tribunal était un lieu d'affrontement voire d'accomplissement de la vengeance⁷³.

Pour prendre la mesure de ce fait, il faut voir combien, manifestement, l'usage de la dérision dans les plaidoyers attiques – dans ses modalités les plus outrageantes en tout cas – dépendait de la nature de la relation entre le plaideur et son adversaire. Qui a lu le corpus des orateurs attiques, sait que la virulence des plaideurs varie amplement selon les discours. Sans doute cette variation doit quelque chose au « style » du plaideur ou de son logographe et à la nature de l'affaire en cours. Que la dérision soit si présente et si violente dans les discours où s'affrontent Démosthène et Eschine, ennemis notoires, suggère néanmoins que l'inimitié constituait un paramètre capital. De même, le discours *Contre Midias* apparaît comme l'un des plus riches en railleries dans tout le corpus démosthénien⁷⁴. Nous reviendrons plus loin sur les formes de la dérision dans ce

l'inimitié » (K. Dover, *Greek Popular Morality In the Time of Platon and Aristotle*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 181).

⁷⁰ Dans le discours *Sur le meurtre d'Eratosthène*, le plaideur, qui se défend d'avoir tué Eratosthène par vengeance, énumère toutes les marques d'inimitié qui auraient pu signaler une relation antagoniste entre sa victime et lui et qui, en la circonstance, faisaient défaut : « Il ne m'avait pas comme un sycophante intenté d'action publique : il n'avait pas essayé de me faire exclure de la cité ; nous n'étions pas en procès (ἰδίας δίκας) ; il ne savait pas sur mon compte de vilaine histoire et la peur d'être trahi ne pouvait me pousser à me débarrasser de lui ; je n'espérais pas en accomplissant mon acte, en retirer de l'argent. Jusqu'à aujourd'hui, ni insulte, ni bagarre d'ivrogne ou quelque autre dispute (ἢ λοιδορία ἢ παροινία ἢ ἄλλη τις διαφορά) ne purent avoir lieu entre nous puisque je n'avais jamais vu cet homme que cette nuit-là » (Lysias, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, 4).

⁷¹ Eschine explique ainsi dans l'exorde de son discours *Contre Timarque*, dont il ne nie pas être l'ennemi : « Ce qu'on dit en général dans les procès publics est vrai, beaucoup d'abus publics sont corrigés grâce à des inimitiés privées » (*Contre Timarque*, 2). Voir encore Démosthène, *Contre Nicostratos*, 1 ; Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 36, 13, 1442b12-14.

⁷² On trouve ce crédo dans une grande diversité de textes archaïques : Hésiode, *Les travaux et les jours*, 342 ; 349-356 ; Archiloque, *fr.* 23 West, v. 14-15 ; Theognis, *Poèmes élégiaques*, 337-340. Dans l'*Odyssée*, le principe transparait aussi : Homère, *Odyssée*, IV, 691-692. Pour l'époque classique : Platon, *République*, I, 331d-336a ; Lysias, *Pour le Soldat*, 20. Sur ce principe, voir K. Dover, *op. cit.*, p. 180-184 et M. Blundell, *Helping friends and harming enemies : a study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁷³ Voir chapitre 3. Nancy Worman (*op. cit.*, p. 30) souligne justement combien sont rares les spécialistes contemporains de la rhétorique qui ont pris acte de la dimension agonistique des plaidoiries attiques se fiant uniquement à une théorie qui se caractérise par « la méconnaissance de l'agonisme de la rhétorique et de son expression physique ».

⁷⁴ Les spécialistes qui se sont penchés sur le discours de manière approfondie reconnaissent sa singulière véhémence : D. Cohen, « Demosthenes' *Against Meidias* and Athenian litigation », *Symposium* 1990, p.155-

discours⁷⁵, mais notons simplement que Démosthène s’y moque de la lâcheté de Midias⁷⁶, le dit beau parleur⁷⁷, le décrit comme un agité incapable de « laisser les bras le long de son corps »⁷⁸ et un arrogant⁷⁹ comparable à Alcibiade⁸⁰, raconte enfin que la mère véritable de Midias était barbare mais non pas sans esprit puisqu’elle prit le parti de vendre l’enfant à sa naissance⁸¹. Or, à n’en pas douter, ce déchainement verbal s’enracine dans la relation conflictuelle qui oppose les deux hommes depuis longtemps. Si le procès avait pour cause la gifle qu’en plein théâtre Midias avait infligée, vraisemblablement en 348, à Démosthène alors chorège, les deux hommes n’avaient pas cessé de s’affronter dans des procès depuis qu’aux alentours de 363, Midias et son frère Thrasylochos avaient pénétré de force dans la maison de Démosthène et y avaient proféré des injures⁸². L’*echthra* entre les deux hommes explique dans une large mesure que Démosthène se soit montré si corrosif dans son discours. Ce n’est, du reste, certainement pas un hasard si l’invective se trouve particulièrement abondante lors de procès qui mettaient aux prises les hommes politiques éminents. De fait, comme l’ont montré nombre de chercheurs, les oppositions politiques recouvraient, dans la cité athénienne, très largement les inimitiés privées⁸³.

Il ne faudrait pas croire néanmoins que l’inimitié devait toujours induire les railleries les plus véhémentes. Le plaideur du *Contre Mnésiboulos et Évergus*, Apollodore, est en

164 ; N. Fisher, *Hybris. A Study in the values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992, p. 44-49.

⁷⁵ Cf. chapitre 6.

⁷⁶ Démosthène, *Contre Midias*, 133-134, 160 *sqq.*

⁷⁷ Démosthène, *Contre Midias*, 189.

⁷⁸ Démosthène, *Contre Midias*, 202.

⁷⁹ Démosthène, *Contre Midias*, 158 ; 194.

⁸⁰ Démosthène, *Contre Midias*, 143.

⁸¹ Démosthène, *Contre Midias*, 149-150.

⁸² Sur cet antagonisme, voir P. Rhodes, « Enmity in fourth-century Athens », in P. Cartledge, P. Millett, S. Von Reden (éd.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 144-161 ; p. 150-153. Cet antagonisme se traduisait également dans les postures politiques puisque dans les années 340, les deux hommes avaient des opinions tout à fait contraires (Rhodes, *Op. Cit.*, p. 158).

⁸³ L’importance des liens personnels dans la configuration du champ politique dans la cité athénienne doit beaucoup aux travaux pionniers de Robert Sealey (« Callistratos of Aphidna and His Contemporaries », *Historia*, 5, 1956, p. 178-208, p. 202-203) et Walter Connor (*The new Politicians of Fifth century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 5-9, 30-32). Voir plus récemment : L. Mitchell, P. Rhodes, « Friends and enemies in Athenian Politics », *Greece & Rome*, 43, 1, 1996, p. 11-30 et N. Sawada, « Athenian Politics in the Age of Alexander the Great: A Reconsideration of the Trial of Ctesiphon », *Chiron*, 26, 1996, p. 57-84. Ce dernier soutient d’ailleurs que, dans la période allant de Chéronée à la guerre lamiaque (338-322), le champ politique s’est trouvé plus encore structuré en fonction des rapports privés dans la mesure où la Macédoine, ayant assujéti durablement la cité, polarisait beaucoup moins le débat public. Cette lecture du fonctionnement de la vie politique athénienne, notamment au IV^e siècle, n’est cependant pas unanime. Voir par exemple : M. Hansen, *La Démocratie athénienne à l’époque de Démosthène*, trad. S. Bardet, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 325.

conflit avec un certain Théophèmos depuis que ce dernier avait refusé de lui transmettre les agrès quand il lui succéda comme trierarque. Or, dans le discours *Contre Mnésiboulos et Évergus* qui est le produit de ce vieil antagonisme, la dérision fait défaut. Qu'Apollodore puisse épargner Mnésiboulos et Évergus qu'il accuse d'avoir fait un faux témoignage lors d'un procès l'ayant opposé à Théophèmos, peut se comprendre⁸⁴. Qu'il soit si silencieux sur Théophèmos paraît étrange au regard de ce que l'on a dit plus haut tant il est clair que les deux hommes étaient de véritables ennemis. Précisons les choses : l'inimitié, à l'exception de quelques hommes politiques renommés, ne devait pas toujours être un fait de notoriété publique. Aussi les plaideurs pouvaient-ils chercher, pour les besoins de leur plaidoirie, à la dissimuler⁸⁵. Dans cette perspective, se montrer tout à fait clément vis-à-vis de ses adversaires au prétoire était une façon de mettre en scène une relation cordiale, qu'elle le fût ou non. Dans le cas du discours *Contre Mnésiboulos et Évergus*, la retenue du plaideur s'explique fort bien. Dès l'exorde, le plaideur revendique une démarche dont le bien commun serait la cause : il insiste sur la nécessité, dans la démocratie athénienne, de châtier les hommes qui, par leurs mensonges, trompent le peuple⁸⁶. Autrement dit, Apollodore ne voulait absolument pas que ce procès fût perçu comme un acte de simple vengeance. Taire les insultes et les railleries outrageantes renforçait la cohérence de cette démarche dans la mesure où les propos véhéments étaient un marqueur d'inimitié⁸⁷. En somme, donc, l'inimitié n'est pas donnée une fois pour toute, elle est une relation qui se fait et se défait dans et par le discours parce que, précisément, comme l'a bien montré Évelyne Scheid-Tissinier, elle possède une réelle incidence rhétorique⁸⁸. En ce sens, à l'instar d'Apollodore, des

⁸⁴ Notons, cependant, qu'Évergus était le frère de Théophèmos tandis que Mnésiboulos était probablement son beau-frère (Rhodes, *op. cit.*, p. 147).

⁸⁵ Sur le déni de l'inimitié, voir S. Todd, « The rhetoric of enmity in Attic orators », in P. Cartledge, P. Millett, S. Von Reden (éd.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 162-169.

⁸⁶ Démosthène, *Contre Évergus et Mnésiboulos*, 1-3.

⁸⁷ Si éviter les railleries véhémentes était une manière de masquer l'inimitié, il est clair qu'en proférer beaucoup était une manière de l'exhiber. On pouvait même, semble-t-il, feindre par l'usage d'un langage virulent une relation d'inimitié. C'est du moins ce que l'on peut déduire de cette accusation de Démosthène à l'encontre de Théocrinès et Charinos : « d'ailleurs, sur les prétextes de ces gens-là, sur leurs accusations en public (τὰς κατηγορίας), sur leurs haines simulées (τὰς προσποιήτους ταύτας ἔχθρας), je pense que vous savez à quoi vous en tenir. Maintes fois vous les avez vus, dans les tribunaux ou à l'Assemblée (ἐπὶ μὲν τῶν δικαστηρίων καὶ τοῦ βήματος), afficher leur hostilité entre eux (ἐχθροὺς εἶναι φάσκοντας ἀλλήλοις) : dans le privé, ils étaient associés et partageaient les bénéfices. Tour à tour ils se déchiraient et déversaient les uns sur les autres les pires horreurs (καὶ τότε μὲν λοιδορουμένους καὶ πλύνοντας αὐτοὺς τὰ πόρρητα), et, l'instant d'après, ils participaient aux mêmes fêtes et aux mêmes sacrifices. Rien d'étonnant à cela : ce sont des fripons nés [...] » (Démosthène, *Contre Théocrinès*, 39-40).

⁸⁸ É. Scheid-Tissinier, « Du bon usage des amis et des ennemis dans les plaidoyers attiques », in J. Peigney (éd.), *Amis et ennemis en Grèce ancienne*, Bordeaux, Ausonius, 2011, p. 165-178, p. 170-173.

plaiders pouvaient nier l'inimitié et, dans cette optique, prononcer un discours expurgé des mots les plus insolents était évidemment décisif. Mais il n'y a pas que dans l'abstention que la dérision des orateurs pouvait répondre à des enjeux rhétoriques. On ne peut pas en effet la cantonner à l'expression d'un antagonisme social d'autant qu'elle n'était pas toujours offensante. En réalité, elle était d'abord employée parce qu'elle permettait d'emporter l'adhésion des auditeurs.

III. Les enjeux rhétoriques de la dérision dans le prétoire

1. Réfuter

L'orateur emporte évidemment l'adhésion des auditeurs par l'argumentation et Aristote fait même de la démonstration, ce qu'il nomme plus spécifiquement le *logos*, le moyen de persuasion le plus important⁸⁹. Or, précisément, la dérision pouvait fragiliser, radicalement, l'argumentation d'un adversaire. Aristote le reconnaît quand il fait sienne la formule de Gorgias selon laquelle il faut « détruire le sérieux des adversaires par le rire et leur rire par le sérieux »⁹⁰. Très tôt, donc, un spécialiste du discours tel que Gorgias avait compris que l'humour était une manière de casser le raisonnement adverse, une manière d'autant plus intéressante qu'elle permettait de faire l'économie d'une laborieuse contre argumentation. De fait, en se moquant de l'absurdité d'une thèse, il était possible de la réfuter ou, à tout le moins, d'en réduire considérablement la crédibilité. Un épisode du *Gorgias* montre bien l'efficacité du rire contre un raisonnement. Socrate y défend l'idée qu'un homme châtié de la plus atroce des façons par un tyran qu'il aurait tenté de renverser est moins malheureux que le tyran qui procède à ce genre de châtement. Pôlos trouve la thèse à telle point absurde qu'il en rit et répond à Socrate qui l'accuse de ne pas argumenter sa réfutation⁹¹ : « Crois-tu Socrate que des raisons soient nécessaires quand tu tiens un langage que personne ne voudrait

⁸⁹ Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a4. Dans le premier chapitre du premier livre, vestige d'une réflexion plus ancienne sur la *technè rhetorikè*, Aristote insiste sur l'importance nodale de la démonstration par rapport à ce qui est *exo tou pragmatos* : « de plus il est évident que, dans un débat, il faut montrer que le fait est ou n'est pas, ou bien a été ou n'a pas été, et ne pas sortir de là » (*Rhétorique*, I, 1, 1354a26-28). Sur le *logos* comme moyen de persuasion dans la *Rhétorique* d'Aristote, voir W. Fortenbaugh, « Aristotle's Art of Rhetoric », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malde, Oxford, Victoria, Blackwell, 2007, p. 107-123, p. 108-114.

⁹⁰ Aristote, *Rhétorique*, III, 18, 1419b4-6.

⁹¹ « Quoi Polos ? Tu ricanes (γελάς)? Est-ce là encore une nouvelle forme de réfutation, que de se moquer de ce qu'on dit sans donner de raisons (ἄλλο αὐ τοῦτο εἶδος ἐλέγχου ἐστίν, ἐπειδάν τις τι εἶπῃ, καταγελάῃ, ἐλέγχειν δὲ μή) ? » : Platon, *Gorgias*, 473e.

tenir ? »⁹². On trouve ainsi, dans le corpus des orateurs, quelques plaideurs qui se plaisent à souligner l'absurdité du raisonnement adverse. Dans le *Contre Calliclès*, par exemple, le plaideur affronte son voisin qui l'accuse de porter la responsabilité d'une inondation qui a touché son domaine. Selon Calliclès, le plaideur aurait remblayé un fossé qui aurait conduit l'eau à s'écouler sur son terrain. Face à Calliclès, le plaideur nie, d'abord, qu'il eût même un fossé à remblayer sur son propre terrain. Dans un second temps, il part de l'hypothèse toute théorique que ce fossé ait un jour existé pour se demander ce qu'il aurait dû faire de l'eau s'y engouffrant si elle ne pouvait ensuite s'écouler chez aucun de ses voisins :

Or, si je n'ai pas le droit de laisser couler l'eau que je reçois, ni sur le chemin ni sur les propriétés voisines, au nom des dieux, juges, que voulez-vous que je fasse ? Calliclès ne va tout de même pas me forcer à la boire ?⁹³

Il s'agit là, assurément, d'un modèle de raisonnement par l'absurde dans le sens où, par ce dernier trait d'humour, le plaideur met en exergue le caractère ridicule de l'accusation de Calliclès. De fait, qu'un homme poursuive un voisin parce que l'eau qui a inondé son champ provient de son terrain revient à lui faire le reproche parfaitement incongru de ne pas surveiller la trajectoire des eaux qui viendraient à traverser son terrain et, par suite, de ne les pas contenir⁹⁴. D'une manière un peu différente, dans le discours *Contre Timocrate*, Démosthène emploie aussi la dérision pour remettre en question un argument de la défense. Timocrate était accusé d'avoir présenté un décret contraire aux lois de la cité dans le cadre d'une *graphè paranomôn* : ce décret proposait d'allonger le délai accordé aux débiteurs du trésor et précisait qu'il ne pouvait

⁹² Ibidem.

⁹³ Démosthène, *Contre Calliclès*, 18.

⁹⁴ Hypéride use d'un raisonnement par l'absurde assez comparable quoiqu'à première vue dénuée d'humour dans son discours *Pour Lycophron*. Il est reproché, entre autres choses, à Lycophron d'avoir séduit la femme de Charippe et de lui avoir recommandé, le jour de son mariage, alors qu'elle prenait part au cortège nuptial, de se refuser à lui. Pour annihiler une telle imputation, le plaideur s'étonne : « [...] où est, dans Athènes, l'homme assez irréfléchi pour ajouter foi à de pareils discours ? De toutes nécessités juges, il y avait là d'abord un conducteur de mulets et un ordonnateur du cortège pour accompagner le char qui emmenait la mariée ; puis elle devait être accompagnée encore d'une escorte d'enfants et de Dioxippe, ce dernier se tenant auprès d'elle, parce que, sa sœur étant veuve, c'était lui qui avait qualité pour conclure son (nouveau) mariage. Alors, j'en suis venu à tel point de déraison que, malgré le concours de tant de personnes, à commencer par Dioxipe et Euphraios, son entraîneur, les deux hommes universellement reconnus comme les plus forts de la Grèce, je n'ai pas rougi de tenir, au sujet d'une femme libre, un pareil langage devant toutes ces oreilles, ni craint d'assurer ma perte immédiate [...] » (Hypéride, *Pour Lycophron*, 4-6).

entretiens être jeté en prison. Il avait été vraisemblablement élaboré au bénéfice de trois Athéniens, Androtion, Glauketès et Menanôpos, qui avaient été condamnés à rembourser une dette envers la cité. Or Timocrate, pour sa défense, arguait sans doute que ces trois hommes étaient de ses proches et qu'à ce titre il convenait qu'il les aidât⁹⁵. Mais Démosthène, lui, prétendait que la corruption avait, seule, motivé la proposition de Timocrate. Dans une formule assurément spécieuse, il raillait l'idée que la parenté pût justifier la démarche de Timocrate :

[...] ce n'est pas pour des malheureux, pour des parents ou des amis, qu'il a proposé sa loi ; c'est de sa pleine volonté, pour des gens qui vous ont causé de graves dommages, et qui ne lui sont rien – à moins qu'il ne vienne dire qu'il tient pour parent quiconque le prend à sa solde (πλήν εἰ συγγενεῖς ὑπολαμβάνειν φησὶν τοὺς μισθουμένους αὐτόν) !⁹⁶

Ce trait était certainement capable d'instiller le doute dans l'esprit des juges de sorte que, quand Timocrate viendrait à énoncer sa défense, il aurait toutes les difficultés du monde à affirmer simplement que sa proposition répondait aux nobles exigences de la parenté. Mais un tel trait piquant avait sans doute une autre vertu : celle de plaire.

2. Plaire

Même si les Athéniens jugeaient parfois sévèrement la dérision, ils étaient manifestement friands de railleries d'orateurs à la tribune : le rire faisait partie des joies que les citoyens athéniens recherchaient quand ils exerçaient la justice ou participaient à l'Assemblée. Démosthène, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, accuse ainsi les Athéniens de laisser la parole aux hommes les plus corrompus « pour le plaisir d'entendre des injures, des calomnies, des railleries [...] »⁹⁷. Dans le discours *Sur la Couronne*, dans lequel il reproche à Eschine les bouffonneries qui ponctuent son accusation, Démosthène s'inquiète d'ailleurs de « ce qui cause du plaisir est le lot de cet

⁹⁵ S'il faut faire du mal à ses ennemis, il convient aussi de faire du bien à ses amis et, plus fortement encore, à sa famille. Comme le note Aurélie Damet dans son étude des conflits familiaux dans l'Athènes classique : « la stigmatisation de la parenté déchirée mise en avant dans les sources choisies pour cette étude, est aussi un moyen de rappeler l'éminente valeur accordée à l'harmonie familiale par l'Athènes classique » (*La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 22).

⁹⁶ Démosthène, *Contre Timocrate*, 67.

⁹⁷ Démosthène, Troisième Philippique, 54 = *Sur la Couronne*, 3-4.

individu » tandis que, lui, n'aurait à dire que « ce qui ennue tout le monde ». Une inquiétude qui est visiblement aussi celle d'Isocrate qui, annonçant un discours des plus sérieux – voire ennuyeux – se sent obligé de dire :

Mon exposé ne sera ni pénible, ni hors de propos pour ceux qui seront disposés à m'écouter volontiers parler d'une constitution bienfaisante [...]. Quant à ceux qui ne prennent aucun plaisir aux paroles dites avec un profond sérieux (μετὰ πολλῆς σπουδῆς), mais se plaisent surtout aux injures proférées dans les Assemblées publiques (ἐν ταῖς πανηγύρεσιν) [...], je considère que mon discours leur donnera l'impression d'être trop long.⁹⁸

Les textes d'Isocrate n'étaient pas des discours à proprement parler puisqu'ils ne donnaient lieu à aucune déclamation, mais ils reposaient sur le principe d'une oralité fictive. Isocrate, non seulement ne cessait de mobiliser dans ses textes des dispositifs propres au discours, mais – comme c'est le cas ici – assignait aussi à ses discours un contexte d'oralisation factice. Isocrate s'efforçait même de travailler ses discours pour en orienter la lecture collective auprès d'un public ciblé et, *in fine*, la réception⁹⁹. Sa façon de prévenir la déception des destinataires devant un discours trop long¹⁰⁰ et dénué d'humour apparaît donc comme un indice sérieux de l'incidence que pouvait avoir la dérision sur l'opinion d'une foule assemblée : selon qu'il sût ou non les faire rire, l'orateur était jugé avec plus ou moins de bienveillance. Démosthène reproche d'ailleurs très franchement aux Athéniens d'acquitter « les pires coupables et les plus manifestement convaincus, s'ils ont eu un ou deux mots d'esprit [...] »¹⁰¹. Hypéride, lui, dans son discours *Contre Philippidès*, accuse son adversaire de faire usage de la raillerie afin d'obtenir des juges leur mansuétude¹⁰². Quant à Philocléon, ce personnage aristophanesque qui avait la passion malade de siéger au tribunal de l'Héliée, il raconte que lorsqu'il est juge, les accusés cherchent à le fléchir par le rire :

⁹⁸ Isocrate, *Panathénaïque*, 135.

⁹⁹ Sur cette question du rapport d'Isocrate à l'oralité et à la manière dont il cherche à en encadrer la réception, voir V. Azoulay, « Le texte et ses interprétations : la politique isocratique de la réception », in C. Bouchet, P. Giovanelli-Jouanna (éd.), *Isocrate, entre jeu rhétorique et enjeux politiques* [à paraître].

¹⁰⁰ Pour pallier ce problème, Isocrate imagine dans son discours *Sur l'échange* un protocole destiné à ceux qui étaient susceptibles de lire ses discours devant un auditoire qui consistait à en sélectionner des morceaux choisis : Isocrate, *Sur l'échange*, 12. Voir Azoulay, *Ibidem*.

¹⁰¹ Démosthène, *Contre Aristocrate*, 206.

¹⁰² Hypéride, *Contre Philippidès*, 7. Voir citation *infra*.

Les uns déplorent leur pauvreté et y ajoutent ; les autres nous content des fables, d'autres quelques facéties d'Ésope ; tel autre plaisante pour me faire rire et déposer ma colère.¹⁰³

Silvia Milanezi voit dans ce passage une « ébauche d'une "rhétorique des passions" » qui s'inspirerait des réflexions des sophistes contemporains d'Aristophane¹⁰⁴. De fait à entendre Philocléon comme Hypéride, la dérision relève assez nettement de ce troisième moyen de persuasion qu'Aristote circonscrit dans la rhétorique : les passions¹⁰⁵. Cette modalité de la persuasion, explique Aristote, est liée au fait que « l'on ne rend pas les jugements de la même façon selon que l'on ressent peine ou plaisir, amitié ou haine »¹⁰⁶. Par le truchement du plaisir que la dérision et, plus largement l'humour, provoquait chez l'auditeur, un orateur pouvait s'assurer de sa bienveillance. À ce titre, il pouvait paraître important de faire rire dans l'exorde de sorte que le discours fût favorablement accueilli d'emblée¹⁰⁷. C'est assurément pour cela que, comme nous l'avons vu plus haut, Démocharès avait commencé un discours en se moquant de lui-même¹⁰⁸. La dérision, néanmoins, prenait le plus souvent un adversaire pour cible. En ce sens, elle n'induisait pas seulement un effet positif sur l'orateur, elle avait encore un effet négatif sur celui qu'elle visait.

3. Dénigrer

Nous constatons plus haut que la dérision dans les tribunaux se manifestait fréquemment sous la forme de *diabolai*, ces imputations fâcheuses contre l'adversaire. L'étude approfondie de ces *diabolai*, en tout cas de celles qui étaient susceptibles de faire rire, sera l'objet du chapitre suivant. Attachons-nous déjà à cerner les effets de telles attaques qui pouvaient affubler un opposant de vices abominables (avarice, lâcheté, incontinence, etc.) et d'actes affreux (faits de corruption, incestes, dilapidation, etc.). L'enjeu premier de telles attaques est obvie : rendre l'adversaire détestable. Autrement

¹⁰³ Οἱ μὲν γ' ἀποκλάονται πενίαν αὐτῶν, καὶ προστιθέασιν κακὰ πρὸς τοῖς οὖσιν, ἕως ἂν ἰὼν ἀνισώσῃ τοῖσιν ἐμοῖσιν· οἱ δὲ λέγουσιν μύθους ἡμῖν, οἱ δ' Αἰσώπου τι γέλοιον· οἱ δὲ σκώπτουσ', ἴν' ἐγὼ γελάσω καὶ τὸν θυμὸν καταθῶμαι : Aristophane, *Guêpes*, 565-567.

¹⁰⁴ S. Milanezi, « Le suffrage du rire, ou le spectacle politique en Grèce », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 369-396, p. 372.

¹⁰⁵ Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a1-4.

¹⁰⁶ Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a15-16.

¹⁰⁷ Dans les traités de rhétorique, obtenir la bienveillance est l'un des principaux enjeux de l'exorde : Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 29, 1, 1436a36-37; Aristote, *Rhétorique*, III, 14, 1415a34-b1.

¹⁰⁸ Plutarque, *Préceptes grecs*, VII, 6, 803d.

dit, si l'on recourt une nouvelle fois, à la théorie rhétorique d'Aristote, ces railleries relèvent de la persuasion par les passions¹⁰⁹. Ces imputations, en effet, servaient vraisemblablement à exciter chez les juges des passions hostiles contre l'adversaire et, en particulier, la colère. Dire d'un homme qu'il avait volé la cité, quand bien même on le faisait avec humour, revenait à le rendre méprisable et, ce faisant, digne d'être châtié quel que fût l'objet précis du procès. La théorie rhétorique étaye cette idée puisque, comme l'a montré Laurent Pernot, il n'existe pas de théorie rhétorique du blâme *per se*¹¹⁰. Le blâme – dont la *diabolè* est un avatar (elle est la seule espèce formalisée du blâme dans la théorie rhétorique) –, y est toujours pensé comme une espèce d'« appendice » de l'éloge et, plus exactement, comme son envers¹¹¹ : si l'éloge servait à s'attirer la bienveillance des auditeurs, la raillerie, elle, dès lors qu'elle était riche d'insinuations péjoratives, servait à exciter l'antipathie des juges contre l'adversaire. L'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* l'énonce d'ailleurs clairement quand il écrit que les plaideurs devront « dénigrer leur adversaire en invoquant des défauts qui irriteront les auditeurs »¹¹². Que ces insinuations correspondent à une catégorie rhétorique suggère que les théoriciens leur accordaient une importance de premier plan. C'est sans doute au IV^e siècle que la *diabolè* est construite comme catégorie de la rhétorique. En tout cas, la *Rhétorique à Alexandre* et la *Rhétorique* d'Aristote consacrent effectivement des développements sur ce sujet¹¹³. Certes, les deux traités ne s'intéressent guère à la formulation de *diabolai* : ils s'efforcent surtout de présenter les façons pour un orateur de s'en défendre. Mais s'ils offrent une palette de procédés destinés à désamorcer les prévenances négatives, c'est bien qu'ils reconnaissent la nécessité d'y faire face et, par

¹⁰⁹ C. Carey, « Rhetorical Means of Persuasion », in I. Worthington (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in action*, London, New York, Routledge, 1994, p.26-45, ici p. 31-33.

¹¹⁰ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde greco-romain*, t. 1, Paris, Brepols, 1993, p. 481-490.

¹¹¹ Cette polarité est notamment perceptible à travers ces exercices, promus par les sophistes, qui consistaient à prononcer des discours d'éloge puis de blâme sur un même sujet et, notamment, sur des personnages illustres (Pernot, *op. cit.*, p. 483-585). Dans la *Rhétorique à Alexandre* la *diabolè* est justement présentée comme l'envers exact de l'éloge (par exemple : *Rhétorique à Alexandre*, 36, 5, 1442a6-9). Sur le *psogos* comme anti-éloge, voir encore G. Nagy, *Le meilleur des Achéens : la fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. J. Carlier et N. Loraux, Paris, Seuil, 1994 (1979).

¹¹² Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 36, 5, 1442a11-12.

¹¹³ Aristote, *Rhétorique*, III, 14, 1415a28-1415a34 ; III, 14, 1415b17-1415b26 et surtout III, 15, 1416a4 - III, 16, 1417b20 ; Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 29, 10, 1436b38 - 29, 26, 1437b32 ; 36, 4, 1442a3 - 36, 15, 1442b27. Il circulait également à la même époque ou presque, de brefs fascicules entièrement consacrés à ce sujet et appelés *Peri diabolès*. Théophraste fut notamment l'auteur d'une de ces brochures (Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, V, 46 ; 49 ; 50). Mais il est probable, comme l'explique William Fortenbaugh que les traités perdus antérieurs à ces textes aient également traité de la *diabolè* (*Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought & Influence, commentary vol. 8*, Leiden, Boston, Brill, 2005, p. 109). Aristote, d'ailleurs, reproche aux manuels de rhétorique qui l'ont précédé de s'être penché de préférence sur ce qui est extérieur au fait comme la *diabolè* plutôt qu'à l'argumentation sur l'affaire elle-même (*Rhétorique*, I, 1, 1354a14-18).

conséquent, que l'incidence de la *diabolè* sur la réception d'un discours n'est pas négligeable¹¹⁴. On sait en outre qu'au V^e siècle déjà, des sophistes comme Gorgias et Protagoras avaient composé des antilogies épидictiques dans lesquelles, sur un même sujet, ils formulaient éloge puis blâme¹¹⁵. Calomnier était ainsi depuis longtemps un aspect important des exercices rhétoriques et Platon pouvait bien écrire de Thrasymaque dans le *Phèdre* qu'il « excelle pareillement à la calomnie et à détruire la calomnie, quel que soit le motif »¹¹⁶. La *diabolè* est d'autant plus importante qu'elle ne se cantonnait pas à rendre un individu haïssable, elle était susceptible de le discréditer. Puisque, rappelons-le, l'*èthos* de l'orateur, c'est-à-dire, l'image qu'il projetait, jouait un rôle considérable dans son pouvoir de persuasion, il est logique que la parole d'un orateur dont l'image était dégradée par la dérision, devînt moins crédible. On doit d'ailleurs étendre cet effet rhétorique de la *diabolè* aux autres espèces outrageantes de dérision : une saillie fulgurante comme un épithète ironique pouvait également réduire le charisme d'un orateur.

Les traités de rhétoriques, néanmoins, n'envisagent pas les situations dans lesquelles le dénigrement ne visait pas le plaideur mais des individus parfois très indirectement impliqués dans l'affaire en cours. Il n'était pas rare par exemple que la *diabolè* s'en prît aux proches et notamment aux parents du plaideur¹¹⁷. Même s'il n'était pas la cible immédiate de ces allégations, le plaideur adverse était évidemment le premier visé. Dresser un vilain portrait des proches du plaideur se répercutait sur le plaideur lui-même dans la mesure où, dans l'Athènes classique, la proximité suppose la ressemblance¹¹⁸. Ce constat vaut également pour les railleries dénigrantes qui avaient

¹¹⁴ Nuançons quelque peu l'idée que les traités de rhétoriques verraient la *diabolè* uniquement du point de vue de celui qui en est la victime. Dans la *Rhétorique*, Aristote reconnaît explicitement l'intérêt de formuler des calomnies puisqu'il précise qu'elles doivent prendre place dans la péroraison afin qu'elle se fixe mieux dans la mémoire (*Rhétorique*, III, 14, 1415a 29-34). Ensuite, après avoir envisagé les manières de réfuter les imputations malveillantes, Aristote évoque une manière efficace de dénigrer tout en qualifiant néanmoins ceux qui en usent de « très injuste » (*Rhétorique*, III, 15, 1416b4-8).

¹¹⁵ Pernot, *op. cit.*, p. 483 n. 15. Cicéron rapporte ainsi que Gorgias consignait « sur chaque point particulier l'éloge et la critique ; car il considérait que c'était surtout cela le propre de l'orateur : pouvoir relever par l'éloge ou, en sens inverse, rabaisser par la critique » (Gorgias, B, fr. XXV Dumont = Cicéron, *Brutus*, XII, 47).

¹¹⁶ Platon, *Phèdre*, 267c.

¹¹⁷ Par exemple : Lysias, *Contre Alcibiade*, 30 ; Démosthène, *Contre Conon*, 4 ; Eschine, *Contre Timarque*, 154.

¹¹⁸ Des proverbes disaient ainsi « qui se ressemble s'assemble » ou « le choucas fréquente le choucas » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155a34-35). Dans l'*Odyssée* (XVII, 128), on lit déjà : « toujours un dieu pousse le semblable vers le semblable ». Eschine, citant Euripide en exemple, explique que le poète « n'a pas hésité à proclamer qu'il ressemble à ceux dont il aime la société » et que, pour juger, il « se fonde, non sur des témoignages, mais sur les mœurs et sur les relations de l'inculpé, en considérant quelle est sa conduite au jour le jour, comment il administre son bien, – indice de la façon dont il administrera les biens de la cité, – quels sont les gens qu'il fréquente de préférence » (*Contre Timarque*, 153, trad. légèrement modifiée).

pour objet le synégore, le logographe ou des témoins de l'adversaire¹¹⁹ car, le plus souvent, ces hommes étaient des alliés du plaideur¹²⁰. Mais, étant donné leur rôle dans le procès, il s'agissait, en plus de celle du plaideur, de discréditer également leur parole. En tout état de cause, que le dénigrement prît pour cible le plaideur ou l'un de ses proches, il convenait, d'une manière ou d'une autre, d'y répondre pour prévenir le risque de voir sa plaidoirie totalement disqualifiée.

IV. Affronter la dérision

1. Au tribunal : la rhétorique de l'anti-dérision

En premier lieu, il pouvait s'avérer utile d'annihiler la bienveillance que les orateurs les plus drôles pouvaient attirer sur eux. C'est assurément à cette fin qu'Hypéride, dans son discours *Contre Philippidès*, interpelle son adversaire en ses termes :

Mais si tu penses, en faisant le pitre et en excitant le rire (εἰ δ' οἴει] κορδακίζων καὶ γελ[ωτ]οποιῶν) comme tu as l'habitude de le faire pour te tirer d'affaire devant les tribunaux, tu ne manques pas de naïveté. [Prétends-tu] rencontrer chez les citoyens ici présents quelque indulgence ou quelque [pitié] (ἢ παρὰ τούτ[ο]ις συγγνώμην ἢ ἔ[λεόν]) en dépit de la justice ?¹²¹

Si le propos semble s'adresser à Philippidès, cette phrase est surtout destinée aux juges. De fait, en accusant son adversaire de vouloir par ses plaisanteries obtenir l'indulgence des juges, il invite ces derniers à prendre du recul face aux plaisanteries et railleries de son adversaire. Au fond, il s'agit de mettre à jour l'humour comme un procédé rhétorique. Or en dévoilant l'intention inavouée qui réside dans son usage, à savoir affecter le jugement des auditeurs, Hypéride souhaite changer l'impression positive qu'au premier abord le rire peut instiller chez les juges. Mais pour réduire l'impact

¹¹⁹ Par exemple : Lysias, *Contre Nicomachos*, 31 *sqq.* ; Démosthène, *Contre Conon* 34 ; Eschine, *Contre Timarque*, 131 *sqq.* ; 181.

¹²⁰ Une question rhétorique d'Hypéride montre bien la nature des liens qui unissaient un plaideur à ceux qui intervenaient à sa faveur au tribunal : « Est-il [injuste] qu'au tribunal on soit secouru par ses parents et amis ? Ou, parmi les usages de notre cité, en est-il un plus démocratique que celui-là [...] ? » (*Pour Lycophron*, 10).

¹²¹ Hypéride, *Contre Philippidès*, 7 (traduction légèrement modifiée). En m'inspirant de la traduction donnée dans la Collection des Universités de France, je traduis *kordakizô* par « faire le pitre ». Littéralement, le verbe signifie « danser le *kordax* », une danse comique et obscène. Dans ce contexte d'énonciation, il est clair qu'Hypéride veut dénoncer le comportement bouffon dont rend bien compte l'expression « faire le pitre ».

bénéfique du rire, Hypéride place encore l'humour de son adversaire sous le signe de la bouffonnerie. De fait, Hypéride emploie des termes très péjoratifs pour désigner les procédés de dérision de son adversaire : *kordakizô* et *gelôtopoiô*. Le premier renvoie à l'exécution d'une danse extrêmement vulgaire, le kordax. Le second qualifie communément la démarche comique des bouffons et parasites qui accompagnaient certains banquets. Ces termes discréditent ainsi l'humour de l'adversaire en mettant l'accent sur une outrance qui confine au ridicule. Hypéride n'était pas le seul à imputer à son adversaire un humour déplacé voire indigne pour mieux en désamorcer les effets. Ainsi, dans le discours *Sur la Couronne*, Démosthène accuse à de nombreuses reprises son adversaire de l'insulter¹²². Il va même jusqu'à le surnommer « mon insulteur »¹²³. Or les railleries véhémentes d'Eschine qui émaillent le *Contre Ctésiphon* font évidemment partie de ce comportement insultant que Démosthène reproche à Eschine¹²⁴. Démosthène disqualifie ainsi l'usage par Eschine de la dérision en la plaçant sous le seul signe – inapproprié – de l'outrage.

Le plus souvent, pourtant, les plaideurs se souciaient moins de disqualifier l'usage de la dérision que de se défendre des imputations dont certaines espèces de dérision étaient porteuses. L'importance de cette défense est telle que, dans son discours *Sur l'Échange*, Isocrate prétend ne pas trouver étonnant « que des gens consacrent plus de temps aux accusations lancées contre eux par des calomniateurs qu'à leur propre justification »¹²⁵. Concernant les manières de dissiper les préventions défavorables, la *Rhétorique* d'Aristote et la *Rhétorique à Alexandre* sont très utiles puisque, comme nous l'avons déjà noté, leurs auteurs ont consacré des développements à cette question. Derrière la pluralité des réponses proposées, trois principales options s'offraient au plaideur victime de railleries portant sur des méfaits passés ou sur les vices de son caractère. La première consistait à nier ou à minimiser les faits reprochés. Dans la *Rhétorique*, on lit ainsi :

¹²² Par exemple : Démosthène, *Sur la Couronne*, 3, 10-11, 15, 122, 124, 126, 180. Nous avons abordé plus en détail cette ligne de la défense de Démosthène dans le *Sur la Couronne* au chapitre 4.

¹²³ Démosthène, *Sur la Couronne*, 138.

¹²⁴ Railleries et insultes sont très explicitement placées sur le même plan par Démosthène (*Sur la Couronne*, 15).

¹²⁵ Isocrate, *Sur l'échange*, 18. Voir la citation complète ci-dessous. Hypéride, de son côté, se plaint des avantages que procure le statut d'accusateur – qui parlait le premier – dans la mesure où en combinant les attaques injurieuses et diffamatoires, il oblige la défense soit à répondre aux imputations et, ce faisant, à se détourner de leur défense sur le fond, soit à ne pas y répondre laissant entendre « dans l'esprit des juges que ces allégations sont vraies » (*Pour Lycophon*, 9).

Un autre lieu, pour répondre aux arguments litigieux de l'adversaire, est de soutenir que l'acte prétendu n'existe pas, ou qu'il n'est pas nuisible, ou qu'il ne l'est pas au plaignant, ou qu'il ne l'est pas à ce point ou qu'il n'est pas illégal, ou qu'il est insignifiant.¹²⁶

La seconde était, comme le dit Aristote, de « répondre à l'accusation par l'accusation »¹²⁷ : il s'agissait en fait, ici aussi, d'une certaine manière de nier l'imputation en insistant sur son caractère calomnieux. Une fois mis en lumière les mensonges de l'adversaire, il était possible d'inviter les juges à ne tenir aucun compte de ses imputations comme le fait Démosthène dans le *Pour Phormion* : « Et si, en désespoir de cause, il se répand en accusations diffamatoires, n'ayez nul égard à ses injures, ne vous en laissez pas imposer par ses éclats de voix et son effronterie ; soyez en garde et retenez bien ce que vous avez appris de nous »¹²⁸. Dans une démarche comparable, il était encore possible de mettre l'accent sur les dangers de la calomnie et l'ignominie qu'il existe à en faire usage. Argument que l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* résume clairement : « il faut condamner la calomnie, en montrant que c'est une chose terrible, qui atteint tout le monde, et qui cause de nombreux maux »¹²⁹. La dernière, sur laquelle seule la *Rhétorique* dit quelques mots, consistait à faire de l'imputation une manière de détourner les juges du véritable objet du procès¹³⁰. Mais si les traités de rhétoriques abordent de manière très superficielle ce dernier type de défense, le corpus des orateurs montrent qu'elle était assez ordinaire. L'exemple le plus parlant est l'exorde du discours *Pour le Soldat* de Lysias¹³¹. Le plaideur, poursuivi dans le cadre d'une *apographè* parce qu'il n'aurait pas honoré des dettes envers la cité, commence ainsi sa défense :

Dans quel dessein mes adversaires ont-ils laissé de côté l'objet du procès, pour se mettre à calomnier sur mon caractère (τὸν δὲ τρόπον

¹²⁶ Aristote, *Rhétorique*, III, 15, 1416a6-9.

¹²⁷ Aristote, *Rhétorique*, III, 15, 1416a26-27.

¹²⁸ Démosthène, *Pour Phormion*, 61.

¹²⁹ Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 29, 16, 1437a21-22. C'est exactement ce que fait Isocrate quand il écrit : « Je ne m'étonne pas que des gens consacrent plus de temps aux accusations lancées contre eux par les calomnieurs qu'à leur propre justification, ni qu'on dise que le pire des maux est la calomnie : peut-il y avoir en effet chose plus nuisible, puisque par elle les menteurs ont bonne réputation, les innocents passent pour des coupables, les juges manquent à leur serment, bref puisqu'elle fait disparaître la vérité et, en donnant aux auditeurs de fausses opinions, perd injustement le premier citoyen venu ? » (*Sur l'échange*, 18).

¹³⁰ Aristote, *Rhétorique*, III, 15, 1416a36.

¹³¹ Voir encore : Hypéride, *Pour Lycophon*, 9 ; *Pour Euxénippe*, 32 ; Démosthène, *Contre Boéτος*, II, 61 ; *Contre Théocrinès*, 23 ; 25-26 ; *Sur la Couronne*, 123 ; Eschine, *Contre Timarque*, 176.

μου ἐπεχείρησαν διαβάλλειν) ? Ignorent-ils que c'est du procès lui-même qu'ils ont à parler ? Ou, sans l'ignorer, pensent-ils vous tromper en parlant de tout plutôt que du sujet ? Leurs digressions prouvent le peu de cas qu'ils font, non de ma personne, mais de l'affaire, je le sais bien. Maintenant espèrent-ils que, dans votre ignorance, vous vous laisserez entraîner par leurs calomnies (ὕπὸ τῶν διαβολῶν) à me condamner, cela ne m'étonnerait pas. Quoi qu'il en soit, juges, dans mon idée, c'est sur le chef d'accusation, non sur mon caractère que devait porter le débat. Mais, en présence des calomnies de mes adversaires (διαβαλλόντων δέ με τῶν ἀντιδίκων), force m'est bien de faire justice de tous leurs dires.¹³²

Par ces mots, nous semble-t-il, le plaideur cherche à désamorcer les imputations que ses accusateurs ont fait valoir. Pourtant, si l'on se fie à Edward Harris, cet énoncé aurait un fondement juridique. Il affirme, en effet, que les lois athéniennes interdisaient aux plaideurs des tribunaux athéniens de s'écarter de la cause jugée¹³³. Il fonde cette idée sur deux grands arguments. D'une part, dans les procès privés, les plaideurs faisaient le serment, selon Aristote, de limiter leur plaidoirie à l'affaire elle-même¹³⁴. D'autre part, le même Aristote écrit qu'à l'Aréopage il était proscrit par les lois de parler hors du sujet¹³⁵. Dans cette optique, le plaideur mettrait ici en cause l'argumentation *exo tou pragmatos* de ses adversaires pour pointer du doigt le caractère illicite de leur plaidoirie même. Au regard de l'importance des arguments extra-légaux dans le corpus, l'irrégularité des arguments *extra causam* paraît douteuse. Comme Adriaan Lanni, entre autres, l'a montré, ce type d'arguments était reconnu comme utile à l'élaboration d'un jugement juste et, à ce titre, permis¹³⁶. Le reproche que le discours *Pour le soldat* donne à entendre n'est donc aucunement fondé en droit et, d'ailleurs, le plaideur ne le prétend

¹³² Lysias, *Pour le soldat*, 1-3.

¹³³ E. Harris, « Law and Oratory », dans I. Worthington (ed.), *Persuasion : Greek Rhetoric in Action*, London, 1994, p. 130-150, p. 133.

¹³⁴ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 67, 1.

¹³⁵ Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1354a22-23.

¹³⁶ A. Lanni, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 41-74. Il est évident, du reste, qu'un orateur pouvait toujours défendre l'idée qu'un argument portant sur le passé ou le caractère de l'adversaire avait trait à l'affaire en cours. Dans le *Contre Euboulidès*, par exemple, Démosthène, quand il s'éloigne quelque peu de l'objet du procès, se défend explicitement de vouloir « s'écarter de l'affaire » (*Contre Euboulidès*, 7) ou explique que ce qu'il dit « a rapport à la cause » (*Contre Euboulidès*, 61).

nullement. Mais, alors, quel intérêt l'orateur pouvait-il trouver à formuler un tel reproche si, aux yeux des juges, invoquer des arguments *extra causam* paraissait absolument normal ? En fait, les arguments relevant de la cause étaient naturellement plus légitimes que les arguments qui s'en écartaient dans la mesure où « la notion générale de suprématie de la loi était centrale dans l'idéologie démocratique »¹³⁷. En dernier ressort, néanmoins, comme le souligne Lanni, les juges étaient appelés à décider eux-mêmes de l'importance à accorder aux arguments légaux et extra-légaux en fonction de chaque affaire qu'ils avaient à trancher¹³⁸. En ce sens, Lysias souhaitait surtout pousser les juges à privilégier les premiers au détriment des seconds. C'est ce que confirme la plaidoirie dans son ensemble. Le plaideur, en effet, contrairement à ce qu'il promet dans cet exorde, ne répond nullement aux calomnies dont il dit être l'objet. Michel Bizot et Louis Gernet l'avaient bien remarqué notant, à propos de l'intention du plaideur de « se faire justice de tous leurs dires », que « l'orateur n'en fait rien par la suite, où il n'est pas question de son caractère »¹³⁹. Et ce silence ne peut être autrement compris que comme une façon de taire les arguments hors du sujet pour en réduire l'impact et même en mettre en scène l'illégitimité¹⁴⁰. Ce genre de défense, *a priori*, ne valait qu'au sein des tribunaux parce que, comme nous l'avons dit, les orateurs ne s'attaquaient quasiment jamais à l'Assemblée. Pourtant, il est une espèce de dérision d'Assemblée qui nécessitait aussi une réaction de l'orateur : celle venue du peuple réuni devant lui.

2. À l'Assemblée : l'orateur face au *thorubos*

Lors d'une réunion de l'Assemblée en 346, après qu'une ambassade envoyée à Pella fut rentrée, les citoyens délibéraient de l'opportunité de la paix que les ambassadeurs

¹³⁷ Lanni, *op. cit.*, p. 73. Christopher Carey (« Legal Space in Classical Athens », *Greece & Rome*, Second Series, 41, 2, 1994, p. 172-186, p. 179-183) insiste également sur l'importance de la loi écrite comme non écrite dans la délibération judiciaire. Il note d'ailleurs qu'on ne trouve pas, dans le corpus des orateurs, « de plaideurs admettant que son argumentation [au regard du droit] est faible et sollicitant un verdict en sa faveur sur la base de facteurs hors du sujet. Il était manifestement difficile de gagner une affaire sur le dénigrement du caractère [d'un adversaire] et l'éloge de soi » (p.182).

¹³⁸ Lanni, *op. cit.*, p. 74.

¹³⁹ M. Bizot, L. Gernet, *Lysias, Discours, T.1 (I-XV)*, Paris, Les Belles Lettres, 1974 (1924), p. 134, n. 1.

¹⁴⁰ On suivra volontiers John Hesk selon qui la réprobation de la *loidoria* dont usent pour se défendre les plaideurs qui en sont victimes était, en réalité, dans le cadre des procès « soumise à un affinement évaluatif, à une reconsidération et à une inspection, à la lumière de son assimilation avec des catégories de l'« autre » [entendre : des individus extérieurs au corps civique] et de sa position incertaine au regard des critères de légitimité régissant les preuves légales » : « La construction de l'« autre » et la contestation de « soi ». L'invective et l'*elenchos* dans l'art oratoire athénien », in A. Queyrel Bottineau (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon, Édition Universitaire de Dijon, 2014, p. 143-160, p. 152-158 et p. 159 pour la citation.

avaient négociée avec Philippe. Eschine, qui avait pris part à cette ambassade, exposa depuis la tribune les grands avantages qu'il était parvenu à obtenir au profit de la cité dans le cadre des négociations de ce traité. Démosthène, un autre des ambassadeurs, voulut alors donner un avis tout à fait opposé sur la paix qui avait été acceptée par Philippe et inspira alors la réaction hostile des partisans athéniens du Macédonien, Eschine et Philocrate :

Moi, je me levai pour dire que je ne savais rien de cela ; en même temps j'essayais d'exposer certaines des choses que j'avais rapportées au Conseil. Mais m'encadrant l'un à droite, l'autre à gauche, cet individu [Eschine] et Philocrate criaient (ἐβόων), me bousculaient (ἐξέκρουόν), finalement se moquaient de moi (τελευτῶντες ἐχλεύαζον). Vous, vous en riez (ὕμεις δ' ἐγελᾶτε), vous refusiez de m'écouter et ne vouliez rien croire d'autre que ce qu'avait rapporté Eschine¹⁴¹

Démosthène faisait ainsi l'expérience de ce que les sources contemporaines appellent le *thorubos*. À l'Assemblée, en effet, était loin de régner un silence cérémonieux : les citoyens parlaient, criaient, riaient¹⁴². Quelquefois cette agitation atteignait ce paroxysme qu'est le *thorubos* : un immense chahut qui réduisait au silence l'orateur. Les spécialistes ont souligné la dimension démocratique de cette pratique. Robert Wallace écrit par exemple : « Dans la démocratie athénienne, chaque citoyen avait la liberté de parler. Cependant, l'intérêt collectif venait en premier. Le pouvoir de faire taire des orateurs stupides ou sentencieux était une liberté démocratique »¹⁴³. Dans le cas précis de cette Assemblée de 346, il est intéressant de s'arrêter sur le rôle joué par la dérision dans l'avènement de ce chahut. Assurément, la dérision avait joué un rôle central dans le

¹⁴¹ Démosthène, Sur l'ambassade infidèle, 23

¹⁴² J. Tacon, « Ecclesiastic *thorubos* : Interventions, Interruptions, and Popular Involvement in the Athenian Assembly », *Greece & Rome*, 48, 2, p. 173-192. Elle montre bien que les réunions de l'Assemblée n'étaient pas ces échanges cérémonieux que laissent imaginer les débats retranscrits par Thucydide ou Xénophon. Le *thorubos* n'est pas spécifique à l'Assemblée, il en est également question au théâtre et dans les tribunaux : Platon, *République*, VI, 492b-c, Démosthène, *Contre Midias*, 226 ; *Sur la Couronne*, 265 ; Aristophane, *fr.* 101, Alexis, *fr.* 33.

¹⁴³ R. Wallace, « The power to speak – and not to listen – in Ancient Athens », in R. Rosen, I. Sluiter (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 221-232, p. 227. Sur le *thorubos* et sa dimension démocratique, voir encore : Tacon, *op. cit.*, p. 180-189 ; N. Villacèque, *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 268-277 ; S. Montiglio, *Dire le silence au pays du logos*, thèse de doctorat, Paris EHESS, 1995, p. 359-369.

musèlement de l'orateur. Démosthène insiste d'ailleurs sur ce fait puisque, loin de se contenter de cette première évocation très allusive de l'attaque verbale dont il fut la cible, il précise un peu plus loin son exacte nature en expliquant que Philocrate se serait levé pour lancer, plein de morgue : « Rien d'étonnant, Athéniens, que Démosthène et moi différions d'opinion ; il boit de l'eau et moi du vin »¹⁴⁴. Sans doute, Démosthène insiste sur cet acte de dérision dans le cadre d'un procès contre Eschine pour mettre en scène la conduite offensante de ses adversaires selon un procédé qu'il nous a été donné de rencontrer plusieurs fois. Cela ne remet pas pour autant en question le poids qu'a pu effectivement jouer la dérision ce jour-là à l'Assemblée. D'ailleurs, plusieurs témoignages indiquent qu'il n'était pas si rare que la moquerie en provenance de la foule des citoyens frappât un orateur. Dans l'*Euthyphron*, par exemple, le devin se plaint auprès de Socrate d'être l'objet de la raillerie du peuple lorsqu'il se présente à l'Assemblée pour offrir ses prédictions. Dans le *Protagoras*, Socrate raconte comment le peuple se gaussait des orateurs qui voulaient aborder des sujets techniques auxquels ils n'entendaient rien et finissait par les faire chasser de la tribune¹⁴⁵. Plutarque rapporte même que Démosthène, la première fois qu'il se présenta devant le peuple « se heurta à des clameurs et on se moqua de lui pour l'étrangeté de son style »¹⁴⁶.

La mésaventure de Démosthène méritait qu'on s'y arrête assez longuement tant elle est symptomatique des risques liés à la dérision quand elle était proférée de vive voix par quelque audacieux, debout, parmi la foule des citoyens assemblés. Visiblement, d'ailleurs, les risques étaient d'autant plus grands qu'on avait d'adversaires politiques. Ce genre « d'audacieux », en effet, n'étaient peut être pas, du moins pas toujours, de simples citoyens anonymes. Que Démosthène ait été pris à partie par Philocrate le suggère. D'autres textes confirment que les clameurs de l'Assemblée étaient quelquefois initiées par les adversaires politiques de l'orateur. Démosthène évoque ainsi l'existence de « crieurs » au service des orateurs dont on peut imaginer qu'ils avaient vocation à

¹⁴⁴ Démosthène, *Sur l'ambassade infidèle*, 46. Dans la *Seconde Philippique*, Démosthène évoque une autre raillerie dont il aurait été également l'objet à ce moment là : « Là-dessus, ces gens de crier que j'étais un buveur d'eau, donc un grincheux, une mauvaise tête [...] » (*Seconde Philippique*, 30).

¹⁴⁵ Platon, *Protagoras*, 319b-c.

¹⁴⁶ Plutarque, *Démosthène*, VI,3 (traduction Ozanam). Xénophon donne un autre exemple d'orateur qui s'est vu raillé à la tribune : « lorsque Glaucon, le fils d'Ariston, tentait de prendre la parole à l'Assemblée, parce qu'il désirait être à la tête de la cité alors qu'il n'était pas encore âgé de vingt ans, aucun de ses parents et amis ne pouvaient le faire renoncer à son ambition, bien qu'on l'eût tiré en bas de la tribune et qu'il se fût couvert de ridicule » (Xénophon, *Mémoires*, III.6).

exciter la foule des citoyens lors des réunions de l'Assemblée¹⁴⁷. Hypéride accuse, quant à lui, Harpale d'avoir stipendié des orateurs de second plan pour lui assurer « tapage et criailleries »¹⁴⁸. Quant à Isocrate, il explique n'avoir pu devenir orateur car il ne disposait pas de « l'audace requise pour [se] mêler à la foule, [se] salir, injurier ceux qui se bousculent à la tribune »¹⁴⁹. Il est certain, en tout cas, que les orateurs n'ignoraient pas les risques de la prise de la parole à l'Assemblée et, pour les plus avertis, devaient se montrer capable d'y répondre. Les sources, malheureusement, sont maigres sur la manière dont les orateurs affrontaient ces attaques verbales. En l'absence de procès-verbaux des réunions de l'Assemblée, on est obligé de se tourner vers les sources littéraires qui exposent le déroulement des réunions de l'Assemblée. Or, si l'on s'en tient par exemple aux deux extraits de Platon cités plus haut, les railleries laissaient l'orateur coi et impuissant. Mais Platon, comme l'a souligné Noémie Villacèque, fait du *thorubos* un argument de sa critique de la démocratie¹⁵⁰. En ce sens, montrer le peuple, inconsistant et ignorant, forçant un orateur « fût-il riche, beau ou noble »¹⁵¹ à se taire devant un abominable brouhaha n'était pas sans servir la pensée du philosophe. La comédie d'Aristophane, à l'inverse, laisse imaginer qu'un orateur pouvait parfaitement réagir aux attaques dont il faisait l'objet. *L'Assemblée des femmes* est une comédie dans laquelle des Athéniennes, menées par Praxagora, décident de s'emparer du pouvoir en infiltrant l'Assemblée déguisées en hommes. On n'y trouve, à proprement parler, aucune scène d'Assemblée. En revanche, Aristophane ouvre sa pièce sur la répétition générale qui doit permettre à Praxagora et ses amies de préparer la session qui commencera à l'aube. Dans ce cadre, Praxagora simule une intervention à la *bèma*. Les autres femmes s'inquiètent alors des invectives que d'autres orateurs pourraient lui lancer lorsqu'elle prononcerait son discours :

La première femme : (...) Cependant si Céphalos t'invective,
t'attaquant à corps perdu (ἀτὰρ ἢν Κέφαλος σοι λοιδορῆται

¹⁴⁷ Démosthène, *Seconde Olynthienne*, 29 = *Sur l'organisation financière*, 20. Apollodore, dans le *Contre Nééra*, accuse pour sa part Stephanos d'avoir été par le passé un sycophante, « un de ceux qui crient près de la tribune » (Démosthène, *Contre Nééra*, 43 (traduction personnelle)).

¹⁴⁸ Hypéride, *Contre Démosthène*, 12. Évidemment, ces « crieurs » constituaient une minorité des citoyens de l'Assemblée de sorte que les attaques qu'ils pouvaient lancer contre l'orateur étaient vouées à l'échec si la popularité de ce dernier était grande lors de sa prise de parole. Sur la taille extrêmement restreinte des groupements partisans à Athènes, voir M. Hansen, *Op. Cit.*, p. 326-329.

¹⁴⁹ Isocrate, *Philippe*, 81.

¹⁵⁰ Villacèque, *op. cit.*, p. 270-271.

¹⁵¹ Platon, *Protagoras*, 319c.

προσφθαρείς), comment lui riposteras-tu (πῶς ἀντερεῖς) dans l'Assemblée ?

Praxagora : je dirai qu'il extravague.

La première femme : Mais cela, tout le monde le sait.

Praxagora : Puis encore qu'il a la bile noire (ἀλλὰ καὶ μελαγχολᾶν).

La première femme : cela aussi on le sait.

Praxagora : Puis encore, que ses plats, il les façonne mal ; mais les affaires publiques, bel et bien.

La première femme : Et si Néoclidès le chassieux t'invective (τί δ' ἦν Νεοκλείδης ὁ γλάμων σε λοιδορῆ) ?

P : A celui-là, je dirai de regarder au cul d'un chien (τοῦτον μὲν εἶπον ἐς κυνὸς πυγὴν ὄραῖν).¹⁵²

Faut-il croire qu'Aristophane nous offre un aperçu des échanges musclés qui pouvaient ponctuer les séances de l'Assemblée ? Certes ces invectives imaginées par les amies de Praxagora doivent être mises au compte du genre comique qui fait de la *loidoria* un moyen de provoquer le rire¹⁵³. Il ne convient pas pour autant de contester l'enracinement de ces invectives dans une pratique effective de l'Assemblée. Au contraire, il faut plutôt imaginer une mise en scène d'autant plus drôle qu'elle reproduisait sur un mode parodique ce dont les spectateurs citoyens avaient l'habitude d'être les témoins lors des sessions de l'Assemblée¹⁵⁴ ! Or, ce qu'Aristophane nous apprend, c'est qu'aux railleries lancées contre lui à la Pnyx, l'orateur pouvait répondre. Mieux, il devait répondre afin de désamorcer le *thorubos* qui menaçait toujours l'orateur

¹⁵² Aristophane, *Assemblée des femmes*, 248-255.

¹⁵³ Voir R. Saetta-Cottone qui insiste sur les fonctions dramaturgiques de ces échanges d'insultes, *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla loidoria comica*, Rome, Carocci Editore, 2005.

¹⁵⁴ Pour d'autres scènes de ce genre, voir aussi les *Acharniens* qui s'ouvre sur une scène d'Assemblée et avant laquelle le héros, Dikéopolis, venu défendre la paix, annonce qu'il invectivera tout orateur qui ne viendrait pas parler de paix (*Acharniens*, 38). Notons également que dans les *Cavaliers*, bien que cela ne prenne pas toujours place à l'Assemblée, les deux démagogues s'attaquent avec férocité. Plus intéressant, les thèmes de ces attaques recourent ceux qu'on peut trouver dans les discours de la rhétorique : lâcheté (368, 443), corruption (403), sycophantie (442), vol (444), sacrilège (445), défense de l'oligarchie (447), laconisme (466), médisme (478). Sur ces thèmes, voir chapitre suivant.

tancé à la tribune comme cela fut le cas de Démosthène en 346. Dans cet extrait, en effet, il semble qu'aux yeux des amies de Praxagora, la répartie de l'orateur comptait, sinon, pourquoi s'y arrêteraient-elles autant dans cette séance préparatoire à leur infiltration de l'Assemblée ? D'autres sources, plus tardives, rendent compte de l'importance de la répartie. Dans les *Préceptes politiques*, Plutarque, alors qu'il admet que « le sarcasme et la moquerie peuvent quelquefois avoir leur place dans le discours politique », notamment quand ils servaient à se défendre, prend l'exemple de Démosthène qui, pris à partie, avait trouvé des répliques des plus mordantes :

Par contre lorsqu'on se défend, les circonstances rendent le procédé [l'utilisation de la raillerie] excusable et lui donnent de l'agrément, comme ce fut le cas de Démosthène, quand il répondit à l'homme qu'on accusait d'être un voleur et qui brocardait (χλευάζοντα) ses nuits passées à écrire : « je sais bien que je te gêne en faisant brûler ma lampe » ou quand Démade s'écria : « Démosthène prétend me faire la leçon ! C'est la truie qui en remontre à Athéna ! » et qu'il répondit : « Une Athéna qui, l'an dernier, a été prise en flagrant délit d'adultère ! ». ¹⁵⁵

Dans les deux cas, remarquons-le, la répartie de Démosthène est d'autant plus habile qu'elle construit un préjugé défavorable (*diabolè*) à l'encontre de la cible de sa dérision. La suspicion qui pèse sur le voleur est conforté dans la mesure où Démosthène suggère par sa réponse que la lumière de sa lampe gêne les larcins qu'il commet de nuit¹⁵⁶. Quant à Démade, qui avait employé un proverbe qui s'appliquait à qui voulait défier plus fort que lui, il est renvoyé à une affaire d'adultère qui ne peut manquer d'attenter à son *èthos*. Pire : cette allégation en fait la cible toute désignée de poursuites, l'adultère étant considéré comme un grave crime et sévèrement sanctionné dans la cité athénienne¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Plutarque, *Préceptes politiques*, 7, 803d (trad. légèrement modifiées).

¹⁵⁶ Cette insinuation qui fait de l'adversaire un voleur rappelle une plaisanterie de Théocrite évoquée par Plutarque dans ses *Propos de table* pour démontrer que la raillerie est bel et bien, comme le veut Théophraste, un « blâme voilé » : « ainsi, lorsque Théocrite répondit à un homme réputé détrousseur, qui lui demandait s'il allait à un dîner, qu'il y allait en effet, mais qu'il passait la nuit chez ses hôtes, celui qui se mit à rire et qui s'amusa de cette réponse ne faisait que confirmer l'insinuation » (*Propos de table*, II, 1, 631e).

¹⁵⁷ G. Hoffman, *le châtimement des amants dans la Grèce classique*, Paris, De Boccard, 1990, p. 11-47. Selon Geneviève Hoffman l'adultère est l'objet de poursuites judiciaires surtout dans des contextes de crises et notamment après 338 (p. 108-114). L'absence de traces de procès pour adultère avant le tout début du IV^e siècle ne prouve cependant pas qu'il n'y en ait pas eu.

Pour couronner son accusation, Démosthène insiste sur le rapprochement incongru entre Démade et Athéna. De fait, le comportement déréglé de Démade, loin de s'identifier à celui de la vierge, ne peut que la heurter et, *in fine*, nuire à Athènes, la cité qu'elle protège. Certes, ces épisodes n'ont peut-être jamais eu lieu. On sait combien, concernant Démade en tout cas, une tradition littéraire aimait à lui attribuer des bons mots, les fameux *démadeia*¹⁵⁸. Ils s'apparentent néanmoins aux mêmes genres d'échanges que ceux mimés par Praxagora et ses amies dans *l'Assemblée des femmes*. Et, comme dans cette comédie, les exemples donnés par Plutarque¹⁵⁹ montrent combien, sur la Pnyx, la dérision était encore la meilleure façon de répondre aux railleries.

Conclusion du chapitre 5

Dans les enceintes du débat public, la dérision n'était pas forcément considérée avec bienveillance : elle demeurait un outrage qui est toujours susceptible d'offusquer, non pas seulement le rival pris pour cible, mais surtout ces citoyens qui écoutaient le discours. Dans ce contexte, les orateurs avaient beau jeu de critiquer les invectives de leurs adversaires : en insistant sur ce point, ils entendaient mettre en exergue la malignité que, toujours, la dérision est susceptible de révéler et espéraient, de ce fait, les discréditer. Les railleries, comme l'expliquait l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre*, « sali[ssaient] le caractère ».

Pourtant, au terme de ce chapitre, l'abondance de la dérision dans le corpus des orateurs, même chez ceux qu'on voit quelquefois se plaindre des invectives d'un adversaire, s'explique aisément. Non seulement, à tout le moins au tribunal, elle disposait d'une certaine légitimité, sinon d'une caution : les Athéniens, en effet, ne trouvaient pas saugrenus qu'on s'en prît verbalement à un ennemi. Or, fréquemment, les hommes visés par la dérision d'un plaideur sont reconnus comme tel. Mais cette dérision est encore et surtout d'une grande utilité rhétorique. En relisant cette dérision à la lumière des deux traités de rhétorique du IV^e siècle conservés, on comprend

¹⁵⁸ Selon Patrice Brun, la majorité des « dits mémorables » de Démade, bien qu'ils s'enracinent assurément dans le style percutant de l'orateur, sont des faux. Chez Plutarque, il est même certain que ces maximes servent à étayer les préjugés du philosophe sur l'orateur ou encore à mettre en scène, comme c'est le cas ici, le triomphe rhétorique d'un Démosthène ou d'un Phocion sur lui : *L'orateur Démade. Essai d'histoire et d'historiographie*, Bordeaux, Ausonius, 2000, notamment p. 28-31.

¹⁵⁹ Plutarque, dans sa *vie de Démosthène* (8, 4-5), offre un autre exemple de la répartie de l'orateur : Pythéas raillant l'incapacité de Démosthène à improviser des discours aurait dit « que ses raisonnements sentaient la mèche de lampe. » Démosthène lui aurait alors fait cette réplique cinglante : « Ma lampe et la tienne Pythéas ne sont pas témoins des mêmes spectacles. »

comment elle permettait autant de réfuter le discours adverse que d'obtenir, en retour du plaisir prodigué via le rire, la bienveillance de l'auditoire. À l'Assemblée, où le débat ne prenait pas nécessairement la forme d'une succession de monologues, elle pouvait même engendrer le *thorubos* et, par conséquent, forcer au silence un orateur rival. Enfin, cette dérision, parce qu'elle pouvait renfermer une *diabolè*, c'est-à-dire une imputation préjudiciable, permettait à l'orateur de jeter le discrédit sur un adversaire qu'il se fût agi du plaideur adverse, de ses proches, du logographe ou encore d'un témoin. Sans avoir besoin d'en faire le décompte précis, il est clair que le dénigrement est la forme la plus courante que prenait la dérision chez les plaideurs attiques du IV^e siècle. Cet usage est tellement galvaudé qu'il est possible de dresser les motifs des « attaques ordinaires » qu'employaient les plaideurs à ces fins de dénigrement. Si nous voulons nous atteler très méticuleusement à ce recensement, ce n'est cependant pas seulement par souci d'être le plus exhaustif possible. S'attarder sur ces motifs de dérision permet de comprendre comment l'invective du prétoire s'enracinait dans un réseau de représentations partagées par les Athéniens du V^e siècle.

Chapitre 6

La fabrique de la dérision judiciaire

Lâche ! Excrément ! Pied ! Gland de potence ! Baron
d'mes deux ! Zola ! Gâteaux ! Juif ! Moule à claques !
Olibrius ! Fœtus ! Déflaque ! Dreyfus ! Anus !¹

Cette chronique de Raoul Ponchon, qui rend assez fidèlement compte de la virulence de certains débats parlementaires sous la III^e République², montre combien une raillerie est toujours « située » : elle n'a de sens qu'au regard d'un cadre culturel, politique, social et d'un contexte d'énonciation dans lequel se retrouvent tant le railleur que le raillé. Traiter l'adversaire de « juif » n'a de sens et d'impact qu'à l'intérieur d'une société qui, à l'instar de la France de la fin de XIX^e siècle, est imprégnée par les clichés antisémites et marquée, qui plus est, par la césure radicale de l'opinion autour de l'affaire Dreyfus.

Nous avons pu montrer dans le chapitre précédent qu'à l'instar des députés français sous la III^e République, les orateurs athéniens pouvaient trouver dans la dérision un moyen commode de triompher de l'adversaire. La *diabolè*, notamment, était une manière de brocarder l'adversaire tout en lui imputant des traits ou des faits – que ce fût vrai ou non – ignominieux. Mais notre étude, jusqu'à présent, se concentrant davantage sur la dimension performative de la dérision plutôt que sur son contenu ne s'est guère penchée sur les motifs à partir desquels les contemporains formulaient ces railleries dont le but était de dénigrer l'adversaire. Or notre réflexion ne saurait faire l'économie d'une telle analyse. Inventorier les motifs de la dérision judiciaire permet, d'une part, de

¹ Raoul Ponchon, « Palais Bourbon : la séance est ouverte », *Le Journal*, 1898.

² Selon Thomas Bouchet, cette chronique était certainement même plus fidèle à la réalité des débats de l'Assemblée que ne l'était le *Journal Officiel* dont les comptes-rendus étaient le résultat d'un « travail d'euphémisation » : *Noms d'oiseaux : l'insulte en politique de la Restauration à nos jours*, Paris, Stock, 2010, p. 12.

délimiter un champ de l'invective politique dans la cité classique³. Il permet, d'autre part, de mieux cerner les enjeux de la dérision rhétorique au regard du contexte dans lequel elle est énoncée.

L'analyse du corpus montre que les attaques des plaideurs athéniens portaient sur des thèmes récurrents : ils exhibaient les in conduites qu'elles aient trait ou non aux affaires politiques, les activités viles, les piètres origines ou encore les allures troubles de l'adversaire. Ces thèmes n'étaient nullement formalisés par la théorie rhétorique, mais apparaissent comme de véritables *topoi* vers lesquels les plaideurs se tournaient dès lors qu'ils désiraient moquer un adversaire. Mais en dépit du caractère topique de ces motifs, le choix d'une raillerie était d'abord fonction de la stratégie rhétorique adoptée par l'orateur. Il convenait également que les plaideurs tinsent compte de la réputation de l'adversaire, raison pour laquelle ces hommes s'inspiraient fréquemment des spectacles comiques et les rumeurs pour élaborer leurs attaques.

I. Typologie des motifs de la dérision judiciaire

1. Les (in)conduites

Le flatteur

Les mauvaises conduites de l'adversaire, qu'elles relèvent de comportements que nous qualifions de « privés » ou de « publics »⁴, étaient, pour les plaideurs, une source inépuisable de blâme et, pour certaines, de railleries. La flatterie était l'une de ces conduites qui ont abondamment nourri la dérision judiciaire. De Lysias à Dinarque et Lycurgue, les plaideurs se sont, en effet, régulièrement gaussés du caractère excessivement obséquieux d'un adversaire⁵. Démosthène offre un cas intéressant car il est présenté de la sorte dans le cadre de différents procès. Dans son discours *Sur l'ambassade infidèle*, Eschine, qui prétend rapporter le discours prononcé par Démosthène devant Philippe lors de la seconde ambassade envoyée par Athènes à Pella, raconte ainsi :

³ L'étude proposée dans ce chapitre s'appuie sur les seuls discours judiciaires : comme nous l'avons vu dans les chapitres 4 et 5, le dénigrement était principalement utilisé dans le cadre des tribunaux.

⁴ Sur cette distinction, voir P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres. Mœurs et politiques à Athènes au V^e siècle*, Aubier, Paris, 2009, notamment p. 11-13.

⁵ Lysias, Contre Andocide, 6 ; Lycurgue, Contre Athénogénès, 31 ; Dinarque, Contre Démosthène, 28.

Il [Démosthène] dit encore les petits soins qu'il avait eus pour ceux-ci [les ambassadeurs macédoniens], les coussins qu'ils avaient disposés pour eux, la garde qu'il avait monté autour de leurs personnes, certaines nuits blanches passées à surveiller ceux qui le jalousaient et voulaient porter la main sur lui pour le punir de son empressement ; il rappela aussi ces autres prévenances, tout à fait ridicules (καταγέλαστα παντελῶς), à l'ouïe desquelles ses collègues se voilèrent la face de honte : la réception qu'il avait offerte aux envoyés de Philippe, les attelages de mules qu'il avait loués pour eux à leur départ, tandis qu'il les escortait à cheval.⁶

Eschine présente ici un Démosthène à tel point flagorneur qu'il se vante, à la Cour macédonienne, du comportement outrageusement servile qui fut le sien lorsqu'en 346 les ambassadeurs macédoniens vinrent porter à Athènes les conditions de la paix. Le grotesque de la scène est amplifié par le propos qu'Eschine attribue plus loin au même Démosthène s'adressant à Philippe :

Il se livrait aussi, et avec insistance à des rectifications de ce genre :
« Je n'ai pas dit que tu fusses beau, car l'être le plus beau, c'est la femme. Je n'ai pas dit non plus que tu fusses un buveur intrépide : cet éloge-là, je pense, conviendra à une éponge. Ai-je vanté ta bonne mémoire ? Non, c'eût été louer un sophiste de métier. » Bref, notre homme tint en présence des délégués de presque toute la Grèce des propos tels qu'ils provoquèrent des rires (γέλωτες) comme on en entend rarement.⁷

Cette invocation des propos flatteurs de Démosthène avait toutes les chances de provoquer parmi les juges la même hilarité qu'ils avaient produite chez les délégués de toute la Grèce. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, Eschine rappelait, dans son discours *Contre Ctésiphon*, une dizaine d'années plus tard la même anecdote pour

⁶ Eschine, Sur l'ambassade infidèle, 111.

⁷ Eschine, Sur l'ambassade infidèle, 112.

faire rire les juges⁸. Naturellement, le plaideur cherchait à s'assurer sinon la bienveillance, du moins l'attention des juges : la dérision, nous l'avons vu dans la partie précédente, possède ce rôle rhétorique. Par ce genre d'anecdote, en outre, Eschine se risquait aussi à l'*èthopoiia*, cet art de rendre compte – de façonner même – des caractères par le discours que Lysias aurait inauguré⁹. Eschine faisait ainsi de Démosthène un personnage aussi ridicule que l'était le flatteur décrit par Théophraste dans ses *Caractères*¹⁰, ouvrage dont l'objet, soit dit en passant, était probablement d'offrir aux orateurs des stéréotypes mobilisables dans les procès¹¹. Finalement des anecdotes de ce genre pouvaient intervenir dans un discours sans qu'elles aient eu quelque lien avec l'objet du procès en cours.

En vérité, la plaisanterie d'Eschine s'insérait dans une stratégie discursive plus globale. Rappelons que le procès pour lequel le discours *Sur l'ambassade infidèle* fut prononcé, avait été initié par une plainte de Démosthène auprès des Euthynes. Ces derniers étaient chargés de vérifier, que les magistrats, à leur sortie de charge, n'avaient commis aucun méfait¹². En fait, Démosthène accusait Eschine, d'avoir œuvré, en échange de l'argent macédonien, à obtenir la paix la plus favorable à Philippe au grand dam du peuple athénien¹³. Faire de Démosthène un flatteur éhonté était, en somme, pour Eschine, une manière d'accuser son adversaire d'être encore plus compromis avec les Macédoniens

⁸ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 76 : « Il me reste à dire la servilité de Démosthène. On verra que durant l'année où il a siégé au Conseil, jamais citoyens, il n'a appelé une ambassade à occuper les places d'honneur, mais alors, pour la première et la seule fois, il dispose des coussins, drap les sièges de tapis de pourpre, conduit dès l'aube les ambassadeurs au théâtre, et même il se fait couvrir de sifflets pour ce manque de dignité et ces flatteries. À leur départ, il loue pour eux trois attelages de mules et les escorte jusqu'à Thèbes, couvrant notre cité de ridicule ».

⁹ Comme nous l'avons vu, le caractère (*èthos*) était un élément essentiel de la persuasion. L'*èthopoiia*, au premier chef, avait vocation à donner plus de crédibilité au caractère avec lequel l'orateur voulait se draper. Lysias fut le premier à forger une image convaincante de la personnalité d'un plaideur en présentant subtilement, à chaque discours, les « traits uniques de la personnalité de chacun de ses clients ». Mais Lysias sut également user de cette technique contre des adversaires donnant du relief à leurs habitudes les plus détestables : D. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 66-67. Pour un regard très complet sur l'usage de cette technique rhétorique par Lysias, voir W. De Vries, *Ethopoiia. A Rhetorical Study of the Types of Character in the Orations of Lysias*, Baltimore, John Murphy, 1892. Plus largement, sur l'*èthopoiia* dans la théorie rhétorique, voir H. Hagen, *'Hèthopoiia : Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen, J. Hohl, 1966.

¹⁰ Théophraste, *Caractères*, II.

¹¹ Voir I. Volt, *Character Description and Invective : Peripatetics between Ethics, Comedy and Rhetoric*, Thèse de doctorat, Tartu, 2007, p. 107-108 [en ligne].

¹² Voir à ce sujet l'introduction au discours par H. Yunis (traduction), *Demosthenes. Speeches 18 and 19*, Austin, University of Texas Press, 2005, p. 116.

¹³ Démosthène l'accuse même plus largement d'avoir été un mauvais conseiller pour la cité : « Si, donc, je prouve et je montre clairement qu'Eschine ici présent n'a fait aucun rapport véridique, qu'il a empêché d'entendre de moi la vérité, qu'il a donné des conseils contraires à l'intérêt public, que, dans son ambassade, il ne s'est nullement conformé à vos instructions, qu'il a perdu le temps et a sacrifié ainsi des occasions favorables à Athènes pour beaucoup d'actions importantes, que pour tout cela, il a reçu des présents et un salaire comme complice de Philocrate, condamnez-le [...] » (*Sur les forfaitures de l'ambassade*, 8).

que lui, l'accusé, ne pouvait l'être. La manœuvre est habile dans la mesure où le flatteur n'est pas simplement ridicule : il cache un vendu. Rien ne le motive tant que les gratifications qui récompensent ses « honteuses flatteries »¹⁴. Chez Eupolis, par exemple, le chœur des *Flatteurs* ne fréquente le fortuné Callias que pour jouir de ses biens¹⁵. Dinarque, accusateur de Démosthène lors de l'affaire d'Harpale, établi, du reste, un lien très explicite entre les égards démesurés de l'accusé pour les ambassadeurs et des rétributions en monnaie sonnante et trébuchante :

Cet homme, Athéniens est un vendu (μισθωτός), oui un vendu et de longue date (...). Il a loué des chariots pour Antipatros et les autres ambassadeurs à leur arrivée ici ; il les a aimablement accueillis et a été le premier à introduire dans la cité l'habitude de flatter les Macédoniens (τὸ κολακεύειν τοὺς Μακεδόνας πρῶτος εἰς τὴν πόλιν εἰσάγων).¹⁶

L'insinuation qui se cache derrière cette figure comique est donc claire : le flatteur est un agent de l'étranger, ou, du moins, mène-t-il une politique entièrement guidée par l'argent. On comprend mieux dès lors qu'Eschine ait réemployé ce motif de la flatterie (*kolakeia*) dans le procès contre Ctésiphon. Dans ce procès, en effet, Eschine accusait Ctésiphon d'avoir fait décerner à Démosthène une couronne dans des conditions illégales, mais insistait également sur l'illégitimité de cette couronne. Aussi le comportement équivoque de Démosthène vis-à-vis des Macédoniens pouvait-il faire office d'argument à charge¹⁷.

Le plus remarquable est de voir que Démosthène, dans le cadre de ces deux mêmes procès contre Eschine, raille lui aussi son rival pour son obséquiosité racontant par exemple qu'il « se roulait aux pieds de Philippe » et « chantait ses péans »¹⁸. En somme,

¹⁴ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 113.

¹⁵ Eupolis, *fr.* 174.

¹⁶ Hypéride, *Contre Démosthène*, 28.

¹⁷ Notons qu'à ce moment-là, Démosthène apparaît, indéniablement, comme un défenseur de la politique anti-macédonienne. Mais Eschine prétend que cette posture politique n'est pas idéologique mais opportuniste. Démosthène, selon Eschine, aurait, en effet, pris le parti de s'opposer à Philippe et, surtout, à ses anciens collègues ambassadeurs quand il fut clair, aux yeux du peuple, que la paix avait été néfaste et que Philippe était un grand danger pour la cité : Eschine, *Contre Ctésiphon*, 79-81. Eschine pouvait donc défendre l'idée que Démosthène était un obligé de Philippe avant que l'opinion ne se fût retournée.

¹⁸ Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 338. Voir aussi sur le comportement flagorneur d'Eschine : Démosthène, *Sur la couronne*, 46 et *Sur l'ambassade infidèle*, 118 : « il s'est vendu sans réserves [...] ; c'est au

Eschine et Démosthène s'accusent mutuellement de *kolakeia*. Il y a là un enjeu qu'explique Aristote dans un passage du livre III de la *Rhétorique* consacré à la *diabolè* : attribuer à l'adversaire l'acte condamnable qu'il nous impute permet d'en limiter la portée¹⁹. Mais si les adversaires mobilisent tout deux ce grief, c'est sans doute aussi parce qu'il rejoint une accusation extrêmement courante dans le corpus des orateurs : celle de corruption²⁰. Les Athéniens trouvaient certes tout à fait normal que les hommes politiques acceptassent des « cadeaux » dans le cadre de leur fonction, mais ils pouvaient condamner un tel comportement dès lors que l'intérêt de la cité avait été mis à mal²¹. La chose, comme l'explique Patrice Brun, est bien entendue très subjective « car ce qui était favorable ou préjudiciable à la cité ne pouvait être perçu comme tel que bien après les évènements »²². Il était donc toujours possible d'accuser un adversaire de s'être rendu coupable de *dôrodokia* c'est-à-dire d'avoir reçu de l'argent aux dépens même de la cité. Dans un tel cadre de pensée, il ne fait pas de doute que l'imputation d'obséquiosité était aussi une manière d'accréditer la vénalité de l'adversaire.

L'orateur médiocre

Nancy Worman insiste sur un autre trait de caractère qu'Eschine attribue à Démosthène : il jacasse. Démosthène, explique-t-elle, était affecté par cette incontinence dans l'usage de la parole qu'est le bavardage (*lalia*)²³. Un épisode relaté par Eschine offre, pourtant, une tout autre image du personnage. Eschine, revenant sur la première ambassade envoyée par Athènes auprès des Macédoniens, relate le grand embarras

point que pour ne pas dire même un mot contre Philippe, il ne se met pas hors de cause quand on le met hors de cause ; il accepte d'être déshonoré, de passer en jugement, de subir n'importe quoi chez vous plutôt que de faire quelque chose qui ne plaise pas à Philippe ». Eschine, d'ailleurs, eut une longue carrière de flatteur puisqu'avant de se tourner vers Philippe, il se montra obséquieux à l'endroit d'Eubule et d'Aristophon : Démosthène, *Sur la Couronne*, 162.

¹⁹ Aristote, *Rhétorique*, III, 15, 1416a20-22 : « [face à une calomnie] on implique l'accusateur dans la même accusation, ou actuellement, ou antérieurement, ou lui-même, ou l'un de ses proches ». Le plaideur peut également, précise Aristote, laisser entendre que l'accusateur serait susceptible d'être coupable des mêmes actes odieux que ceux dont il est accusé même si, dans les faits, cela n'est pas le cas (Aristote, *Rhétorique*, III, 1416a22-24).

²⁰ On s'en convaincra en regardant le répertoire des allusions à la corruption dans le corpus des textes grecs établi par David Harvey : « *Dona Ferentes* : Some Aspects of Bribery in Greek Politics », in P. Cartelge, D. Harvey, *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, Exeter, Duckworth, 1985, p. 76-117, p. 114-117.

²¹ P. Brun, *L'orateur Démodé. Essai d'histoire et d'historiographie*, Bordeaux, Ausonius, 2000, p. 159-165 ; M. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structures, principes, idéologies*, trad. Bardet, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 315-318

²² Brun, *op. cit.*, p. 164. Hansen écrit pour sa part : « Un dirigeant pouvait s'enrichir impunément tant que le peuple avait confiance en lui ou que sa politique réussissait, mais un changement politique pouvait modifier sa situation et ses ennemis l'abattre par une poursuite qui pouvait le réduire à la mendicité ou à l'exil, voire à la mort » (*op. cit.*, p. 317-318).

²³ N. Worman, *Abusive Mouths in Classical Athens*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 256-257.

dans lequel se trouva Démosthène lorsqu'il lui fallut prononcer devant Philippe son discours :

L'attention était générale, on s'attendait à des merveilles d'éloquence : Philippe lui-même et son entourage, - on l'apprit ensuite, - avaient été informés que l'orateur avait promis un discours extraordinaire. Les auditeurs étaient donc tout oreilles. Alors cet être prodigieux commence à balbutier d'une voix mourante de peur un exorde obscur (φθέγγεται τὸ θηρίον τοῦτο προοίμιον σκοτεινόν τι καὶ τεθνηκὸς δειλία), puis, à peine entré dans la question, il se tait tout à coup, perd contenance (διηπορήθη) et ne peut plus retrouver la parole.²⁴

Eschine précise, ensuite, qu'en dépit des encouragements de Philippe, Démosthène se montre incapable de poursuivre son discours : « le silence durait, le héraut nous invita à nous retirer »²⁵. Pour Nancy Worman, ce récit ne contredit pas l'élaboration par Eschine d'un Démosthène bavard : elle mettrait en exergue une autre des facettes de ce stéréotype, celle d'échouer à établir une véritable communication avec l'auditeur²⁶. Il est certain en tout cas que l'anecdote, qui joue sur le décalage entre les attentes des auditeurs et le discours raté, visait à obtenir, ici encore, la bienveillance des juges. Dans le même temps, dans la mesure où les procès athéniens étaient davantage un lieu de lutte autour du pouvoir qu'un espace destiné simplement à trancher les différends judiciaires²⁷, railler les qualités oratoires de l'adversaire était une manière de remettre en cause la stature politique d'un homme des plus influents.

²⁴ Eschine, Sur l'ambassade infidèle, 34.

²⁵ Eschine, Sur l'ambassade infidèle, 35.

²⁶ Worman, *op. cit.*, p. 258. Le principe d'une incapacité du bavard à communiquer apparaît chez Théophraste (*Caractères*, VII).

²⁷ D. Cohen, *Law, Violence and Community*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1995, p.185-189 ; R. Osborne, « Law in action in classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 105, 1985, p. 40-58, p. 52. Comme l'écrit Paul Cartledge, le tribunal à Athènes « n'était pas seulement un espace judiciaire et théâtral, mais aussi et surtout une arène définie politiquement » : « Fowl play : a curious lawsuit in Classical Athens (Antiphon XVI, *fr.* 57-59 Thalheim) », in P. Cartledge, P. Millett, S. Todd (éd.), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 42.

Le simulateur

L'imbrication entre le motif de dérision et l'affaire jugée est également visible dans le cadre de procès pour coups et blessures, ou, plus exactement d'action pour blessures avec intention de tuer. Pour mettre en doute l'ampleur des blessures infligées à l'adversaire, un accusé pouvait en effet prétendre que ce dernier aggravait, dans une simulation des plus ridicules, son état de santé :

Mais lui, il a le caractère si mal fait qu'il n'a pas honte d'appeler blessures de simples meurtrissures sur le visage, de circuler dans une litière, de laisser croire qu'il a été mis dans ce triste état pour une fille qu'il peut avoir sans qu'on la lui dispute, en me rendant mon argent.²⁸

Manifestement, une telle anecdote, en plus de ridiculiser l'adversaire, remettait en question le principe même de la tentative de meurtre : l'accusateur n'est rien d'autre qu'un méchant manipulateur qui voudrait faire passer une bagarre ordinaire pour le plus prémédité des crimes. Mais le simulateur est un stéréotype qui peut être mobilisé *extra causam* : Eschine insinue ainsi deux fois dans le *Contre Ctésiphon* que Démosthène se serait volontairement infligé des meurtrissures à la tête. Le pire étant que Démosthène se mutila en vue d'engager un procès pour tentative de meurtre contre son propre cousin, Démomèle de Péanie²⁹. Dans ce cas, il ne s'agit pas, immédiatement, de mettre en doute une accusation pour coups ou tentatives de meurtre, mais, de manière plus générale, d'apporter une pierre de plus à l'édification par Eschine de l'affreux portrait de Démosthène. Cette insinuation relève en somme de l'*ethopoia* et vise à faire apparaître Démosthène à la fois comme un ignoble personnage puisqu'il s'en prend à sa propre famille et comme un manipulateur, un thème qu'Eschine file dans les différents discours opposés à Démosthène³⁰. À terme, on voit comment l'*èthopoia* participe aussi à

²⁸ Lysias, Au sujet d'une accusation pour blessure avec préméditation, 9.

²⁹ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 51 et 212.

³⁰ Déjà, dans le *Contre Timarque*, Eschine racontait que Démosthène aurait manipulé un jeune homme riche et un peu fou, lui faisant croire notamment qu'il deviendrait « sur l'heure le premier des orateurs », pour qu'il assassine un proche de Midias, Nicodème d'Aphidna : *Contre Timarque*, 171. Cet art de la manipulation est associé chez Eschine à une habileté rhétorique capable d'ensorceler les auditeurs. Voir Worman, *op. cit.*, p. 264 et S. Gotteland, « La sirène et l'enchanteur : portraits croisés d'Eschine et de Démosthène à la tribune », *Revue des Études Grecques*, 2006, 119, 2, p. 588-608.

la persuasion par le *pathos* : derrière l'odieux portrait de Démosthène, il y a évidemment la volonté manifeste d'Eschine de déclencher la colère des juges.

Le débiteur

Toutes les conduites ne sont pas aussi univoquement détestables que celle qui consiste à feindre d'avoir été blessé. Être débiteur, par exemple, était plus à même de générer la pitié des juges que leur colère. Mais l'humour permettait de faire passer un malheureux débiteur pour le plus grand des malhonnêtes. Le fragment de Lysias, déjà cité dans la partie précédente, est le parfait exemple de la dérision efficace d'un débiteur, en l'occurrence Eschine le socratique :

Toutes les fois qu'il recueille un prêt d'amitié... Il ne s'acquitte pas des échéances : avec lui, c'est de l'argent jeté à la rue. A voir la foule des gens qui, au petit jour, se présentent chez lui pour réclamer leur dû, les passants s'imaginent qu'on vient aux funérailles d'un mort. Quant à l'opinion des commerçants du Pirée sur son compte, c'est qu'il y a moins de risques de s'en aller naviguer dans l'Adriatique que de faire des affaires avec lui [...].³¹

Cette plaisanterie s'inscrivait, nous l'avons vu, dans le cadre d'une affaire de prêt : le plaideur faisait sans doute l'objet d'une procédure initiée par Eschine parce que, ne parvenant pas à obtenir le remboursement de sa créance, il avait pris en gage un esclave d'Eschine. La raillerie servait donc à mettre en scène la propension du personnage à ne jamais rembourser ses dettes et rendait par conséquent vraisemblable qu'il se fût comporté exactement de la même manière avec le plaideur. Elle donnait également à voir un homme qui ne respectait pas ses engagements, démarche utile pour le plaideur dans la mesure où, à Athènes, les créanciers n'ont vraiment pas bonne réputation³².

L'avid

L'avidité, par contre, n'avait aucun revers positif : dès l'époque archaïque, les cupides passaient pour violer les « canons de la distribution équitable entre les individus ou

³¹ Lysias, *fr.* XXXVIII, 4.

³² Démosthène, *Contre Panténéto*s, 52.

entre les groupes »³³. Dans le cadre démocratique athénien, de surcroît, la cité s'efforçait d'encadrer les comportements d'avidité – dont rendent compte des termes et syntagmes comme *pleonexia*, *philochrèmatia*, *koros*, *aischrokerdeia*, *epithumia chrèmatôn* – susceptibles de déchirer le tissu social³⁴. Rien de surprenant, donc, à ce que les plaidoyers attiques fussent riches en accusations qui tournent autour de l'avidité de l'adversaire d'autant qu'à l'instar de la flatterie, l'attrait pour l'argent faisait écho aux fréquentes imputations de corruption que se lançaient les orateurs³⁵. Démosthène affuble ainsi Aphobos, l'un de ses anciens tuteurs, d'une cupidité qui confine au ridicule. Condamné à verser dix talents à Démosthène³⁶, Aphobos aurait mobilisé tous les expédients pour protéger ses biens d'une saisie :

Pour donner le change sur sa fortune, il a fait passer la maison qu'il louait sous le nom d'Aesios, son domaine rural sous celui d'Onétor ; il m'a engagé dans un procès avec des tiers et m'a mis dans l'embarras ; en même temps, il enlevait les meubles de sa maison, emmenait les esclaves, comblait la citerne, arrachait les portes : c'est tout juste s'il n'a pas mis le feu à la maison elle-même.³⁷

Tout aussi grotesque est, selon Lycurgue, l'attitude de Léocrate lorsqu'il apprend la défaite d'Athènes à Chéronée : la nuit tombée, « il rassemble ce qu'il a d'argent et, aidé de ses esclaves, le transporte dans la barque du navire qui mouille en rade »³⁸ puis prend la fuite. De même, dans le *Contre Théocrinès*, la cupidité est l'un des traits de la personnalité de l'accusé que Démosthène essaie de mettre en exergue. Après avoir raconté comment Théocrinos avait accepté de régler à prix d'argent le meurtre de son

³³ R. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2001, p. 1.

³⁴ *Ibidem.*, p. 3.

³⁵ Voir *supra*.

³⁶ Cette condamnation résultait de l'action de tutelle (*dikè epitropès*) intentée par Démosthène contre Aphobos en 364-363.

³⁷ Démosthène, *Contre Aphobos*, III, 3. Démosthène prend soin de préciser que cette anecdote illustre l'avidité (*aischrokerdeia*) et la scélératesse (*miara*) du personnage (*Contre Aphobos*, III, 4). Ce discours relevait d'un procès pour faux témoignage (*dikè pseudomartyriôn*) intenté par Aphobos contre Phanos qui avait témoigné en faveur de Démosthène dans le cadre de l'action pour tutelle. Louis Gernet, constatant les développements concernant la question de la tutelle y sont omniprésents, estime que ce discours ne serait pas exactement celui du procès pour faux témoignage, mais un assemblage, plus ou moins maladroitement réuni, de fragments de discours de Démosthène. Ce troisième *Contre Aphobos* ne ressemblerait donc que de très loin au discours qui fut effectivement prononcé. Voir L. Gernet (traduction), *Démosthène, Plaidoyers Civils, t. 1*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 63-70.

³⁸ Lycurgue, *Contre Léocrate*, 17.

frère³⁹, le plaideur, dans une sorte d'écho ironique à cette histoire, s'exclame : « vraiment, c'est un homme honnête, sûr, incorruptible »⁴⁰. Mais si cette évocation de la cupidité est mobilisée dans ce réquisitoire, ce n'est pas simplement parce qu'elle est moralement réprochée : l'imputation permet aussi d'accréditer la sycophantie de Théocrinès que l'accusateur affirme, dès l'entame du discours, être la véritable motivation du procès⁴¹.

Quelquefois, l'imputation de cupidité servait directement à accréditer l'accusation à l'origine du procès. Ainsi, dans l'affaire d'Harpale qui, on l'a vu, était une affaire d'argent, elle constituait un thème particulièrement adapté. Dinarque raconte ainsi comment Aristogiton, l'un des accusés de ce procès retentissant, s'était vu mettre à l'écart par ses codétenus lorsqu'il avait été emprisonné pour la première fois il y a bien longtemps : les prisonniers avaient refusé qu'il prît part à leur repas et à leurs sacrifices⁴². Il s'agissait déjà là d'une preuve certaine du caractère odieux du personnage, mais aussi, plus spécifiquement de son avidité. Dinarque prétend en effet que cette situation d'exclusion était due, en partie du moins, à ce trait de caractère : sa cupidité aurait été si aiguësée qu'Aristogiton serait allé jusqu'à voler les malfaiteurs qui se trouvaient enfermés avec lui ! Dès lors, les juges pouvaient s'accorder avec cette conclusion dévastatrice de Dinarque : « s'il existait un lieu encore plus abject où l'on pût reléguer ceux qui volent en prison, on n'aurait pas manqué d'y conduire ce monstre »⁴³. De son côté, Hypéride tance ironiquement Démosthène, accusé lui aussi dans cette affaire, en feignant d'imaginer qu'il pourrait être un homme qu'on ne persuade pas par l'argent : « Or, il y a des chances, n'est ce pas ? Pour que toi, ô Démosthène, tu sois inflexible aux prières et inaccessible à la persuasion devant les présents à recevoir »⁴⁴. Au-delà de la culpabilité des accusés quant à la disparition d'une partie du trésor d'Harpale que la cupidité des accusés rend

³⁹ Sur la possibilité de pardon par un parent d'un citoyen assassiné : voir D. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, Manchester University Press, 1999 (1963), p. 123-125.

⁴⁰ Démosthène, *Contre Théocrinès*, 29. Le qualificatif est répété deux autres fois (32 ; 35).

⁴¹ Le plaideur accuse en particulier Théocrinès d'avoir initié un procès inique contre son père : « Par le fait de Théocrinès ici présent, notre père, juges, a été condamné dans un procès public à une amende de dix talents ; la dette s'est trouvée doublée : nous n'avons donc aucun espoir de nous relever. Pour me venger de lui avec votre aide, j'ai cru de mon devoir, sans considérer ma jeunesse ou tout autre excuse, de déposer cette délation (τὴν ἐνδειξίν ταύτην) » (1). Il ajoute en outre : « sous le prétexte de mon inexpérience et de mon âge, permettrais-je qu'il eût été dépouillé sans vengeance et que Théocrinès, au mépris des lois, dirige contre tant de citoyens des accusations calomnieuses (συκοφαντοῦντα πολλοῦς) qu'il n'a pas le droit d'intenter » (2). Formellement l'*endeixis* du plaideur mettait en cause Théocrinès pour avoir engagé deux procédures judiciaires alors que la justice l'avait précédemment privé de ce droit.

⁴² Dinarque, *Contre Aristogiton*, 9-10.

⁴³ Dinarque, *Contre Aristogiton*, 10.

⁴⁴ Hypéride, *Contre Démosthène*, fr. III, XIV.

vraisemblable, il faut également tenir compte de la dimension politique du procès. Les hommes qui s'affrontaient étaient des hommes politiques de premier plan. Or l'attrait pour l'argent pouvait devenir un problème majeur chez un homme politique. De fait, comme l'explique Dinarque dans le *Contre Philoclès*, également mis en cause dans l'affaire d'Harpale : « quiconque préfère argent et or à la loyauté qu'il vous doit et ne fait pas plus grand cas d'un serment, de l'honneur, de la justice que de son intérêt, celui-là autant qu'il est en lui, vendra Munichie, s'il trouve acquéreur, celui-là vous nuira en faisant passer à l'ennemi un secret révélant votre mot d'ordre, celui-là livrera votre armée de terre et votre flotte »⁴⁵. En d'autres termes, les motivations d'un orateur *aischrokerdès* sont nécessairement suspectes. C'est la raison pour laquelle Eschine et Démosthène s'accusent mutuellement de chercher à s'enrichir sans cesse. Ainsi dans le *Contre Ctésiphon*, Eschine affirme :

Si j'ai gardé le silence, Démosthène, c'est que la simplicité de ma vie le voulait ainsi. Je me contente d'une fortune médiocre, aucun désir malsain ne me possède d'en acquérir davantage ; c'est pourquoi je me tais, ou je prends la parole à bon escient (ὥστε καὶ σιγῶ καὶ λέγω βουλευσάμενος), et non pas sous la contrainte de ma prodigalité naturelle (ἀλλ' οὐκ ἀναγκαζόμενος ὑπὸ τῆς ἐν τῇ φύσει δαπάνης). Mais toi, je pense, quand tu as touché (λαβὼν) tu te tiens coi, et quand tu as tout dilapidé (ἀναλώσας) tu vocifères ; tu ne parles pas quand tu le juges opportun, ni pour dire ce que tu veux, mais quand tes employeurs (οἱ μισθοδοταί) te le commandent.⁴⁶

Il est intéressant de voir comment l'*aischrokerdeia* et la *kolakeia*, deux vices très différents, finissent par se rejoindre dans la figure du corrompu car, si la flatterie est un indice de corruption, l'avidité en est une cause indiscutable. Ici, cependant, la corruption n'a pas d'origine clairement établie : Eschine ne précise aucunement qui pouvait bien payer Démosthène, il s'agit seulement de faire de l'argent, c'est-à-dire de l'intérêt personnel, le moteur de l'activité politique de son adversaire. Et, visiblement, cette

⁴⁵ Dinarque, *Contre Philoclès*, 10.

⁴⁶ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 218.

attaque devait faire son effet puisque Démosthène prend soin de la récuser très explicitement :

Donc rien n'a été fait de ce que tu dis, homme qui me calomnies et prétends que je me tais quand j'ai reçu de l'argent (λαβών) et crie quand je l'ai dépensé (ἀναλώσας).⁴⁷

Mais Démosthène, ne se contente pas de nier l'insinuation, il l'impute carrément à Eschine :

Ce n'est pas ce que tu fais : tu cries quand tu as de l'argent et tu ne t'arrêteras jamais, à moins que les juges que voici ne t'arrêtent en te frappant aujourd'hui d'atimie.⁴⁸

Si Démosthène se soucie de répondre à cette attaque en particulier, c'est aussi parce qu'elle mettait en doute ce par quoi il devait se défendre : sa parole. Il semble du reste mesurer l'importance de ce genre d'insinuation pour discréditer la parole adverse puisque, dans le discours *Sur les forfaitures de l'ambassade*, il met à mal les témoignages qu'Eschine avait pu solliciter en expliquant que « puisque c'est Philippe qui paie la dépense ; vous verrez comme ils [les témoins] seront bien disposés à témoigner en sa faveur »⁴⁹.

Le couard

Si l'avidité était l'un des motifs les plus récurrents de la *diabolé*, il n'était peut-être pas le plus propice au rire. En ce sens, très souvent, l'avidité était évoquée sur un ton grave, manifestement dénué d'humour. La lâcheté semble, au contraire, un thème profondément comique⁵⁰. Elle constituait pourtant une conduite gravissime que l'idéologie civique condamnait d'autant plus fermement qu'elle menaçait la survie même

⁴⁷ Démosthène, *Sur la Couronne*, 82.

⁴⁸ Démosthène, *Sur la Couronne*, 82.

⁴⁹ Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 216.

⁵⁰ Parce que, précisément, les comiques en avaient fait un thème de comédie. Dionysos, par exemple, endosse ce rôle de froussard dans plusieurs comédies de la fin du V^e siècle : les *Grenouilles* d'Aristophane ou les *Taxiarques* d'Eupolis. Dans les *Astrateutoi* du même poète, le chœur dans son ensemble était composé d'hommes lâches et efféminés (sur cette dernière pièce, voir I. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003, p. 74-76).

de la cité⁵¹. Plusieurs procédures existaient donc pour sanctionner ceux qui s'étaient soustraits à leur devoir militaire⁵². Les plaideurs utilisent en tout cas abondamment l'humour quand ils attaquent la lâcheté d'un adversaire. Voyons Lysias qui, dans le premier discours *Contre Alcibiade*, écrit :

Dites-vous bien d'abord que, si tout le monde ressemblait à Alcibiade, on n'aurait que faire des stratèges, car ils n'auraient plus personne à commander.⁵³

Insérer une telle attaque dans ce plaidoyer répond, en réalité, parfaitement à la nature du discours. Le discours était en effet une deutérologie c'est-à-dire un discours prononcé après le discours principal et dont l'objet était, en premier lieu, d'exciter les passions de l'auditoire, notamment la colère. La pleutrerie était en la circonstance d'autant moins pardonnable que le procès portait sur une affaire de désertion. Plus exactement, Alcibiade – le fils du « grand » Alcibiade – était accusé d'avoir servi dans la cavalerie lors de la bataille d'Haliarte de 395 afin d'échapper à l'affrontement dans les rangs de la phalange⁵⁴. Le tribunal était en outre présidé par les stratèges et des soldats seuls composaient le jury⁵⁵.

Un tel motif de dérision pouvait servir dans n'importe quel type de procès dans la mesure où refuser la guerre était non seulement un comportement scandaleux, mais

⁵¹ La lâcheté est l'envers du courage que célèbre l'idéologie civique. Voir M. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 124-142 ; G. Velho, « Les déserteurs des armées civiques en Grèce ancienne ou la négation du modèle du citoyen-soldat », *Les Études Classiques*, 70, 2002, p. 239-256, *passim*.

⁵² La *graphè lipotaxiou* aurait visé ceux qui n'avaient pas tenu leur rang, la *graphè astreteias*, ceux qui s'étaient dérobés à la conscription et l'*apobolès tès aspidos*, ceux qui avaient abandonné leur bouclier sur le champ de bataille. Il existait peut-être aussi une *graphè deilias* dont il est difficile de circonscrire le champ exact d'application. Sur ces procédures qu'il est parfois difficile de différencier, se reporter à Velho, *op. cit.*, p. 241-242 ; Christ, *op. cit.*, p. 118-124 ainsi qu'à l'introduction de Carey aux deux discours contre Alcibiade de Lysias (*Lysias, Selected Speeches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 143-144). Selon Christ, les Athéniens n'étaient cependant pas très enclins à abuser de ces procédures parce qu'elles étaient risquées : ne pas recueillir assez de voix, pouvait conduire l'accusateur à une amende et à la perte de certains droits civiques. Pire : perdre le procès pouvait valoir à l'accusateur un procès dans le cadre d'une poursuite pour injures (*dikè kakégorias*) de la part de celui qu'il avait accusé de lâcheté.

⁵³ Lysias, *Contre Alcibiade*, I, 21.

⁵⁴ Lysias, *Contre Alcibiade*, I, 5. La nature exacte de la procédure dont relève ce procès est discutée. Pour Christopher Carey (*op. cit.*, p. 144-145), Alcibiade était sous le coup d'une des *graphai* qui sanctionnait à Athènes la désertion sans qu'on puisse définir exactement laquelle. Selon Stefan Todd, l'accusation aurait reposé sur le fait qu'Alcibiade n'avait pas subi l'examen (*dokimasía*) du cavalier alors qu'il avait servi dans la cavalerie (S. Todd (traduction), *Lysias*, Austin, University of Texas Press, 2000, p. 161-162).

⁵⁵ Todd, *op. cit.*, p. 161.

était également contraire au statut de citoyen⁵⁶. Il ne faut pas oublier que la capacité à défendre la cité par les armes servait à légitimer, depuis l'époque archaïque, la participation politique⁵⁷. Accuser un Athénien d'être lâche, c'était en somme le priver de la citoyenneté et, subséquentement, de son droit à faire valoir quelque droit que ce fût devant un « authentique » citoyen. Pour cette raison, Dinarque n'hésite pas à insister sur la lâcheté de Démosthène dans le procès relatif à l'affaire d'Harpale :

Il est sans doute bien normal de remettre la cité entre ses mains et de la lui confier devant le danger, à lui qui, quand il fallait participer au combat contre les ennemis, a abandonné son poste (λιπῶν τὴν τάξις) pour rentrer chez lui et qui, quand il devait partager ici même les périls de tous, s'est proposé comme ambassadeur et a quitté la ville en toute hâte [...]. Voilà comme il est : quand on se bat, il reste ici; quand les autres restent ici, il part en ambassade; et quand les autres partent en ambassade, il prend la fuite (δραπέτης ἐστίν).⁵⁸

Près de vingt ans auparavant, Eschine formule lui aussi des attaques de ce type à l'encontre de Démosthène. Dans son discours *Sur l'ambassade infidèle*, il répète que Démosthène n'a « jamais effleuré un bouclier »⁵⁹ et le qualifie de « déserteur » (*automolos*)⁶⁰. Un peu plus tard, désireux de montrer que la proposition de Ctésiphon de décerner une couronne à Démosthène était illégitime, il parle de « pieds de fuyard »⁶¹ et l'interpelle vertement sur ses prétentions à avoir poussé Thessaliens et Perrhèbes à se soulever contre Alexandre :

⁵⁶ Sur l'imbrication entre la citoyenneté et la participation à l'effort de guerre, voir P. Vidal-Naquet, « La tradition de l'hoplite athénienne », in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet (éd.), *La Grèce ancienne, 3, Rites de passage et transgressions*, Paris, Éditions du Seuil, 1992 (1972), p. 63-92, p. 63-64. Dans cet article, Pierre Vidal-Naquet montre quand même la distorsion qu'il existait entre cet idéal et la réalité d'une armée qui enrôlait mercenaires et esclaves. Une distorsion qui inquiétait d'ailleurs les contemporains puisque nombre de sources athéniennes manifestent leur désarroi devant la professionnalisation de la guerre, notamment au IV^e siècle (Y. Lafond, « Guerre et idéologie civique à Athènes », in P. Brun (éd.), *Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)*, Paris, Éditions du temps, 1999, p. 151-178, p. 158-160).

⁵⁷ Ce postulat est au fondement de ce que certains spécialistes ont appelé la « révolution hoplitique ». La mise en place de la phalange hoplitique dans la deuxième moitié du VII^e siècle aurait nécessité l'élargissement du groupe de ceux qui combattent pour la cité, un élargissement qui aurait conduit à l'élargissement du corps civique. Si cette théorie est aujourd'hui remise en question, les spécialistes s'accordent à voir dans la participation à la défense de la cité un puissant facteur d'intégration civique : P. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 85-88.

⁵⁸ Dinarque, *Contre Démosthène*, 81-82.

⁵⁹ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 79. Eschine, plus, loin note encore: « la guerre survient-elle, ils sont inspecteurs à l'armée, intendants maritimes, sans jamais effleurer un bouclier ! » (177).

⁶⁰ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 79.

⁶¹ Τοῖς δραπέταις ποσὶ : Eschine, *Contre Ctésiphon*, 152.

Toi, pousser à la révolte des Thessaliens ? Toi, tu saurais pousser un village à la révolte ? Toi, tu approcherais, je ne dis pas d'une ville, mais d'une maison quand il y a danger ? Au contraire, que l'on répande quelque part de l'argent, tu te fixeras là, mais une action virile (πρᾶξιν ἀνδρῶς), tu n'en accompliras pas.⁶²

Eschine, jouant d'ailleurs sur la proximité, pensée par les Grecs sur un mode ontologique, entre la virilité et le courage – les deux se désignant identiquement par le terme *andreia*⁶³ –, en vient même à nier à Démosthène le statut d'*anèr* :

Mais toi, qui revendique le titre d'homme (ἀνὴρ), - et certes je n'oserais pas te le donner, - tu t'es vu tenter une accusation de désertion (ἐγρᾶφης λιποταξίου)⁶⁴.

L'*anèr* n'était d'ailleurs pas simplement l'homme, au sens sexué du terme⁶⁵, il était l'homme en tant qu'il était citoyen : « la cité, ce sont les hommes » dit-on à juste titre⁶⁶. Autrement dit, Eschine poussait à son extrémité ce que le discours sur la lâcheté, généralement, ne faisait que suggérer : lâche, Démosthène n'était pas digne de la citoyenneté et, *a fortiori*, de recevoir, par décret, un éloge et une couronne.

Démosthène n'hésite pas, lui non plus, à faire de la lâcheté un motif de dérision de ses adversaires à la tribune. Des railleries de ce type apparaissent ainsi dans le *Contre Midias*. Midias, homme puissant, ennemi de longue date de Démosthène, l'avait frappé en plein théâtre, lors des grandes Dionysies de 348. Démosthène, qui était alors chorège, considérant que Midias avait outragé la fête, engagea une *probolè*. La procédure, finalement, n'alla pas à son terme, Démosthène ayant accepté une conciliation (l'argent

⁶² Eschine, *Contre Ctésiphon*, 167.

⁶³ N. Loraux, *Les expériences de Tirésias*, Paris, Maspero, 1989, p. 7-8. Dans le glossaire, à la fin de cet ouvrage, elle donne cette définition de l'*andreia* : « nom du courage en tant qu'il est virilité. À la fois descriptif (il appartient aux hommes) et prescriptif (il doit appartenir aux hommes) » (p. 387).

⁶⁴ Eschine, *Sur l'Ambassade infidèle*, 148. Voir également Eschine, contre *Ctésiphon*, 155 : « Cet homme, dira-t-elle [l'indignation], - si c'est bien là un homme (εἰ δὴ καὶ οὗτος ἀνὴρ) - le peuple d'Athènes le couronne pour sa vertu, lui le pire d'entre les méchants, et pour sa vaillance (ἀνδραγαθίας), lui, le lâche (τὸν ἄνανδρον) et le déserteur (λελοιπῶτα τὴν τάξιν) ! ».

⁶⁵ Mais nous verrons plus loin qu'Eschine joue aussi sur la signification sexuée du terme en imputant à Démosthène des traits efféminés.

⁶⁶ Karen Bassi a étudié dans un article précieux un grand nombre d'occurrences d'*andreia* dans les sources grecques depuis l'épopée jusqu'à la philosophie aristotélicienne. Quoique le terme fût riche de significations, l'*andreia* désignait dans le cadre du discours civique l'une des vertus cardinales du citoyen : K. Bassi, « The Semantics of Manliness in Ancient Greece », dans I. Sluiter, R. Rosen : *Andreia, Studies in Manliness and courage in Classical Antiquity*, Leyde, Boston, Brill, 2003, p. 25-58, p. 25-58.

l'avait convaincu se permettra de préciser sardoniquement Eschine dans le *Contre Ctésiphon*⁶⁷). Malgré tout, le discours, qui fit sans doute office de libelle, nous est parvenu. Une anecdote⁶⁸ y met justement en scène la manière dont Midias parvint à échapper aux opérations militaires menées par Athènes en Eubée en 349-348⁶⁹. Tout commence à la *Boulè* : des citoyens étaient appelés à participer financièrement à l'intervention en Eubée. Démosthène puis quelques autres citoyens, devant cette requête, répondirent présents. Midias resta coi. Mais le Conseil apprit bientôt que les hoplites athéniens se trouvaient bloqués à Tamynes et décidait une sortie en masse des cavaliers, dont Midias était membre. Le lendemain, à la première heure, « affolé à la perspective de cette campagne », Midias offrit une trière à la cité : il pouvait ainsi exciper le commandement de la trière offerte pour ne pas rejoindre la cavalerie dans son opération ! Puis, la journée passant, l'opération de la cavalerie ne semblait plus être à l'ordre du jour : il n'embarquait donc pas et expédiait Pamphile, un métèque Égyptien. Mais, lorsque Phocion fit appel aux cavaliers en vue d'une relève, « Midias se vit pris au piège de toutes ses finesses, ce maudit pleutre (*deilos*) abandonne son corps et s'embarque sur un navire, au lieu de partir avec les cavaliers dont il avait revendiqué le commandement quand ils étaient ici. S'il y avait eu quelque danger sur mer, il est visible qu'il aurait choisi la voie de terre ! »⁷⁰. L'anecdote rapportée par Démosthène n'est peut-être pas dénuée de toute véracité : il n'était pas rare en effet que de riches Athéniens profitassent de liturgies ou même de magistratures endossées au profit de la cité pour échapper à la guerre⁷¹. Là n'est pourtant pas l'essentiel car l'anecdote vise surtout à démolir par anticipation le profit que Midias pouvait espérer tirer du don fait à la cité d'une trière car Midias, comme le faisaient fréquemment les riches citoyens dans les tribunaux, n'allait pas manquer de rappeler aux juges les services rendus à la cité⁷².

⁶⁷ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 52 : « Irai-je parler de cette affaire avec Midias et des coups de poing qu'il a reçus en plein orchestre, étant chorège, et dire comment il a vendu pour trente mines et l'injure subie et la sentence préalable prononcée par le peuple au théâtre de Dionysos ? ».

⁶⁸ Démosthène, *Contre Midias*, 160-164.

⁶⁹ À l'hiver 349-348, l'ensemble du dispositif qui permettait à Athènes d'avoir la mainmise sur l'Eubée cède : le tyran d'Érétrie, ami d'Athènes, est chassé tandis qu'un Chalcidien nommé Callias mène la révolte. Contre l'avis de Démosthène, des troupes sont envoyées immédiatement en Eubée. Cf. P. Brûlé, R. Descat (éd.), *Le monde grec aux temps classiques, tome 2 : le IV^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 70-71.

⁷⁰ Démosthène, *Contre Midias*, 164.

⁷¹ M. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 56-57.

⁷² J. Ober, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 27. Les riches plaideurs invoquaient notamment les liturgies endossées. L'exorde du discours *Défense d'un anonyme accusé de corruption* de Lysias est emblématique de cette stratégie discursive puisque le plaideur y expose longuement, avec force précision, l'ensemble des liturgies qu'il a

Démosthène, en somme, démontrait à travers cette histoire que la contribution volontaire de Midias n'était pas motivée par son dévouement à la cité, mais par sa lâcheté. Un peu plus loin, d'ailleurs, Démosthène s'amuse à renommer la contribution de Midias au regard de l'abominable intérêt qu'il y avait trouvé. Cette contribution, dit-il, il faudrait peut-être mieux l'appeler « abandon de poste (*lipotaxian*) » ou « désertion des rangs de l'armée (*strateias apodrasin*) »⁷³. Mais ce récit avait une autre fonction : accréditer l'affreux portrait de Midias qui ressort de ce discours. Car l'homme est mauvais au point que Démosthène se dit incapable de rendre compte de tous ses méfaits : « Je n'arriverai pas à dire devant vous tout ce qu'il a fait, et vous n'auriez pas la patience de m'écouter, même si je disposais maintenant de la quantité d'eau qu'on nous a impartie à nous deux – toute la mienne et toute la sienne en plus ! »⁷⁴. La lâcheté n'était donc que l'une des raisons de haïr un personnage, par ailleurs riche et arrogant :

Pourtant, Midias, quels hommes furent pour la cité un sujet de honte ? Est-ce ceux qui ont passé la mer en bon ordre, équipés comme il convenait à des hommes qui allaient faire la jonction avec des alliés et rencontrer l'ennemi, ou bien est-ce toi qui au moment du tirage au sort, demandais au ciel de ne pas être des partants, toi qui jamais jusqu'à présent n'as endossé de cuirasse, mais allais [à cheval] avec

endossées (1-5). On pourra comparer l'attaque de Démosthène avec Isocrate qui mobilise la raillerie pour interdire à un plaideur adverse de faire valoir son bannissement d'Athènes sous les Trente pour bénéficier de la sympathie des juges. C'est bien plutôt par peur de devoir se battre qu'il quitta la cité : « En effet, quand après la venue des Lacédémoniens, le peuple fut bloqué au Pirée, il s'enfuit de nouveau là-bas et alla vivre en Béotie. Aussi convient-il bien plus de l'inscrire parmi les déserteurs que de le nommer un des bannis » (Isocrate, *Contre Callimachos*, 48-49).

⁷³ Démosthène, *Contre Midias*, 166. Démosthène qualifie également la triérarchie de Midias de « ferme d'impôts » et de « taxe du cinquantième » (166). En assimilant la liturgie à un affermage ou à prélèvement fiscal comme l'était le cinquantième, Démosthène suggère que Midias tirait profit de sa triérarchie. Le propos est difficile à saisir dans la mesure où la triérarchie constituait une lourde dépense au profit de la cité. Pour certains spécialistes, néanmoins, depuis la réforme de Périandre, le triérarque pouvait s'enrichir. Périandre, en 358-357, avait réformé le système triérarchique en définissant un groupe de 1200 citoyens susceptibles d'endosser la triérarchie et en les répartissant dans 20 symmories de soixante citoyens. Dans ce cadre, les dépenses de la triérarchie ont pu être divisées entre les membres de la symmorie, le triérarque se contentant de récupérer auprès des *synteleis*, « les co-contributeurs », la somme nécessaire à la triérarchie. Vincent Gabrielsen rejette cependant cette vision de la réforme de Périandre. Selon lui, elle n'a fait que soulager un peu les triérarques désignés : quand ils n'étaient pas triérarques, les citoyens qui appartenaient à ces symmories, les *synteleis*, devaient, quoiqu'à la marge, aider financièrement les triérarques. Ils pouvaient ainsi être amenés à avancer de l'argent dont le triérarque avait besoin pour recruter un équipage dans de brefs délais. Dans cette optique, le triérarque assumait toujours l'essentiel de la dépense et l'assimilation de la triérarchie à un impôt n'a aucun sens. Il existait cependant un autre moyen de s'enrichir par la triérarchie : les triérarques pouvaient en effet utiliser le navire à des fins personnelles pour faire du commerce ou même se livrer à des actes de piraterie. Cf. V. Gabrielsen, *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1994, notamment p. 100-101 et 182-199 pour les questions discutées dans cette note.

⁷⁴ Démosthène, *Contre Midias*, 129. Il répète la même chose quelques phrases plus loin (131).

une selle (ἐπ' ἀστράβης) d'argent... Vous savez bien la selle d'Eubée ! Toi qui étais muni de drap fin, de coupes et de jarres (χλανίδας δὲ καὶ κυμβία καὶ κάδους), tout ce qui fut saisi par les employés de la douane ?⁷⁵

Démosthène joue ici sur la symbolique polysémique attachée aux cavaliers dans la cité athénienne. D'une part les cavaliers n'avaient pas la valeur exemplaire des hoplites dans l'ordre du courage : depuis Marathon, au moins, l'hoplite demeurerait le seul vrai modèle du combattant⁷⁶. D'autre part, les cavaliers étaient associés à l'élite économique de la cité⁷⁷. En fait, l'humour de ce passage tient non seulement à ce que Midias ne sert pas dans les troupes terrestres, mais que, de surcroît, il enfourche une monture à d'autres fins que la guerre ! Le propos est d'autant plus virulent que le terme *astrabès*, comme le souligne Douglas MacDowell, loin de désigner la selle qui servait aux cavaliers, convenait surtout aux femmes ou aux invalides pour monter non pas des chevaux mais des ânes ou des mules⁷⁸. Mais ce passage est surtout intéressant parce qu'il entrelace deux motifs de dérision : la lâcheté et l'opulence qui étaient tous deux susceptibles, en dernier ressort, de nourrir la colère des juges.

L'opulent

Dans le discours *Pour Phormion*, le plaideur, accusé par Apollodore d'avoir une dette en souffrance à son égard, impute à son adversaire son inclination au luxe :

Le fils d'Archestratos [...], qui n'a pas réussi comme il le méritait; il ne t'intente pas de procès, il ne va pas dire que tu lui fais injure parce que tu portes un manteau de fine étoffe (εἰ σὺ μὲν χλανίδα φορεῖς),

⁷⁵ Démosthène, *Contre Midias*, 133. Démosthène précise que cette histoire a été répandue par quelques hommes, dont un certain Archétion, parmi les hoplites. Lui, en bon soldat, était justement l'un d'eux.

⁷⁶ Vidal-Naquet, *art. cit.*, p. 72-76 ; Lafond, *art. cit.*, p. 153-155. Sur la dépréciation de la cavalerie par rapport aux troupes hoplitiques, voir : I. Spence, *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford, New York, Clarendon Press, 1993, p. 165-176. Il montre combien cette idéologie, qui faisait de la cavalerie un adjuvant à l'armée à pied, a pu conduire à des absurdités sur le plan de la stratégie militaire.

⁷⁷ Spence, *op. cit.*, p. 180-198. Si la cité prêtait de l'argent pour l'achat d'un cheval (la *katastasis*) et participait, à partir de la fin du V^e siècle à son entretien (les *sítoi*), il est clair que le coût d'un cheval retombait, dans une large mesure, sur le cavalier (*ibidem*, p. 273-286). Selon Leslie Worley, cependant, les différentes mesures servant à soutenir les cavaliers a permis d'élargir de manière sensible dans la cité le groupe auparavant très restreint des cavaliers (L. Worley, *Hippias : The Cavalry of Ancient Greece*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1994, p. 72).

⁷⁸ D. MacDowell (traduction et commentaire), *Demosthenes, Against Meidias (Oratio 21)*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 351.

parce que tu affranchis ou dotes des courtisanes (καὶ τὴν μὲν λέλυσαι, τὴν δ' ἐκδέδωκας ἑταίραν) tout en ayant une femme légitime, parce que tu as trois esclaves pour te suivre dans tes promenades (καὶ τρεῖς παιῖδας ἀκολούθους περιάγει), parce que tu mènes un train de vie à scandaliser jusqu'aux passants.⁷⁹

S'agit-il d'une raillerie ? Déterminer si cette phrase visait le rire est délicat. On ne peut l'exclure néanmoins. Il est certain, en revanche, que le plaideur voulait exciter un certain ressentiment des juges à l'encontre d'Apollodore. La *chlanis*, cette pièce d'étoffe épaisse et sophistiquée⁸⁰, la fréquentation des hétaires⁸¹, les esclaves nombreux⁸², tout concourt à décrire un luxe extravagant. Comme l'écrit Josiah Ober : « Le portrait par un plaideur de son riche adversaire avait souvent pour but d'attiser jusqu'au ressentiment l'envie d'un pauvre homme qui n'avait auparavant observé qu'à distance la vie des classes aisées »⁸³. Parallèlement, en insistant sur le mode de vie dispendieux d'Apollodore, Phormion cherchait peut-être à lui attribuer des sentiments anti-démocratiques tant il est vrai qu'aux yeux des Athéniens richesse et défense de l'oligarchie allaient de pair⁸⁴. Mais l'évocation très expressive de la vie de nabab d'Apollodore était aussi une manière de condamner ses prétentions dans le procès en cours. Face à Apollodore qui réclamait le remboursement d'une hypothétique dette⁸⁵, Phormion indiquait aux juges la probable

⁷⁹ Démosthène, *Pour Phormion*, 45.

⁸⁰ A. Geddes, « Rags and Riches : The costume of Athenian Men in the Fifth Century », *The Classical Quarterly*, n.s., 37, 2, 1987, p. 307-331, p. 313 et G. Losfeld, *Essai sur le costume grec*, Paris, De Boccard, 1991, p. 152-153. Sur le lien de ce vêtement au luxe dans les sources classiques, voir par exemple : Aristophane, *Guêpes*, 677 ; Démosthène, *Contre Midias*, 133 ; Ménandre, *Dyscolos*, 257, 357.

⁸¹ R. Bernhardt, *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Historia, 168, Stuttgart, Steiner, 2003, p. 224-225 ; J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens*, Londres, Harpercollins, 1997, p. 225.

⁸² Selon Bernhardt (*op. cit.*, p. 24-26), une loi de Périandre aurait interdit l'achat d'esclaves dans le cadre de la lutte du tyran contre la *truphè* des aristocrates.

⁸³ J. Ober, *Mass and Elite in democratic Athens*, Princeton, University Press of Princeton, 1990, p. 206.

⁸⁴ É. Scheid-Tissinier, « Classe dirigeante, classe dangereuse ? Une représentation des élites dans l'Athènes du IV^e siècle », *Histoire Urbaine*, 10, 2004, p. 27-41, p. 37-38.

⁸⁵ Apollodore affirmait que Phormion à qui Pasion, le père d'Apollodore, avait confié la gestion de sa banque, avait reçu onze talents pour assurer, à ses débuts, son bon fonctionnement. Se prétendant l'héritier légitime de cette dette, il avait engagé une procédure, probablement une *dikè blabès*, contre Phormion. Le discours ne relève cependant pas de cette *dikè blabès* : il s'agit d'une *paragraphè*, une procédure lancée par un accusé qui estime que l'accusation dont il fait l'objet est illégale. Phormion estimait en fait qu'Apollodore avait reconnu par une déclaration formelle qu'il avait soldé toutes les obligations relatives au bail sur la banque (Démosthène, *Pour Phormion*, 24).

destination de cet argent : alimenter encore le train de vie scandaleux d'un homme au « caractère insatiable »⁸⁶.

Le *Contre Phénippos* présente des insinuations comparables. Le plaideur rappelle ainsi aux juges que son adversaire se déplace en voiture :

Il a vendu son cheval de guerre, et il s'est fait mettre à pied ; au lieu de cheval, il s'est acheté une voiture – à son âge ! – pour ne pas avoir à marcher : vous voyez le luxe du personnage (τοσαύτης οὔτος τρυφῆς ἐστι μεστός).⁸⁷

Si le fait de circuler à cheval signalait déjà, comme nous l'avons dit, l'appartenance aux classes les plus aisées de la cité, emprunter un chariot était peut-être l'indice d'un niveau plus élevé de fortune, mais, assurément aussi, d'un faste abusif⁸⁸. Ce comportement rappelle Démosthène qui, selon Dinarque, « insultait les pauvres » en circulant en litière pour rejoindre ses maisons de la ville et du Pirée⁸⁹. En parlant de *truphè*, d'ailleurs, le plaideur instaure une claire correspondance entre son adversaire et un luxe qui semblait inacceptable à la majorité des Athéniens⁹⁰. Le plaideur cherchait certainement ici encore à attiser la jalousie des juges citoyens. Mais cette citation, plus prosaïquement, était une façon de laisser aux juges le soin d'imaginer l'immense richesse de Phénippos. C'est que le procès, de l'espèce des diadicasies⁹¹, visait précisément à déterminer lequel des deux citoyens était le plus riche, ou, plus exactement, le mieux à même d'assumer la

⁸⁶ Démosthène, *Pour Phormion*, 44. Remarquons ici que le thème de l'opulence rejoint celui de l'avidité : les goûts de luxe d'Apollodore l'oblige en effet à une recherche effrénée et éhontée d'argent.

⁸⁷ Démosthène, *Contre Phénippos*, 24 (traduction modifiée). J'ai substitué « luxe » à « mollesse » pour traduire *truphè*. Comme l'explique Yves Liébert, l'une et l'autre de ces traductions sont réductrices, mais le terme « luxe » me semble mieux à même de rendre compte d'un propos qui condamne ici l'opulence plutôt que les manières de vivre du personnage. Sur la difficulté qu'il existe à traduire *truphè*, voir Y. Liébert, *Regards sur la truphè étrusque*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006, p. 22-23.

⁸⁸ Spence, *op. cit.*, p. 185.

⁸⁹ Dinarque, *Contre Démosthène*, 36. Démosthène, dans son discours *Contre Midias*, a également mobilisé cette image du chariot : « il s'est fait construire à Éleusis une maison si vaste qu'elle écrase de son ombre toutes les maisons de l'endroit ; et il emmène sa femme aux Mystères – ailleurs aussi quand cela lui plaît – dans l'attelage à deux chevaux blancs de Sicyone ; il a toujours avec lui trois ou quatre hommes qui l'escortent et il bouscule tout le monde sur l'agora » (158). Ici, Démosthène ne cherche pas seulement à mettre en exergue l'opulence de Midias, mais aussi à accréditer l'*hubris* extrême qu'il impute au personnage car, comme le dit Aristote dans sa *Rhétorique*, les hommes riches sont « outrageants, dédaigneux et impudents » (II, 5, 1383a2).

⁹⁰ Sur la *truphè* et sa réprobation dans la cité athénienne de l'époque classique, voir Bernhardt, *op. cit.*, p. 192-198. Chez Isocrate, Xénophon ou Platon, la *truphè* est même dangereuse car elle constitue un facteur possible de la décadence des institutions. Voir U. Cozzoli, « La τρυφή nella interpretazione delle crisi politiche », in *Tra Grecia e Roma : Temi antichi e metodologie moderne*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980, p. 133-146.

⁹¹ Procédure athénienne consistant à trancher entre deux individus revendiquant tous deux la même chose.

charge de la *proeisphora*⁹² qu'ils se renvoyaient l'un à l'autre depuis que le plaideur, désigné le premier pour cette liturgie, avait « proposé » Phénippos pour le remplacer dans le cadre d'une *antidosis*. Dans ce contexte, le plaideur avait donc tout intérêt à présenter Phénippos comme extrêmement riche. Mais, derrière l'évocation de ces conduites pleines de magnificence, sourd, plus ou moins secrètement, une accusation encore plus grave: la dilapidation.

Le dilapidateur

En 399, Andocide fait l'objet d'une *endeixis* initiée par Kephisios : il est accusé d'avoir participer aux célébrations relatives à la fête des Mystères d'Éleusis alors qu'il n'en avait pas le droit. Le décret d'Isotimidès interdisait en effet à tous ceux qui avaient été reconnus coupables d'impiété l'accès aux sanctuaires. C'est le cas d'Andocide, reconnu coupable de la mutilation des Hermès de 415. Dans son plaidoyer, Andocide reproche à Callias, un homme riche et puissant, d'être à l'origine des poursuites engagées par Kephisios⁹³. C'est pourquoi Callias, fils d'Hipponicos, est aussi la cible de ses attaques. Ses dépenses inconsidérées sont ainsi pointées du doigt :

Mais je veux encore, Citoyens, vous remémorer brièvement un fait au sujet de Callias. Si vous vous rappelez le temps où Athènes, au comble de la prospérité, commandait à la Grèce, et où Hipponicos était le plus riche des Grecs, vous savez alors qu'un bruit (κληδών) courait par toute la ville, répété par les petits enfants et les bonnes femmes : « La maison d'Hipponicos est hantée par un esprit malin (Ἰππόνικος ἐν τῇ οἰκίᾳ ἀλιτήριον τρέφει) qui met sa banque à l'envers (τὴν τράπεζαν ἀνατρέπει).⁹⁴

⁹² Il s'agissait pour trois cents citoyens parmi les plus riches de la cité d'avancer la totalité de l'*eisphora*, une espèce d'impôt de répartition qui restait, en théorie, exceptionnel et dont le montant était défini chaque année en fonction des besoins. Ces trois cents citoyens devaient ensuite s'occuper de récupérer cette avance auprès des autres citoyens redevables de cet impôt. La *proeisphora*, qui était considérée comme une liturgie, fut introduite dans la cité dans la première moitié du IV^e siècle avant 364-363. Sur le sujet, voir L. Migeotte, *Les finances des cités grecques*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 518-524.

⁹³ Andocide, *Sur les mystères*, 117-223. Le conflit entre les deux hommes serait, selon Andocide, lié à la fille épicière d'Épilykos que Callias comme Andocide revendiquaient pour épouse. Or Andocide était le plus légitime parce que, des deux, il était le plus proche parent de la fille d'Épilykos : voir D. MacDowell (édition et commentaire), *Andokides. On the Mysteries*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003 (1962), p. 11-13.

⁹⁴ Andocide, *Sur les Mystères*, 130.

Si l'attaque reste allusive, elle n'en est pas moins claire : derrière cet « esprit » qui hante la maison d'Hipponicos se tient son fils, Callias. Comme, en grec, le mot *trapeza* signifie « table » et « banque », Callias est à la fois une sorte de spectre agité qui renverse les tables et le fils prodigue qui retourne la banque ! L'imputation est grave : à Athènes, dilapider son patrimoine n'inspirait aucune empathie, encore moins de pitié sinon pour les malheureux héritiers dépouillés par un comportement paternel scandaleux. Il existait d'ailleurs une *graphè argias* au moyen de laquelle n'importe quel citoyen pouvait intenter un procès à un citoyen qui menacerait son propre patrimoine par des dépenses inconsidérées⁹⁵. L'*argia*, la dilapidation, était, en outre, l'un des griefs susceptibles de donner lieu à une exclusion de la tribune de l'assemblée via la *dokimasia rhêtôrôn*⁹⁶. Ainsi Andocide invitait-il les juges à regarder d'un œil méfiant le dernier né d'une famille éminente⁹⁷ qui faisait fondre son patrimoine⁹⁸. Le plus grave étant que cette dépense n'était pas destinée à la cité, elle était – chacun des juges l'avait compris – liée à une vie de débauche⁹⁹.

Le débauché

L'excès dans la pratique des plaisirs, qu'il s'agisse des plaisirs de la table ou des plaisirs de l'amour, est un motif commun d'invectives dans le corpus des orateurs. Il convient de comprendre cet état de fait à l'aune d'une éthique grecque qui, comme l'avait montré Foucault à propos de *ta Aphrodisia*, prônait la maîtrise des passions¹⁰⁰. C'est ainsi que Démosthène, dans le discours *Sur la couronne*, peut conspuer ses ennemis « qui prennent pour mesure du bonheur leur ventre et leurs parties honteuses »¹⁰¹. L'un des enjeux de ce type de railleries est d'exciter la colère des juges à l'endroit d'hommes qui se livrent à des plaisirs auxquels la plupart des citoyens n'ont pas accès. Comme l'explique Josiah Ober, évoquer ainsi les plaisirs innombrables qui s'offraient à l'accusé

⁹⁵ A. Harrison, *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 79-80. Harrison insiste sur la protection des enfants dans l'institution de cette procédure.

⁹⁶ D. MacDowell, « The Athenian Procedure of *Dokimasia* of Orators », *Symposium 2001*, Verlag des österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, 2005, p. 79-87, p. 86.

⁹⁷ Son grand père Callias était l'un des instigateurs de la fameuse « paix de Callias » qui mettait fin à la guerre entre Athènes et les Perses en 449.

⁹⁸ Parallèlement, comme nous le verrons dans le chapitre 8, la dilapidation était l'indice d'une incapacité à gérer les affaires publiques. Il s'agissait donc de discréditer aussi le rôle que Callias prétendait jouer dans la cité.

⁹⁹ Ce lien entre dilapidation et débauche est établi très explicitement dans le *Contre Nausimachos et Xenopeithès* où le plaideur reproche à ses deux adversaires d'implorer la pitié des juges alors qu'ils ont « honteusement (αἰσχροῦς) et vilainement (κακῶς) dissipé leur fortune (ἀνηλωκέναι) en ripailles et beuveries avec Aristocrate, Diognétos et leurs pareils » (Démosthène, *Contre Nausimachos et Xenopeithès*, 27).

¹⁰⁰ M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 74-90.

¹⁰¹ Démosthène, *Sur la Couronne*, 296.

alimentait l'envie (*phthonos*) des dikastes¹⁰². Mais, comme souvent, le reproche peut servir à rendre plus vraisemblable un méfait dont on accuse l'adversaire. Le « désir » (*epithumia*), écrit Aristote, est l'un des grands leviers des actions humaines¹⁰³ : les débauchés, prisonniers de leurs désirs sans limite, sont ainsi les plus susceptibles de se laisser corrompre. La faiblesse vis-à-vis des passions permet donc à Démosthène de donner à la « trahison » de Philocrate, l'un des instigateurs de la paix de 346, un mobile :

L'un [Démosthène], outre qu'il n'a rien touché dans son ambassade, a libéré à ses propres frais les prisonniers. L'autre [Philocrate], avec l'argent pour lequel il avait vendu les affaires de l'Etat (τὰ τῆς πόλεως πράγματα χρημάτων ἀπέδοτο), est allé partout acheter prostituées (πόρνας) et poisson (ἰχθῦς).¹⁰⁴

De manière analogue, Eschine donne du crédit à la corruption de Timarque en faisant d'une hétéaire, Philoxinè, la destination des trente mines frauduleusement acquises¹⁰⁵. Mais si les pratiques sexuelles étaient prises pour cible parce qu'elles incarnaient une vie déréglée, elles pouvaient également être raillées pour elles-mêmes.

Le lubrique

Dans le discours *Contre Ctésiphon*, à propos de Démosthène, Eschine explique : « Il me reproche encore d'aimer à me mêler dans les gymnases à de plus jeunes que moi »¹⁰⁶. Si cette attaque n'apparaît pas dans le discours de défense de Démosthène qui nous est parvenu, il paraît clair que Démosthène avait fait de l'attirance d'Eschine pour les jeunes hommes un motif de dérision. Dans le *Contre Timarque*, d'ailleurs, Eschine se défend visiblement d'un Démosthène, qui l'accusait d'être « une nuisance (*ochleros*) » dans les gymnases¹⁰⁷ : dans un long développement, il s'efforce de distinguer l'amour « juste », qu'il pratique, de celui qui ne l'est pas¹⁰⁸. La plaisanterie de Démosthène ne permet pas de cerner immédiatement ce qui est reproché à Eschine. Il ne faudrait, en effet, pas croire, en adoptant un regard anachronique, qu'il reproche à Eschine son

¹⁰² J. Ober, *Mass and Elite in democratic Athens*, Princeton, University Press of Princeton, 1990, p. 206-208.

¹⁰³ Aristote, *Rhétorique*, I, 10, 1368b37 - 1369a7.

¹⁰⁴ Démosthène, Sur les forfaitures de l'ambassade, 229.

¹⁰⁵ Eschine, *Contre Timarque*, 115.

¹⁰⁶ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 216.

¹⁰⁷ Eschine, *Contre Timarque*, 135.

¹⁰⁸ Eschine, *Contre Timarque*, 136-159.

« homosexualité ». Les travaux sur la sexualité antique, depuis Michel Foucault, ont bien montré que l'homosexualité est une notion contemporaine. Les Grecs n'opéraient aucune distinction entre un désir tourné vers un homme ou celui qui se tournait vers une femme¹⁰⁹. En ce sens, l'amour pour un homme n'avait pas, *per se*, moins de dignité que l'amour pour une femme. Ceci dit, la passion amoureuse, l'*éros*, n'en était pas moins soumise à certaines normes : l'une d'elle, comme nous l'avons dit plus haut, était la mesure. Or ce que Démosthène reproche à Eschine, c'est précisément de ne pas en avoir, de ne pas être capable de maîtriser ses passions au point de semer le désordre dans la cité. En fait, Démosthène était de ceux qui, dans la cité, accusaient Eschine non seulement de multiplier les conquêtes, mais d'être encore un séducteur agressif, n'hésitant pas à en venir aux mains pour un garçon¹¹⁰.

Eschine attaque également Démosthène sur ce plan, mais pour d'autres raisons. Partons d'un exemple, parmi d'autres, tiré du *Contre Ctésiphon*. Eschine y raconte qu'un beau jeune homme, Aristion de Platée, vécut un certain temps chez Démosthène, puis feint de s'interroger :

Qu'y subissait-il ou qu'y faisait-il (ὁ τι πάσχων ἢ πράττων), le cas reste douteux, et c'est une affaire dont je ne saurais parler sans inconvenance (οὐδαμῶς εὐσχημον).¹¹¹

Il ne faut pas s'étonner du caractère allusif de cette raillerie. Les plaideurs – de même que les orateurs à l'assemblée – devaient se garder d'employer des mots crus relatifs au sexe ou à la défécation¹¹². Aussi employait-il volontiers des allusions qui n'en étaient pas

¹⁰⁹ Foucault, *op. cit.*, p. 51-54. Voir encore : D. Halperin, « One Hundred Years of Homosexuality », in D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Others essays on Greek Love*, New York, Londres, Routledge, 1990, p. 15-40, en particulier p. 29-38.

¹¹⁰ N. Fisher (traduction et commentaire), *Aeschines. Against Timarchos*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2001, p. 280.

¹¹¹ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 162.

¹¹² C. Carey, « Legal Space in Classical Athens », *Greece & Rome*, 41, 2, 1994, p. 172-186, p. 174-175. De manière plus générale, Michèle Biraud a montré que si le terme *sôma* (le corps) est fréquemment employé chez les orateurs, « les termes qui renvoient à sa description, en revanche, sont assez peu employés : il n'y a aucune mention des organes internes ; seules les dénominations de la main, de la tête et des yeux dépassent dix occurrences sur l'ensemble du corpus ». Surtout remarque-t-elle, il n'y a aucune mention relative au tronc. Voir : M. Biraud, « La décence ou l'absence de corps : la représentation sociale du corps dans les plaidoyers des orateurs attiques », *Les Études Classiques*, 59, 1991, p. 335-343, p. 339-340. Des commentateurs tardifs rapportent cependant des épisodes lors desquels l'orateur avait manqué à ces règles élémentaires. Lysias et Apollodore, dans des procès qui les opposaient respectivement à Antiope et Nééra, n'auraient ainsi guère fait preuve de subtilité en disant, pour le premier, qu'Antiope avait « fait sa vie grâce à trois orifices » quand le second, à propos de Nééra, avait parlé de « deux orifices ».

moins efficaces. Ainsi, en prétendant rester dans les limites que la décence lui impose, Eschine réussit à exacerber le caractère graveleux de la relation entre Aristion et Démosthène¹¹³. Les verbes *prattein* et *paschein*, renvoyant pour l'un au fait d'agir, pour l'autre au fait de subir, évoquent indubitablement des postures sexuelles et, bien qu'il soit question d'Aristion, ils invitent à penser en retour à celles de Démosthène. En bref, Eschine suggère que Démosthène pourrait bien être un « enculé ». Il ne convient pas d'interpréter hâtivement cette allégation à la lumière d'une conception de la pénétration sexuelle héritée du christianisme. Il ne s'agit donc pas de blâmer une pratique sexuelle immorale voire impie. Certes cette pratique sexuelle était probablement réprouvée dans la cité athénienne dès lors qu'elle concernait un citoyen adulte¹¹⁴, mais ce n'est pas là que réside l'efficacité de la moquerie. Eschine cherche plutôt à jouer de la signification symbolique de la pénétration. Dans la cité athénienne, en effet, elle rendait compte d'une relation dissymétrique dans laquelle le « pénétré » était dans une situation de subordination par rapport à celui qui le pénétrait¹¹⁵. Dans cette optique, Démosthène se voyait affublé d'une posture sexuelle qui, non seulement convenait mal à son statut de citoyen, mais contredisait surtout la position politique éminente à laquelle il prétendait. C'est encore cette idée de subordination qui affleure dans les railleries relatives à la fellation. Eschine, qui décrit, Démosthène comme un « être dont tout le corps jusqu'à l'organe de la parole est impur »¹¹⁶, cherche, en effet, à en faire un homme qui se soumet

¹¹³ Eschine emploie également abondamment des procédés allusifs de cette espèce contre Timarque : *Contre Timarque*, 41 ; 51-52 ; 55 ; 70 ; 131 ; 185. La répétition de ce genre de formulation s'explique ici par l'objet même du procès : le fait d'avoir accepté des rapports sexuels en échange d'un profit matériel est, en effet, l'un des chefs d'accusation pour lequel Eschine a engagé contre Timarque une *dokimasia rhétorôn*. Voir *infra*.

¹¹⁴ M. Skinner, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 124-132. Contre cette thèse dominante, Davidson estime que le rejet de la pénétration anale dans les relations homo-érotiques est un modèle imposé par les modernes, à partir de leurs propres représentations, sur le monde grec (*Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens*, Londres, Harpercollins, 1997, p. 168-182).

¹¹⁵ Cette idée a été mise en évidence par Kenneth Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982 (1978), p. 127-137 et Michel Foucault : *op. cit.*, p. 237-248. Ce dernier insistait sur « le principe d'isomorphisme entre la relation sexuelle et le rapport social ». Ainsi, ajoutait-il : « le rapport sexuel – toujours pensé à partir de l'acte-modèle de la pénétration et d'une polarité qui oppose activité et passivité – est perçu comme de même type que le rapport entre le supérieur et l'inférieur, celui qui domine et celui qui est dominé, celui qui soumet et celui qui est soumis, celui qui l'emporte et celui qui est vaincu » (237). Pour un aperçu plus détaillé sur ces questions relatives au statut de la sexualité homo-érotique dans la cité athénienne et l'importante bibliographie afférente, je me permets de renvoyer à J.-N. Allard, « La dérision des *euruprôktoi*. Les dimensions politiques de l'*aischrologia* comique », *Cahiers Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne].

¹¹⁶ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 88. Notons qu'Eschine n'était pas le seul à formuler une telle raillerie à l'encontre de Démosthène. Selon Douris de Samos, Pytheas, un orateur athénien de la seconde moitié du IV^e siècle, affirma que Démosthène s'était vu privé de souffler sur la flamme du Prytanée parce que sa bouche était impure (*FGrH* 76 F 8). Selon Timée de Tauromanion, c'est le neveu de Démosthène, Démocharès, qui se serait « prostitué (*hêtairèkos*) avec la partie supérieure de son corps, si bien qu'il n'était pas qualifié pour souffler la flamme sacrée » (*FGrH* 566 F 35b).

au plaisir érotique d'un autre homme¹¹⁷. Le pire, néanmoins, était de le faire pour de l'argent.

Le prostitué

Dans le corpus des orateurs, insinuer que l'adversaire est un prostitué est un thème très ordinaire de la *diabolê*¹¹⁸. Une telle situation s'explique vraisemblablement par l'image négative attachée à cette pratique dans la cité athénienne. D'une certaine manière, comme le souligne Edward Cohen, la prostitution souffrait d'une réputation identique à celle dont souffraient dans la cité toutes les activités liées au commerce¹¹⁹. Dans le *Charmide*, d'ailleurs, la prostitution est dite aussi infâmante que l'activité de faire des salaisons ou de travailler le cuir¹²⁰. Pour autant, dans la cité athénienne « être un prostitué [...] en soi n'était pas un délit »¹²¹ et il n'était pas interdit qu'un citoyen se prostitue. En revanche il était proscrit qu'un tel citoyen conserve ses pleines prérogatives politiques. Un prostitué, en effet, était privé de la parole à l'assemblée¹²² : il avait abandonné sa capacité à décider en toute indépendance en s'abandonnant à d'autres hommes¹²³. Un prostitué qui ne respectait pas son exclusion de la tribune pouvait être poursuivi par une *graphê hetairesôs* ou mis en cause par la singulière procédure de la *dokimasia rhêtôrôn*¹²⁴. C'est précisément, dans le cadre de cette procédure, que Timarque fut poursuivi par Eschine. Voilà pourquoi, dans le discours

¹¹⁷ Il faut aussi entendre métaphoriquement ces allusions aux pratiques sexuelles orales de Démosthène. Nancy Worman a montré qu'elle dénonçait les méfaits de la bouche manipulatrice de Démosthène. À l'horreur de pratiques sexuelles correspondait l'horreur de la politique prônée par Démosthène dont la bouche était le levier principal : *Abusing Mouths in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 255-256.

¹¹⁸ En plus des imputations visant Timarque, Démosthène et Épicratès que nous allons étudier en détail ici, évoquons aussi les accusations de Démosthène contre Androtion (*Contre Androtion*, 58) et contre Aphobètos et Nikias, qui sont, respectivement, le frère et le beau-frère d'Eschine (*Sur les forfaitures de l'ambassade*, 287) et celles d'Eschine à l'encontre d'Hégésandros et, moins explicitement, de Léodamas (*Contre Timarque*, 70 et 111). Ces insinuations semblent, dans la majorité des cas, risibles.

¹¹⁹ E. Cohen, « Laws Affecting Prostitution at Athens », in E. Cantarella (éd.), *Symposion 2005*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 201-224, p. 204-205.

¹²⁰ Platon, *Charmide*, 163b.

¹²¹ D. Macdowell, « The Athenian Procedure of *Dokimasia* of Orators », in R. Wallace, M. Gagarin (éd.), *Symposium 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 79-87, p. 86.

¹²² Eschine, *Contre Timarque*, 19 ; Démosthène, *Contre Androtion*, 30.

¹²³ Ici, encore, les spécialistes sont en désaccord : certains, en effet, estiment que la pénétration explique la mise au ban du prostitué. Sur ce point, je me range à la position de James Davidson selon qui l'exclusion de la tribune est la conséquence de l'état de dépendance dans lequel se trouve le prostitué. Il le démontre justement en partant du cas de Timarque : Davidson, *op. cit.*, p. 250-260.

¹²⁴ S. Todd, « Some Notes on the Regulation of Sexuality in Athenian Law », in H.-A. Rupprecht (éd.), *Symposion 2003*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006, p. 93-11, p. 95-100.

composé contre Timarque, les attaques et les railleries qui font de Timarque « une putain »¹²⁵ sont très nombreuses. Par exemple :

Mais il y a d'autres faits dans la vie de Timarque que je puis vous rappeler. Si, passant sous silence ses relations avec de grossiers personnages tels Cédonide, Autoclide et Thersandre qui l'ont entretenu chez eux, je vous prouve que ce n'est pas seulement à Misgolas qu'il s'est livré pour un salaire, mais à un autre après lui, puis à un autre encore, et que de celui-ci il a passé à un nouvel amant, Timarque, j'en suis sûr, ne vous apparaîtra plus comme un homme qui a eu une liaison, mais, – par Dionysos! Je ne puis me servir perpétuellement de circonvolutions – comme un vulgaire prostitué.¹²⁶

Si, comme l'explique Nick Fisher, la prononciation de ce dernier qualificatif, « *pornos* », « avait dû produire un bon rire »¹²⁷, ce fut d'abord par effet de surprise. Eschine, en effet, depuis le début du discours feignait de vouloir rester dans les limites de la bienséance et avait jusqu'alors toujours refusé d'employer ce terme, rendant de plus en plus improbable, aux yeux des spectateurs, son utilisation. Mais le jeu sur l'attente n'était pas la seule raison de l'hilarité des juges car, manifestement, les brocards relatifs à la prostitution étaient devenus un lieu commun qui ne pouvait manquer de faire rire les juges citoyens.

Le *topos* est ancien puisqu'Andocide s'en sert déjà dans son discours *Sur les Mystères*, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Andocide n'y égrille pas le seul Callias, qui est derrière le procès, mais aussi les différents accusateurs qui se sont succédé à la barre pour l'accabler. Parmi ceux-là : Épicharès qu'Andocide accuse d'avoir été membre de la *Boulè* sous les Trente¹²⁸. Après l'avoir traité de « valet des Trente »¹²⁹, Andocide poursuit ses invectives de la sorte :

¹²⁵ Je précise ici que dans le texte grec, il n'y a pas de coloration féminine à l'insulte comme il y en a dans « putain ». Pourtant, le terme me semble par sa violence le mieux à même de rendre compte de la force de des railleries relatives à la prostitution de Timarque.

¹²⁶ Eschine, *Contre Timarque*, 52.

¹²⁷ N. Fisher (traduction et commentaire), *Aeschines, Against Timarchos*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2001, p. 185.

¹²⁸ Andocide, *Sur les mystères*, 95.

Et avec cela tu viens me reprocher mes accointances politiques (περὶ ἐταιρείας), et tu dis du mal des gens ! Parle donc de tes accointances à toi : car, ce n'est pas pour un seul amant que tu as eu des complaisances infâmes (ὅς ἐνὶ μὲν οὐχ ἡταιρίσας) (ce serait pour toi fort honnête) : tu te livrais au rabais à qui voulait (πραπτόμενος δ' οὐ πολὺ ἀργύριον τὸν βουλόμενον ἀνθρώπων) – chacun, ici, le sait –, et tu vivais de ton honteux métier malgré ton affreuse laideur (ἐπὶ τοῖς αἰσχίστοις ἔργοις ἔζης, καὶ ταῦτα οὕτως μοχθηρὸς ὢν τὴν ἰδέαν).¹³⁰

Plusieurs éléments ici explicitent l'imputation de prostitution. Andocide parle d'abord d'un Épicharès qui se serait fait le compagnon de plusieurs hommes. Or le verbe *hetairein*, employé par Andocide, n'est pas neutre : il évoque une espèce de compagnonnage dans lequel un jeune homme accepte une relation d'ordre érotique, plus ou moins longue, pour les avantages matériels qu'elle peut lui procurer¹³¹. Il ne s'agit donc pas, en théorie du moins, de prostitution à proprement parler puisque la relation sexuelle ne repose pas sur un échange monétaire ponctuel. Pourtant, l'observation des occurrences des évocations de cette relation d'*hetairèsis* montre que, très souvent, elle se distingue mal de la prostitution¹³². Dans ce passage, elle s'en distingue d'autant moins qu'Andocide réintroduit la rétribution monétaire dans les relations qu'Épicharès a pu avoir avec d'autres hommes. Il se vendait même « au rabais » explique-t-il ! Andocide parle en outre d'une relation nouée avec « celui qui le souhaite », une expression qui convient parfaitement pour parler d'un prostitué qui se livre à n'importe qui... Mais, le plus intéressant dans ce passage n'est pas de voir qu'Andocide fasse de son adversaire un prostitué, mais bien plutôt de voir comment la prostitution permet d'y mettre en cause des relations d'ordre politique. Comme Andocide le dit très clairement, ses accusateurs lui reprochaient ses attaches politiques et, plus particulièrement, d'avoir appartenu à des hétairies (*hetaireiai*), ces associations politiques avaient joué un rôle majeur dans les révolutions oligarchiques de 411 et

¹²⁹ Andocide, *Sur les mystères*, 99. La formule exacte est : « tu étais l'esclave des Trente » (ἐδούλευες τοῖς τριάκοντα).

¹³⁰ Andocide, *Sur les Mystères*, 100.

¹³¹ Fisher, *op. cit.*, p. 41.

¹³² Fisher, *op. cit.*, p. 42.

404¹³³. En jouant sur la paronymie entre *hetaireia* et *hetaireô*¹³⁴, Andocide opère, en fait, un glissement subtil qui, partant de ses accointances politiques suspectes, laisse place aux relations autrement plus inavouables de son adversaire : celles qu'il avait tissées avec les Trente Tyrans. En somme, la prostitution d'Épicharès doit être entendue métaphoriquement : elle est une manière de rendre compte du caractère abominable – autant que l'est la prostitution réelle – de sa relation aux tyrans.

Mais une telle métaphore n'était pas seulement susceptible de rendre compte du caractère honteux et exécrationnel d'une relation, elle pouvait aussi insister sur sa dimension pécuniaire¹³⁵. C'est certainement ce que cherche à faire Eschine quand il dit de Démosthène :

Et cet homme qui fait de l'argent de chaque partie de son corps, même de l'organe de la parole, jouant l'Aristide, manifeste un dégoût irrité contre notre vénalité.¹³⁶

Comme un prostitué vend son corps à son client Démosthène a vendu son indépendance politique : voilà, en substance, ce que dit Eschine. Cette interprétation est d'autant plus crédible qu'Eschine en fait, explicitement ici, une réponse à la vénalité dont l'accusait, dans ce procès, Démosthène.

L'incestueux

Parmi les pratiques sexuelles affreuses dont les orateurs faisaient leur miel pour dénigrer leur adversaire, la plus intolérable était sans doute l'inceste. Peut-être est-ce pour cette raison qu'il en est rarement question dans notre corpus et que les attaques relatives à l'inceste semblent plus qu'ailleurs absolument dénuées d'humour. Penchons-nous sur le discours *Sur les Mystères* dans lequel Andocide évoque l'inceste pour, une nouvelle fois, accabler Callias. La vie de plaisirs sans frein dont Andocide accuse Callias, atteint en fait son acmé dans un épisode que le plaideur se plaît à raconter aux juges :

¹³³ J. Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 22-41 et 167-170.

¹³⁴ Ce jeu relève d'une figure stylistique que les traités de rhétorique appellent une *paromoiôsis*.

¹³⁵ Le mot *pornê* dérive du verbe *pernêmi*, « vendre ». En fait, la dimension monétaire est le critère premier pour définir une situation de prostitution. Voir Davidson, *op. cit.*, p. 117-120. Signalons aussi cette assertion d'Eschine qui enracine la honte de la prostitution dans l'échange monétaire : « Le législateur, lui, ne s'est pas demandé dans quelles conditions l'acte a été commis. Non, quand il y a eu rémunération, qu'elle quelle soit, il est noté coupable d'infamie » (*Contre Timarque*, 165).

¹³⁶ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 23.

Il épousa la fille d'Isomachos : après avoir vécu (συνουκῆσας) avec elle moins d'un an, il prit la mère de sa femme, et cet homme, le dernier des misérables, vécut (συνώκει) avec la mère et la fille, lui, prêtre d'une Mère et d'une Fille divine : il les avait ensemble à la maison.¹³⁷

Les spécialistes ne sont pas unanimes à dire que l'inceste est ici véritablement l'objet du scandale. Françoise Héritier le prétend, expliquant qu'on a affaire à un inceste du second type, un inceste qui consiste à avoir des relations sexuelles avec deux personnes de même sang¹³⁸. Mais, selon Jean-Baptiste Bonnard, ce n'est pas le fait de coucher avec la mère et la fille qui posait problème, mais le ménage à trois parce qu'il provoquait un conflit impie entre la mère et la fille¹³⁹.

Dans un fragment de Lysias, il est plus explicitement question d'inceste du « premier type ». Lysias y critique l'indifférence d'Alcibiade vis-à-vis de l'inceste :

S'étant embarqués ensemble pour l'Hellespont, Axiochos et Alcibiade épousèrent tous les deux à Abydos Médontis, une femme du pays, avec laquelle ils vécurent. Il naquit une fille, sans qu'ils pussent savoir, disaient-ils, duquel des deux elle était : lorsqu'elle fut nubile, ils eurent également des rapports avec elle. Si Alcibiade l'avait pour lui, il disait que c'était la fille d'Axiochos ; quand c'était le tour d'Axiochos, elle devenait la fille d'Alcibiade.¹⁴⁰

Ce passage montre indéniablement que l'inceste pouvait faire l'objet d'un dénigrement. Il n'est pas certain, néanmoins, que ce dénigrement se manifestait dans les tribunaux car, comme le notait déjà Louis Gernet, les fragments contre Alcibiade étaient probablement extraits d'un de ces pamphlets qui prenaient pour cible Alcibiade dans les premières décennies du IV^e siècle¹⁴¹.

¹³⁷ Andocide, *Sur les Mystères*, 124. La référence à la mère et à la fille divine s'explique par le fait que Callias, du *gènos* des *kèrukēs*, est dadouque d'Éleusis. À ce titre il exerce le sacerdoce de Dèmèter et de Korè.

¹³⁸ F. Héritier, « L'inceste dans les textes de la Grèce classique et post-classique », *Mètis*, 9-10, 1994, p. 99-115.

¹³⁹ J.-B. Bonnard, « Phèdre sans inceste. À propos de la théorie de l'inceste du second type et de ses applications en histoire grecque », *Revue Historique*, 304, 2001, p. 77-107, p.88

¹⁴⁰ Lysias, *fr.* XXX.

¹⁴¹ L. Gernet, M. Bizot, *Lysias, Discours, Tome 2*, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (1926), p. 246.

En tout état de cause, nous avons pu constater combien (et comment) des conduites réprouvées qui touchaient à tous les domaines de la vie sociale – des rapports amoureux aux comportements sur le champ de bataille – pouvaient donner matière à dérision. Pour autant, il ne faudrait pas croire qu'une conduite irréprochable ou réputée telle pouvait complètement prémunir un plaideur du dénigrement de l'adversaire¹⁴² : Les activités passées pour peu qu'elles aient été indignes, pouvaient aussi devenir un motif de dérision.

2. Le « passé qui ne passe pas »¹⁴³

« Les sots métiers »

Le « scribouillard »

En dépit d'un discours contemporain qui cherche à aplanir l'inégale dignité des métiers, le proverbe selon qui « il n'y a pas de sot métier » ne se comprendrait aucunement, si, précisément, certaines activités n'étaient pas porteuses d'infamie. À Athènes, et plus généralement dans le monde antique, les choses étaient plus claires : il existait effectivement des activités dégradantes¹⁴⁴ quand d'autres étaient considérées comme nobles¹⁴⁵. Le « métier » pouvait donc devenir un moyen d'avilir un adversaire.

Démosthène use abondamment de cette méthode de dénigrement contre son meilleur ennemi, Eschine. Il n'a ainsi cessé de répéter, à vrai dire de marteler, qu'Eschine est resté le « secrétaire » qu'il fut un temps. Plus exactement Démosthène le qualifie, avec un dédain incontestable, tantôt d'*hupogrammateus*¹⁴⁶ tantôt de *grammateus*¹⁴⁷, deux

¹⁴² Ajoutons d'ailleurs que rien ne permet de penser avec certitude que les individus calomniés et raillés s'étaient effectivement conduits comme le prétendaient leurs adversaires. On verra plus loin que la calomnie devait sans doute se fonder sur quelques rumeurs pour prétendre toucher les juges. Mais, la rumeur pouvant être mensongère, on ne pourra pas en tirer de conclusions plus fermes sur la véracité des attaques.

¹⁴³ Ce titre s'inspire librement du titre de l'ouvrage d'Éric Conan et d'Henry Rousso : *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994, qui mettait en lumière l'obsession française pour cet épisode de l'histoire depuis les années 1970.

¹⁴⁴ C'était le cas par exemple, nous l'avons dit, des activités qui, de manière générale, étaient liées au commerce.

¹⁴⁵ En fait, sans les textes de l'époque classique, la culture de la terre apparaît comme l'unique activité productive louable. C'est le cas, chez Aristophane, où les héros – on y reviendra – sont souvent de simples cultivateurs, mais encore chez Xénophon, *Économiques*, V, 1 ; Euripide, *Oreste*, 917-922 et *Suppliants*, 881-887 ou Platon, *Lois*, 889d.

¹⁴⁶ Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 70 ; 200 ; 249. Démosthène raille également Philocharès et Aphobètos, les deux frères d'Eschine, comme « *hupogrammateis* » : *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 237.

¹⁴⁷ Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 95 ; 314 et *Sur la Couronne*, 127 ; 261 ; 265. Dans ce second discours, Démosthène traite également Eschine de « *grammatokuphôn* » (209), que Georges Mathieu rend par « machine à écrire ». Le terme *kuphôn* pouvait désigner un joug ou un carcan. Par extension, il désigne chez

termes qui renvoient à différentes fonctions liées à l'écriture publique dans la cité. À Athènes, où l'écrit prenait une place croissante, sans, toutefois, supplanter, l'oral¹⁴⁸, ces fonctions travaillaient à assurer les passages de l'une à l'autre forme : mettre par écrit les décrets ou les lois, s'occuper des archives¹⁴⁹, lire des textes, des lois, notamment, lors des réunions de l'Assemblée ou du Conseil ou encore dans les tribunaux¹⁵⁰. En dépit de l'importance que ces tâches d'écriture revêtaient pour la cité, les termes, *grammateus* et, *a fortiori*, *hupogrammateus*, pouvaient s'apparenter, au moins depuis la fin du V^e siècle, à des insultes. Ainsi, dans les *Grenouilles* d'Aristophane, Eschyle se plaint d'une cité désormais « remplie de sous-greffiers »¹⁵¹. Quelques années plus tard, dans un discours de Lysias, l'accusé Nicomachos à qui la cité avait confié, en 403, le travail de réécriture des lois, est traité de *grammateus*¹⁵². À l'époque des procès opposant Eschine à Démosthène, cette connotation négative demeure à tel point qu'Eschine, comme le raconte Démosthène, se mettait en colère quand quelqu'un évoquait son passé de « greffier »¹⁵³. Pourtant, les activités que ces termes servaient à désigner étaient diverses et certainement pas d'égale dignité. Les *hupogrammateis*, qui comme le suggère le préfixe « *hupo* » constituaient un support pour l'écriture¹⁵⁴, n'étaient pas des magistrats. Il s'agissait de « petites mains payées à la tâche ou à l'année »¹⁵⁵ qui, comme se plaît à le rappeler plusieurs fois Démosthène, étaient au service de différents magistrats. À rebours, le terme *grammateus* peut désigner différents « fonctionnaires » parmi lesquels

Aristophane, un mauvais personnage, un coquin. C'est, sans doute, plutôt, dans ce dernier sens qu'il faut l'entendre ici : « coquin de greffier » serait ainsi une traduction plus juste quoique moins drôle que celle de Mathieu.

¹⁴⁸ R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1989, en particulier p. 34-94.

¹⁴⁹ À partir de la fin du V^e siècle, nombre de documents sont conservés dans l'ancien *bouleutèrion*, le *metroôn* situé sur l'agora. Mais l'ensemble des textes que la cité pensait nécessaire de conserver n'était pas « centralisé » dans le *metroôn* : les magistrats ou encore les sanctuaires étaient susceptibles de conserver également des documents. Cf. S. Georgoudi, « Manières d'archivage et archives de cités », in M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaire de Lille, 1988, p. 221-247, p. 227-233 et surtout C. Pébarthe, *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris, De Bocard, 2006, p. 113-239.

¹⁵⁰ Comme l'explique Michael Gagarin, si la loi est largement mise par écrit, l'écrit n'est jamais mobilisé directement dans le cadre des procès : un texte de loi est toujours médiatisé par la parole (M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 196-197 et 205).

¹⁵¹ Ἡ πόλις ἡμῶν ὑπογραμματέων ἀνεμεστώθη : Aristophane, *Grenouilles*, 1083-1084.

¹⁵² Lysias, *Contre Nichomachos*, 27-28.

¹⁵³ Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 314 : « [...] dit-on : “Eschine, l'ancien greffier (ὁ γεγραμματοεὐκῶς Αἰσχίνης)”, il est aussitôt votre ennemi (ἐχθρὸς) et se prétend injurié (κακῶς φησὶν ἀκηκοέναι) ».

¹⁵⁴ De même que *hupopodion*, « tabouret » signifie littéralement « support pour les pieds » ou *hupomnêma*, la « note » au singulier, « le cahier » au pluriel, signifie littéralement « support pour la mémoire ».

¹⁵⁵ Pébarthe, *op. cit.*, p. 236.

des magistrats apparemment importants¹⁵⁶. Le terme renvoie, en effet, tantôt au greffier qui lit à haute voix les preuves écrites (lois, contrats, témoignages à partir des années 370, *etc.*) dans les tribunaux, tantôt à ces secrétaires qui assistent les magistrats, l'Assemblée ou le conseil. L'un d'eux, le secrétaire de la prytanie, qu'Aristote nomme « maître des écritures publiques »¹⁵⁷, semble avoir même bénéficié de quelque prestige puisque son nom était porté sur les stèles relatives au traité d'alliance et sur les décrets conférant la proxénie ou le droit de cité¹⁵⁸. Eschine n'a probablement jamais endossé cette dernière magistrature. Si l'on se fie à Démosthène, il semble qu'après avoir assisté, comme *hupogrammateus*, divers magistrats dans leur tâche d'écriture, Eschine devint le secrétaire uniquement chargé de donner lecture de divers documents au Conseil et à l'Assemblée¹⁵⁹. Aussi l'hypothèse selon laquelle Démosthène rappelait des fonctions de second ordre exercées par Eschine (et plus largement par les membres de sa famille) pour le rabaisser est-elle parfaitement crédible. Il s'agissait même, plus fondamentalement, de souligner son indignité à exercer des fonctions plus influentes dans la cité. Comme le dit Démosthène en parlant de la fonction d'*hupogrammateus* : « cela ne mérite certes aucun reproche, mais pas non plus la stratégie »¹⁶⁰. D'ailleurs, on observe la surreprésentation de cette insulte dans le discours sur l'ambassade, ce qui laisse à penser que Démosthène cherchait à mettre en exergue l'incompétence, naturelle pour un homme de ce rang, à être ambassadeur ou plutôt à être un bon ambassadeur¹⁶¹.

L'acteur de « seconde zone »

Le parcours d'Eschine ne souffre pas seulement d'avoir prêté le calame et le stylet aux magistrats athéniens, l'orateur, comme le répète Démosthène, fut également acteur tragique. Ces mentions réitérées de Démosthène s'expliquent aisément au regard de tout l'imaginaire négatif attaché à l'acteur depuis la fin du V^e siècle : l'acteur était décrit, en

¹⁵⁶ Sur les différents types de secrétaires et leurs fonctions, voir Pébarthe, *op. cit.*, p. 161-166.

¹⁵⁷ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 54, 3.

¹⁵⁸ Remarquons, cependant, que le secrétaire des prytanes a peut-être perdu en prestige dans le cadre de réformes de la première moitié du IV^e siècle. En effet, comme l'explique Aristote, le secrétaire de la prytanie est de son temps tiré au sort alors qu'il était auparavant élu par le peuple et que, par conséquent, « les citoyens les plus dignes et les plus illustres » l'endossaient. À rebours de cette relative involution de la fonction de secrétaire de la prytanie, notons qu'entre 366-365 et 363-362 elle devint une magistrature annuelle alors qu'elle durait auparavant le temps d'une prytanie. Sur l'évolution de cette fonction, voir Thomas, *op. cit.*, p. 80-81 et Pébarthe, *op. cit.*, p. 164.

¹⁵⁹ On le déduit d'un passage de Démosthène qui parle de « l'élection » d'Eschine au poste de secrétaire (Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 314). Or, à ce moment-là, seul ce secrétaire était élu, les autres étaient tirés au sort.

¹⁶⁰ Démosthène, *Sur les forfaitures de l'Ambassade*, 237

¹⁶¹ Rappelons qu'Eschine était accusé de n'avoir pas convenablement assumé sa charge d'ambassadeur.

particulier dans les sources du IV^e siècle, comme un personnage d'origine médiocre qui n'avait d'autre ambition que l'argent¹⁶². Malgré des sources assez unanimes pour critiquer les acteurs, les spécialistes modernes s'accordent à reconnaître que certains d'entre eux étaient devenus de véritables « stars » aux yeux d'une frange non négligeable de la population¹⁶³. C'est certainement pour pallier cette bivalence de la représentation de l'acteur chez les juges, que Démosthène insiste tant sur la médiocrité des talents d'Eschine : ce dernier n'était pas simplement acteur, il « maltraitait » les personnages qu'il jouait¹⁶⁴. On ne lui confiait d'ailleurs pas les rôles principaux. Aux dires de Démosthène, Eschine est le troisième acteur, le tritagoniste¹⁶⁵, celui à qui l'on confie les rôles secondaires, ou, pire les rôles de tyran. Mais Démosthène, par cette attaque relative au passé d'acteur d'Eschine, cherchait aussi à mettre à mal certaines des qualités oratoires de son adversaire :

D'ailleurs peut-être suis-je forcé de parler aussi de sa voix : car j'apprends qu'il en est très fier et pense vous subjuguier par son cabotinage (καθυποκρινούμενον ὑμᾶς). Or il me semble que vous agiriez de la manière la plus bizarre si, l'ayant chassé des théâtres par vos projectiles et vos sifflets quand il jouait les malheurs de Thyeste et des héros de la guerre de Troie, ayant failli le lapider au point qu'il finit par renoncer à son métier de troisième acteur (ὥστε τελευτῶντα τοῦ τριταγωνιστεῖν ἀποστῆναι), une fois qu'il a causé tous les malheurs possibles, non plus sur la scène, mais dans les affaires importantes qui touchent aux intérêts de tout l'Etat, alors vous faisiez attention à lui en pensant qu'il a une belle voix (εὐφῶνον σκοπεῖν).¹⁶⁶

¹⁶² E. Csapo, *Actors and Icons of the Ancient Theater*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 104-106. Au V^e siècle, les sources sont plus neutres autour des acteurs, mais la composition par Strattis d'une comédie centrée sur Kallipidès, un acteur qui avait remporté le concours des acteurs de tragédie en 419-418, montre qu'ils étaient déjà sources de dérision.

¹⁶³ La chose est vraie surtout à partir du IV^e siècle quand le métier s'est professionnalisé et même internationalisé : Csapo, *op. cit.*, p. 87 et C. Hugoniot, F. Hurlet et S. Milanezi, « introduction, origine de l'acteur et évolution de son statut : bilan et nouvelles questions », in C. Hugoniot, F. Hurlet et S. Milanezi (éd.) *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses Universitaires François-Rabelais, 2004, p. 9-29, p. 16-17 (les auteurs parlent même de « star system »).

¹⁶⁴ Eschine aurait incarné le personnage d'Oinomaos de manière absolument catastrophique lors d'une représentation à Kollytos : Démosthène, *Sur la Couronne*, 180. Plus loin, dans le même discours, Démosthène insère même des vers de tragédie qu'Eschine aurait massacrés (267).

¹⁶⁵ Démosthène, Sur les forfaitures de l'ambassade, 200 ; 337 ; Sur la couronne, 209 ; 265.

¹⁶⁶ Démosthène, Sur les forfaitures de l'ambassade, 337.

Démosthène, explicitement, enjoint les juges à ne pas se laisser convaincre par la « belle » voix de son adversaire. Si, peut-être, Eschine disposait d'une voix gracile pour les oreilles de la foule athénienne, l'enjeu du propos, pour Démosthène, est surtout de faire face à la qualité dramatique des discours d'Eschine. Les affrontements judiciaires à Athènes étaient très spectaculaires¹⁶⁷ et Eschine avait certainement mis ses aptitudes théâtrales, parmi lesquelles une voix capable de modulations variées et de se porter au loin, au service de ses plaidoiries politiques¹⁶⁸. Aussi Démosthène devait-il désamorcer l'immense pouvoir de séduction qu'Eschine, comme acteur, était capable d'exercer sur les juges¹⁶⁹. Dans cette optique, Démosthène, à plusieurs reprises, se moque du « ton tragique »¹⁷⁰ qu'emprunte Eschine dans ses plaidoiries allant même jusqu'à rejouer ironiquement la grandiloquence excessive de son adversaire : « [...] si l'accusateur était Éaque, Rhadamante ou Minos, au lieu d'être un misérable glaneur, un rebut de l'agora, une peste de scribouillard, je ne crois pas qu'il aurait ainsi parlé et employé des expressions si insupportable, en criant comme dans une tragédie : "Ô terre, ô soleil, ô vertu" et caetera [...] »¹⁷¹. L'orateur, en outre, mettait en exergue, subrepticement, le caractère funeste que la belle éloquence pouvait dissimuler :

Dans quelle circonstance, donc, as-tu montré ta fougue ? Quand as-tu brillé (λαμπρός) ? Quand il faut agir contre les citoyens ici présents, oui, c'est alors que tu brilles par ta belle voix (λαμπροφωνότατος) et par ta mémoire, en excellent comédien (ύποκριτής ἄριστος), en Théocrinès de tragédie (τραγικός Θεοκρίνης).¹⁷²

Démosthène joue ici sur le large spectre de signification de l'éclat. L'adjectif *lampros* s'applique communément à la voix, mais aussi, quelquefois, aux individus : il sert alors à

¹⁶⁷ Voir E. Hall, « Lawcourts Dramas : Acting and Performance in Legal Oratory », dans E. Hall (éd.), *Theatrical Cast of Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 353-392 (il s'agit d'une version sensiblement remaniée d'un article plus ancien : « Lawcourts dramas : The Power of Performance in Greek Forensic Oratory », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40, 1995, p. 39-58). Nous reviendrons sur la dimension très théâtrale des discours judiciaires un peu plus loin dans ce chapitre.

¹⁶⁸ N. Worman, *Abusing Mouths in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 255-260, p. 215.

¹⁶⁹ Sur la manière dont les acteurs pouvaient puissamment affecter aussi l'esprit des auditeurs, cf. Patricia Easterling, « À propos du statut symbolique de l'acteur », in C. Hugoniot, F. Hurllet et S. Milanezi (éd.) *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses Universitaires François-Rabelais, 2004, p. 43-52, p. 51-52.

¹⁷⁰ Démosthène, Sur les forfaitures de l'ambassade, 189 ; Sur la couronne, 13.

¹⁷¹ Démosthène, *Sur la couronne*, 127.

¹⁷² Démosthène, *Sur la couronne*, 313.

évoquer « l'éclat » de la renommée. Or, ici, indubitablement, si le nom d'Eschine retentit, si Eschine possède quelque renom (*kleos*)¹⁷³, c'est uniquement à cause de ses méfaits. En parlant d'un Théocrinès de tragédie, Démosthène fait en effet référence à un proche d'Eschine, réputé être un sycophante de premier ordre¹⁷⁴. D'ailleurs, comme le note Sophie Gotteland, Démosthène met régulièrement en scène la distorsion profonde entre la « voix » mélodieuse d'Eschine et son « âme » (*psychè*) affreuse en vue de « déjouer la séduction d'une voix faussement compatissante, [d']ôter toute force à ses accents pathétiques et [de] dénoncer clairement la duplicité d'un homme comme Eschine »¹⁷⁵.

Le passé servile

Mais dans la cité athénienne, le statut le moins honorable était celui d'esclave. Dans ce contexte, un passé d'esclave pouvait devenir un fardeau d'autant plus difficile à assumer que les ennemis y trouvaient matière à dérision. Phormion, un ancien esclave, en a fait l'amère expérience. Phormion avait un ennemi : Apollodore. Ce dernier était le fils de Pasion, un ancien esclave, administrateur d'une banque qui parvint à obtenir – honneur exceptionnel – le droit de cité. Or à sa mort Pasion ne confia pas l'administration de la banque à son fils mais à Phormion, un esclave qu'il avait affranchi. Pire : par testament¹⁷⁶, Pasion fit de Phormion l'époux d'Archippè, la mère d'Apollodore. Dès lors, l'inimitié entre les deux hommes allait se manifester par différents procès dans lesquels les deux hommes s'affrontèrent directement ou indirectement. Outre le discours, attribué à Démosthène, *Pour Phormion* que nous avons analysé plus haut, fut composé dans le cadre de ce différend le *Contre Stephanos*¹⁷⁷. Il est l'œuvre d'Apollodore qui y attaque avec véhémence Phormion en insistant tout particulièrement sur son passé

¹⁷³ N'oublions pas que le « kléos est acoustique, autrement il n'est pas kléos » : J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988, p. 20.

¹⁷⁴ C'est, en tout cas, de cette manière qu'il est présenté dans le *Contre Théocrinès*. Dans ce discours composé vers 341-340, Théocrinès est accusé d'avoir engagé des poursuites judiciaires alors qu'il était frappé d'atimie. Or, précisément, cette atimie était dû à une procédure judiciaire (*phasis*) que Théocrinès avait initiée sans la mener à terme (dans la loi athénienne, interrompre cette procédure alors qu'elle était engagée était sanctionnée d'une privation partielle de certains droits civiques).

¹⁷⁵ S. Gotteland, « La sirène et l'enchanteur : portraits croisés d'Eschine et de Démosthène à la tribune », *Revue des Études grecques*, 119, 2006, p. 588-608, p. 595. Notons qu'Eschine, également, met en cause à sa façon le pouvoir de persuasion de son adversaire : il lui attribue, en effet, le pouvoir du *goês*, c'est à dire, à l'origine du sorcier ou du magicien pour mieux inciter les juges à s'en méfier.

¹⁷⁶ Testament dont Apollodore nie le contenu.

¹⁷⁷ Remarquons que le discours s'inscrit dans le cadre d'une poursuite pour faux témoignage intentée par Apollodore contre Stephanos. Apollodore accusait Stephanos d'avoir délivré un témoignage mensonger dans le cadre d'un procès qui l'avait par le passé opposé à Phormion. Phormion n'est donc pas l'adversaire d'Apollodore dans cet *agôn* judiciaire. Il en est cependant la cible principale.

servile¹⁷⁸. Apollodore parle ainsi d'un individu sorti de « l'*Anakeion* »¹⁷⁹, le sanctuaire des Dioscures aux abords duquel se louaient des esclaves ouvriers ou encore d'un « barbare acheté [au marché] »¹⁸⁰. Il se plaît à imaginer la punition que son ancien maître, Pasion, aurait dû lui infliger pour sa mauvaise gestion de la banque, l'une des pires que les maîtres pouvaient infliger aux esclaves : le moulin¹⁸¹. Il s'amuse encore de sa façon de s'exprimer : « à ses fautes de langage, vous avez sans doute reconnu en lui un barbare méprisable »¹⁸². Dans la péroraison, dans un propos d'une violence inouïe, il conclut :

Voici, je crois, ce qui vous fera le mieux connaître l'énormité de ce que j'ai subi : que chacun pense à l'esclave (οικέτην) qu'il a laissé dans sa maison, et qu'il s'imagine traité par lui comme nous l'avons été par cet homme. Peu importe qu'il s'appelle Syros, Manès, ou tel ou tel, tandis que celui-là s'appelle Phormion ; la situation est la même : ce sont des esclaves (δοῦλοι μὲν ἐκεῖνοι), Phormion l'était (δοῦλος δ' οὗτος ἦν); vous êtes leurs maîtres (δεσπόται δ' ὑμεῖς), je l'ai été de Phormion (δεσπότης δ' ἦν ἐγώ).¹⁸³

Manifestement Apollodore compte sur l'origine servile de son ennemi pour obtenir des juges une vengeance qu'il estime légitime. Il se plaît ainsi à parler de *doulos*, l'esclave de manière très général ou d'*oiketès*, qui désigne plutôt l'esclave domestique¹⁸⁴, et à assimiler le nom de son adversaire – un nom rare – à des noms très communs d'esclaves. Le premier Syros est un ethnique devenu nom : littéralement « Syrien », le second,

¹⁷⁸ Nous prenons précisément appui sur ce discours parce qu'il est le plus riche quant aux attaques portant sur le passé servile d'un adversaire. Notons, néanmoins, que deux autres discours présentent des attaques comparables quoique moins systématiques : le *Contre Nicomachos* et le *Contre Agoratos* de Lysias. Dans ce dernier discours, le plaideur souligne par deux fois que son adversaire était un « esclave, fils d'esclave » (18 et 64).

¹⁷⁹ Démosthène, *Contre Stéphanos*, I, 80.

¹⁸⁰ Démosthène, *Contre Stéphanos*, I, 81.

¹⁸¹ Démosthène, *Contre Stéphanos*, I, 33. Dans le discours *Sur le meurtre d'Ératosthène*, le plaideur, qui suspectait l'infidélité de sa femme, affirme avoir obtenu des aveux d'une servante de la maison après l'avoir menacée d'être « fouettée, jetée au moulin, réduite pour jamais à ce sort misérable » (Lysias, *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 18). Comme l'explique Virginia Hunter, le moulin doit être conçu comme « une sorte de prison ou maison de correction pour les esclaves » où prenait place des activités de minoterie. Ils y étaient tenus enchaînés et traités de manière extrêmement sévère (« Constructing the Body of the Citizen : Corporal Punishment in Classical Athens », *Échos du Monde Classique*, 36, n.s. 11, 3, 1992, p. 271-291, p. 282).

¹⁸² Démosthène, *Contre Stéphanos*, I, 30.

¹⁸³ Démosthène, *Contre Stéphanos*, I, 86.

¹⁸⁴ Sur ces termes, voir : F. Gschnitzer, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, vol. 1 : Grunzüge des Vorhellenistischen Sprachgebrauchs, Wiesbaden, Steiner, 1963, p. 6-12 et 16-23.

Manès, est un nom indigène d'origine phrygienne¹⁸⁵. Si, donc, comme le prétend le Vieil Oligarque, il n'était peut-être pas évident de distinguer, dans les rues d'Athènes, un esclave d'un citoyen¹⁸⁶, il faut bien admettre que la différence statutaire comptait. Car, dans le cas contraire, on comprendrait mal qu'Apollodore martèle ainsi que Phormion était un esclave. En fait, comme le suggère Deborah Kamen, ces invectives relatives à la servilité jouaient sur la peur, très répandue chez les Athéniens, de la transgression des cadres statutaires¹⁸⁷. Dans le même temps Apollodore dit que Phormion « était » esclave. Or en employant l'imparfait de l'indicatif, il reconnaît qu'au moment du procès Apollodore n'est plus un esclave. Toutes ces railleries ne servaient donc pas à remettre en question « pour de vrai » le statut de Phormion¹⁸⁸. Il s'agissait, plus prosaïquement, de ternir son image en invoquant ses origines serviles et donc viles¹⁸⁹. Un ancien esclave ne valait certainement pas un citoyen issu d'une longue lignée d'ancêtres nés de la terre attique¹⁹⁰ !

La pauvreté, « mère de tous les vices »

Plus largement, ces attaques relatives au passé de l'adversaire dévoilaient le caractère de l'adversaire. L'équation est assez simple : les activités viles voire serviles sont le propres des personnages laids et méchants. Démosthène en tout cas, par une belle anaphore, cherche clairement à corréliser la nocivité politique d'Eschine à ses activités passées tandis qu'il relie à un parcours modèle son dévouement à la cité :

¹⁸⁵ O. Masson, « Les noms d'esclaves dans la Grèce antique », in *Actes du colloque de 1971 sur l'esclavage*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 9-23, sur ces deux noms, p. 17-19. L'auteur fait de ces deux noms, parmi d'autres, des noms « exclusivement réservés aux esclaves » (p. 21).

¹⁸⁶ Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 10.

¹⁸⁷ Les Athéniens n'ont, durant toute la période classique, qu'avec grande parcimonie, accordé la citoyenneté à des étrangers ou la liberté à des esclaves. Les frontières statutaires avaient une signification très importante de sorte que les parcours ascendants du genre de celui qu'avait connu Phormion révélaient à la vue de tous une véritable porosité des statuts que l'idéologie civique refusait de reconnaître. Partant, les Athéniens réaffirmaient dans ce rire de dérision envers les anciens esclaves, la solidité inaltérable des barrières statutaires : quoique libre, le statut d'esclaves demeurerait une marque presque indélébile. Voir D. Kamen, « Servile Invective in Classical Athens », *Scripta Classica Israelica*, XXVIII, 2009, p. 43-56, p. 52-55.

¹⁸⁸ En revanche il nie que Pasion lui ait accordé de s'émanciper de l'autorité de Pasion et, donc, de ses héritiers : Démosthène, *Contre Stéphanos*, I, 34. À Athènes, en effet, l'affranchi restait sous le patronage de son ancien maître.

¹⁸⁹ Il est amusant de voir que Phormion raillait aussi les origines d'Apollodore qui, rappelons-le, était le fils d'un ancien esclave. Ces allusions aux origines de son père ne devaient guère plaire à Apollodore puisque le plaideur du *Pour Phormion*, discours qui a trait à un procès opposant les deux hommes, dit à ce sujet : « il y a des choses dont on ne peut parler sans que tu doives te tenir pour offensé, et c'est toi qui obliges à en parler ! » (Démosthène, *Pour Phormion*, 46).

¹⁹⁰ N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996, notamment p. 28-35.

Examine donc l'une à côté de l'autre ton existence et la mienne, calmement, sans amertume, Eschine. Puis demande aux gens que voici, quel est des deux sorts celui que chacun d'eux choisirait. Tu enseignais la lecture ; moi, j'étudiais. Tu initiais ; j'étais initié. Tu étais scribe ; moi, je faisais partie de l'Assemblée. Tu jouais les troisièmes rôles ; moi, j'assistais au spectacle. Tu tombais ; moi, je sifflais. Toute ta politique a été dans l'intérêt de l'ennemi, toute la mienne, dans l'intérêt de la patrie.¹⁹¹

Ajoutons, ici, en dernière analyse, que Démosthène, par l'évocation du parcours médiocre de son rival, mettait en exergue son indigence. La misère était aussi une manière d'expliquer les délits ou les crimes. Démosthène dit justement, un peu plus tôt dans ce même discours, que, lui, il a possédé « tout ce que doit avoir l'homme que le besoin ne poussera à aucun acte laid »¹⁹². Il est probable qu'Eschine, lui, n'ait pas pu jouer sur ce registre : s'il est peu prolix sur le passé de son adversaire, c'est que celui-là avait sans doute mené une vie de notable athénien assez « classique »¹⁹³. Pour autant, il existait encore un autre moyen de railler son adversaire qui ne consistât pas à prendre pour cibles des inconduites dont les plaideurs pouvaient toujours discutées l'interprétation qu'en donnait l'adversaire¹⁹⁴ : il s'agissait de s'attaquer à sa filiation.

¹⁹¹ Démosthène, *Sur la couronne*, 265.

¹⁹² Démosthène, *Sur la couronne*, 257.

¹⁹³ Notons quand même que Démosthène se fit logographe puisqu'il ne parvint pas à récupérer un héritage qui lui aurait permis de vivre confortablement sans « travailler » : voir P. Carlier, *Démosthène*, Paris, Fayard, 1990. Aussi la carrière de Démosthène n'était-elle pas sans faille et Dinarque dans le procès relatif à l'affaire d'Harpale ne se prive pas de mobiliser contre Démosthène son passé de logographe : « Vous découvrirez que celui-ci [Démosthène] n'a acquis sa renommée qu'après son entrée dans la vie politique, et que logographe, de salarié à la solde de Ctésippe, de Phormion et de bien d'autres, il est devenu l'homme le plus riche de la cité; que de citoyen obscur, qui n'avait reçu de ses ancêtres aucune gloire héréditaire, il est devenu célèbre, tandis que la cité se trouve ravalée à un rang indigne d'elle-même » (Dinarque, *Contre Démosthène*, 111).

¹⁹⁴ À titre d'exemple, regardons comment Démosthène essaie de discréditer les accusations d'Eschine sur sa supposée obséquiosité. Ainsi, à propos des places au premier rang qu'Eschine l'accuse d'avoir obtenues pour les ambassadeurs macédoniens : « Mais que devais-je faire ? [...] ordonner que l'administrateur ne leur réservât pas de places ? Mais ils auraient été spectateurs dans l'enceinte à deux oboles, si cette proposition n'avait pas été faite » (Démosthène, *Sur la Couronne*, 28).

3. La fange des origines

« Ta mère ! Une barbare » : Démosthène, demi-scythe ?

Dans le discours *Sur l'ambassade infidèle*, Eschine affirme que Démosthène était « issu par [sa] mère des Scythes nomades »¹⁹⁵. Il n'hésite d'ailleurs pas à détailler cette accusation dans une longue digression. Il y raconte comment Gylon du Céramique, un Athénien condamné par la cité pour trahison, avait fui dans le Bosphore cimmérien où il épousa une riche femme scythe. De ce mariage naquirent deux filles, l'une d'elles était la mère de Démosthène¹⁹⁶. Philipp Hardin insiste sur l'humour de ces « *mother-jokes* »¹⁹⁷. Aussi peut-on imaginer que ce genre de blagues relatives aux ascendants servait à maintenir l'attention des auditeurs et de leur plaire¹⁹⁸. Mais ces moqueries, comme l'a bien montré Noémie Villacèque, mettaient surtout en doute l'appartenance d'un individu à la communauté civique et, subséquemment, lui interdisait ce droit à la parole sans contrainte que son statut lui conférait¹⁹⁹. Ce doute relatif à la citoyenneté doit se comprendre dans le cadre de la loi athénienne sur la citoyenneté. Depuis 451-450, les droits du citoyen étaient réservés aux hommes issus d'un mariage entre un citoyen et la fille d'un citoyen²⁰⁰. Ainsi, comme l'écrit Giulia Sissa, « la naissance légitime de l'épouse est la condition non seulement d'un mariage régulier mais aussi de l'admission des enfants à venir dans la phratrie, passage indispensable à l'intégration d'un individu dans la cité »²⁰¹. En somme, donc, contester la citoyenneté de la mère revenait à contester celle du fils. Les mères étaient d'autant plus visées que l'ascendance légitime d'une femme était toujours difficile à démontrer. Aucun registre, en effet, ne recensait les

¹⁹⁵ Eschine, *Sur L'ambassade infidèle*, 78. L'insulte est réitérée au moment de la péroraison (180). Dinarque, dans le cadre de l'affaire d'Harpale, traite également Démosthène de « scythe » : *Contre Démosthène*, 15.

¹⁹⁶ Eschine, *Sur L'ambassade infidèle*, 172-173.

¹⁹⁷ P. Harding, « Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens », *Phoenix*, 41, 1, 1987, p. 25-35, p. 30-31.

¹⁹⁸ Sur ce rôle de la dérision, voir le chapitre précédent.

¹⁹⁹ N. Villacèque, « Ta mère ! Insulte et généalogie à la tribune démocratique », *Cahiers Mondes Anciens*, 5, 2014, p. 2 [en ligne]. Dans l'*Ajax* de Sophocle, d'ailleurs, Agamemnon refuse de parler avec Teucros, le demi-frère d'Ajax, dont la mère était une captive de guerre, l'affublant d'une « bouche d'esclave » et lui reprochant méchamment ses origines : « Ne veux-tu pas comprendre qui tu es, et nous amener à ta place un homme libre, capable de plaider ta cause devant nous. Quand c'est toi qui parles, je ne peux comprendre : je n'entends pas la langue des barbares » (Sophocle, *Ajax*, 1259-1263).

²⁰⁰ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 26, 3.

²⁰¹ G. Sissa, « La famille dans la cité grecque (V^e- IV^e siècles AC.) », in A. Rousselle, G. Sissa, Y. Thomas (éd.), *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1986 p. 20.

femmes « citoyennes », c'est-à-dire filles légitimes d'un citoyen et d'une fille de citoyen²⁰².

Que la question du statut de Démosthène soit l'un des enjeux des attaques d'Eschine à l'encontre de Démosthène est confirmé par un autre passage du même discours :

[...] et lorsque tu prends ce ton grave et digne, t'imagines-tu peut-être que les juges ici présents ignorent que tu es le bâtard de Démosthène l'armurier (ὅτι Δημοσθένους υἱὸς εἶ νόθος τοῦ μαχαίροποιῦ).²⁰³

Traiter Démosthène de *nothos* s'inscrit dans le prolongement des attaques relatives à sa mère : Eschine tirant les conséquences logiques des allégations qu'il formule contre la mère, lui attribue le statut de ceux qui sont nés en dehors du mariage légitime et qui sont privés de la *politeia*²⁰⁴. Et, si les juges n'ignoraient certainement pas la leçon de ces railleries, Eschine ne se prive pas d'être on ne peut plus clair quand, sarcastique, il s'interroge :

N'est-il pas horrible, Athéniens, de voir un homme répandre de tels mensonges sur le compte d'un de ses ... non (κατ' ἀνδρὸς πολίτου, οὐχ ἑαυτοῦ), je me corrige tout de suite, sur un de vos concitoyens (ἀλλ' ὑμετέρου) ?²⁰⁵

Mère putain, père esclave : la calamiteuse ascendance d'Eschine

Démosthène semble jouer un jeu analogue vis-à-vis d'Eschine en accusant la mère de son rival d'être une prostituée et son père un ancien esclave :

Je n'ai pas à me demander ce que je dois dire de toi et des tiens, mais je me demande ce que je rappellerai en premier lieu. Sera-ce que ton père Tromès était esclave d'Elpias (ἐδούλευε παρ' Ἐλπίᾳ) qui

²⁰² R. Osborne, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 262-263. Selon Robin Osborne, le développement des stèles funéraires féminines dans la deuxième moitié du V^e siècle s'explique par la nécessité d'afficher aussi son ascendance légitime du côté maternel dans une cité où, justement, les femmes légitimes n'étaient nulle part répertoriées.

²⁰³ Eschine, Sur l'ambassade Infidèle, 93

²⁰⁴ D. Ogden, *Greek Bastardy. In the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford, New York, Clarendon Press, 2007 (1996), p. 151-156.

²⁰⁵ Eschine, Sur l'ambassade Infidèle, 87.

enseignait l'écriture près du Theseion ? Il portait de grosses entraves et un carcan (χοίνικας παχείας ἔχων καὶ ξύλον). Ou bien que ta mère grâce à ses mariages en plein jour dans la boutique voisine du héros Calamités²⁰⁶, a élevé le beau portrait et l'excellent acteur de dernier ordre que tu es ?²⁰⁷

Inutile d'insister sur l'allégation que renferme le nom « Tromès », littéralement « Le trembleur », que Démosthène donne au père d'Eschine qui s'appelait vraisemblablement Atromès, « Intrépide »²⁰⁸. Démosthène donne corps à la généalogie médiocre d'Eschine. Dans le monde grec, en effet, le nom du fils faisait souvent écho au caractère de son père : « peureux » renverrait donc à un trait de la personnalité du grand-père d'Eschine²⁰⁹. Il importe surtout de voir ici combien Démosthène insiste sur le passé soi-disant servile de Tromès. Non seulement Démosthène prétend qu'il est un ancien esclave, mais il matérialise encore ce passé honteux en lui passant autour du cou et des jambes, cliché parmi les clichés, les entraves et le carcan. Plus exactement, Démosthène invoque ici deux pièces de bois qui renvoient de manière très évidente à l'imaginaire de la servilité : la *choinikè* et le *xulon*, des morceaux de bois percés qui servaient d'entraves pour les esclaves²¹⁰. Concernant la mère, quoiqu'allusive, l'imputation de prostitution est tout aussi transparente. Démosthène joue ici sur l'équivocité du mot *gamos* : le mariage, mais aussi, plus simplement, l'union sexuelle, libre. Au pluriel, évidemment, le second sens prévaut et laisse imaginer des relations nombreuses et rémunérées. La chose est d'autant plus sûre que, pour un Athénien, le principe d'un mariage « en plein jour » devait paraître bien incongru : le mariage se célébrait à la lueur des torches²¹¹. Ce n'est, du reste, pas le seul moment du discours où Démosthène accuse la mère de son

²⁰⁶ Peut-être le nom de ce héros joue-t-il sur la proximité avec *kalamos*, le roseau qui sert à l'écriture pour ainsi rappeler le passé d'*hupogrammateus* d'Eschine.

²⁰⁷ Démosthène, *Sur la Couronne*, 129.

²⁰⁸ Démosthène prétend qu'Eschine, maître en écriture, a fait changer le nom de son père sur les registres civiques : Tromès serait ainsi devenu Atromès (*Sur la Couronne*, 130). Mais d'après le recensement opéré par M. Osborne et S. Byrne (*A Lexicon of Greek Personal Name, vol. II. Attica*, Oxford, Clarendon Press, 1994), il n'existe, au cours de toute l'Antiquité, aucune attestation de Tromès en Attique. Il s'agit donc bien d'une invention destinée à dénigrer Eschine.

²⁰⁹ Sur le nom donné au fils comme résonance des œuvres du père, voir J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988, p. 74-91.

²¹⁰ Sur les instruments relatifs au traitement des esclaves dans le monde grec et, plus particulièrement à Athènes, voir V. Hunter, « Constructing the Body of the Citizen : Corporal Punishment in Classical Athens », *Échos du Monde Classique*, 36, n.s. 11, 3, 1992, p. 271-291, notamment p. 280-287 et *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 176-181.

²¹¹ A.-M. Vèrilhac, C. Vial, « Le mariage grec du VI^e siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste », *Bulletin de Correspondances Helléniques*, Supplément XXXII, 1998, p. 320-321.

adversaire, Glaukothéa, d'avoir des « mœurs légères ». Un peu plus loin, il emploie l'un de ces procédés allusifs qui, sans sortir des normes du langage convenable, permettaient de dévoiler les pratiques les plus rebutantes expliquant que Glaukothéa, surnommée Empousa, « avait reçu ce nom parce qu'elle faisait et subissait tout »²¹². Le surnom d'Empousa – une espèce de monstre mythologique –, du reste, ne fait que confirmer le « beau métier »²¹³ de Glaukothéa dans la mesure où les Anciens comparaient volontiers les hétaires à des êtres surnaturels²¹⁴. Qu'il s'agisse des insinuations relatives à la mère ou des franches allusions à la servitude du père, ces attaques servaient assurément à remettre en question la citoyenneté d'Eschine. La prostitution de la mère jetait en effet le doute sur l'identité du père et, subséquemment, sur la citoyenneté du fils. Dans l'imaginaire commun de l'époque, qui plus est, les prostituées étaient d'abord des étrangères²¹⁵. Avec un père esclave, même affranchi, Eschine ne saurait de toute façon avoir reçu la citoyenneté. Démosthène, d'ailleurs, au détour de ce flot d'avanies relatives aux parents d'Eschine, reconnaît incidemment qu'il s'agit bien de refouler Eschine hors de la communauté des citoyens lorsqu'il s'écrie: « Bien tard – je dis tard ? Plutôt il y a un ou deux jours –, il est devenu à la fois Athénien et orateur »²¹⁶.

Cette stratégie rhétorique destinée à mettre en cause l'appartenance d'Eschine à la communauté civique²¹⁷ est raffermie par ces multiples allusions à son passé de « scribouillard » dont nous avons parlé un peu plus haut. Beaucoup de ces *hupogrammateis* – peut-être la majorité – étaient en effet des esclaves publics²¹⁸. Démosthène, du reste, suggère de manière franchement transparente le lien qu'il espère dessiner entre l'ancien métier de son adversaire et sa servilité :

Quand tu as été inscrit dans un dème (par n'importe quel procédé ; je
laisse cela de côté), enfin quand tu as été inscrit, aussitôt tu as choisi

²¹² Démosthène, *Sur la couronne*, 130. Cette phrase n'est pas sans rappeler le propos allusif d'Eschine quant aux rapports qu'entretenaient Aristion de Platée et Démosthène lorsque le premier vécut chez le second : Eschine, *Contre Ctésiphon*, 162.

²¹³ Démosthène, *Sur la couronne*, 129.

²¹⁴ Voir par exemple le fragment 22 d'Anaxilas où les hétaires sont décrites comme plus dangereuses encore que la Chimère, les Harpies, Charybe et Scylla ou l'Hydre.

²¹⁵ Villacèque, *art. cit.*, p. 3-5.

²¹⁶ Démosthène, *Sur la Couronne*, 130.

²¹⁷ Pour davantage de précisions sur cette stratégie rhétorique dans le cadre de l'affrontement d'Eschine et de Démosthène par discours interposés, voir D. Kamen, « Servile Invective in Classical Athens », *Scripta Classica Israelica*, XXVIII, 2009, p. 43-56, en particulier p. 43-46.

²¹⁸ Paulin Isnard a mis en évidence le rôle central des *démosioi* dans les écritures publiques : *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 67-71.

le plus beau des métiers, celui de scribe et de serviteur de petits fonctionnaires (τὸ κάλλιστον ἐξελέξω τῶν ἔργων, γραμματεύειν καὶ ὑπηρετεῖν τοῖς ἀρχιδίοις).²¹⁹

Le verbe *hupèretein*, « servir » peut certes tout aussi bien s'appliquer à des services rendus par des hommes libres que par des esclaves²²⁰, mais l'hypothèse d'une inscription frauduleuse d'Eschine au registre du dème qu'évoque incidemment Démosthène lève toute ambiguïté : Eschine était, comme le sont les esclaves, dépourvu du droit de cité dans la mesure où cette inscription était la condition nécessaire et préalable à l'obtention de ce droit.

Midias : Né sous X

Dans le *Contre Midias*, Démosthène raconte que son adversaire aurait été adopté. Sa véritable mère, ajoute-t-il, était pleine d'esprit puisqu'elle avait pris le parti de le vendre à une autre femme²²¹. Il est probable qu'à l'instar des railleries relatives à la mère étrangère ou prostituée, l'intention ait été de discuter la citoyenneté de l'adversaire à la tribune²²². Mais il y a plus : dans le monde antique, la pauvreté était la principale cause d'abandon²²³. En ce sens, Midias, un homme immensément riche était renvoyé à des origines misérables. Il apparaissait ainsi comme un « nouveau riche ». Un statut qui n'était guère admirable à cette époque tant il est vrai que la « richesse [était] d'autant plus estimable qu'elle [était] assurée par la souche la plus ancienne possible et de préférence assise sur la terre »²²⁴. Pire : l'enrichissement rapide laissait soupçonner un enrichissement malhonnête.

Il paraît cependant difficile de croire qu'Eschine ou Démosthène aient véritablement pensé obtenir l'exclusion d'un ennemi de la communauté des citoyens en semant le

²¹⁹ Démosthène, *Sur la couronne*, 261.

²²⁰ F. Gschnitzer, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, vol. 1 : Grunzüge des Vorhellenistischen Sprachgebrauchs, Wiesbaden, Steiner, 1963, p. 5.

²²¹ Démosthène, *Contre Midias*, 149-150.

²²² Selon Douglas MacDowell, le fait que Démosthène qualifie cette naissance d'*aporrhètos* pourrait aussi laisser imaginer une naissance incestueuse à l'instar des enfants d'Œdipe : D. MacDowell (traduction et commentaire), *Demosthenes, Against Meidias (Oration 21)*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 365.

²²³ J.-M. Roubineau, « Pauvreté, rationalité économique et abandon d'enfants dans les cités grecques », in E. Galbois, S. Rougier-Blanc (éd.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, Ausonius, 2014, p. 145-164. Si abandonner son enfant pouvait se justifier par une pauvreté extrême, Roubineau montre que, dans la réalité, l'abandon répondait à la rationalité économique : « Quel que soit le niveau de richesse du père de famille, ce dernier mesure l'impact qu'aura la venue d'un nouvel enfant sur l'équilibre économique familial et les perspectives de transmission du patrimoine » (p. 163).

²²⁴ P. Brun, *L'orateur Démosthène. Essai d'histoire et d'historiographie*, Bordeaux, Ausonius, 2000, p. 152.

doute sur leur origine. L'enjeu était davantage d'ordre symbolique²²⁵. Il s'agissait de dévaloriser l'adversaire pour délégitimer sa prise de parole dans l'espace politique en l'associant d'une part à un statut médiocre au regard de la hiérarchie statutaire qui régnait dans la cité (qu'il s'agisse des statuts sociaux ou juridiques) et en lui ôtant d'autre part les bénéfices d'une heureuse généalogie. Être fils d'esclaves, de prostitués ou de barbares, c'était en effet n'être fils de personne²²⁶. De même, être *nothos*, comme le dit Eschine de Démosthène, cela ne signifiait rien d'autre qu'« être un rien, fils de rien »²²⁷. C'est que, pour les Anciens, la filiation influait sur la nature des individus.

Tel père, tel fils

Aristote, dans sa *Rhétorique*, écrit que « la vraisemblance (*eikos*) veut que « des hommes bons naissent des hommes bons »²²⁸. Dit familièrement : « les chats ne font pas des chiens ». Qu'en contexte grec le caractère d'un individu procède de celui du père explique aussi que les plaideurs s'en prissent au père de leur adversaire. Il était particulièrement utile de mettre en exergue les vices et les méfaits dont il avait pu se rendre coupable. Ce « principe généalogique » est utilisé dans le *Contre Alcibiade*. Lysias y mobilise contre le fils la très mauvaise réputation du père. Décrivant, par exemple, les mœurs peu recommandables de l'accusé, Lysias prétend qu'il « imitait ses ancêtres »²²⁹. Plus loin, en incise, Lysias énumère différents épisodes de la trahison d'Alcibiade père à l'égard de sa cité : « lui, le fils de cet Alcibiade qui engagea les Lacédémoniens à fortifier contre nous la Décélie, qui s'embarqua pour aller soulever les îles, qui apprit à vos ennemis les moyens de faire du mal à la cité et qui marcha plus souvent avec eux contre

²²⁵ Si on ne peut exclure qu'Eschine ait véritablement voulu instiller le doute sur la citoyenneté de Démosthène, on remarquera qu'il n'a jamais initié aucune procédure pour usurpation de citoyenneté ce qui laisse à penser qu'il était certainement conscient de la fragilité de ses allégations. Selon Philipp Harding, ces allégations étaient même parfaitement et entièrement mensongères : Harding, *art. cit.*, p. 29-30.

²²⁶ Il faudrait ajouter à cette liste les fils de parents modestes. S'il n'y a aucune insulte ou raillerie de ce type dans le corpus des orateurs, le plaideur du *Contre Euboulidès*, en se défendant visiblement d'attaques qui visaient sa mère, coupable d'avoir été nourrice et marchande de ruban, suggère qu'il s'agissait aussi d'un moyen de frapper un adversaire au tribunal : « Nous ne sommes pas coupables d'avoir été pauvres, nous le serions si nous n'étions pas citoyens. Il ne s'agit pas d'heureuse fortune ou d'argent dans ce procès mais de descendance athénienne. La pauvreté contrainte les personnes libres à faire des bien des choses serviles et humiliantes : c'est une raison pour les plaindre athéniens, plutôt que pour les condamner par surcroît » (45).

²²⁷ G. Sissa, « La famille dans la cité grecque (V^e- IV^e siècles AC.) », in A. Rousselle, G. Sissa, Y. Thomas (éd.), *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1986 p. 22. Eschine dit d'ailleurs dans son discours *Sur l'ambassade infidèle* de Démosthène qu'il est « sans ancêtres » (Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 171).

²²⁸ Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1367b30.

²²⁹ Lysias, *Contre Alcibiade*, XIV, 25.

la patrie qu'avec ses concitoyens contre eux ! »²³⁰. À l'évidence, Lysias cherchait à ce que les inculpations d'Alcibiade père affectassent l'image que les juges pouvaient se faire de son fils, certainement bien moins connu.

Dans le *Contre Androtion*, selon une démarche comparable, Démosthène se plaît à évoquer le passé délictueux du père de l'accusé :

[...] vous ne sauriez tolérer, Athéniens, les outrages dont il [Androtion] accablait indistinctement sur l'agora métèques et citoyens, les arrêtant, les chargeant de fers (δῶν), hurlant dans les assemblées, traitant d'esclaves et de fils d'esclaves, des hommes qui par eux-mêmes et par leurs ancêtres valent mieux que lui (δούλους καὶ ἐκ δούλων καλῶν αὐτοῦ βελτίους καὶ ἐκ βελτιόνων), et demandant : « Alors, c'est pour rien qu'on a bâti la prison ? » À quoi je serai tenté de répondre : « Oui, puisque ton père s'en est évadé et qu'on la vu, les fers aux pieds (πέδαϊς), danser à sa façon à la procession des Dionysies !²³¹

Comme le précise le plaideur dans les premiers temps de son discours, Andrôn, le père d'Androtion, avait effectué un séjour en prison à cause d'une dette non remboursée au trésor public. Il ajoutait, alors, qu'Andrôn n'ayant jamais remboursé cette dette, son fils devrait être privé de son droit de parole à l'Assemblée²³². Dans le cas présent, néanmoins, la description très imagée du passé de « taulard » d'Andrôn ne semble pas au premier chef être destinée à insister sur l'atimie virtuelle qui pesait sur Androtion. L'enjeu est davantage d'établir un parallèle entre le passé carcéral du père et les méfaits du fils. Dans ce passage, il y a, en effet, un jeu très ostensible entre le comportement scandaleux du fils et l'image du père. Ainsi, en contrepoint de l'ignoble présentation du père, le plaideur expose-t-il les outrages du fils, échafaudant de l'un à l'autre une

²³⁰ Lysias, *Contre Alcibiade*, XIV, 30.

²³¹ Démosthène, *Contre Androtion*, 68.

²³² Démosthène, *Contre Androtion*, 33-34. Ce n'est cependant pas parce qu'il aurait violé cet interdit qui pesait sur lui qu'Androtion est poursuivi. Le discours s'inscrit dans le cadre d'une *graphè paranomôn* : les accusateurs déclaraient illégal un décret d'Androtion, somme toute banal, qui décernait une couronne à la *Boulè*. Selon les accusateurs, le décret violait deux lois : en vertu de la première, l'Assemblée n'avait le droit de voter une motion quelconque que si le texte en avait été soumis au préalable à la *Boulè* ; d'après la seconde, il était interdit de demander la couronne pour la *Boulè* si elle n'avait pas construit, dans l'année où elle était en fonction, un nombre prédéfini de vaisseaux de guerre.

continuité : d'un côté, il est question des *pedai* que portent Andrôn, ces entraves qui servaient à immobiliser les prisonniers, notamment les prisonniers de guerre²³³ ; de l'autre, d'Androtion qui « enchaîne » (*deô*) des métèques et des citoyens. En outre, comme les *pedai* sont également utilisés pour les esclaves²³⁴, Démosthène force le rapprochement entre un individu qui se permet de traiter ses concitoyens « d'esclaves et de fils d'esclaves » et un père en tout point comparable à un esclave. En somme, le comportement outrageant du fils s'enracinait dans cette figure paternelle à la fois servile et criminelle²³⁵.

Les imputations calomnieuses qu'Eschine formulaient à l'endroit de la mère de Démosthène peuvent aussi se lire à l'aune de ce principe d'hérédité. Son identité soi-disant scythe permettait d'inférer bien des choses sur le caractère de son fils. Ainsi Eschine (et Dinarque après lui), en traitant Démosthène de « scythe », entendait-il soulever tout l'imaginaire négatif attaché à cette figure barbare, en un mot, il espérait bien tirer profits des nombreux clichés relatifs aux Scythes. En premier lieu, Eschine en appelait probablement au rapprochement de Démosthène et des fameux archers scythes, ces esclaves publics chargés à Athènes de certaines tâches de maintien de l'ordre et qu'Aristophane dépeint comme des brutes épaisses et ignares²³⁶. Dans le même temps, Eschine pensait pointer du doigt la perfidie de son adversaire car l'archer scythe est encore ce guerrier déloyal qui frappe de loin, à l'écart du fracas des *hoploi*²³⁷. Mais le scythe doit aussi se saisir dans le cadre de l'antagonisme grec/barbare. De fait, Eschine met Démosthène à l'écart de ce qui, pour un grec, fait civilisation. Il est renvoyé à une identité qui l'exclut des pratiques et des modes de pensée grecs : il est, précise

²³³ Hérodote raconte ainsi que les Athéniens avaient entravés des prisonniers chalcidiens avec ces *pedai*. Il ajoute que les Athéniens, après avoir libéré ces prisonniers, avaient suspendu sur l'Acropole ces fers avec lesquels ils les avaient attachés, preuve de leur dimension infamante (Hérodote, *Histoires*, V, 77).

²³⁴ Platon, *Lois*, IX, 882b. Il n'était sans doute pas rare, à Athènes, que des esclaves fussent immobilisés par des chaînes sur l'agora avant d'être publiquement fouettés : V. Hunter, « Constructing the Body of the Citizen : Corporal Punishment in Classical Athens », *Échos du Monde Classique*, 36, n.s., 11, 3, 1992, p. 271-291, p. 281.

²³⁵ Ajoutons que ce passage suit un long développement qui expose les sévices pratiqués par l'accusé sur les contribuables retardataires : Démosthène, *Contre Androtion*, 47-68.

²³⁶ Aristophane, *Thesmophories*, 1001-1232. Sur les archers scythes, voir : P. Isnard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 76-79 et J.-C. Couvenhes, « L'introduction des archers scythes, esclaves publics, à Athènes : la date et l'argent d'un transfert culturel », in B. Legras (ed.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 99-118.

²³⁷ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 172.

Eschine, un barbare « sans égard pour les sacrifices, les libations et les repas accomplis en commun »²³⁸.

Quant aux insinuations de Démosthène à l'encontre des parents d'Eschine, elles sont censées rendre à la fois compte de son *hexis* à la corruption et à l'obéissance obséquieuse. Fils de prostituée, il lui était naturel de se vendre à Philippe tandis que fils d'un misérable maître en écriture, il avait appris, auprès de son père, à être de ceux qui se soumettent: « dans ton enfance, tu as été élevé au milieu de la plus grande indigence, faisant, à côté de ton père, office d'auxiliaire dans une école, préparant l'encre, lavant les bancs, balayant la salle d'attente, ayant rang de serviteur et non pas d'enfant libre »²³⁹.

Cette stratégie rhétorique n'était cependant pas cantonnée aux seuls parents directs. Les plaideurs pouvaient aussi étaler les tares des frères de l'adversaire, ou même de ses parents plus éloignés. Démosthène s'attaque, par exemple, avec virulence aux deux beaux-frères d'Eschine, Épicrate et Philon, dans son discours *Sur les forfeitures de l'ambassade* :

[...] il [Eschine] parlait de prostitution quand il avait à ses côtés ses beaux-frères, à la vue de qui vous pousseriez de hauts cris, le dégoûtant Nikias (Νικίου τε τοῦ βδελυροῦ) qui s'est mis au gage de Chabrias pour un voyage en Égypte, et le maudit Kyrébion (καὶ τοῦ καταράτου Κυρηβίωνος) qui fait le pitre sans masque dans les processions.²⁴⁰

Ne nous attardons pas trop sur la signification des reproches adressés à l'un et l'autre des beaux-frères d'Eschine²⁴¹. Retenons juste la dimension dépréciative du propos que

²³⁸ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 183. Il était également possible de jouer des clichés attachés à la cité d'origine d'adversaires grecs mais étrangers d'Athènes. Ainsi, dans le *Contre Lacritos*, le plaideur, qui est opposé à un Phasélite débute son discours en insistant sur les penchants malhonnêtes des Phasélites dans leur ensemble : « Les Phasélites, juges, n'en sont pas à leur premier coup. De leur part, c'est une habitude : ils sont très forts pour se faire prêter de l'argent sur votre place ; mais, une fois qu'ils l'ont en main et qu'ils ont passé un contrat maritime, ils oublient instantanément les contrats, les lois et l'obligation de rembourser. Rembourser, cela leur fait le même effet que s'ils perdaient quelque chose qui leur appartient [...] » (Démosthène, *Contre Lacritos*, 1-2).

²³⁹ Démosthène, *Sur la couronne*, 258. Démosthène compare cette enfance à la sienne où il pu « fréquenter les école en rapport avec [sa] condition » (259).

²⁴⁰ Démosthène, *Sur les forfeitures de l'ambassade*, 287.

²⁴¹ Se reporter sur cette question à D. MacDowell (traduction et commentaire), *Demosthenes, On the False Embassy (Oration 19)*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000, p. 329-330. Dans le chapitre 10, nous

confortent les adjectifs très négatifs attachés à chacun des deux hommes : « dégoûtant » (*bdeluros*) pour Nikias, surnom de Philon, et « maudit », « digne d'exécration » (*kataratos*) pour Kyrébion, surnom d'Épicrate. Cette attaque pouvait viser à décrédibiliser la parole de deux hommes qui soutenaient Eschine dans le cadre du procès. Mais il n'y a pas que cela. Comme le voulait un proverbe cité par Démosthène dans son discours Contre Androtion : « Dis moi qui tu as pour amis et pour protégés et je te dirai qui tu es »²⁴². Si, donc, les proches de l'adversaire du prétoire pouvaient être la cible du dénigrement et des moqueries du plaideur, ce n'était pas seulement pour fragiliser leur crédibilité. Il s'agissait aussi de salir le plaideur lui-même par le biais de ses fréquentations qu'elles fussent familiales ou amicales²⁴³.

Mais si la scélératesse d'un homme pouvait se déduire de ses origines et/ou de ses fréquentations, elle pouvait aussi se lire dans les traits de son visage ou le choix de ses vêtements. Ainsi s'explique que les plaideurs aient fait des allures et des apparences un motif de dérision.

4. « Quoi ma gueule ? » : la dérision par les apparences et les allures

Eschine, dans le cadre du procès contre Timarque, parle d'un accusé « dont alors, par Zeus ! L'aspect n'offensait pas la vue comme aujourd'hui, mais qui était propre à remplir son emploi »²⁴⁴. Pour l'orateur, l'enjeu d'une telle attaque était, en premier lieu, de faire rire les juges qui, à l'écouter, n'avaient sans doute pas manqué de jeter un œil sur l'accusé. Dans la cité athénienne, la laideur était une manière plutôt ordinaire de

examiner plus précisément l'accusation formulée contre Épicrate d'avoir participé à des processions dionysiaques sans masque.

²⁴² Démosthène, *Contre Androtion*, 64. D'après le scholiaste, l'expression viendrait du *Phoenix* d'Euripide. On voit, par exemple, que Polystratos, mis en cause pour sa participation au régime oligarchique des Quatre-cents, devait se défendre d'être apparenté à Phrynichos, l'un des grands artisans de la révolution de 411. Pour ce faire, d'ailleurs, il met en exergue combien leur origine différait : « Phrynichos qui était pauvre, vivait aux champs comme gardien de troupeau, alors que mon père recevait à la ville une éducation soignée » (Lysias, *Pour Polystratos*, 11).

²⁴³ À l'inverse, un plaideur pouvait mettre en avant son ascendance ou ses amitiés pour emporter l'adhésion des juges. C'est visiblement ce que faisait Apollodore avec son père Pasion à qui le peuple d'Athènes avait conféré – honneur exceptionnel – la citoyenneté et qui était apprécié des Athéniens. On comprend alors que Phormion ait essayé de mettre à mal le principe si ancré d'hérédité et revendiqué de ressembler plus qu'Apollodore à Pasion : « Quant à la noblesse de naissance (πρὸς γένους δόξαν), si tu renies Phormion pour beau-père, prends garde que cette attitude ne prête à rire (ὄρα μὴ γελοῖον ἢ σὲ ταῦτα λέγειν) : car, si l'on te demandait, ce qu'était ton père d'après toi, tu répondrais, je n'en doute pas : « Un parfait honnête homme ». Eh bien, qui donc, d'après toi rappelle le plus Pasion par son caractère et par toute sa vie (τὸν τρόπον καὶ πάντα τὸν βίον), Phormion ou toi ? Je pense, moi, que c'est Phormion » (Démosthène, *Pour Phormion*, 31). Pour plus de détail sur le personnage de Pasion (et de Phormion), consulter C. Mossé, « Les esclaves banquiers à Athènes au IV^e siècle. Une forme originale d'ascension sociale », in M. Cottias, A. Stella, B. Vincent (éd.), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 119-126.

²⁴⁴ Eschine, *Contre Timarque*, 61.

provoquer le rire. En atteste, au premier chef, la comédie attique : avec ses costumes rembourrés donnant aux acteurs des corps obèses et ses masques difformes, elle avait fait de la laideur l'un de ses principaux ressorts²⁴⁵. Le chœur composé d'affreux et d'invalides qui semble avoir été celui de l'Âge d'or d'Eupolis offre même un aperçu de la variété des tares qui pouvaient exciter le rire des spectateurs : on y trouvait un « aveugle », un « bossu », un « rouquin »²⁴⁶, un « bigleux » ou encore un « chauve »²⁴⁷. Aristote, s'inspirant des spectacles comiques de son temps, fit d'ailleurs, dans sa *Poétique*, de la laideur – tant physique que morale – un élément constitutif du « risible »²⁴⁸. Gardons-nous cependant de croire que la plaisanterie consistait à reprocher à Timarque son apparence d'un point de vue purement esthétique. Dans ce monde-là, le discours sur l'apparence était avant tout un discours moral : « Les Anciens, expliquent Francis Prost et Jérôme Wilgaux, ont [...] toujours pensé que l'état corporel d'un homme, qu'il soit beau ou laid, sain ou malade, avait une part consentie, et qu'il résultait moins d'un état de faits extérieurs à soi et incontrôlables que d'une volonté ou d'une négligence »²⁴⁹. Autrement dit, la laideur des apparences était un signe de faiblesse morale. Aussi la moquerie d'Eschine adressée à Timarque était-elle également une manière de – littéralement comme métaphoriquement – donner corps à l'infâme nature qu'il lui attribue tout au long du discours.

Les plaideurs pouvaient user des apparences pour formuler des railleries nettement plus élaborées que celle formulée ici par Eschine à l'encontre de Timarque. Il ne s'agissait plus seulement de déduire la laideur morale de la laideur physique, mais d'établir, avec force précision, l'*èthos* d'un adversaire à partir de ses apparences et de ses allures. Car, en vérité, l'« extériorité » d'un individu, qu'il se fût agi non seulement des traits de son visage et des courbes de son corps mais aussi de sa tenue vestimentaire

²⁴⁵ Sur le costume de comédie, voir A. Piqueux, « Rembourrages et image du corps dans la comédie ancienne et moyenne : témoignages archéologiques et textes comiques », in F. Prost et J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 133-150.

²⁴⁶ Sur l'imaginaire ambivalent associé à la rousseur des cheveux, on se reportera à P. Lafargue, « Un rouquin à la tête de la cité ? Sur l'ambivalence de la rousseur chez les Anciens », *Revue des Études Grecques*, 113, 2 2011, p. 365-390.

²⁴⁷ Eupolis, fr. 298. Sur l'interprétation de ce fragment, voir I. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003, p. 271-273.

²⁴⁸ Aristote, *Poétique*, 1449a31-35 : « le risible est un défaut et une laideur sans douleur ni dommage ; ainsi, par exemple, le masque comique est laid et difforme sans expression de douleur ». Difficile, cependant, d'imaginer que la raillerie d'Eschine fut « sans douleur, ni dommage ». En réalité, la distinction aristotélicienne entre un « blâme » (*psogos*) qui blesserait sérieusement et le « risible » (*gelôion*) qui serait sans dommage reste, dans les faits, difficile à circonscrire. Voir chapitre 1.

²⁴⁹ F. Prost, J. Wilgaux, « Introduction », in F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 7-11, p. 10.

ou de ses manières de se tenir et de marcher, était susceptible de fournir une foule d'informations sur un individu. Comme le précise Jérôme Wilgaux : « le corps d'un individu, son apparence, sont révélateurs de ses dispositions morales, mais aussi de ses origines, de son éducation, voire parfois de son avenir »²⁵⁰. Les apparences et les allures étaient, en somme, un véritable langage que n'importe quel Athénien pouvait essayer de déchiffrer. Au IV^e siècle, conséquence logique de cette manière d'envisager l'« extériorité » des individus, émergea même une science qui se proposait de déchiffrer la « nature » (*physis*) des individus à partir de leur apparence : la physiognomonie²⁵¹. Profitant de cette « rhétorique » des apparences, Démosthène débusque ainsi à « l'air sombre » de Stéphanos « la sauvagerie et l'âpreté de son caractère »²⁵². Dans le discours *Contre Midias*, le même Démosthène invoque la démarche de son adversaire pour rendre compte de sa démesure : il le décrit ainsi, parlant fort et bousculant tout le monde, quand il se meut²⁵³. Un peu plus loin, il le dit « incapable de laisser les bras le long du corps »²⁵⁴. De même, comme nous l'avons entrevu plus haut, certains vêtements signalaient l'opulence excessive d'un adversaire. Cette manière de pointer les apparences pour discréditer l'adversaire est plutôt fréquente dans le corpus des orateurs²⁵⁵. Énumérer les railleries de ce type serait un exercice fastidieux et d'un intérêt scientifique limité : notre propos est surtout de mettre en exergue la manière

²⁵⁰ J. Wilgaux, « De l'examen des corps à celui des vêtements. Les règles de civilité en Grèce ancienne », *Métis*, n.s. 6, 2008, p. 57-74, p. 59.

²⁵¹ On lit ainsi, dans les *Physiognômonika* du Pseudo-Aristote, un traité péripatéticien dont une partie au moins remonte au IV^e siècle : « On déduit le caractère des mouvements, des poses, des couleurs, des expressions du visage, des cheveux, de la finesse de la peau, de la voix, de la chair, des parties du corps ainsi que de son ensemble » (Pseudo-Aristote, *Physiognômonika*, 806a28-33 (traduction J. André)). Sur la physiognomonie, se reporter à Wilgaux, *ibidem* et à V. Laurand, « Du morcellement à la totalité du corps: lecture et interprétation des signes physiognomoniques chez le Pseudo-Aristote et chez les Stoïciens », in F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 191-208. Notons que la physiognomonie ne s'intéresse pas expressément aux vêtements pour deviner le caractère des individus. Il existait cependant des textes qui s'inspiraient de la démarche physiognomoniste pour définir à partir des tenues vestimentaires le caractère des individus.

²⁵² Démosthène, *Contre Stéphanos*, 68-69.

²⁵³ Démosthène, *Contre Midias*, 158.

²⁵⁴ Démosthène, *Contre Midias*, 204.

²⁵⁵ Un passage d'Isocrate laisse, néanmoins, imaginer qu'il n'est pas sensible au discours des apparences. Dans le *Contre Lochitès*, nous lisons en effet : « Le meilleur serait en effet, si un signe distinguait les hommes vicieux, de les châtier, avant qu'il n'ait fait du tort à un de leurs concitoyens. Mais puisqu'on ne peut les reconnaître avant qu'ils n'aient fait du mal à quelqu'un, du moins quand ils sont découverts, convient-il que tout le monde les déteste et les regarde comme des ennemis de tous » (14). De deux choses l'une, soit, effectivement, le discours des apparences n'était pas « universellement » reconnu, soit, face à un adversaire d'apparence flatteuse, fallait-il tenter de désamorcer le profit que pourrait en tirer l'adversaire en suggérant qu'elle pouvait ne rien dire de la « beauté » morale de l'adversaire. Sur cette question relative au poids des apparences dans le monde grec, voir J.-N. Allard, « Comment échapper à sa nature ? Le poids des normes sur les apparences et les allures », in J.-B. Bonnard, F. Gherchanoc, V. Huet (éd.), *Corps, gestes et vêtements : les manifestations du politique* (à paraître).

dont les motifs de la dérision comique s'inscrivaient dans une stratégie rhétorique. Or pour montrer, avec une certaine méticulosité, comment la dérision des apparences et des allures s'enchevêtrait à la stratégie discursive, mieux vaut se borner à l'étude d'un ou deux exemples.

Penchons-nous d'abord sur un extrait du discours *Sur les forfaitures de l'Ambassade* dans lequel Démosthène accuse Eschine d'avoir favorisé les intérêts de Philippe dans le cadre de sa mission d'ambassadeur en 346 :

Depuis qu'il a causé mille malheurs, il fronce les sourcils ; dit-on « Eschine, l'ancien greffier » (ὁ γεγραμματοτεκῶς Αἰσχίνης), il est aussitôt votre ennemi et se prétend injurié ; il se promène sur l'agora, le manteau traînant jusqu'aux talons (διὰ τῆς ἀγορᾶς πορεύεται θοιμάτιον καθείς ἄχρι τῶν σφυρῶν), marchant du même pas que Pythoclès (ἴσα βαίνων Πυθοκλεῖ), les joues gonflées, lui qui est désormais à votre service comme un hôte et ami de Philippe, un de ces hommes qui veulent se débarrasser de la démocratie [...].²⁵⁶

Visiblement Démosthène essaie de tirer parti de cette façon qu'avaient les Anciens de lire dans les apparences et les allures pour accabler Eschine. Mais si le sens de cette description pittoresque d'Eschine ne devait pas être difficile à saisir pour les juges citoyens, il l'est davantage pour nous. En fait, Démosthène souhaite mettre en scène l'arrogance ridicule d'un homme issu – selon lui – des bas-fonds de la cité. La manière de porter le manteau, l'*himation*, en est l'indice le plus évident. En soi, l'*himation* ne possède aucune connotation particulière : c'est un manteau que portent communément les Athéniens²⁵⁷. En revanche, le faire traîner comme le fait Eschine ne manque pas de rappeler Alcibiade qui, selon Plutarque, « portait de longues robes de pourpre qu'il laissait traîner derrière lui quand il traversait l'agora »²⁵⁸. Et si Démosthène n'explicite pas la démarche d'Eschine sauf à l'assimiler à celle de Pythoclès, un homme proche

²⁵⁶ Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 314 (traduction légèrement modifiée).

²⁵⁷ G. Losfeld, *Essai sur le costume grec*, Paris, De Boccard, 1991, p. 193-197. Comme le manteau n'était pas tellement onéreux, certains, pour se distinguer, adoptaient des manteaux aux matières plus luxueuses et plus richement ornés : voir A. Geddes, « Rags and Riches : The Costume of Athenian Men in Fifth Century », *The Classical Quarterly*, 37, 1987, p. 307-331, p. 312-313.

²⁵⁸ Plutarque, *Alcibiade*, XVI, 1. La même imputation vise le fils d'Alcibiade dans un fragment d'Archippos, un poète de l'ancienne comédie (Archippos, fr. 48).

d'Eschine, il est probable qu'elle serve à confirmer l'impression donnée par le manteau traînant. En ce sens, on imagine volontiers qu'il avait la démarche fière de ceux qui se déplacent d'un pas rapide, par grandes enjambées, à l'instar des rois homériques²⁵⁹. Que « l'ancien greffier » - l'évocation de ce passé ne doit ici rien au hasard – adopte la tenue et la démarche de l'aristocrate, voilà le comble du grotesque. Mais les « manières » d'Alcibiade ont aussi quelque chose d'inquiétant : l'aristocrate plein de morgue est aussi de ceux qui n'ont que faire du peuple. Chemin faisant, la plaisanterie de Démosthène remettait donc en question la loyauté d'Eschine envers la démocratie et, plus généralement, même, envers la cité. De la sorte, la dérision des apparences contribuait habilement à étayer la culpabilité d'Eschine : elle offrait au regard des juges la vision d'un homme propre à mener une ambassade pour satisfaire des intérêts contraires à ceux de la cité.

Regardons maintenant le *Contre Timarque*, un discours d'Eschine dans lequel l'orateur s'en prend non seulement à Timarque, mais aussi à Démosthène qui avait pris à son compte la défense de Timarque. Pour discréditer un synégore de l'envergure de Démosthène, Eschine parle de son allure :

De même pour le surnom donné à Démosthène, la renommée ne s'est pas trompée en l'appelant *Batalos*. Car c'est elle, et non pas sa nourrice qui lui a donné ce nom, qu'il doit à son manque de virilité et à sa débauche (ἐξ ἀνανδρίας καὶ κιναιδίας). Je ne doute pas Démosthène, que si quelqu'un s'avisait de t'enlever cet élégant petit manteau de laine fine (τὰ κομψὰ ταῦτα χλανίσκια), cette tunique bien douillette (τοὺς μαλακοὺς χιτωνίσκους) que tu portes pour écrire des discours contre tes amis, et de les faire passer sans avertissement entre les mains des juges, ces magistrats en seraient à se demander s'ils touchent des vêtements d'homme ou de femme (εἴτε ἀνδρὸς εἴτε γυναικὸς εἰλήφασιν ἐσθῆτα)²⁶⁰.

²⁵⁹ J. Bremmer, « Walking, Standing and Sitting in Ancient Greek Culture », dans J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Gesture, From Antiquity to the Present Day*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 15-35, p. 18-19.

²⁶⁰ Eschine, *Contre Timarque*, 131 (traduction modifiée).

Apparemment anodine, la dérision des vêtements portés par Démosthène joue, dans l'économie de ce passage, et plus généralement du discours, un rôle charnière. Il sert d'abord à blâmer une opulence scandaleuse. Eschine prétend ainsi que Démosthène porte la *chlanis* (évoquée ici par l'emploi d'un diminutif) et le *chitoniskos*. Or la *chlanis* était un châle de laine délicate, une espèce d'*himation* sophistiqué²⁶¹ qui, comme nous l'avons vu pour Apollodore²⁶², était révélatrice d'une vie de luxe. Le *chitoniskos* dénote aussi le luxe, mais de manière indirecte. À proprement parler, le *chitoniskos* est une tunique courte assez ordinaire²⁶³. Néanmoins, associé ainsi à l'adjectif *malakos*, « mou », qui, dans ce contexte d'énonciation, renvoie clairement à une certaine délicatesse et douceur du vêtement, le *chitoniskos* court devient un indice de *truphè*, ce luxe très oriental, qui amollit²⁶⁴. En outre, *chitoniskos* n'est pas sans faire penser au *chiton*, vêtement qui dénote également la *truphè*²⁶⁵. Il s'agissait d'une longue tunique, délicate et luxueuse et descendant jusqu'aux chevilles que les Athéniens n'utilisaient plus qu'en de rares occasions à l'époque classique²⁶⁶. Ajoutons enfin que la coloration « féminine » qu'Eschine attribue aux vêtements de Démosthène raffermirait cette impression : dans le monde grec, les parures luxueuses sont généralement du côté féminin²⁶⁷.

Si cette description des atours de Démosthène sert à critiquer un faste révoltant, elle ne s'y résume pas. Derrière la *truphè*, il a en effet la lâcheté qui en est l'une des conséquences²⁶⁸ et force est de constater qu'Eschine ne vise pas seulement le luxe des

²⁶¹ Losfeld, *op. cit.*, p. 152-153.

²⁶² Le plaideur du *Pour Phormion* accusait Apollodore de se pavaner avec sa *chlanis* (Démosthène, *Pour Phormion*, 45).

²⁶³ On le trouve porté par Hippias d'Élis sous l'*himation* (Platon, *Hippias Mineur*, 368c) tandis que le poète des *Oiseaux* l'obtient de Pisthétairos à qui il le réclamait (Aristophane, *Oiseaux*, 946 ; 954-955). Dans les *Lois* de Platon, l'homme qui voudrait fouiller la maison d'autrui devra y entrer nu ou « vêtu seulement d'une tunique sans ceinture » (Platon, *Lois*, XII, 954a5-6). Sur le *chitoniskos*, voir Losfeld, *op. cit.*, p. 249-253.

²⁶⁴ Cette dialectique entre luxe et amollissement se lit notamment chez Xénophon. Dans les *Helléniques*, par exemple, il est question du « corps mou et flasque » de soldats de Tissapherne parce qu'ils « allaient toujours en char » (Xénophon, *Helléniques*, III, 4, 19). C'est pourquoi, comme le montre Vincent Azoulay (*Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 128-130), Xénophon préconise une alimentation qui ne serait certes pas dépourvue de luxe, mais toujours accompagnée par l'effort (*ponos*). Le lien du luxe à la mollesse est également signalé par Plutarque (*Artaxerxès*, 24, 9). Voir *infra*.

²⁶⁵ Geddes, *art. cit.*, p. 315-317.

²⁶⁶ Sur les usages par les hommes de ce *chiton* long à Athènes à l'époque classique, voir Losfeld, *op. cit.*, p. 94-109.

²⁶⁷ Cette association du luxe de la parure et du féminin se retrouve notamment dans l'histoire de Sardanapale que les fragments de Ctésias de Cnide rapportés par Diodore de Sicile racontent (Ctésias, F1b § 23).

²⁶⁸ La corrélation entre lâcheté et *truphè* est si évidente que Plutarque, après avoir mis en évidence la vaillance avec laquelle Tiribaze, malgré son mode de vie plein de luxe, avait repoussé les Cadusiens, explique que « la lâcheté et la mollesse (τὴν δειλίαν καὶ τὴν μαλακίαν) ne proviennent pas toujours, comme on le croit communément, des délices et du luxe (τροφῆς καὶ πολυτελείας) » (Plutarque, *Artaxerxès*, 24, 9). Outre la lâcheté (et la mollesse), la *truphè* peut également être associée à des vices tels que l'indiscipline, l'incapacité à maîtriser

manières de son adversaire mais aussi sa pleutrerie²⁶⁹. Le jeu sur genre le confirme. En jugeant les vêtements de Démosthène ni vraiment masculin, ni vraiment féminin, Eschine en fait un efféminé. Autrement dit, dans la polarité propre au genre masculin, Démosthène penche du côté féminin. Si l'effémination n'est pas nécessairement négative dans l'imaginaire grec de l'époque²⁷⁰, il paraît manifeste ici qu'elle est une manière de signifier la lâcheté de Démosthène. En fait, cette « assignation à contre-genre » comme l'appellent Violaine Sebillotte²⁷¹, n'est qu'une sorte de transcription très concrète de l'*anandreia* de Démosthène, terme qui signifie autant l'absence de virilité que la lâcheté²⁷². Cette interprétation est confirmée par l'invocation de la *kinaidia* de Démosthène, notion qui renvoie au *kinaidos* : un personnage efféminé que la faible constitution rend inapte à combattre²⁷³.

Au terme de cette typologie, qui n'a certainement pas eu l'ambition d'être exhaustive, nous pourrions croire que les plaideurs athéniens trouvaient en tout matière à rire : actes infâmes, origines honteuses, activités dégradantes, allures choquantes étaient susceptibles d'être mobilisés pourvu que cela fût efficace. Il n'en était pas tout à fait ainsi en vérité. Il est, d'une part, possible que la focale large que nous avons adopté pour répertorier la dérision rhétorique nous ait conduit à intégrer des attaques qui relevaient moins de la dérision que de l'outrage pur et simple. Ne voulant rien omettre des motifs possibles de la dérision rhétorique - la dérision s'assimilant parfois à l'insulte -, il nous

ses désirs. Il en est ainsi par exemple dans les descriptions faites par Hérodote et Thucydide des barbares orientaux. Voir J. Alty, « Dorians and Ionians », *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, p. 1-14.

²⁶⁹ Rappelons que la lâcheté est l'un des thèmes de prédilection des railleries qu'Eschine formule contre Démosthène. *Le Contre Ctésiphon* est même particulièrement riche de ce genre d'attaques : 75 ; 81 ; 148 ; 151 ; 152 ; 155 ; 159 ; 160 ; 161, 163 ; 167, 175 ; 176, 181, 187, 214 ; 244 ; 253. Cette omniprésence du thème de la lâcheté dans ce discours-ci s'explique par l'enjeu même de la démonstration d'Eschine : il cherche à montrer que Démosthène ne mérite pas la couronne que Ctésiphon a proposé de lui faire décerner.

²⁷⁰ Ainsi, dans l'histoire des rois assyriens telle que la rapporte Ctésias de Cnide, certains rois s'en servent pour consolider leur pouvoir. En fait : « les parures sont des marqueurs ambigus, qu'il faut toujours analyser en contexte, plutôt que de le référer à un éternel féminin synonyme de décadence voire de déchéance » : V. Azoulay, V. Sebillotte Cuchet, « Parures, genre et politique : le vêtement comme opérateur dans les “*Persika*” de Ctésias », dans L. Bodiou, et alii (éd.), *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 113-128, p. 128 pour la citation.

²⁷¹ V. Sebillotte Cuchet, « Les antiquistes et le genre », in V. Sebillotte Cuchet, N. Ernoul (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 11-26, p. 12. Dans ce texte, elle insiste, tout particulièrement, sur la nécessité de contextualiser les assignations de genre pour en saisir le sens.

²⁷² Nous avons d'ailleurs vu plus haut qu'Eschine se refusait à qualifier Démosthène d'homme (*anèr*) parce que, précisément, il était lâche (*anandros*).

²⁷³ Le *kinaidos* est chétif, il a le genou cagneux, le regard fuyant, marche le coup penché sur la droite ; quelques uns dodelinent quand ils se déplacent. Sur les différents traits physiques du *kinaidos* : voir J. Shapiro, *Speaking Bodies: Physiognomic Consciousness and Oratorical Strategy in 4th-Century Athens*, thèse de doctorat, Université du Michigan, 2011 [en ligne], p. 77-84. Voir également M. Gleason, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 64-67. Précisons que la description la mieux détaillée du *kinaidos* se trouve dans le traité physiognomonique du corpus aristotélicien, dont une partie aurait été composée dès le IV^e siècle : Pseudo-Aristote, *Physiognomica*, 808a12-16.

paraissait nécessaire d'englober tous les motifs potentiellement risibles. Il appert, d'autre part, qu'en dépit de cet étirement du regard, les motifs de raillerie envisagés plus haut n'embrassent pas l'ensemble des sujets susceptibles de jeter le discrédit sur l'adversaire tels qu'ils sont inventoriés par des spécialistes dans plusieurs typologies de la *diabolè*²⁷⁴. Ainsi la sycophantie, la violence, le meurtre, les tentatives de renversement de la démocratie ou encore l'impiété²⁷⁵, des thèmes que la *diabolè* affectionne, n'apparaissent pas parmi les motifs de dérision énumérés dans ce chapitre. Autrement dit, ces dernières accusations, assez fréquentes dans les discours des orateurs, ne nous ont jamais semblé avoir eu pour vocation de provoquer le rire. Même si notre corpus ne laisse voir qu'une infime partie des discours prononcées aux V^e et IV^e siècles, on peut penser que ces sujets n'étaient pas de ceux dont on riait. Il ne faudrait pas croire cependant que le potentiel comique de tel ou tel sujet était fixé par une morale immuable : il est certain que la comédie, qui inspirait très largement les plaideurs, participait à la définition de ce qui était bon à rire et de ce qui ne l'était pas.

II. De la scène au tribunal : les fondements comiques des railleries judiciaires

1. Le plaideur en acteur de comédie

Il est un constat qu'une lecture parallèle des discours des orateurs attiques et de l'ancienne comédie induit : les formes de la *diabolè* rhétorique partagent des affinités très fortes avec les railleries ou insultes qui égrènent la comédie, notamment celle

²⁷⁴ Nous nous référons ici aux typologies de la *diabolè* élaborées par Wilhelm Süß (*Ethos. Studien zur älteren Griechischen Rhetorik*, Neudruck, Scientia Verlag Allen, 1975 (1910), p. 245-254), Walter Vögelin (*Die Diabolè von Lysias. Das Verhältnis von Bürger und Staat in der Rechtsprechung der attischen Demokratie*, Bâle, Benno Schwabe & Co Verlag, 1943, p. 33-153), dont l'étude se limitait au corpus de Lysias, et Christopher Carey (« Rhetorical Means of Persuasion », in I. Worthington (éd.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994, p. 26-45, p. 31-32). Ajoutons à ces trois auteurs Virginia Hunter qui, dans son étude sur l'ordre public à Athènes, a proposé une typologie des thèmes de la rumeur qui, de fait, correspond à celle de la *diabolè* : *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 105.

²⁷⁵ Remarquons, quand même, qu'Andocide, dans le discours *Sur les mystères* semble employer, pour désigner Callias, l'adjectif ἀλιτήριος, « maudit » dans un contexte comique : il est, en effet, question de cet « esprit maudit » qui dilapide les biens paternels. Cet adjectif est très négativement chargé et, dans l'immense majorité des cas, les plaideurs l'emploient sans intention de provoquer le rire, mais plutôt la colère. Il en est ainsi, par exemple, quand Eschine, puis Dinarque reprenant à son compte cette formule, dise de Démosthène qu'il est « le fléau de la Grèce » (Eschine, *Contre Ctésiphon*, 157 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 77). Dans ce passage du discours *Sur les mystères*, cependant, il semble qu'Andocide ait mobilisé le potentiel comique d'un terme qui appartenait aussi au champ lexical de la comédie (par exemple : Aristophane, *Cavaliers*, 445 ; Eupolis, *fr.* 157 ; Eubule, *fr.* 88).

d'Aristophane²⁷⁶. On sait grâce notamment à Edith Hall que le genre théâtral a beaucoup influencé la *praxis* oratoire²⁷⁷. C'est que les orateurs accordaient une importance capitale à l'action oratoire, c'est-à-dire à la gestuelle et à la voix. Pensons au mot fameux que la tradition attribue à Démosthène. Interrogé sur l'élément auquel il accordait la première place dans l'art oratoire, il répondit « l'action », donnant la même réponse quand on lui demandait ce qu'il rangeait en deuxième et troisième position²⁷⁸. Le théâtre offrait ainsi des réponses efficaces aux nécessités d'un art qui possédait une dimension spectaculaire importante. Il le pouvait d'autant mieux que le dispositif dans lequel était prononcé les discours judiciaires mettait les plaideurs dans des situations de représentations proches de celles des acteurs de théâtre : ils parlaient depuis une tribune (*bèma*) au milieu d'un espace vers lequel étaient tournés les bancs des juges²⁷⁹. En somme, la performance des orateurs n'étant pas très éloignée de celles des acteurs²⁸⁰, s'inspirait avec profit de l'élocution, de la gestuelle et, plus largement de toute la pratique des acteurs quand bien même ils n'avaient pas été comme le fut Eschine, acteurs²⁸¹. Aristote reconnaît d'ailleurs l'intérêt pour l'orateur de l'art dramatique quand il écrit : « il y a aussi pour la rhétorique un art tel celui qui s'applique à la poétique »²⁸². Il ne convient cependant pas de limiter l'influence du théâtre à la seule dimension corporelle et vocale de l'éloquence. La comédie offrait, à peu de frais, des formules risibles. Les jeux de mots, les néologismes, l'ironie, l'usage de l'incongruité, dont on a tant d'exemples chez les orateurs attiques, tout cela, selon Philippe Harding,

²⁷⁶ Nous reviendrons sur les motifs de la dérision comique au chapitre 7 et 8.

²⁷⁷ E. Hall, « Lawcourts Dramas : Acting and Performance in Legal Oratory », dans E. Hall (éd.), *Theatrical Cast of Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 353-392.

²⁷⁸ Plutarque, *Vie des dix orateurs*, 845b. L'anecdote est reprise chez Cicéron, *Brutus*, 242 et *De Oratore*, III, 213 ; Quintilien, *Institution oratoire*, XI, 3, 6-7 ; Longinus [*Art Rhétorique*], fr. 48, 378-382 (Patillon).

²⁷⁹ Alan Boegehold, *The Athenian Agora*, vol. XXVIII : The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure and Testimonia, Princeton, 1995, p. 26. Dans le même ouvrage, on pourra aussi se reporter à la reconstitution de certains bâtiments qui semblent avoir été des tribunaux (p. 99-113).

²⁸⁰ Craig Cooper soutient que le style de Démosthène a évolué à mesure que ses talents d'acteurs progressaient. Il s'agissait de mettre en valeur, toujours davantage, son action oratoire : C. Cooper, « Demosthenes actor on the political and forensic stage », in C. Mackie (éd.), *Oral Performance in Its Context. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 145-161.

²⁸¹ Edith Hall remarque d'ailleurs que les logographes et les poètes dramatiques étaient du même milieu social. Il est assez significatif de trouver parmi les disciples d'Isocrate, plusieurs poètes tragiques comme Astydamas, Aphareus ou Theodektès. Ajoutons que, dès la fin du IV^e siècle, les traités de rhétorique, qui répugnent de moins en moins à admettre la dimension émotionnelle de la persuasion, font des gestes et de la voix les deux grands éléments de l'action oratoire. Pour persuader, note par exemple Théophraste, il convenait que « le mouvement du corps et l'intonation de la voix soient en accord avec la science toute entière » (Théophraste, fr. 712 Fortenbaugh).

²⁸² Aristote, *Rhétorique*, III, 1, 1403b24-25.

s'inspirait des discours comiques²⁸³. Des récits particulièrement drôles semblent également s'inspirer de la comédie. Particulièrement intéressant est à ce titre la péroration du *Contre Midias* dans laquelle Démosthène raconte aux juges la manière dont il a su résister aux différents personnages influents qui l'enjoignaient d'abandonner la procédure. Il explique notamment comment il avait été forcé d'abandonner son manteau, s'étant presque trouvé « en chemise devant [les citoyens] » parce que le banquier Blépaios l'agrippait de toutes ses forces afin de l'empêcher de concrétiser sa plainte devant le peuple²⁸⁴ ! Ce passage pourrait d'autant plus trouver sa source d'inspiration dans le spectacle comique que Blépaios est précisément un personnage cité dans une comédie contemporaine²⁸⁵. Les plaideurs empruntaient aussi à l'univers comique pour blesser l'adversaire. Lorsqu'Eschine prend les juges à témoin en disant que Timarque est pire qu'un *pornoboskos* (un « tenancier de bordel »), parce qu'il vend, de son propre chef, son corps²⁸⁶, il est manifeste qu'il puise dans le répertoire de la comédie. Le *pornoboskos*, en effet, est un personnage récurrent de la comédie moyenne et nouvelle²⁸⁷. Eschine cherchait probablement à profiter de l'imaginaire dégradant charrié par ce terme dans la comédie pour enfoncer encore davantage l'accusé²⁸⁸. De même, ce « tritagoniste » que Démosthène lance à Eschine n'aurait guère d'effet si, précisément, il ne s'agissait pas d'un objet comique²⁸⁹. Les plaideurs empruntaient surtout à la dérision comique nombre de ces motifs de dénigrement que nous venons d'étudier et qui sont si récurrents dans les discours des orateurs. C'est assurément pour cette raison que les railleries relatives aux origines barbares et/ou serviles des démagogues qui sont omniprésentes dans la comédie du dernier tiers du V^e siècle se

²⁸³ P. Harding, « Comedy and Rhetoric », in I. Worthington, *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994, p. 196- 221. Pour Edith Hall (*art. cit.*, p. 387-390), l'orateur ne s'inspire pas immédiatement du discours comique, mais, en cherchant à faire rire, finit par mobiliser des outils comparables à ceux du poète comique.

²⁸⁴ Démosthène, *Contre Midias*, 215-216.

²⁸⁵ Alexis, *fr.* 229.

²⁸⁶ Eschine, *Contre Timarque*, 188.

²⁸⁷ H.-G. Nesselrath, *Die Attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der Antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin, New York, De Gruyter, 1990, p. 324-325. Eubule a composé un *Pornoboskos* et Anaxilas un *Hyakinthos Pornoboskos* tandis que Dioxiippos est à l'origine d'un *Antipornoboskos*. Est également attesté un *Pornoboskos* de Posidippos, poète de la comédie nouvelle.

²⁸⁸ Notons qu'il réitère cette raillerie dans un discours ultérieur, accusant par deux fois Ctésiphon d'être un « *pornoboskos* » : 214 et 246. Le *pornoboskos* a très mauvaise réputation : Aristophane, *Paix*, 849 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1121b33 ; Théophraste, *Caractères*, VI.5.

²⁸⁹ Une pièce d'Antiphane s'intitulait ainsi *Le tritagoniste*. Notons, au passage, que Démosthène accuse Aristogiton de passer son temps à traverser l'agora comme une vipère ou un scorpion en vue de trouver les victimes de sa sycophantie (Démosthène, *Contre Aristogiton*, I, 52). Or un fragment d'Eupolis associe également le scorpion à la sycophantie (*fr.* 245). Rien ne permet cependant d'affirmer que Démosthène se soit inspiré de la comédie. Il est plus probable que l'imaginaire collectif opérait cette association entre sycophantie et scorpion.

retrouvent, *mutatis mutandis*, chez les orateurs depuis Lysias jusqu'à Dinarque. De même, l'obséquiosité vis-à-vis des Macédoniens dont s'accusaient mutuellement Eschine et Démosthène était un thème comique non seulement de l'ancienne comédie, mais aussi de la comédie moyenne et nouvelle²⁹⁰. Les orateurs, ce faisant, actualisaient dans leur propre discours tout le potentiel humoristique et déshonorant que la comédie avait conféré à ces attaques. Mais le discours comique n'offrait pas seulement des modèles types de plaisanteries, de railleries ou d'insultes, que les plaideurs transposaient dans leurs plaidoiries. Les plaideurs pouvaient en effet se contenter de remobiliser les attaques comiques qui avaient déjà, devant nombre de spectateurs, pris pour cible leurs adversaires.

2. Le plaideur en spectateur de comédie

Pour peu qu'il ait eu face à lui un *kômôdômenos* (un homme raillé dans les comédies de son temps), un plaideur pouvait réemployer les moqueries qu'il avait pu entendre au théâtre ou, qui lui avaient été relatées par un proche présent au spectacle. Certes, il est difficile de le démontrer dans la mesure où, comme on le sait, notre corpus comique, non seulement est très fragmentaire, mais, en plus, ne coïncide pas chronologiquement, pour l'essentiel, avec le corpus des orateurs de sorte que nous avons peu de textes comiques où sont raillés des hommes connus via le corpus des orateurs. C'est, néanmoins, le cas de Callias. Ce personnage extrêmement riche – nous l'avons dit – est attaqué par Antiphon dans son discours *Sur les mystères* dans lequel il était accusé d'avoir mis « la banque à l'envers »²⁹¹. Or l'image d'un Callias dépensier, que cette moquerie suggère, est un *leitmotiv* des plaisanteries comiques à l'encontre de Callias. Nous reviendrons plus loin sur les motifs de la dérision comique qui frappe ce personnage connu dans la cité. Pour le moment, soulignons simplement que ces railleries tournaient, pour une bonne part, autour de ses dépenses somptuaires. Antiphon a pu ainsi mobiliser à son profit dans son discours des attaques formulées par les poètes comiques. Dans le même discours, quoiqu'il ne s'agisse pas d'un homme directement impliqué dans le procès, Antiphon parle également de « Cléophon, le luthier »²⁹², un qualificatif qui rappelle assurément les railleries comiques qui, dans le dernier quart du V^e siècle frappaient ceux que

²⁹⁰ Ménandre a composé une pièce intitulée *Le Flatteur* (*Kolax*).

²⁹¹ Andocide, *Sur les Mystères*, 130.

²⁹² Andocide, *Sur les Mystères*, 146. Eschine, des années plus tard, parle de Cléophon, « le fabricant de lyre » (Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 76).

l'historiographie appellent les « démagogues ». Pensons, par exemple, aux allusions comiques récurrentes aux métiers d'Hyperbolos (le fabricant de lampes) ou de Cléon (le fabricant de cuir). Concernant Cléophon, les insultes comiques qui le frappent dans la dernière décennie du V^e siècle, ne correspondent pas exactement à celle formulée par Antiphon. Aristophane, par exemple, parle du charabia barbare qui sort de sa bouche²⁹³ tandis que Platon, qui lui consacre une comédie en 405, raille sa mère en lui faisant parler un mauvais grec²⁹⁴. Gageons, pourtant, qu'Antiphon répercutait, à sa manière, des plaisanteries comiques qui visaient le personnage. Si l'on se fie à Athénée, Hypéride aurait, lui aussi, utilisé la dérision comique dans son discours *Contre Philippidès* dont une partie seulement est parvenue jusqu'à nous. Athénée explique, en effet, qu'Hypéride s'était moqué de la maigreur de l'accusé dans ce discours²⁹⁵. Or le même personnage est décrit dans les comédies contemporaines comme un parasite affamé²⁹⁶ ou un cadavre qu'Hermès conduit dans les enfers²⁹⁷. Enfin, dans la *Quatrième Philippique*, bien qu'il soit probable qu'il s'agisse sans doute d'un écrit politique et non d'une harangue, l'auteur dit ainsi à propos d'un certain Aristodèmos que son père « était un voleur, s'il [lui] ressemblait »²⁹⁸. Or ce même personnage, surnommé « le voleur » si l'on en croit Didyme²⁹⁹, avait justement été tourné en dérision dans une comédie de Philémon intitulée *Le sculpteur*, pour ce trait de caractère³⁰⁰.

S'il est impossible d'affirmer avec certitude qu'un plaideur a utilisé, mot pour mot, contre un adversaire, une plaisanterie façonnée par un poète comique, on peut être sûr que les plaideurs profitaient des railleries comiques qui accablaient leurs adversaires. Le propos de Socrate, dans l'*Apologie* de Platon, est à ce sujet sans équivoque :

Ajoutez que ces accusateurs-là [ceux qui ont précédé dans la calomnie les accusateurs qui ont formellement poursuivi Socrate

²⁹³ Aristophane, *Grenouilles*, 679-683. Douglas MacDowell range cette insinuation parmi les nombreuses insinuations qui remettent en question la citoyenneté d'un homme politique que l'on trouve dans la comédie d'Aristophane : D. MacDowell, « Foreign birth and Athenian citizenship in Aristophanes », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 359-371, p. 369-370.

²⁹⁴ Platon, *fr.* 61.

²⁹⁵ Athénée dit rapporter l'expression d'Hypéride : « Physiquement, il manquait de prestance par suite de sa maigreur » (Athénée, *Deipnosophistes*, XII, 552d).

²⁹⁶ Aristophon, *fr.* 10.

²⁹⁷ Alexis, *fr.* 93.

²⁹⁸ Démosthène, *Quatrième Philippique*, 73.

²⁹⁹ Didyme, *Sur Démosthène*, Colonne 9.38-10.11.

³⁰⁰ Philémon, *fr.* 41.

pour impiété] sont nombreux, qu'ils m'accusent depuis longtemps, qu'en outre ils s'adressaient à vous à l'âge où vous étiez le plus crédules, quelques-uns de vous étant encore enfants ou adolescents ; et, enfin, ils accusaient un absent que personne ne défendait. Et ce qu'il y a de plus déconcertant, c'est qu'il n'est pas même possible de savoir leur nom ni de les citer, sauf peut-être celui de tel auteur de comédies.³⁰¹

Pourquoi Socrate s'inquiéterait-il des railleries comiques d'Aristophane tel est en effet « l'auteur de comédie » dont il est ici question³⁰² – si elles ne pesaient pas sur l'issue du procès ? Socrate est en réalité conscient du profit qu'Anytos, l'accusateur principal, tirait de l'imaginaire que la comédie d'Aristophane avait bâti autour de lui. L'on ne peut pas même exclure qu'Anytos ait sollicité dans sa plaidoirie, plus ou moins explicitement, un « *background* » d'injures mobilisées par Aristophane ou quelques-uns de ses « confrères » poètes. Parfois, d'ailleurs, les plaideurs se plaisaient à rappeler les railleries de comédie qui avaient frappé l'adversaire. Eschine, par exemple, dans le cadre de l'accusation de Timarque, invoqua une comédie jouée à Kollytos, à l'occasion des Dionysies rurales, où, selon ses dires, l'acteur avait parlé des « grosses prostituées à la Timarque »³⁰³. Pour défendre un client, Lysias expliquait de son côté aux juges que Kinésias, qui était à la fois un poète et un homme politiquement investi, faisait chaque année l'objet de quolibets dans les comédies³⁰⁴. Ces dernières allusions de Lysias et d'Eschine aux attaques comiques dont avait pu être victime l'accusé³⁰⁵ ne servaient pas seulement à profiter du potentiel comique de la comédie, il s'agissait aussi de raffermir

³⁰¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 18c-d.

³⁰² Aristophane est nommé désigné un peu plus loin dans le discours rapporté de Socrate : *Apologie de Socrate*, 19c.

³⁰³ Πόρνους μεγάλους Τιμαρχώδεις : Eschine, *Contre Timarque*, 157. Selon Nick Fisher, la comédie a été jouée à l'hiver 347-346 avant J.-C., le procès s'étant tenu entre la fin 346 et le début de l'année 345. Ainsi les citoyens, du moins certains d'entre eux, étaient-ils susceptibles de se souvenir de cet épisode : N. Fisher (traduction et commentaire), *Aeschines. Against Timarchos*, p. 7-8 et 57-58.

³⁰⁴ Harpokration, sv. *Κινησίας*. Il précise que Kinésias fut la cible d'une comédie entière composée par Strattis qui, comme Lysias, prenait pour cible son impiété.

³⁰⁵ Il est surprenant qu'Eschine n'emploie aucunes railleries inspirées de la comédie contre Misgolas, un proche d'Eschine, alors même qu'il faisait l'objet de nombreuses railleries comiques (Antiphane, *fr.* 27 ; Alexis, *fr.* 3 ; Timoclès, *fr.* 32). On peut tout simplement imaginer qu'Eschine n'invoque pas dans son discours ces railleries comiques parce qu'il les ignorait. Il est plus plausible de penser néanmoins qu'Eschine a préféré les passer sous silence. Comme le remarque Nick Fisher, Eschine « traite Misgolas avec beaucoup de précaution » car il espérait en faire un témoin de l'accusation et non de la défense (N. Fisher (traduction et commentaire), *Aeschines, Against Timarchos*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2001, p. 170).

l'accusation en l'arrimant au discours comique³⁰⁶. Celui-ci relayait les rumeurs qui parcouraient la cité³⁰⁷, rumeurs dont, on va le voir, les plaideurs s'inspiraient pour façonner leurs propres railleries.

III. La rumeur : terreau de la dérision du prétoire

1. Athènes : la cité des « ragots »

Diverses études ont mis en exergue ces dernières années le rôle essentiel de la rumeur dans la cité athénienne³⁰⁸. Cette rumeur était visiblement au centre des relations interpersonnelles à l'échelle des *dèmes*, le plus petit échelon administratif de la cité. Plusieurs spécialistes, en effet, ont établi que le *dème* athénien correspondait parfaitement à ce que les anthropologues ont pu appeler une « société de vis-à-vis » (« *face to face society* »)³⁰⁹. Il s'agissait en effet d'une unité rurale ou urbaine relativement réduite puisqu'en moyenne le *dème* était composé de quelques 120 citoyens. Aussi, comme le note David Whitehead : « la plupart des membres des *dèmes*, même des plus importants, devaient se connaître les uns les autres de vue ou de nom, ou les deux à la fois »³¹⁰. Les discours judiciaires montrent, du reste, que les voisins sont des témoins privilégiés susceptibles, par exemple, de confirmer les statuts de leurs concitoyens (et concitoyennes) de *dèmes* ou de savoir qu'un homme n'avait plus résidé chez lui pendant un certain temps. À cette échelle, en somme, les informations sur les uns et les autres circulaient facilement et rapidement de bouches à oreilles de sorte que

³⁰⁶ La démarche n'est pas propre aux orateurs. Selon Polybe, Timée de Tauromanie aurait, dans l'un de ses ouvrages, justifié des allégations infamantes contre Démocharès qui était son contemporain (et accessoirement le neveu de Démosthène), en invoquant un poète comique (Polybe, *Histoires*, XII, 13, 3).

³⁰⁷ Sur le théâtre comme lieu d'expression et de diffusion des bruits publics, voir chapitre 7. Soulignons d'ores et déjà malgré tout que le discours comique ne relaie pas de manière neutre et absolument fidèle les bruits qui circulent dans la cité. Il constitue un filtre qui opère une sélection et peut déformer l'information comme l'a montré Stephen Halliwell (« Comedy and publicity in the society of the polis », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 321-340).

³⁰⁸ Par exemple : A. Gottesman, *Politics and the Streets in Democratic Athens*, Cambridge University Press, 2014 ; V. Hunter, *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 96-119 ; F. Larran, *Le bruit qui vole : histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011.

³⁰⁹ Voir en particulier : R. Osborne, *Demos, the Discovery of Classical Attika*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 162-169 ; D. Whitehead, *The Demes of Attika*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 223-234 ; S. Humphreys, « Social Relation on Stage : Witnesses in Classical Athens », *History and Anthropology*, 1, 2, 1985, p. 313-369, p. 340-345. Sur la notion de « société de vis-à-vis », se reporter à P. Laslett, « The face to face society », in P. Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1956, p. 157-184.

³¹⁰ Whitehead, *op. cit.*, p. 226.

personne n'ignorait rien de la vie de chacun³¹¹. À l'échelle de la cité, les mêmes spécialistes s'accordent à dire qu'il est plus difficile de parler d'une « société de vis-à-vis » dans la mesure où l'Attique était vaste et la population disséminée. Rares sont ceux qui adhèrent encore au principe du « village athénien » dont parlait Moses Finley en 1973 :

Avec un tel petit nombre [d'habitants], concentré en petits groupes d'habitation et vivant une vie méditerranéenne typique ouverte sur l'extérieur, l'ancienne Athènes était un modèle de société de vis-à-vis, qui nous est peut-être familière dans une communauté universitaire, mais ignorée aujourd'hui à l'échelle municipale, encore davantage à l'échelle nationale.³¹²

Mais si Athènes n'était pas un « village » où, trivialement dit, « tout le monde se connaît », force est d'admettre à la lecture des discours des orateurs attiques que nombre d'Athéniens étaient bien renseignés sur quelques-uns de leurs concitoyens, plus particulièrement, sur ceux qui faisaient « profession » de la politique³¹³. En réalité, la rumeur, ou plutôt certaines rumeurs dépassaient le cadre des *dèmes* pour se répandre à l'ensemble de la cité³¹⁴ : elles faisaient le lien entre les entités locales et un espace plus abstrait qui s'étendait à toute la communauté et qu'on appellera volontiers un espace public³¹⁵. Virginia Hunter a ainsi mis en évidence comment certains lieux privilégiés étaient devenus de véritables nœuds de diffusion de la rumeur : l'agora, bien sûr, mais aussi les boutiques des barbiers, des parfumeurs ou du cordonnier. Parfois, aussi, les réputations se formaient dans les discussions qui prenaient place dans le marché aux fleurs ou dans les différentes *stoai* de la cité³¹⁶. Il semble même qu'il existait à Athènes des « spécialistes » du colportage de ragots ! Dans les *Acharniens*, un certain

³¹¹ Comme l'écrit Sally Humphreys : « il est considéré comme acquis que les voisins savent tout des affaires les concernant mutuellement » (*art. cit.*, p. 340).

³¹² M. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Londres, Chatto & Windus, 1973, p. 17 (trad. personnelle).

³¹³ Nous sommes, en ce sens, très dubitatif par rapport à l'hypothèse d'Edward Cohen selon qui l'anonymat le plus complet régnait dans la cité athénienne : E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 8-9 et 104-122.

³¹⁴ Quand Démosthène raconte par exemple que Midias fut hué à son entrée dans le théâtre de Dionysos, on ne saurait l'expliquer autrement que par la réputation qui poursuivait l'individu (*Contre Midias*, 126).

³¹⁵ Sur cette notion d'espace public appliqué à la cité athénienne de l'époque classique, voir chapitre 7.

³¹⁶ Hunter, *op. cit.*, p. 98-99.

Pauson est ainsi accusé de railler (*skôptô*) sur les marchés³¹⁷. Dans le discours *Contre Callimachos*, Isocrate prétend que Callimachos, après qu'il fut mis en cause par Patroclès, s'était rendu dans les ateliers pour calomnier son adversaire³¹⁸. De même, Démosthène accuse Midias d'être à l'origine de la rumeur qui voulait qu'il fût le commanditaire du meurtre de Nicodème d'Aphidna³¹⁹. Quant à Pittalocos, après qu'il fut fouetté par Hégésandre et Timarque, il vint sur l'agora, auprès de l'autel de la mère des dieux, raconter à tous ceux qui voulaient bien l'écouter sa mésaventure de sorte que ses deux agresseurs se précipitèrent pour l'en déloger³²⁰. Certains plaideurs accusent même un adversaire d'avoir recruté des *logopoioi*, littéralement des « faiseurs de ragots », qui colportaient certaines rumeurs pour tenter d'influer sur l'opinion des Athéniens³²¹.

2. Le préjudice de la mauvaise réputation

Ce bref détour relatif à la diffusion des « bruits publics » aide à comprendre la manière dont les plaideurs élaboraient leur raillerie : en profitant des rumeurs partagées par l'ensemble des membres de la communauté, ou, à tout le moins, d'une majorité. Il devait même être courant que les railleries du tribunal se cantonnent à répéter des railleries qui circulaient dans la cité à l'instar de celles qui avaient pu être entendues au théâtre. En ce sens, la « mauvaise réputation » qui poursuivait certains plaideurs pouvait devenir un sérieux préjudice. Souvenons-nous, par exemple, comment dans le *Contre Timarque*, Eschine invoque cette anecdote où l'Assemblée est hilare à entendre Autolykos se moquer des mœurs abominables de Timarque³²² ou reprend à son compte une plaisanterie formulée à l'assemblée par Pamphilos :

Athéniens un homme et sa femme (*ἀνὴρ καὶ γυνή*) sont en train de vous voler 1000 drachmes [...]. Le mari aujourd'hui c'est cet

³¹⁷ Aristophane, *Acharniens*, 853-854.

³¹⁸ Isocrate, *Contre Callimachos*, 9 : Il cherchait, en particulier, à répandre l'idée que Patroclès avait été mêlé d'une manière ou d'une autre à la tyrannie des Trente (*Contre Callimachos*, 36).

³¹⁹ Démosthène, *Contre Midias*, 104. Eschine ainsi que Dinarque mobilisent également cette histoire contre Démosthène (Eschine, *Contre Timarque*, 171-172 ; *Sur l'ambassade infidèle*, 148 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 30).

³²⁰ Eschine, *Contre Timarque*, 60-61.

³²¹ Démosthène, *Contre Timocrate*, 15 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 35. Précisons, ici, que la rumeur dont nous parlons ne doit pas être seulement entendue comme un discours informel qui s'opposerait à un discours public officiel. En ce sens, la rumeur peut très bien être le fait des manipulations d'un homme seul que trouver son origine dans le théâtre, les tribunaux, l'Assemblée ou même les inscriptions publiques (il est ainsi question chez Andocide de stèles qui exposaient les noms d'hommes qui étaient maudits des dieux : *Sur les Mystères*, 51).

³²² Eschine, *Contre Timarque*, 82-84. Sur cette anecdote rapportée par Eschine, voir chapitre 5.

Hégésandre (ὁ μὲν ἀνήρ ἐστιν Ἡγήσανδρος ἐκεῖνος νυνί) qui précédemment a été la femme de Léodamas (πρότερον δ' ἦν καὶ αὐτὸς Λεωδάμαντος γυνή); et la femme c'est Timarque ici présent (ἡ δὲ γυνή Τίμαρχος οὔτοςί).³²³

Les spécialistes s'interrogent sur l'assimilation de Timarque à une femme, plus exactement à une épouse, dans le cadre de sa relation avec Hégésandre : pour certains, cette assimilation serait due à la passivité sexuelle à laquelle Timarque se serait laissé aller, pour d'autres, elle relève de la dépendance de Timarque vis-à-vis d'Hégésandre, comparable à celle de la femme devant son époux³²⁴. Quoiqu'il en soit, cette attaque de Pamphilos montre comment les plaideurs pouvaient s'appuyer sur des ragots pour élaborer leurs railleries³²⁵.

Si, donc, Eschine raille Démosthène pour sa lâcheté tandis que Démosthène se gausse de la démesure de son rival, c'est, assurément, parce que Démosthène était déjà auprès des juges réputé lâche, et raillé pour cette raison, tandis qu'Eschine passait – peut-être à cause de sa façon de se comporter dans les rues d'Athènes – pour arrogant. Concernant la lâcheté, il n'est d'ailleurs pas anodin qu'Eschine en fasse un motif privilégié de ses railleries alors que Démosthène ne le mobilise jamais contre ce même Eschine. En fait, Eschine se fondait sur une rumeur dont on peut même préciser l'origine. Il semble, en effet, que Midias, lorsqu'il fut attaqué par Démosthène pour l'avoir frappé dans le théâtre, avait répliqué en poussant deux proches, Nicodème d'Aphidna et Euctémon, à engager contre Démosthène une *graphè lipotaxiou*³²⁶, l'une des procédures prévues pour sanctionner les faits de lâcheté. Ce procès alimenta vraisemblablement les discussions dans la cité et fut la première pierre d'une calomnie qui poursuivit

³²³ Eschine, *Contre Timarque*, 110-111.

³²⁴ Eva Cantarella (Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique, Paris, La Découverte, 1991(1989), p. 84) ou David Cohen (Law, Sexuality and Society : the Enforcement of Morals in Classical Athens, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 188-189) soutiennent la première interprétation, Davidson (Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens, Londres, Harper Collins Publishers, 1997) la seconde. Les deux options, nous semble-t-il, ne s'excluent pas nécessairement.

³²⁵ Winfried Schmitz a également souligné le poids des on-dit dans certaines procès attiques : W. Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 274-276.

³²⁶ Démosthène, *Contre Midias*, 103. On ne sait pas exactement ce qu'il en est véritablement des faits à l'origine de cette accusation : il est probable que Démosthène a bénéficié d'une exemption légale liée à sa charge de chorège et que ses ennemis en ont tiré prétexte pour le mettre en cause. Eschine, en tout cas, invoque expressément cette procédure pour donner davantage de crédit à ses allégations relatives à la lâcheté de Démosthène (*Sur l'ambassade infidèle*, 148).

Démosthène toute sa carrière et dont Eschine sut tirer profit. Fonder le dénigrement sur la rumeur était utile pour deux raisons. D'une part, on imagine mal que les attaques fussent drôles si les plaideurs ne partaient pas de certains présupposés des auditeurs. D'autre part, les rumeurs, dans le cadre des joutes judiciaires, pouvaient faire office de preuve. Sophie Gotteland, étudiant les différentes occurrences de *phèmè*, « rumeur », chez les rhéteurs, note ainsi : « Pour convaincre leur auditeur, ils [les orateurs] n'hésitent pas à utiliser tous les arguments dont ils disposent, à faire appel au savoir commun de leurs auditeurs. De simples rumeurs deviennent ainsi témoignages dans un procès ou exemples dans une argumentation »³²⁷. Le *Contre Timarque* est exemplaire puisque les faits de prostitution imputés à Timarque ne reposent sur rien sinon des rumeurs³²⁸. De même dans le *Contre Théomnestos*, le plaideur suggère que l'accusé avait abandonné son bouclier en invoquant « l'opinion répandue dans la ville »³²⁹. Démosthène, pour sa part, a même une conception très extensive de la validité d'une rumeur. Dans le *Contre Midias*, il affirme qu'un ragot, même faux, pouvait toujours être riche de sens. Après avoir rapporté l'épisode fameux de la selle d'Eubée – envoyé comme cavalier dans le cadre des opérations athéniennes en Eubée, Midias s'y serait rendu sur une selle d'argent ridicule, emportant avec lui coupes et tuniques élégantes³³⁰ –, Démosthène ajoute :

Voilà ce qu'on nous a raconté, à nous les hoplites : car nous n'avions pas fait la traversée au même endroit. Après cela si Archétion ou quelque autre t'a raillé à ce sujet (εἴ σ' ἐπὶ τούτοις ἔσκαψεν Ἀρχετίων ἢ τις ἄλλος), tu nous poursuis tous de tes fureurs ? S'il est vrai que tu as fait ce que disent tes camarades de la cavalerie (et ce que tu les accuses de dire de toi), c'est la justification de ta mauvaise

³²⁷ S. Gotteland, « La rumeur chez les orateurs attiques : vérité ou vraisemblance ? », *Antiquité Classique*, 66, 1997, p. 89-119, p. 90. Évidemment, comme elle le note, les plaideurs défendaient le pouvoir de véridiction de la rumeur seulement si elle leur était favorable ou si elle servait leur discours. Démosthène insistait ainsi sur les mensonges colportés par la rumeur lors du procès de Timarque. Voir également sur ce rôle de la rumeur dans l'argumentation judiciaire : V. Hunter, *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 102-119.

³²⁸ Hunter, *op. cit.*, p. 104-105. Ainsi Eschine fait-il constamment appel à ce que tout le monde sait, à ce qui est de notoriété publique : *Contre Timarque*, 44 ; 45 ; 48 ; 55 ; 65 ; 85 ; 93. On comprend pourquoi, dans son discours, Eschine insiste autant sur la véracité de la rumeur, rappelant par exemple, que, comme le disait Hésiode, elle est aussi une déesse (*Contre Timarque*, 130). Ce plaidoyer sur la rumeur qui s'insère dans le discours *Contre Timarque* fait l'objet d'une analyse minutieuse de Sophie Gotteland, à laquelle je renvoie : *art. cit.*, p. 112-117.

³²⁹ Ὁ λόγος ἐν τῇ πόλει κατεσκέδασται : Lysias, *Contre Théomnestos*, I, 23.

³³⁰ Voir *supra*.

réputation (δικαίως κακῶς ἤκουες) : tu leur portais préjudice, à eux, à tes concitoyens ici présents, et à toute la cité ; si certains d'entre eux ont monté le coup contre toi et ont menti alors que tu n'avais rien fait (εἰ δὲ μὴ ποιῶντός σου κατεσκευάζόν τινες καταψευδόμενοί σου), si les autres soldats, loin de les blâmer, se sont égayés à tes dépens (ἀλλὰ σοὶ ἐπέχαιρον), c'est bien la preuve qu'à en juger d'après les autres circonstances de ta vie une telle réputation leur semblait méritée (δῆλον ὅτι ἐκ τῶν ἄλλων ὧν ἕξης ἄξιος αὐτοῖς ἐδόκει εἶναι τοῦ τοιαῦτ' ἀκούειν) [...].³³¹

Enfin, une raillerie, dès lors qu'elle faisait rire, était propre à rendre compte d'un trait véritable de la personnalité de l'homme pris pour cible. Ici, l'anecdote, quand bien même elle serait fautive, est jugée révélatrice des mœurs amollies et lâches de Midias. Démosthène avait, par conséquent, toutes les raisons de la rappeler dans son propre discours.

Aussi, face à des adversaires dépourvus de (mauvaise) réputation, les plaideurs pouvaient-ils se trouver désarmés. Observons par exemple combien Dinarque, lui, qui n'hésite jamais à employer les attaques les plus virulentes dans ses discours, se montre étrangement clément vis-à-vis de Philoclès, l'un des accusés de l'affaire d'Harpale, de moindre renom que Démosthène ou Démade. Il est peu probable que cette modération ait été le fruit d'une soudaine magnanimité de l'orateur. Elle était plutôt la conséquence de la réputation sans tâche de Philoclès. Visiblement privé de cette « matière » à insultes qu'étaient les ragots, Dinarque n'a d'autres choix que de prétendre que la malhonnêteté de l'accusé était restée jusque-là ignorée des citoyens :

Sa scélératesse, sans que vous vous en soyez aperçus, remonte fort loin, et vous avez de la chance de ne pas avoir découvert sa vénalité en de plus graves occasions, car la malhonnêteté n'est jamais plus dangereuse que lorsqu'elle est tenue ignorée.³³²

³³¹ Démosthène, *Contre Midias*, 133-134 (traduction légèrement modifiée).

³³² Dinarque, *Contre Philoclès*, 6.

Un peu plus loin, d'ailleurs, Dinarque invite les juges à ne pas être « esclave de [la] réputation » d'hommes comme Philoclès³³³. Le *Contre Leptine* de Démosthène confirme la difficulté qu'il existait à forger des attaques *ad hominem* en l'absence des ressources qu'offraient les bruits publics. Le discours, en effet, est dénué d'attaques incisives tandis que Démosthène admet dans son exorde qu'il ne connaît rien du caractère de son adversaire :

Quant à l'auteur de la loi, son caractère m'est par ailleurs inconnu, et je n'en veux dire et n'en sais rien de mal (οὐδὲ λέγω φλαῦρον οὐδὲν οὐδὲ σύνοιδα) ; mais enfin, à considérer la loi, je constate qu'il est fort éloigné de celui d'Athènes.³³⁴

Naturellement, dans ce dernier cas, il est probable que la configuration du procès explique, en partie au moins, le caractère apaisé du discours de Démosthène : il s'agit d'une action en « établissement d'une loi préjudiciable à l'État ». Il convenait mieux que Démosthène ne laisse pas penser qu'il initiait cette procédure par inimitié plutôt que par souci de l'intérêt de la cité. C'est, d'ailleurs, pour cette raison qu'il précise ne rien vouloir dire de mal sur Leptine. Quoiqu'il en soit, on l'a compris, la crédibilité des railleries proférées par les plaideurs dépendait, pour une bonne part, des rumeurs qui existaient déjà sur l'individu pris pour cible.

Conclusion du chapitre 6

Derrière l'apparente infinité des formes de la dérision, on trouve ainsi une série de grands motifs qui dessinent les contours d'un champ d'une dérision politique où la distinction entre des comportements relevant de ce que nous qualifions de domaine « public » et de domaine « privé » n'opérait pas. On retrouve l'idée déjà étayée par Pauline Schmitt Pantel selon laquelle « les habitudes de vie, les mœurs, sont intégrées au discours politique de façon constante, naturelle »³³⁵. Pour dénigrer leurs adversaires, les plaideurs invoquaient ainsi les inconduites tant politiques que privées, les allures, les origines ou encore les activités de leurs adversaires. Avec de telles insinuations, les

³³³ Οὐδὲ δουλεύει ταῖς δόξαις : Dinarque, *Contre Philoclès*, 19.

³³⁴ Démosthène, *Contre Leptine*, 13.

³³⁵ P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres. Mœurs et politiques à Athènes au V^e siècle*, Aubier, Paris, 2009, p. 201 pour la citation. Elle montre dans cet ouvrage combien, dans les *Vies* de Plutarque, comptent les comportements « privés », plus exactement les mœurs, dans les jugements portés sur les hommes politiques.

plaideurs leur peignaient des caractères (*èthoi*) qui inspiraient le dégoût, la haine ou le mépris des juges. Ils pouvaient également s'en servir pour rendre plus vraisemblable les méfaits crimes qu'ils leur imputaient³³⁶.

Si ces motifs étaient, au regard de leur utilisation récurrente, devenus des « lieux communs », les plaideurs ne puisaient pas « au hasard » dans ce répertoire de calomnies et de railleries. Il était absolument essentiel de tirer parti des rumeurs : en reprenant les bruits qui circulaient de « bouche en bouche »³³⁷ au sein de la communauté, les plaideurs s'assuraient de la crédibilité de leurs attaques³³⁸. L'inspiration comique avait aussi cette fonction « d'authentification » dans la mesure où la comédie était, dans la cité, une caisse de résonance des « bruits publics ». La comédie offrait un répertoire de gestes, d'insultes et de railleries dont l'efficacité comique avait été éprouvée et dont, par conséquent, les plaideurs auraient eu tort de se priver. Vraisemblablement, d'ailleurs, certains « lieux communs » de la dérision rhétorique n'étaient que des emprunts à des « lieux communs » de la dérision comique.

³³⁶ La vraisemblance des méfaits de l'adversaire que le dénigrement cherche à établir est généralement sous-entendue : il était évident pour les juges comme pour les plaideurs que les traits et le passé d'un individu étaient susceptibles d'expliquer ses actes. Il était même plus habile pour les plaideurs de n'y pas insister pour que les juges fassent eux-mêmes les rapprochements entre le caractère et les crimes. Démosthène réussit cependant la prouesse de raffermir ses imputations en feignant l'invraisemblance des crimes d'un homme aussi médiocre qu'Eschine : « Malgré les preuves de ses actions mauvaises pour la cité, je crains que cet individu ne sois jugé trop petit pour le mal qu'il a causé » (*Sur la couronne*, 142).

³³⁷ Sénèque, *De la colère*, 3, 23, 4.

³³⁸ Aussi la question n'est-elle pas celle que les spécialistes se posent souvent quant au dénigrement, à savoir si ces attaques étaient vraies ou fausses, mais plutôt de savoir si elles étaient crédibles ou non. Dans cette perspective, la crédibilité des railleries dépendait sans doute des qualités rhétoriques du plaideur, mais surtout des rumeurs qui circulaient dans la cité. Or, évidemment, vérité et rumeur ne coïncident pas nécessairement quoiqu'en dise Eschine dans le *Contre Timarque* (127-129) où, comme nous l'avons dit, il avait tout intérêt à défendre cette coïncidence pour raffermir des accusations fondées uniquement sur la rumeur. Cette distance entre rumeur et vérité, dans la littérature grecque depuis l'époque archaïque, est mise en évidence par Francis Larran, *op. cit.*, p. 225-247.

QUATRIÈME PARTIE

LA DÉRISION AU SERVICE DU PEUPLE

Chapitre 7

La didactique démocratique de la dérision comique

Autour de nous, des silhouettes immobiles, plongées dans un état étrange ; ces spectateurs semblent tendre tous leurs muscles dans un violent effort, ou s'abandonner à un état profond d'épuisement. Aucune communication des uns aux autres, on dirait une réunion de dormeurs qu'agitent de mauvais rêves... Ils ne regardent pas : ils boivent du regard ; ils n'écourent pas : ils « absorbent » par les oreilles. Regarder et écouter sont des activités plaisantes à l'occasion, mais ces gens semblent dispensés de toute activité et comme « manœuvrés » à leur insu.¹

En 1948, Bertolt Brecht, dans *Le petit Organon sur le théâtre*, esquissait les traits d'un « nouveau théâtre » qui, pour être réjouissant, n'en serait pas moins un instrument d'instruction des spectateurs. Brecht voulait en fait remettre en cause un théâtre « traditionnel » qui jetait les spectateurs dans la plus complète aphasie. L'identification,

¹ B. Brecht, *Le petit Organon sur le théâtre* ; trad. J. Tailleur, Paris, L'Arche, 1978 (1948).

qui constituait, à ses yeux, l'un des postulats de base à partir desquelles le théâtre était pensé et matérialisé depuis Aristote, en était la cause car elle forçait les spectateurs à fondre, corps et âmes, dans les personnages fictifs et, ce faisant, leur interdisait toute démarche critique. Contre l'identification, Brecht défendait le principe de « distanciation » (*Verfremdungseffekt*) : il s'agissait de perturber la perception linéaire et immédiate de ce qui est représenté par différents procédés comme les adresses aux spectateurs, la référence directe à un problème social contemporain, le jeu en dehors de la scène proprement dite, par des procédés qui, en somme, rompent l'« illusion dramatique » qui, précisément, favorise le processus d'identification. À terme, l'adhésion au spectacle et à son discours était brisée, obligeant le spectateur à adopter une distance critique.

À tort, cependant, Brecht a inclus le théâtre antique dans ce théâtre « traditionnel » qui finissait par abêtir le spectateur via l'identification. Dans le théâtre grec, en effet, le spectateur ne pouvait guère tomber dans cet « état profond d'épuisement » qui le menait à assister sans recul aucun à la représentation. D'une part, le contexte de la représentation s'y opposait. Contrairement à la salle à l'italienne qui isole le public de la scène et les spectateurs les uns des autres puisque seule la scène est éclairée tandis que la masse des spectateurs demeure dans l'obscurité, le théâtre athénien était de plein air et les représentations s'y faisaient à la lumière du jour de sorte que, comme le note David Wiles, le public se trouvait intégré « dans le champ spatial de la représentation »². Le comportement des spectateurs ne ressemblait d'ailleurs guère à celui de leurs homologues contemporains³ : les sources s'accordent à décrire des spectateurs agités et bruyants. Platon se plaint même « [des] sifflets et [des] cris discordants de la foule »⁴ du

assistait à un spectacle fictif⁶. Pour Gregory Sifakis, il serait même abusif de parler d'« illusion dramatique » à propos du théâtre grec tant il s'agirait d'une catégorie étrangère aux Grecs eux-mêmes⁷. En outre, il est indéniable que le théâtre antique n'était pas cette espèce de divertissement auquel pense Brecht quand il dénigre le théâtre de son temps⁸. Offrir le délassement aux citoyens était peut-être l'une des préoccupations du spectacle. Un tel spectacle qui, rappelons-le, constituait un événement organisé par la cité et pour la cité, c'est-à-dire pour la communauté qui la compose, dans le cadre de fêtes très officielles, ne s'y limitait cependant pas. Plusieurs spécialistes ont ainsi rangé le théâtre parmi les pratiques qui, davantage que le droit, dessinent les contours de la communauté : non seulement ses membres se rassemblaient en nombre pour l'occasion, mais encore les récits qu'ils y entendaient, révélaient et construisaient une culture partagée⁹. David Konstan, lui, confère au discours aristophanesque un rôle sur le plan idéologique : il servait à la réduction des tensions statutaires et sociales qui fragilisaient l'unité de la cité¹⁰. En somme, donc, le

⁶ Il y a une volonté claire, dans la comédie, de « casser » toute « illusion théâtrale » (G. Sifakis, *Parabasis and animal Choruses. A contribution to the History of the Attic Comedy*, Londres, The Athlone Press, 1971, p. 7-14). Nous reviendrons plus loin sur cette question de l'« illusion dramatique » en comédie. Concernant la tragédie, cette question a fait l'objet de débat. David Bain (« Audience Address in Greek Tragedy », *The Classical Quarterly*, 25, 1975, p. 13-25) comme Oliver Taplin (*The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1977, notamment p. 129-134) soutiennent que la tragédie exigeait une stricte étanchéité entre le monde du spectacle et le cadre dans lequel le spectacle se jouait. Une position aussi tranchée, néanmoins, n'est plus admise aujourd'hui. Sur ce point, voir la démonstration très étayée de N. Villacèque, *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 105-138. Oliver Taplin, lui-même, a développé dans un article assez récent une analyse beaucoup plus nuancée sur cette question : « Comedy and the Tragic », in M. Silk (éd.), *Tragedy and the Tragic. Greek Theater and Beyond*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 188-202.

⁷ « L'illusion comme un phénomène psychologique était entièrement étrangère aux spectateurs du théâtre grec et [...] l'usage de ce terme relativement au drame grec est un anachronisme » : G. Sifakis, *op. cit.*, p. 8. Il est cependant indubitable que certaines sources grecques associent la tragédie avec la construction d'une réalité fictive qui s'apparente à ce que nous nommons « illusion dramatique ». Voir *infra*.

⁸ Il ne faut pas oublier que Brecht était familier des idées de l'École de Francfort, laquelle dénonçait à la même époque que *le Petit Organon*, par l'intermédiaire de Theodor Adorno et de Max Horkheimer, les méfaits de la *Kulturindustrie*. Voir notamment *La dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, trad. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983 (1947).

⁹ P. Cartledge, « «Deep plays» : theatre as a procès in Greek civic life », in P. Easterling (éd.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 3-35 ; W. Connor, « City Dionysia and Athenian Democracy », in W. Connor et alii (éd.), *Aspects of the Athenian democracy*, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 1990, p. 7-32, p. 17-23 ; O. Longo : « The Theater of the Polis », in J. Winkler, F. Zeitling (éd.), *Nothing to Do with Dionysos ?*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 12-19.

¹⁰ D. Konstan, *Greek Comedy and Ideology*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995. Konstan applique dans cet ouvrage une approche similaire à la comédie de Ménandre.

théâtre relevait du politique. Il prenait part à ce tissage par lequel les Grecs se représentaient la fabrique de la communauté unie¹¹.

Allons plus loin : le théâtre relevait aussi de la politique c'est-à-dire qu'il participait, à sa façon, au fonctionnement des institutions démocratiques. Sur ce point, néanmoins, les spécialistes sont loin d'être unanimes. Si l'on reconnaît aisément que le théâtre fabrique du lien entre les citoyens, voire entre les membres de la communauté de manière plus large, certains commentateurs semblent moins enclins à penser que le discours comique investissait aussi la politique. Le genre a ici un effet pervers : il met l'accent sur la vocation poétique et dramatique du théâtre au détriment de ses potentielles intentions politiques comme si l'art, par nature, n'était pas politique¹². Pourtant, il y a déjà plus de quarante ans, Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet avaient montré la dimension éminemment politique de la tragédie alors même qu'elle paraît, des deux grands genres dramatiques, le moins susceptible de l'être. Ils avaient mis en évidence la manière dont la tragédie donnait aux citoyens à penser leur propre pratique politique. Dans la tragédie, les héros ne manquent pas de s'interroger sur ce qu'il convient de faire face à des situations quelquefois inextricables : ils hésitent, tranchent, changent aussi parfois d'avis. En bref, les héros délibèrent. Ce faisant, le spectacle tragique offrait aux citoyens spectateurs un éclairage sur leur propre participation à l'Assemblée, au Conseil ou encore dans les tribunaux¹³. On pourrait imaginer que les spécialistes s'accordent à penser que la comédie pût, elle aussi, *mutatis mutandis*, intervenir dans le champ politique d'autant plus qu'elle puisait une bonne part de son inspiration dans les affaires

¹¹ Platon, *le Politique*, 310e-311c. Sur cette métaphore du tissage pour désigner le politique, voir l'introduction générale et V. Azoulay, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 689-719. Nous verrons dans le dernier chapitre comment la satire comique confortait les normes au sein de la cité et, ce faisant, son unité.

¹² Parmi ces auteurs qui ne voient rien de politique dans le théâtre, tragique comme comique, citons notamment O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, Londres, New York, Routledge, 2003 (1978), en particulier p. 117-124.

¹³ J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1972 ; *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, tome II*, Éditions la découverte, Paris, 1986. Voir aussi, sur cette vocation politique de la tragédie : Cartledge, *op. cit.*, notamment p. 19-22 ; N. Croally, *Euripidean Polemic : The Trojan Women and the Function of Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 et surtout J. Winkler, F. Zeitling (éd.), *Nothing to Do with Dionysos ?*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Pour être exact, la majorité des spécialistes qui ont réfléchi à la dimension politique de la tragédie corrént les problématiques qu'elles soulèvent au régime démocratique. Peter Rhodes estime, lui, que se questionner n'est peut-être pas propre à la démocratie. Pour autant, il reconnaît que la politique est un aspect essentiel de la tragédie. Ainsi voit-il le théâtre athénien comme « reflétant la cité en général plutôt que la cité démocratique en particulier » : « Nothing to do with democracy : athenian drama and the polis », *The Journal of Hellenic Studies*, 123, 2003, p. 104-119, p. 119 pour la citation.

politiques¹⁴. Il n'en est rien : bien des auteurs n'envisagent pas la comédie autrement que comme une farce, élaborée certes, belle même, mais dénuée de toute incidence sur les affaires politiques de la cité.

Face à cette lecture dépolitisée de la comédie, nous montrerons qu'à l'instar du discours tragique, le discours comique et, plus spécifiquement, la dérision qui s'y déploie, participait aussi à la didactique démocratique et qu'il était, en ce sens, éminemment politique. La satire comique questionnait le « métier » du citoyen. La dérision comique, à tout le moins celle d'Aristophane¹⁵, prenait ainsi pour cible certaines formes outrancières de l'exercice du pouvoir démocratique. Dans le même temps, la comédie raillait la passivité du peuple, le présentant comme assujéti à quelques orateurs habiles pour mieux l'obliger à faire de sa souveraineté un souci constant. Le discours comique, enfin, par la dérision de la rhétorique qui rendait plus habile les orateurs et la paratragédie, rendait le citoyen mieux à même d'affronter les discours entendus dans les enceintes de la délibération publique. Avant toute chose, cependant, nous voudrions réfuter la thèse de l'apolitisme de la comédie d'Aristophane sans quoi rien de la dérision comique ne saurait être pris au « sérieux ».

I. Satire comique et débat démocratique

1. L'incidence politique de la comédie : un objet de débat

Douglas Olson relève à juste titre que « des onze pièces conservées d'Aristophane, une bonne majorité a pour sujet ce qui peut, même selon une définition relativement étroite

¹⁴ D. Olson, « Comedy, Politics and Society », in G. Dobrov (éd.), *Brill's Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 35-69, p. 35

¹⁵ Nous nous appuyons essentiellement sur le corpus aristophanesque pour notre démonstration. Le discours comique des autres poètes de la comédie ancienne et moyenne n'étant transmis qu'à travers des fragments, il est plus difficile de cerner la cohérence de leur démarche poétique et politique. Or, sans doute, plus que d'autres poètes, Aristophane se fit le chantre d'une poésie radicalement politique. Toutefois, comme le montre Martin Revermann (*Comic Business : Theatricality, Dramatic Technique and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 95-106), il n'est pas possible d'imaginer que la poésie d'Aristophane ait été absolument singulière. Aussi supposons-nous que la démarche aristophanesque n'était pas unique. Concernant la comédie qui occupe la plus grande partie du IV^e siècle, la comédie dite moyenne, les commentateurs hellénistiques l'avaient distinguée de la comédie de la génération Aristophane en insistant notamment sur l'évanouissement des thèmes politiques. Des spécialistes récents ont bien montré cependant la continuité très grande du genre comique entre la fin du V^e siècle et la deuxième moitié du IV^e siècle. Cf. H.-G. Nesselrath, « The polis of Athens in Middle Comedy », in G. Dobrov (éd.), *The City as Comedy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998, p. 271-288. Selon Nesselrath, la grande rupture dans le genre de la comédie attique est concomitante à l'instauration à Athènes d'un régime totalement dépendant de la Macédoine et appuyé par une garnison macédonienne en 322. La rupture est définitivement consommée avec l'abolition du système liturgique des chorégies après 319-318 (p. 284-285).

du terme, se rapporter à des problèmes “politiques” »¹⁶. Il s’agit là d’un trait saillant de l’ancienne comédie : non seulement les comédies trouvaient régulièrement dans la cité le cadre de leur intrigue, mais faisaient du peuple, des hommes politiques ou encore des institutions, des sujets de dérision. Les poètes semblaient en outre investir explicitement et personnellement certains débats politiques qui occupaient la cité. Il arrivait, en effet, que les personnages fictifs de la comédie s’adressassent aux spectateurs au nom du poète et délivrassent alors un message politique. C’est notamment le cas du coryphée dans la parabase, cet épisode choral singulier lors duquel les choreutes, se tournant vers le public – *parabainô* signifie « se placer devant » – et ôtant peut-être leur masque, sortaient de leur rôle pour formuler un discours traitant des affaires politiques du moment ou de la comédie en train d’être jouée¹⁷. Dans plusieurs parabases, en effet, le coryphée prétend relayer la voix du poète en en parlant à la troisième personne¹⁸. Quelquefois même le poète semble s’adresser directement aux spectateurs en faisant parler son coryphée à la première personne¹⁹.

Pour saisir les modalités de cette implication de la comédie dans le débat politique, réécoutons les propos du coryphée dans la parabase des *Grenouilles* :

Il est juste que le chœur sacré se rende utile à la cité par ses conseils et ses enseignements. Et d’abord donc nous sommes d’avis qu’il faut

¹⁶ D. Olson, « Comedy, Politics and Society », in G. Dobrov (éd.), *Brill’s Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 35-69, p.35.

¹⁷ Sur la parabase, voir T. Hubbard, *The Mask of Comedy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 16-40 ; Gregory M. Sifakis, *Parabasis and Animal Choruses*, London, The Athlone Press, 1971, p. 33-52.

¹⁸ C’est le cas dans *les Acharniens*, *les Cavaliers* et *les Guêpes*. Dans *les Cavaliers* (507-510), le chœur dit par exemple : « Et vous, prêtez attention à notre intermède, vous qui avez tâté de toutes sortes de Muses par expérience directe ! Si tel ou tel de ces vieux chenus qui font jouer des comédies avaient voulu nous forcer à venir sur l’avant-scène pour dire des vers au public, ça n’aurait pas été une petite affaire pour lui d’y réussir ! Mais aujourd’hui notre poète le mérite, car il a les mêmes haines que nous [...] » (trad. Debidour).

¹⁹ Dans *les Nuées* (518, *sqq.*), le poète, qui présente une nouvelle version de cette pièce que le public avait peu goûté, entend s’expliquer directement avec les spectateurs : « Messieurs les spectateurs, je vais vous déballer tout franc les choses comme elles sont » (518-519 (trad. Debidour)). Certains spécialistes insistent sur la discontinuité qu’il existe entre la figure auctoriale telle que la construit le discours comique et le citoyen Aristophane. Le « je » de l’auteur est en effet loin de s’identifier à la figure biographique du poète. Il est même clair que l’auto-référence est un instrument poétique sur lequel le poète sait jouer. Dans le même temps, comme le note Claude Calame, le propre de la comédie était de brouiller la distance entre l’extra et l’intra-discursif de sorte que les contemporains ne doutaient pas que le « je » du poète dans la fiction dramatique disait quelque chose du « je » biographique du poète. Les poursuites intentées par Cléon contre Aristophane à la suite de la représentation des *Babyloniens* le suggèrent très nettement. Cf. C. Calame, *Masques d’auctorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 213-233. Voir aussi Thomas Hubbard selon qui on peut déceler des éléments de la biographie d’Aristophane à travers le discours comique (*op. cit.*, p. 220-225). Simon Goldhill est moins enclin à le penser : « chercher à découvrir la place d’où s’expriment les personnages de comédie ne révélera pas une voix auctoriale parlant au-delà des limites de l’interaction comique » (*The Poet’s Voice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 200).

rétablir l'égalité entre les citoyens et supprimer les sujets de crainte. Et si quelqu'un a failli, abusé par les manœuvres de Phrynichos, je prétends qu'il doit être permis à ceux qui ont fait un faux pas, alors, après s'être mis hors d'état d'inculpation, de faire oublier leurs erreurs passées. Je prétends ensuite que personne dans la cité ne doit être privé de ses droits. Car c'est une honte que d'aucuns, pour avoir pris part à un combat naval, soient Platéens tout d'un coup et d'esclaves deviennent maîtres – non que je puisse nier que cela soit bien ; j'y applaudis au contraire ; c'est la seule chose sensée que vous ayez faite – mais en outre il convient qu'à ceux qui tant de fois, eux et leurs pères, combattirent sur mer avec vous et vous sont unis par le sang, vous fassiez rémission de cet unique accident et cédiez à leurs prières²⁰.

En 405, lorsque les *Grenouilles* sont jouées pour la première fois, la cité se trouvait dans une situation dramatique. La guerre contre Sparte s'éternisait, la ligue de Délos s'était désagrégée au point que Samos restait à peu près la seule cité encore alliée d'Athènes, la forteresse de Décélie, en Attique, était occupée par les troupes lacédémoniennes. Certes, en 406, la cité avait remporté une victoire navale précieuse aux abords des îles Arginuses. Elle avait même, pour l'occasion, enrôlé étrangers et esclaves, promettant citoyenneté pour les premiers, liberté pour les seconds. Mais beaucoup d'hommes et de navires avaient été perdus et la tension était telle que les Athéniens condamnèrent à mort les généraux vainqueurs parce qu'ils n'avaient pas récupéré les corps naufragés à l'issue de la bataille. Dans ce contexte, le coryphée, qui paraît endosser l'opinion d'Aristophane, plaide pour un large rassemblement. Non seulement il loue les mesures prises à l'endroit des étrangers et esclaves qui ont participé à la bataille des Arginuses, mais invite le public à restaurer les droits des citoyens qui avaient soutenus la révolution oligarchique de 411. En 410, après la restauration de la démocratie, les partisans de l'oligarchie avaient été sanctionnés. Certains, comme Antiphon ou Pisandre avaient été condamnés à mort, mais la plupart avaient été simplement privés de tout ou partie de leur droit de citoyen et étaient demeurés dans la cité. Les intentions qui se

²⁰ Aristophane, *Grenouilles*, 686-699.

dissimulent derrière cet appel à l'unité sont cependant difficiles à déterminer avec certitude. Le poète cherchait-il, comme l'explique Mark Griffith, à obtenir la bienveillance de l'immense majorité des spectateurs puisqu'à l'exception de quelques démagogues néfastes à la cité, tous étaient mis sur un même pied d'égalité²¹ ? Ou bien faut-il penser que le poète avait réellement des ambitions politiques ? Il est vrai que cet appel à l'unité n'a rien de très surprenant chez Aristophane quoiqu'il atteigne ici un degré « stupéfiant »²². Il rappelle celui de *Lysistrata* dans la pièce éponyme. L'héroïne, pensant la cohésion de la cité via la métaphore du tissage, appelait, en effet, à « réunir dans une corbeille la bonne volonté, commune et générale, en mêlant et les métèques et, à l'étranger, ceux qui sont amis, et les débiteurs du trésor, les y mêler aussi »²³. Dans le même temps, une *Vie* d'Aristophane prétend que le poète aurait reçu l'honneur d'une couronne d'olivier pour son appel à l'unité dans les *Grenouilles*²⁴. Kenneth Dover remarque même que le décret de Patrokleidès, adopté aux lendemains d'*Aigos Potamoi*, avait, d'une certaine manière, concrétisé la proposition du poète puisqu'il restituait les droits de la plupart des citoyens frappés d'atimie²⁵.

Ce passage rend bien compte des difficultés éprouvées par les spécialistes contemporains devant les embardées d'Aristophane dans le débat politique et explique qu'ils se disputent encore aujourd'hui sur la question. Pourtant, à partir du XVIII^e siècle, s'était imposée l'idée que la comédie d'Aristophane était politiquement engagée. Ainsi, comme l'écrit Romain Piana, « l'histoire de la critique aristophanienne du XIX^e siècle sera dominée par la généralisation d'une lecture militante de l'auteur, qui subordonne la satire à son but politique »²⁶. Mais, en 1938, l'helléniste Arnold Wycombe Gomme remit en question ce consensus en s'opposant à la lecture politique que les spécialistes de son temps, tels Maurice Croiset, Gilbert Murray ou encore William Hugill, faisaient

²¹ M. Griffith, *Aristophanes'Frogs*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2013, p. 41.

²² D. MacDowell, *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995, p. 287.

²³ Aristophane, *Lysistrata*, 579-581.

²⁴ *PCG*, III.2, *Testimonia*, 1, 35-39.

²⁵ K. Dover (trad. et comm.), *Aristophanes, Frogs*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, p. 73-74. Le décret de Patrokleidès est rapporté par Andocide, *Sur les Mystères*, 77-79.

²⁶ R. Piana, *La réception d'Aristophane en France de Palissot à Vitez, 1760-1962*, thèse de doctorat, Paris VIII, 2005, p. 145. Un constat similaire peut-être fait pour l'Angleterre : P. Walsh, « A study in réception : the british debates over Aristophanes' politics and influence », *Classical Receptions Journal*, vol. I, Iss. I, 2009, p. 55-72 et l'Allemagne : M. Holtermann, *Der Deutsche Aristophanes. Die Rezeption eines politischen Dichters im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2004, p. 185-229.

d'Aristophane²⁷. Selon lui, la question était vaine et le « sujet usé » car « Aristophane n'était pas un homme politique mais un dramaturge ; c'est-à-dire un homme dont la vocation est de nous donner une image [de la société] – dans ce cas une image comique – non de défendre une politique »²⁸. Cet article, loin de mettre un terme définitif aux discussions relatives à la dimension politique de la comédie, ouvrit la voie à un débat historiographique qui n'est pas clos. Geoffroy Ernest Maurice de Ste. Croix, un historien marxiste, fut le premier, en 1972, à contester très explicitement l'interprétation de Gomme dans un appendice de son ouvrage sur les origines de la guerre du Péloponnèse²⁹. Il y opérait un retour à l'approche traditionnelle d'un Aristophane politique qui avait dominé l'historiographie depuis le XVIII^e siècle. Ainsi décrivait-il Aristophane comme un « poète engagé » (« *committed poet* ») et précisait qu'il « utilisait beaucoup de ses pièces, quoiqu'elles demeuraient naturellement des comédies, comme des vecteurs de l'expression d'opinions politiques sérieuses »³⁰. Aujourd'hui cette ligne de fracture qui opposait Gomme à Ste. Croix demeure : il existe deux façons irréconciliables d'aborder la comédie, et singulièrement celle d'Aristophane. Trivialement : celle qui admet que le discours comique est politique, au sens étroit du terme, celle qui ne le croit pas³¹.

Pour les tenants de cette dernière thèse, le discours comique n'est tout simplement pas « sérieux »³². Autrement dit, s'il était question de politique, il s'agissait uniquement de faire rire les spectateurs. Pour étayer leurs propos, ils mettent d'abord en exergue les incohérences, sur le plan politique, du discours comique. Lowell Edmunds a montré par exemple comment, dans les *Cavaliers*, s'agrégeaient des morceaux épars d'idéologies

²⁷ A. Gomme, « Aristophanes and Politics », *The Classical Review*, 52, 3, 1938, p. 97-109.

²⁸ *Ibidem*, p. 102.

²⁹ G.E.M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, Duckworth, 1972, p. 355-371.

³⁰ *Ibidem*, p. 371.

³¹ Pour un point précis sur ce débat historiographique depuis la parution de l'article de Gomme, se reporter à D. Olson, *op. cit.*, en particulier p. 46-69.

³² Cette notion de « sérieux » est devenue assez centrale dans le débat autour de l'incidence politique de la comédie. Or il s'agit d'une notion ambiguë que les spécialistes emploient le plus souvent sans jamais la définir fermement ce qui rend son utilité heuristique très limitée. Voir à ce propos : M. Silk, *Aristophanes and the Definition of Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, notamment p. 311-320. Sans doute l'importance de cette notion s'explique-t-elle, en partie du moins, par l'opposition établie par Aristote dans sa *Poétique* entre une tragédie dont l'objet serait les *ta spoudaia* et la comédie dont l'objet serait le *to geloion* (Aristote, *Poétique*, 1448b34-37). Pourtant, comme le montre Lawrence Giangrande, le rire ne saurait être absolument opposé au sérieux dans le monde grec. La littérature grecque regorge de genres – parmi lesquels la comédie – qui emploient le rire à des fins « sérieuses » : *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, La Hague, Paris, Mouton, 1972.

variées³³. Ce n'est donc pas sans raison que les spécialistes de la comédie d'Aristophane ne sont jamais parvenus à situer politiquement le discours d'Aristophane : depuis qu'il est étudié sous cet angle, le discours aristophanesque, quand bien même une majorité de spécialistes l'identifie à la défense d'une démocratie modérée à la Thémistocle, a pu être envisagé aux deux extrémités d'un spectre courant de l'oligarchie à la démocratie³⁴ ! Malcolm Heath a également insisté sur l'absence d'influence du discours comique sur l'opinion des citoyens³⁵. Ainsi, en dépit du discours résolument pacifiste des *Acharniens* représentées en 425, la guerre s'est-elle poursuivie jusqu'à la paix de Nicias en 421. De même, les citoyens élurent en 424 Cléon à la stratégie alors qu'ils avaient donné, quelques semaines plus tôt, le premier prix au concours de comédie aux *Cavaliers*, une pièce très hostile à l'orateur. Quant à la critique du fonctionnement de l'institution judiciaire telle qu'elle est formulée dans les *Guêpes*, elle n'a manifestement pas été à l'origine d'un quelconque projet de réformes. Enfin, les solutions par lesquelles les héros se sortent des situations inconfortables, qu'elles relèvent de la politique ou non, sont tout à fait fantasmagoriques. Elles ne peuvent donc pas être transposées dans le monde « réel » de la cité. Selon Douglas Olson : « bien que l'ancienne comédie d'Athènes se distingue par un degré considérable de subtilité intellectuelle, cette subtilité est le corollaire de son manque d'efficacité sociale, de sorte que son intrigue communément fonctionne sur une conviction implicite selon laquelle le monde ne peut être changé par personne de moins

³³ L. Edmunds, *Cleon, Knights and Aristophanes Politics*, Lanham, University Press of America, 1987, p. 66.

³⁴ Pour un Aristophane radicalement démocrate, voir K. Sidwell, *Aristophanes the Democrat: the Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009. Pour un Aristophane oligarque, voir A. Couat, *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, Paris, Lécène et Oudin, 1889 et, plus récemment, D. Rosenbloom, « From *Ponèros* to *pharmakos* : Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE », *Classical Antiquity*, 21, 2, 2002, p. 283-346 ; « The Politics of comic Athens », in M. Fontaine, A. Scafuro (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman comedy*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2014, p. 297-320. Pour un Aristophane conservateur mais plutôt modéré, voir Ste. Croix, *op. cit.*, p. 371 (il situe Aristophane dans une tendance cimonienne) ; D. Macdowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 350-356 ; et Olson, *art. cit.*, p. 67. Ralph Rosen offre une lecture subtile de la posture politique d'Aristophane. Selon lui, les penchants conservateurs ne sont pas liés à l'opinion d'Aristophane, mais sont propres à un genre qui joue sur les déséquilibres du présent : « Aristophanes », in G. Dobrov (éd.), *Brill's Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 227-278, p. 242. Quant à Malcolm Heath, il estime que le poète n'a aucune posture politique sinon celle qui était susceptible de le rendre agréable aux spectateurs : « Aristophane disait aux spectateurs ce qu'ils voulaient entendre ; ils le récompensaient pour cela » (*Political Comedy in Aristophanes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 43). Depuis peu, des spécialistes ont pu essayer de cerner les postures des autres poètes de l'ancienne comédie. Keith Sidwell, dont l'argumentation est plus que discutable, propose de voir en Eupolis un partisan de l'oligarchie tandis que Cratinos serait un proche de Cléon (*op. cit.*, p. 153-154). En vérité, la tâche est rendue très ardue sinon impossible par le caractère très fragmentaire des sources. Ian Storey pointe bien ce problème, montrant néanmoins qu'Eupolis partage avec Aristophane un attachement manifeste « au bon vieux temps » : *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003, p. 338-348.

³⁵ Heath, *op. cit.*.

chanceux, malin et agressif que ses héros »³⁶. En définitive, la comédie aurait été une performance artistique qui, apolitique, faisait seulement de la cité et des questions qui l'agitaient, le terreau de son inspiration : « la grande satire est un moyen, non une fin »³⁷. Mais cette appréhension du discours comique évacue très radicalement le statut d'éducateur que le poète comique prétend endosser au sein de la cité.

2. Le poète en éducateur

En mettant l'accent sur la dimension esthétique et spectaculaire de la comédie, ces travaux ont eu le mérite de replacer la question du genre au centre de la réflexion sur le discours comique. Personne n'irait plus contester aujourd'hui la nécessité d'envisager différemment un discours politique proféré dans le cadre de la comédie d'un discours d'Assemblée. Aristophane n'est pas un orateur et n'a pas les mêmes intentions que lui, c'est entendu³⁸. Dans le même temps, n'ont-ils pas appliqué au discours comique une vision très réductrice de ce qu'est une œuvre d'art ? Tout se passe comme si art et politique était antinomique. Or, non seulement ce postulat est erroné pour le monde antique comme pour le monde contemporain, mais contredit les prétentions expresses d'Aristophane. À de multiples reprises, le poète, le plus souvent par l'entremise de son coryphée, revendique son utilité civique. La parabase des *Acharniens* est sur ce point la plus éloquente. Poursuivi à la suite de la représentation des *Babyloniens*, pièce dans laquelle la gestion de l'empire était critiquée, le poète réaffirmait dans les *Acharniens*, pièce jouée un an plus tard, sa vocation ouvertement politique. S'adressant aux spectateurs citoyens, le coryphée explique ainsi :

Depuis qu'il est à la tête d'un chœur comique, notre poète ne s'est pas encore présenté devant les spectateurs pour louer son talent. Mais, calomnié par ses ennemis devant les Athéniens « prompts à se décider », accusé de bafouer notre cité dans ses pièces et d'insulter le peuple, il désire aujourd'hui répondre à ces attaques en s'adressant à ces mêmes Athéniens « prompts à se raviser ». Il prétend vous avoir rendu de nombreux services, notre poète, en vous empêchant de vous

³⁶ Olson, *art. cit.*, p. 63.

³⁷ Silk, *op. cit.*, p. 349.

³⁸ Aussi s'interroger sur la posture politique d'Aristophane n'a-t-il, selon nous, aucun sens.

laisser abuser par des discours d'étrangers, de prendre plaisir aux flatteries, d'être des citoyens gobe-mouches.³⁹

Selon Douglas Olson, ces propos ne sont nullement l'indice d'une quelconque reconnaissance du rôle politique de la comédie. Le poète, au contraire, du fait des récriminations dont il fit l'objet à la suite des *Babyloniens*, fut forcé de défendre la thèse, inhabituelle, selon laquelle la comédie pouvait donner de sages conseils⁴⁰. Pourtant, si les sources ne laissent voir aucune revendication de la sorte chez les autres comiques de son temps, force est de constater que ces derniers pouvaient également investir très ostensiblement le débat politique. Ainsi, dans les *Cités*, une pièce jouée aux alentours de 420, Eupolis reproche aux citoyens la confiance qu'ils avaient accordé à de vils citoyens : « Des hommes qu'avant maintenant, vous n'auriez pas même choisi comme inspecteur du vin, maintenant [vous en faites] des stratèges. Ô, ma cité, tu es davantage chanceuse que tu n'es convenablement prudente »⁴¹. Assurément Eupolis ne se cantonnait pas à faire de la vie politique le cadre de sa comédie, il prenait position dans l'espace du débat public laissant penser qu'il s'agissait là d'une démarche assez commune. Ajoutons qu'Aristophane ne revendiquait pas cette posture de bon conseiller dans les seuls *Acharniens*. Le coryphée des *Grenouilles* prétend ainsi prodiguer « conseils » et « enseignements » aux spectateurs⁴². En vérité, tout au long de sa carrière, Aristophane n'a cessé de se présenter en conseiller du peuple. Souvent, même, le poète suggère un rapprochement entre son rôle et celui de l'orateur. Dans les *Acharniens* notamment, le coryphée explique que le roi de Perse pariait sur la victoire d'Athènes dans la guerre contre Sparte parce qu'ayant le poète comique pour *sumboulos* elle ne saurait que triompher⁴³. Or ce substantif, dérivé de *sumbouleuô*, qualifiait fréquemment la démarche de l'orateur qui conseille dans le cadre de la délibération politique. Le poète ne manque pas non plus de reprendre à son compte les tournures propres à la rhétorique d'Assemblée⁴⁴. Exemple est l'usage qu'Aristophane fait d'une métaphore

³⁹ Aristophane, *Acharniens*, 628-635.

⁴⁰ Olson, *art. cit.*, p. 44.

⁴¹ Eupolis, *fr.* 219.

⁴² Aristophane, *Grenouilles*, 687 (citation *supra*).

⁴³ Aristophane, *Acharniens*, 646-651.

⁴⁴ Ainsi dans les *Cavaliers*, le discours du coryphée possède ce genre de précautions oratoires par lesquelles les orateurs voulaient justifier leur intervention dans la délibération : « Il dit, notre poète, que ce n'était pas faute de réflexion qu'il était ainsi disposé à prendre son temps, mais qu'il estimait que faire jouer une comédie est de toutes les tâches la plus ardue [...] » (*Cavaliers*, 514-516).

abondamment exploitée par les orateurs⁴⁵ : celle de la cité-navire qui a besoin, pour être habilement dirigée, d'un excellent pilote⁴⁶. Évidemment, le poète dit être ce capitaine capable de mener grâce à ses conseils les Athéniens à bon port. Sans doute convient-il de suivre Noémie Villacèque selon qui le poète adopte la posture d'un conseiller du peuple pour faire rire son public⁴⁷. La parodie est l'un des éléments caractéristiques de la comédie. Mais faut-il réduire au seul humour la prétention du poète à intervenir dans le champ politique ? Car, s'il est vrai que le poète diffère de l'orateur, s'agit-il pour autant de lui dénier la possibilité de participer, sur un autre mode, à la discussion publique ?

Ce serait méconnaître le statut du poète et de sa poésie dans le monde grec depuis l'époque archaïque que de repousser définitivement l'idée que le poète comique pouvait dispenser des conseils avisés sous prétexte qu'il n'était pas orateur. Marcel Detienne a pu montrer qu'à l'époque archaïque, le poète était considéré comme un « maître de vérité ». La parole qu'il énonçait, relevait d'une vérité assertorique : « nul ne la conteste, nul ne la démontre »⁴⁸. Certes, Detienne repérait la ruine de la « parole magico-religieuse » des maîtres de vérité qu'étaient le poète, le roi et le devin à la fin de l'époque archaïque. Triomphait alors la « parole-dialogue » qui ne disposait plus d'efficacité magique, mais reposait sur le débat et la ratification collective⁴⁹. Dans ce nouveau contexte – qui est celui de la cité classique qui nous intéresse – le poète avait-il abandonné toute prétention à dire le « vrai » ? Ou, à rebours, s'était-il approprié cette « parole-dialogue », pour perpétuer, d'une autre manière, la fonction politique et sociale que la puissance magique de sa parole lui conférait dans les temps plus anciens ? Si Detienne ne répond pas expressément à ces questions, il note que le poète, dans ce nouveau cadre de pensée, ne prétend plus dispenser la « vérité » (*alètheia*) mais l'opinion (*doxa*)⁵⁰. Or qu'est ce que l'opinion sinon l'enjeu même du langage désormais laïcisé ? En dispensant une opinion, le poète s'emparait d'un langage qui était devenu, comme l'écrit Jean-Pierre Vernant dans son compte-rendu de l'ouvrage de Detienne,

⁴⁵ Par exemple : Démosthène, *Sur l'Ambassade*, 250.

⁴⁶ Par exemple : Aristophane, *Guêpes*, 29 ; *Cavaliers*, 541-544.

⁴⁷ Villacèque, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁸ M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967, p. 27.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 109-119. Detienne souligne que la « vérité » devient progressivement l'objet propre à la philosophie.

« un outil politique engagé dans une actualité ondoyante et contrastée »⁵¹. Aristophane, de fait, s'inscrit dans cette tradition qui fait du poète un « maître de vérité ». Ainsi fait-il dire à Eschyle dans les *Grenouilles* : « si pour les petits enfants celui qui donne des leçons, c'est le maître d'école, pour les grands, ce sont les poètes. Notre devoir strict est de dire ce qui est bien »⁵². Aristophane n'est d'ailleurs pas le seul à penser cela. Platon, quelques décennies plus tard, voyait dans le théâtre un instrument d'éducation, de sorte qu'il n'imaginait pas une cité idéale qui ne contrôlât pas scrupuleusement le discours dramatique⁵³. Aristote faisait également de la « vérité » un élément essentiel de toute poésie⁵⁴. Un passage des *Acharniens* peut néanmoins donner à penser que le discours comique pouvait être reçu avec plus de trivialité que d'autres genres poétiques, notamment la tragédie. Dans les *Acharniens*, le héros Dicéopolis, qui s'identifie alors au poète lui-même, explique aux auditeurs :

Messieurs les spectateurs, Ah ! Ne nourrissez point d'aigreur à mon endroit, si, pauvre besacier, je me mêle pourtant devant les Athéniens d'opiner sur les affaires d'État dans cette farce que je trousse : s'il s'agit de parler juste, elle a son mot à dire, elle aussi, la farce ! Mes propos seront sévères, mais justes.⁵⁵

Ce passage semble montrer que l'utilité civique du discours comique n'est pas *opinio communis*. Que la farce ait « aussi » (*kai*) son mot à dire donne l'impression que Dicéopolis défend une idée singulière. Cet adverbe, comme l'a bien montré Oliver Taplin, renvoie en fait à la tragédie par rapport à laquelle le poète définit ici sa comédie⁵⁶. De manière significative, Dicéopolis désigne d'ailleurs ici la comédie au moyen du néologisme *trugôidia* qui joue sur *tragôidia*. Ce « elle aussi » suggérerait donc qu'aux yeux de la majorité des spectateurs, la tragédie participait du débat public, la comédie non. Mais, contrairement à ce que laisse entendre Douglas Olson, le propos de Dicéopolis

⁵¹ J.-P. Vernant, « Détiene (Marcel). Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 28, 1969, p. 194-196, p. 196.

⁵² Aristophane, *Grenouilles*, 1055-1056 (trad. Debidour). Euripide, dans la même pièce, affirme de son côté qu'un doit être admiré « pour son intelligence et ses admonitions, parce que nous rendons meilleurs les hommes dans les cités » (*Grenouilles*, 1009-1010).

⁵³ Cf. chapitre 2.

⁵⁴ Voir J. Halliwell, *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 208-265.

⁵⁵ Aristophane, *Acharniens*, 496-501 (trad. Debidour).

⁵⁶ O. Taplin, « Tragedy and Tragedy », *The Classical Quarterly*, n.s., 33, 2, 1983, p. 331-333.

n'implique pas de remettre en question la sincérité de l'implication politique du discours comique. Ce passage indique plutôt qu'Aristophane, et d'autres poètes comiques probablement, désiraient « sérieusement » instruire le peuple. Dans l'*Assemblée des femmes*, le coryphée fait aux juges une proposition qui le suppose : « je veux faire une proposition aux juges : que les sages m'adjugent le prix sur le souvenir de mes sages paroles ; que ceux qui aiment rire sur ce qui les fait rire »⁵⁷. Un passage des *Grenouilles* indique encore que la vocation du poète consistait autant à faire rire qu'à faire réfléchir⁵⁸. Comme l'écrit Paul Cartledge, Aristophane voulait être « considéré comme un poète éducateur traditionnel, même si son génie dramatique singulier et le contexte religieux et théâtral dans lequel il l'exerçait, impliquaient que le sérieux fût masqué par une grande variété de dispositifs comiques »⁵⁹. Que cette prétention ait paru étonnante à bien des spectateurs n'induit d'ailleurs pas que cela ait été le cas de *tous* les spectateurs : ceux-là, probablement, n'envisageaient pas tous de la même façon la comédie. Il est même sûr que cette appréhension a varié au cours du temps. Selon Robert Wallace, la dimension critique et réflexive de la comédie (comme de la tragédie) a décliné au IV^e siècle au profit d'un spectacle plus centré sur le divertissement⁶⁰. Or il ne convient pas d'imputer cette évolution à la seule « internationalisation » croissante du spectacle comique athénien au IV^e siècle. Elle est peut-être aussi liée à la démarche même des poètes : en invitant les spectateurs à le prendre au « sérieux », le discours aristophanesque influençait la perception même que les spectateurs pouvaient avoir du spectacle comique, les obligeant à se montrer sensible à sa dimension politique, ce que ne font apparemment plus les comiques au IV^e siècle⁶¹.

Plutôt qu'orateur, le poète se voulait donc un « maître » pour les spectateurs⁶². Le verbe *didaskô* revient, en effet, à plusieurs reprises pour qualifier la démarche poétique

⁵⁷ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 1155-1156.

⁵⁸ Aristophane, *Grenouilles*, 389-390.

⁵⁹ P. Cartledge, *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*, Londres, Bristol Classical Press, 1990, p. 44.

⁶⁰ R. Wallace, « Poet, Public, and "Theatrocracy" », in L. Edmunds, R. Wallace (éd.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press, 1997, p. 97-111, p. 107-111.

⁶¹ Josiah Ober montre bien que les modalités de l'éducation à Athènes ne sont pas figées : elles évoluent au cours du temps en fonction des critiques qui peuvent être formulées et, ajouterions-nous, des prétentions revendiquées par certains acteurs de jouer un rôle éducatif : « The Athenian Debate over Civic Education », in *Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going On Together*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 128-156.

⁶² S. Milanezi, *Rire aux pays des morts : poésie et politique dans les Grenouilles d'Aristophane*, thèse de Doctorat, Paris EHESS, 1983, p. 23-26.

d'Aristophane⁶³ prolongeant ainsi à la cité tout entière le rôle de *didaskalos* qu'il jouait auprès des choreutes. En ce sens, les conseils du poète comique différaient quelque peu des conseils des orateurs. Ils consistaient moins à faire prévaloir une opinion claire et formalisée dans le débat public – ce que faisaient les orateurs –, qu'à rendre les citoyens plus capables de prendre part à ce débat :

Eh, bien donc, bonnes gens, les poètes qui essaient de trouver à vous dire quelque chose d'inédit, aimez-les un peu mieux ! Choyez-les et mettez leurs idées (τὰ νοήματα) en coffrets comme on fait des sachets de lavande ! De la sorte vos habits garderont tout au long de l'année un parfum... d'habileté (δεξιότητος)⁶⁴.

Le poète est ce jardinier qui sème des idées dans les têtes des spectateurs. Mais ces idées doivent prendre le temps de germer si l'on veut qu'elles portent leurs fruits⁶⁵. De fait, le discours comique n'est pas aliéné aux affaires immédiates qui intéressent la cité : il est d'abord « un outil de questionnement face à la réalité politique, capable non seulement d'interroger, mais aussi de mettre à distance »⁶⁶. Aristophane, d'ailleurs, s'identifie dans sa comédie à Héraklès, ce héros « toujours projeté en dehors des limites de la cité », soulignant ainsi sa façon d'observer d'un œil distant, c'est-à-dire critique, le monde de ses contemporains⁶⁷. Mais alors, comment lire ce passage des *Grenouilles*, que nous évoquons un peu plus haut, dans lequel le coryphée appelait à restituer les droits de certains citoyens frappés d'atimie parce qu'ils avaient soutenu le régime des Quatre-cents ? N'a-t-on pas ici affaire à l'immixtion du discours comique dans une actualité brûlante ? Sans doute, mais l'enjeu n'était probablement pas de préconiser une décision politique immédiate. Il s'agissait plutôt de rendre public un débat qui, assurément,

⁶³ On lit par exemple dans les *Acharniens* : « Il s'engage à vous prodiguer une foule de bonnes leçons pour être heureux, sans vous flatter, sans chercher des approbateurs, sans essayer de vous duper, sans faire le fourbe, sans vous inonder d'éloges, mais en vous enseignant ce qui est le mieux » (656-658 (trad. modifiée)). De même, dans les *Grenouilles*, Eschyle, nous l'avons vu, compare le poète au « maître d'école » c'est-à-dire au *didaskalos*.

⁶⁴ Aristophane, *Guêpes*, 1053-1059 (trad. Debidour modifiée légèrement).

⁶⁵ Sur cette image du poète-jardinier, voir aussi Aristophane, *Lysistrata*, 406.

⁶⁶ G. Jay-Robert, *L'invention comique. Enquête sur la poétique d'Aristophane*, Franche-Comté, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, p. 12. Le questionnement du spectacle comique est tel qu'il peut parfois mettre le « réel » même à l'épreuve en brouillant les frontières entre la réalité et la fiction. Voir la démonstration de M. Treu, « Le poète comique comme maître de vérité : Les *Acharniens* d'Aristophane », *Pallas*, 91, 2013, p. 41-47.

⁶⁷ S. Milanezi, *Rire aux pays des morts : poésie et politique dans les Grenouilles d'Aristophane*, thèse de Doctorat, Paris EHESS, 1983, p. 22-35, p. 29 pour la citation.

traversait la cité. En d'autres termes, le discours comique participait de l'affirmation dans la cité d'un espace public.

3. le discours comique et l'« espace public »

La notion d'espace public, telle qu'elle est mobilisée dans les sciences sociales, doit beaucoup à *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, un ouvrage de Jürgen Habermas paru pour la première fois en 1962⁶⁸. Habermas, dans ce texte, mettait en évidence un « processus au cours duquel le public constitué d'individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État »⁶⁹. Au centre de son propos, donc, se trouvait cette « sphère publique » indûment traduit en français par « espace public », laissant imaginer que cette configuration abstraite exige nécessairement une spatialisation. En réalité, l'espace public consiste essentiellement à faire un usage public de la raison⁷⁰. Pour comprendre l'enjeu de cette démarche, il faut regarder du côté d'Emmanuel Kant dont le texte *Qu'est ce que les Lumières ?* a largement nourri l'élaboration par Habermas de ce concept. Dans cet opuscule, le philosophe de Königsberg pense les Lumières comme un appel adressé aux hommes pour sortir de leur état de minorité, c'est-à-dire d'un état où ils sont incapables de faire usage par eux-mêmes de leur raison. Dans cette optique, Kant insiste sur le rôle essentiel de la libre circulation des idées et des opinions, qu'elle se fasse de manière orale ou écrite : cet usage public de la raison est en quelque sorte le levier d'un accès à l'âge adulte pour les hommes⁷¹. Habermas, qui adopte dans son ouvrage une approche diachronique, situe l'émergence d'une sphère publique à partir du XVII^e siècle et surtout du XVIII^e siècle dans le cadre de la lutte entre une élite bourgeoise et le pouvoir absolutiste. Elle s'appuie alors sur un ensemble d'institutions telles que la presse, les cafés ou les salons. Cette sphère publique n'aurait ensuite connu qu'une longue dégénérescence. Dans les années 1950-1960, elle aurait ainsi été totalement dévoyée de sa vocation éclairante : « au sein de la "publicité" manipulée, ce

⁶⁸ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein, Berlin, Luchterhand, 1962. L'ouvrage a paru pour la première fois en français en 1978 sous le titre : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme une dimension constitutive de la société bourgeoise*.

⁶⁹ J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme une dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. de Launay, Paris, Payot, 1992 (1962), p. 61.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁷¹ I. Kant, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? », *Berlinischen Monatschrift*, Band 12, 1784, p. 481-494.

n'est plus l'opinion qui est motrice, mais un consensus prêt à l'acclamation, un climat d'opinion »⁷². En d'autres termes, la sphère publique n'est plus le lieu critique qu'il était, mais un lieu de rationalisation de la domination qui passerait par des médias aux mains des puissants. Même si ce schéma générique a largement été remis en question depuis 1962⁷³, le concept d'espace public demeure un outil heuristique intéressant comme l'explique Habermas, lui-même, dans la réédition de 1990 de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*⁷⁴.

Force est de constater que ce concept d'espace public n'a reçu qu'un écho limité chez les hellénistes⁷⁵. Habermas suggérait pourtant qu'une première ébauche d'espace public avait pris place dans les cités du monde grec « à son apogée »⁷⁶. Vincent Azoulay a montré que cette faible réception d'Habermas tient « à certaines spécificités de l'histoire grecque »⁷⁷. Les hellénistes ont en effet mis à jour des sortes d'espaces publics qui entraient en contradiction avec l'espace public tel que l'avait dessiné Habermas. Nombre d'historiens, d'abord, ont réduit l'espace public aux lieux, très concrets, de la discussion publique : agora, assemblée, etc⁷⁸. Ensuite, les épigraphistes ont œuvré au dévoilement de cette publicité des lois qui semble circonscrire le domaine commun. Or cette publicité est le fait de la cité et s'écarte donc du principe, très prégnant chez Habermas, d'un espace public traversé d'un discours largement critique et « animé par une circulation incessante des idées et des discours dans des lieux indépendants des pouvoirs institués ». Enfin, l'histoire de la cité athénienne, au IV^e siècle surtout, donne à voir l'émergence d'un véritable champ intellectuel où, en dehors des institutions, les idées circulent et sont débattues. Ces débats, cependant, n'ont pas vocation à être totalement « publics » : ils sont limités à une élite qui est, dans une large mesure, hostile au peuple.

⁷² Habermas, *op. cit.*, p. 226. Habermas parle d'un phénomène de « reféodalisation » (*Refederalisierung*).

⁷³ Antoine Lilti a par exemple critiqué l'idée selon laquelle les salons du XVIII^e siècle auraient été un attribut de l'espace public : « Les salons ne sont pas l'espace public. Ils ne forment pas une opinion éclairée, libérale, ou politiquement contestatrice, à l'écart des rouages traditionnels de la politique d'Ancien Régime » : *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005, p. 404.

⁷⁴ Reprise dans Habermas, *op. cit.*, p. I-XXXV. Dans la première édition, Habermas soulignait au contraire que « la sphère publique bourgeoise » caractérise une époque déterminée et qu'il « n'est pas possible de la détacher de l'histoire tout à fait singulière qui fait apparaître la "société civile" au cours du Haut Moyen-Âge, pour ensuite en faire un type-idéal universalisé et l'appliquer à diverses réalités historiques qui seraient identiques d'un point de vue forme » (*op. cit.*, p. 9-10).

⁷⁵ V. Azoulay, « L'Espace public et la cité grecque : d'un malentendu structurel à une clarification conceptuelle », in P. Boucheron et N. Offenstadt (éd.), *L'espace public au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 63-76.

⁷⁶ Habermas, *op. cit.*, p. 15-16.

⁷⁷ Azoulay, *art. cit.*, p. 68.

⁷⁸ C'est notamment le cas de la dernière synthèse en date sur l'espace public dans le monde grec : T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg, C. Winter, 1998.

Mais, si ces trois éléments ont constitué des freins à l'usage de ce concept pour penser la cité, et singulièrement la cité classique, ils montrent dans le même temps qu'il y a dans la cité des éléments, à l'état de fragments, de l'espace public habermassien : des espaces du commun, une publicisation de la décision collective, des lieux de débat. En définitive, comme le souligne Vincent Azoulay, le concept d'espace public est parfaitement opératoire dans le contexte de la cité pour peu qu'on se soumette à un effort « d'acclimatation » de la notion⁷⁹.

Quoiqu'on ne puisse le considérer comme complètement indépendant des rouages du pouvoir institué (le spectacle étant organisé et, en partie, financé par la cité), le discours comique nous paraît justement participer à l'élaboration de l'« espace public » dans la cité athénienne. Non seulement parce que le théâtre est, spatialement parlant, un espace public dans la mesure où « il n'y a pas d'obstacles pour qui que ce soit à la possibilité d'[y] accéder et d'[y] participer »⁸⁰, mais surtout parce que le discours comique constitue un « lieu où s'institue un débat, où les problèmes acquièrent visibilité et reconnaissance, où leur problématisation mais aussi les conflits prennent forme publique, d'où peuvent émerger solution et accords »⁸¹. L'extrait de la parabase des *Grenouilles* cité plus haut, dans laquelle le coryphée invitait les citoyens à restituer les droits des citoyens déchus de leur citoyenneté, est indubitablement une manière de poser un débat *es méson* et de résoudre une tension qui continuait d'affecter les relations entre la masse des citoyens et ceux qui avaient soutenu le régime des Quatre-Cents en 411. Mais d'autres passages de la comédie montrent de manière limpide comment le discours comique contribue à la construction d'un « espace public ». Dans l'*Assemblée des femmes* par exemple, l'héroïne Praxagora, alors qu'elle s'exerce au discours d'Assemblée, investit ostensiblement le débat public :

Autre chose : cette histoire d'alliance ! Quand elle était en débat, on prétendait que si elle ne se faisait pas, la cité était perdue. Et, une fois

⁷⁹ Azoulay, *art. cit.*, p. 64. Patrick Boucheron et Nicolas Offenstadt ont montré, du reste, que la notion d'espace public était pertinente pour parler d'un Moyen-Âge qu'on peut supposer, à première vue, tout à fait étranger à l'expression de débats publics : P. Boucheron et N. Offenstadt, « Introduction générale : une histoire de l'échange politique au Moyen-Âge », in P. Boucheron et N. Offenstadt (éd.), *L'espace public au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 1-21.

⁸⁰ V. Berdoulay, P. da Costa Gomes, J. Lolive, « Introduction », in V. Berdoulay *et alii* (éd.), *L'espace public à l'épreuve: régressions et émergences*, Pessac, Maisons des sciences de l'homme, 2004, p. 12.

⁸¹ *Ibidem*, p. 11.

faite, elle devenait détestable ; et, l'orateur, qui avait fait prendre la décision, ça n'a pas tardé : il a dû gagner le large et disparaître ! La flotte doit-elle prendre la mer ? Le prolétaire est d'avis que oui, les riches et les paysans sont d'avis que non. Vous détestiez les gens de Corinthe, et eux de même pour vous, mais maintenant c'est des gens très bien : à vous de vous conduire bien, maintenant, avec eux ! L'Argien n'est qu'une buse, Hiéronimos, lui, est sage. Le salut s'est profilé à l'horizon... mais Thrasybule est furieux qu'on n'ait pas recours à lui personnellement.⁸²

Il est question, ici, d'un débat d'actualité⁸³. En cette année 392, on s'interrogeait sur le bien-fondé de l'alliance contre Sparte nouée dès 395 avec Thèbes et qu'avaient ensuite ralliée Argos et Corinthe. Le questionnement était d'autant plus prégnant que l'alliance avait subi deux revers cinglants à Coronée et à Némée en 394. L'idée de faire la paix avec Sparte semble avoir alors traversé l'esprit des Athéniens tandis que les Argiens s'y montraient hostiles. Dans ce débat, Praxagora regrette manifestement la paix, mais il n'y a là rien de très surprenant : c'est une constante de la comédie d'Aristophane que de défendre la paix. Il est surtout intéressant de voir comment le propos de Praxagora présente une grille de lecture d'un débat politique en évoquant, d'une part, le poids des forces sociales face à la question des opérations navales – les citoyens les plus pauvres, qui en tiraient des revenus, y étant plus favorables – et, d'autre part, l'irrésolution problématique des citoyens. À sa manière, le discours comique répond à ce statut essentiel que Périclès attribuait dans la cité athénienne au *logos* : « la parole n'est pas un obstacle à l'action ; c'en est un, au contraire, de ne pas s'être d'abord éclairé par la parole avant d'aborder l'action à mener »⁸⁴. Périclès, au demeurant, ne cantonnait peut être pas cette discussion aux seuls débats d'Assemblée comme on l'imagine de prime abord⁸⁵.

⁸² Aristophane, *Assemblée des femmes*, 193-203 (trad. Debidour légèrement modifiée).

⁸³ Les éléments précis auxquels renvoie ce passage sont analysés par R. Ussher, *Aristophanes. Ecclesiazusae*, Bristol, Bristol Classical Press, 1986 (1973), p. xxi-xxv.

⁸⁴ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, II, 40. 2.

⁸⁵ A. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years' War*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1979 (1956), p. 119.

Les propos de Praxagora montrent aussi comment la comédie relaie, dans leur diversité, les opinions qui traversaient la cité⁸⁶. On le voit encore quand Aristophane met en scène des paysans athéniens hostiles à la guerre et désireux de retrouver leur champ : il répercute, en partie, une opinion largement partagée par ces paysans de l'Attique contraints, pendant la guerre du Péloponnèse, d'abandonner leur terre et de se protéger derrière les murailles de la cité dans des conditions difficiles. Cette diffusion des opinions à travers le discours comique confortait certainement l'harmonie sociale au sein de la cité dans la mesure où elle permettait à nombre de citoyens d'entendre leur point de vue publiquement énoncé⁸⁷. Cependant, cette contribution au consensus n'est nullement assimilable à la fabrication d'un consentement : la comédie ne sert pas à « rationaliser la domination » comme le dit Habermas de l'espace public contemporain. Il faut abandonner l'idée selon laquelle la comédie aurait été un lieu d'élaboration d'une opinion publique destinée à subsumer et donc à annihiler la diversité des opinions. Le discours comique, répétons-le, n'abolissait pas les opinions contradictoires. Il donnait à voir une opinion publique diverse, composite, une opinion qui reflétait assurément certains des désaccords qui opposaient les membres de la communauté. D'une certaine manière, le discours comique jouait un rôle d'intermédiaire entre l'espace public institué, celui qui procédait des débats prononcés dans le cadre très formel de l'Assemblée ou de la *Boulè* et ce qu'on peut appeler avec Vincent Azoulay un espace public informel érigé autour des échoppes, celle du *koureus* – le barbier – comme celle du cordonnier, des ateliers artisanaux comme ceux des foulons ou même des salles de banquet⁸⁸. Ce faisant, la comédie était la première courroie de transmission de l'espace public en tant qu'il est « un réseau complexe de forums et d'arènes par lesquelles

⁸⁶ Jean-Claude Carrière parlait « d'une grande sensibilité des poètes [comiques] aux courants d'opinions » : *Le carnaval et la politique*, Paris, Les belles lettres, 1979, p. 57. Plus récemment, Stephen Halliwell, sans remettre en question cette idée, invite à nuancer l'identification entre le discours comique et les opinions répandues dans la cité. Selon lui, le discours comique n'est pas le reflet fidèle des opinions dans la cité. Il constitue un filtre qui, nécessairement, les déforme : S. Halliwell, « Comedy and Publicity in the society of the polis », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 321-340. L'idée est ancienne : R. Jebb, « Ancient Organs of Public Opinion », *The Fortnightly Review*, n.s., 36, 1884, p. 569-588.

⁸⁷ Josiah Ober a d'ailleurs parfaitement montré comment la communication, au théâtre entre autres lieux du débat public, raffermissait le consensus entre la masse des citoyens et cette élite qui joue un rôle politique prépondérant au sein de la cité : *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

⁸⁸ Azoulay, *art. cit.*, p. 68-70. Voir aussi A. Gottesman, *Politics and the Streets in Democratic Athens*, Cambridge University Press, 2014, p. 63-76. Sur ces lieux de la discussion et la communication politique qui se situaient en dehors des seules institutions dans lesquelles étaient prises les décisions collectives, voir V. Hunter, *Policing Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 96-119 ; Gottesman, *ibidem*, p. 55-63. Notons que ce dernier insiste aussi, en plus de ces lieux très concrets de rencontre, sur le rôle des associations dans la socialisation informelle des citoyens (p. 45-55).

apparaissent (ou non) des problèmes publics par lesquels accèdent ou non des réponses en termes de politiques publiques »⁸⁹. Peut-être même que le discours comique ne donnait pas uniquement résonnance publique à la voix des citoyens. Jeffrey Henderson qualifie la comédie de « forum inclusif » (*inclusive forum*) parce que, précisément, elle permettait à tous ceux qui, sans bénéficier du statut de citoyen, participaient d'une manière ou d'une autre à la vie de la cité – les étrangers, les femmes et même les esclaves – de se faire entendre⁹⁰. La comédie aurait ainsi relayé un discours des marges. Il est vrai que la fiction comique accorde des rôles importants à des personnages de statut inférieur à celui du citoyen comme Xanthias dans les *Grenouilles* et Carion dans les *Ploutos* qui sont des esclaves ou Lysistrata et Praxagora, des épouses de citoyen, dans *Lysistrata* et *l'Assemblée des femmes*. Dans cette dernière comédie, d'ailleurs, le monopole mâle du pouvoir est remis en question par des épouses qui parviennent à s'emparer du pouvoir. Pour autant, il nous semble difficile de penser avec Henderson que les « sans voix » de la démocratie trouvaient dans le discours comique un canal d'expression. Selon nous, le discours de Praxagora cité plus haut, ne reflète pas l'opinion des femmes de citoyens sur la guerre de Corinthe. Le poète ne cherche aucunement à parler au nom des Athéniennes. Attribuer à Praxagora un avis autorisé sur les affaires politiques de la cité, avait surtout pour but de tourner les citoyens en dérision : il s'agissait de montrer aux spectateurs qu'une femme possédait davantage de jugement qu'ils n'en avaient. Si, donc, la comédie mettait quelquefois au centre de *l'orchestra* les marges de la cité, rappelant symboliquement aux citoyens leur importance pour la cité, elle n'était pas porteuse d'un discours des marges.

Que le discours comique ne fût pas le lieu d'une dissolution des opinions subversives au profit de cette « acclamation » dont parle Habermas pour décrire le rôle de la sphère publique de la période contemporaine apparaît encore à travers sa dimension satirique. En plus de la publicité des débats qui agitent les citoyens, le discours comique endosse une posture critique. Le discours politique tenu par Praxagora faisait ainsi la critique de ceux-là même qui détiennent le pouvoir : les Athéniens. S'il ne s'agit pas, comme le dit Habermas à propos de l'espace public tel qu'il s'est déployé au XVIII^e siècle, de

⁸⁹ F. Bastien, E. Neveu, *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 57.

⁹⁰ J. Henderson, « Comic hero versus political elite », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 307-319, p. 317 pour l'expression de « forum inclusif ».

« démystifier la domination devant le tribunal public de la raison »⁹¹, il y a bien là un moyen, pour la communauté, d'« acquérir une emprise sur soi »⁹², ce qui, aux yeux d'Habermas, est la finalité même de l'espace public. Dans cette perspective, la dérision, si consubstantielle à la comédie, joue un rôle primordial puisqu'elle est un instrument efficace de critique. En particulier, cette dérision comique aide les citoyens à prendre du recul sur leur propre rôle au sein de la cité prenant par exemple pour cible les formes outrancières de participation à la vie politique.

II. Le « *metechain* » dans le discours comique

1. La folie de la justice

Les poètes comiques ont manifestement trouvé dans la justice démocratique athénienne, celle rendue par les citoyens au sein de l'Héliée, un sujet qui prêtait à rire. Un poète de la vieille garde, Thugénidès, composait ainsi dans les années 440 une pièce intitulée les *Dikastes*. Plus tard, Eupolis présentait les *Hubristodikai*⁹³ et Aristophane, les *Guêpes*, une pièce dont l'un des personnages principaux, Philocléon, était juge. Dans la mesure où le contenu des pièces d'Eupolis et de Thugénidès est impossible à reconstituer, il nous faudra, comme d'autres avant nous, focaliser notre attention sur Aristophane⁹⁴. Évidemment, il ne s'agit pas de dire que la dérision aristophanesque soit imputable, à l'identique, aux autres poètes de son temps (encore moins à ceux des générations suivantes). Il s'agit simplement de mettre en exergue une démarche critique qui vaut pour nombre de poètes comiques qui se sont emparés de questions politiques.

La dérision aristophanesque de la justice est, en simplifiant, composée de deux facettes. D'une part, Aristophane raillait l'hyper-judiciarisation de la société athénienne. Ainsi,

⁹¹ Habermas, *op. cit.*, p. 203. Il faut bien comprendre que l'application à la cité athénienne de la notion d'espace public telle que l'a conçue Habermas est rendu difficile par l'organisation politique de la cité. En effet, l'espace public habermassien fonctionne dans le cadre d'une autonomie de la société civile par rapport à l'Etat. Or, à Athènes, cette distinction n'existe pas puisque l'Etat n'est rien d'autre que la communauté des citoyens.

⁹² S. Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket, 2001, p. 35.

⁹³ Les lexicographes s'accordent à dire que ce terme renvoie à ceux qui sont réticents à porter des affaires devant les tribunaux. On retrouverait alors l'attitude de certains personnages de la comédie d'Aristophane qui refusent d'endosser cette fonction à l'instar de Bdélycléon dans les *Guêpes* ou de Pisthétairos dans les *Oiseaux* (110). Ian Storey pense plutôt, en comparant la construction du terme à celles qu'on retrouve dans d'autres composés attestés au V^e siècle comme *xenodikai* ou *hellanodikai*, qu'*hubris* indique l'objet de l'intérêt des juges. La traduction du titre de la comédie serait ainsi « Ceux qui veillent sur la violence » : I. Storey (éd. et trad.), *Fragments of Old Comedy*, vol. 2, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2011, p. 221.

⁹⁴ Le poète du IV^e siècle Dioxippos fut aussi l'auteur d'une pièce certainement en rapport avec la justice : *diadikazomenoi*. Difficile d'en dire plus sur cette pièce dont aucun fragment n'a été conservé.

dans les *Oiseaux*, la Huppe, quand Pisthétairos et Évelpidès lui confient être originaires d'Athènes, s'écrit : « Ah ! Ah ! vous ne pensez qu'à enfiler les procès »⁹⁵. Hyperbolique, cette allusion railleuse à la surabondance procédurière athénienne n'en recèle pas moins un fond de vérité. Douglas MacDowell a ainsi souligné qu'en « proportion de leur population, les Athéniens ont dû passer davantage de temps par personne à juger qu'aucun autre peuple dans l'histoire »⁹⁶. Le poète, d'autre part, se moquait de la manière même dont les citoyens endossaient leur fonction de juge. C'est l'objet des *Guêpes*. Dans cette comédie de 422, Philocléon trahit un rapport au tribunal pour le moins pathologique. Le vieillard est en effet animé d'une passion démesurée, folle en vérité, de l'exercice de la justice. Son désir de juger est tel que son fils, Bdélycléon, a chargé deux esclaves de le tenir enfermé chez lui pour éviter qu'il ne se rue au tribunal. Aux commencements de la pièce, l'un de ces esclaves fait une description désopilante du comportement maladif de Philocléon :

Je vais vous dire la maladie du patron : c'est un cas de judicardite comme on n'en a jamais vu. C'est ça qui le démange : juger ! Il faut toujours qu'il siège sur le premier banc des juges, sinon il braille ! Du sommeil ? Il n'en voit pas une miette de toute la nuit. S'il ferme les yeux seulement un brin, son esprit s'envole quand même là-bas, à longueur de nuit, tourner autour de l'horloge du tribunal. À force de tenir en main le caillou de vote, par effet de l'habitude il a le pouce et les deux doigts serrés en se levant, comme quand on offre une pincée d'encens pour étrenner le mois nouveau. [...] Sitôt souper, il gueule pour avoir ses souliers ; et puis il s'en va là-bas, bien avant l'aube, et pique un somme, en acompte, collé contre le pilier comme un bernicle.⁹⁷

Selon Douglas MacDowell : « la fonction dramatique de ce discours n'est pas de faire la satire du tribunal, mais de décrire un caractère comique »⁹⁸. Dans son excès, le comportement de Philocléon présente cette « distraction par rapport à la vie » qui, aux

⁹⁵ Μάλλὰ θ'ἀτέρου τρόπου, ἀπηλιαστά : Aristophane, *Oiseaux*, 109 (trad. Debidour).

⁹⁶ D. MacDowell, *The Law in classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1986 (1978), p. 40.

⁹⁷ Aristophane, *Guêpes*, 87- 96 ; 103-105 (trad. Debidour).

⁹⁸ D. Macdowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 153.

dières d'Henri Bergson, ne pouvait manquer d'être drôle⁹⁹. Le vieillard va même jusqu'à grimper par la cheminée pour échapper à la vigilance de ses gardes et rejoindre le tribunal. Pire : le fils, face aux vellétés d'un homme dont le dernier souhait serait d'être « enterré sous la barre du tribunal »¹⁰⁰, est contraint d'organiser chez lui un procès fictif dans lequel le père est invité à se prononcer sur la culpabilité d'un chien accusé d'avoir volé un fromage¹⁰¹ ! Refuser de reconnaître la dimension politique de ce personnage caricatural n'est cependant pas crédible. Comme l'a montré Noémie Villacèque, la figure de Philocléon sert à critiquer une double perversion dans l'exercice de la justice¹⁰². D'abord sa théâtralité : Philocléon se réjouit de voir de malheureux accusés chercher à lui plaire en récitant une tirade tragique ou bien à l'apitoyer en geignant sur leur pauvreté ou en présentant à la barre leur descendance¹⁰³. Ensuite sa dimension tyrannique : clamant que « le commandement qui est le nôtre [celui des juges] ne le cède à aucune royauté »¹⁰⁴, notre juge explique combien il lui plaît de voir des hommes importants multiplier, aux abords du prétoire, des courbettes à son endroit, quelques-uns allant jusqu'à lui glisser un peu d'argent dans le creux de la main¹⁰⁵. Aristophane semble même mettre en scène la justice athénienne comme une « justice de classe ». Les héliastes y apparaissent comme de pauvres vieillards¹⁰⁶ – alors même que la composition des tribunaux à cette époque était loin de se limiter aux citoyens misérables et âgés¹⁰⁷ – qui trouvent là un moyen d'empocher quelques oboles mais surtout de manifester en acte leur souveraineté en faisant montre d'une sévérité excessive contre les puissants. Dans cette comédie, d'ailleurs, la haine est, pour les juges, comme une seconde nature. L'identification d'un chœur de dikastes à des guêpes l'indique clairement puisque, comme l'explique le coryphée, « il n'y a pas d'animal plus

⁹⁹ Il s'agit là d'un exemple très caractéristique de « comique de caractère » tel qu'il se généralise ensuite dans la comédie de Ménandre. L'avare de Molière selon qui « quand il y a à manger pour huit, il y en a bien pour dix » (*L'avare*, Acte III, scène I), présente un caractère dont l'outrance est comparable à celle de Philocléon quoique l'objet de leur passion diffère.

¹⁰⁰ Aristophane, *Guêpes*, 387.

¹⁰¹ Aristophane, *Guêpes*, 891-998.

¹⁰² N. Villacèque, *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013, p. 187-194.

¹⁰³ Aristophane, *Guêpes*, 564 ; 568-569 ; 579-580. Sur cette théâtralisation, en plus de Villacèque, voir S. Milanezi, « Le suffrage du rire, ou le spectacle politique en Grèce », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 369-396.

¹⁰⁴ Aristophane, *Guêpes*, 548-549.

¹⁰⁵ Aristophane, *Guêpes*, 554.

¹⁰⁶ Le coryphée se plaint de ne pouvoir s'acheter de l'huile pour sa lampe : Aristophane, *Guêpes*, 253.

¹⁰⁷ Même si les sources contemporaines, laissent supposer que « les pauvres et les vieillards étaient majoritaires dans les tribunaux » (M. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structures, principes, idéologies*, trad. Bardet, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 221).

irascible que nous quand on l'agace, ni plus vindicatif »¹⁰⁸. Leur aiguillon, selon François Jouan, « traduit le caractère hargneux des juges populaires »¹⁰⁹. Philocléon, par son attitude, incarne à merveille la nature acariâtre des juges. Ainsi, quand il s'agit de définir la peine des accusés, en traçant des lignes plus ou moins longues sur des tablettes de cire, le vieillard se montre « si hargneux qu'il raie ses raclettes de bout en bout pour mettre le maximum à tout le monde »¹¹⁰. L'homme est surtout incapable de prononcer un acquittement. Le procès domestique que Bdélycléon a organisé chez lui pour calmer la frustration de son père rend bien compte de cette fâcheuse inclination. Dans cette affaire, l'accusé est un chien dont Bdélycléon prend la défense auprès de son juge de père. Bien que le fils trouble la conviction de Philocléon quant à la culpabilité de l'accusé¹¹¹, ce dernier ne peut admettre l'idée de l'innocenter. Mais Bdélycléon connaît les vices de son père et intervertit les urnes de sorte que Philocléon le disculpe au lieu de la condamner. Résultat : Philocléon se pâme. Puis, recouvrant ses esprits, il se répand en remords :

Comment pourrai-je garder ce poids sur ma conscience ? Un homme était poursuivi, et je l'ai relaxé ! Quel châtement me guette ! O dieux que je vénère, daignez me pardonner ! Ce que j'ai fait, je ne l'ai pas voulu, tout mon caractère s'y oppose (ἄκων γὰρ αὐτ' ἔδρασα κού τοῦ 'μοῦ τροπού) !¹¹²

Cette dérision aristophanesque de la justice coïncide assez nettement avec le discours antidémocratique. Le Vieil oligarque, dont l'hostilité au régime démocratique athénien est notoire, critiquait également l'hyperjudiciarisation athénienne, expliquant que les Athéniens avaient à juger « plus de procès civils, d'actions publiques, reddition des comptes que même l'ensemble des hommes n'en jugent »¹¹³. Quant à la critique de la

¹⁰⁸ Πρῶτα μὲν γὰρ οὐδὲν ἡμῶν ζῶον ἡρεθισμένον μᾶλλον ὀξύθυμόν ἐστιν οὐδὲ δυσκολώτερον : Aristophane, *Guêpes*, 1104-1105.

¹⁰⁹ F. Jouan, « Les tribunaux comiques d'Athènes », in J. Jouanna (éd.), *Le théâtre grec antique : la comédie, actes du 10ème colloque de la villa Kérylos les 1er et 2 octobre 1999*, Paris, De Boccard, 2000, p. 83-98, p. 84.

¹¹⁰ Aristophane, *Guêpes*, 106-108. Dans les procès à estimation, la procédure consistait, en effet, à tracer, après que l'accusé eut été déclaré coupable, sur une tablette de cire, un trait long ou court selon que l'on souhaitait lui imposer la peine la plus lourde (celle que réclamait l'accusateur) ou la plus légère.

¹¹¹ Par des procédés qui font précisément appel au pathos du juge : non seulement, Bdélycléon insiste sur la pauvreté du chien qu'il défend expliquant qu'il « n'a que des têtes de poissons à manger, et les arêtes », mais aussi en faisant venir ses mignons petits chiots sous les yeux de son père : Aristophane, *Guêpes*, 967 sqq..

¹¹² Aristophane, *Guêpes*, 999-1002.

¹¹³ Pseudo-Xénophon, *Constitution d'Athènes*, III, 2 (trad. Casevitz légèrement modifiée).

théâtralisation et de la sévérité des juges à l'endroit des puissants, elle correspond à deux *topoi* antidémocratiques: celui du *dèmos theatès* et celui *dèmos tyrannos*. De nombreux spécialistes ont par conséquent estimé que le poète caricaturait, pour le dénoncer, l'activisme exacerbé des citoyens athéniens. David Konstan déduit par exemple des *Guêpes* qu'Aristophane valorisait « les idéaux de retrait de la vie publique et d'attachement à la sphère privée »¹¹⁴. En somme, les moqueries relatives à la justice athénienne confortaient l'image d'un Aristophane profondément conservateur. Cette interprétation est difficilement tenable. À Athènes, dans le cadre de la *politeia* démocratique, l'exercice de la justice était assurément l'un des formes les plus significatives de ce « *metechein* » qui définissait, pour partie, la citoyenneté¹¹⁵. Or il est difficile d'imaginer que le poète comique ait cherché à remettre en cause l'une des prérogatives essentielles du citoyen dans un spectacle organisé par la cité et, surtout, devant un parterre de citoyens qui, en dernier ressort, désignait le vainqueur du concours dramatique. Villacèque résout cette contradiction en affirmant qu'Aristophane aurait tourné en dérision les discours hostiles au peuple qui condamnaient la participation du peuple à la justice. Il s'agissait de « mettre à nu, par l'hyperbole, la vacuité de l'idéologie antidémocratique »¹¹⁶. Mais en lisant au second degré l'humour d'Aristophane, Villacèque doit admettre que les spectateurs pouvaient tous en faire autant. Or, quand bien même les citoyens athéniens étaient des spectateurs avisés¹¹⁷, il est plus raisonnable de penser que la majorité des spectateurs l'aient saisi au premier degré. Pourquoi, alors, ne pas simplement penser que le poète jouait son rôle de « conseiller » en mettant en évidence, par la caricature, des travers qui pouvaient pervertir l'exercice de la justice ? Le poète aurait invité les spectateurs à s'interroger sur l'incidence de la théâtralité et sur le poids des rapports de classes dans les jugements qu'ils pouvaient prononcer dans les tribunaux. L'invention d'un personnage comme Philocléon s'y prêtait d'ailleurs bien dans la mesure où son caractère outrancièrement transgressif interdisait toute identification du spectateur et l'obligeait, par conséquent, à

¹¹⁴ D. Konstan, *Greek Comedy and Ideology*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 27.

¹¹⁵ L'idée que l'exercice de la justice est le propre du citoyen dans une cité démocratique se lit chez Aristote. Au livre III de la *Politique*, notamment, il caractérise le citoyen par sa participation à la décision judiciaire et aux magistratures précisant que cette définition doit surtout être mise au compte de la démocratie : Aristote, *Politique*, III, 1275a22-23 et 1275b5-6. Voir encore : Aristote *Politique*, VI, 1317b25-28 ; *Constitution d'Athènes*, IX, 1. De même Platon explique dans les *Lois* que « celui qui ne participe pas au pouvoir de juger s'estime absolument exclu de la cité » (*Lois*, VI, 768b).

¹¹⁶ Villacèque, *op. cit.*, p. 192.

¹¹⁷ M. Reverman, « The Competence of Theatre Audiences in Fifth- and Fourth-Century Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 126, 2006, p. 99-124.

prendre un recul loisible devant son comportement¹¹⁸. L'hypothèse pourrait se trouver contredite par le fait que les pratiques moquées étaient banales au sein des tribunaux athéniens : le droit, en effet, était loin d'être le seul critère des verdicts judiciaires¹¹⁹. Concernant par exemple l'incidence des rapports de classe dans les jugements, Lin Foxhall et Andrew Lewis ont noté que la décision des juges était « inextricablement entremêlé à la classe, au statut et à la position économique de l'accusé »¹²⁰ : en grossissant le trait, on pourrait définir un procès comme « une performance dans laquelle les enjeux sociaux et politiques éclips[aient] les questions légales »¹²¹. Il est même certain qu'en de nombreuses circonstances, les juges trouvaient absolument pertinents que des arguments ne relevant pas directement de l'affaire en cours fussent soulevés par les parties en présence¹²². Dans le même temps, ces pratiques paraissent parfaitement contraires au serment des héliastes qui dessinait, en quelque sorte, les contours d'une pratique idéale de la justice. Le serment exigeait ainsi que les juges votent « uniquement sur l'objet de la poursuite »¹²³, suggérant que les considérations relatives à la position économique ou sociale de l'accusé devaient rester au second plan. Mieux, les juges devaient également promettre de « voter en [leur] âme et conscience, sans obéir à la faveur et la haine »¹²⁴ ce qui excluait, *a priori*, d'obéir à un désir de vengeance sociale. De façon analogue, la théâtralité judiciaire, pratique courante dans les tribunaux athéniens était mise à l'épreuve par le discours comique. Bien que le serment des héliastes ne semble pas explicitement s'emparer de cette question, on peut

¹¹⁸ Kenneth Dover montre bien que Philocléon est un « anti-modèle » qui se plaît à faire du mal et qui est même le seul personnage de la comédie à présenter des penchants incestueux : K. Dover, *Aristophanic Comedy*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 125-127.

¹¹⁹ Cette particularité de la justice athénienne a été amplement abordée dans les chapitres 5 et 6. Notons, en passant, que le droit pouvait être d'autant moins important dans l'issue d'un procès qu'il était possible à Athènes d'être condamné pour des offenses non délimitées par la loi : M. Debrunner Hall, « Even Dogs have Erinyes : Sanctions in Athenian Practice and Thinking », in L. Foxhall et A. Lewis, *Greek Law in its Political Settings. Justifications not Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 73-89, p. 74.

¹²⁰ L. Foxhall et A. Lewis, « Introduction », in L. Foxhall et A. Lewis, *Greek Law in its Political Settings. Justifications not Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 7.

¹²¹ D. Cohen, *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 112.

¹²² A. Lanni, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 41- 74.

¹²³ Démosthène, *Contre Timocrate*, 151. Mirko Canevaro a montré que le serment des héliastes inséré dans le *Contre Timocrate* de Démosthène ne correspond assurément pas au serment effectivement prononcé par les juges athéniens. Il s'agit d'une reconstruction postérieure. Malgré tout, certaines clauses énoncées dans le *Contre Timocrate* sont probablement exactes car confirmées par d'autres textes contemporains. C'est notamment le cas de cette injonction à ne pas juger en dehors de la cause qui est évoquée très clairement comme relevant du serment des héliastes par Démosthène, *Contre Stephanos*, I, 50 et Eschine, *Contre Timarque*, 154. Voir M. Canevaro, *The Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 173-180.

¹²⁴ Démosthène, *Contre Euboulidès*, 63.

imaginer qu'un vote guidé par le pouvoir d'évocation d'un plaideur n'était guère de ceux qui « portent uniquement sur l'objet de la poursuite ». Le spectacle comique prolongeait donc, à sa façon, les recommandations d'un législateur qui espérait, autant que faire se peut, que la justice instituée fût capable de réaliser la justice en principe en instillant chez les citoyens un regard critique sur leur propre pratique judiciaire. Ainsi, en se gaussant de la théâtralisation de la justice, Aristophane incitait les spectateurs à appréhender avec circonspection les plaideurs qui mobilisaient trop exclusivement ce genre d'appel au *pathos* des juges. L'effrayante sévérité des juges dans les *Guêpes*, quant à elle, peut avoir affaire avec la nature structurellement conflictuelle de la justice athénienne qu'a mise en évidence Nicole Loraux¹²⁵ : prenant la forme d'un affrontement entre deux individus, la justice athénienne fait du dikaste un « dikhastè », c'est-à-dire un « diviseur en deux »¹²⁶. Le poète, avec ses juges cruels à l'excès, valorisait peut-être une clémence mieux à même de garantir la concorde au sein de la cité. Mais, de manière plus déterminante, cette caricature confronte les spectateurs à une pratique abusive du pouvoir judiciaire qui s'opposait assurément au serment des héliastes. À quoi bon, en effet, écouter « avec une égale attention les deux parties »¹²⁷, si, en dernier ressort, le jugement était acquis avant même le début des plaidoiries ? Cette espèce de pédagogie comique touchant à l'exercice de la justice se comprend d'autant mieux qu'à Athènes, rappelons-le, la justice était radicalement démocratique, c'est-à-dire qu'elle était accomplie par des individus qui n'étaient pas des professionnels du droit ou de la justice (personne ne l'était vraiment à Athènes) et qui n'avaient aucun compte à rendre sur leur décision¹²⁸. À l'instar du serment, le discours comique, bien qu'il ne fût pas comme lui prescriptif, constituait l'une des garanties contre les excès d'une justice libre de tout encadrement institutionnel. Il constituait une propédeutique destinée à assurer un exercice conscient et réfléchi de la justice par les citoyens, propédeutique d'autant plus importante que le vote des héliastes se faisait sans aucune délibération immédiatement

¹²⁵ Selon Nicole Loraux, la procédure judiciaire athénienne nourrit la *stasis* : *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 237-254.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 242. Le jeu de mot autour de dikaste/« dikhaste » est inspiré de celui d'Aristote entre *dikè* et *dikha* dans l'*Éthique à Nicomaque* (V, 1132a30-32).

¹²⁷ Démosthène, *Contre Timocrate*, 151. Ici, aussi, le serment inséré dans le corpus démosthénien reprend des clauses ayant effectivement existé : Canevaro, *op. cit.*, p. 176. Pour d'autres allusions à cette clause du serment des héliastes, voir : Démosthène, *Sur la Couronne*, 1 ; 6-7 ; Isocrate, *Sur l'échange*, 21 ; Eschine, *Sur les forfaits de l'ambassade*, 1 ; Hypéride, *Pour Lycophon*, fr. 1.

¹²⁸ Lanni, *op. cit.*, p. 31-40.

après les plaidoiries des deux parties¹²⁹. Au théâtre, les citoyens spectateurs, ceux qui étaient juges et ceux qui pouvaient le devenir, apprenaient ainsi à faire preuve de ce « discernement » (*gnômè*) auquel invitait le serment des héliastes¹³⁰. La dérision des sycophantes s'inscrit, sans doute, dans une optique analogue : remédier aux excès d'une justice où l'initiative des poursuites relève toujours de l'initiative privée.

2. Le sycophante : un anti-modèle

Les *agônes* qui rythment les intrigues comiques opposent fréquemment un héros comique à un sycophante, c'est-à-dire à un personnage qui, par appât du gain, fait un usage malhonnête des procédures judiciaires légales. Dans les *Oiseaux*, par exemple, la cité de Coucouville-les-Nuées, pleine de promesses, fait accourir des hommes désireux d'y trouver une place. L'un d'eux est un sycophante qui espère obtenir une paire d'ailes en guise de cadeau d'accueil. L'intérêt qu'il porte à ces ailes résume assez bien l'image du sycophante que la comédie relaie : il escompte en obtenir pour rejoindre plus facilement les îles et y assigner des étrangers. Ces ailes, qui plus est, lui donneront un avantage lors des procès engagés contre ces mêmes étrangers :

Le sycophante : « [...] allons, équipe-moi : des ailes de type rapide, léger – épervier ou gerfaut – pour aller outre-mer mettre sur pied mon accusation, être revenu ici pour la soutenir, et me renvoyer là-bas pour m'y abattre. »

Pisthétairos : « Je comprends. Tu veux dire : pour que le type soit, ici, un homme condamné, avant même de s'être rendu à la citation ! »

Le sycophante : « Compris ! Tu y es ! »

Pisthétairos : « Et alors, pendant qu'il est en mer pour venir ici, tu revoles là-bas pour ratisser son argent ! »

¹²⁹ Lanni, *op. cit.*, p. 39. MacDowell souligne la différence sur ce point entre procès athénien et procès moderne : D. MacDowell, *The Law in classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1986 (1978), p. 251-252.

¹³⁰ L'une des clauses du serment des héliastes exigeaient des juges, notamment quand une affaire ne relavait d'aucune loi établie, qu'ils fissent preuve de « bon sens » : Démosthène, *Contre Aristocrate*, 96 ; *Contre Boéτος*, I, 40-41 ; *Contre Leptine*, 118 ; Aristote, *Politique*, III, 1287a26. Sur l'importance du « discernement » chez les juges, voir Loraux, *op. cit.*, p. 243.

Le sycophante : « Tu tiens la combine de A à Z. Il faut que j'aie tout d'un volant pour les allers-retours. »¹³¹

Ce raisonnement odieux du sycophante lui vaut d'être châtié. Pisthétairos le frappe tout en s'exclamant : « Tu vas voir s'il va t'en cuire, d'être un tournicomouchard sans vergogne »¹³². Qu'un tel *agôn* entre un héros comique et un sycophante s'achève de la sorte n'a rien d'étonnant car il relève d'un schéma narratif récurrent de la comédie attique : dans un premier temps, un sycophante entre en scène et annonce fièrement qu'il va poursuivre, pour des motifs fallacieux, des individus vulnérables ; il est ensuite raillé et insulté par le héros comique. Et finalement, non sans violence, chassé de la scène. On retrouve un schéma analogue dans les *Acharniens*¹³³, le *Ploutos*¹³⁴, mais également chez Eupolis. Dans les *Dèmes*, par exemple, une comédie représentée en 412, un *agôn* de ce type oppose Aristide, l'homme politique influent des premières décennies du V^e siècle, à un personnage qui se vante d'avoir réclamé cent stratères d'or à un étranger et dont l'identification à un sycophante est évidente¹³⁵. À la fin de cet épisode, le sycophante finit battu et ficelé. En plus de ces scènes d'affrontement dans lesquelles intervenait un sycophante, la comédie attique (ancienne comme moyenne) use abondamment du terme et de ses dérivés comme invective : des personnages fictifs, mais également réels sont ainsi affublés de ce qualificatif dégradant¹³⁶.

¹³¹ Aristophane, *Oiseaux*, 1453-1461 (trad. Debidour).

¹³² Πικρὰν τὰχ' ὄψει στρεψοδικοπανουργίαν : Aristophane, *Oiseaux*, 1468 (trad. Debidour).

¹³³ Aristophane, *Acharniens*, 818-828 ; 908-958. Notons que cette pièce est le lieu de la première attestation du mot sycophante dans le corpus de la littérature grecque si l'on considère que le pamphlet du Vieil Oligarque, où le terme apparaît également, est postérieur à 425. Il est clair, en tout cas, que le mot sycophante et les termes qui en sont dérivés appartiennent au vocabulaire de la seconde moitié du V^e siècle alors même que la possibilité ouverte à « celui qui le veut » d'ester en justice dans les affaires qui ne le concernent pas immédiatement remonte sans doute à Solon. Voir D. Harvey, « The sycophant and sycophancy : vexatious redefinition ? », in P. Cartledge et alii (éd.), *Nomos, essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 103-121, p. 105-106.

¹³⁴ Aristophane, *Ploutos*, 850-950. Un autre fragment d'Aristophane (fr. 237), tiré des *Banqueteurs*, suggère également la mise en scène d'un sycophante dont on imagine volontiers qu'il subit un traitement analogue : « Je veux immerger un étranger et les porter devant les *nautidikès* sans délai ».

¹³⁵ Eupolis, fr. 99, vers 78-120.

¹³⁶ Par exemple : Metagènes, fr. 12 [*Homère*] ; Phrynicos, fr. 3 [*Ephialtès*] ; Platon, fr. 14 [*Les femmes de la fête*] ; Telekleidès, fr. 44 ; Diphilos, fr. 31 ; Eubule, fr. 74. Le terme est encore employé comme une insulte par Ménandre (*la Samienne*, 578, *l'Arbitrage*, 218). L'ensemble des références comiques à la sycophantie sont répertoriées par Harvey, *art. cit.*, p. 119-120. Le terme est si négatif que David Rosenbloom pense qu'il était un moyen non seulement de disqualifier les orateurs populaires de la fin du V^e siècle, mais encore d'en faire des *pharmakoi* dont la comédie, en les tournant en dérision, expurgeait la cité (« From *Ponèros* to *pharmakos* : Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE », *Classical Antiquity*, 21, 2, 2002, p. 283-346, p. 337-338).

Le traitement comique du sycophante est assez symptomatique de l'image très négative que les sources anciennes donnent de cette figure. Pendant longtemps, d'ailleurs, les historiens modernes ont adhéré à cette appréhension très critique du sycophante le définissant par exemple comme « un joyeux mélange de chicaneur, de dénonciateur, de procédurier, de tatillon, de fripon, de menteur, d'insulteur. Il supposait la calomnie, la conspiration, l'accusation mensongère, la poursuite malveillante, les menaces procédurières pour extorquer de l'argent et, de manière générale, tout recours abusif à la procédure légale à des fins malhonnêtes »¹³⁷. La sycophantie était ainsi pensée comme le revers malheureux d'une justice qui, définitivement démocratique, autorisait « celui qui le souhaite » (*ho boulomenos*) à engager une procédure judiciaire quand bien même l'affaire ne l'aurait pas personnellement concerné¹³⁸. Au début des années 1990, Robin Osborne a contesté cette vision très noire de la sycophantie¹³⁹. Selon lui, la sycophantie faisait « partie intégrante du fonctionnement démocratique »¹⁴⁰. D'une part, par la menace permanente de poursuites qu'elle faisait peser sur les membres de la communauté, notamment sur les plus riches, elle interdisait, du moins limitait, les comportements antisociaux. D'autre part, les sycophantes tirant profit des procédures engagées, elle jouait un rôle de redistribution au sein de la communauté politique¹⁴¹. Une thèse à laquelle s'oppose, cependant, David Harvey dans un article qui répondait immédiatement à celui de Robin Osborne. Harvey rappelle que dans le corpus classique, la sycophantie est exclusivement perçue de manière négative. Or comment peut-on donner une lecture positive de la sycophantie quand l'ensemble des sources lui associent une large nuée de qualificatifs dépréciatifs ?¹⁴² Réhabilitant en quelque sorte la lecture « traditionnelle » de la sycophantie, Harvey y voit plus simplement un moyen

¹³⁷ Cette définition est celle de Charles Ran Kennedy : *Orations of Demosthenes*, Londres, 1894, p. 345. Voir aussi J. Löfberg, *Sycophanty in Athens*, Whitefish, Kessinger, 2008 (1917).

¹³⁸ Mogens Hansen écrit que le terme de « sycophante désignait ceux qui, en tant que citoyens, usaient de leur droit d'accusation pour leur profit personnel, parfois légitimement, mais le plus souvent par pur esprit de lucre et de chantage » (M. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, trad. S. Bardet, Paris, Éditions Tallandier, 2009 (1991), p.230).

¹³⁹ R. Osborne, « Vexatious Litigation », in P. Cartledge et alii (éd.), *Nomos, essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 83-102. Josiah Ober, sans faire de la sycophantie l'objet d'une étude propre, insiste également sur son importance démocratique : J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, Princeton, University Press of Princeton, 1990, p. 170-174 et 201-205.

¹⁴⁰ Osborne, *art. cit.*, p. 95.

¹⁴¹ Osborne, *art. cit.*, p. 98-99.

¹⁴² Harvey, *art. cit.*, p. 107-109. Ce dernier note que contrairement à des mots comme sophiste ou démagogue qui, au départ, n'étaient pas négativement connotés, sycophante le fut immédiatement de sorte qu'il est « impossible de la réhabiliter » (p. 107).

de qualifier des formes inappropriées d'activisme politique¹⁴³. Il en veut notamment pour preuve le caractère délictuel de cette pratique dans le droit grec¹⁴⁴. Ce dévoiement du système aurait même sapé la démocratie athénienne, bridant, par peur des poursuites, ceux qui étaient en charge de l'exécutif et divisant profondément la cité en dressant les riches contre les pauvres, obligeant les premiers à se détourner des affaires publiques ou à rejoindre des factions antidémocratiques¹⁴⁵. Plus récemment, Matthew Christ a récusé l'idée selon laquelle il ait réellement existé à Athènes une classe de sycophantes¹⁴⁶. Selon lui, le sycophante était un archétype qui se définissait par un comportement absolument contraire à l'éthique civique. Il s'agissait en somme d'un contre-modèle de citoyen qui permettait, d'une part, de dénigrer un adversaire en lui imputant le qualificatif de sycophante, d'autre part, de réaffirmer, en creux, les valeurs partagées par la communauté¹⁴⁷. Christ écrit notamment qu'en condamnant publiquement la sycophantie, les Athéniens manifestaient un rejet commun de l'utilisation malhonnête de la justice et du droit¹⁴⁸.

La signification de la raillerie comique du sycophante dépend beaucoup de l'interprétation qu'on donne à la sycophantie. Si l'on se range à la thèse d'Osborne, selon qui la sycophantie est indispensable à la démocratie, cette dérision comique ne peut être expliquée autrement que comme l'indice d'une posture réactionnaire chez le poète. Ainsi Catherine Darbo-Penchanski, qui adhère à cette thèse, voit-elle derrière la dérision aristophanesque des sycophantes une critique d'une forme de l'interventionnisme démocratique dans la vie politique¹⁴⁹. Cette lecture, cependant, ne résiste pas à l'analyse. D'une part, si le poète pouvait, comme dans les *Guêpes*, remettre en cause l'exercice démocratique de la justice devant les spectateurs citoyens, il est peu raisonnable de croire que le poète ait voulu disqualifier définitivement une pratique non seulement

¹⁴³ Récemment, Carine Doganis a également défendu une lecture identique de la sycophantie. Quoiqu'éminemment démocratique, le principe de l'accusation publique volontaire a pu en pratique se trouver corrompu sous la forme de ce que les Anciens appellent sycophantie : C. Doganis, *Aux origines de la corruption. Démocratie et délation en Grèce ancienne*, Paris, Presse Universitaire de France, 2007, voir plus spécifiquement p. 65-123.

¹⁴⁴ Harvey, *art. cit.*, p. 106-107.

¹⁴⁵ Harvey, *art. cit.*, p. 116-119.

¹⁴⁶ M. Christ, *The Litigious Athenian*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 48-71.

¹⁴⁷ Les scènes comiques d'expulsion des sycophantes sont ainsi une manière de situer hors de la communauté ces personnages et le comportement qu'ils incarnent. En ce sens, elles sont mêmes comparables à ce rituel d'expulsion du *pharmakos* qui se déroulait chaque année lors des Thargélies (*Ibidem*, p. 52 *sqq.*).

¹⁴⁸ Christ, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴⁹ C. Darbo-Peschanski, « Pour une poignée de figues. Judicialisation moderne et sycophantie antique », in P. Schmitt Pantel, F. de Polignac (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 147-178, p. 167-169.

ouverte à tous, mais surtout nécessaire à un système judiciaire dépourvu de ministère public. Il fallait bien, en effet, que des citoyens aient la possibilité de poursuivre ceux qui faisaient tort à la cité puisqu'aucune institution civique n'en avait la capacité. D'autre part, la critique du sycophante est extrêmement répandue chez les orateurs et personne ne prétendrait pour autant qu'un Démosthène ou qu'un Lysias aient été hostiles à la démocratie. Ce dernier élément montre d'ailleurs que le dénigrement du sycophante, qu'il ait ou non été forgé dans des milieux hostiles à la démocratie, relevait totalement du registre du discours civique. Aussi n'est-on pas forcé de réduire la dérision comique du sycophante à une caricature de certains clichés antidémocratiques de la justice populaire.

Une dernière lecture est possible dès lors qu'on délaisse l'interprétation d'Osborne au profit de celle d'Harvey ou de Christ. Si leurs interprétations s'opposent sur la « réalité » sociologique du sycophante – Harvey l'imagine bien réel quand Christ le prétend fictif –, ils s'accordent tous deux à en faire un anti-modèle. Comme l'écrit Christ : « Bien que la frontière entre les bons et les mauvais usages de la justice était mal définie, le sycophante outrepassait cette frontière si clairement que tous les Athéniens pouvaient unanimement condamner le comportement qu'il incarnait »¹⁵⁰. Aussi, en mettant en scène ce personnage, les poètes donnaient le spectacle d'un exercice nocif du pouvoir dont disposait – en théorie pour le bien de tous – chaque citoyen d'entamer des poursuites et forçait les spectateurs à une certaine réflexivité par rapport à la pratique de la justice. Dans le même temps, la satire du sycophante posait la question d'une pratique politique assujettie à l'appât du gain¹⁵¹, question qui traverse toute l'œuvre d'Aristophane.

3. La politique comme salaire

Plus que de tourner en dérision l'exercice populaire de la justice, la comédie d'Aristophane donne plus largement l'impression de se moquer de l'empressement des citoyens à prendre part à la vie politique – entendue dans son acception la plus étroite.

¹⁵⁰ Christ, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵¹ Notons au passage que la sycophantie, dans le corpus des sources, ne se caractérise par nécessairement par l'appât du gain, mais plus largement par toute démarche judiciaire qui n'aurait pas de bonnes justifications : Osborne, *op. cit.*, p. 93.

Dans les *Oiseaux*, le témoignage délivré par un héraut qui revient de chez les mortels – entendons les Athéniens – rend compte de cette critique :

Aujourd’hui [...] ils ont la manie des oiseaux et de les imiter exactement : d’abord tous, dès le matin, s’envolent du nid ensemble, comme nous pour chercher leur ... pâture (ἐπὶ νομόν), puis ensemble ils s’abattent sur les ... pancartes (εἰς τὰ βιβλία) et s’y repaissent de décrets (τὰ ψηφίσματα).¹⁵²

Filant la comparaison avec le mode de vie des oiseaux, Aristophane suggère une proximité entre l’appétence des citoyens pour l’activité politique et la voracité d’oiseaux qui partent assouvir leur faim. Les commentateurs ont vu dans ce passage une référence moqueuse à l’exercice athénien de la justice et à la participation du peuple à l’Assemblée¹⁵³. Certes, le lexique mobilisé est susceptible de renvoyer à ces institutions. Ainsi, le calembour qui joue sur l’homographie, l’accent excepté, entre « pitance » et « loi » peut être lu comme une allusion tant aux tribunaux qu’à l’Assemblée. Mais ce passage, davantage qu’une satire de la pratique citoyenne au sein des institutions, se gausse de l’implication plus diffuse des citoyens dans les affaires de la cité : la mention des « pancartes », qui donnaient l’ordre du jour, et des « décrets » évoquent certainement l’intérêt quotidien que les citoyens pouvaient manifester en consultant pour s’informer les supports de l’information publique.

On pourrait penser que ce genre de plaisanteries est un nouvel indice de la soi-disant posture conservatrice d’Aristophane : le poète exprimerait là un attachement peu démocratique à un idéal de retrait du plus grand nombre de la vie politique. Pourtant, cette idée se trouve contredite par le poète lui-même qui, dans les *Acharniens*, prend cette fois pour cible le manque d’implication des citoyens. Cette comédie s’ouvre sur la Pnyx d’Athènes. On entend alors Dicéopolis, le héros de la comédie, probablement installé parmi les spectateurs dans le *koilon* du théâtre, se plaindre que l’enceinte de l’Assemblée soit déserte alors que la réunion devrait être sur le point de débiter :

¹⁵² Aristophane, *Oiseaux*, 1283-1289 (trad. Debidour).

¹⁵³ H. Van Daele, V. Coulon (éd. et trad.), *Aristophane, les Oiseaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1940, p. 86, n. 2 ; M. Casevitz, *Commentaire des « Oiseaux » d’Aristophane*, Lyon, Éditions l’Hermès, 1978, p. 85.

Mais jamais, non jamais, depuis que je me récurve, la lessive ne m'a blessé les yeux comme ils le sont à présent : c'est jour d'Assemblée régulière (κυριας ἐκκλησίας) matinale, et l'enceinte est déserte (ἔρημος ἢ πνύξ) : Tenez ! Les gens bavardent sur la place, et se sauvent de ci de là pour échapper au filet des rabatteurs (τὸ σχοινίον φεύγουσι τὸ μεμιλωμένον)¹⁵⁴

Gageons que cette image de citoyens prenant la fuite pour échapper à l'Assemblée, a provoqué l'éclat de rire des spectateurs qui y avaient reconnu une allusion à leur propre attitude ou à celle d'un proche. Au-delà du comique de mœurs, Aristophane reproche explicitement aux Athéniens un désintérêt patent pour les affaires politiques. Sans doute, du reste, Aristophane pointe-t-il du doigt un véritable problème que rencontrait la cité de cette époque : non pas celui l'absentéisme, comme on l'a longtemps prétendu, mais celui de la ponctualité. Philippe Gauthier a montré que l'institution du *misthos ekklesistikos* peu après la restauration démocratique de 403 fut la réponse à ce problème de ponctualité qui s'était trouvé aiguisé parce que le régime réformé exigeait plus fréquemment un quorum pour les décisions de l'Assemblée¹⁵⁵. Mais les citoyens ordinaires ne sont pas les seuls à être tancés pour le désintérêt qu'ils pouvaient manifester à l'égard de la vie institutionnelle. Dicéopolis s'indigne que les prytanes, qui, contrairement aux citoyens ordinaires – le *misthos ekklesiastikos* n'étant pas encore institué –, touchaient un salaire pour exercer leur fonction politique, manquent aussi à l'appel :

Les prytanes eux-mêmes ne sont pas là : ils arriveront en retard, et puis, une fois venus, quelle bousculade entre eux, vous voyez ça d'ici, pour être au premier rang ! Une cohue, une avalanche !¹⁵⁶

La prédiction de Dicéopolis se réalise d'ailleurs bel et bien : quand vient midi, c'est la bousculade générale à cause des prytanes qui se ruent sur les places de devant¹⁵⁷. Voilà donc des hommes qui, chargés au V^e siècle de présider les séances de l'Assemblée, ne se

¹⁵⁴ Aristophane, *Acharniens*, 17-22 (trad. Debidour).

¹⁵⁵ P. Gauthier, « Sur l'institution du *misthos* de l'Assemblée d'Athènes (*Ath. Pol.* 41, 3) », in M. Piérart (éd.), *Aristote et Athènes*, Paris, De Boccard, 1993, p. 231-250.

¹⁵⁶ Aristophane, *Acharniens*, 23-26 (trad. Debidour légèrement modifiée).

¹⁵⁷ Aristophane, *Acharniens*, 40-42.

préoccupent ni d'être exemplaire ni d'éviter de déranger l'ouverture de la séance. La posture d'Aristophane – d'évidence contraire à celle que laissait envisager le témoignage du héraut dans les *Oiseaux* – laisse supposer que le poète ne combattait pas l'investissement des citoyens dans la vie politique. Il semble au contraire en défendre le principe. Tout ce que nous avons dit quant aux enjeux de la dérision aristophanesque de la justice va d'ailleurs dans le même sens.

Pour interpréter une satire aussi contradictoire, il faut chercher non pas du côté du degré d'implication des citoyens dans la vie civique, mais plutôt du côté des motivations de ces mêmes citoyens. La question se pose explicitement dans la *Paix* lorsque Trygée, le héros, interpelle le prytane, qui accueille bras ouvert Theôria, allégorie des fêtes qui accompagnent le temps de la paix :

Voyez ça comme il a été empressé à l'accueillir le prytane ! Ah ! Ce n'est pas comme si tu avais dû introduire gratis une affaire : je t'aurais vu alléguer la suspension.¹⁵⁸

Contrairement à ce qu'au premier abord nous serions incliné à penser, il n'est pas ici exactement question de corruption. Les Anciens, en effet, ne trouvaient pas anormal que le personnel politique reçût des compensations financières et des cadeaux dans le cadre de ses fonctions¹⁵⁹. Il n'empêche : Trygée reproche au prytane d'être davantage motivé par les bénéfices qu'il peut tirer de sa fonction que par l'exigence de répondre aux missions que la cité lui a confiées. Plus exactement, ce passage comique joue sur une tension, chère aux Anciens, entre l'*idios* et le *dèmosios*. Ce découpage, loin de recouper exactement l'opposition moderne du public et du privé, relève d'une opposition particulière entre ce qui relève de l'intérêt privé et ce qui « appartient collectivement à

¹⁵⁸ Aristophane, *Paix*, 906-908 (trad. Debidour légèrement modifiée).

¹⁵⁹ M. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, trad. S. Bardet, Paris, Éditions Tallandier, 2009 (1991), p. 315-318 ; P. Brun, *L'orateur Démade. Essai d'histoire et d'historiographie*, Paris, De Boccard, 2000, p. 162-165. Patrice Brun, comme nous l'avons déjà vu, indique que « le seul type de *dôron* considéré comme illégal était celui dont les conditions d'acceptation mettaient en jeu la sûreté de la cité » et ajoute : « on devine bien entendu toute la dimension subjective de cette affirmation et c'est bien pour cette raison que, au V^e siècle comme au IV^e siècles, les accusations de détournement d'argent et de corruption étaient si nombreuses. Car, ce qui était favorable ou préjudiciable à la cité ne pouvait être perçu comme tel que bien après les événements, une fois que ceux-ci avaient abouti à une conclusion dont on était à même de percevoir les effets positifs ou négatifs » (p. 164).

une communauté politique »¹⁶⁰. En d'autres termes, ce passage de la *Paix* prend pour cible la subordination de l'intérêt de la communauté civique à l'intérêt personnel.

Cette question du rapport entre l'*idios* et le *dèmosios* permet de relire à nouveaux frais la satire aristophanesque de la participation des citoyens à la vie politique qu'il s'agisse de prendre part à l'Assemblée, du Conseil et même des tribunaux ou, plus simplement, de se tenir informé des affaires courantes. Ainsi la satire de la sycophantie que nous avons envisagée plus haut, même si elle ne s'y réduit pas, participe de cette tension entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif. De manière très explicite, Carion, dans le *Ploutos*, reproche au sycophante de juger « digne de [s]'occuper des affaires d'autrui pour manger »¹⁶¹. C'est manifestement le gain que le sycophante espère tirer de ses activités qui pose problème. Ce gain, du reste, ne se résume pas au profit financier. Ce sycophante du *Ploutos* revendique explicitement d'agir moins au profit de la cité que par nécessité d'occuper sa vie, pour échapper à l'ennui en quelque sorte¹⁶². Le gain n'est pas financier, mais relève quand même de l'intérêt privé du sycophante. Comme le note Carine Doganis à propos de ce passage du *Ploutos*, le sycophante ne fait ici « aucune différence entre les affaires de la cité et les affaires privées »¹⁶³ de sorte qu'en fin de compte l'intérêt de la cité n'est pas supérieur à l'intérêt privé. Le passage des *Oiseaux* dans lequel Aristophane se moquait de la frénésie des citoyens pour les affaires politiques devient plus clair à l'aune de cette grille de lecture. Le poète écrit que les citoyens, quand ils vont chercher les « lois », c'est-à-dire quand ils se livrent aux activités politiques, vont

¹⁶⁰ F. de Polignac, P. Schmitt Pantel, « Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques », *Ktèma*, 23, 1998, p. 5-13, p. 8. Sur l'inadéquation du découpage public/privé par rapport aux catégories antiques, voir aussi A. Macé, « La genèse sensible de l'Etat comme forme du commun », in A. Macé (éd.), *Choses privées et choses publiques en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Jérôme Million, 2012, p. 7-40. Insistons au passage sur la distinction que les sources de l'époque archaïque et classique laisse présager entre le *dèmosios* et le *koinon*. Certes *idia kai dèmosia* et *idia kai koina*, deux syntagmes qui se banalisent dans la seconde moitié du V^e siècle sont susceptibles d'être employés l'un pour l'autre. Mais, employés séparément, *dèmosios* et *koinos* n'ont pas le même sens. Quand le premier renvoie à un commun exclusif de chacun des membres de la communauté et qui, très souvent, relève de la sphère publique, le second a davantage trait à un commun inclusif, c'est-à-dire auquel chaque membre de la communauté peut prendre part. Autrement dit le *dèmosios* n'est la chose de personne tandis que le *koinon* est celle de toute la communauté. Macé, *art. cit.*, p. 19-20. Voir aussi sur la dualité du commun – le commun inclusif et le commun exclusif – dans le monde grec : A. Macé, « Deux formes de commun en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 659-688.

¹⁶¹ Σὺ γὰρ ἀξιοῖς τὰλλότρια πράττων ἐσθίειν : Aristophane, *Ploutos*, 931 (trad. modifiée).

¹⁶² Au personnage du Juste qui lui demande s'il ne vaudrait pas mieux qui reste tranquille, sans rien faire, le sycophante s'exclame : « Mais c'est une existence de bête que tu dis là, s'il n'apparaît pas quelque occupation (ἡσυχίαν) dans la vie » (920-922).

¹⁶³ Doganis, *op. cit.*, p. 134 et plus largement p. 125-143 sur la manière dont la sycophantie brouille la distinction public/privé.

chercher la « pitance », autrement dit un moyen de vivre et de faire vivre leur famille au lieu de s'y adonner en vue du bien commun.

Cette « pitance » fait assurément référence au *misthos*¹⁶⁴, cette rétribution destinée à indemniser les citoyens qui avaient une part active dans la vie civique¹⁶⁵ et dont la dérision irrigue l'ensemble de l'œuvre d'Aristophane. Au fond, c'est autour du *misthos* que se manifeste le plus fortement le questionnement comique relatif aux rapports entre l'*idios* et le *dèmosios*. La critique comique de cette forme d'indemnisation politique apparaît encore à beaucoup de spécialistes comme un indice de l'idéologie réactionnaire d'Aristophane. Pourtant, si l'on analyse en détail les différentes allusions railleuses au *misthos* chez Aristophane, on peut constater qu'il n'est pas critiqué *per se*¹⁶⁶. La satire est double. D'une part – et l'historiographie a insisté sur ce point – la comédie dénonce l'usage démagogique que certains hommes politiques font de cette rétribution¹⁶⁷. D'autre part, comme l'a mis en évidence Pauline Schmitt Pantel, elle recèle la critique d'un peuple « d'assistés » pour qui la participation politique se résumait à « l'attente d'une soupe populaire »¹⁶⁸. Or ce dernier reproche pose justement la question d'un pouvoir dont l'exercice serait uniquement motivé par les rétributions qui lui sont attachées, autrement dit par l'intérêt privé. Comme le dit Praxagora, quand il s'agit de justifier que les hommes abandonnent leur pouvoir au profit des femmes : « Vous drainez les fonds publics pour vos allocations, et vous n'avez d'yeux, chacun, que pour votre intérêt particulier. Et la cité, elle, elle chaloupe comme un chien boiteux »¹⁶⁹.

Enfin, le discours comique interroge la viabilité d'une politique qui reposerait, tout entière, sur l'assouvissement des désirs personnels. Ce faisant, il intervient dans le débat contemporain autour de la question de l'appropriation du commun¹⁷⁰. À l'opposé de

¹⁶⁴ P. Schmitt Pantel, « Les repas au prytanée et à la tholos dans l'Athènes classique. *Sitesis, trophè, misthos* : réflexions sur le mode de nourriture démocratique », *Aion*, 2, 1980, p. 55-68, notamment p. 65-68. Elle qualifie le *misthos* de « forme démocratique de nourriture » (p. 67).

¹⁶⁵ Sur le *misthos*, voir L. Migeotte, *Les finances des cités grecques*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 389-392 à propos de ce salaire comme commun à différentes cités démocratiques du monde grec et p. 576-577 pour le cas athénien plus spécifiquement.

¹⁶⁶ Comme l'avait bien vu F. Vannier, *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien au V^e et IV^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 85-99.

¹⁶⁷ Nous reviendrons un peu plus bas sur cette critique-ci du *misthos*.

¹⁶⁸ P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011 (1992), p. 222-231, p. 230-231 pour les citations.

¹⁶⁹ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 206-208 (trad. Debidour légèrement modifiée).

¹⁷⁰ Arnaud Macé souligne que la question du rapport entre l'individuel et le communautaire dans la cité se posait à deux niveaux. D'un côté, comme on l'a vu, le commun risquait d'être victime de l'appropriation de chacun ; de

ceux qui, comme Xénophon, estime que le commun n'est que la somme des intérêts particuliers, Aristophane semble valoriser l'image d'un citoyen capable de mettre le bien commun avant le sien. Il rejoint en cela l'exhortation de Périclès qui invitait des Athéniens émus des ravages causés par les Lacédémoniens sur la campagne attique à « laisser là les souffrances individuelles (*ta idia*) » pour se « s'attacher à la préservation de l'intérêt commun (*tou koinou*) »¹⁷¹. Le discours comique rejoint ainsi le discours démégorique en défendant la primauté du collectif sur le particulier, mais le dépasse en invitant les citoyens spectateurs à penser la politique non comme le lieu où le commun est partagé, mais plutôt comme le lieu où le commun transcende les intérêts particuliers¹⁷². Exiger que le commun soit le souci de chacun implique que l'autorité collective de la communauté ne soit pas confisquée par quelques hommes politiques.

III. Discours comique et souveraineté du peuple

1. Le peuple versus Lepeuple

Dans les *Cavaliers*, une comédie représentée en 424, Aristophane offre une image surprenante des rapports sociaux au sein de la cité : loin d'être souverain, le peuple apparaît séduit et, par conséquent, soumis, à des orateurs médiocres. Cette comédie met ainsi en scène Démos de Pnyx, un vieillard « rustre d'humeur »¹⁷³ et « acariâtre »¹⁷⁴ qui, de manière transparente, personnifie le peuple d'Athènes¹⁷⁵. Monsieur Lepeuple, ainsi que l'appelle Victor-Henry Debidour, est en principe le maître d'Athènes. On comprend bien vite, néanmoins, qu'un esclave paphlagonien, alias Cléon, le prive de son autorité. Une situation qu'un autre esclave de Démos, très hostile au Paphlagonien, résume ainsi :

l'autre, le commun pouvait être délaissé comme un fait « étranger » : Macé, « La genèse sensible de l'Etat comme forme du commun », art. *cit.*, p. 33.

¹⁷¹ Thucydide, II, 61, 4. Notons que dans les discours, tels qu'ils sont transcrits par Thucydide, les orateurs emploient *koinos* plutôt que *demosios* car le premier terme est plus fédérateur pour l'auditeur. Voir A. Roman, « Thucydide », in A. Macé (éd.), *Choses privées et choses publiques en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Jérôme Million, 2012, p. 341-366.

¹⁷² Rien d'étonnant alors à ce que dans l'*Assemblée des femmes*, le poète mette en scène l'avènement d'un régime, qui anticipe celui de la *République* de Platon, où le domaine privé est presque totalement absorbé dans le domaine public.

¹⁷³ Aristophane, *Cavaliers*, 41.

¹⁷⁴ Aristophane, *Cavaliers*, 42.

¹⁷⁵ Dominique Lenfant remarque que Démos est également un personnage en vue de l'époque. Démos, fils de Pylarampe, est ainsi raillé dans les *Cités* d'Eupolis. Il se peut qu'Aristophane ait dissimulé sa satire du peuple derrière cette satire individuelle. Il est peu probable, toutefois, que les Athéniens fussent dupes d'un tel artifice. Cf. D. Lenfant, « Des décrets contre la satire : une invention de scholiaste ? », *Ktèma*, 28, 2003, p. 5-32, p.14.

À la dernière foire, le voilà qui achète un tanneur paphlagonien, fieffée canaille, fieffé calomniateur (πανουργότατον καὶ διαβολώτατόν τινα). Le temps pour notre homme d’avoir débrouillé les ressorts du vieux, et le voilà à plat ventre devant le patron (τὸν δεσπότην), et je te chatouille, et je te cajole, et je te paphlagorne, et je te berne à force de rognures de bouif (ἤκαλλ', ἐθώπευ', ἐκολάκευ', ἐξηπάτα κοσκυλματίοις ἄκροισι)! Il lui dit : « Lepeuple, tu as jugé une seule affaire, c’est suffisant : va d’abord prendre ton bain, et puis empiffre-toi, bouffe, bâfre : voilà ton allocation (ἔχε τριώβολον). Veux-tu que je te serve quelque chose à dîner ? » Alors il rafle quelque chose que l’un de nous a préparé, et ça y est, c’est au Paphlagonien que le patron doit sa gentillesse.¹⁷⁶

Assurément, le poète comique tourne en dérision la situation politique de la cité au moment de la représentation. Cléon, en effet, après la capture des hoplites lacédémoniens qui s’étaient trouvés piégés sur l’île de Sphactérie, est devenue la coqueluche des Athéniens¹⁷⁷. Il est d’ailleurs possible que cette nourriture, que l’esclave accuse le Paphlagonien de dérober, soit une allusion à la *sitêsis* – ce droit d’être nourri à vie au prytanée – accordée par la cité à l’homme d’État après ce triomphe inattendu¹⁷⁸. Mais plus encore, il rend compte des manières par lesquels un démagogue prend l’ascendant sur le peuple. Monsieur Lepeuple n’est sans doute pas très malin. Mais le Paphlagonien sait comment inspirer de la reconnaissance. Cette « canaille » maîtrise ainsi la flatterie (*kôlakeia*) dont l’objet, selon Socrate, est de faire plaisir, sans se soucier de rendre meilleur¹⁷⁹. Les flatteurs sont ridicules et, partant, comiques¹⁸⁰, mais, dans le même temps, comme l’indique l’emploi d’*exapataô*, « tromper », ce sont d’habiles manipulateurs. Ils savent par les mots séduire leurs auditeurs et façonner leurs opinions.

¹⁷⁶ Aristophane, *Cavaliers*, 43-54 (trad. Debidour).

¹⁷⁷ Cléon obtient à la suite de ce succès des honneurs civiques immenses : la proédie ainsi que la *sitêsis* au prytanée. Voir P. Lafargue, *Cléon. Le guerrier d’Athènes*, Ausonius, Bordeaux, 2013, p. 62-64.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 62-63. La *sitêsis* constituait un honneur exceptionnel qui ne fut attribué qu’avec une grande parcimonie. Sur la *sitêsis*, voir P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011 [1992], p. 147-177.

¹⁷⁹ Platon, *Gorgias*, 463b sqq..

¹⁸⁰ Ce caractère comique du flatteur explique qu’Eupolis ait composé une comédie intitulée les *flatteurs* dont le chœur était composé d’une série de personnages qui cherchaient à tout prix à plaire au riche Callias pour profiter de ses banquets et des hétaires qui fréquentaient sa demeure.

La flatterie ne se cantonne pas aux douces paroles, elle se matérialise dans cette allocation, le tribole, dont le Paphlagonien gratifie monsieur Lepeuple. Le poète mettait en exergue les enjeux cachés de l'augmentation du *misthos heliastikos* qu'avait fait voter Cléon en 425-424¹⁸¹ : contenter le peuple pour mieux le dominer. La suite de l'intrigue qui, pour l'essentiel, consiste dans l'affrontement entre le Paphlagonien et son rival, un vulgaire marchand de saucisses, pour plaire à monsieur Lepeuple, ne fait que répéter cette considération des tous premiers vers des *Cavaliers* : les discours flatteurs et le *misthos* mettent le peuple sous la coupe de démagogues médiocres. Le *happy end* final remet cependant la situation à l'endroit : le marchand de saucisse a régénéré monsieur Lepeuple en le faisant bouillir. Ce dernier réapparaît alors sur scène rajeuni et couronné de violettes tandis qu'il avoue sa honte de s'être tant laissé manipuler par le Paphlagonien¹⁸².

L'objet de cette comédie peut se déduire de ce scénario grossièrement brossé : libérer le peuple athénien de l'emprise de certains hommes politiques de sorte qu'il recouvre sa pleine souveraineté. Le poète se plaît, dans cette optique, à montrer très ostensiblement la façon dont le *misthos* et la parole pouvaient induire une forme de subordination des citoyens. Ainsi, en plus de cette scène inaugurale lors de laquelle un esclave explique comment le Paphlagonien met monsieur Lepeuple à sa botte en lui distribuant le tribole, plusieurs épisodes mettent en scène très concrètement le « pouvoir » du *misthos*. On voit, par exemple, les deux démagogues rivaux, lors de l'un de ses affrontements qui les opposent devant Monsieur Lepeuple, multiplier les cadeaux afin d'obtenir les faveurs du vieil homme : surenchérissant l'un sur l'autre, ils lui offrent ainsi un coussin pour être confortablement assis, des souliers de cuir, un manteau ou encore une queue de lièvre¹⁸³. Cette scène rend compte, évidemment, du rapport de dépendance que le don peut créer entre un donateur et un récipiendaire. Plus spécifiquement, les différents cadeaux imaginés ici renvoient au *misthos* non plus pensé comme ce salaire qui fait de la politique l'objet de l'intérêt privé, mais, écrit François Vannier, comme le moyen « d'une pauvreté organisée pour maintenir les Athéniens sous

¹⁸¹ Lafargue, *op. cit.*, p. 67-68.

¹⁸² Aristophane, *Cavaliers*, 1355.

¹⁸³ Respectivement : Aristophane, *Cavaliers*, 763, 871-872, 883 et 909. Remarquons que le lièvre est un cadeau typique des rapports de séduction entre l'érastrate et l'éromène. En ce sens, il trahit cette métaphore érotique qui traverse toute la comédie et qui compare la relation du peuple aux orateurs à celle d'un éromène vis-à-vis de ses amants. Voir *infra*.

la coupe des démagogues accaparant le pouvoir et les ressources »¹⁸⁴. Le discours aristophanesque peut étonner dans la mesure où le *misthos* n'est pas un don : quand les bienfaits supposent un échange gratuit et volontaire reposant sur une réciproque gratitude, le *misthos* n'est qu'un échange marchand et contractuel¹⁸⁵. Aux yeux des Athéniens, le salaire était d'ailleurs davantage contraignant que le don : la relation contractuelle interdisait en effet au récipiendaire une quelconque autonomie puisqu'il ne pouvait échapper à des obligations formalisées en droit¹⁸⁶. Le *misthos* civique, dont il est ici question, est d'autant moins un don qu'il est octroyé par la cité : il ne suppose pas un rapport entre un donateur et un récipiendaire ni, par conséquent, la gratitude du second pour le premier. Mais si Aristophane procède à cette assimilation, c'est justement pour mettre à jour une relation de dépendance personnelle que le salaire distribué par la médiation des instances civiques ne dit pas. Pour Aristophane, en d'autres termes, le *misthos* suppose moins une dépendance à l'égard de la cité qu'à l'égard de ces orateurs qui, tel Cléon, en défendent la mise en place ou l'augmentation. Une dépendance dont, plus que les cadeaux, rend compte la manière dont les deux démagogues goinfrent monsieur Lepeuple. Les mets nombreux que le marchand de saucisses et le Paphlagonien offrent à monsieur le peuple – ici, une galette et de la brioche, là, du bouillon ou un civet¹⁸⁷ – font en effet du peuple un « nourri » profondément tributaire de cette « pitance » que daigne leur jeter les démagogues¹⁸⁸. C'est donc une véritable « politique du ventre »¹⁸⁹ que le poète donne en spectacle pour montrer le caractère indéfectible de la relation de dépendance qui s'est nouée entre le peuple et ses démagogues.

¹⁸⁴ Vannier, *op. cit.*, p. 88.

¹⁸⁵ Cette opposition est particulièrement nette chez Xénophon : voir V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 171-230.

¹⁸⁶ S. von Reden, *Exchange in Ancient Greece*, Londres, Duckworth, 1995, p. 91-92. Une tradition élitaine, dont Xénophon est le témoin, est particulièrement critique vis-à-vis du salaire. Xénophon, cependant, s'il en reconnaît le caractère asservissant, estime que le *misthos* peut procurer certains avantages et il peut être opportun d'en user (Azoulay, *op. cit.*).

¹⁸⁷ Aristophane, *Cavaliers*, 1164-1201. J.-C. Carrière, qualifiant ce banquet de « banquet démagogique », distingue clairement ce banquet des banquets « utopiques » qui achèvent fréquemment les comédies d'Aristophane : « Les banquets de Démos chez Aristophane », *Pallas*, 61, 2003, p. 175-202, p. 189-191, p. 189-191.

¹⁸⁸ D. Auger, « Figures et représentations de la cité et du politique sur la scène d'Aristophane », in P. Thiery, M. Menu (éd.), *La langue, la scène, la cité*, Bari, Levante Editori, 1997, p. 361-377, notamment p. 369-376. Danièle Auger remarque d'ailleurs que cette situation de « nourri » trouve un contrepoint chez les héros comiques qui, sur scène, cuisinent comme Trygée ou Dicéopolis. En l'espèce, ce comportement décrit métaphoriquement celui du citoyen qui « met la main à la pâte, agit politiquement et participe à la vie collective » (p. 371).

¹⁸⁹ L'expression est de Jean Taillardat : *Les images d'Aristophane*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 395.

En plus du don, la comédie insiste sur le rôle des mots dans l'établissement d'une relation hiérarchique entre monsieur Lepeuple et les démagogues. Ces derniers se servent d'un art consommé de la flagornerie. À titre d'exemple, voyons l'une de leurs déclarations enflammées et outrancières :

Le Paphlagonien : « [...] Mais, si je te veux du mal, s'il n'est pas vrai que je mène, et seul, et de pied ferme, le bon combat en ta faveur, que je meure, qu'on me scie en deux, qu'on me découpe en courroies ! »

Le marchand de saucisses : « Et moi, Lepeuple, si je n'ai pas amour et tendresse qu'on me découpe et qu'on me fasse bouillir en ratatouille ! Et, si ça ne suffit pas à te convaincre, qu'on me râpe ici sur place en aïoli avec du fromage, et qu'on me harponne, qu'on me chaponne, et qu'on me traîne au Céramique ». ¹⁹⁰

Face à l'exagération de ces promesses, leur caractère démagogique – au sens moderne du mot ¹⁹¹ – devait paraître évident aux yeux des spectateurs. Pour autant, caricaturant les procédés par lesquels les orateurs pouvaient séduire le peuple, ce genre d'échanges dévoilait le fonctionnement d'un dispositif de domination qui passait par la parole.

Aristophane n'est du reste pas l'unique poète comique à mettre en exergue l'incidence du discours dans l'instauration d'une relation dissymétrique entre le peuple et ses hommes politiques. Cratinos, qui appartenait à la génération ayant précédé celle d'Aristophane, faisait déjà de l'éloquence de Périclès l'un des fondements de son autorité sur la cité durant près de trente ans. Cet aspect du pouvoir de l'homme d'Etat est visible dans le *Dionysalexandros* où une parodie du thème mythologique du jugement de Pâris voit Athéna promettre à Périclès le pouvoir d'agiter – c'est-à-dire d'agir – par la parole :

Donne-toi la langue aux beaux mots toujours fleurissants à porter
dans le peuple, grâce auxquels, en parlant, tu feras tout bouger. ¹⁹²

L'emploi du verbe *kineô* est riche de sens car ce verbe, dans la comédie, fait fréquemment écho au verbe *bineô*, « baiser » ¹⁹³. En d'autres termes, Périclès trouve dans

¹⁹⁰ Aristophane, *Cavaliers*, 769-776 (trad. Debidour légèrement modifiée)

¹⁹¹ Nous reviendrons en détail dans le chapitre suivant sur cette question de la démagogie à Athènes.

¹⁹² Γλωττάν τέ σοι δίδωσιν ἐν δήμῳ φορεῖν καλῶν λόγων ἀείνων, ἧ πάντα κινήσεις λέγων : Cratinos, *fr.* 327.

le discours un moyen de « pénétration ». Or, puisqu'il existe dans les esprits de ce temps un rapport d'isomorphie entre rapport social et rapport sexuel¹⁹⁴, cette pénétration symbolise certainement l'emprise de Périclès sur le *dèmos* dont la langue aurait été le moyen. L'idée que Périclès trouvait dans le verbe un instrument de pouvoir apparaît encore chez Eupolis. Un dialogue des *Dèmes* souligne la magie de sa parole :

A : Cet homme [Périclès] était pour parler le plus fort parmi les hommes (κράτιστος οὗτος ἐγένετ' ἀνθρώπων λέγειν). Quand il se présentait à la tribune, il était comme les bons coureurs, il dépassait de dix pieds les autres orateurs par sa parole.

B : Tu veux dire qu'il parle vite ?

A : Oui, mais, en plus de cette rapidité, une sorte de persuasion se tenait sur ses lèvres (πειθῶ τις ἐπεκάθιζεν ἐπὶ τοῖς χείλεσιν). Ainsi pouvait-il jeter un sort (οὕτως ἐκήλει), et seul parmi les orateurs, laissait-il un aiguillon chez ceux qui l'écoutaient (τὸ κέντρον ἐγκατέλειπε τοῖς ἀκροωμένοις).¹⁹⁵

Comme l'a montré Vincent Azoulay, le kentron, métaphore usuelle du phallus¹⁹⁶, sous-entend ici le désir d'ordre érotique que l'orateur suscitait chez ses auditeurs¹⁹⁷. Plus profondément, il rend compte de l'immense pouvoir de séduction que le discours était susceptible de générer en « pénétrant » l'esprit des auditeurs. Le verbe *kèleô*, qui signifie « charmer », « séduire », confirme d'ailleurs la puissance ensorcelante de la parole.

Cette efficacité presque magique du langage n'est, du reste, pas le fruit de l'imagination des seuls poètes comiques. Elle s'inscrit clairement dans une réflexion contemporaine autour de la séduction irrésistible qui réside dans la parole. Si Euripide, évoquant le cas

¹⁹³ J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene language in Attic Comedy*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1975, p. 151. Voir aussi J. Henderson, « Binein : Further Thoughts », *Liverpool Classical Monthly* 5, 1980, p. 243-244.

¹⁹⁴ Voir notamment M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 237-248.

¹⁹⁵ Eupolis, fr. 102. On pourra également citer le fragment 52 du *Zeus maltraité* du comique Platon qui fait probablement référence à la langue de Périclès : « La langue possède le pouvoir par ses mots ; par les mots tu obtiens ce que tu désires ».

¹⁹⁶ J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene language in Attic Comedy*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1975, p. 122.

¹⁹⁷ V. Azoulay, *Périclès : la démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 118-119.

de celui qui « séduisant la foule par sa faconde »¹⁹⁸, n'y est pas étranger, on trouve la trace la plus nette d'une telle réflexion dans l'éloge fictif d'Hélène composé par Gorgias et dans lequel le *logos* est décrit comme « un tyran très puissant »¹⁹⁹. Le sophiste y dédouane Hélène d'avoir abandonné son foyer pour suivre à Troie Pâris-Alexandre, expliquant qu'elle ne fut qu'une malheureuse victime du pouvoir du discours. Dans ce texte, comme dans les *Dèmes* d'Eupolis, les effets magiques du discours sur l'auditeur sont soulignés : « Les incantations enthousiastes nous procurent du plaisir par l'effet des paroles, et chassent le chagrin. C'est que la force de l'incantation, dans l'âme se mêle à l'opinion, la charme, la persuade et, par magie en change ses dispositions »²⁰⁰. On retrouve un questionnement semblable chez Platon. Jacques Derrida, dans le cadre d'une analyse approfondie du *Phèdre*, note combien ce dialogue insiste sur l'incidence de la parole : « celui qui agit par la voix pénètre plus facilement dans l'âme du disciple pour y produire des effets toujours singuliers, la conduisant, comme s'il logeait en elle, où il l'entend »²⁰¹. Il ne faudrait pas croire, du reste, que la comédie fût le seul genre à souligner l'impact du discours dans les rapports entre peuple et orateurs. L'un des cinquante-six prologues de discours d'Assemblée transmis dans le corpus démosthénien s'inquiète par exemple que le peuple soit tombé sous le charme du discours de mauvais orateurs²⁰².

Cette mise en évidence, spectaculaire, d'instruments susceptibles de priver le peuple de son entière souveraineté est efficiente. D'une certaine façon, le discours comique s'apparente au discours sociologique dont Pierre Bourdieu disait qu'en décrivant, très consciencieusement, les mécanismes inconscients de la domination, la sociologie participait à son abolition²⁰³. La description de certains dispositifs de domination fait en somme du discours comique un « révélateur » qui aiguise le regard critique du citoyen. À cette sollicitation intellectuelle s'ajoute une sollicitation plus émotionnelle : par la mise en scène d'un peuple, benêt, sous l'emprise irrémédiable des démagogues, la comédie pousse chacun des spectateurs citoyens à s'extraire de cette situation de domination qui

¹⁹⁸ Euripide, *Suppliantes*, 425.

¹⁹⁹ Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 8 (trad. Poirier).

²⁰⁰ Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 10 (trad. Poirier).

²⁰¹ J. Derrida, « la pharmacie de Platon », in L. Brisson (trad.), *Platon, Phèdre*, Paris, Flammarion, 2006, p. 255-403, p. 319. Ce texte a paru pour la première fois dans *Tel Quel* en 1968 (32, p. 3-48 et 33, p. 18-59).

²⁰² Démosthène, *Prologues*, 32, 1-3.

²⁰³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 221-224. Voir aussi le film de P. Carles : *la sociologie est un sport de combat* sorti en 2001.

contredit le principe démocratique. Le peuple, en fait, est confronté dans cette pièce à un double ridicule qui est censé le représenter et auquel, dans le même temps, il est blessant de s'identifier. En d'autres termes, la dérision de Lepeuple ne peut qu'inciter le peuple, présent sur les gradins du théâtre, à se distinguer de ce personnage, c'est-à-dire à recouvrer sa souveraineté pleine et entière en soumettant réellement les orateurs à son autorité. Pour forcer la réaction du spectateur, le poète aime à montrer, à côté des épisodes où les deux démagogues tentent par tous les moyens de plaire au peuple, les propos tenus par ces deux personnages quand Lepeuple n'est pas là. En ces occasions, le peuple du théâtre voit et entend les démagogues se gausser de son double, le gâcheur monsieur Lepeuple. Le Paphlagonien rétorque ainsi à son vis-à-vis qui menace de le traîner en justice :

Mais, mauvais drôle, il [Lepeuple] ne te croit en rien (σοὶ μὲν οὐδὲν
πείθεται). Moi, je me moque de lui autant que je veux (ἐγὼ δ'
ἐκείνου καταγελῶ γ' ὅσον θέλω).²⁰⁴

Comme on jette un pavé dans la marre, le poète montre un monsieur Lepeuple raillé en douce par ces orateurs qui, le reste du temps, font semblant de lui être dévoués. Il s'agit de forcer la réaction des citoyens spectateurs : la dérision, on le sait, exige une réponse. La « métaphore érotique » par laquelle Aristophane rend compte, tout au long de cette comédie, de la relation dissymétrique entre le peuple et les démagogues, étaye cette hypothèse²⁰⁵. Dans cette comédie, comme de nombreux travaux l'ont montré, monsieur Lepeuple, est assimilé à un mignon dont les deux démagogues essaient d'obtenir les faveurs²⁰⁶. La posture de l'éromène met Lepeuple, un vieillard, de surcroît, dans une situation de subordination, qui ne colle guère à son statut²⁰⁷. Certes cette posture

²⁰⁴ Aristophane, *Cavaliers*, 712-713.

²⁰⁵ Cette métaphore érotique dont les significations sont plurielles et discutées a fait l'objet de nombreuses analyses auxquelles on peut se reporter. Je renvoie à titre indicatif à A. Scholtz, « Friends, Lovers, Flatterers : Demophilic Courtship in Aristophanes' *Knights* », *Transactions of the American Philological Association*, 134, 2004, p. 263-293, surtout p. 263-274 et V. Wohl, *Love among the ruins : the erotics of democracy in classical Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 73-123.

²⁰⁶ Le Paphlagonien répète à l'envi qu'il aime Lepeuple : Aristophane, *Cavaliers*, 732 ; 773, 791, 820-821. Le verbe *Philein* dispose d'une grande élasticité sémantique : il indique l'affection que l'on éprouve pour ses parents mais également ses amis, son épouse et ses amantes et amants. Le contexte énonciatif suggère néanmoins clairement que la *philia* dont il est question ici ne saurait être autre que celle unissant deux amants. Voir K. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982 (1978), p. 68. En outre, de manière plus claire encore, le Paphlagonien se proclame l'éromène de monsieur Lepeuple tandis que le marchand de saucisses se veut son rival en amour (*anterastés*) : Aristophane, *Cavaliers*, 732 et 733.

²⁰⁷ Wohl, *op. cit.*, p. 87-88. Pour Wohl, le peuple est non seulement identifié à l'éromène, mais encore à un abominable prostitué qui « se soumet à une humiliation sexuelle parce qu'il est payé » (p. 88).

d'éromène ne symbolise pas nécessairement la soumission honteuse du peuple aux orateurs. Velvet Yates imagine ainsi qu'à travers cette métaphore érotique la comédie mettait en scène « la force » d'un peuple qui profitait de « l'éternelle compétition entre les *anterastai* issus de l'aristocratie pour obtenir ses faveurs, et ses éternels atermolements pour choisir un eraste victorieux »²⁰⁸. Mais l'économie de la pièce le contredit puisqu'à la fin, monsieur Lepeuple, désormais jeune et clairvoyant, reçoit Trêve, une séduisante jeune femme ainsi qu'un garçon que le marchand de saucisses l'invite à « plier » quand il en éprouvera le désir : le peuple, en d'autres termes, retrouve un statut d'éraсте, qui lui convient davantage, dans cette relation érotique. Il convient d'ailleurs d'établir un lien entre cette dérision du peuple en *éromène* et ces insultes comiques qui traitent les citoyens « d'enculés ». Quand, dans ses comédies, le poète associe les citoyens à des qualificatifs tels qu'*euruprôktoi* (« qui ont l'anus large »), *lakkoprôktoi* (« qui ont l'anus en forme de citerne ») ou *chaunoprôktoi* (« qui ont l'anus béant »), il cherche à signifier une posture politiquement problématique des citoyens vis-à-vis des démagogues, et plus spécifiquement, à railler leur manière d'engloutir, comme un orifice immense et profond, les discours d'orateurs habiles. La rodomontade du Paphlagonien qui se vante de pouvoir « grâce son habileté » faire « le peuple large ou serré »²⁰⁹ renvoie à cette béance politique. Or le caractère obscène de cette formulation rend la satire plus violente encore et d'autant plus inacceptable pour les spectateurs citoyens²¹⁰. Ainsi la métaphore érotique n'est-elle pas simplement comique, elle est encore provocante : elle met le peuple dans une situation inacceptable de laquelle il lui faut s'extraire.

Cette soumission du peuple aux orateurs que dépeint le poète comique dans cette pièce ne correspond cependant guère à la réalité du rapport de force au sein d'une cité où le peuple gouverne. Ce n'est pas à tort que le Vieil Oligarque regrette qu'à Athènes le pouvoir ait été confié à cette multitude qui ne compte rien d'autre dans ses rangs que la « canaille ». Ce décalage entre l'invention comique et la réalité sociale semble remettre

²⁰⁸ V. Yates, « *Anterastai* : Competition in Eros and Politics in Classical Athens », *Arethusa*, 38, 1, 2005, p. 33-47, p. 45. Soulignons au passage que, dans le *Gorgias*, Socrate emploie aussi cette métaphore érotique pour critiquer l'attitude de Calliclès qui, face au peuple, désireux de ne jamais lui déplaire, se soumet à ses moindres desideratas : « À l'Assemblée, si tu dis quelque chose, et si *dèmos* d'Athènes, lui, ne parle pas comme toi, tu changes d'avis et tu finis par dire tout ce que *dèmos* veut que tu dises » (Platon, *Gorgias*, 481e (trad. Canto)).

²⁰⁹ Καὶ νῆ Δί' ὑπό γε δεξιότητος τῆς ἐμῆς δύναμαι ποεῖν τὸν δῆμον εὐρὸν καὶ στενόν : Aristophane, *Cavaliers*, 719-720.

²¹⁰ Sur la violence que l'obscénité confère à la dérision, voir J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene language in Attic Comedy*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1975, p. 7-10.

en cause l'intention politique affichée de cette comédie. Pourquoi, en effet, faudrait-il rendre au peuple une souveraineté dont il disposait de fait ? Autrement dit, si l'on considère que rien n'interfère dans l'usage que le peuple fait de son pouvoir, le cheminement d'émancipation du peuple que cette comédie met en œuvre est incompréhensible. À rebours si l'on veut admettre que la comédie s'empare, comme elle en a coutume, d'un problème²¹¹ pour le poser *es mèsou* sur la scène théâtrale, alors il faut reconnaître qu'il y a une part de vérité dans la présentation comique des rapports peuple/orateurs : certains hommes politiques ont pu effectivement trouver dans les discours, pour peu qu'ils se fussent adossés à de très concrètes mesures démagogiques – dans le sens où elles avaient pour but de plaire au peuple – comme l'instauration du triobole, un moyen de séduire le peuple et d'emporter l'adhésion. L'image du « citoyen spectateur », que développe Aristophane, prolonge ce questionnement relatif à l'incidence du discours sur les rapports entre le peuple et les orateurs.

2. Le citoyen : « un spectateur » ?

Faire de la parole un instrument de domination suppose de maîtriser l'art du discours, nous y reviendrons. Il suppose aussi de s'adresser à des interlocuteurs incapables de quelque recul que ce soit quand ils sont en position d'auditeurs. Or, précisément, le poète comique impute aux citoyens athéniens un tel défaut en particulier lorsqu'ils se trouvent réunis sur la Pnyx pour y délibérer sur les affaires qui concernent la collectivité. Dans les *Guêpes*, une métaphore remarquable traduit cette impotence du peuple à l'Assemblée : celle du troupeau de mouton. C'est l'un des esclaves chargés de veiller sur Philocléon qui, relatant un rêve, la rapporte :

Il me sembla, dans mon premier sommeil, qu'il y avait dans la Pnyx une assemblée de moutons siégeant ensemble (ἐκκλησιάζειν πρόβατα συγκαθήμενα), avec bâtons et manteaux courts. Puis, ces moutons, à ce qui me parut, étaient harangués par un mastodonte prêt à tout avaler (δημηγορεῖν φάλλαινα πανδοκεύτρια), lequel avait une voix de truie flambée.²¹²

²¹¹ Jean-Claude Carrière notait d'ailleurs que « la comédie n'a pas le pouvoir de créer les problèmes, elle ne peut que les refléter » : *Le carnaval et la politique*, Paris, Les belles lettres, 1979, p. 47.

²¹² Aristophane, *Guêpes*, 31-36.

Douglas Olson estime qu'Aristophane, en présentant une « cité de moutons », vantait les mérites d'un « bon berger, qui protégera le peuple non seulement de ses ennemis, mais aussi de lui-même, et qui le rendra plus heureux qu'il aurait pu l'être autrement »²¹³. Mais cette lecture généralise abusivement une image de la relation entre le peuple et les orateurs qui prend place, très explicitement ici, à l'Assemblée. Le peuple ne s'identifie pas à un troupeau bêlant en toutes circonstances, mais uniquement quand il est « harangué » sur la Pnyx. Autrement dit, cette métaphore audacieuse dit encore le rôle du discours dans l'assujettissement du peuple. Cette fois, cependant, l'accent n'est pas mis sur les propos flatteurs des démagogues, mais sur l'attitude du peuple face à ces propos. En la comparant à celle du troupeau de moutons devant son berger, le poète montre à la face des spectateurs son manque patent d'esprit critique.

En fait, quand il siège à l'Assemblée, le peuple athénien manifeste une passivité ahurissante qu'Aristophane tourne en dérision très fréquemment. Dans les *Cavaliers*, justement, le marchand de saucisses explique que, sur la Pnyx, monsieur Lepeuple prend une « face d'ahuri »²¹⁴ :

Le vieux, quand il est chez lui, il n'y a pas plus malin sur terre (ἔστι δεξιώτατος)... mais dès qu'il a le séant sur ce caillou [La Pnyx], le voilà bouche bée, comme s'il encaquait les figues sèches (κέχηθεν ὥσπερ ἐμποδίζων ἰσχάδας) !²¹⁵

Le verbe *chaskô*, littéralement « béer », est particulièrement signifiant dans ce contexte. Jean Taillardat note que, chez Aristophane, employé au parfait, il désigne les « sots hébétés qui se plaisent à rêvasser en baillant aux corneilles »²¹⁶. Plus exactement, comme j'ai essayé de le montrer par ailleurs, la « béance » des citoyens, qui revient constamment dans la comédie d'Aristophane²¹⁷, ne se comprend que par rapport aux discours : elle est une manière d'évoquer la bouche entrouverte d'un citoyen hébété qui engloutit les mirifiques paroles de l'orateur²¹⁸. En somme, à travers la figure de

²¹³ D. Olson, « Comedy, Politics and Society », in G. Dobrov, *Brill's Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 35-69, p. 66.

²¹⁴ Aristophane, *Cavaliers*, 396 (trad. Debidour).

²¹⁵ Aristophane, *Cavaliers*, 752-755.

²¹⁶ *Les images d'Aristophane*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 264.

²¹⁷ Les termes relatifs aux bouches béées chez Aristophane sont recensés par Taillardat, *Op. Cit.*, p. 264-267.

²¹⁸ J.-N. Allard, « La dérision des *euruprôktoi*. Les dimensions politiques de l'*aischrologia* comique », *Cahier des Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne].

monsieur Lepeuple, le poète accuse les citoyens d'écouter sans aucun esprit critique, balourds, les discours prononcés en un lieu où doit s'exercer leur pouvoir décisionnaire.

Cette raillerie comique peut surprendre. On sait combien le peuple à l'Assemblée était loin de cette inertie qu'Aristophane semble lui reprocher. Non seulement il intervenait dans les débats ostensiblement par son chahut, le fameux *thorubos*, mais surtout il disposait toujours du dernier mot à travers le vote qui venait sanctionner les propositions des orateurs. Noémie Villacèque y voit une allusion à ce qu'elle appelle le *topos* de la démocratie comme spectacle²¹⁹. Ce *topos*, qui apparaît fréquemment chez les auteurs hostiles à la démocratie, insistait sur l'abrutissement du peuple devant les orateurs dans les enceintes de la délibération publique pour discréditer les capacités du peuple à gouverner la cité. Le discours comique n'aurait cependant pas repris à son compte ce genre d'accusations, mais l'aurait parodié, se moquant au passage des oligarques de tout poil. Confiner la satire comique à une parodie de surface nous semble cependant réducteur. Il faut admettre en effet que loin d'être cantonné aux milieux oligarchiques, la question du comportement du peuple à l'Assemblée avait pénétré le débat public et démocratique. Thucydide qui est contemporain d'Aristophane en témoigne. Dans son histoire de la guerre du Péloponnèse, le démagogue populaire et démocrate Cléon se fait le contempteur de l'inertie du peuple devant les discours des orateurs. En 427, l'homme politique, partisan de la plus grande fermeté à l'égard des Mytiléniens qui venaient de se révolter contre la tutelle athénienne, s'en prit avec véhémence aux Athéniens dans un discours à l'Assemblée²²⁰. Il s'irrita de leur changement d'avis après qu'ils eurent décidé les sanctions les plus sévères et leur reprocha d'être « spectateurs de paroles et auditeurs des faits »²²¹. Il les accusa encore « d'être des gens dominés par le plaisir d'écouter, semblables à un public installé là pour des sophistes, plutôt qu'à des citoyens qui délibèrent de leur cité »²²². Il est certes difficile de déterminer à quel point ces propos rapportés (et refaçonnés) par Thucydide sont fidèles à ceux que Cléon a réellement pu prononcer. Noémie Villacèque a peut-être même raison de croire qu'à « l'image que l'historien [Thucydide] a voulu donner de

²¹⁹ Sur ce *topos*, voir N. Villacèque, *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 261-268.

²²⁰ Thucydide, III, 38-40.

²²¹ Thucydide, III, 38, 4.

²²² Thucydide, III, 38, 7.

Cléon se mêle ses propres opinions politiques »²²³. Toutefois, que le discours de Cléon reflète davantage les opinions de l'historien que du démagogue importe peu : il manifeste dans tous les cas l'existence dans le dernier tiers du V^e siècle d'un questionnement relatif à la réception des discours dans les enceintes de la délibération publique dont indubitablement la comédie, du moins celle d'Aristophane, s'est emparée. L'enjeu était sans doute d'inciter les citoyens à faire preuve d'une plus grande vigilance quand il se trouvait en position d'auditeurs à l'Assemblée, au Conseil, voire au tribunal. Mais la comédie ne s'est pas contentée de pousser le peuple à prendre un certain recul devant les discours en blâmant sa sensibilité aux spectacles de la parole. Elle s'est également efforcée de lui offrir les moyens de ce recul.

IV. La fabrique de l'auditeur avisé

1. Les artifices de la *technè rhètorikè*

L'ancienne comédie attique n'a pas manqué de se moquer de ceux qu'on appelle après Platon les sophistes²²⁴. Ces professeurs itinérants furent nombreux à venir dispenser dans la cité athénienne un enseignement dont les *logôn technai* constituaient l'épine dorsale. À Athènes où le discours était la condition *sine qua non* pour prétendre être un orateur, leur enseignement trouvait fatalement une audience parmi les jeunes gens de l'élite qui se destinaient à la carrière politique²²⁵. Certains de ces professeurs, comme Protagoras ou Gorgias, furent ainsi assez connus pour devenir des cibles de comédies²²⁶.

²²³ Villacèque, *op. cit.*, p. 254. Plus largement, sur l'image thucydéenne de Cléon, voir H. Yunis, *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1996, p. 87-92.

²²⁴ Les « sophistes » entendus comme un groupe homogène d'intellectuels qui auraient développé une pensée spécifique dans la seconde moitié du V^e siècle est une construction artificielle dont l'origine remonte à Platon qui désigne sous ce nom les figures de l'anti-philosophie. À l'époque de la Seconde Sophistique, cette lecture initiée par Platon s'est trouvée ensuite figée par les *Vies des sophistes* de Philostrate, un ouvrage qui a eu une grande incidence dans l'appréhension des courants de la philosophie antique. Sur la construction de cette catégorie des « sophistes », voir M.-P. Noël, « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis*, 2, 1998, p. 19-36. Ainsi ce groupe ainsi défini des sophistes ne renvoie-t-il à aucun groupe reconnu comme tel au V^e siècle. À cette époque, comme de nombreux spécialistes l'ont montré, le terme « sophistes » désigne n'importe quel « expert en sagesse ». Chresmologues, devins, auteurs de dithyrambes étaient donc encore qualifiés de sophistes à la fin du V^e siècle. Cf. R. Wallace, « The sophists in Athens », in D. Boedeker, K. Raaflaub (éd.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1998, p. 203-222, p. 206. Selon lui, cette expertise possède une visée concrète, effective. C'est surtout une sagesse de l'action.

²²⁵ G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 17-18 ; I. Worthington, « Rhetoric and Political in Classical Greece : Rise of the *rhêttores* », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 255-271.

²²⁶ Sur les attaques comiques des sophistes, se reporter à Christopher Carey, « Old Comedy and the Sophists », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, G. Duckworth, London, 2000, p. 419-436.

Mais la satire comique, le plus souvent, se cantonnait à des plaisanteries stéréotypées qui pouvaient viser n'importe quel type d'intellectuels : les sophistes, étaient donc raillés, comme pouvaient l'être d'autres espèces de *sophistai*, pour leur savoir prétentieux et inutile, quelquefois erroné²²⁷. Seul Aristophane semble avoir dépassé la simple formulation de clichés au profit d'une satire tenant compte de la spécificité de ces hommes et, surtout, du contenu de leur enseignement²²⁸. Le poète était vraisemblablement convaincu du bouleversement politique qu'engendrait le développement d'un art qui donnait aux orateurs des moyens toujours plus aboutis et efficaces de persuasion. Sa raillerie s'est donc attachée à discréditer ce savoir²²⁹. À la fin des *Cavaliers*, par exemple, la comédie se gausse des finesses langagières des admirateurs de Phaiax, un orateur influent des années 420-410 :

Je parle de ces godelureaux de la galerie aux parfums, qui y font cercle pour jaser dans ce ton-ci : « Quel habile (Σοφός) homme que ce Phaiax ! Quelle ingéniosité (δεξιῶς) ! Quelle aisance de pénétration ! Quel expert en concaténations, en syllogisations (Συνεργτικὸς γὰρ ἔστι καὶ περραντικός), en formulations des concepts, en lucidité, en effets de choc (καὶ γνωμοτυπικός καὶ σαφής καὶ κρουστικός), en captation des manifestations d'approbation (καταληπτικός τ' ἄριστα τοῦ θορυβητικοῦ) !²³⁰

De même que les modernes rient de la prolifération de termes en -isme, Aristophane se joue de l'usage d'adjectifs en -ikos qui s'était précisément développé dans la seconde

²²⁷ On lit par exemple chez Eupolis qui fait de Protagoras l'un des flatteurs de Callias dans sa pièce les *Flatteurs* : « Il y a à l'intérieur Protagoras de Téos, celui qui, immonde, raconte n'importe quoi sur les choses célestes, mais, mange les fruits de la terre » (*fr.* 157).

²²⁸ Carey, *art. cit.*, p. 427 : « il se pourrait [...] que cet intérêt pour les sophistes soit une caractéristique qui distinguait Aristophane de ses collègues comiques ». Notons quand même qu'Aristophane ne se prive pas d'user des clichés comiques relatifs aux intellectuels. Dans les *Nuées*, par exemple, il se moque de la vacuité des questions qui intéressent les occupants du Pensoir, une école dirigée par Socrate. On apprend notamment que « Socrate demandait à l'instant à Chéréphon combien de fois une puce sautait la longueur de ses pattes. C'est qu'il y en avait une qui, après avoir mordu le sourcil de Chéréphon avait bondi sur le crâne de Socrate » (*Nuées*, 144-147 (Debidour)). Il raille aussi le teint maladif des élèves de cette école, teint qu'ils doivent à une vie de reclus passée à réfléchir (*Nuées*, 120).

²²⁹ Une étude récente aborde de manière exhaustive la manière dont la poésie aristophanesque étreint la question rhétorique : W. Major, *The Court of Comedy: Aristophanes, Rhetoric, and Democracy in Fifth-Century Athens*, Columbus, The Ohio Press University, 2013. Sur ce sujet, on pourra se reporter aussi à l'étude de J.-M. Galy, *La raison dans le miroir du rire*, Nice, 2002.

²³⁰ Aristophane, *Cavaliers*, 1375-1380.

moitié du V^e siècle²³¹. Le poète tourne ainsi en dérision la pédanterie de ce genre de formulations qui, selon Thomas Hubbard, renvoient à l'*orthoepia*, l'étude des mots et de la langue, prisée par les sophistes du moment²³². Cette raillerie jetait le discrédit sur les orateurs qui manifestaient, dans leur discours, une appétence pour ce genre de subtilités rhétoriques. Dans le même temps, le poète semble mettre en exergue l'efficacité politique de cette rhétorique puisqu'il imagine que « l'approbation » en est le corollaire. Le poète raillerait donc à nouveau le peuple coupable de se laisser séduire par les orateurs versés dans la nouvelle rhétorique. Notons, pourtant, qu'il n'est pas explicitement question d'approbation dans ce passage : Aristophane invoque plus exactement le *thorubos* comme conséquence de cette rhétorique. Or le terme renvoie simplement au chahut par lequel le peuple manifestait son opinion vis-à-vis des orateurs à la tribune. Il peut donc suggérer un tonnerre d'applaudissements comme les salves de cris injurieux qui forçaient quelquefois l'orateur à se taire et à quitter la tribune ²³³. L'évocation du *thorubos* pourrait donc aussi avoir eu pour dessein de rappeler au peuple son pouvoir de museler les orateurs quand bien même ils auraient fait preuve d'une grande habileté rhétorique.

Le poète, du reste, ne se limite pas à ce flétrissement de la *technè rhètorikè*. Il cherche plus encore à rendre le spectateur citoyen conscient des manipulations que cette science est capable de mettre en œuvre. Pour s'en convaincre, focalisons-nous sur les *Nuées*, une comédie jouée pour la première fois aux Grandes Dionysies de 423²³⁴, pièce dans laquelle les nouveaux savoirs et notamment l'art rhétorique sont le thème principal. Le personnage principal des *Nuées*, Strepsiade, est un vieux propriétaire qui ne ferme plus l'œil de la nuit : il ne sait plus comment éponger les dettes contactées par son fils, Phidippe, un jeune homme dépensier et amoureux des chevaux. Il pense, pour sortir de

²³¹ P. Chantraine, *Études sur la vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck, 1956, p. 97-101. Aristophane fait encore usage de ce genre de termes snobs en *-ikos* dans les *Nuées*, 1172 et les *Guêpes*, 1209. On les trouve également, un peu plus tard, chez Xénophon : *Mémoires*, I, 1, 7 ; I, 2, 5.

²³² T. Hubbard, « Attic Comedy and the Development of Theoretical Rhetoric », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 490-508, p. 495. Protagoras s'est particulièrement attaché à ces recherches : A. Brancacci, « Protagoras, l'*orthoepia* et la justesse des noms », in M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, Paris, Vrin, 2002, p. 169-190.

²³³ Sur le *thorubos*, voir chapitre 5, partie IV.2.

²³⁴ Le texte qui nous est parvenu est cependant une version remaniée de la comédie. Dans la parabase de la version dont nous disposons, le poète regrette le mauvais accueil que les spectateurs firent à cette comédie lors de la représentation de 423. La comédie, en effet, avait terminé troisième du concours comique derrière la *Bouteille* de Cratinos et le *Konnos* d'Ameipsias. Sur la réécriture de cette pièce et la nature (très difficile à établir) des modifications, voir K. Dover (éd.), *Aristophanes, Clouds*, Oxford, Clarendon Paperback, 1989 (1968), p. lxxx-xcviii.

cette situation, envoyer son fils suivre l'enseignement du « Pensoir », une école dirigée par Socrate. Ce Socrate-là ne correspond guère au personnage des dialogues de Platon ou de Xénophon : il incarne plutôt un archétype intellectuel qui emprunte ses idées à plusieurs penseurs contemporains²³⁵. L'enseignement rhétorique dispensé par ce Socrate est ce qui intéresse plus particulièrement Strepsiade. L'homme a entendu dire, en effet, que l'homme était capable de faire en sorte que le discours le plus faible soit le plus fort²³⁶, prétention qui renvoie à celle que professait l'un des « grands sophistes » du moment : Protagoras²³⁷. Il espère que cet enseignement rende Phidippe capable de lui donner raison face à ses créanciers quand bien même il aurait tort au regard de la loi et de la morale. Dans un premier temps, la démarche de Strepsiade s'avère payante. Grâce à son fils, il conteste impudemment ses échéances et ridiculise ses créanciers. Mais le vieillard déchant vite de ce triomphe fugace : non seulement son fils se permet de le battre, mais il lui démontre en plus qu'il est juste de le faire. Strepsiade est ainsi comme l'arroseur arrosé, victime d'un fils à qui il a fait inculquer le mépris des normes parce qu'il voulait transgresser la loi. La pièce s'achève de manière inhabituelle : dans la violence. Strepsiade, désabusé et vindicatif, met le feu au Pensoir expliquant par dérision aux occupants de l'école vouloir engager « avec les portes de la maison une dialectique ardente »²³⁸.

Au premier abord, cette intrigue est une charge contre l'avènement de nouveaux savoirs comme l'était l'enseignement rhétorique dispensé par les sophistes contemporains. Mais le discours comique, nous l'avons dit, n'a rien de dogmatique : il soulève les problèmes plus qu'il ne condamne de manière inflexible des pratiques ou des idées. Plutôt que de dénoncer sans nuance l'art rhétorique, le poète cherche d'abord à mettre en exergue les effets délétères d'une science qui subordonne la morale commune à l'utilité. En d'autres termes, le poète présente les dangers d'un art dont l'éthique se résume à sa fin : persuader. L'*agôn* principal de la pièce qui oppose le Raisonnement Fort au

²³⁵ M.-P. Noël, « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des “sophistes” dans les *Nuées* », in J. Jouanna (éd.), *Le théâtre grec antique : la comédie*, Paris, Académies des inscriptions et Belles Lettres, 2000, p. 111-128, notamment p. 115-122. Sur les tensions entre l'image aristophanesque de Socrate et celle léguée par ses deux disciples, Platon et Xénophon, voir : P. Ismard, *L'événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013, p. 30-34.

²³⁶ Une prétention répétée *ad nauseam* : *Nuées*, 99 ; 112-118 ; 244-245 ; 657 ; 882-885 ; 1336-1337 ; 1444-1451.

²³⁷ Protagoras, A, *fr.* XXI (Dumont). Sur la pensée de Protagoras relative à la rhétorique, voir W. Guthrie, *Les sophistes*, trad. J.-P. Cotterau, Paris, Payot, 1976 (1971), p. 190-197.

²³⁸ Aristophane, *Nuées*, 1496. Cette dernière plaisanterie indique bien que cette fin est moins tragique que certains spécialistes le disent. Elle n'en est pas moins singulière puisque, généralement, les comédies d'Aristophane s'achèvent par un moment de plaisirs partagés, autour d'un banquet par exemple.

Raisonnement Faible le montre bien. Pendant longtemps les commentateurs estimaient que le poète regrettait les normes anciennes, un peu « vieux jeu », vantées par le Raisonnement Fort contre les idées nouvelles et subversives du Raisonnement Faible qui finissent dans la pièce par l'emporter²³⁹. En réalité, comme l'a bien montré Marie-Pierre Noël, les deux raisonnements sont tout autant ridicules l'un que l'autre et cet *agôn* permet surtout de mettre en scène le principe même de l'antilogie : « l'extrême équivalence des discours opposés »²⁴⁰. Ce faisant, Aristophane souligne le relativisme moral auquel conduit nécessairement le principe selon lequel tous les discours se valent pourvu qu'ils soient convaincants. Cette question du relativisme moral est, d'ailleurs, envisagée de manière encore plus ostensible dans l'*agôn* qui oppose Strepsiade à son fils après que ce dernier l'a battu. Dans l'échelle des valeurs de la cité, battre son père est un acte des plus transgressifs²⁴¹. Pourtant, Phidippe défend la légitimité de l'usage de la violence par les fils contre leur père. À Strepsiade qui lui fait remarquer que nulle part la loi n'autorise un tel comportement, il rétorque :

N'était-il pas homme, celui qui le premier établit cette loi, un homme comme toi et moi, et n'est-ce pas par la parole qu'il persuadait les anciens ? Serait-il donc moins permis à moi d'établir également pour l'avenir une loi nouvelle d'après laquelle les fils pourront battre les pères par réciprocité ?²⁴²

Pierre Roussel voit dans cette réplique la trace d'Antiphon qui demandait : « les enfants doivent-ils de bons offices à des parents qui les ont maltraités ? »²⁴³. Plus largement, la réponse de Phidippe renvoie à l'idée répandue chez les intellectuels du moment,

²³⁹ Par exemple D. Macdowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 129-130. Insistons, au passage, sur l'erreur qu'il y a à parler de Raisonnement Juste et de Raisonnement Injuste plutôt que de Raisonnement Fort et Faible. Ces formulations induisent en effet une connotation morale qui n'est pas si claire dans le texte original car ce sont les didascalies postérieures qui ont introduit ces dénominations. Dans la pièce, en effet, le Raisonnement Fort n'est jamais dit juste tandis que le Faible n'est qualifié d'injuste qu'à trois reprises par Strepsiade (116 ; 657, 885).

²⁴⁰ Noël, *art. cit.*, p. 124.

²⁴¹ Voir Xavier De Schutter, « Piété et impiété filiale en Grèce », *Kernos*, 4, 1991, p. 219-243. Maltraiter ses parents pouvait donner lieu à une procédure spécifique : la *graphè kakôsis goneôn*. La sanction était une atimie partielle (Andocide, *Sur les Mystères*, 74). Notons que le conflit père/fils est un trait caractéristique de la comédie aristophanesque. Les nombreux passages relatifs à cette tension ont été analysés par Aurélie Damet (*La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 82-90).

²⁴² Aristophane, *Nuées*, 1420-1424 (légèrement modifiée).

²⁴³ P. Roussel, « Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du V^e siècle av. J.-C. à l'époque romaine », *Mémoires de l'Institut de France*, 43, 2, 1951, p. 123-227, p. 216-217.

sophiste y compris, selon laquelle la loi (*nomos*), et plus largement la norme – c’est à dire les coutumes et les valeurs –, sont conventions²⁴⁴. À ce titre les normes établies et éprouvées peuvent être remises en question et c’est exactement ce que fait Phidippe ici. Le jeune homme, d’ailleurs, a un substitut tout trouvé à cette loi : la nature. Ainsi invoque-t-il le comportement des animaux pour justifier le sien :

[...] Regarde les coqs et tous ces animaux-là, comme ils usent de représailles envers leurs pères ! Or quelles différences entre eux et nous, sauf qu’ils ne fabriquent pas de décrets ?²⁴⁵

Une mobilisation de la nature (*physis*) contre la loi (*nomos*) qui rappelle Calliclès, ce personnage fameux du *Gorgias* de Platon, pour qui la justice repose sur l’adéquation à la nature. Ainsi, d’après lui, il est juste que le fort domine le faible car « c’est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités »²⁴⁶. Ce Calliclès n’a peut-être jamais existé et ne représente pas la pensée d’un quelconque sophiste du V^e siècle²⁴⁷. En revanche, sa pensée prolonge la relativité de la loi sur laquelle les sophistes insistaient bel et bien. Aussi pouvons-nous imaginer qu’Aristophane tire les conclusions les plus radicales du bouillonnement intellectuel qui caractérise la fin du V^e siècle pour dénoncer la dangereuse inclinaison de certaines de ces idées nouvelles : le relativisme moral. Que le poète ait choisi le coq pour mettre en scène ce discours relatif à la fragilité du *nomos* conforte cette idée. Comme l’écrit Nicole Loraux, le coq, précisément, est un animal « tout sauf recommandable », non seulement parce qu’il est réputé, comme c’est le cas ici, frapper son père, mais aussi parce qu’il est cannibale, incestueux et agressif au point de combattre pour le seul désir

²⁴⁴ Guthrie, *op. cit.*, p. 63-68. Le caractère conventionnel des *nomoi* n’implique cependant pas la négation de leur nécessité. Ainsi Protagoras défend-t-il l’utilité des lois : « exactement comme les maîtres d’écriture esquissent avec leur stylet le tracé des lettres pour les enfants qui ne savent pas écrire, puis leur remettent la tablette et les contraignent à écrire en suivant l’esquisse des lettres, la cité trace l’esquisse des lois, qui sont les découvertes des bons législateurs de jadis, et contraint chacun, qu’il commande ou qu’il soit commandé, à vivre en les respectant » (Platon, *Protagoras*, 326d). Il semble ainsi qu’Hippias d’Élis, tout en reconnaissant la dimension conventionnelle de ce que Pierre Roussel appelle la « loi des cigognes » et qui enjoint les fils à nourrir les pères, une fois qu’ils ont appris à voler, en faisait une loi d’origine divine et qu’aucun homme ne saurait contester (Roussel, *art. cit.*, p. 218).

²⁴⁵ Aristophane, *Nuées*, 1426-1428 (trad. Debidour).

²⁴⁶ Platon, *Gorgias*, 483d (trad. M. Canto).

²⁴⁷ Sur le personnage, voir Monique Canto, *Platon, Gorgias*, Paris, Flammarion, 1987, p. 38-42. Selon Canto, Calliclès incarnerait des personnages qui ont usé de tous les moyens disponibles pour assouvir une immense ambition politique comme Alcibiade, les Trente Tyrans ou encore Denys II de Syracuse.

de vaincre²⁴⁸. Il n'y avait sans doute pas plus sombre augure que cet oiseau pour rendre compte des dangers de cette pensée sophiste.

Parallèlement, le comique cherche à montrer comment des procédés discursifs artificiels sont capables, comme le pensait Gorgias, de (re)façonner le réel au profit de l'orateur²⁴⁹. Une démonstration de Socrate visant à établir qu'Amynias, prénom porté par un homme politique notable, est un prénom féminin trahit ce pouvoir de renverser par les mots une vérité apparemment tangible. Pour convaincre Strepsiade qu'Amynias est bien un prénom féminin, Socrate demande au vieil homme d'imaginer interpeler Amynias s'il le rencontrait dans la rue. En guise de réponse, Strepsiade lance : « ici, ici Amynia ». Or le vocatif d'Amynias possède une forme identique au nominatif de la première déclinaison qui s'applique, en majorité, à des noms féminins. Socrate conclut par conséquent : « Tu vois ? C'est du nom de femme que tu appelles ladite "Amynia" ». Cette conclusion aberrante convainc d'autant mieux le vieil homme qu'Amynias trimballe dans la cité une réputation d'efféminé. Ce genre de raisonnement parodie certainement des syllogismes que professaient les sophistes et qui montraient comment, par le discours, il était possible rendre vrai de ce qui était manifestement faux. Le poète raillait ainsi des raisonnements tels que : « on possède ce que l'on n'a pas perdu, or l'homme n'a pas perdu ces cornes, donc l'homme a des cornes »²⁵⁰. Mais en plus de moquer le ridicule de cette rhétorique spécieuse, le discours comique voulait encore en montrer le côté résolument captieux. En dernier ressort, le spectateur citoyen ne pouvait sortir que politiquement plus « habile » de ce spectacle car il y prenait non seulement conscience de l'efficiencia des mots²⁵¹, mais il y gagnait encore une connaissance plus aigüe des

²⁴⁸ N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 31-33 ; p. 32 pour la citation.

²⁴⁹ B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, en particulier p. 66-117. Barbara Cassin parle de « logologie » pour désigner cette pensée qui veut que le dire effectue le monde. Voir aussi A. Lopez Eire, « Rhetoric and Language », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 336-349, en particulier p. 336-342. Notons que dans le passage des *Nuées* mentionné un peu plus haut, Phidippe adopte en substance la position de Gorgias puisqu'il explique à son père que ce sont les discours – par leur pouvoir de persuasion – qui ont permis à des hommes d'imposer des (leurs ?) lois à d'autres hommes.

²⁵⁰ Ce raisonnement est certes attribué par Diogène Laërce (*Vies des philosophes illustres*, II, 108 ; VII, 186) à des philosophes postérieurs au V^e siècle : Chrysippe, Scholarque du Portique au III^e siècle et Ebulide, un contemporain de Démosthène. Il reste néanmoins vraisemblable que ce genre de syllogisme s'enracinait dans la tradition intellectuelle forgée par les sophistes dès le V^e siècle. Ebulide était d'ailleurs le disciple d'Euclide, un philosophe de la seconde moitié du V^e siècle, à qui l'on attribue la fondation de l'école mégarique.

²⁵¹ Aristophane se plaît à donner aux mots une matérialité qui leur permet d'investir, très concrètement, le monde et qui semble rendre compte que de leur capacité à agir sur le réel. Ainsi, dans les *Grenouilles*, Dionysos invite Euripide à se retirer du débat qui l'oppose à Eschyle « de peur qu'il [Eschyle] ne t'assène sur la tempe un mot capital » (Aristophane, *Grenouilles*, 854-855). Dans les *Acharniens*, les mots sont comparés à des « balles de

procédés rhétoriques que les orateurs étaient susceptibles d'employer à l'Assemblée comme dans les tribunaux. Cet objectif est, du reste, explicité par le poète lui-même dans la Parabase où se déploie tout un vocabulaire de la sagacité – avec des termes tels que *dexios* et *sophos* – qui rend compte à la fois de la qualité de la comédie elle-même et de celle des spectateurs²⁵². Le discours comique raffermissait encore cette perspicacité par la déconstruction de l'*apatè* théâtrale et notamment tragique.

2. La paratragédie : un instrument d'apprentissage politique

La paratragédie est une forme de métathéâtre. Ce terme, inventé par Lionel Abel²⁵³, désigne, génériquement, « toute forme d'autoréférences théâtrales »²⁵⁴. De manière plus précise, la paratragédie consiste à faire allusion à la tragédie dans une comédie²⁵⁵. Il s'agit d'une caractéristique saillante du genre comique jusqu'à l'affirmation de la comédie nouvelle dans les dernières années du IV^e siècle. Les poètes comiques inséraient donc des citations tragiques, plus ou moins fidèles, dans leur propre comédie. Mais la paratragédie pouvait aussi se matérialiser dans l'évocation non plus du texte tragique mais de différents éléments nécessaires à la performance : acteurs et poètes de tragédie, costumes, machines, etc. Il arrivait enfin que la musique qui résonnait durant un spectacle comique fût une référence claire à des airs de tragédie. Cette démarche pouvait simplement servir à susciter le rire des spectateurs : la paratragédie est d'abord

fronde ». Platon (le comique) compare lui les mots à une « pierre d'angle » (*fr.* 69) tandis qu'Eupolis fait dire à un de ses personnages : « mes mots ne lui briseront pas la tête » (*fr.* 348). Sur ce genre de métaphore qui réifie les mots, voir J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Étude de langue et de style*, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 282-283.

²⁵² Aristophane, *Nuées*, 520 *sqq.*. Notons qu'Aristophane employait des termes identiques dans la parabase de *Guêpes*, une comédie jouée quelques mois après l'échec des *Nuées*, pour leur reprocher cette fois leur manque de discernement : *Guêpes*, 1044 ; 1051-1055.

²⁵³ L. Abel, *Metatheatre : a new view of dramatic form*, New-York, Holl and Wang, 1963.

²⁵⁴ Cette définition est celle que propose Mark Ringer dans son ouvrage consacré au métathéâtre dans l'œuvre de Sophocle : M. Ringer, *Electra and the Empty Urn. Metatheater and Role Playing in Sophocles*, Chapel Hill, Londres, University of North Carolina Press, 1998, p. 7-8.

²⁵⁵ Comme c'est souvent le cas des travaux sur l'ancienne comédie, la paratragédie a été largement étudiée chez Aristophane : M. Silk, « Aristophanic Paratragedy », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 477-504 ; N. Slater, *Spectator Politics. Metatheatre and Performance in Aristophanes*, Philadelphie, Pennsylvania press, 2002 ; G. Jay Robert, *L'invention comique. Étude sur la poésie d'Aristote*, Franche-Comté, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, p. 114-133. Sarah Miles, néanmoins, dans une thèse de philosophie récente, s'est penché sur le phénomène chez un poète beaucoup moins connu : Strattis. Son travail répertorie d'ailleurs l'ensemble des passages paratragiques des fragments de l'ancienne comédie : Sarah Miles, *Strattis, Tragedy and Comedy*, thèse de philosophie de l'Université de Nottingham, 2009 [en ligne], p. 25-219. La paratragédie était encore une caractéristique de la comédie moyenne. On trouvera une analyse de la paratragédie chez Antiphane dans I. Amouroux, *Antiphane et les thèmes de la comédie moyenne*, thèse de doctorat, 1997, p. 167-207.

une parodie de la tragédie²⁵⁶. Dans les *Acharniens*, par exemple, un Thébain, à qui Dicéopolis aimerait acheter des anguilles, s'écrit en ouvrant son panier :

« Doyenne des cinquante filles copaïdes », sors de là, et fais des grâces à l'étranger.²⁵⁷

Aristophane parodie ici un vers du *Jugement des armes*, une tragédie perdue d'Eschyle, dans laquelle Thétis est invoquée comme « la doyenne des cinquante filles néréides ». En substituant « copaïdes » à « néréides », le poète non seulement rattache la citation comique à l'intrigue de sa propre comédie – le lac Copais, en Béotie, était connu pour ses anguilles –, mais il crée encore un décalage comique. La paratragédie tourne ainsi en dérision le texte tragique et plus largement le genre tragique. Parallèlement – et ce point nous intéresse plus particulièrement – la paratragédie participe de la didactique que revendique le discours comique. Elle est, en effet, susceptible de développer l'esprit critique des spectateurs en les rendant conscients des procédés par lesquels la tragédie mystifie son public lorsqu'elle cherche à l'immerger dans un monde fictionnel²⁵⁸.

Arrêtons-nous sur les *Thesmophories*, une pièce où, à maintes reprises, le discours paratragique dévoile les ressorts de l'*apatè* tragique. Dans cette comédie, les femmes réunies pour la fête des thesmophories manifestent le désir de punir le poète Euripide parce qu'il révèle leurs travers dans ses tragédies. Euripide a vent de ce projet et espère y mettre un terme en introduisant parmi les femmes un proche qui pourra le défendre. Pour ce faire, il mobilise un dispositif plein de ruse que sa science du théâtre lui inspire :

²⁵⁶ Michael Silk distingue la paratragédie de la parodie qu'il définit comme « une espèce de représentation déformée d'un original » (*art. cit.*, p. 479). Cette dernière aurait une dimension critique qui fait défaut à la première. Il nous semble difficile de juger objectivement du caractère critique d'une citation tragique quand bien même elle ne toucherait pas au texte tragique original. Il faut néanmoins admettre que la parodie n'est pas l'unique destination de la paratragédie. F. Trivigno montre bien par exemple comment Platon dans le *Gorgias*, articule une réflexion sur l'apport des dialogues à la connaissance avec la citation de l'*Antiope* d'Euripide : « Paratragedy in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXVI, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 73-105.

²⁵⁷ Aristophane, *Acharniens*, 883-884.

²⁵⁸ Même si, comme nous l'avons dit au tout début de ce chapitre, l'illusion théâtrale ne pouvait être totale dans le théâtre athénien, le spectacle tragique exigeait une certaine « dose » d'illusion théâtrale. Les sources anciennes font, du reste, du spectacle tragique un art de tromperie (*apatè*) parce qu'il fonctionne sur l'élaboration d'une réalité fictionnelle. Gorgias écrit par exemple à propos de la tragédie : « celui qui trompe est plus juste que celui qui ne trompe pas, et celui qui est trompé plus sage et mieux avisé que celui qui n'est pas trompé » (*Gorgias*, B, fr. 23 (Dumont)). De son côté, l'auteur des *Dissoi Logoi*, un recueil d'antilogies publié aux alentours de 400, affirme également que « dans la tragédie comme dans la peinture, le meilleur est celui qui trompe en donnant la plus grande impression de vérité » (*Doubles Dits*, III, 10 (trad. Poirier)). La comédie, comme nous l'avons déjà souligné, se définit au contraire comme une espèce de « drame non illusoire » (voir notamment G. Sifakis, *Parabasis and animal Choruses. A contribution to the History of the Attic Comedy*, Londres, The Athlone Press, 1971, p. 7-14).

il déguise en femme son parent Mnésiloque pour qu'il puisse plaider sa cause dans le *thesmophorion* où sont rassemblées les Athéniennes. Un temps, le malicieux procédé fonctionne : Mnésiloque s'introduit parmi les femmes et prend même la parole pour défendre Euripide. Mais les femmes finissent par le débusquer après que Clithène, un citoyen efféminé, a annoncé aux femmes qu'un intrus se dissimulait dans leurs rangs. Si cette machination imaginée par Euripide a fonctionné dans le monde de la fiction comique, le spectateur présent au théâtre, lui, ne peut être dupe. En premier lieu, le plan d'Euripide est annoncé avant d'être mis en œuvre. Le texte comique insiste même sur son caractère mystificateur. Après qu'Euripide lui eut exposé ce plan, Mnésiloque, ébahi, s'exclame en effet :

L'idée est ingénieuse (κομψὸν) et tout à fait dans ta manière. En fait d'artifice à nous le gâteau (τοῦ γὰρ τεχνάζειν ἡμέτερος ὁ τυραμοῦς).²⁵⁹

Deux termes sont particulièrement significatifs dans ce passage parce qu'ils renvoient à la tromperie. Le terme *kompsoi*, d'abord, qui met en avant la subtilité excessive de la manœuvre imaginée par le poète tragique. Le mot a trait spécifiquement à cette habileté toute rhétorique dont Euripide, ce poète à « la langue effilé », sait faire preuve²⁶⁰. Le verbe *technazô*, ensuite, qui rapproche le procédé d'Euripide des subterfuges auxquels les chasseurs se livrent pour piéger leur proie²⁶¹. En second lieu, le déguisement porté par Mnésiloque interdit qu'il puisse être pris par les spectateurs pour une femme, car, comme l'explique Suzanne Saïd, le travestissement sexuel dans la comédie est nécessairement « manqué »²⁶². L'acteur jouant l'imposteur avait certes enfilé une robe avant de rejoindre les femmes aux thesmophories, mais conservait toujours un masque brun et le phallus postiche qui laissait apparaître une ostensible excroissance sous la robe. Or ces deux attributs, dans un théâtre où les genres sont très codifiés²⁶³, indiquaient infailliblement aux spectateurs qu'ils avaient affaire à un personnage

²⁵⁹ Aristophane, *Thesmophories*, 93-94 (Debidour).

²⁶⁰ Jay Robert, *op. cit.*, p. 117.

²⁶¹ Xénophon, *Mémoires*, III, 11, 7. Le verbe renvoie en fait à des procédés de manipulation : Hérodote emploie ce verbe au sens de « ruser » (Hérodote, *Histoires*, III, 130 ; VI, 1) tandis que Platon l'associe au verbe *pseudô*, « tromper », « mentir » (Platon, *Hippias Mineur*, 371 d).

²⁶² S. Saïd, « Travestis et travestissements dans les comédies d'Aristophane », in *Anthropologie du théâtre antique*, Montpellier, Cahiers du GITA, 3, 1987, p. 217-246, p. 237.

²⁶³ Pour jouer des femmes, les acteurs portaient un masque blanc, une toison pubienne et des seins rembourrés (*ibidem*, p. 228-229).

masculin travesti. Devant cette comédie, le spectateur se trouvait donc dans une situation d'observateur : il était le témoin lucide des procédés par lesquels un poète tragique façonnait sur scène une réalité qui n'existe pas en dehors de la scène²⁶⁴. Ce faisant, la paratragédie en faisait un spectateur avisé. Comme le note Niall Slater, le métathéâtre est « par nature métacritique : en ouvrant le processus théâtral à notre regard, il nous invite à méditer non seulement sur la qualité, mais aussi sur les buts de la performance théâtrale »²⁶⁵. Cette clairvoyance que la paratragédie comique nourrissait ne se cantonne pas au champ théâtral. Elle nourrit aussi sa pratique politique ainsi que l'imaginait Berthold Brecht. La démarche paratragique des *Thesmophories* dont nous venons de parler peut ainsi être rapprochée de la « distanciation » chère à Brecht. La « distanciation » consiste notamment à souligner, très ostensiblement, la nature fictionnelle de la représentation²⁶⁶. Or, aux yeux de Brecht, le procédé de distanciation participe de la vocation politique à laquelle il associe son théâtre : en obligeant le spectateur à prendre ses distances par rapport à la réalité qui lui est montrée, la distanciation pousse le spectateur à adopter une démarche identique de prise de distance critique vis-à-vis de sa propre existence. Ce faisant, elle participe à la « désaliénation » du sujet, elle lui permet de (re)penser les rapports qu'il entretient avec son milieu dans le monde réel et à réfléchir à la manière dont des rapports de dépendance peuvent se nouer²⁶⁷.

Mieux, dans une cité comme Athènes, le poids politique de cette paratragédie comique ne se cantonne pas au développement de l'esprit critique. Elle irrigue la pratique citoyenne. Elle travaille, en effet, au perfectionnement d'une « culture de la

²⁶⁴ Une conclusion identique peut être tirée d'un autre épisode paratragique de cette comédie. Après que Mnésiloque a été arrêté, Euripide va en effet tenter de le libérer en employant les procédés du spectacle tragique. Ainsi se fait-il passer pour Protée pour obtenir la libération de Mnésiloque, toujours vêtu en femme et endossant alors le rôle d'Hélène. Euripide et Mnésiloque déclament alors des vers tirés de l'*Hélène* d'Euripide pour apitoyer la gardienne Critylla. Cette tentative échoue cependant. Si Critylla se laisse un temps séduire par le rôle que joue Euripide, elle « oppose obstinément à l'*Hélène* d'Euripide et à la fiction tragique une réalité qui se confond avec la première fiction, c'est-à-dire la comédie d'Aristophane et les réalités athéniennes qu'elle met en scène ou qu'elle évoque » (S. Saïd, *art. cit.*, p. 233).

²⁶⁵ Slater, *op. cit.*, p. 7.

²⁶⁶ Parmi les procédés de la « distanciation » préconisés par Brecht, beaucoup sont métathéâtraux : il imagine ainsi des apartés de l'acteur, commentant la pièce, en direction du public, il envisage encore que l'acteur parle de lui à la troisième personne ou qu'il rende visible le fait qu'il connaît le déroulement de l'histoire ; il prévoit encore un décor dont l'artificialité est soulignée. Voir B. Brecht, *Le petit Organon pour le théâtre*, trad. J. Tailleur, Paris, L'Arche, 1978 (1948), notamment p. 63 sqq..

²⁶⁷ Voir sur cette question J. Verdeil, *Dionysos au quotidien. Essai d'anthropologie théâtrale*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1998, p. 119-134. Rappelons que selon Brecht : « ce qui importe dans la vie de l'homme, ce n'est pas tant la direction dans laquelle il marche que le fait même de marcher. Le concept de la voie juste est moins bon que celui de la démarche juste. La qualité éminente de l'homme, c'est la critique » (B. Brecht, *L'Achat du cuivre*, trad. B. Perregaux, J. Jourdeuil, Paris, L'Arche, 1970, p. 84).

performance »²⁶⁸ qui sert autant à comprendre et juger les représentations théâtrales qu'à saisir les enjeux des discours prononcés dans les Assemblées, dans les tribunaux ou même au Conseil. En fait la capacité à dénouer les fils de la fiction tragique raffermisait l'intelligence des citoyens à l'écoute des discours politiques. Comme l'écrit Josiah Ober : « les réponses des citoyens ordinaires aux plaideurs dans les procédures civiles et aux orateurs dans les procès publics et à l'Assemblée étaient [...] influencés par leurs expériences en tant que spectateurs du théâtre et vice et versa »²⁶⁹. Être un citoyen avisé impliquait donc d'être un spectateur avisé de sorte « qu'enseigner à son public à être conscient d'une performance et d'y porter un regard critique est une question d'importance vitale pour les Athéniens »²⁷⁰. L'intérêt politique de la paratragédie comique est d'autant plus évident que, comme nous l'avons montré dans certains chapitres antérieurs, les orateurs mobilisaient volontiers à la tribune de l'Assemblée comme dans les tribunaux des procédés propres à la performance théâtrale²⁷¹. Aussi, quand Dicéopolis, dans les *Acharniens*, entre dans la peau du Télèphe pour faire basculer l'opinion des paysans d'Acharnes qui en veulent à sa vie²⁷², il s'agit pour le poète comique de déconstruire une démarche transposable dans le champ politique. Dicéopolis se fait Télèphe pour « exciter la pitié », un sentiment dont on sait qu'il était recherché des plaideurs : il était un bon moyen d'emporter l'adhésion quand les arguments juridiques n'y suffisaient pas²⁷³. Notons, en outre, que les membres du chœur des *Acharniens* ressemblent beaucoup à ce citoyen type qu'est monsieur Lepeuple : ce sont des vieillards, un peu sots, qui sont sensibles aux manipulations d'orateurs habiles. En ce sens, Aristophane invite ici le citoyen spectateur à regarder comment les instruments du spectacle théâtral (en l'occurrence tragique) peuvent réussir à emporter son adhésion de sorte qu'à l'avenir, à l'Assemblée ou dans les tribunaux, il aborde avec méfiance les discours les plus pathétiques. On imagine alors que la comédie a pu œuvrer

²⁶⁸ Je traduis ainsi, littéralement et, donc, maladroitement, l'expression de « *performance culture* » forgée par des spécialistes anglo-saxons et qui permet de qualifier le rapport singulier que les anciens Grecs entretenaient avec différentes et nombreuses espèces de représentations. Sur cette notion, se reporter, en particulier, à l'introduction de Simon Goldhill à l'ouvrage collectif dont il fut l'éditeur avec Robin Osborne : *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 1-29.

²⁶⁹ J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 152.

²⁷⁰ Slater, *op. cit.*, p. 5.

²⁷¹ Voir chapitre 6.

²⁷² Aristophane, *Acharniens*, 496 *sqq.*. Notons que le héros s'est procuré le costume de Télèphe auprès d'Euripide lui-même.

²⁷³ L'appel à la pitié est par exemple recommandé par Aristote dans la péroraison: *Rhétorique*, III, 19, 1419b24-27.

à corriger cette « naïveté » des Athéniens de l'époque de Pisistrate dont parle Hérodote²⁷⁴. Vers le milieu du VI^e siècle, Mégacles et Pisistrate, pour assurer le retour de la tyrannie du second sur la cité, auraient imaginé un stratagème qui berna les Athéniens alors même qu'il était, selon Hérodote, « le plus naïf du monde » (*euèthestaton*)²⁷⁵ : les deux hommes avaient fait raccompagner Pisistrate à Athènes par Phylè, une grande et belle femme, que les Athéniens prirent pour Athéna parce qu'elle était vêtue comme la déesse. Hérodote ne semble pas pouvoir se persuader de l'efficacité de ce procédé, mais oublie qu'à l'époque, les Athéniens ne connaissaient encore ni la tragédie ni la comédie – du moins dans les formes qu'elles prirent dans la seconde moitié du V^e siècle. Peut-être étaient-ils donc moins bien parés que leurs descendants de l'époque classique à affronter un procédé qui est incontestablement de ceux dont raffole le théâtre et que le discours comique, comme nous venons de le voir, déconstruit.

Dans cette optique, l'*agôn* qui oppose Eschyle à Euripide dans les *Grenouilles* a une importance toute particulière car il cherche à parfaire la sagacité des citoyens face aux discours du théâtre et face à ceux des tribunaux ou de l'Assemblée. L'*agôn* est, comme toujours dans la comédie, une joute verbale, organisée par Pluton dans les enfers. Il vise à régler un conflit qui a mis l'Hadès en branle au point d'être au bord de la *stasis*²⁷⁶. Euripide, qui vient de rejoindre le monde souterrain s'est emparé du trône qui revient dans l'Hadès au meilleur tragique et Eschyle, qui occupait auparavant ce trône, crie à l'usurpation. Il revient à Dionysos, le héros de la pièce, de trancher. S'ensuit alors, sous couvert d'affrontement, une véritable « leçon » de style et de composition théâtrale au point que bien des hellénistes comparent ce passage à un court traité de critique littéraire²⁷⁷. S'accusant mutuellement, les deux tragiques pointent du doigt les travers de leur adversaire. Euripide raille la grandiloquence d'Eschyle, ce « fagoteur aux mots ronflants »²⁷⁸. Il se gausse encore de son obscurité et de sa tendance à la répétition²⁷⁹. Eschyle, lui, prétend que l'écriture chez Euripide relève d'une démarche répétitive, sans imagination, au point qu'il peut accoler à n'importe lequel de ses vers une expression

²⁷⁴ Hérodote, *Histoires*, I, 60-61.

²⁷⁵ Hérodote, *Histoires*, I, 60, 11.

²⁷⁶ Aristophane, *Grenouilles*, 760.

²⁷⁷ MacDowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 289.

²⁷⁸ Aristophane, *Grenouilles*, 839.

²⁷⁹ Aristophane, *Grenouilles*, 1118-1174.

prédéfinie²⁸⁰. Il l'accuse, par ailleurs, d'avoir rendu pervers les spectateurs²⁸¹, la faute à un art empreint de subtilité bavarde²⁸². Mais Aristophane ne se contente pas de nommer les pratiques langagières ou dramaturgiques qu'affectionnent les deux poètes ; il les met également en scène. Ainsi, à plusieurs reprises, la critique des vices de l'adversaire passe par l'analyse d'une citation d'une de ses tragédies. Les deux poètes vont même jusqu'à se parodier l'un l'autre donnant à voir, en acte, la nature des procédés que l'adversaire se plait à utiliser²⁸³. Or, en donnant aux spectateurs les moyens de saisir et de nommer des procédés discursifs et narratifs, cet *agôn* ne faisait pas seulement des spectateurs de meilleurs connaisseurs de l'art tragique ou de l'art théâtral : il offrait des outils pour penser les discours, tous les discours. Il s'agissait, notamment, de mettre en exergue les dispositifs rhétoriques les mieux à même de séduire un auditoire et pour lesquels le spectacle théâtral offrait des modèles.

Que les différents blâmes que se lancent les deux tragiques rendent les spectateurs mieux à même de juger d'une « performance » au sens très large que prend ce terme dans la langue anglaise, est étayé par plusieurs indices. Notons, d'abord, qu'au commencement de cet *agôn*, Euripide annonce explicitement vouloir « convaincre cet homme [Eschyle] de charlatanisme et de tromperie, et montrer par quels artifices il bernait les spectateurs niais élevés à l'école de Phrynichos »²⁸⁴. Comme le souligne Niall Slater, la description peu amène du spectateur dans ce passage fait écho à la naïveté de monsieur Lepeuple dans les *Cavaliers*²⁸⁵. En d'autres termes, ce passage suggère une continuité entre une passivité condamnable au théâtre et une passivité également condamnable à l'Assemblée ou dans les tribunaux et, donc, entre les dispositifs de tromperie utilisés par les dramaturges et les orateurs. Euripide explique, d'ailleurs, que le style du poète se retrouve *mutatis mutandis* chez les orateurs. Ainsi Phormisios et Mégénète auraient-ils été des « disciples » d'Eschyle, tandis que Clitophon et « l'élégant »

²⁸⁰ Aristophane, *Grenouilles*, 1200 *sqq.* : Eschyle achève ainsi les vers que profèrent son rival en ajoutant à chaque occasion qui se présente « avec une petite fiole ».

²⁸¹ Aristophane, *Grenouilles*, 1011.

²⁸² Euripide est celui dont « la langue est polie par l'usure et virevoltante » (Aristophane, *Grenouilles*, 826) ou encore celui qui a « enseigné à cultiver le bavardage et le verbiage » (Aristophane, *Grenouilles*, 1069).

²⁸³ Pour la parodie d'Eschyle par Euripide : Aristophane, *Grenouilles*, 1264-1267 ; 1270-1271 ; 1274-1277. Pour la parodie d'Euripide par Eschyle : Aristophane, *Grenouilles*, 1309-1323 ; 1325-1328 ; 1331-1364.

²⁸⁴ Ὡς ἦν ἀλαζῶν καὶ φένας οἷος τε τοὺς θεατὰς ἐξηπάτα μῶρους λαβὼν παρὰ Φρυνίχῳ τραφέντας : Aristophane, *Grenouilles*, 909-910.

²⁸⁵ Slater, *op. cit.*, p. 194.

(*komposos*) Thérémène auraient été ceux d'Euripide²⁸⁶. Eschyle accuse, en outre, son rival d'être responsable de la multiplication dans la cité de « singes amuseurs du peuple qu'ils ne cessent de duper »²⁸⁷ c'est-à-dire d'avoir, par son théâtre, propagé des méthodes de persuasion telles que les orateurs pouvaient en user²⁸⁸. Par ailleurs, il est significatif que Dionysos soit désigné pour trancher cette joute parce qu'il « est expert en *technè* »²⁸⁹. Le terme est équivoque puisque, génériquement, comme l'écrivait Jean-Pierre Vernant, la *technè* correspond à une activité, définie par un savoir spécialisé et qui suppose la réalisation d'un objet déterminé²⁹⁰. Il peut désigner tant la production du dramaturge que la production du discours, celle-là même vers laquelle tendait tout l'enseignement rhétorique des sophistes²⁹¹. Il est ainsi possible que l'expertise dont il est question ici dépasse la seule composition de tragédies et concerne, plus largement, l'art rhétorique. L'utilité politique de cet apprentissage est d'ailleurs raffermissée par la tournure judiciaire qu'Aristophane donne de manière explicite à cet affrontement. Comme l'a mis en exergue Noémie Villacèque, « les deux adversaires s'affrontent comme l'auraient fait deux adversaires devant un arbitre ou devant un jury populaire »²⁹². Le spectateur citoyen, lui, s'identifiant à Dionysos²⁹³, endossait dans ce cadre le rôle du juge, non pas seulement celui qui déterminait la qualité des drames joués devant lui, mais aussi celui du tribunal qui tranchait les différends à partir des plaidoyers des justiciables. Par la médiation de cet *agôn*, les citoyens étaient donc appelés, le temps du spectacle et « pour de faux », à trancher comme dans un tribunal et, ainsi que le dit Dionysos, « de la manière la plus sage »²⁹⁴, quoique le débat n'ait pas porté sur le respect du droit, mais sur le talent poétique des deux adversaires. Ils étaient même mis dans le même inconfort qui pouvait les gagner dans les tribunaux. Dionysos, en effet, semble hésiter à énoncer un jugement tranché. À fin de la joute, le voilà qui explique :

²⁸⁶ Aristophane, *Grenouilles*, 964-967.

²⁸⁷ Aristophane, *Grenouilles*, 1085-1086.

²⁸⁸ John Hesk note d'ailleurs que l'*apatè*, « la tromperie », est un concept central dans la conception de l'art rhétorique promu par les sophistes : J. Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 148.

²⁸⁹ Aristophane, *Grenouilles*, 811.

²⁹⁰ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1988, p. 284.

²⁹¹ Comme le souligne Anne Balansard, le terme *technè*, lui-même, est « contemporain de la sophistique » de sorte que « la structure du vocabulaire de la *technè* conserve l'empreinte de son usage sophistique » (*Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 12).

²⁹² Villacèque, *op. cit.*, p. 194.

²⁹³ Slater, *op. cit.*, p. 193.

²⁹⁴ Aristophane, *Grenouille*, 872.

Ce sont des amis et je ne les jugerais pas. Car je ne veux me brouiller avec aucun d'eux : je tiens l'un pour habile, l'autre me fait plaisir.²⁹⁵

Il est d'ailleurs intéressant de voir que Dionysos est assez équivoque car il ne dit pas, très explicitement, lequel des poètes est habile et lequel lui procure du plaisir. En fait, comme l'explique Douglas MacDowell, les spectateurs ne pouvaient pas deviner à ce moment de la pièce lequel des deux tragiques allait l'emporter²⁹⁶. De même, un peu plus loin, après que les deux poètes ont donné leur avis sur Alcibiade, Dionysos affirme que l'un a parlé « sagement » (*sophôs*), l'autre « nettement » (*saphôs*) sans expliciter la position de l'un et de l'autre²⁹⁷. Les spectateurs se trouvaient donc amenés à prendre à nouveau ce recul critique par rapport aux propos tenus par les deux tragiques dans cette pièce, à faire montre de leur capacité à juger en connaissance de cause. En dernier ressort, donc, au terme de cet affrontement, le citoyen était invité à suivre le trajet intellectuel du personnage de Dionysos qui, comme l'a montré Charles Segal, de méprisable et grotesque au début de la comédie devient, à la fin, ce juge – et ce spectateur – digne et compétent²⁹⁸.

Conclusion du chapitre 7

Au terme de cette analyse, nous ne doutons pas que, dans la cité athénienne, la pratique citoyenne et démocratique – sous toutes ses facettes – ait été profondément travaillée par le spectacle comique. La comédie concourrait à l'institution d'une sphère publique de discussion et de réflexion. Si elle relayait les opinions et les débats qui intéressaient la cité, elle endossait surtout une posture critique qui pointait du doigt les défaillances et les errements de l'activité citoyenne. La dérision comique était naturellement un vecteur essentiel de cette critique jouant, par conséquent, un rôle central dans cette didactique démocratique dont, comme l'écrit Josiah Ober, l'un des enjeux était d'apprendre aux

²⁹⁵ Aristophane, *Grenouilles*, 1411-1413.

²⁹⁶ Macdowell, *op.cit.*, p. 292. MacDowell remarque qu'il y avait un élément qui pouvait laisser prédire la victoire d'Eschyle : le fait qu'Euripide ait parlé le premier. En effet, chez Aristophane, le premier à prendre la parole dans un *agôn* est généralement défait par celui qui lui répond. Seul un spectateur « expert » pouvait cependant avoir conscience de cette pratique aristophanesque.

²⁹⁷ Slater, *op. cit.*, p. 203. On peut, néanmoins, imaginer qu'un geste avait pu préciser auquel des deux tragiques s'appliquaient ces deux qualificatifs. Kenneth Dover par ailleurs souligne que plusieurs indices permettent de penser qu'Eschyle est celui qui a parlé « sagement » (K. Dover (commentaire), *Aristophanes, Frogs*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, p. 372).

²⁹⁸ C. Segal, « The Character and Cults of Dionysos and the Unity of the *Frogs* », *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 1961, p. 207-242, surtout p. 207-217. L'épisode de la descente aux enfers est le moment de rupture. Segal estime que Dionysos est « en un sens purgé de la simple bouffonnerie qui appartient à Xanthias et à Héraklès et au traitement de Dionysos dans l'ancienne comédie » (p. 212-213).

citoyens à « penser pareil » et, en même temps, à « penser différemment »²⁹⁹. En prenant pour cible les excès potentiels de l'activité politique, la comédie poussait les citoyens à endosser de manière responsable les fonctions que la cité leur confiait : celle de juge comme celle de membre de l'Assemblée, celle d'accusateur public comme celle de prytane. De même, raillant la sensibilité de citoyens benêts au charme des orateurs habiles, la comédie incitait les spectateurs à ne jamais rien céder de leur souveraineté. La paratragédie comme la dérision de la rhétorique participait de cette défense de la souveraineté du citoyen car elle apprenait aux spectateurs à décrypter les dispositifs rhétoriques de la persuasion. Le citoyen se voyait en somme doté d'une sorte de « bagage critique » qui ne manquait pas d'être utile quand, à l'Assemblée, au Conseil ou dans les tribunaux, ils se retrouvaient en situation d'auditeurs. Cette éducation du citoyen se poursuivait à travers un autre trait essentiel de la comédie attique : la dérision des hommes politiques.

²⁹⁹ J. Ober, « The Athenian Debate over Civic Education », in *Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going On Together*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 128-156. En ce sens, la conception démocratique de l'éducation est contraire à celle qui prévalait à Sparte.

Chapitre 8

Les enjeux de la dérision des hommes politiques

L'État, c'est moi.

Cette formule attribuée à Louis XIV¹ fut détournée en mai 1968. Sur une de ces nombreuses affiches sorties de l'école des beaux-arts de Paris, la citation trône au dessus d'une caricature du général de Gaulle. Le visage du chef de l'Etat est, en effet, représenté, le nez proéminent, portant sur la tête son si reconnaissable képi. Un détail important complexifie encore la signification du message : au dessus du képi sort, prête à cogner, une main armée d'une matraque. Cette caricature montre que la dérision d'un homme politique ne se cantonne pas à l'attaque *ad hominem*, mais est, également, susceptible de remettre en cause une pratique (ou une pensée) politique. Ici, à travers cette formule, c'est d'abord la politique répressive, adoptée d'emblée par Charles de Gaulle contre les agitations étudiantes des premiers jours de mai 1968, qui était dénoncée². Elle faisait également écho aux accusations de dictature dont il était accusé depuis 1958 et l'établissement d'un régime présidentiel³.

Il serait hasardeux de tirer de cette plaisanterie des conclusions que l'on voudrait appliquer telles quelles à la cité d'Athènes. Pour autant, la dérision des hommes politiques de la comédie attique était le lieu d'un véritable discours critique dont l'une

¹ Le jeune Louis XIV aurait prononcé cette phrase le 13 avril 1655 au Parlement de Paris après que les parlementaires ont contesté certains de ses édits. Cette formule est probablement apocryphe. Voir L. Bely, *Louis XIV : le plus grand roi du monde*, Paris, Éditions Gisserot, 2005, p. 77. Voir encore R.E. Giesey qui y voit une traduction de l'indistinction chez Louis XIV des deux corps du roi : « The Two Bodies of the King », in R. Benson, J. Fried (éd.), *Ernst Kantorowicz, Erträge Der Doppeltagung*, Francfort, Franz Steiner, 1997, p. 224-239, notamment 238-239.

² Du 3 au 11 mai, la politique de fermeté du Général de Gaulle a conduit à une escalade de la violence. Ce n'est qu'après la terrible nuit du 10 mai, que le général prit le parti de la conciliation. Trop tard puisque les syndicats ouvriers avaient désormais pris fait et cause pour les étudiants. Voir : J. Lacouture, *de Gaulle, t. 3 : le souverain*, 1959-1970, Paris, Le Seuil, 1986, p. 669-675.

³ Il y eut d'autres affiches qui assimilaient de Gaulle à un dictateur. Sur une affiche de la même époque, il apparaît, par exemple, vêtu de son uniforme militaire avec un faux air de Franco et soutenu par deux béquilles qui rappellent le sigle SS.

des singularités réside dans son origine : loin d'être un discours extérieur et hostile au régime, ce discours en était le produit même puisque le spectacle était organisé et financé en grande partie par la cité. Ainsi le poète était-il rétribué par la cité de sorte qu'il n'est guère étonnant que sa moquerie n'eût pas d'intention révolutionnaire, mais bien plutôt conservatrice, au sens premier du terme, c'est-à-dire distinct de réactionnaire. Les principaux enjeux de la dérision des hommes politiques que nous étudierons ici le prouvent : il s'agit toujours de critiquer des choix et comportements politiques contraires aux intérêts de la démocratie.

I. L'excès de pouvoir : Périclès, une taille de trop ?

1. Périclès et son temps

Les poètes comiques ne craignaient pas de s'en prendre, comme s'en vante Aristophane, aux « plus puissants »⁴ et, notamment aux hommes politiques les plus insignes⁵. Parmi ceux-là, il en est un qui, sans doute, dépassa d'une bonne tête ses contemporains : Périclès. Le célèbre homme d'État a joui, à partir des années 450 jusqu'à sa mort en 429, d'une influence tout à fait exceptionnelle au sein de la cité athénienne. Les sources contemporaines font état de ce statut assez particulier du grand stratège. Thucydide, en particulier, lui accorde un rôle tel que la nature démocratique du régime en vigueur s'en trouve quelque peu remis en question : « C'était de nom, une démocratie, mais en fait le premier des citoyens exerçait le pouvoir »⁶. Vincent Azoulay souligne néanmoins qu'il faut se garder de souscrire aveuglément à cette assertion de l'historien : « Non seulement Périclès devait sans cesse composer avec les autres magistrats, mais il était placé sous l'étroit contrôle du peuple, tant sur le plan institutionnel que social »⁷. Même si la « monarchie » péricléenne est un leurre, Vincent Azoulay ne dénie pas pour autant toute singularité à l'autorité de Périclès. Selon lui, le « moment Périclès » est une période de compromis au cours de laquelle le prestige des élites contrebalançait encore la puissance grandissante du peuple. Si Périclès se souciait de se conformer aux

⁴ Aristophane, *Guêpes*, 1030 ; *Paix*, 752.

⁵ Voir Chapitre 9.

⁶ Thucydide, II, 65, 9. C'est un constat qui est largement partagé par les sources antiques relatives à Périclès. Chez Plutarque, on lit encore que le fameux stratège avait « le contrôle total d'Athènes et de tout ce qui dépendait des Athéniens » (*Périclès*, XV, 1 (trad. Ozanam)).

⁷ V. Azoulay, *Périclès : la démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 247.

aspirations populaires, il se distinguait encore radicalement de la majorité des Athéniens⁸.

2. Périclès, tyran

Au regard de l'importance du personnage, la récurrence des attaques comiques prenant pour cible Périclès n'a rien de surprenant⁹. Dans le cadre de notre analyse, le plus intéressant est de remarquer combien cette dérision tournait précisément autour de l'influence de Périclès. Les poètes comiques raillaient non seulement ses mœurs et ses choix politiques – nous y reviendrons à la fin de ce chapitre –, mais aussi son pouvoir considérable. La dérision de son éloquence¹⁰, que nous avons entrevue dans le chapitre précédent, en est un signe ostensible: il s'agissait de prendre pour cible l'un des fondements de l'autorité péricléenne. À cette raillerie s'ajoute, celle qui prend pour cible non pas les causes du pouvoir de Périclès, mais, plus directement, ce pouvoir lui-même¹¹.

Plusieurs poètes comiques auraient ainsi joué du rapprochement entre Périclès et Zeus, le souverain des dieux¹², une comparaison à laquelle le surnom d'Olympien donné à Périclès renvoie¹³. Cette assimilation à Zeus relève en partie des qualités oratoires de Périclès qui, chez les comiques, « tonnait », « lançait des éclairs avec sa langue »¹⁴ ou encore « portait sur la langue une foudre terrible »¹⁵. Parallèlement, loin d'être flatteuse, elle rendait compte d'une certaine forme d'*hubris*: qu'un homme fût pris pour un roi n'était-elle pas en effet la chose la plus déplacé dans une cité démocratique ? Car Zeus, chez Homère, est celui « qui règne sur les dieux et sur les hommes »¹⁶. Profondément

⁸ *Ibidem*, p. 258.

⁹ L'ensemble des attaques comiques à l'encontre de Périclès a été rassemblée et étudiée par Joachim Schwartze : *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, Munich, G. H. Beck, 1971.

¹⁰ Cratinos, *fr.* 327 ; Eupolis, *fr.* 102 ; Platon, *fr.* 52.

¹¹ Plutarque remarque bien la chose : « La puissance de Périclès est clairement décrite par Thucydide. Quant aux poètes comiques, ils la laissent deviner par des allusions malveillantes » (Plutarque, *Périclès*, XVI, 1 (trad. Ozanam)).

¹² L'analogie comique entre Périclès et Zeus est indéniable. Son surnom d'Olympien ou l'évocation d'un Zeus « tête d'oignon » par Cratinos (*fr.* 73) en attestent. Il est cependant difficile, en l'absence d'indications claires, d'affirmer que toutes les références comiques à Zeus des années 340-330 renvoient nécessairement à Zeus. Ainsi les discussions vont bon train pour savoir par exemple si dans le *Némésis* et de *Dionysalexandros* de Cratinos, le personnage de Zeus dissimulait Périclès. Voir *infra*.

¹³ Plutarque, *Périclès*, VIII, 2. Aristophane qualifie par exemple Périclès d'Olympien dans ses *Acharniens* (530). Voir aussi Telekleides, *fr.* 18.

¹⁴ Plutarque, *Périclès*, VIII, 4.

¹⁵ *Adespota*, *fr.* 701 (= Plutarque, *Périclès*, VIII, 5). Voir aussi Aristophane, *Acharniens*, 530-531.

¹⁶ Homère, *Iliade*, II, 669 ; IV, 61 ; XII, 242 ; XVIII, 366. Il est aussi *anax* : *Iliade*, II, 102 et 104.

polysémique, le rapprochement de Périclès à Zeus signifiait encore le caractère tyrannique du gouvernement de Périclès. Zeus faisait quelquefois figure de despote. C'est en particulier le cas dans le *Prométhée Enchaîné*, une tragédie représentée entre 463 et 429 et dont l'attribution à Eschyle est aujourd'hui débattue¹⁷. Dans cette pièce, Zeus est dépeint usurpant le pouvoir pour ériger ses caprices en lois et ne rendant de compte à personne¹⁸. Ici, Zeus ne ressemble absolument pas au juste souverain qu'il est chez Homère ou Hésiode. D'ailleurs, au lieu d'être assisté par *Dikè* et *Themis*, il règne en s'appuyant sur *Bia* et *Kratos*, c'est-à-dire sur la force et la violence¹⁹.

Que le pouvoir de Zeus ait un caractère tyrannique apparaît, d'ailleurs, plus explicitement, chez Cratinos. Dans les *Ploutoi*, une pièce sans doute jouée en 430, un chœur de Titans venus à Athènes à la recherche d'un vieux parent annonce lors de son entrée sur scène :

Comme le gouvernement de la tyrannie (ὡς δὲ τυραννίδος ἀρχή)
< est terminé > et que le peuple règne (δῆμος δὲ κρατεῖ), nous nous
sommes dépêchés de chercher notre < parent > et vieux frère même
s'il est décati.²⁰

Selon Storey, la chute de la tyrannie dont parlent les Titans correspond à la mise à l'écart de Périclès en 430²¹. En ce sens, Cratinos opposerait un gouvernement de Périclès au règne du peuple un peu à la manière de Thucydide lorsqu'il écrit qu'à Athènes le nom de démocratie dissimulait le pouvoir d'un seul²². Surtout cette sémantique de la tyrannie avait pour but de donner une image particulièrement funeste de son gouvernement. Au

¹⁷ Voir l'introduction au texte dans la dernière édition Loeb de la tragédie d'Eschyle : A. Sommerstein (éd. et trad.), *Aeschylus, Persians, Seven Against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2008, p. 432-433. Voir aussi C. Rivolta, « Zeus τύραννος nel Prometeo di Eschilo », *Hormos*, 4, 2012, p. 20-35. Notons que Rivolta défend l'idée que cette thématique de la tyrannie renvoie à une accusation qui visait à la même époque Cimon. Ses distributions en faveur des foules étaient, selon elle, assimilées à des pratiques de démagogie propres à la tyrannie.

¹⁸ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 409 et 324.

¹⁹ Sur cette image tyrannique de Zeus dans cette tragédie – qui rompt d'ailleurs avec l'image du même Zeus dans les autres tragédies d'Eschyle –, voir surtout S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 284-291.

²⁰ Cratinos, fr. 171, 22-26 (trad. personnelle).

²¹ I. Storey, *The Poets of Old Comedy, II*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2011, p. 346-347. Notons que parallèlement, Cratinos cherchait sans doute à opposer le temps de Zeus-Périclès à celui de Kronos, entendu comme un véritable « âge d'or ». Il y aurait alors une sorte de critique d'un discours péricléen trouvant dans la thématique de l'âge d'or une légitimation de sa politique tournée vers la mer. Sur cette hypothèse, voir P. Ceccarelli, « L'Athènes de Périclès : un pays de Cocagne ? », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s., 54, 3, 1996, p. 109-159, p. 116-119.

²² Thucydide, II, 65, 9.

V^e siècle, comme de nombreux historiens l'ont montré, le tyran est devenu un personnage repoussant, qui use de la violence pour imposer un pouvoir dont l'unique objet est de lui assurer la satisfaction de ses seuls désirs²³. Pour certains spécialistes, le poète Callias serait même allé encore plus loin dans la dénonciation de la tyrannie péricléenne. Sa comédie intitulée *les Hommes entravés*, jouée dans les années 430, pourrait bien être une métaphore pour décrire la situation des Athéniens sous Périclès²⁴. La tyrannie péricléenne, si l'on s'en tient aux comiques, ne s'arrête d'ailleurs pas aux frontières de l'Attique. Le poète Telekleidès, cité par Plutarque, aurait ainsi affirmé que les Athéniens lui avaient abandonné « les tributs des cités, les cités elles-mêmes, qu'il peut comme il le veut lier ou délier, et les remparts, qu'il peut construire ou démolir, et tout : trêves, pouvoir, paix, richesse et bonheur »²⁵.

La mise en scène comique du pouvoir tyrannique de Périclès passe également par une métaphore corporelle. Plutarque, qui prend l'accusation au premier degré, raconte ainsi que les poètes comiques appelaient Périclès « tête d'oignon » (Schinocéphale)²⁶, pour brocarder l'énormité difforme de son crâne²⁷. En vérité, ce surnom grotesque comme les multiples allusions comiques à cette disgrâce²⁸ procédaient surtout de la critique du pouvoir de Périclès²⁹. L'équivalence entre les effrayantes dimensions de la tête de

²³ D. Lanza, *Le tyran et son public*, trad. J. Routier-Pucci, Paris, Belin, 1997 (1977), p. 50. Ce discours négatif relatif au tyran connaît néanmoins une élaboration plus aboutie chez des auteurs du IV^e siècle comme Xénophon, Platon ou Aristote (Cf. C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 133-145). Remarquons encore que l'emploi péjoratif de tyran et des mots qui en dérivent n'est pas propre à l'époque classique, il est attesté dès l'époque archaïque (Voir J. O'Neil, « The semantic usage of tyrannos and related words », *Antichthon*, 20, 1986, p. 26-40, p. 40).

²⁴ D'autres hypothèses peuvent cependant rendre compte du titre de cette comédie : certains spécialistes y voient une référence à des esclaves, d'autres aux prisonniers spartiates de Pylos (cf. Storey, *op. cit.*, p. 156-157 et D. Olson, *Broken Laughter : Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 225, 235-236 et 445).

²⁵ Telekleidès, fr. 45 (= Plutarque, *Périclès*, XVI, 2).

²⁶ Plutarque, *Périclès*, III, 4.

²⁷ Il se peut même que le masque représentant des acteurs jouant Périclès ait donné à voir cette difformité : M. Revermann, « Cratinos' Διονυσιάλεξανδρος and the Head of Pericles », *The Journal of Hellenic Studies*, 117 1997, p. 197-200. Revermann imagine que cet indice visuel simple permettait au poète de conserver la triple identité du personnage central de cette pièce (un Dionysos-Périclès déguisé en Pâris) en jouant sur les traits du visage du masque et les costumes.

²⁸ Eupolis, fr. 115, Cratinos, fr. 118, Telekleidès, fr. 47. Il est possible que le *Dionysalexandros* de Cratinos fasse aussi allusion à ce défaut physique. Dans cette comédie, en effet, il semble que Périclès-Dionysos, tel un nouveau Pâris-Alexandre, fût amené à devoir choisir entre la tyrannie, la fortune à la guerre et la beauté. Or le choix possible de la beauté laisse imaginer que Périclès en était dépourvu. Nous reviendrons plus loin dans ce chapitre sur cette comédie.

²⁹ Schwarze souligne aussi la dimension métaphorique des brocards sur les dimensions du crâne de Périclès. Pour autant, il admet la véracité de la singularité physique de Périclès. Aussi, en certaines circonstances comme lorsque Périclès est qualifié de « tête d'oignon », estime-t-il que la raillerie est « apolitique » (Schwarze, *op. cit.*, p. 169).

l'homme politique et sa manière d'exercer le pouvoir dans la cité apparaît de manière transparente dans un fragment des *Chirons* de Cratinos :

La discorde et le vieux Chronos un jour s'unirent

Et un tyran naquit que les dieux ont nommé

L'Assembleur de têtes (κεφαληγερεταν)³⁰

La qualification d'« assembleur de têtes » renvoie explicitement à une épithète de Zeus, celle « d'assembleur de nuées ». Il est clair qu'il existait un jeu de correspondances étroites entre la « tyrannie » de Périclès, son assimilation à Zeus et la taille de son crâne. En tissant un lien entre la puissance politique de Périclès et les dimensions soi-disant effrayantes de sa tête, les poètes comiques ne faisaient rien d'autre que jouer sur le jeu de correspondance entre le corps politique et le corps humain qui était familier à la pensée grecque³¹. Platon établit par exemple dans la *République* une homologie entre la tripartition de la société et la tripartition du corps humain³². Or dans ce système la partie rationnelle destinée à commander se situe précisément dans la tête et correspond dans la cité au groupe des gardiens philosophes, ceux qui dirigent la cité³³. Iphicrate, d'après le témoignage de Polyen, utilisait une image analogue pour décrire l'organisation de l'armée : le général, sans lequel aucune victoire ne serait possible, était la tête de l'armée³⁴. La difformité de la tête de Périclès était ainsi le symbole d'une autorité monstrueuse parce qu'excessive au sein de la cité démocratique.

Le pouvoir de Périclès à l'échelle de la cité, voire à celle de l'empire, apparaît ainsi comme un thème privilégié des railleries comiques à son endroit. Il s'agit, sans doute, même d'une dérision qui s'est étendue aux groupes de ses partisans. Plutarque rapporte ainsi que les poètes comiques « traitent ses compagnons [ceux de Périclès] de nouveaux

³⁰ Cratinos, *fr.* 258 (= Plutarque, *Périclès*, III, 5 (trad. Ozanam)). Un fragment de Cratinos établit également un rapprochement entre l'assimilation de Périclès à Zeus et son surnom de « tête d'oignon » :

Ce Zeus, tête d'oignon (ὁ σχινοκέφαλος),

L'Odéon sur la tête

Le voilà ! Il n'a pas été ostracisé ! (Cratinos, *fr.* 73= Plutarque, *Périclès*, XIII, 9 (trad. Ozanam)).

³¹ Sur la question, voir R. Brock, « The Body as a Political Organism in Greek Thought », dans F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Presse Universitaire de Rennes, Rennes, 2006, p. 351-359.

³² L'idée se retrouve, *mutatis mutandis*, dans les *Lois* où Platon, réfléchissant à la manière de donner la vertu aux gardiens, écrit : « De quelle autre façon pourrions-nous rendre notre cité semblable à la tête et aux sens des personnes sages [...] ? » (*Lois*, 964 d).

³³ Dans le *Timée*, Platon écrit à propos de la tête qu'elle « est la partie la plus divine et qui commande à toutes celles qui sont en nous » (*Timée*, 44 d).

³⁴ Polyen, *Stratagèmes*, III, 9, 22.

Pisistratides »³⁵. L'un de ses proches, Metiochos, fait même l'objet d'un trait qui aurait parfaitement pu viser Périclès :

Metiochos commande à l'armée, Metiochos <s'occupe> des rues,
Metiochos inspecte le pain, Metiochos veille aux grains d'orge, <...>,
Metiochos se lamentera.³⁶

Cette obsession comique du pouvoir de Périclès – et de ses amis – n'est certainement pas insignifiante. Elle est, au contraire, révélatrice d'une inquiétude démocratique, relayée par la comédie : un homme, riche de ses talents rhétoriques et de son prestige, était toujours susceptible d'exercer une autorité inappropriée sur la cité. Les enjeux de la dérision des orateurs sont néanmoins toujours pluriels : Périclès était également raillé pour sa politique impérialiste ou pour ses mœurs. En ce sens, la dérision des hommes politiques s'inquiète non seulement de leur influence dans la cité, mais aussi des options politiques qu'ils prônent.

II. La démagogie, une mauvaise politique ?

1. Le « démagogue » : un homme d'État d'un genre nouveau ?

Après la mort de Périclès, une nouvelle génération d'hommes politiques, que l'historiographie appelle « démagogues », aurait obtenu les faveurs du peuple et orienté, de manière décisive les destinées de la cité. Si, littéralement, les démagogues sont tout simplement « ceux qui guident le peuple », les sources anciennes, dès le V^e siècle, présentent ces hommes de manière péjorative. Comme l'écrit Moses Finley « le démagogue est un mal : « conduire le peuple », c'est le mal conduire »³⁷. En somme, le démagogue était devenu un moyen « d'identifier le type du mauvais dirigeant »³⁸. Thucydide, opposant ces démagogues à Périclès dont il juge exemplaire l'exercice du pouvoir, décrit ainsi leurs travers :

³⁵ Plutarque, *Périclès*, XVI, 1 (trad. Ozanam).

³⁶ *Adespota*, fr. 741 (trad. personnelle).

³⁷ M. Finley, « Démagogues athéniens », in M. Finley, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1984, p. 89-119, p. 91 (à l'origine : M. Finley, « Athenian Demagogues », *Past and Present*, 21, 1962, p. 3-24). Finley note, au passage, que les termes *Démagôgos* et *démagôgia* sont très peu usités dans la littérature grecque du dernier tiers du V^e siècle.

³⁸ *Ibidem*, p. 92.

Les hommes qui suivirent étaient par eux-mêmes, plus égaux entre eux, et ils aspiraient à cette première place, ils cherchaient donc le plaisir du peuple dont ils firent dépendre la conduite des affaires.³⁹

Le démagogue est ainsi conçu – et c’est encore à peu près la définition que nous lui donnons – comme un homme politique qui multiplie flatteries, en paroles ou en actes, pour obtenir les faveurs du peuple. L’auteur de la *Constitution des Athéniens* reconnaît, à l’instar de Thucydide, qu’à la mort de Périclès « ceux qui voulaient montrer le plus de l’audace et de la complaisance pour la foule en ne regardant que le moment présent »⁴⁰ étaient de plus en plus nombreux chez les *leaders* du peuple. Parallèlement, dans ce texte, le démagogue est dénigré à cause de ses origines sociales. L’opposition entre Périclès et Cléon, l’homme qui obtint après sa mort les faveurs du peuple athénien, y est ainsi socialement définie :

C’est qu’alors pour la première fois le parti démocratique prit un chef qui n’avait pas bonne réputation parmi les honnêtes gens (οὐκ εὐδοκιμοῦντα παρὰ τοῖς ἐπιεικέσιν) ; auparavant c’étaient toujours les honnêtes gens qui dirigeaient le peuple (οἱ ἐπιεικεῖς δημαγωγοῦντες).⁴¹

Même s’il est difficile de définir exactement ces « honnêtes gens » qui dominaient le peuple avant Cléon, il y a assurément l’idée que les démagogues étaient, de par leur statut, plus proche du peuple⁴². Cette représentation du démagogue affleure également dans l’ancienne comédie attique.

³⁹ Thucydide, II, 65, 10.

⁴⁰ Aristote, *Constitution des Athéniens*, 28, 4.

⁴¹ Aristote, *Constitution des Athéniens*, 28, 1.

⁴² L’expression *hoi epieikeis*, de manière générique, sert à désigner des « gens bien sous tous rapports » comme l’écrit Patrice Brun (« Les *epieikeis* à Athènes au IV^e siècle », in J.-C. Couvenhes, S. Milanezi (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses Universitaires de Tours, 2007, p. 141-153). Mais selon les contextes dénonciation, l’expression possède une signification tantôt morale, tantôt sociale et politique. Ainsi l’expression, notamment chez Aristote, s’applique-t-elle tant aux hommes vertueux, qu’aux hommes des classes les plus aisées qui, à ce titre, peuvent manifester des penchants politiques hostiles à la démocratie. Thucydide (VIII. 93, 2) emploie ainsi le terme pour désigner les citoyens qui soutiennent le régime des Quatre-Cents établis en 411 à Athènes. Dans ce passage, comme l’explique Peter Rhodes, les « honnêtes gens » sont évidemment les membres de l’élite aristocratique de la cité (*A Commentary on the Aristotelian Athenian Politeia*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, p. 344). Notons quand même que l’auteur de la *Constitution des Athéniens* nuance le contraste – sur lequel insiste Thucydide – entre Périclès et son successeur, Cléon. Dans ce texte, les deux hommes, tout comme Clisthène, Xanthippe, Éphialte et Cléophon, appartiennent à la même « faction » politique : celle des démocrates face à laquelle se dresse le parti des

2. Profil comique du « démagogue »

Les démagogues sont des cibles privilégiées des poètes comiques⁴³ et le portrait abominable qu'ils en dressent, rejoint le discours très critique de Thucydide ou d'Aristote. S'inquiétaient-ils, donc, comme eux, de l'avènement d'une nouvelle génération d'hommes politiques mobilisant les moyens les plus vils pour plaire au peuple ? Afin de répondre à cette question, essayons, au préalable, de circonscrire les traits saillants de la figure comique du démagogue. À cette fin, les *Cavaliers* d'Aristophane s'avère être une comédie particulièrement intéressante⁴⁴. Nous avons, plus haut, étudié cette pièce qui met en scène Monsieur Lepeuple dépouillé de sa souveraineté par son esclave Paphlagonien alias Cléon. Si la comédie se moquait d'un peuple incapable de prendre ses destinées en main⁴⁵, elle était, dans le même temps, une violente diatribe contre Cléon, le « prototype » du démagogue. Cette pièce consistait dans l'affrontement entre ce dernier et un marchand de saucisse – rival d'autant plus dangereux qu'il lui ressemble comme un double – pour obtenir les faveurs du peuple. Cette « fieffée canaille » de Paphlagonien est beau parleur et flatte Monsieur Lepeuple pour mieux le manipuler⁴⁶. Mais, là, ne sont pas ses pires défauts car s'il tient tant à obtenir les faveurs de Monsieur Lepeuple, ce n'est pas par empathie. Au contraire, Cléon cherche surtout à s'enrichir personnellement sur le dos de la cité. Son rival, le marchand de saucisses, l'accuse ainsi :

C'est le roi des salauds (Μιαρώτατος), mon gros Popoulot, il a fait des tas de canailleries. Quand tu bâilles, il épluche les comptables jusqu'au trognon, il en fait ses choux gras ; et il puise des deux mains,

« honnêtes gens » dont les représentants furent successivement Isagoras, Miltiade, Aristide, Cimon, Thucydide, Nicias et Thérémène (Aristote, *Constitution des Athéniens*, 28, 2-3).

⁴³ Par un hasard de l'histoire, les traces les plus exploitables pour l'historien de la comédie – en particulier les comédies d'Aristophane – coïncident avec l'avènement de ces hommes politiques d'un genre nouveau. Ce simple fait pourrait expliquer que les démagogues fussent parmi les cibles les plus présentes dans l'ancienne comédie. Alan Sommerstein (« How to Avoid Being a *Komodoumenos* », *The Classical Quarterly*, n.s., 46, 2, 1996, p. 327-356, p. 336) note néanmoins une surreprésentation de ces démagogues dans la comédie ancienne. Il ne s'agit donc pas d'un simple effet de sources.

⁴⁴ Remarquons que deux des trois emplois chez Aristophane de termes construits à partir de *démagôg-* se trouvent dans cette comédie : Aristophane, *Cavaliers*, 191 (*démagôgia*) et 217 (*démagôgikos*). Un troisième emploi apparaît dans les *Grenouilles* (419) avec le verbe « être démagogue » (*démagogeô*).

⁴⁵ Voir chapitre 7.

⁴⁶ Aristophane, *Cavaliers*, 43-54. Nous avons mis en évidence ces traits du personnage dans le chapitre 7.

à pleines lampées dans la caisse du peuple (κάμφοϊν χειροῖν
μυστιλάται τῶν δημοσίων)⁴⁷

Le Paphlagonien ne se contente pas de plonger ses mains dans le trésor public, littéralement, il « dévore ce qui est à tous »⁴⁸ comme l'explique le chef du chœur des *Cavaliers*. La métaphore de la voracité du démagogue est d'ailleurs omniprésente dans cette comédie. Le poète convoque, en particulier, un bestiaire évocateur. Le Paphlagonien est ainsi « l'aigle-aux-cuir à la serre crochue »⁴⁹ qui « rafle et pille de ses mains crochues »⁵⁰, « un goéland, bec ouvert »⁵¹ et même un « épervier »⁵². « Charybde de rapines »⁵³, il est semblable à un gouffre insatiable qui engloutit tout ce qui se présente à lui car ce n'est pas la seule cité qu'il dépouille. Il profite des fonctions que le peuple accepte de lui confier pour s'enrichir davantage. Le Paphlagonien, à de nombreuses reprises, aurait touché des pots-de-vin⁵⁴. Sa cupidité est telle qu'en apprenant que des ambassadeurs étrangers approchent avec « des sacoches pleines d'argent », il se précipite, oubliant au passage un civet que son rival s'empresse de lui dérober⁵⁵. Quant au *misthos*, que Cléon avait revalorisé, il ne faudrait pas croire qu'il opère une redistribution des biens publics. Il n'y a là que des rogatons qu'il abandonne au peuple pour mieux l'étourdir et s'empiffrer de la portion la plus large des revenus de la cité :

⁴⁷ Aristophane, *Cavaliers*, 823-827 (trad. Debidour). La *mustilè* était une croûte de pain utilisée comme cuillère : J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 413.

⁴⁸ Aristophane, *Cavaliers*, 258 (trad. Debidour). Les accusations de vols contre les démagogues sont pléthores dans cette comédie (par exemple : *Cavaliers*, 435-436 ; 1123-1130 ; 1224).

⁴⁹ Aristophane, *Cavaliers*, 197.

⁵⁰ Aristophane, *Cavaliers*, 205.

⁵¹ Aristophane, *Cavaliers*, 956. Cléon « vendu et voleur » est également assimilé à cet oiseau dans les *Nuées* au vers 591.

⁵² Aristophane, *Cavaliers*, 1052. Cette image est employée pour évoquer l'épisode de Sphactérie et la manière dont il a su rapporter au peuple « les pintadons de Sparte » (trad. Debidour).

⁵³ Aristophane, *Cavaliers*, 250.

⁵⁴ Il extorquerait ainsi de l'argent des cités alliées (*Cavaliers*, 801-804). Certaines accusations sont mêmes plus précises. Ainsi aurait-il « ramassé dix talents » lors du siège de Potidée (*Cavaliers*, 438) et reçu « quarante mines » de Mytilène (*Cavaliers*, 834-835). Il aurait même obtenu un talent en défendant une motion en faveur des Milésiens (*Cavaliers*, 932). Si les scholiastes n'hésitent pas à prendre pour argent comptant ces accusations, il est probable qu'il s'agit de calomnies qui frappaient communément les hommes politiques et que la comédie répercute. D'ailleurs, Thucydide, pourtant très critique à l'égard de Cléon, ne lui impute aucune affaire de ce genre (Voir P. Lafargue, *Cléon. Le guerrier d'Athènes*, De Boccard, Bordeaux, 2013, p. 126-127).

⁵⁵ Aristophane, *Cavaliers*, 1197-1198.

Oui, et puis tu fais comme les nourrices : tu le mets à piètre régime.
Tu lui mâches la pitance, et tu lui en enfournes un petit peu. Mais
pour ton compte, tu en as déjà fait descendre le triple !⁵⁶

Chapardeur, filou, manipulateur, le tempérament odieux du Paphlagonien, n'a rien de fortuit. Il s'enracine dans un milieu social peu respectable. Aristophane ne se prive jamais d'associer Cléon au métier du cuir, le personnage tenant sa fortune d'une tannerie. Dans les *Cavaliers*, il traîne avec lui des effluves pestilentiels de cuir et, lorsqu'il veut envelopper Monsieur Lepeuple de son manteau, le vieillard lui lance: « Pouah ! Va-t'en crever au diable ! Ça pue le cuir, c'est affreux ! »⁵⁷. Ce genre d'allusions récurrentes au cuir⁵⁸ inscrit Cléon dans l'univers méprisé des activités artisanales. D'ailleurs Cléon n'est pas accompagné des seules odeurs du cuir, avec lui se font encore sentir des parfums d'excréments, de borbiers, d'immondices, en somme de tous ces parfums qu'on trouve dans les quartiers où l'on travaille dans la sueur et la saleté⁵⁹. Évidemment, dans un milieu aussi répugnant, l'ignorance est chose banale :

Ce qui me renverse en lui, c'est aussi sa culture : un porc ! Au dire de ceux qui étaient, enfants, ses camarades de classe, il se refusait la plupart du temps, apprenant la gamme, à pousser plus loin que : doré.⁶⁰

Le Paphlagonien est un inculte. D'ailleurs, il s'oppose en tout point à l'homme « beau et bon » (*kalos kagathos*) qui était devenu, en cette fin de V^e siècle, l'objet de l'éducation des élites⁶¹. Il est un « homme de la rue »⁶² et non de ces hommes issus des vieilles familles

⁵⁶ Aristophane, *Cavaliers*, 716-718. De même, un peu plus loin, le Paphlagonien est accusé de s'être toujours réservé la part la plus large de brioche qu'il offrait à Monsieur Lepeuple : « Il te donnait un petit rabiote sur ce qu'il prenait, et le gros morceau, il se le servait à lui-même » (1219-1220 (trad. Debidour)).

⁵⁷ Aristophane, *Cavaliers*, 891-892 (trad. Debidour).

⁵⁸ Dans le cadre de l'*agôn* qui l'oppose au marchand de saucisse dans la première partie de la pièce, Philippe Lafargue dénombre sur cinquante huit vers, vingt-trois allusions directes au tannage et trente-cinq allusions plus générales, au cuir, à son odeur ou à la peau (*op. cit.*, p. 89).

⁵⁹ P. Thiery, « Les odeurs de la polis ou le “ nez ” d'Aristophane », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 505-526, en particulier p. 506-510 et 517-519. À la fin des *Cavaliers*, le Paphlagonien est relégué aux portes de la ville, dans la puanteur, à malaxer du crottin d'âne et à boire les eaux usées. Sur les odeurs associées à Cléon chez Aristophane, voir également G. Mastromarco, « L'odore del mostro », *Lexis*, 2, 1988, p. 209-215.

⁶⁰ Aristophane, *Cavaliers*, 984-991 (trad. Debidour).

⁶¹ Aristophane, *Cavaliers*, 185-186 ; 227 ; 735-740. On retrouve cette opposition entre la figure du démagogue et le *kalos kagathos* dans les *Grenouilles*, 719 et 728. Concernant l'idéal du « *kalos kagathos* », comme l'a bien montré Felix Bourriot, il s'agit d'un idéal qui s'impose tardivement. Ses enjeux étaient politiques: apparu dans la seconde moitié du V^e siècle, « le slogan » servait à conforter la légitimité d'une éducation nouvelle élaborée

athéniennes. L'ascendance barbare – la Paphlagonie étant une région d'Anatolie – que le poète confère au personnage l'en éloigne encore un peu plus puisqu'il n'appartient plus, dès lors, à aucune lignée, puisqu'il n'a aucune ascendance à faire valoir.

On pourrait imaginer qu'Aristophane dresse dans cette comédie un portrait au vitriol, et très personnel, du seul Cléon, son meilleur ennemi. En réalité, les hommes politiques populaires qui succèdent à Cléon sont l'objet d'attaques presque identiques non seulement chez Aristophane, mais chez les autres poètes de la période. Hyperbolos⁶³ est aussi vorace que Cléon au point que Leukon lui fait avaler les « coupes à boire » de Paapis offertes à la cité⁶⁴. Aristophane prétend, lui, que sa crapulerie lui a permis d'emporter un bon paquet de talents⁶⁵. Hyperbolos est encore pris à parti par les poètes à cause de ses origines. Il est, chez Aristophane, un misérable fabricant de lampes⁶⁶ avec une mère usurière⁶⁷. Eupolis et Platon, qui en ont même fait le héros d'une de leurs comédies à la manière de Cléon dans les *Cavaliers*, lui attribuent aussi des origines infâmes⁶⁸. Dans la pièce d'Eupolis centré sur Hyperbolos, le démagogue est *Marikas*, nom dérivé d'un mot perse signifiant « jeune homme » et employé pour les serviteurs et les esclaves⁶⁹. Dans la pièce éponyme de Platon, probablement jouée en 419, Hyperbolos, qualifié de « Lydien descendant de Midas »⁷⁰, ne maîtrise pas

autour des sophistes. Les auteurs postérieurs ont ensuite réinvesti le terme, conservant ses connotations positives, mais lui donnant des définitions variables. Voir F. Bourriot, *Kalos kagathos- kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion philosophique*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms, 1995, notamment p. 223-225 sur l'invention de ce « slogan » par les sophistes.

⁶² Aristophane, *Cavaliers*, 181 ; 218 ; 293 ; 636. De manière significative, le marchand de saucisses se nomme *Agorakritos* car il a été « engraisé sur l'agora dans les bagarres » (*Cavaliers*, 1258 (trad. Debidour légèrement modifiée)).

⁶³ Sur le personnage et la triste réputation qui le poursuit, se reporter à P. Brun, « Hyperbolos, la création d'une légende noire », *Dialogue d'Histoire Ancienne*, 13, 1987, p. 183-198 et G. Cuniberti, *Iperbolo. Ateniese infame*, Naples, Istituto Italiano per gli studi storici, 2000.

⁶⁴ Leukon, *fr.* 1. Héychius qui rapporte ce fragment affirme que Paapis avait fait cadeau à la cité de ces coupes.

⁶⁵ Aristophane, *Nuées*, 1065-1066.

⁶⁶ Aristophane, *Nuées*, 1064 ; *Paix*, 690.

⁶⁷ Aristophane, *Thesmophories*, 840-842.

⁶⁸ Aristophane (*Nuées*, 551-560) accuse précisément Eupolis d'avoir copié ses *Cavaliers* en écrivant une comédie centrée sur un homme politique. Il est probable, néanmoins, que Cratinos soit le premier inventeur de ce genre de comédie. Dans le *Némésis* ou dans le *Dionysalexandros*, Périclès aurait en effet tenu le rôle central. Sur ce type de comédie, voir Alan Sommerstein, « Platon, Eupolis and the "Demagogue-Comedy" », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, G. Duckworth, London, 2000, p. 437-451. Il est possible également qu'Hyperbolos ait été l'objet de la comédie *Les vendeuses de pain* d'Hermippos et des *Phratères* de Leukon.

⁶⁹ A. Cassio, « Old Persian *marika-*, Eupolis' *Marikas* and Aristophanes' *Knights* », *The Classical Quarterly*, 35, 1985, p. 38-42, p. 39-40.

⁷⁰ Platon, *fr.* 185 (*Hyperbolos*). Il est également présenté comme « une canaille, un étranger, un homme qui n'est pas de condition libre » (*fr.* 182, 4-5).

convenablement la langue grecque⁷¹. Polyzélos, de son côté, en fait un Phrygien⁷². De façon analogue, Cléophon est « le roi de la rapine »⁷³ qui s'approprie les biens d'autrui⁷⁴. Fabricant de lyre⁷⁵, il s'exprime dans une langue aussi inintelligible que le chant d'une hirondelle thrace⁷⁶. Des allusions plus ponctuelles et fragmentaires à d'autres démagogues suggèrent qu'ils étaient pourvus, *mutatis mutandis*, des mêmes traits caractéristiques⁷⁷. Faudrait-il donc prendre pour argent comptant ce reproche que le marchand de saucisse adresse à Monsieur Lepeuple dans les *Cavaliers* : « les braves et honnêtes gens, tu n'en veux pas, et c'est à des lampistes, des savetiers, des cordonniers, des marchands de cuir que tu te donnes »⁷⁸ ?

3. La satire d'une démocratie pervertie ?

Il est tentant d'imaginer que cette dérision⁷⁹, en phase avec les conclusions de Thucydide, dénonce l'avènement d'une démocratie pervertie par l'avènement d'une

⁷¹ Platon, *fr.* 183 (*Hyperbolos*). Dans les *Vendeuses de Pain* d'Hermippos, la mère d'Hyperbolos, une vendeuse de pain, ne maîtrise pas non plus le grec (*Hermippos*, *fr.* 12). Sur le langage des démagogues, voir Stephen Colvin, « The language of non-Athenians in Old Comedy », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, G. Duckworth, London, 2000, p. 285-298. Il note d'ailleurs que l'usage d'un grec médiocre rendait compte d'un défaut dans la *paideia* et, partant, de la médiocrité du milieu socio-économique de l'orateur (p. 296).

⁷² Polyzélos, *fr.* 5. D'autres comiques, si l'on en croit une scholie au vers 692 de la *Paix* d'Aristophane, en font un Syrien.

⁷³ Platon, *fr.* 58.

⁷⁴ Platon, *fr.* 59.

⁷⁵ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 76. Andocide parle de Cléophon « le luthier » : *Sur les mystères*, 146.

⁷⁶ Aristophane, *Grenouilles*, 679-683 : « Sa bouche, à celui-là [Cléophon], ne sait quelle jacasse [d'hirondelle], éclore en charabie, l'a prise pour perchoir, et dégaboule un horrible sabir, posée, sur cette fleur de barbarie » (trad. Debidour). Platon lui donne une mère thrace (Platon, *fr.* 61).

⁷⁷ Pisandre exige des pots-de-vin (Aristophane, *fr.* 84) et poursuit une politique belliciste pour voler les fonds publics (Aristophane, *Lysistrata*, 490-491). Eucratès est un marchand d'étoupes (Aristophane, *Cavaliers*, 129 ; 254). Lysiclès vend des moutons (Aristophane, *Cavaliers*, 132). Anytos est savetier (Théopompos, *fr.* 58 ; Archippos, *fr.* 31) et Céphalos un potier (Aristophane, *Assemblée des femmes*, 252-253).

⁷⁸ Τοὺς μὲν καλοὺς τε κάγαθοὺς οὐ προσδέχει, σαυτὸν δὲ λυγροπόλαισι καὶ νευρορράφοις καὶ σκυτοτόμοις καὶ βυρσοπόλαισιν δίδωσ : Aristophane, *Cavaliers*, 738-740. Une description de l'Assemblée qui n'est pas sans rappeler celle donnée par Socrate, s'adressant à Charmide, dans les *Mémorables* : « [...] est-ce que ce sont les cardeurs, ou les cordonniers, ou les menuisiers, ou les forgerons, ou les agriculteurs, ou les commerçants, ou ceux qui font des échanges au marché et qui se demandent ce qu'ils pourraient vendre plus cher que ce qu'ils ont payé, qui te font rougir ? Car, c'est de tous ces gens-là que l'Assemblée se compose » (Xénophon, *Mémorables*, III, 7, 6).

⁷⁹ Herman Lind (*Des Gerber Kleon in den « Rittern » des Aristophanes : Studien zur Demagogenkomödie*, Francfort, P. Lang, 1990, p. 245-250) a proposé une typologie du démagogue comique. L'on peut s'y reporter pour avoir un aperçu plus précis de l'appréhension comique des démagogues. On y retrouve, en tout cas, la plupart des caractéristiques que j'ai décrites plus haut :

- le démagogue a des origines viles, souvent barbares.
- ses parents sont d'obscurs personnages, aux mœurs dissolues.
- le démagogue s'adonne à des activités artisanales ou commerciales.
- le démagogue est un nouveau riche, un parvenu.
- le démagogue est assimilé aux « gueux », aux « voyous », aux « gens des rues », aux « misérables ». Il est, en somme, tout le contraire des *chrestoï*, des « nobles » ou des *kaloï kagathoi*, des « beaux et bons ».
- le démagogue est un ignorant.
- le démagogue est un sodomite.

nouvelle génération d'hommes politiques médiocres à tout point de vue et leur politique démagogique. Cette hypothèse admise par de nombreux commentateurs de la comédie⁸⁰ n'est cependant pas sans poser problème. Robert Connor, dans un ouvrage qui a fait date, avait certes défendu l'idée que l'avènement des démagogues rendait compte d'une nouvelle manière de faire de la politique : délaissant les réseaux aristocratiques traditionnels, ces hommes auraient cherché l'appui direct du peuple⁸¹. Il est cependant probable que la mort de Périclès n'a jamais constitué la rupture politique radicale dont parlent les sources : récemment, des spécialistes – qui, au fond, suivent l'intuition que Finley formulait dès 1962 dans son article sur les démagogues athéniens – ont montré, en mobilisant des arguments solides, que du point de vue de la pratique politique la cité démocratique n'a pas connu de changement radical des années 440 jusqu'à la restauration démocratique de 403⁸². En ce sens, entre Périclès et Cléon, ce dernier étant communément présenté comme le premier de ces nouveaux hommes politiques, la pratique politique n'a pu varier autant que le laisse imaginer Thucydide. À partir d'une relecture du discours très critique des sources grecques sur Cléon, Philippe Lafargue montre d'ailleurs bien que l'image négative de Cléon est un « poncif de la tradition écrite » de sorte que « l'attitude politique de Cléon ne saurait être considérée comme fondamentalement différente de celle de ses prédécesseurs »⁸³. En définitive, comme l'écrivait Moses Finley, le démagogue était « un élément structurel du système politique athénien »⁸⁴. En d'autres termes, la démocratie athénienne exigeait que des hommes assumassent des prises de position publique susceptibles de formaliser et également de façonner à la marge les aspirations du peuple. La macule de mépris excepté, le démagogue n'était rien d'autre que ce que les sources appellent, de façon beaucoup plus

- le démagogue est un voleur.

- le démagogue est procédurier. Il est d'ailleurs souvent qualifié de sycophante.

- le démagogue sait manier la langue : c'est un beau parleur.

⁸⁰ Par exemple : K. Dover, *Aristophanic Comedy*, Berkeley, Los Angeles, The University of California Press, 1972, p. 96-100 ; D. MacDowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 103-104. Leurs analyses portent spécifiquement sur les *Cavaliers*.

⁸¹ R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

⁸² P. Lafargue, Cléon. Le guerrier d'Athéna, De Boccard, Bordeaux, 2013, p. 139-148 ; C. Mann, *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin, Akademie Verlag, 2007. Plus exactement, ce dernier défend le principe d'une continuité de la pratique politique depuis le début du V^e siècle – la réforme d'Éphialte n'étant pas une rupture à ses yeux – jusqu'aux années 410. Mann estime, en effet, que c'est Alcibiade qui introduit une transformation dans la communication politique car, plutôt que de le dissimuler, il faisait de son statut d'aristocrate le socle de son charisme (p. 290-294).

⁸³ P. Lafargue, *op. cit.*, p. 148. Sur ces similitudes entre Périclès et Cléon, voir encore R. Sinclair, *Democracy and Participation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 40-43.

⁸⁴ M. Finley, « Démagogues athéniens », in M. Finley, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1984, p. 89-119, p. 112.

neutre, le *prostatês tou dêmou*⁸⁵, c'est-à-dire, littéralement, « celui qui se tient devant le peuple »⁸⁶. Il n'est pas rare d'ailleurs que les sources emploient *prostatês* pour désigner un homme considéré par ailleurs comme un démagogue⁸⁷. Ce nom peut en fait s'appliquer à « tous les dirigeants sans distinction de classe ou de point de vue »⁸⁸.

Mais, si les démagogues n'étaient rien d'autre que des hommes à qui le peuple avait accordé sa confiance, si, entre Périclès et Cléon, les ressemblances l'emportaient sur les dissemblances, comment expliquer que des sources diverses et contemporaines fassent mention d'une mutation du personnel et de la pratique politique à partir de 429 ? On pourrait arguer que d'un point de vue social au moins, ces hommes nouveaux se distinguaient : alors que leurs glorieux aînés tiraient richesse et prestige de leur terre, Cléon, Hyperbolos ou Cléophon œuvraient dans le commerce et l'artisanat. Sans doute, une frange des Athéniens ne cachait pas son dédain contre les hommes « travaillant » pour vivre⁸⁹. Pour autant, il n'est pas possible d'opposer aussi radicalement que ne le font les comiques le statut de ces hommes nouveaux à celui des Cimon, Thucydide ou Périclès. Cléon, par exemple, est l'héritier d'une famille, non seulement opulente, mais très en vue. John Kenyon Davis a ainsi pu montrer comment Cléon était apparenté par son mariage aux familles les plus prestigieuses d'Athènes⁹⁰. Sa fortune, du reste, n'était pas neuve : son père fut chorège en 460/459⁹¹. Aussi, pour expliquer cette césure des années 420, Anne Queyrel imagine que les Athéniens ont éprouvé le sentiment de vivre un tournant historique lorsque, à l'aube d'un long et rude conflit, disparut un homme qui avait influencé pendant trente ans la vie politique de la cité⁹². Peut-être aussi que le style de Cléon, plus « emporté », et le contexte de crise aiguë que connaissait alors la cité ont

⁸⁵ Dans le dernier tiers du V^e siècle, le terme *rhêtôr* peut aussi désigner un *leader* du peuple : R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 116-117.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 110-114 ; O. Reverdin, « Remarques sur la vie politique d'Athènes au V^e siècle », *Museum Helveticum*, 2, 1945, p. 201-212, p. 204-208.

⁸⁷ C'est le cas de Cléon, Hyperbolos, Androclos, Cléophon, Archédemos, Thrasybule, Archinos et Agyrrhios comme l'a montré Reverdin (*op. cit.*, p. 204). Une scholie en fait même des synonymes : « Le *prostates* est celui qui se tient devant le peuple, c'est-à-dire un démagogue » (*Σ Aristophane, Cavaliers*, 1128 a Koster).

⁸⁸ Finley, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁹ Pour Hermann Lind, les attaques comiques contre les démagogues reposent précisément sur le dédain ressenti par les anciennes élites à l'égard de ces nouveaux venus de la politique (*Des Gerber Kleon in den « Rittern » des Aristophanes : Studien zur Demagogenkomödie*, Francfort sur le Main, P. Lang, 1990, p. 251-252).

⁹⁰ J. K. Davies, *Athenian Propertied Families. 600-300 B.C.*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1971, p. 318-320.

⁹¹ On lira le chapitre que Philippe Lafargue consacre au statut social de Cléon où il montre qu'indubitablement Cléon n'était pas le « roturier » qu'Aristophane nous donne à voir (*op. cit.*, p. 89-110).

⁹² A. Queyrel, « Compte-rendu de C. Mann, Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. », BMCR, 2008.05.35 [en ligne].

accrédité ce sentiment⁹³. Mais, plus sûrement, « démagogue » était devenu une forme d'assignation calomnieuse⁹⁴. En somme, le dénigrement des démagogues n'aurait aucunement remis en cause l'avènement de ce que nous appelons la démagogie – celle-ci étant consubstantielle à la démocratie directe athénienne –, elle aurait cherché à discréditer la politique des hommes dont l'influence reposait sur la confiance du peuple. La fin justifiant les moyens, les critiques ont fait feu de tout bois visant tant leurs pratiques politiques que leurs origines.

4. Le démagogue : fauteur de trouble

Qu'un Thucydide ou qu'un Aristote, dont les orientations politiques n'étaient pas franchement démocratiques, aient pris pour cible les meneurs (et amis) du peuple, se comprend aisément. Mais comment comprendre qu'Aristophane, Eupolis ou Platon, des poètes rétribués par la cité et jugés par un panel de citoyens ordinaires, se soient attaqués à ces hommes ? Les penchants populaires de Cléon ou d'Hyperbolos étaient-ils la cause des railleries, très nombreuses, à leur endroit ? C'est peu probable : les poètes, nous l'avons montré, n'avaient pas vocation à défendre une opinion politique ferme et clairement circonscrite. Aristophane, lui-même, longtemps décrit comme un « réactionnaire » ne manifeste nulle part de penchants antidémocratiques quoique certaines de ses critiques à l'endroit de la cité et de ses citoyens rejoignent quelquefois celles d'opposants à la démocratie. Et puis, ne serait-il pas étonnant que tous les comiques aient eu sur le rôle du peuple dans la cité, et, subséquemment, sur ceux qui voulaient lui donner une extension plus grande encore, une opinion identique ? En vérité, le « caractère répété et stéréotypé des attaques comiques contre les démagogues montre bien que ces attaques ne sauraient être mises trop hâtivement sur le compte de l'hostilité personnelle ou des préjugés politiques des poètes »⁹⁵. Il est alors possible d'imaginer que les poètes comiques se contentaient de reprendre les attaques, très stéréotypées, qui circulaient dans la cité autour de ces hommes. Le fait d'imiter ou de profiter d'un répertoire élaboré dans des milieux modérément démocrates, voire oligarchiques, ne signifiait toutefois pas qu'ils partageaient leurs opinions. Mobiliser les

⁹³ Lafargue, *op. cit.*, p. 148 : « Seuls, un style, probablement très emporté, et un contexte, beaucoup plus difficiles, ont accrédité l'idée d'une rupture profonde ».

⁹⁴ Finley, *op. cit.*, p. 107-109.

⁹⁵ C. Corbel-Morana, « La construction du type du démagogue dans la comédie ancienne », in A. Queyrel Bottineau (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon, Éditions Universitaire de Dijon, 2014, p. 205-233, p. 212.

clichés était surtout un moyen d'exciter facilement le rire. Railler les puissants, quel que fût l'objet de la raillerie, était une propriété essentielle de la comédie attique⁹⁶. Dans ce cadre interprétatif, les accusations portées contre eux n'étaient que prétexte à rire et ne contenaient aucune véritable critique de la politique défendue par ces hommes.

On peut toutefois, à la lecture d'Aristophane, repérer une inquiétude plus profonde par rapport à la politique populaire que menaient les démagogues : elle met à mal la concorde civique. Dans les *Cavaliers*, le marchand de saucisse accuse le Paphlagonien :

Et toi, tu as cherché à faire d'Athènes une petite ville, en élevant
(διατειχίζων) des murailles entre les citoyens et en leur chantant des
oracles, toi le rival de Thémistocle.⁹⁷

Le verbe *diateichizein* est un synonyme de *diistanai*, « séparer ». Or ce terme est apparenté à la *stasis*, terme qui désigne à l'origine le « placement », la « position » et qui, dans un contexte politique, désigne la rupture du lien social, et fréquemment, « la guerre civile »⁹⁸. En somme Cléon est accusé de diviser la cité⁹⁹. Cette accusation ne doit pas surprendre, elle se comprend très bien au regard des principes que partageaient une immense majorité des penseurs grecs du politique. Comme l'explique Moses Finley : « quels que soient leur désaccord, [les écrivains politiques de la Grèce] affirment tous avec insistance que l'État doit se tenir en dehors des classes et des autres intérêts de factions »¹⁰⁰. Le démagogue, parce qu'il gouverne par et bientôt pour le peuple – entendu comme cette frange de la communauté qui s'oppose à l'élite –, tend presque inévitablement à bafouer cette règle basique de bon gouvernement et menait ainsi inexorablement la cité à la *stasis*. Voilà pourquoi le trouble est si présent chez Aristophane quand il est question des démagogues : la démagogie génère le trouble dans la cité¹⁰¹. L'usage abondant du verbe *tarattein* et de ses dérivés rend compte de ce

⁹⁶ Voir chapitre 9.

⁹⁷ Aristophane, *Cavaliers*, 817-818.

⁹⁸ N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 2005, p. 93-123. Pour passer d'une *stasis* entendue comme « ce qui se tient debout comme un bloc » à la *stasis* comme division, il faut imaginer que cette dernière prend la forme de l'affrontement entre deux parties de la cité dressées l'une contre l'autre (*Ibidem*, p. 106).

⁹⁹ Dans les *Guêpes* aussi, Cléon est accusé de vouloir diviser le peuple : οἴμοι δειλαιοῦ τὸν δῆμον ἡμῶν βούλεται διστάναι. Aristophane (Aristophane, *Guêpes*, 41).

¹⁰⁰ Finley, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰¹ Voir L. Edmunds, *Cleon, « Knights » and Aristophanes' Politics*, Lanham, University Press of America, 1987, en particulier p. 1-20 et M. Menu, « A propos du trouble dans la cité chez Aristophane », in P. Thiery, M. Menu (éd.), *Aristophane : la langue, la scène, la cité*, Bari, Levante editori, 1997, p. 507-525.

désordre qui accompagne la politique des démagogues : Aristophane les emploie à dix-sept reprises (onze pour les *Cavaliers*) pour désigner Cléon ou ses avatars¹⁰². *Tarattein*, c'est « remuer », « agiter », « troubler », « inquiéter », bref perturber ce qui était jusque là en ordre¹⁰³. Dans les *Cavaliers*, le trouble concerne un grand nombre de domaines : Cléon est un démon qui trouble les cavaliers¹⁰⁴. Il est un « grand vent » bouleversant terre et mer¹⁰⁵ ou une « lame de fond, culbutant et bousculant tout sur son passage »¹⁰⁶. Le nom même de Paphlagonien, outre un statut servile, signale la virulence du personnage. Si le terme *Paphlazein*, qui signifie « bouillonner », « mugir », décrit le style vraisemblablement « emporté » de Cléon, il renvoie également à un personnage qui, tel un ouragan « met la cité sens dessus dessous »¹⁰⁷. Son digne concurrent, le marchand de boudin, ne manquera pas sur ce point de lui ressembler s'il parvenait à gagner les faveurs de Monsieur Lepeuple : tel un nouveau Poséidon, il se verrait pourvu d'un trident « provoquant secousses et tremblements »¹⁰⁸. Ainsi, comme l'écrit Michel Menu « le thème du trouble est diffus dans toute la comédie, à tel point que les *agones* des deux rivaux ne se justifient que par le motif du trouble... tout est trouble : discours sur le trouble, recours au trouble... »¹⁰⁹. Qu'Aristophane insiste autant sur ce danger d'affaissement de l'harmonie sociale trahit sans doute une inquiétude qu'il pouvait partager avec plusieurs de ses contemporains qui appartenaient à l'élite intellectuelle de la cité, mais doit aussi être rapporté à la fonction civique du poète comique. Rien de plus normal, en effet, que le poète rétribué par la cité ait contribué à raffermir l'unité

¹⁰² Lafargue, *op. cit.*, p. 287, n. 89. Michel Menu, dénombre quant à lui, vingt-sept emplois dans tout le théâtre d'Aristophane (*op. cit.*, p. 508). Il existe d'autres verbes de sens analogues auxquels Cléon est associé chez Aristophane. Il s'agit de *anaturbazô* (*Cavaliers*, 310) et de *kukaô* (*Cavaliers*, 363 ; 692 et *Paix*, 270). Sur ce dernier verbe, voir encore Loraux, *op. cit.*, p. 108-111.

¹⁰³ Dans l'*Iliade*, le mot désigne la panique causée au cheval de Nestor frappé par une flèche (Homère, *Iliade*, VIII, 86) ou le trouble produit dans les banquets divins à cause des remontrances de Zeus à Héra (Homère, *Iliade*, I, 579). Chez les Tragiques, le terme rend plus souvent compte d'une remise en question de l'harmonie de la cité (Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 572-573 ; Euripide, *Héraclès*, 604-605) ou de la famille (Sophocle, *Antigone*, 793-794). Chez les historiens, il est employé fréquemment pour évoquer le tumulte confus qui frappe les armées dans la bataille (Hérodote, *Histoires*, IV, 129 ; IV, 134 ; VIII, 12, VIII, 16 ; IX, 50 et 51 ; Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, II, 84, 2-3 ; III, 77, 3 ; VII, 44, 1-7 ; VII, 80, 3 ; VII, 801, 2 ; VII, 84, 4) ou à la suite de certaines annonces (Xénophon, *Anabase*, I, 8, 2 : il y est question du grand « tumulte » à Counaxa lorsque l'armée de Cyrus est annoncée).

¹⁰⁴ Aristophane, *Cavaliers*, 247.

¹⁰⁵ Aristophane, *Cavaliers*, 431. Il est d'ailleurs, dans cette même pièce, comparé à Typhon (511).

¹⁰⁶ Aristophane, *Cavaliers*, 692 (trad. Thiery).

¹⁰⁷ Aristophane, *Cavaliers*, 273.

¹⁰⁸ Aristophane, *Cavaliers*, 839-840 (trad. Thiery).

¹⁰⁹ Menu, *op. cit.*, p. 519.

civique¹¹⁰. En ce sens, il enjoignait les démagogues du moment à ne pas gouverner seulement pour la « masse » des citoyens, mais à se soucier à part égale des différentes fractions du corps civique.

Aristophane ne s'indignait donc pas que le peuple jouât les premiers rôles dans la cité, mais s'inquiétait d'une politique susceptible de générer des divisions à l'intérieur du corps civique. Cette crainte autour des risques de la démagogie – entendue comme une politique trop radicalement favorable au peuple – n'est, il est vrai, perceptible que chez Aristophane : les fragments des autres poètes comiques contemporains sont bien trop épars pour parvenir, avec certitude, à la même conclusion. Probablement les manières très similaires de railler les démagogues qu'on observe dans l'ancienne comédie peuvent s'expliquer par cette même crainte. Les poètes comiques, dans la mesure où leur poésie devait œuvrer en faveur de l'harmonie sociale, ont pu se retrouver autour d'une même critique de la « démagogie ». Quoiqu'il en soit de la validité de cette hypothèse, nous sommes persuadés qu'il ne convient absolument pas de déduire de la dérision comique des démagogues, des postures nécessairement hostiles à la démocratie. Il existait sans doute mille et une raisons de railler ces hommes politiques influents sans qu'il faille croire que l'emprunt fait au discours antidémocratique sur les démagogues fût autre chose qu'un emprunt sur la forme et non sur le fond. Délier fond et forme, c'est aussi ce que nous ferons pour saisir toute la portée politique de la dérision des plaisirs.

III. Des penchants voluptueux des orateurs comme problème politique

1. Des mœurs au politique

De manière indiscutable, les poètes comiques font des mœurs des hommes politiques un sujet récurrent de dérision. Si les attaques comiques peuvent viser, très diversement, ces mœurs entendues comme manières de vivre et de se comporter, elles se concentrent plus particulièrement sur les pratiques de plaisir¹¹¹. Ces pratiques, dans le monde ancien, sont sans doute très nombreuses et diverses : plaisirs de la table et plaisirs

¹¹⁰ La parabase des *Grenouilles* (686-699 en particulier) est symptomatique de ce souci de l'unité civique chez Aristophane (et on l'imagine, chez les autres poètes comiques). Ce passage des *Grenouilles* est cité au chapitre 7.I.

¹¹¹ La question des plaisirs envisagée non pas du point de vue philosophique mais du point de vue des pratiques n'a guère fait l'objet d'études systématiques. Pour un état des lieux des travaux sur le sujet, voir O. Murray, « Histories of Pleasures », in O. Murray, M. Tecusan (éd.), *In Vino Veritas*, Londres, The British School at Rome, 1995, p. 3-16.

érotiques bien sûr, mais aussi plaisir du théâtre, plaisir d'écouter des odes ou des poèmes, plaisir d'entendre des discours, plaisir de la chasse, etc. Néanmoins, le fait est que les sources comiques stigmatisent, presque exclusivement, les plaisirs liés aux « choses d'Aphrodite » (*ta aphrodisia*) et aux plaisirs du ventre : nous porterons donc notre attention sur ceux-là.

Dans un long fragment extrait de la *Pêcheuse* d'Antiphane, les passions de quatre orateurs influents de la seconde moitié du IV^e siècle sont ainsi tournées en dérision :

D'abord donne moi les sèches (τὰς σηπίας). Seigneur Heraklès, elles troublent tout. Jette les à nouveau dans la mer et nettoie [les]. Qu'aucuns ne te disent que tu as pris des seiches doriques. Pose cette langouste (τὸν κάραβον) auprès des sprats (τὰς μαινίδας). Elle est énorme par Zeus! Ô Zeus! Qui parmi tes amis, Kallimedon, est juste sur le point de te dévorer? Personne qui ne payerait son écot (οὐδείς ὃς ἂν μὴ κατατιθῆ τὰς συμβολάς)! Vous, je vous dispose ici sur la droite, rougets (τριγλάς), nourritures favorites du noble Kallisthènes. Il dévore en tout cas tout ce qu'il possède pour l'un d'entre vous (κατεσθίει γοῦν ἐπὶ μιᾷ τὴν οὐσίαν). Qui sera le premier à venir et emporter le congre (τὸν γόγγρον) ayant des épines (ἀκάνθας) plus épaisses que celles de Sinope ? Misgolas en effet n'est pas du tout un mangeur de ceux-là ! Mais ce turbot là (κίθαρος), s'il le voyait, il n'ôterait plus ses mains [de lui]. Et à la vérité, cela ne se voit pas, mais il se cramponne fort à tous les citharèdes (τοῖς κιθαρωδοῖς). Pour ma part, il faut déjà que je fasse emporter l'illustre goujon (κωβιὸν) tandis qu'il gambade encore auprès de la belle Pythionicè; il est en effet corpulent (ἄδρὸς). Mais elle ne le goûtera pas cependant ; désormais elle se jette sur le poisson fumé (τὸ τάριχός). Toutes ces

petites sardines et la raie (ἀφύας δὲ λεπτὰς τάσδε καὶ τὴν τρυγόνα),
je les ai mises à part ici pour Theano en contre-partie.¹¹²

En l'absence d'une meilleure connaissance du contexte d'énonciation, ce texte comporte encore certaines zones d'ombre. Les spécialistes s'accordent à dire qu'il convient d'imputer le propos à un poissonnier devant son étal ou bien à la pêcheuse qui donne son nom à la comédie¹¹³. Ceci dit, le fragment paraît très anecdotique : il se moque, en premier lieu, de l'attrait de certains hommes politiques pour le poisson. Ainsi, un premier orateur, Callisthène, est signalé pour son amour des rougets. Un autre, Misgolas, adorerait les turbots (*kitharoi*). Un troisième, Callimédon est, quant à lui, carrément assimilé à une langouste directement posée sur l'étal. Le poète prend ici le surnom de l'orateur au mot : *karabos*, « la Langouste », devient une véritable langouste. Callimédon devait peut-être ce surnom à un strabisme prononcé ou, de manière tout aussi plausible, à son amour immodéré pour les nourritures marines. Cette dernière hypothèse vaut d'ailleurs pour « l'illustre goujon » dont il est ici question et qui n'est autre qu'un certain Côbios, surnommé le Goujon.

En second lieu, ce passage signale les penchants amoureux de ces hommes. Parfois très explicitement : Goujon poursuit ainsi de son affection Pythionice, une hétéaire. De son côté, Misgolas apprécie autant les turbots (*kitharoi*) que les citharèdes (*kitharôdoi*), figures qui charrient un vaste imaginaire de séduction. Parfois de manière plus subtile : certains noms de poissons renvoient en fait à des hétéaires¹¹⁴. Selon Athénée, les anchois, *aphuai*, auraient désigné deux sœurs, Stagonion et Anthis, parce qu'elles étaient maigres, avaient de grands yeux et le teint pâle¹¹⁵. De même *Triglè*, rouget comme *Sèpiè*, seiche, étaient les surnoms de courtisanes bien connues des auditeurs du théâtre de sorte que Callisthène aimait non seulement les rougets, mais aussi la belle Rouget. Cette

¹¹² Antiphane, *fr.* 27 (trad. personnelle). La traduction des noms de poisson n'est pas toujours assurée. Ainsi la traduction de *kitharos* par « turbot » est surtout conventionnelle. Il est en réalité difficile de dire quel genre de poisson se cache derrière le *kitharos*.

¹¹³ I. Amouroux, *Antiphane et les thèmes de la comédie moyenne*, thèse de Doctorat, 1995.

¹¹⁴ J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens*, Londres, Harpercollins, 1997, p. 10 ; J. Wilkins, *The Boastful Chef, The discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 38.

¹¹⁵ Athénée, *Deipnosophistes*, XIII, 586b.

assimilation des hétaires à des poissons est d'ailleurs symptomatique de la profonde similitude, dans la pensée antique, entre les plaisirs de la table et de l'amour¹¹⁶.

Si ce n'est les *kômôdoumenoi*, le caractère politique de la dérision est ici peu évident. À première vue, Antiphane se moque de ce que nous pourrions imaginer être la « vie privée » de ces orateurs. Selon Heinz-Günther Nesselrath, ce genre d'attaques relatives à la « vie privée » des hommes politiques serait un trait majeur de la comédie moyenne et le signe tangible d'une certaine inflexion politique entre comédie ancienne et nouvelle¹¹⁷. Parler de « vie privée » cependant, c'est opérer une distinction qui n'avait pas lieu d'être dans le monde grec classique. Dans notre sixième chapitre, nous avons vu combien la dérision des orateurs attiques transcendait l'opposition publique/privée telle que nous la concevons : la sexualité autant que le comportement à la guerre étaient des motifs légitimes du blâme. Pauline Schmitt a d'ailleurs démontré que les *epitedeumata*, les mœurs au sens large, étaient un élément central, au même titre que les magistratures endossées ou les orientations politiques, de « l'identité politique » des hommes politiques athéniens¹¹⁸. Autrement dit, parler des mœurs était une manière de parler politique. Reste à déterminer quelles critiques politiques se cachent derrière cette dérision des pratiques de plaisir.

2. Plaisirs et comportements élitaires

La passion de Callimédon, alias la Langouste, pour les poissons n'est pas raillée par le seul Antiphane : elle est une plaisanterie comique récurrente. Un fragment de Ménandre prétend même que l'homme aurait trouvé la mort en mangeant une anguille¹¹⁹. Alexis, un contemporain d'Antiphane, tourne aussi en dérision cet aspect du personnage. Le fragment d'une de ses comédies, intitulée *Dorkis*, évoque ainsi les honneurs conséquents que les poissonniers redevables auraient décidé de lui rendre :

¹¹⁶ Davidson, *op. cit.*, p. 8-11 ; Wilkins, *op. cit.*, p. 37-38. Ce dernier note par exemple que, dans certaines sources, une anguille apparaît désirable autant que peut l'être une hétaire. Le rapprochement entre plaisir de la table et plaisir charnel n'est pas limité à la seule consommation du poisson : Alexis (*fr.* 198) raille ainsi un Callimédon qui n'est pas prêt à mourir pour sa patrie mais pour un utérus de truie, aliment qui renvoie sans équivoque, au sexe féminin.

¹¹⁷ H.-G. Nesselrath, « The polis of Athens in Middle Comedy », in G. Dobrov (éd.), *The City as Comedy*, Chapel Hill, Londres, University of North Carolina Press, 1998, p. 271-288, p. 283.

¹¹⁸ P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres. Mœurs et politiques à Athènes au V^e siècle*, Aubier, Paris, 2009, p. 13.

¹¹⁹ Ménandre, *fr.* 224, 13-14.

Les vendeurs de poisson ont voté, comme ils disent, l'érection d'une statue de bronze de Kallimedon (χαλκῆν Καλλιμέδοντος εἰκόνα) sur le marché aux poissons lors des Panathénées, portant une langouste grillée dans sa main droite (ἔχουσαν ὀπτὸν κάραβον ἐν τῇ δεξιᾷ), attendu qu'il est le seul sauveur de leur profession (ὡς αὐτὸν ὄντ' αὐτοῖσι τῆς τέχνης μόνον σωτῆρα), tandis que tous les autres en sont la ruine (τοὺς ἄλλους δὲ πάντας ζημίαν).¹²⁰

Alexis opère un complet détournement du langage des décrets honorifiques. Ainsi tout est, sinon ridicule, du moins saugrenu, voire outrancier. Le vote n'est pas le fait du peuple mais des seuls poissonniers. Le lieu d'érection est prévu sur le marché alors que, généralement, ce genre de statues honorifiques – très rares avant l'époque hellénistique¹²¹ – est érigé sur l'agora. La pose qui sert à identifier le personnage rappelle son surnom et met en scène la raison de cet honneur : l'achat colossal de poissons et de fruits de mer ! L'attendu, d'ailleurs, précise que l'orateur est honoré pour avoir sauvé les poissonniers de la banqueroute. Tout concourt, donc, à ridiculiser l'amour immodéré de Callimédon pour les poissons. Il serait néanmoins naïf de croire qu'Alexis emploie le langage de la cité démocratique pour simplement se moquer d'un mordu de poisson. Car, si Callimédon achetait beaucoup de poissons, c'était peut-être moins pour leur qualité gustative que pour leur signification symbolique. Il est certainement difficile d'affirmer que les élites étaient les premières consommatrices de poissons dans les cités du monde grec. On ne peut même pas généraliser l'idée selon laquelle les poissons frais et de grandes tailles comme les anguilles, les langoustes, les poulpes ou les thons étaient leur apanage quand le menu peuple se contentait de poissons séchés, salés ou fumés¹²². Il n'en demeure pas moins que, comme l'ont montré Nicholas Purcell ou James Davidson, la consommation de poisson était un marqueur

¹²⁰ Alexis, *fr.* 57 (trad. personnelle).

¹²¹ Comme l'a écrit Vincent Azoulay : « Jusqu'à la fin des années 320, l'Agora ne comptait pas plus d'une dizaine de statues honorifiques » (*Les tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues*, Paris, Seuil, 2014, p. 167).

¹²² Sur la remise en question de ces préjugés, voir D. Mylona, *Fish-Eating in Greece from the Fifth Century B.C. to the Seventh Century A.D.*, Oxford, Archaeopress, 2008, notamment p. 75-112. En croisant les sources littéraires et archéologiques, elle montre que le discours sur le poisson n'est pas nécessairement révélateur des réalités relatives à la consommation de poisson dans le monde grec. Ainsi ne faut-il pas exagérer le poids du discours comique qui laisse accroire que les poissons frais sont chers. Dans la comédie moyenne, en effet, la corporation des poissonniers est fréquemment raillée à cause du prix élevé auquel le poisson est vendu et la nécessité de mieux les encadrer est parfois même soulignée. Dans deux fragments d'Alexis (*fr.* 130 et 131), il est même question d'hypothétiques lois proposées par Aristonikos visant à sanctionner les poissonniers ayant vendus au-delà du prix fixé par la cité.

élitaires¹²³. Symboliquement exclu du rituel du sacrifice sanglant, le poisson était d'ailleurs pensé une sorte de symbole du banquet privé que les milieux aristocratiques aiment à partager¹²⁴. Dès lors, on peut supposer que le poisson ait pu servir aux élites à se distinguer. Le décret humoristique d'Alexis constitue ainsi la critique d'un comportement qui sied mal à l'idéologie démocratique égalitaire.

Qu'Alexis tourne en dérision un homme politique bouffi de morgue aristocratique est confirmé par l'honneur même que les poissonniers entendent accorder à la Langouste : la statue est assurément un moyen outrancier d'autocélébration. Comme l'explique Vincent Azoulay, l'érection d'une statue honorifique est, au IV^e siècle, un honneur remarquable voire « hyperbolique »¹²⁵. Avant l'érection d'une statue en l'honneur de l'orateur Démade peu après 335, il n'est accordé qu'aux seuls stratèges¹²⁶. Il est difficile de dater la pièce d'où ce fragment est tiré, mais il est probable qu'elle soit postérieure à 324, lorsque Callimède, qui est entré en politique en 348, devint un homme politique de premier plan et antérieur à 318, date à laquelle il a quitté définitivement la cité¹²⁷. Lorsque la comédie fut présentée, cet honneur n'était donc accordé qu'avec beaucoup de parcimonie. La démesure est même encore gonflée par une dernière curiosité du décret : l'érection de la statue de Callimède est prévue à l'occasion des Grandes Panathénées,

¹²³ N. Purcell, « Eating fish : the paradoxes of Seafood », in J. Wilkins, J. Harvey, D. Dobson (éd.), *Food in Antiquity*, University of Exeter Press, Exeter, 1995, p. 132-149, notamment p. 135-138 ; Davidson, *op. cit.*, p. 226-227.

¹²⁴ Wilkins, *op. cit.*, p. 303. Si les Athéniens ne semblent pas avoir sacrifié de poisson, divers indices attestent de l'existence de sacrifice de thon, d'anguille ou de rouget dans le monde grec (p. 303, n. 170). En fait, la place du poisson dans le culte devait, comme l'explique Dimitra Mylona, dépendre de l'importance de cet aliment dans la vie quotidienne des communautés. Aussi, dans les cités où il était un aliment primordial, le poisson était-il plus fréquemment un animal de sacrifice (Mylona, *op. cit.*, p. 97-99).

¹²⁵ V. Azoulay, « La gloire et l'outrage, Heurs et malheurs des statues honorifiques de Démétrios de Phalère », *Annales HSS*, 64, 2, 2009, p. 303-340, p. 308. C'est que de tels honneurs battaient en brèche l'idéal égalitaire de la cité démocratique. Dans le *Contre Aristocrate*, un plaidoyer de 352 avant J.-C., Démosthène regrette que les stratèges de son temps puissent recevoir de tels honneurs quand, au début du V^e siècle, personne n'aurait imaginé les accorder à un Thémistocle ou un Mitiade. À cette époque, précise-t-il, la victoire revenait aux Athéniens et non à un homme seul (Démosthène, *Contre Aristocrate*, 198). La cité, d'ailleurs, surveillait très sévèrement l'octroi de tels honneurs. Sur cette vigilance de la cité, voir Azoulay, *Les tyrannicides*, *op. cit.*, p. 146-149.

¹²⁶ Les premières statues honorifiques représentant un bienfaiteur de la cité et érigées de son vivant datent de 394. Il s'agit des statues honorifiques de Conon et d'Évagoras dont l'érection doit beaucoup aux modèles des statues des tyrannicides érigées sur l'agora en 477-476. 394 constitue donc, comme l'écrit Vincent Azoulay, une « rupture » dans la politique des honneurs de la cité athénienne. Auparavant, en effet, un homme ne pouvait recevoir l'honneur d'être représenté de son vivant qu'à la condition que la représentation restât anonyme (Azoulay, *Les tyrannicides*, *op. cit.*, p. 127-132).

¹²⁷ G. Arnott, *Alexis : The Fragments. A commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 177. En imaginant qu'elle fut jouée après 322 et la mise en place d'un régime censitaire à Athènes, cette comédie pourrait montrer que l'attaque nominale des hommes politiques n'est pas une spécificité démocratique. Nous montrerons quand même dans le chapitre suivant qu'il existe une relation étroite entre dérision des hommes politiques et régime démocratique.

c'est-à-dire la fête la plus importante de la cité. Bref, un tel honneur moque les prétentions de Callimédon et le ridiculise en ne lui accordant que la reconnaissance des marchands de poisson.

Mais pointer du doigt la passion de Callimédon pour le poisson était peut-être aussi une manière pour Alexis – et pour Antiphane dans le fragment précédent – de dénoncer des penchants franchement hostiles à la démocratie. La consommation de poisson paraît également avoir été la marque de postures politiques suspectes. Un fragment tiré des *Hommes riches* d'Antiphane est intéressant à ce sujet. Il y est question de Phoinikidès et de Tauréas, deux « vétérans mangeurs de poissons (ἄνδρες πάλαι ὀψοφάγοι) » qui sont très angoissés par la pénurie de poisson qui touche alors le marché d'Athènes. Les voilà qui rassemblent une foule autour d'eux et accusent Maton et Diogiton, deux personnages inconnus, parce qu'ils auraient accaparé le poisson. Phoinikidès et Tauréas ajoutent alors :

Il [Diogiton] n'agit pas de manière démocratique en avalant autant
[de poisson] (κοὺ δημοτικόν γε τοῦτο δοῦν τῶσαῦτα φλωῶν).¹²⁸

Le terme *dèmotikon*, au IV^e siècle, désigne surtout ce qui est favorable au *dèmos*. Il s'ensuit que le fragment suggère une sorte de réciprocité entre consommation de poisson et hostilité au peuple. La commensalité privée que la consommation de poisson autorise ne renferme-t-elle pas, du reste, une même connotation politique ? Assurément, le banquet privé, contrairement au banquet public, n'exige aucun partage égalitaire et d'une certaine manière marque une distance vis-à-vis du discours démocratique¹²⁹.

Faut-il alors croire qu'Alexis cherchait encore à tourner en dérision le faible attachement du personnage à la démocratie ? On ne peut l'exclure. Un siècle plus tôt, d'ailleurs, Aristophane raillait cette tendance à imputer des penchants antidémocratiques aux consommateurs de poisson :

¹²⁸ Antiphane, *fr.* 188 (trad. personnelle).

¹²⁹ Marcel Détiéne insiste sur cette dimension égalitaire attachée au sacrifice sanglant : « “Mise au milieu”, la viande de l'animal ne peut que faire l'objet d'un partage égalitaire, où la portion consommée par chacun des convives consacre, dans l'ordre alimentaire et sacrificiel, la part de droits politiques qui reviennent à chaque individu, par son appartenance au cercle des citoyens, disposant en principe, des mêmes droits à la parole et à l'exercice du pouvoir » (« Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », in J.-P. Vernant, M. Détiéne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979, p. 7-35, p. 24).

Si quelqu'un veut acheter du saumon, et refuse les sardines, le marchand d'à côté (qui vend des sardines) a vite fait de dire : « par sa façon de se ravitailler, ce type-là a du goût pour la tyrannie ». ¹³⁰

Force est de reconnaître en tout cas que Callimédon ne se contentait pas uniquement de bousculer l'idéologie démocratique par ses mœurs. Si la carrière de ce personnage est mal connue, il est certain qu'il fut un appui des partisans de l'oligarchie. L'homme apparaît comme un proche de Phocion qui a dirigé le régime oligarchique instauré en 322 à la faveur de la défaite athénienne dans le cadre de la guerre Lamiaque et soutenu par les Macédoniens. Sans surprise, la brève restauration démocratique de 318 le vit condamné par contumace.

Soulignons toutefois que cette accusation politique qui poursuit les passionnés de poissons découle surtout de leur situation sociale. De fait, comme nous l'avons vu, être présenté comme consommateur de poisson revenait à être présenté comme un homme de l'élite. Or, aux yeux des Athéniens, les hommes de l'élite étaient quelque part toujours politiquement suspects. Rappelons, au passage, que les hétairies qui renversèrent la démocratie en 411 et qui eurent un rôle important sous les Trente rassemblaient des aristocrates. En ce sens, on ne peut dire à coup sûr qu'Alexis voulut avec ce décret comique dénoncer le parti-pris oligarchique de Callimédon. En revanche, il est fort probable qu'il ait voulu également mettre en scène le rapport déraisonnable que Callimédon entretenait avec les plaisirs de la table c'est-à-dire son intempérance. Essayons donc de comprendre les enjeux de l'imputation d'un tel vice.

3. L'intempérance : un problème de gouvernement

Pour saisir le problème posé par l'intempérance dans la cité, partons d'un fragment du *Delos* de Timoclès :

A : Et Hypéride, qui est habile dans les discours, a eu sa part.

B : Il enrichira nos poissonniers (τοὺς ἰχθυοπώλας οὗτος ἡμῖν πλουτιεῖ) car il est à tel point glouton (ὀψοφάγος) que les mouettes devront se faire syriennes. ¹³¹

¹³⁰ Aristophane, *Guêpes*, 493-495 (trad. Debidour).

Timoclès se gausse d'un Hypéride qui aurait tellement dévoré de poissons que les mouettes, elles-mêmes, auraient dû, à l'instar des Syriens dont le régime alimentaire était réputé dépourvu de poisson, s'en priver. La consommation de poisson, comme nous l'avons dit, n'était généralement pas bien vue dans la cité démocratique à cause de sa connotation élitaire. Hypéride, d'ailleurs, est qualifié d'*opsophagos*. Contrairement à ce que laisse imaginer la traduction de ce passage, l'*opsophagia* n'est pas seulement la « glotonnerie » entendue comme une propension irréprensible à engloutir la nourriture. Sa signification plus complexe s'explique au regard des manières grecques de penser l'alimentation : en contexte grec, l'alimentation ne se décompose pas selon deux, mais trois éléments. Outre la boisson et le pain – parfois la galette ou la bouillie – de blé ou d'orge, les sources anciennes parlent de l'*opson*. L'*opson* désigne ce qui accompagne le pain ou la galette : du fromage, du miel ou encore de la viande ou du poisson. Littéralement, l'*opsophagos* est donc « celui qui mange l'accompagnement »¹³². Plus précisément, il fait passer l'accompagnement avant le pain, ou, dit autrement, le superflu avant l'essentiel. Cet adjectif accentue ainsi le caractère élitaire du comportement d'Hypéride : non seulement il mange du poisson, mais il ne mange que cela. Pour lui, manger n'a pas pour fin de se nourrir, mais de prendre du plaisir. Il mange sans faim et, donc, sans fin. Dans ce passage, cependant, si Timoclès qualifie Hypéride d'*opsophagos*, c'est principalement pour mettre en exergue l'intempérance du personnage car l'*opsophagia*, comme le souligne James Davidson, trahit une incapacité à résister à ses appétits, en l'occurrence ici, à ses appétits vis-à-vis des plaisirs de la table : un « goinfre », en effet, ne peut s'empêcher de manger¹³³. Or comme l'avait montré l'*Usage des plaisirs*, le deuxième tome de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, l'intempérance est contraire à l'éthique grecque des plaisirs¹³⁴. S'appuyant essentiellement sur des documents « prescriptifs », Foucault avait montré combien ces textes valorisaient, non pas une stricte interdiction des plaisirs, mais plutôt une « stylisation de la conduite » (il parle aussi d'« éthopoiétique ») où les pratiques de plaisirs étaient d'autant plus estimables qu'elles exhibaient la tempérance – *enkrateia* ou

¹³¹ Timoclès, *fr.* 4 (trad. personnelle).

¹³² Ainsi dans les *Mémorables*, Socrate qualifie d'*opsophagos* celui se délecte du seul accompagnement sans pain ou celui qui mange plus d'accompagnement que de pain (Xénophon, *Mémorables*, III, 14. 2). Sur l'*opson*, voir J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens*, Londres, Harpercollins, 1997, p. 20-26.

¹³³ *Ibidem*, p. 144-147.

¹³⁴ M. Foucault, *histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, notamment p. 74-90.

sophrôsune – du sujet¹³⁵. Cette « ascétique », d'ailleurs, ne s'adresse pas qu'aux seuls « amoureux de la sagesse », « elle fait intégralement partie de l'exercice d'une vie vertueuse qui est aussi la vie de l'homme « libre », au sens plein, positif et politique du terme »¹³⁶. Il ne convenait donc pas, pour le citoyen, de n'opposer aucune résistance aux plaisirs.

La satire d'Hypéride ne doit cependant pas seulement se comprendre à l'aune de sa gloutonnerie et, donc, de la distance prise vis-à-vis de cette éthique des plaisirs éclairée par Michel Foucault, mais aussi à lumière de l'imbrication, dans la pensée de l'époque, entre gouvernement de soi et administration de la cité. Les sources sont claires à ce sujet : un bon citoyen, et notamment, un homme politique exemplaire, doit, au premier chef savoir se gouverner¹³⁷. Ce fragment de Timoclès le montre parfaitement puisqu'il établit une relation explicite entre l'amour immodéré d'Hypéride pour les poissons et sa corruption. Précisons que ce dialogue a pour toile de fond l'affaire d'Harpale, une affaire de corruption dans laquelle plusieurs hommes politiques de premiers plans furent mis en cause en 323¹³⁸. Dans les faits, Hypéride ne fut nullement mis en accusation dans cette affaire. Il fut même l'un des hommes que la cité désigna pour mener l'accusation contre les suspects désignés¹³⁹. David Whitehead suppose donc que cette comédie est antérieure au procès¹⁴⁰, mais on peut également imaginer, qu'en dépit de son rôle d'accusateur des rumeurs calomnieuses le mettaient en cause et que la comédie, caisse de résonance des bruits publics, leur fit écho¹⁴¹. Le propos du premier locuteur selon

¹³⁵ L'importance de la tempérance se lit aussi au regard des connotations très négatives qui entourent les deux adjectifs qui renvoient à l'incapacité à maîtriser ses passions : *akolastos* et *akratos*. Souvent synonymes, les deux adjectifs désignent quelquefois deux formes distinctes d'intempérance : *akolastos* s'applique alors à celui qui se laisse consciemment aller à ses appétits tandis qu'*akratos* vaut pour celui qui est incapable de résister à l'attrait des plaisirs. Dans cette optique, il y a une différenciation entre la *sophrôsune*, qui désigne le comportement de celui qui s'applique à lui-même une conduite du « juste milieu » et l'*enkrateia* qui signale un effort de contrôle sur soi. Voir Foucault, *op. cit.*, p. 75-76.

¹³⁶ Foucault, *op. cit.*, p. 90.

¹³⁷ K. Dover, *Greek Popular Morality. In the time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 296-299. Comme le dit Eschine, à propos de Démosthène, dans le *Contre Ctésiphon* : « [...] pervers dans la vie privée, il ne pourrait devenir honnête dans la vie publique » (*Contre Ctésiphon*, 78).

¹³⁸ À l'été 324, le trésorier d'Alexandre, en fuite, se réfugie à Athènes, avec 700 talents d'argent. Harpale fut chassé de la cité et son trésor déposé sur l'Acropole. Le jour suivant, cependant, on se rendit compte que des 700 talents déposés, il n'en restait plus que la moitié. La cité diligenta donc une enquête qui fut menée par l'Aréopage et qui conduisit à la mise en accusation de plusieurs hommes politiques, parmi lesquels Démosthène et Démade. Sur cette affaire : C. Habicht, *Athènes Hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre à Marc Antoine*, Paris, les Belles Lettres, 2006, p. 48-51.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁴⁰ D. Whitehead (commentaire et traduction), *Hypereides. The Forensic Speeches*, Oxford, New York, Orford University Press, 2000, p. 358.

¹⁴¹ Cf. chapitre 6.III. Cette rumeur peut d'autant mieux se comprendre qu'apparemment Hypéride avait, si l'on en croit Pollux (*Onomasticon*, X, 159), défendu devant l'Assemblée la cause d'Harpale quand les Athéniens hésitaient encore à lui offrir l'asile (elle ne put d'ailleurs le lui offrir très longtemps).

lequel Hypéride aurait eu sa « part » répercutée vraisemblablement une accusation de détournement d'une partie du trésor d'Harpale qui devait courir sur son compte. Quoiqu'il en soit, dans ce fragment, Timoclès suggère clairement que le pot-de-vin reçu Hypéride était destiné à combler son appétit pour le poisson. En d'autres termes, son intempérance est la cause de ses fautes politiques. Dans un autre fragment de Timoclès, d'ailleurs, la corruption d'Hypéride est encore corrélée à sa passion pour les poissons : assimilé à un fleuve, riche en poissons, Hypéride « paye en eau les plaines de celui qui l'aura rétribué »¹⁴². De fait, donc, l'intempérance d'Hypéride était d'abord un problème politique : elle le rendait sensible à la corruption ou au vol et, subséquemment, inapte à exercer les responsabilités¹⁴³. En plus de savoir se gouverner, gouverner les autres supposait également de savoir gouverner son *oikos*.

4. Dépenses privées, coût public

« Il dévore, en tout cas, tout ce qu'il possède pour l'un d'entre vous » expliquait le poissonnier de la *Pêcheuse* d'Antiphane en parlant de l'attrait de Callisthène pour les rougets ou, peut-être aussi, pour les courtisanes puisque l'une d'elles était surnommée Rouget. Ce thème, en fait, n'a rien d'exceptionnel : le problème de la dépense engendrée par les pratiques du plaisir est même un *topos* de la comédie au IV^e siècle. Fréquemment des personnages connus dans la cité sont raillés pour avoir dilapidé les biens paternels afin de satisfaire leurs plaisirs¹⁴⁴. Si le thème est omniprésent dans la comédie moyenne, il n'est pas absent de l'ancienne comédie qui, là encore, possède un rôle séminal. Le cas de Callias, fils d'Hippônikos, est exemplaire. Ce personnage, réputé dans le dernier quart du V^e siècle comme l'un des hommes les plus riches d'Athènes¹⁴⁵, est, en effet, très régulièrement raillé pour sa manière de se vautrer dans les plaisirs. Aristophane, par exemple, l'affuble d'un patronyme pour le moins signifiant : *Hippobinou*¹⁴⁶, plutôt qu'*Hippônikou*, c'est-à-dire, pour reprendre la traduction de Jeffrey Henderson, « Super

¹⁴² Μισθωτὸς ἄρδει πεδία τοῦ δεδωκότος : Timoclès, *fr.* 17 (trad. personnelle).

¹⁴³ Davidson reproche à Foucault d'avoir précisément délaissé cette dimension politique du discours des Grecs sur les plaisirs : « Cherchant le pouvoir partout, Foucault l'a manqué où il était le plus évident dans la politique » (*op. cit.*, p. 314).

¹⁴⁴ Par exemple : Alexis, *fr.* 110 ; 248 ; Diphile, *fr.* 37 ; Timoclès, *fr.* 5, Ménandre, *fr.* 264 ; Anaxandride, *fr.* 46. Sur ce *topos*, voir R. Nadeau, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes, 2010, p. 388-390

¹⁴⁵ Plutarque prétend même qu'il était surnommé « le Riche » (Plutarque, *Périclès*, XXV, 8).

¹⁴⁶ Aristophane, *Grenouilles*, 429.

baiseur »¹⁴⁷. Cratinos, de son côté, se moquait de ses rapports assidus avec les prostituées (*pornai*)¹⁴⁸. Mais les plaisirs de l'amour ne sont pas les seuls auxquels s'adonne Callias. Dans les *Flatteurs*, une comédie d'Eupolis dans laquelle le richissime Athénien tient le premier rôle, la profusion de plaisirs qu'offre sa maison est clairement évoquée :

Chez ce cher Callias, quelle grande aubaine (θυμηδία) !

On trouve là-bas des langoustes, des raies, des lièvres...

Et des femmes au pas nonchalant (γυναικες ειλίποδες).¹⁴⁹

L'homme aime donc les mets délicieux autant que les femmes. Le terme *thumèdia*, « contentement du cœur », emprunté au vocabulaire homérique, suggère même, selon John Wilkins, la *truphè*¹⁵⁰, ce luxe non seulement déplacé dans une cité qui se veut égalitaire, mais qui suppose aussi d'importantes dépenses¹⁵¹. Des commentateurs tardifs insistent d'ailleurs sur la centralité de la question de la dépense dans cette pièce¹⁵². La prodigalité de Callias ne devait pas se limiter à satisfaire son amour des femmes et des plaisirs de la table, elle concernait aussi ces flatteurs qui constituaient le chœur de la comédie. Ce sont les flatteurs que ce fragment donne à entendre : entrant sur scène, ils exposaient les objets de leur convoitise¹⁵³. Il faut donc imaginer que ces hommes, désireux de profiter des largesses de Callias, le poussaient encore davantage à la dépense par leurs gémissements¹⁵⁴. Cette dérision de Callias n'a du reste rien de très original. Cratinos se moquait de Callias parce qu'il nourrissait les flatteurs¹⁵⁵.

¹⁴⁷ J. Henderson, « The *Dêmos* and Comic Competition », in J. Winkler, F. Zeitling (ed.), *Nothing to Do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 271-313, p. 295.

¹⁴⁸ Cratinos, fr. 12.

¹⁴⁹ Eupolis, fr. 174 (Trad. Louyest)

¹⁵⁰ J. Wilkins, *The Boastful Chef. The discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford University Press, New York, 2000, p. 275.

¹⁵¹ Pour plus de détail sur cette notion, se reporter au chapitre 6 où nous l'avions déjà rencontrée en tant que motif de dérision chez les orateurs.

¹⁵² I. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 180-181. Une scholie des *Oiseaux* explique ainsi que l'intrigue des *Flatteurs* concernait le gaspillage des biens paternels par Callias du fait de sa débauche (Σ Aristophane, *Oiseaux*, 283 (PCG, vol. V, Eupolis, *Kolakes*, iii)).

¹⁵³ Par une analyse de la métrique, Ian Storey a montré que la citation est issue de la *parodos* (*op. cit.*, p. 389).

¹⁵⁴ Par une analyse de la métrique, Ian Storey a d'ailleurs montré que ce sont les flatteurs qui prononçaient, en entrant sur la scène, le fragment cité ci-dessus, exposant sans inhibition aucune les objets de leur convoitise (*op. cit.*, p. 389).

¹⁵⁵ Cratinos, fr. 12.

Aristophane, dans les *Oiseaux*, présente Callias comme un volatile d'allure pitoyable tant il a été déplumé par les sycophantes et « les femelles »¹⁵⁶.

Mais s'il est quelque chose qui pousse à la dépense dans la comédie – et surtout dans la comédie moyenne – ce sont les hétaires. L'hétaïre est un caractère majeur de la comédie et, notamment, de la comédie moyenne¹⁵⁷. On ne compte pas les pièces qui portent le nom d'une courtisane. Citons pêle-mêle : *Agônis*¹⁵⁸ et *Kleoboulinè* d'Alexis, *Malthakè* d'Antiphane, *Antilaïs* d'Epicrate, *Klepsudra*, *Nannion* et *Plaggôn* d'Eubule, *Neaira* de Timoclès, *Philinna* d'Axionikos, etc. L'hétaïre *Neottis* fait même l'objet de trois comédies éponymes par Antiphane, Eubule et Anaxilas. Attardons-nous justement sur un fragment de la *Neottis* d'Anaxilas, car il offre un aperçu très significatif de la satire comique des hétaires. Ainsi, avec un brin d'exagération, Anaxilas y assimile Phrynè de Thespie, l'une des plus fameuses courtisanes de la cité¹⁵⁹, à un gouffre mythique, Charybde :

Et n'est-ce pas Phrynè, qui, non loin de là, tenant le rôle de Charybde,
s'étant emparé (λαβοῦσα) du capitaine, a même englouti
(καταπέπωκ') la coque avec ?¹⁶⁰

Tel le monstrueux Charybde, qui faillit avaler Ulysse et ses compagnons revenant de Troie, Phrynè engloutit les biens de ses amants¹⁶¹. Mais cette attitude n'est pas le propre de Phrynè, elle concerne toutes les hétaires ainsi que le montre la suite du fragment de la *Neottis* :

¹⁵⁶ Ὑπό <τε> συκοφαντῶν τίλλεται, αἶ τε θήλειαι πρὸς ἐκτίλλουσιν αὐτοῦ τὰ πτερά : Aristophane, *Oiseaux*, 285-286.

¹⁵⁷ Sur ce personnage dans la comédie moyenne, voir A. Papachrysostomou, *Six Comic Poets. A Commentary on Selected Fragments of Middle Comedy*, Tübingen, Günther Narr Verlag, 2008, 21-22. On remarquera au passage que l'hétaïre était également, mais, sans doute, dans une moindre mesure, une figure de l'ancienne comédie. Trois comédies perdues de Phérécrate portent ainsi le nom d'une hétaires : *Thalatta*, *Koriannô* et *Petalè*.

¹⁵⁸ Cette pièce est aussi connue sous le nom d'Hippiskos. Il semble que le nom Agônis lui ait été associé plus tard par des commentateurs alexandrins (G. Arnott, *Alexis: The Fragments. A commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 49).

¹⁵⁹ On lui connaît de nombreuses relations parmi les élites athéniennes comme les orateurs Hypéride et Euthias, Gryllion, un membre de l'Aréopage ou le philosophe Xénocrate. Il se peut néanmoins qu'il y eut plusieurs courtisanes nommées Phrynè dans la seconde moitié du IV^e siècle. Voir J. Traill, *Persons of Ancient Athens*, vol. 18, Toronto, Athenians, 2009, p. 152-153.

¹⁶⁰ Anaxilas, *fr.* 22 (trad. personnelle).

¹⁶¹ Dans la pièce *Neaira* de Timoclès, un jeune homme se plaint de sa relation avec Phrynè car elle l'a ruiné : « Infortuné (δυστυχής) que je suis ! Je suis tombé amoureux de Phrynè quand elle cueillait encore des câpres et qu'elle ne possédait pas encore ce qu'elle a maintenant (οὐπω τ' εἶχεν ὅσαπερ νῦν ἔχει) : alors que j'ai dépensé énormément (πάμπολλ' ἀναλίσκων), chaque fois que je viens la visiter, la porte est close » (Timoclès, *fr.* 25, trad. personnelle).

Tu peux appeler toutes ces prostituées « sphinx de Thèbes » : elles ne parlent pas sans détours, mais seulement par énigmes disant te désirer, t'aimer ou se plaire à coucher avec toi. « Je voudrais avoir un lit ou une chaise à quatre pieds » dit-elle ensuite, puis déjà : « quelque chose à trois pieds », puis elle dit : « une petite servante à deux pieds. » Celui donc qui, comme Oedipe, comprenant tout de suite, prend les jambes à son cou faisant semblant de ne pas l'avoir vue. Lui seul se sauve à contrecœur. Mais ceux qui pensent être désirés, sont directement soulevés et emportés haut dans le ciel. Bref, de tout ce qui existe, il n'est pas de bête plus destructrice qu'une hétéaire.¹⁶²

Parodiant l'énigme à laquelle Œdipe dut répondre quand, à l'orée de Thèbes, il se trouva devant le Sphinx, le discours comique met l'accent sur les exigences toujours plus dispendieuses de ses dames : mobilier ou esclaves. Mais, à travers ces femmes, les comiques cherchaient évidemment à atteindre les hommes qui les fréquentaient. Comme le dit Anaxilas, dans ce même fragment, s'attacher à une courtisane est « *paranomôteros* » : très criminel. Le crime, cependant, semble moins relever de la nécessaire continence à laquelle est tenu le citoyen Athénien, que du « coût » qu'une hétéaire, dévoreuse de fortune, représente.

Mais comment comprendre dans la perspective qui est la nôtre, que les comiques s'inquiètent des dépenses des hommes de l'élite et aillent même jusqu'à les trouver « criminelles » ? Comme nous l'avons dit dans le chapitre 6, la cité regardait d'un mauvais œil ces dépenses et n'était guère encline à laisser les Athéniens disposer de leurs biens comme ils l'entendaient. La cité disposait même d'outils législatifs pour sanctionner la dilapidation. La *graphè paranoias* ainsi que la *graphè argias* permettait à n'importe quel Athénien d'intenter un procès à quiconque menacerait son propre patrimoine par des dépenses inconsidérées¹⁶³. L'*argia*, la dilapidation, était, en outre,

¹⁶² Σφίγγα Θηβαίαν δὲ πάσας ἔστι τὰς πόρναις καλεῖν, αἱ λαβοῦσαι ἀπλῶς μὲν οὐδὲν, ἀλλ' ἐν αἰνιγμοῖς τιςιν, ἐρώσι καὶ φιλοῦσι καὶ σύνεισιν ἡδέως. εἶτα τετράπους μοι, φησί, γένοιτο σκίμπους ἢ θρόνος, εἶτα δὴ τρίπους τις, εἶτα, φησί, παιδίσκη δίπους. εἶθ' ὁ μὲν γνοὺς ταῦτ' ἀπήλθεν εὐθύς ὥσπερ γ' οὐδ' ἰδεῖν δόξας ἐκείνην, σφύζεται δ' ἄκων μόνος. οἱ δ' ἐράσθαι προσδοκῶντες εὐθύς εἰσιν ἡρμένοι καὶ φέρονθ' ὑψοῦ πρὸς αἴθρα : Anaxilas, *fr.* 22 (trad. personnelle).

¹⁶³ A. Damet, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 183. Néanmoins, on imagine que les fils légitimes étaient les plus enclins à faire usage de ce

l'un des griefs susceptibles de donner lieu à une exclusion de la tribune de l'assemblée via la *dokimasia rhétorôn*¹⁶⁴. Sans doute, ces procédures servaient à protéger les fils des excès d'un père dépensier. Mais au-delà de cet effet délétère sur l'*oikos*, la dépense affectait aussi la cité dans son ensemble. En un sens, tout cet argent dépensé pour la débauche appauvrisait le riche citoyen et réduisait d'autant ses capacités à financer les besoins de la cité par des dons ou par les liturgies. Cette dérision, d'une certaine façon, était le pendant des honneurs que la cité accordait à ceux qui dépensaient sans compter au profit du peuple. Le citoyen athénien, riche de surcroît, ne pouvait faire passer ses plaisirs avant les intérêts de la cité.

5. Retour à Périclès : les amours au détriment de la cité ?

Vincent Azoulay, dans sa biographie consacrée à Périclès, notait que « les sources contemporaines n'ont cessé de critiquer le comportement de Périclès en matière d'*Aphrodisia* – les choses de l'amour »¹⁶⁵. Parmi ces sources réprobatrices, la comédie tient naturellement le premier rang. Hermippos forgea même un surnom insultant qui résumait efficacement la sexualité débridée attribuée à Périclès : « roi des satyres » (*basileu saturôn*)¹⁶⁶. L'appellation mobilisait à l'encontre de Périclès tous les dérèglements sexuels que les Grecs associaient à ces êtres bestiaux¹⁶⁷. Périclès aurait ainsi multiplié les aventures, parfois même avec des femmes mariées¹⁶⁸. Une pièce de Cratinos, le *Dionyxalexandros*, fait d'ailleurs de l'inclinaison de Périclès pour les « choses d'Aphrodite » le premier de ses vices. Cette comédie est une parodie burlesque du jugement de Pâris et du rapt d'Hélène où Dionysos, personnage toujours un peu

genre de procédures même si, comme le souligne Aurélie Damet, les Athéniens préféraient autant que faire se peut éviter de s'engager dans ces procédures qui ternissaient l'image de la famille.

¹⁶⁴ Sur cette procédure : C. Feyel, *ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ. La place et le rôle de l'examen préliminaire dans les institutions des cités grecques*, Paris, De Boccard, 2009, p. 198-207 ; D. MacDowell, « The Athenian Procedure of Dokimasia of Orators », in M. Gagarin, R. Wallace (éd.), *Symposion 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 79-87.

¹⁶⁵ V. Azoulay, *Périclès. La démocratie à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 220.

¹⁶⁶ Hermippos, fr. 47 [*Moirai*].

¹⁶⁷ Azoulay, *op. cit.*, p. 122-123. Sur la sexualité exacerbée des satyres, voir F. Lissarague, « de la sexualité des satyres », *Métis*, 2, 1987, p. 63-90 et surtout *La cité des satyres. Une anthropologie ludique, Athènes, VI^e-V^e siècles avant J.-C.*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, p. 73-96.

¹⁶⁸ Plutarque, *Périclès*, XIII, 15.

grotesque dans les comédies de l'époque¹⁶⁹, se substituait au fils cadet de Priam¹⁷⁰. Cette pièce est surtout connue grâce à un papyrus qui en fournit l'argument :

... jugement, Hermès, quitte la scène et ceux-là [les satyres] discutent avec le public à propos des poètes et se moquent et raillent Dionysos qui vient de paraître. Celui-là quand sont arrivées [les déesses] <...> Héra lui offre la tyrannie immuable (τυραννις ἀκίνητος), Athéna la fortune à la guerre (εὐτυχία κατὰ πόλεμον) et Aphrodite qu'il sera la plus beau et le plus aimé (κάλλιστον τε καὶ ἐπέραστον) ; il rend sa sentence en faveur d'Aphrodite. Ensuite il se rend par bateau à Lacédémone et après avoir enlevé Hélène, il arrive sur le mont Ida.¹⁷¹

Le papyrus décrit ensuite les différentes péripéties qui affectent Dionysos poursuivi en Troade par les Achéens, puis s'achève sur une indication capitale : « dans cette pièce, Périclès est vivement parodié comme ayant de toute évidence attiré la guerre en Attique »¹⁷². Aussi la plupart des spécialistes supposent-ils que Périclès s'y trouvait incarné sous les traits de Dionysos-Alexandre¹⁷³ et qu'à la guerre de Troie que le fils de Priam avait provoquée, répondait la guerre du Péloponnèse dont le déclenchement était imputé à Périclès¹⁷⁴. Relu à la lumière de cette information, le jugement de Pâris prend une signification toute politique : Périclès est tiraillé entre trois déesses, qui représentent chacune une dimension de son « identité politique ». L'offre d'Héra, la

¹⁶⁹ Pensons, par exemple, à Dionysos dans les *Grenouilles* d'Aristophane ou dans les *Taxiarques* d'Eupolis. Sur l'image comique de Dionysos, se reporter à R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, p. 61.

¹⁷⁰ Pour un ensemble assez exhaustif des références à cette pièce de Cratinos, se reporter à A. Tatti, « Le *Dionysalexandros* de Cratinos », *Métis*, 1, 1986, p. 325-332. Elle offre aussi une synthèse intéressante sur les différentes dimensions de la pièce.

¹⁷¹ *PCG*, vol. IV, Cratinos, *Dionysalexandros*, i = Grenfell B., Hunt A., *The Oxyrhynchus Papyri*, IV, The Egypt Exploration Fund, Londres, 1904, 663 (trad. Tatti modifiée).

¹⁷² *Ibidem* (trad. Tatti).

¹⁷³ Cratinos aurait ainsi mobilisé le procédé d'*emphasis* consistant à incarner dans un personnage de la fiction un homme connu dans la cité. Selon Ralph Rosen, ce procédé ne participe en rien d'un amoindrissement de la violence de la raillerie. Étudiant les termes de l'argument, il démontre que la satire devait être d'une grande virulence et estime plausible que le papyrus reprenne la parabase de la pièce. Cf R. Rosen, *Old Comedy and the Iambographic Tradition*, Atlanta, Scholars Press, 1988, p. 49-57.

¹⁷⁴ La plupart des commentateurs s'accordent à voir dans la « guerre en Attique » une référence aux opérations spartiates menées sur le territoire de la cité athénienne dans les premières années de la guerre du Péloponnèse. La comédie daterait donc de 430 ou 429 (par exemple : J. Schwartz, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, Munich, G. H. Beck, 1971, p. 11-21). *Contra* : Harold Mattingly donne à cette comédie une date plus haute : 440 ou 439. Selon lui, la guerre en question serait celle qu'Athènes avait engagée contre Samos (H. Mattingly, « Poets and Politicians in Fifth-Century Greece », in K. Kinzl (éd.), *Greece and the Eastern in Ancient History and Prehistory*, Berlin, New-York, De Gruyter, 1977, p. 231-245, p. 243-244).

tyrannie, ne nécessite aucun commentaire approfondi : elle renvoie à l'imputation, étudiée plus haut, du pouvoir excessif de Périclès. Celle d'Athéna, la guerre, relève de son rôle dans l'éclosion de la guerre contre les Lacédémoniens. Aphrodite, enfin, lui promet d'en faire « le plus beau » et de le rendre séduisant : il s'agit d'une allusion aux amours multiples de Périclès¹⁷⁵. Il n'y a certainement rien d'étonnant à ce que Périclès penche pour cette dernière déesse puisque la comédie « jouait » le jugement de Pâris. Le message, pour autant, est très clair : le « roi des satyres »¹⁷⁶ n'est manifestement pas rasséréné.

Sans doute cette dérision ne manquait pas de mettre en scène l'incontinence d'un homme qui voulait arborer la plus grande tempérance dans sa vie publique¹⁷⁷. Mais les railleries relatives à la vie amoureuse de Périclès posaient un problème d'ordre plus directement politique : elles questionnaient l'incidence des amours de Périclès sur la cité. Or, dans le cas de Périclès, à rebours de l'opulent Callias, ce sont moins les dépenses qui sont en causes, que les effets de ces amours sur les décisions politiques de l'homme d'État. Il est ainsi possible que, dans le *Dionysalexandros*, l'amour dévastateur de Pâris pour Hélène fasse écho à celui de Périclès pour Aspasia, courtisane dont, d'après Plutarque, il était profondément épris¹⁷⁸. En d'autres termes, Aspasia aurait été la cause de la guerre du Péloponnèse comme Hélène le fut de la guerre de Troie. Une telle lecture est accréditée par l'existence d'une accusation semblable chez certains autres poètes comiques¹⁷⁹. Voici, par exemple, comment Aristophane, dans les *Acharniens*, présente l'origine de la guerre du Péloponnèse :

[...] des jeunes gens enivrés au jeu du cottabe vont à Mégare et enlèvent la courtisane (πόρνην) Simaitha ; les Mégariens, sous l'affront, excités comme des coqs, par représailles enlèvent à Aspasia deux courtisanes (πόρνα) : et voilà pourquoi la guerre éclata, mettant aux prises tous les Grecs pour trois catins (τριῶν λαϊκαστριῶν) ! Là-

¹⁷⁵ Mais peut-être aussi à la laideur que les comiques lui imputaient et dont nous avons traité plus haut.

¹⁷⁶ La pièce de Cratinos qui comportait un chœur de satyres a probablement inspiré les *Moirai* d'Hermippos, pièce dans laquelle Périclès est qualifié de « roi des satyres » comme nous l'avons vu (Tatti, *op. cit.*, p. 328, n. 13).

¹⁷⁷ Azoulay, *op. cit.*, p. 120.

¹⁷⁸ « Chaque jour, en quittant la maison, puis en y revenant, au sortir de l'agora, il la prenait dans ses bras en la couvrant de baisers » (Plutarque, *Périclès*, XXIV, 9 (trad. Ozanam)).

¹⁷⁹ Notons que l'amour pour Aspasia était également rendu responsable de la guerre contre Samos (Plutarque, *Périclès*, XXIV, 2).

dessus, colère de Périclès : l'Olympien lance l'éclair, fait gronder son tonnerre, bouleverse l'Hellade, édicte des lois dans le style des chansons :

« Bannis soient les Mégariens

Et de la terre et du marché

Et de la mer et de tout continent »¹⁸⁰

Le décret de Mégare serait ainsi le fruit d'une querelle autour de deux courtisanes initiées par Aspasia et la conséquence de l'attachement de Périclès à cette dernière. Or que les sentiments éprouvés par Périclès pour une belle étrangère conduisent ainsi la cité à la guerre trahit une remise en cause du primat de l'intérêt général sur l'intérêt particulier que valorisait l'idéologie civique¹⁸¹. La satire de Périclès est d'autant plus féroce qu'elle met à mal l'image du farouche défenseur de l'intérêt général que Périclès avait cherché à se donner¹⁸². Pire : Périclès semble ne pas être aussi souverain dans ses amours qu'il ne l'est dans la vie politique. L'*éros*, rappelons-le, procède d'une relation dissymétrique liant « celui qui aime » – l'amant – « celui ou celle qui est aimé » – l'aimé¹⁸³. Dans ce cadre, les rôles sociaux sont assez bien définis : il convient pour le citoyen adulte et mâle d'être l'amant de ceux qui lui sont statutairement inférieurs esclaves, femmes et jeunes garçons qui n'ont pas encore accédé à la citoyenneté¹⁸⁴. Or être l'amant, c'est aussi, comme l'écrit Foucault, être « celui qui domine », « celui qui soumet », « celui qui l'emporte »¹⁸⁵ : Périclès n'est visiblement pas dans cette situation

¹⁸⁰ Aristophane, *Acharniens*, 522-534. On remarquera qu'ici encore le poète comique met en relief une proximité entre la prostituée et la courtisane que les élites aristocratiques préféraient distinguer clairement. Sur la distinction entre l'hétaïre et la prostituée, voir J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens*, Londres, Harpercollins, 1997, p. 112-127.

¹⁸¹ Sur cette importance, voir par exemple M. Finley, « Démagogues athéniens », in M. Finley, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1984, p. 89-119, p. 94-96.

¹⁸² Azoulay, *op. cit.*, p. 108-110.

¹⁸³ Sur la dissymétrie de la relation érotique, voir par exemple : C. Calame, *L'éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, p. 35-41 ; K. Dover, *Homosexualité grecque*, trad. S. Said, Grenoble, La pensée sauvage, 1982 (1978), p. 104-116 ; M. Foucault, *histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 237-248. Cette dissymétrie de la relation érotique n'est cependant pas toujours opérante : Plusieurs spécialistes mettent ainsi en avant la proximité entre l'*éros* et la *philia*, généralement conçue comme un lien qui unit des égaux : J. Davidson, *The Greeks and greek love : a radical reappraisal of homosexuality in Ancient Greece*, Londres, Phoenix, 2008, p. 32-34 ; J. Boswell, *Same-sex Unions in premodern Europe*, New York, Vintage books, 1995, p. 76-80. Pour Claude Calame (*op. cit.*, p. 44-46 et p. 124-133), l'asymétrie de la relation érotique peut même coexister avec une relation de *philia*.

¹⁸⁴ M. Skinner, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 124-132.

¹⁸⁵ Foucault, *op. cit.*, p. 237.

vis-à-vis d'Aspasie à laquelle on accolerait volontiers le qualificatif de « maîtresse ». Remarquons d'ailleurs qu'Aspasie, dans les *Hommes entravés* de Callias, apprenait à Périclès l'art rhétorique¹⁸⁶. Si ce rapprochement entre Aspasie et la rhétorique doit beaucoup à la corrélation que la pensée de l'époque établit entre le *logos* et l'*éros*¹⁸⁷, il signalait surtout l'emprise d'Aspasie dans la mesure où la rhétorique était, comme nous l'avons vu, un instrument de domination¹⁸⁸.

Il ne faudrait cependant pas croire que les amours de Périclès n'avaient qu'une seule et univoque signification. La relation aux hétaires et, notamment à Aspasie, attestait aussi, à l'instar du discours sur la consommation de poissons, de mœurs aristocratiques et, pour tout dire, suspectes. Dès l'époque archaïque, l'hétaire, en effet, constituait un marqueur élitare : elle trahissait ce luxe somptuaire, l'*habrosunè*, dans lequel les élites aristocratiques baignaient¹⁸⁹. Mieux : elle était une figure du banquet aristocratique qu'Oswyn Murray décrit comme une « anti-cité »¹⁹⁰. Elle s'inscrivait même, comme l'a montré Leslie Kurke, dans une tension entre cet espace aristocratique, et privé, du banquet et la sphère publique incarnée par l'agora. À l'inverse de la foule des citoyens qui fréquentaient des *pornai* à deux oboles dans les bordels crasseux, l'aristocrate s'attachait, lui, une femme délicate et cultivée. L'hétaire, d'ailleurs, ne vendait pas son corps : elle « accordait ses faveurs » en échange de présents. Aussi l'échange qui se faisait entre l'hétaire et son amant était-il dépouillé de cette dimension mercantile propre à la prostitution. En bref, l'hétaire participe de la distinction d'une aristocratie archaïque vis-à-vis de la foule des citoyens¹⁹¹. Or, à l'époque classique, ces présupposés subsistent : à la prostituée, qui incarne une « sexualité démocratique » s'oppose l'hétaire

¹⁸⁶ Callias, fr. 21.

¹⁸⁷ Que Gorgias, avec son *Éloge d'Hélène*, choisisse la plus séduisante des femmes pour montrer la puissance du discours est symptomatique de cette corrélation.

¹⁸⁸ Voir chapitre 7. Il est probable que Callias ne fût pas le seul poète à mettre en scène l'ascendance d'Aspasie sur son « amoureux transi » via la « métaphore » rhétorique. Les milieux socratiques, qui reprennent à l'envi cette thématique d'une Aspasie maîtresse en discours, se sont probablement inspirés d'une moquerie largement répandue par la comédie (Azoulay, op. cit., p. 125).

¹⁸⁹ L. Kurke, *Coins, bodies, Games and Gold : The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 185-186.

¹⁹⁰ O. Murray, « The Greek Symposion in History », in E. Gabba (éd.), *Tria corda : scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Côme, New Press, 1983, p. 257-262. Cette thèse du banquet comme « anti-cité » doit cependant être nuancée comme l'a montré S. Corner (« Bringing the Outside In. The *Andrôn* as Brothel and Symposion's Civic Sexuality », in A. Glazebrook, M. Henry (éd.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2011, p. 60-85).

¹⁹¹ Kurke, op. cit., p. 175-219 (ce chapitre consacré à la tension entre l'hétaire et la prostituée dans les sources d'époque archaïque – iconographie y compris – reproduit, *mutatis mutandis*, un article plus ancien : « Inventing the *Hetaira* : Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece », *Classical Antiquity*, 1997, 16, 1, p. 106-150).

compagne d'hommes riches¹⁹². Il ne faut pas s'étonner, par conséquent, que la relation de Périclès à des hétaires ait pu susciter la méfiance. La relation à Aspasia le pouvait d'autant plus, que la belle milésienne était associée, par les contemporains, à la *truphè* un luxe qui n'est pas sans faire écho à l'*habrosunè* archaïque dont nous venons de parler¹⁹³.

Conclusion du chapitre 8

Les motifs de la dérision comique des hommes politiques étaient très divers et touchaient autant à l'activité politique elle-même, et, en particulier, le rapport au peuple, qu'aux mœurs. On observe même une inflexion dans ces motifs de dérision. Quand, dans la seconde moitié du V^e siècle, elle insistait sur la manière dont l'homme politique nouait des relations avec le peuple et sur la nature de ce lien, dans la comédie du IV^e siècle, elle s'intéressait surtout – mais pas seulement – à leurs mœurs. Faut-il y lire l'indice d'un plus grand souci vis-à-vis des comportements individuels ? La chose n'est pas impossible, du moins pour la seconde moitié du IV^e siècle, tant il est vrai qu'un certain nombre de réformes *post* Chéronée semblent traduire la volonté de plus étroitement encadrer le comportement des individus. Sous Démétrios de Phalère, fut ainsi institué le collège des *gunaikônômoi* qui, entre autres choses, surveillait la conduite des femmes¹⁹⁴. Un peu plus tôt, vers 335, avec la réforme de l'éphébie initiée par Épocratès, sont instituées de nouvelles magistratures destinées à encadrer plus étroitement les éphèbes : le cosmète et les dix sophronistes chargés d'inculquer aux jeunes Athéniens la *sôphrosunè*¹⁹⁵. Peut-être, également, cette inflexion relevait d'un changement dans la conception que la cité se faisait de l'éducation démocratique. Josiah Ober note, en effet,

¹⁹² Davidson, *op. cit.*, p. 112-125. Skinner, *op. cit.*, p. 98-99. Soulignons néanmoins qu'en certains contextes discursifs, l'hétaire et la prostituée ne formaient pas un couple antithétique, notamment quand elles étaient opposées à la figure de la femme de citoyen. Comme le souligne James Davidson : « s'il est vrai que les Grecs présentaient souvent le monde en des termes binaires opposant des extrêmes opposés [...], les termes de l'opposition pouvait changer tout le temps » (Davidson, *op. cit.*, p. XXV).

¹⁹³ Sur la *truphè* orientale d'Aspasia, voir Azoulay, *op. cit.*, p. 127. D'après Plutarque (*Périclès*, XXIV, 9), les poètes comiques qualifiaient Aspasia de nouvelle Omphale, la comparant à la reine de Lydie auprès de laquelle, selon la légende, Héraclès aurait passé un long temps asservi. Plutarque raconte aussi que les poètes comiques la qualifiaient d'Héra et de Déjanire. La comparaison à Héra fait sans doute référence à l'assimilation courante de Périclès à Zeus. La comparaison avec Déjanire l'épouse d'Héraclès reste plus difficile à déchiffrer. Peut-être que les comiques cherchaient à rapprocher, par ce biais, Périclès d'un héros réputé pour sa glotonnerie ou ses exploits sexuels.

¹⁹⁴ L. O'Sullivan, *The régime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE : a philosopher in politics*, Leiden, Boston, Brill, 2009, p. 45-103. Leur fonction principale était cependant de faire respecter les lois somptuaires plus sévères qui avaient été alors adoptées.

¹⁹⁵ M. Faraguna, *Atene nell'età di Alessandro*. *Problemi politici, economici, finanziari*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1992, p. 278-280 ; C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, De Boccard, 1962, p. 104-108.

que l'avènement de des dix magistrats constituait un tournant dans la politique éducative de la cité démocratique : loin de l'éducation très diffuse qui prédominait jusque-là, celle que médiatisait tant la pratique politique que la participation aux célébrations civiques, était promue une forme beaucoup plus directive d'éducation¹⁹⁶. Aussi le théâtre pouvait-il apparaître à cette époque moins à même qu'auparavant de remplir sa fonction éducative. Mais cette évolution dans la conception de l'éducation, quand bien même elle serait exacte, demeure tardive et ne peut rendre compte d'une évolution lente et non homogène du genre comique. Plus simplement, on peut penser que cette mutation résulte de l'internationalisation croissante du spectacle théâtral athénien : la question du dialogue entre le peuple d'Athènes et ses hommes politiques intéressait certainement moins à des étrangers issus d'horizons divers que la dérision des mœurs. De fait, si la critique du charisme démesuré d'un homme politique ou de sa démagogie – au sens moderne du terme – pouvait parler à un Athénien riche de sa culture démocratique, elle devait laisser de marbre un étranger pour peu qu'il fût originaire d'une cité oligarchique où les problèmes politiques ne se posaient pas en ces termes.

Quoiqu'il en soit de la diversité des thèmes pour lesquels les orateurs athéniens étaient raillés et de leur évolution, ils ont cependant en commun de se focaliser sur des comportements qui étaient moins moralement condamnables – quand ils l'étaient – que néfastes au *dèmos*. Ainsi, cette dérision était doublement politique : d'abord, évidemment, parce qu'elle prenait pour cible ceux qui ambitionnaient d'orienter la vie politique de la cité, ensuite, parce qu'elle se moquait des conduites qui, très précisément, influaient sur l'ordre démocratique. Menace constante pesant sur les orateurs, la dérision était ainsi une injonction à adopter les comportements les mieux à même de garantir cet ordre. Parallèlement, par-delà les thèmes de dérision, en prenant pour cible des hommes de l'élite – nés pour commander et pourtant soumis au peuple –, la comédie participait, pour reprendre le mot de Max Weber, à la « domestication » des dominés¹⁹⁷.

¹⁹⁶ J. Ober, « The Athenian Debate over Civic Education », in *Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going On Together*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 128-156, p. 154-156.

¹⁹⁷ La question de la « domestication » des masses revient abondamment chez Weber. Voir par exemple : M. Weber, *Economie et société, Tome 1 : Les catégories de la sociologie*, trad. J. Freund et alii., Paris, Plon, 1971.

Chapitre 9

Le pouvoir du peuple par la dérision

Un jour, par exemple, un individu particulièrement vulgaire et grossier (τινος τῶν βδελυρῶν καὶ ἀκολάστων) l'insulta (λοιδορούμενος) et l'accabla d'outrages (κακῶς ἀκούων). Périclès le supporta en silence, toute la journée, en pleine agora, en continuant à régler les affaires urgentes. Le soir, il s'en alla tranquillement, tandis que l'autre le suivait et lui lançait toutes les injures possibles (πάση χρωμένου βλασφημίᾳ). Avant de rentrer chez lui, comme il faisait déjà nuit, il ordonna à l'un de ses serviteurs de prendre une lampe pour raccompagner l'homme et le reconduire chez lui.¹

Cet épisode rapporté par Plutarque est édifiant car il met en scène l'un des rapports de force qui structurait puissamment la société athénienne : celui qui voyait s'opposer la foule des citoyens ordinaires aux hommes de l'élite². Les sources décrivent, en effet, cette tension en des termes qui ne manquent pas d'être révélateurs de la prétention des seconds à la supériorité. D'un côté, donc, il est question des *gnôrimoi* (« les bien connus »), des *kaloi kagathoi* (« les beaux et bons »), des *charientes* (« les gracieux »), des *aristoi* (« les meilleurs ») ou encore des *chrestoi* (« les gens de bien »). De l'autre, de la multitude d'où ne ressort aucune individualité : *to plethos, hoi polloi*, ou, de manière

¹ Plutarque, *Périclès*, V, 2 (trad. A.-M. Ozanam).

² Cet antagonisme est l'objet de l'ouvrage fondamental de J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, University of Princeton Press, 1989.

plus péjorative encore, *ho ochlos*³. Cette inégalité, assurément, reposait sur la richesse. Un petit groupe de citoyens constituait une « classe liturgique »⁴ qui regroupait au IV^e siècle autour de 1500 individus⁵. Encore ne s'agissait-il pas d'une catégorie parfaitement objective : les patrimoines n'étant pas évalués par la cité⁶, étaient liturges, d'abord, ceux qui voulaient bien l'être même si, à partir d'un certain niveau de fortune, il devenait difficile de s'y soustraire⁷. Mais c'était surtout sur le plan politique que cette inégalité posait problème : les membres de l'élite sociale, du moins une bonne partie d'entre eux, un Périclès, un Cléon, un Démosthène⁸, étaient amenés à jouer un rôle politique prééminent au sein de la cité tandis que la majorité des citoyens se trouvait dépourvue de l'initiative politique, son pouvoir résidant d'abord dans les votes qui ponctuaient les réunions de l'Assemblée et les sessions du tribunal de l'Héliée⁹. Les sources mettent ainsi face à face, d'une part, les « orateurs » (*oi rhêtotes*), « ceux qui sont investis en politique » (*oi politeuomenoi*), « ceux qui parlent » (*oi legontes*), les « conseillers » (*oi sumbouloi*), ou encore, quoique le terme soit dépréciatif, les « démagogues », (*oi dêmagogoi*), et, d'autre part, les *idiôtai*, « les particuliers », « les citoyens ordinaires »

³ Ober, *op. cit.*, p. 11-13. Évidemment, une fois le régime pleinement démocratique établi, dans la seconde moitié du V^e siècle, ce vocabulaire désignant la masse des citoyens ne pouvait plus être utilisé par les hommes de l'élite dès lors que leurs discours s'inséraient dans une dialectique avec le peuple. Il s'agissait, avant tout, de paraître l'égal de n'importe quel *quidam* même si personne n'était véritablement dupe du fait qu'il y avait, comme le dit Ober en paraphrasant une phrase de *La Ferme des animaux* d'Orwell, des citoyens « plus égaux que les autres » (p. 14).

⁴ Cette « classe » rassemblait les individus dont la richesse justifiait qu'ils assumassent ces prestations à la fois personnelles et financières au profit de la cité qu'étaient les liturgies. Ce système fut certainement mis en place dans les années qui suivirent immédiatement les réformes de Clisthène, cf. M. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 156-158. Selon John Davies, le fait d'être liturge constituait en fait le seul critère objectif susceptible de mesurer le niveau social d'un individu : J. Davies, *Wealth and Power of Wealth in Classical Athens*, New York, Arno Press, 1981, p. 1-8.

⁵ C'est le chiffre que propose Jacques Oulhen qui, pour prendre en compte la plasticité de cette classe liturgique, extrapole le nombre de 1200 citoyens redevables en 378 de l'*eisphora*. Notons, aussi, que cette classe liturgique ne saurait se limiter aux seuls trois cents citoyens appelés, depuis au moins 364, à payer de manière anticipée la totalité de l'*eisphora*. Cf. J. Oulhen, « La société athénienne », in P. Brulé, R. Descat (éd.), *Le monde grec aux temps classiques*, tome 2, Paris, PUF, 2004, p. 251-351, p. 323-329.

⁶ Il existe une liste des triérarques qui rassemblait ceux qui avaient déjà endossé cette liturgie, mais rien qui enregistrerait les fortunes (*ibidem*, p. 326).

⁷ Si les spécialistes s'accordent à dire que le patrimoine minimum tournait autour des deux ou trois talents, il n'existait en fait aucun « cens liturgique » strictement défini à partir duquel un membre de la communauté était considéré comme liturge. D'une part, la cité désignait autant de liturges que ses besoins l'exigeaient. D'autre part, la richesse des particuliers était d'autant mieux reconnue qu'ils acceptaient d'en dévoiler l'ampleur, consentant par là à assumer des liturgies. Voir Oulhen, *op. cit.*, p. 324-326 ; L. Migeotte, *Les finances des cités grecques*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 524. Certains dispositifs permettaient quand même à la cité de limiter la possibilité d'échapper au service liturgique : V. Gabrielsen, *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relation*, Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press, 1994, p. 43-67.

⁸ Le cas est particulier, car, comme on le sait, la plus grande partie du patrimoine dont devait hériter Démosthène avait été accaparée par ses tuteurs. Après une série de procès, il parvint à en récupérer une partie et le voilà capable en 360-359 d'assumer les frais d'une triérarchie : P. Carlier, *Démosthène*, Paris, Fayard, 1990, p. 35-49.

⁹ Sur la corrélation entre élite sociale et politique, voir Ober, *op. cit.*, p. 112-118.

selon la traduction d'Ober¹⁰. La majorité des spécialistes contemporains ont pu, en ce sens, opposer des « gouvernants » et des « gouvernés » dans la cité athénienne¹¹. Parler de « gouvernant » est, à vrai dire, abusif. Comme le remarque Noémie Villacèque : « “gouvernants” et “gouvernés” sont [...] des concepts qui relèvent d'une définition moderne de la citoyenneté, inadaptée au régime athénien de l'époque classique »¹². Disons qu'un petit nombre d'hommes disposaient des ressources, de l'éducation, de l'appui de réseaux ou groupes influents, bref, d'un capital social, économique, culturel et finalement « symbolique » suffisamment élevé pour participer très activement aux affaires de la cité¹³. Or, de fait, cette dichotomie politique de la société posait un problème à la démocratie puisqu'elle mettait à mal le principe d'isonomie, c'est-à-dire celui de l'égalité de participation de tous les citoyens au gouvernement de la cité¹⁴.

Faut-il, alors, penser que l'épisode relaté par Plutarque traduit simplement la frustration d'un *quidam* à l'endroit de celui qui était, selon les mots de Thucydide, « le premier des citoyens » ? Car l'anecdote a quelque chose d'insolite : face aux insanités, non seulement Périclès, stratège, descendant de la grande famille des Alcéméonides, ne réplique pas,

¹⁰ Sur cette tension et le vocabulaire associé : Ober, *op. cit.*, p. 105-109.

¹¹ Outre Josiah Ober dont la réflexion s'articule autour de cette question d'une élite dans une cité qui se veut égalitaire (*op. cit.*, p. 17), citons M. Finley, *Démocratie antique, démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Paris, Payot, 2003 (1973), p. 70-72 ; M. Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, New York, Basil Blackwell, 1987, p. 56-65 et 85-86 ; C. Mossé, « *Politeumonoï et idiôtai* : l'affirmation d'une classe politique à Athènes au IV^e siècle », in P. Brun (éd.), *d'Homère à Plutarque : itinéraires historiques*, Bordeaux, Ausonius, 2007, p. 209-216 (cet article a paru la première fois dans la *Revue des Études Anciennes*, 86, 1984, p. 193-200).

¹² N. Villacèque, *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 66. Cette dernière a tendance à faire de l'existence d'une « élite dirigeante » un obstacle à la souveraineté du *dèmos*. Or, ainsi que le note Finley, les deux choses ne sont pas contradictoires : « Athènes fournit [...] un exemple valable de coexistence réussie entre direction politique et participation populaire » (*op. cit.*, p. 85). Noémie Villacèque reconnaît du reste l'existence d'une classe d'orateurs tout en montrant bien combien le petit peuple, s'il ne prenait pas souvent la parole, disposait en dernière instance du pouvoir de décision. Il pouvait par ailleurs participer activement aux débats par le chahut qui se concrétisait parfois par des cris, des huées ou des rires qui contraignaient l'orateur au silence.

¹³ L'épigraphe est à ce sujet extrêmement parlante. Françoise Ruzé établit ainsi que : « la majorité des auteurs de décrets et d'amendements, ou bien appartiennent à des familles connues, ou bien sont eux-mêmes connus pour avoir exercé des fonctions ou des liturgies exigeant un certain niveau de fortune » (F. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque : de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 456). Même l'Oraison funèbre de Périclès telle que la rapporte Thucydide, véritable célébration du régime démocratique, laisse affleurer cette dichotomie de la société athénienne. Ainsi, le discours de Périclès, quoiqu'il affirme que la démocratie distingue moins les citoyens par leur appartenance à une catégorie sociale que par leur mérite (*aretè*), suggère une opposition assez franche entre ceux qui s'occupent des affaires de la cité (*epimeleiai*) et la base des travailleurs (*ergastai*) : Thucydide, *guerre du Péloponnèse*, 40, 2. Sur ce passage, voir les interprétations de Nicole Loraux : *L'Invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Mouton : Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1981, p. 185- 191 et d'Edmond Lévy : *La Grèce au V^{ème} siècle de Clisthène à Socrate*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 224-225.

¹⁴ Si on désigne souvent la participation égale de tous les citoyens au pouvoir du nom d'isonomie, le terme est à l'époque classique beaucoup plus vague : il désigne l'idée de partage égalitaire du pouvoir sans qu'il soit évident que ce partage ait nécessairement dû concerner l'ensemble des citoyens : E. Levy, « *Isonomia* », in Bultrighini U. (éd.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, p. 119- 137, p. 124-125 et 128-131.

mais, une fois ses affaires réglées, fait encore raccompagner l'indélicat chez lui. La chose est d'autant plus remarquable que la scène prend place « en pleine agora », en ce lieu où rien n'échappe au regard public¹⁵. Dans l'économie du discours de Plutarque, la scène est un *exemplum* dont l'objet est de mettre en scène l'une des facettes de la personnalité de Périclès : son impassibilité¹⁶. Elle sert aussi à souligner l'opposition entre l'élévation d'esprit qui caractérise l'homme d'État et la vulgarité bouffonne de son insulteur. Comme le souligne Plutarque, Périclès arborait en effet un « visage grave, qui ne s'abandonnait jamais au rire »¹⁷. En vérité, la magnanimité de Périclès est moins remarquable que ne le laisse penser Plutarque, la cité démocratique ne trouvant rien d'anormal à ce qu'un citoyen ordinaire dise ses quatre vérités à un homme de premier plan. La *parrhèsia*, nous l'avons vu, était un principe phare de la cité démocratique¹⁸.

Il est surtout intéressant de voir comment cette dérision – inutile d'insister sur le fait que ces insultes lancées en pleine agora par un personnage bouffon visaient à exciter le rire des passants contre Périclès – loin de demeurer dans le cadre informel de ce genre de brouilles entre un citoyen ordinaire et un homme politique de premier plan, connaissait à travers la comédie une forme d'institutionnalisation. La comédie, un événement organisé et en partie financé par la cité, faisait en effet des « grands » ses cibles favorites et il y a assurément lieu d'y voir l'expression civique de la domination du peuple sur ses élites. Nous voudrions même aller plus loin : la dérision comique n'est pas seulement le reflet un peu affadi du pouvoir du peuple, il en est l'instrument même. Cette affirmation de la souveraineté populaire, du reste, ne se cantonne pas à la comédie : les *graffiti*, en particulier les *graffiti* exécutés dans le cadre de la procédure de l'ostracophorie, semblent relever d'une démarche comparable.

¹⁵ L'agora peut être pensée comme la matérialisation par excellence de « l'espace public » dans la cité grecque : T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg, C. Winter, 1998, p. 29-45.

¹⁶ Cette sérénité redoutable constituait l'une des manières par lesquelles Périclès construisait son charisme. Le comportement de Périclès n'est cependant pas univoque. Plutarque rapporte des traditions qui assimilent ce comportement à une forme d'arrogance, de morgue toute aristocratique. Périclès, en refusant même de répondre à un citoyen ordinaire, se placerait en quelque sorte hors de portée de ses paroles outrageantes. Voir V. Azoulay, *Périclès : la démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 58-60.

¹⁷ Plutarque, *Périclès*, V, 1. Cette mention du rire montre bien que les insultes lancées contre Périclès cherchent à engendrer le rire malveillant des nombreux témoins de la scène.

¹⁸ Remarquons au passage que cette magnanimité de Périclès conforte l'hypothèse de la précellence de la *parrhèsia* par rapport aux lois encadrant la parole des citoyens : Périclès fait raccompagner son insulteur alors même que, comme nous l'avons dit, il existait à Athènes un loi sanctionnant l'injure contre les magistrats. Cf. chapitre 3.

I. Homme politique : un rôle qui prête à rire

1. La raillerie des hommes politiques : un attribut de l'ancienne comédie

Dire que les élites, et, plus particulièrement les élites politiques, sont les premières cibles de la dérision comique sonne comme une évidence pour qui a lu un peu d'Aristophane¹⁹. Le poète en fait même un signe caractéristique de sa poésie :

[...] il nous a bâti un art vraiment fort, il l'a élevé pierre à pierre, et crénelé de fortes paroles et de fortes idées, de blagues qui ne traînent pas au coin des rues (σκώμμασιν οὐκ ἀγοραίοις). Il ne mettait pas en scène d'obscurs polichinelles (οὐκ ιδιώτας ἀνθρωπίσκους κωμῳδῶν), ni des femmes, mais comme un Héraclès vengeur, il s'en prenait aux plus puissants (τοῖσι μεγίστοις ἐπεχείρει), fonçant à travers d'effroyables puanteurs de cuir et de comminatoires effluves de cloaque²⁰.

Cette exclamation du chœur des *Guêpes*, qui met face à face les « particuliers » (*idiôtai*) et « les plus grands » (*megistoi*), relève parfaitement de la bipartition, décrite plus haut, de la société athénienne. Or la qualité de l'art d'Aristophane aurait précisément résidé dans sa manière de prendre pour cible les puissants. Indéniablement, ici, le superlatif substantivé de *megas* renvoie aux hommes influents de la cité : l'évocation du cuir, qui est accolé au terme est, de fait, une référence à l'orateur Cléon, qui était, pour paraphraser Thucydide parlant de Périclès, le « premier des citoyens » en 422, quand cette comédie fut représentée²¹.

La prétention d'Aristophane d'être, à rebours de ses rivaux, un poète impavide n'est pourtant rien moins qu'une fanfaronnade, car bien d'autres, chez ses prédécesseurs mêmes, avaient fait des hommes les plus influents de la cité la cible de leurs traits les plus méchants. Il existait, certes, des poètes dont l'intérêt pour les hommes politiques

¹⁹ Nous avons même consacré notre chapitre 8 à certains grands motifs de cette dérision des hommes politiques.

²⁰ Aristophane, *Guêpes* 1029-1035. Le Chœur de la *Paix* affirme la même chose (748-752).

²¹ P. Lafargue, *Cléon. Le guerrier d'Athènes*, Bordeaux, Ausonius, 2013, p. 80-81. Cléon meurt la même année, quelque mois après la représentation.

était très limité. Gilbert Norwood parle à ce sujet d'une « école de Cratès » car ce poète aurait été le pionnier de ce courant de l'ancienne comédie²². Mais la dérision des hommes politiques n'est absolument pas une spécificité aristophanesque. Elle apparaît comme un élément caractéristique de cette comédie. Grâce aux statistiques, Alan Sommerstein, dans un article important, a établi la chose avec certitude²³. Sa démonstration repose sur l'élaboration d'une liste (liste A) rassemblant l'ensemble des individus, athéniens ou pas, nommés – la plupart du temps tournés en dérision, mais pas toujours – dans les comédies représentées entre 432/431 et 405/404. Il établit ainsi une liste, plutôt fiable, de 224 « tournés en ridicule » (*kômôdoumenoi*). Il croise alors cette première liste avec la liste des personnages politiques importants de la période ; en fait, ceux qui ont endossé au moins deux magistratures électives ou bien qui n'en ont endossé qu'une seule, mais ont, par ailleurs, proposé un décret devant l'assemblée (liste B). Le résultat obtenu est significatif : parmi les 176 individus de la seconde liste (B), 65 apparaissent au moins une fois dans la comédie soit tout de même 37%. À l'échelle de l'ensemble des cibles de la comédie, les hommes politiques constituent, d'ailleurs, visiblement, une catégorie majeure de *kômôdoumenoi* puisqu'ils représentent à peu près 30% de toutes les cibles de comédie. Il faut en outre préciser que Sommerstein a exclu de la liste B certains hommes influents de l'époque parce que les sources ne permettent pas de leur assigner une fonction politique précise. Or on trouve parmi ces hommes des personnages de premier plan comme Thucydide, le grand rival de Périclès ostracisé en 443. Il n'est pas retenu dans la liste B dans la mesure où les sources ne permettent pas de lui attribuer une fonction politique formelle ! Aussi Sommerstein établit-il une dernière liste, ajoutant à la liste B des hommes influents dont on ne peut définir la fonction (liste C). Au total, on obtient 115 hommes politiques sur 224 *kômôdoumenoi* soit un peu plus de 50%. Reste, alors, 109 individus dont la notoriété n'était pas – ou pas directement – liée à la politique. Il distingue notamment les « idoles du théâtre », les « idoles du marché » et les « idoles du banquet »²⁴. La majorité d'entre

²² G. Norwood, *Greek Comedy*, Londres, Methuen, 1931, ch. 4.

²³ A. Sommerstein, « How to avoid being a *komodoumenos* », *The Classical Quarterly*, n.s., 46, 2, 1996, p. 327-356.

²⁴ Ces catégories sont utiles mais ne correspondent pas à l'imaginaire des contemporains. Il paraît ainsi difficile de classer dans un même groupe poètes, acteurs et danseurs. Par ailleurs, il ne semble pas opportun de ranger Socrate parmi les « idoles du marché ». Socrate est raillé pour son enseignement et ses réflexions théoriques inutiles ce qui est loin d'être le cas de la raillerie qui affecte les marchands.

eux, poètes, musiciens, personnages exceptionnellement riches, étaient, pour la plupart, des hommes de l'élite sans être directement investis en politique.

L'étude de Sommerstein n'est néanmoins pas totalement satisfaisante dans la mesure où la question des « railleries camouflées » est laissée de côté²⁵. Rappelons que l'attaque nominale ou *onomasti kômôdein*, autour de laquelle est organisé cet article, n'était pas le seul moyen utilisé par les poètes comiques pour tourner en dérision des hommes connus dans la cité. Les poètes comiques recouraient parfois à ce que certains auteurs anciens appellent « l'*emphasis* » qui désigne un procédé d'insinuation²⁶. La cible de la moquerie était allusivement évoquée, seulement suggérée, laissant aux spectateurs le soin de la deviner²⁷. L'existence d'un tel procédé chez les poètes comiques est cependant l'objet d'un débat entre spécialistes contemporains. Michaël Vickers, ou plus récemment Keith Sidwell, en font un levier majeur de la dérision comique²⁸. Selon eux, derrière les principaux personnages fictifs des comédies, se dissimule un homme connu. Ainsi Michaël Vickers imagine des allusions à Périclès et à Alcibiade dans les *Acharniens*, les *Cavaliers*, les *Guêpes* et la *Paix*. Parfois même un homme politique serait mis en scène derrière les traits de plusieurs personnages fictifs. Ainsi dans les *Acharniens*, Périclès se serait trouvé non seulement derrière la figure de Dicéopolis, mais aussi derrière celle du paysan qui, entre les vers 1018 et 1036, vient réclamer à ce même Dicéopolis de lui donner une petite dose de la paix qu'il a signée avec les Spartiates²⁹. Selon une démarche comparable, Sidwell aboutit, pour sa part, à des identifications totalement différentes. Sidwell soutient que les personnages fictifs « reflètent » très souvent des poètes comiques concurrents, la comédie étant, selon lui, le lieu d'un affrontement idéologique entre les poètes comiques. À titre d'exemple, il imagine que derrière Monsieur Lepeuple

²⁵ Sommerstein prend néanmoins en compte les « railleries camouflées » les moins discutables, par exemple celle qui vise Cléon derrière le Paphlagonien dans les *Cavaliers* (*art. cit.*, p. 344).

²⁶ Sur la signification de ce terme, en particulier quand il est appliqué à la comédie, voir R. Janko, *Aristotle on Comedy*, London, Duckworth, 2002 (1984), p. 202-208. Ce terme apparaît notamment dans l'*hypothesis* du *Dionysalexandros* (*PCG*, vol. IV, Cratinos, *Dionysalexandros*, i = B. Grenfell, A. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, IV, The Egypt Exploration Fund, London, 1904, 663) ou dans le *Tractatus Coislinianus*, VII (Janko).

²⁷ Sur ce procédé, voir M. Vickers, *Pericles on Stage. Political Comedy in Aristophanes' early Plays*, Austin, University of Texas Press, 1997, p. xv-xvi.

²⁸ Vickers, *ibidem* ; K. Sidwell, *Aristophanes the Democrat: the Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009. Ils s'inscrivent dans la continuité de travaux plus anciens : J. Süvern, *Über Aristophanes Vögel*, Berlin, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1827 ; B. Katz, « *The Birds of Aristophanes and politics* », *Athenaeum*, n.s., 54, 1976, p. 353-381 (qui voit dans l'ambassade divine envoyée auprès des oiseaux les figures de Nicias, Alcibiade et Lamachos).

²⁹ Il parle de « polymorphic characterization » (Vickers, *op. cit.*, p. 15 sq.).

des *Cavaliers* se trouverait Cratinos tandis que le marchand de saucisse s'identifierait à Alcibiade. Bien que ces deux spécialistes adoptent un procédé d'identification amorcé dès l'époque hellénistique³⁰, il faut reconnaître que les indices grâce auxquels ils décryptent ce type de dérision sont le plus souvent très discutables de sorte que leurs démonstrations d'ensemble ne reposent, au fond, sur rien d'autre qu'un habile échafaudage d'hypothèses³¹. Il semble surtout difficile d'imaginer qu'un genre qui prenait constamment à partie des individus nommément désignés et employait, sans scrupules, les mots les plus insultants contre eux se soit appliqué à dissimuler certaines railleries. Qui plus est, les procédés de ce genre rendaient l'intelligibilité de la pièce difficile. Or, pour susciter le rire, il convenait que les spectateurs saisissent aisément et immédiatement les plaisanteries. En vérité, les allusions des poètes comiques sont toujours obvie quand bien même les spectateurs seraient, comme le soutiennent Vickers et Sidwell, particulièrement avisés. Dans les *Cavaliers*, par exemple, l'allusion au cuir rend facile l'identification du Paphlagonien à Cléon.

S'il ne faut donc pas exagérer l'importance du procédé d'*emphasis*, il ne convient pas de tomber dans l'excès inverse en refusant d'admettre que certaines attaques, sans doute transparentes pour les spectateurs, nous échappent³². Il est probable que nombre de personnages comiques renvoient à des personnages connus sans que nous puissions deviner à qui ils s'identifient. Aussi, dans son article, Alan Sommerstein sous-estime-t-il nécessairement le nombre des *kômôdoumenoi* même si l'on ne peut pas dire jusqu'à quel point. On peut imaginer que cette insuffisance n'affecte pas radicalement ses conclusions. Notons néanmoins que ce sont précisément les hommes politiques qui sont les principaux supports de l'*emphasis* et non des poètes ou des musiciens. C'est du moins ce que les cas les mieux avérés d'*emphasis* invitent à penser puisque les railleries camouflées reconnues comme telles concernent uniquement des hommes politiques. Cléon est le Paphlagonien des *Cavaliers* tandis que Nicias et Démosthène apparaissent

³⁰ Ainsi une *hypothesis* des *Cavaliers* (*Hypothesis* II Dübner) rapporte que les deux esclaves au service de Monsieur Lepeuple correspondent à Démosthène et Nicias.

³¹ Voir les compte-rendus critiques de J. Lefkowitz, « Keith Sidwell, Aristophanes the Democrat: the Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2009 », *Bryn Mawr Classical Review* 2010.10.62 [en ligne] et de I. Storey, « Michael Vickers, Pericles on Stage: political comedy in Aristophanes' early plays. Austin: University of Texas Press, 1997 », *Bryn Mawr Classical Review* 97.9.15 [en ligne]. Voir encore la critique de Kenneth Dover à l'encontre de Vickers dans « The limits of allegory and allusion in Aristophanes », in D. Cairns, R. Knox (éd.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honor of Douglas M. MacDowell*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2004, p. 239-249, notamment p. 241-245.

³² Dover, *art. cit.*, p. 239-240.

derrière les traits de deux esclaves de Monsieur Lepeuple, Qu'Hyperbolos est Marikas, un serviteur perse et que, dans la pièce éponyme d'Eupolis, Périclès se serait caché derrière le Dionysos du *Dionysalexandros* de Cratinos et derrière le Zeus de *Nemesis*.

L'importance des cibles politiques dans la comédie est raffermissée par l'existence de plusieurs comédies centrées exclusivement sur la satire d'un homme politique de premier plan³³. Elles sont quelquefois appelées « comédies à démagogues », mais cette dénomination pose problème tant il est vrai que le terme « démagogue » désigne une réalité variable selon qu'on l'entende de manière neutre comme n'importe quel leader politique ou de manière péjorative comme un de ces hommes politiques que les sources contemporaines accusent d'être de basse extraction et de ne chercher rien d'autre que le plaisir du peuple³⁴. Pour éviter tout malentendu, nous reprenons la définition extensive d'Alan Sommerstein qui parle d'une « pièce dans laquelle un homme politique contemporain, sous sa propre identité ou déguisé de manière transparente, était un personnage central et dont l'intrigue présentait sa défaite et sa disgrâce »³⁵. Aristophane, accusant les poètes comiques concurrents de l'avoir plagié, prétend, avec ses *Cavaliers*, être l'inventeur de ce type de comédies³⁶. En vérité, Cratinos l'a précédé faisant de Périclès un personnage central de comédie dans *Nemesis*, dans laquelle il se serait dissimulé derrière Zeus et dans le *Dionysalexandros* où, comme nous l'avons vu, il était Dionysos. L'innovation d'Aristophane fut peut-être d'assimiler l'homme politique non plus à un dieu olympien, mais à un vil personnage, la bassesse étant un trait commun de la caricature comique des « démagogues » après la mort de Périclès³⁷. Quoiqu'il en soit, Sommerstein dénombre sept comédies de ce genre entre 424 et 402-

³³ Remarquons au passage que les hommes politiques ne sont pas les seuls à faire ainsi l'objet d'une comédie entière. C'est le cas de plusieurs hommes de spectacle : le dramaturge Euripide dans les *Thesmophories* et les *Grenouilles* ; du poète de dithyrambes Kinesias et de l'acteur Callipidès, dans deux pièces éponymes de Strattis, du musicien Konnos dans une pièce d'Ameipsias. Évoquons encore le cas de Socrate, figure centrale des *Nuées*, du beau et jeune athlète Autolykos au centre d'une pièce d'Eupolis. Certains de ces hommes avaient du reste un rôle politique de premier plan. C'est le cas notamment de Kinesias qui fut bouleute en 394-393 et, qui fut surtout, impliqué dans deux procès attestés par des fragments de Lysias (*fr.* 85-86 Carey).

³⁴ Sur les problèmes posés par cette notion de démagogue, voir chapitre 8.II.

³⁵ A. Sommerstein, « Platon, Eupolis and the "Demagogue-Comedy" », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The rivals of Aristophanes*, London, Duckworth, 2000, p. 437-451, p. 437. Sur ce type de comédie, voir encore H. Lind, *Des Gerber Kleon in den « Rittern » des Aristophanes : Studien zur Demagogenkomödie*, Francfort, P. Lang, 1990, p. 235-252.

³⁶ Aristophane, *Nuées*, 549-559 : « Mes rivaux, depuis qu'une fois leur a donné prise Hyperbolos, ne cessent de dauber sur ce malheureux ainsi que sa mère. Eupolis tout le premier traîna sur la scène son Marikas, où il avait retourné nos « Cavaliers », le piètre piètrement, en y ajoutant une vieille ivre, pour le cordax, personnage depuis longtemps créé par Phrynichos et que le monstre marin voulait manger. Puis, Hermippos, à son tour, composa contre Hyperbolos ; dès lors, d'autres tombent tous sur Hyperbolos, en m'empruntant ma comparaison des anguilles ».

³⁷ Sur le portrait comique des démagogues, voir chapitre 8.II.

401: les *Cavaliers* d'Aristophane, évidemment, mais aussi *Pisandre*, *Hyperbolos* et *Cléophon* de Platon, *Marikas* d'Eupolis et *Artopôlides* d'Hermippos, deux pièces qui prenaient pour cible Hyperbolos³⁸ et, enfin, *Rhinon* d'Archippos. Mais, dans la mesure où, dans sa plus grande partie, le contenu de l'ancienne comédie a disparu, il faut imaginer que les pièces de cette espèce étaient sans doute plus nombreuses. Ian Storey, d'ailleurs, en ne cantonnant pas ce type de comédies à celles qui prennent pour cible ceux que les sources littéraires qualifient de « démagogues », distingue deux autres comédies de ce type composées par Eupolis durant la même période : les *Taxiarchoi* et les *Baptai*, la première visant Phormion, la seconde Alcibiade³⁹. Évoquons enfin la pièce *Callias* d'Eupolis qui n'est généralement pas considérée comme une « comédie à démagogue ». Certes les fragments suggèrent seulement que la richesse de Callias était le thème principal de cette comédie, il n'est pas pour autant absurde de penser que la dérision visait aussi l'homme politique car Callias ne fut pas seulement riche, il fut également stratège et plusieurs fois ambassadeur à Sparte⁴⁰.

2. Les hommes politiques dans la comédie moyenne

Si la dérision des hommes politiques était peut-être le trait le plus caractéristique de l'ancienne comédie, il faut se garder de croire, comme on l'a longtemps fait, que la comédie moyenne s'était abstenue de tourner les hommes politiques en dérision. Rappelons, en premier lieu, que la notion même de comédie moyenne est une construction hellénistique⁴¹. Elle est née au III^e siècle de l'artificial décapage tripartite fait par des érudits péripatéticiens ou alexandrins de la comédie attique⁴². Or ce décapage postulait le passage brutal d'une comédie très virulente et politique, l'ancienne comédie, à une comédie n'osant plus s'attaquer frontalement aux hommes

³⁸ L'appartenance de l'*Artopôlides* à cet ensemble des « comédies à démagogues » est débattue. Pour certains, Hyperbolos y était pris pour cible sans qu'il fût un personnage de la comédie (voir Sommerstein, *art. cit.*, p. 442).

³⁹ I. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003, p. 340. Concernant les *Taxiarchoi*, Storey défend contre l'*opinio communis* le principe d'une représentation vers 415 alors même que Phormion disparaît du récit de Thucydide dès le début des années 420.

⁴⁰ Xenophon, *Helléniques*, IV, 5, 13 et VI, 3, 2. Notons, quand même que ces fonctions politiques sont postérieures à la représentation de la comédie.

⁴¹ L'expression de « comédie moyenne » est encore plus tardive puisqu'on n'en a pas trace avant le second siècle de notre ère.

⁴² Voir A. de Cremoux, « Remarques sur la périodisation de la comédie et du comique dans la théorie antique », *Mosaïque*, 9, 2013, p. 7-27. Elle montre au passage que ce décapage trouve déjà ses prémices chez Aristote qui distinguait deux périodes dans la comédie. Heinz-Günther Nesselrath se veut plus précis en attribuant cette tripartition à Aristophane de Byzance qui fut actif à Alexandrie à la charnière du III^e et du II^e siècles : *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin, New York 1990, p. 180-187.

politiques athéniens. Aujourd'hui personne n'admet plus le principe d'une rupture radicale entre comédie ancienne et comédie nouvelle même si certains spécialistes jugent, pour des raisons heuristiques, qu'il faut conserver cette terminologie⁴³.

La continuité entre comédie moyenne et nouvelle vaut évidemment sur le plan politique⁴⁴ quand bien même les fragments conservés de la comédie attique du IV^e siècle donnent l'impression que la question politique est en retrait. En vérité, cette impression doit beaucoup à la spécificité des traces textuelles relatives à cette comédie. Les comédies jouées entre 380 et les années 320 ne peuvent être appréciées qu'à la lumière de fragments qui ne constituent pas un échantillon représentatif de la comédie de la période. Une majorité provient d'Athénée qui n'avait pas accès aux textes originaux des pièces comiques, mais à des travaux alexandrins et pergaméniens qui forçaient la dépolitisation. En outre, la question politique n'étant pas au centre des préoccupations des *Deipnosophistes*, on peut imaginer que l'importance des fragments politiques s'y trouve minorée⁴⁵. Il est alors d'autant plus remarquable de constater que les cibles politiques sont dans le corpus des fragments de cette période bien moins rares qu'on ne le dit généralement, y compris chez ceux extraits d'Athénée. Certes, le *kômôdoumenos* le plus fréquemment pris pour cible est Platon qui, précisément, avait choisi de se tenir à l'écart de la vie politique ou plus exactement, de faire de la politique autrement⁴⁶. Mais des hommes politiques de premier plan comme Callistratos⁴⁷, Callimédon⁴⁸ ou encore Démosthène⁴⁹ y sont raillés sans ménagement. Heinz-Günther Nesselrath remarque même une recrudescence de la dérision des hommes politiques dans les fragments des

⁴³ C'est le cas de Nesselrath : *op. cit.*, p. 1-28. Il insiste notamment sur le fait que la comédie moyenne possède des traits spécifiques qui la distinguent de la comédie ancienne : le rôle du chœur est réduit, les attaques nominales sont moins nombreuses, le langage perd en obscénité, de nouveaux stéréotypes s'affirment (le soldat bravache, le cuisinier arrogant, l'hétaïre, *etc.*). Voir aussi : A. Papachrysostomou (éd.), *Six Comic Poets : A Commentary on selected Fragments of Middle Comedy*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008, p. 12. *A contrario*, Keith Sidwell estime qu'il convient d'assimiler la comédie moyenne à la comédie ancienne : « From Old to Middle to New ? Aristotle's *Poetics* and the history of Athenian Comedy », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The Rivals of Aristophanes*, Londres, Duckworth, 2000, p. 247-258. Il y a longtemps, un helléniste avait proposé d'assimiler la comédie moyenne à la comédie nouvelle : W. Fielitz, *De Atticorum comoedia Bipartita*, Bonn, Formis Caroli Georgi, 1866, p. 14-15.

⁴⁴ H.-G. Nesselrath, « The polis of Athens in Middle Comedy », in G. Dobrov (éd.), *The City as Comedy*, Chapel Hill, London, University of North Carolina Press, 1998, p. 271-288.

⁴⁵ Voir K. Sidwell, « Athenaeus, Lucian and fifth-century Comedy », in D. Braun, J. Wilkins, *Athenaeus and his world. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter, University of Exeter Press, 2000, p. 136-160.

⁴⁶ Il est cité dans 15 fragments extraits de 15 pièces différentes.

⁴⁷ Par exemple : Eubule, *fr.* 106.

⁴⁸ Par exemple : Alexis, *fr.* 117; Timoclès, *fr.* 29. Callimédon est l'homme politique le plus fréquemment pris pour cible dans la « comédie moyenne ».

⁴⁹ Par exemple. : Antiphane, *fr.* 288, Timoclès, *fr.* 41.

années 350-320⁵⁰. Parmi ces cibles politiques, il est vrai, on compte un certain nombre d'étrangers. Denys de Syracuse ou Philippe de Macédoine furent même les personnages de comédies athéniennes⁵¹. La pérennité de la dérision comique des hommes politiques ne doit pas pour autant être remise en cause. Mnésimaque, dans sa comédie *Philippe*, probablement représentée entre 345 et 340, mettait quand même Démosthène au cœur de l'intrigue. Faisant de l'Athénien une espèce de *miles Gloriosus* comparable à Lamachos dans les *Acharniens*, Mnésimaque lui fait dire :

Ne sais-tu pas qu'avec nous, tu es sur le point de combattre des hommes qui prennent au dîner des épées aiguisées et qui avalent des torches enflammées en accompagnement ? Par la suite, après le dîner, l'esclave nous porte, en guise de dessert, des flèches crétoises et des morceaux de lances brisées, comme s'il s'agissait de pois chiche ; pour coussin, nous avons boucliers et plastrons, arcs et frondes à nos pieds, et pour couronne des catapultes.⁵²

Athina Papachrysostomou émet l'hypothèse que Mnésimaque s'est inspiré de l'attitude de Démosthène lors de l'ambassade de 346 auprès de Philippe⁵³. L'hypothèse contredit totalement la manière dont Eschine présente cet épisode dans son discours *Sur l'ambassade infidèle* où Démostène apparaît décontenancé et ridicule au moment de s'adresser à Philippe⁵⁴. En tout état de cause, la tirade tourne en dérision la politique de fermeté défendue par Démosthène jusqu'à la défaite de Chéronée⁵⁵. Cette orientation politique est encore pointée du doigt à travers la mise en scène, dans plusieurs comédies, d'une phrase que Démosthène aurait prononcée à l'Assemblée. Alors que Philippe, en 342-341, avait proposé aux Athéniens de leur donner l'Halonnèse, un îlot situé au Nord de l'Eubée, l'homme politique athénien, aurait expliqué que l'îlot ne pouvait être donné (*didômi*). Il pouvait seulement être rendu (*apodidômi*) puisqu'il appartenait à Athènes quand Philippe s'en était emparé. Répété par de nombreux

⁵⁰ Nesselrath, *art. cit.*, p. 275.

⁵¹ Eubule présenta ainsi une comédie intitulée *Denys* et Mnésimaque une comédie nommée *Philippe*.

⁵² Ἄρ' οἴσθα, ὅτι πρὸς ἄνδρας ἐστὶ σοι μαχητέον, οἱ τὰ ξίφη δειπνοῦμεν ἠκονημένα, ὄψον δὲ δᾶδας ἡμίμενας καταπίνομεν; ἐντεῦθεν εὐθὺς ἐπιφέρει τραγήματα ἡμῖν ὁ παῖς μετὰ δειπνον ἀκίδας Κρητικὰς, ὥσπερ ἐρεβίνθους, δορατίων τε λείψανα κατεαγόντ', ἀσπίδας δὲ προσκεφάλαια καὶ θώρακας ἔχομεν, πρὸς ποδῶν δὲ σφενδόνας καὶ τόξα, καταπέλταισι δ' ἐστεφανώμεθα : Mnésimaque, *fr.* 7 (trad. personnelle).

⁵³ Papachrysostomou, *op. cit.*, p. 212-213.

⁵⁴ Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 34-35.

⁵⁵ Également : Timoclès, *fr.* 12.

comiques⁵⁶, ainsi que par Eschine⁵⁷, le bon mot de Démosthène était ainsi devenu un véritable *running gag* tournant en dérision son intransigeance.

Il faut donc attendre le dernier quart du IV^e siècle pour que s'impose une comédie qui ne puise plus dans l'actualité politique et, subséquemment, n'attaque plus les hommes de l'élite athénienne⁵⁸. Car la comédie nouvelle construit des intrigues autour de la maison tandis que le monde du texte rencontre rarement le monde « réel », celui de la cité : les notables de la cité, et notamment les hommes politiques, sont dès lors absents du propos comique. Et encore, ceci mérite d'être nuancé : quelques attaques nominales d'hommes politiques sont encore attestées après 320. Ainsi Dèmocharès, le neveu de Démosthène, fut pris pour cible par Archèdikos⁵⁹ tandis que, dans une comédie représentée aux environs de 300 avant J.-C., le poète Philippidès attaqua Stratoclès pour sa politique de valet vis-à-vis de Démétrios Poliorcète qui « libéra » la cité de la tutelle macédonienne en 307⁶⁰. Il est plus douteux, en revanche que la comédie d'Alexis, *Démétrios*, visât Démétrios de Phalère⁶¹. Pour les cas mieux assurés, en tout cas, une

⁵⁶ Alexis, fr. 7 [*Adelphoi*]; fr. 212 [*Stratiôtes*], Antiphane, fr. 167 [*Neottis*]; Anaxilas, fr. 8 [*Euandria*]; Timoclès, fr. 12 [*Hèrôs*]. Dans certains de ces fragments, Démosthène n'est pas même cité. Le simple jeu sur « donner » et « rendre » renvoie à cette affaire.

⁵⁷ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 83. L'épisode est également relaté par Plutarque (*Démosthène*, IX, 6).

⁵⁸ Ce qui ne signifie pas, pour autant, que la comédie nouvelle n'a rien de politique. En tant que comédie de mœurs, elle diffuse un idéal social : voir J.-C. Carrière, *Le carnaval et la politique*, Paris, Les belles lettres, 1979, 150-152. Alain Blanchard montre même que le *Dyscolos*, pièce dont le personnage principal est un paysan aisé misanthrope, porte un message politique : il s'agirait, dans le cadre du régime censitaire de Démétrios de Phalère d'une invitation lancée à l'attention d'une classe de petit propriétaire pour que ses membres se réinvestissent en politique : A. Blanchard, *La comédie de Ménandre. Politique, éthique, esthétique*, Paris, Presse Universitaire Paris Sorbonne, 2007, p. 31-42. Adele Scafuro, pour sa part, montre comment la comédie nouvelle instruit le peuple quant aux manières de résoudre les conflits : *The Forensic Stage : settling Disputes in Graeco-Roman New Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁵⁹ Archèdikos, fr. 4 = *FGH* 566 F 35 b. Sur Archèdikos, poète et homme politique, voir C. Habicht, « The Comic Poet Archedikos », *Hesperia*, 62, 2, 1993, p. 253-256.

⁶⁰ À propos de Stratoclès, Philippidès aurait écrit : « Celui qui a concentré l'année en un mois, celui qui fit de l'Acropole une auberge et introduisit les courtisanes chez la vierge, c'est par sa faute que la gelée a brûlé les vignes ; c'est à cause de son impiété que le péplos s'est rompu par le milieu, parce qu'il a rendu des honneurs divins à des hommes. C'est cela et non pas la comédie, qui perd le peuple » (Philippidès, fr. 25 = Plutarque, *Démétrios*, XXVI, 5 et XII, 7). Il reprochait ainsi diverses réformes honorant Démétrios et notamment d'avoir fait proclamer Démétrios et Antigone, son père, « dieux sauveurs ». Plutarque rapporte également une anecdote hostile à Stratoclès qui s'inspire vraisemblablement d'une comédie et qu'il convient peut-être d'attribuer à Philippidès : alors qu'il remarque que son amante, l'hétaïre Phylacion rentre du marché avec des cervelles et des cous d'animaux à dîner, Stratoclès se serait exclamé : « voilà donc tes emplettes : c'est avec cela que nous jouons à la balle, nous les hommes politiques » (Plutarque, *Démétrios*, XI, 3). Sur ce poète, voir G. Philipp, « Philippides, ein politischer Komiker in hellenistischer Zeit », *Gymnasium*, 80, 1973, p. 492-509.

⁶¹ C'est l'hypothèse retenue par John Edmonds (*The fragments of the Attic Comedy*, vol. II, Leiden, Brill, 1959, p. 394-395). Arnott a mis en évidence la fragilité de cette hypothèse : *Alexis : The Fragments. A Commentary*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 157. Edmonds (*Ibidem*, p. 401) voit également dans le *Nouveau locataire* (*Eisoikizomenos*) une allusion à Démétrios Poliorcète après qu'il se fut installé en 304 ou 303 dans l'opisthodomé du Parthénon, y invitant, selon Plutarque, hétaïres et jeunes garçons (Plutarque, *Démétrios*, XXIII, 5 - XXIV, 1), mais rien, dans les fragments conservés, ne permet néanmoins de le soutenir.

chose est sûre : la réapparition fugitive des railleries à l'encontre des hommes politiques s'insère dans le cadre d'épisodes de restauration démocratiques⁶².

Finalement, la dérision des hommes politiques est un véritable attribut, non pas simplement de la comédie, mais plus spécifiquement de la comédie en démocratie qui s'épanouit surtout de 450 à 322. Aussi apparaît-il peu crédible d'imaginer que cet acharnement comique soit le simple reflet de « l'exposition médiatique » des hommes politiques. Si leur notoriété en faisait des cibles de choix pour les poètes, elle n'explique pas à elle seule l'omniprésence de la dérision comique des hommes politiques. Pour la comprendre, il faut la lire à l'aune de cette tension dans la cité entre ces derniers et les citoyens ordinaires : la dérision des hommes politiques se présente alors comme une manière de rappeler et de conforter l'autorité des seconds sur les premiers.

II. La dérision comique : un instrument de pouvoir

1. la dérision des puissants au service de la démocratie : le témoignage du Vieil Oligarque

Des témoignages anciens sur la comédie suggèrent qu'il existe un lien étroit entre le spectacle comique et la *politeia* démocratique. Pensons à Aristote qui imagine dans la *Poétique* que la comédie fut inventée à Mégare au temps de la démocratie⁶³. De même, certains textes issus de la tradition alexandrine ne manquent pas de souligner la concomitance entre la comédie et le gouvernement du *dèmos*⁶⁴. Cette idée se dégage encore à la lecture d'un opuscule polémique bien connu : la *Constitution des Athéniens*. Or, avec l'Oraison funèbre de Périclès rapportée par Thucydide, il s'agit de l'une des

⁶² On peut les situer dans le cadre de l'un des deux intermèdes démocratiques (307-302 et 294-287) qui ponctuent l'histoire hellénistique d'Athènes. Cf. E. Csapo, W. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 166.

⁶³ Aristote, *Poétique*, 1448a31-32.

⁶⁴ D. Olson, « Comedy, Politics and Society », in G. Dobrov (éd.), *Brill's Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 35-69, p. 39-41. Citons, en particulier, *Sur les différents types de comédie*, un traité de Platonios, auteur du III^e ou IV^e siècle, qui s'articule autour de l'idée que la comédie ancienne correspond à la démocratie. La valeur de ces textes qu'il est généralement difficile de dater est toutefois débattue. Douglas Olson ou Franca Perusino (*Dalla commedia antiqua alla commedia di mezzo : tre studi su Aristofane*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1987, p. 79-84) pensent qu'en dépit des erreurs nombreuses, ces textes sont porteurs de riches informations sur les réflexions alexandrines sur la comédie. Alan Sommerstein fait le constat que ces textes présentent beaucoup d'erreurs factuelles et leur refuse tout crédit (« Platonios *Diff. Com.* 29-31 and 46-52 Koster : Aristophanes' *Aiolosikon*, *Kratinos*, *Odyssês*, and Middle Comedy », in A. Sommerstein, *Talking About Laughter and Other Studies in Greek Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009, p. 272-305).

rare descriptions et analyses du régime démocratique athénien de la deuxième moitié du Ve siècle⁶⁵.

Ce pamphlet, farouchement hostile à la démocratie⁶⁶, consacre un bref développement à la comédie. Il s'insère dans un contexte d'énonciation assez particulier : l'auteur, communément appelé le Vieil Oligarque, réfléchit à la question de la responsabilité dans un régime où le pouvoir est diffus. Pour lui, dans la démocratie athénienne, personne n'est jamais nommément responsable puisque la décision est collective. Mais paradoxalement, la multitude fait porter la responsabilité des décisions à des individus en particulier dès lors qu'elles se sont révélées néfastes⁶⁷. Il note alors :

D'un autre côté, on ne laisse pas railler le peuple dans les comédies ni en parler mal (Κωμωδεῖν δ' αὖ καὶ κακῶς λέγειν τὸν μὲν δῆμον οὐκ ἐῶσιν), pour éviter soi-même d'être raillé, mais on demande de le faire avec une cible particulière, si on veut moquer un individu, car on sait bien que généralement ce n'est pas le peuple ni la masse qu'on moque dans une comédie (οὐχὶ τοῦ δήμου ἐστὶν οὐδὲ τοῦ πλήθους ὁ κωμωδούμενος ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) mais un riche, un noble ou un puissant (ἀλλ' ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος)⁶⁸

Ainsi le Vieil Oligarque situe sur le même plan la dérision comique qui frappe des individus en particulier et l'imputation des mauvaises décisions collectives aux seuls « bien nés ». Dans les deux cas, ces derniers sont les victimes, presque les boucs émissaires, du gouvernement de la multitude. Mais cette brève mention de la comédie par le Vieil Oligarque doit aussi se lire comme un chaînon de l'argumentation plus générale de l'œuvre. Son objet est exposé clairement dès le début de l'ouvrage :

⁶⁵ De manière assurée, la composition de ce pamphlet se situe entre les années 440 et 413. Sur les débats autour de la datation de ce pamphlet, voir Vivianne Gray (éd.), *Xenophon, On Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 57-58.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 49-51. La manière dont ce texte envisage la démocratie s'apparente en quelque sorte à la manière dont Alcibiade la décrit dans les *Mémoires* : comme une tyrannie du nombre (Xénophon, *Mémoires*, I, 2, 44-45). Pour une analyse détaillée de la pensée politique de l'auteur de ce pamphlet, voir aussi C. Leduc (trad. et comm.), *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, 1976, p. 119-154.

⁶⁷ Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, II, 17.

⁶⁸ Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, II, 18 (trad. Casevitz).

Sur la constitution des Athéniens, je n'approuve pas qu'ils aient choisi ce mode de gouvernement pour la raison que voici : en faisant ce choix, ils ont choisi de mettre les coquins (τοὺς πονηροὺς) en meilleure situation que les honnêtes gens (τοὺς χρηστούς); voilà pourquoi je n'approuve pas cela. Mais puisqu'ils en ont décidé, je vais montrer qu'ils assurent convenablement la sauvegarde de leur constitution (ὡς εὖ διασφύζονται τὴν πολιτείαν) et qu'ils réussissent en d'autres domaines ce qui paraît une erreur aux autres Grecs.⁶⁹

Nicole Loraux a insisté sur l'exagération sur laquelle repose cette assertion : en présentant la démocratie athénienne comme un régime de classe, le Vieil Oligarque cherche à la rendre absolument détestable⁷⁰. Il n'en demeure pas moins que l'auteur expose là le fil de son argumentation⁷¹ : démontrer que le peuple, aussi ignorant soit-il, discerne parfaitement ce qui lui est utile et réussit à préserver ses intérêts⁷². Il est ainsi possible de penser que le Vieil Oligarque envisage aussi la comédie comme un ces outils par lequel le peuple assure et maintient son pouvoir sur les « meilleurs ».

Mais sa lecture de la comédie se poursuivant, le Vieil Oligarque ajoute une indication primordiale : l'éminence sociale n'est pas l'unique raison de la dérision comique. D'après lui, l'activité politique est un critère primordial. Après qu'il a insisté sur l'importance des nobles, riches et puissants comme cibles de la comédie, il suggère l'existence d'une autre catégorie de *kômôdoumenoi* :

il y a bien quelques pauvres [et] des gens du peuple [des partisans du peuple ?], en petit nombre qui sont la cible des comiques (ὀλίγοι δέ τινες τῶν πενήτων καὶ τῶν δημοτικῶν κωμωδοῦνται) et encore ce ne sont que parce qu'ils font preuve d'activisme et parce qu'ils cherchent à être plus haut que le peuple (διὰ πολυπραγμοσύνην καὶ

⁶⁹ Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 1 (trad. Casevitz).

⁷⁰ N. Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », in *Les voies traversières de Nicole Loraux, EspaceTemps. Les cahiers*, 87-88 et *Clio. Histoire, femmes et société*, 2005, p. 127-139, p. 134.

⁷¹ Celle, du moins, des deux premières parties de l'opuscule. Alors que les parties I et II traitent de la manière de se conduire des Athéniens, la partie III, constituée, en effet, d'une espèce de longue conclusion qui s'intéresse aux possibilités de transformer et de renverser la démocratie athénienne : Leduc, *op. cit.*, p. 103-112.

⁷² Il s'agit là d'une hypothèse paradoxale dans la mesure où le gouvernement de la foule ignorante produit une constitution d'une solidité remarquable.

διὰ τὸ ζητεῖν πλεόν τι ἔχειν τοῦ δήμου) ; tant et si bien qu'on n'est pas du tout fâché que de tels personnages soient la cible des comiques.⁷³

Une lecture sans recul de cet extrait pourrait laisser imaginer que des citoyens sans le sou, mais politiquement investis, auraient été également des cibles privilégiées de la dérision comique. Certes il existait une catégorie de citoyens modestes qui s'étaient faits les clients de certains hommes politiques et dont la comédie se gaussait. Pensons par exemple à ce Cligène, un patron de bains proche de Cléophon qu'Aristophane accuse, dans les *Grenouilles*, de falsifier le savon⁷⁴. Pourtant, il y a tout lieu de croire que ceux que le Vieil Oligarque qualifie de « pauvres » sont plutôt les « démagogues », ces *leaders* politiques populaires que les sources de l'époque condamnent unanimement⁷⁵. Ces hommes étaient loin d'être pauvres, mais employer un tel terme pour les qualifier n'a rien d'étonnant : il s'agit là d'un *topos* destiné à nier leur légitimité politique. Quant au terme *dèmotikos* qui sert aussi à décrire cette seconde catégorie de *kômôdoumenoi*, il n'est pas sans ambiguïté. Il peut tout aussi bien désigner l'appartenance au peuple qu'un penchant pour le peuple. Dans cette seconde acception, il peut justement avoir trait à la politique populaire que mènent les « démagogues ». Aussi ne convient-il pas de croire que ce second segment du passage que le Vieil Oligarque consacre à la comédie contredit le premier. Dans les deux cas, en effet, ce sont essentiellement des hommes de l'élite qui sont pris pour cible. La nuance apportée là est d'une autre nature : elle invite à penser la correspondance entre activité politique et dérision comique, car c'est à cause de leur *polupragmosunè*, c'est-à-dire de leur activisme, que cette seconde catégorie de citoyens aurait été prise pour cible. La *polupragmosunè*, en effet, est l'opposée de l'*apragmosunè*, la tranquillité de celui qui se tient à l'écart des affaires⁷⁶. Probablement construit à partir de l'expression *polla prattein* qui signifie « se mêler de tout », le mot doit ici être compris dans son acception politique et péjorative⁷⁷. Il renvoie alors, en particulier dans la bouche d'opposants à la démocratie radicale, à un excès de zèle dans

⁷³ Pseudo-Xénophon, *La Constitution des Athéniens*, II, 18 (traduction M. Casevitz).

⁷⁴ Aristophane, *Grenouilles*, 709-716.

⁷⁵ Sur les « démagogues », voir chapitre 8.II.

⁷⁶ Sur cette tranquillité qui apparaît dans bien des sources comme un idéal, voir P. Demont, *La cité archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990 ; L. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford, Clarendon Press, 1986 ; A. Podlecki, « Apragmosyne », *Ancient History Bulletin*, 5, 1991, p. 81-87.

⁷⁷ On ne peut exclure la dimension éthique du terme. Ce dernier chez Xénophon ou Platon désigne en effet celui qui ne s'occupe pas de ses propres affaires.

l'exercice de la citoyenneté. L'activisme va alors de pair avec des comportements intrigants et délétères. Le terme est associé aux pratiques des sycophantes, experts en chicane, qui engagent d'iniques procès afin de satisfaire leur propre intérêt⁷⁸. Finalement, si l'on accorde quelque crédit à ce traité, la dérision des puissants et en particulier de ceux qui s'adonnent à la politique, est ce lieu où s'articule comédie et démocratie⁷⁹. On comprendrait ainsi mieux le poids important de la dérision des hommes politiques dans la comédie attique qui a été démontré plus haut. Il convient maintenant d'essayer de comprendre en quoi cette dérision est démocratique.

2. Dérision et « pouvoir symbolique »

Pour cerner le caractère démocratique de la dérision des hommes politiques, il faut essayer de comprendre la nature du rire qui l'accompagne. Ce rire peut, en premier lieu, être envisagé comme un rire d'incongruité. Ce type de rire relève d'un mécanisme qu'Alexander Bain a mis en lumière : « l'occasion du rire, écrit-il, c'est la dégradation d'une personne ou d'un intérêt ayant de la dignité, dans des circonstances qui n'excitent pas quelque émotion plus forte »⁸⁰. En ce sens, le rire résulte de la « discordance » entre le prestige attaché à un individu (ou un objet) et à son œuvre et son avilissement par la dérision. Il ne fait aucun doute que les moqueries contre des hommes qui affichaient leurs prétentions politiques excitaient un tel rire. Ainsi, comme l'exprime admirablement bien le chœur des matelots salamiens de l'*Ajax* : « visez les grands et vos traits porteront »⁸¹. En second lieu, ce rire, qui sourd souvent de féroces railleries, est également un rire de supériorité. Il s'agit du rire tel que Thomas Hobbes le conçoit dans *De la nature de l'homme* : « la passion du rire est un mouvement de vanité produit par une conception soudaine de quelque avantage personnel comparé à une faiblesse

⁷⁸ Demont, *op. cit.*, p. 28 et 91-92. Dans le cadre d'une apologie de la démocratie comme l'est l'Oraison funèbre de Périclès, le terme désigne au contraire l'engagement nécessaire du citoyen dans la vie politique au profit de la cité : Thucydide, II, 40, 2.

⁷⁹ Remarquons que Platonios, auteur du traité *Sur les différents types de comédies*, insiste aussi sur une dérision comique tournée vers les puissants pour le plus grand plaisir du peuple : « nous savons que le peuple était foncièrement et par nature opposé aux riches et se réjouissait de leur malheur » (*AOC*, 3 (Storey))

⁸⁰ A. Bain, *Les émotions et la volonté*, trad. P.-L. Le Monnier, Paris, Alcan, 1885 (1859), p. 249. Il faut aussi imaginer que ce genre de railleries suscite ce rire « psychophysiologique » théorisé par Spencer. Il note en effet que « ce rire naît naturellement quand la conscience, après avoir été occupée de grands objets, est réduite à de petits, c'est à dire seulement dans le cadre de ce qu'on appelle une discordance descendante » : H. Spencer, « On the physiology of laughter », in *Essays on Education and Kindred Subjects*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1911 (1860), p. 301-312, p. 310.

⁸¹ Sophocle, *Ajax*, 154-155.

que nous remarquons actuellement chez les autres ou que nous avions auparavant »⁸². Nous avons vu que le rire chez les Grecs pouvait être appréhendé de façon analogue. Pensons, par exemple, au *Philèbe* où le rire s'enracine dans l'assurance du railleur d'être moins ignorant que le raillé⁸³. Il n'y a pas lieu de douter que ce sentiment traversait l'esprit des spectateurs hilares. Or, me semble-t-il, la dimension démocratique de la dérision comique des hommes politiques réside justement dans ce sentiment de supériorité. Christopher Carey ne dit pas autre chose quand il soutient que la dérision comique des puissants relève d'une forme de vengeance sociale : la comédie permet au ressentiment (*phthonos*) du citoyen ordinaire d'être évacué compensant, émotionnellement, le déséquilibre civique entre orateurs et *idiotai*⁸⁴. Mais cette idée de compensation ne suggère pas que la dérision consolide le pouvoir du *dèmos*. Au contraire, elle donne l'impression que la dérision, comme une soupape, réduit simplement le mécontentement d'un peuple effectivement dominé par ses orateurs. Pourtant, dans la cité, c'est bel et bien le peuple qui dispose du *kratos*, non les élites. Nous ne nierons pas que certains citoyens aient ressenti quelques frustrations devant les hommes en vue de la cité, mais la dimension institutionnelle de la comédie nous laisse penser que la dérision des hommes influents ne se limitait pas à expurger les passions envieuses de quelques-uns⁸⁵. Elle était surtout une manière de réaffirmer, année après année, représentations après représentations, le *kratos* du peuple. Les réflexions de Pierre Bourdieu sur « le pouvoir symbolique » permettront de mieux comprendre les mécanismes de cette dérision⁸⁶.

Pour Bourdieu – qui s'inspire des propositions de Max Weber⁸⁷ et les radicalise – le pouvoir réside non pas seulement dans sa formalisation juridico-institutionnelle, mais aussi dans son acceptation comme tel par les « dominés ». Le symbolique est précisément cette modalité de l'acceptation par les dominés de leur domination, ou, à

⁸² T. Hobbes, *De la nature de l'homme ou Exposition des facultés, des actions & des passions de l'âme, & de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus*, traduction d'Holbach, Vrin, Paris, 1999 (1650).

⁸³ Platon, *Philèbe*, 49c. Voir chapitre 2.III.

⁸⁴ C. Carey, « Comic ridicule and democracy », in R. Osborne, S. Hornblower (éd.), *Ritual, finance, politics. Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 69-83.

⁸⁵ Nous reviendrons dans le chapitre 10 sur la dimension potentiellement « cathartique » de la comédie.

⁸⁶ Sur cette notion de pouvoir symbolique, voir principalement : P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 206-214 et « Sur le pouvoir symbolique », in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 201-211 (paru originellement dans les *Annales*, 32, 3, 1977, p. 405-411).

⁸⁷ Voir, par exemple, la série de textes posthumes de Weber traduits et édités récemment sur le thème de la domination : M. Weber, *La domination*, trad. I. Kalinowski, Paris, La Découverte, 2013.

tout le moins de leur infériorité car il transfigure « un rapport de force en rapport de sens »⁸⁸. Le pouvoir symbolique, par conséquent, conforte le pouvoir « réel », effectif. Comme l'écrit Bourdieu : « les rapports de force symbolique tendent à reproduire et à renforcer les rapports de force qui constituent la structure de l'espace social »⁸⁹. Autrement dit l'ordre social objectif repose, en partie du moins, sur un ordre symbolique, un ordre construit dans et par le discours⁹⁰.

Resituer la dérision comique des puissants dans ce cadre d'analyse n'est pas sans intérêt, car, d'une certaine manière, elle est une « arme » qui résolvait sur le plan symbolique le décalage entre le capital social, économique et culturel dont les élites demeurent détentrices et un pouvoir qui résidait entre les mains du plus grand nombre. En fait, la dérision comique dégradait le « prestige » des élites, ou, pour reprendre la terminologie bourdieusienne, leur capital symbolique⁹¹, freinant sinon interdisant la conversion des attributs « objectifs » du pouvoir dont disposaient les élites en capital symbolique. En d'autres termes, cette dérision rendait impropre à la domination ceux qui étaient les plus enclins à dominer – hommes politiques au premier chef – car, rappelons-le, la domination dépend moins des formes « objectives » de capital (la richesse, les réseaux, l'éducation) que de sa reconnaissance comme telle par les dominés⁹². La dérision est d'autant plus efficace dans ce rôle qu'elle engendre des « émotions corporelles » comme le sont la honte et l'humiliation, des émotions qui, explique Bourdieu, assurent « l'incorporation » par les agents sociaux de leur propre domination⁹³. Aussi la dérision ne se cantonnait-elle pas à rendre illégitime toute

⁸⁸ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 285.

⁸⁹ P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 160.

⁹⁰ À propos du « symbolique » chez Bourdieu, voir J. Dubois, P. Durand et Y. Winkin, « Aspects du symbolique dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *COntEXTES*, Varia, 2013 [En ligne].

⁹¹ Défini comme « la reconnaissance, institutionnalisée ou non, qu'ils [les dominants] reçoivent d'un groupe » : P. Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique », *art. cit.*, p. 107. Sur le capital symbolique, on trouvera un exposé systématique dans les *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 283-288. Voir encore *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 227-243.

⁹² Comme l'écrit Bourdieu : « la hiérarchie des dignités et des indignités [...] n'est jamais parfaitement superposable à la hiérarchie des richesses et des pouvoirs » (Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 284). La raison en est simple : « le capital symbolique assure des formes de domination qui impliquent la dépendance à l'égard de ceux qu'il permet de dominer : il n'existe, en effet, que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et il ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence » (*ibidem*, p. 200).

⁹³ Voir G. Mauger, « Sur la violence symbolique », in H.-P. Müller, Y. Sintomer (éd.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemande*, Paris, la Découverte, 2006, p. 84-100, p. 95-98. Il montre notamment que cette inscription de la domination dans les corps est une inflexion de la théorie de la violence symbolique qui s'affirme dans les années 1990. Ainsi si, dans les années 1970, Bourdieu insistait sur l'efficacité de dévoilement des discours de domination – ce à quoi œuvre la sociologie – afin de mettre en suspens la domination, il ajouta, dans un second temps, le principe de « désapprentissage corporel » destiné à arracher la domination des corps.

prétention des membres de l'élite à la domination, mais elle inscrivant même un sentiment d'infériorité dans l'inconscient de ces élites. Comme l'écrit Pierre Bourdieu : « L'effet de la domination symbolique (de sexe, d'ethnie, de culture, de langue, etc.) s'exerce non dans la logique pure des consciences connaissantes, mais dans l'obscurité des dispositions de l'habitus où sont inscrits des schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui fondent, en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance et de reconnaissance pratiques profondément obscure à elle-même »⁹⁴. En somme, par le truchement de la dérision comique, le peuple gagnait la bataille du sens : elle façonnait la possibilité d'un monde dans lequel les atours très concrets du pouvoir dont disposaient les élites ne devaient pas leur garantir de commander.

Il est une forme de la dérision comique qui confirme l'enjeu tout symbolique de la comédie. Celle qui ne prend pas directement pour cible des individus renommés dans la cité athénienne, mais les pratiques de « distinction » que des membres de l'élite athénienne avaient adoptées⁹⁵. Un passage des *Guêpes* est, à ce titre, éclairant car il tourne en dérision l'une de ces pratiques : le *sumposion*⁹⁶. Cette pièce, rappelons-le, tourne autour de la passion absolument folle de Philocléon pour les procès. Son fils, Bdélycléon, cherche par tous les moyens à l'éloigner des tribunaux. Ainsi, après avoir organisé, chez lui, un procès fictif pour satisfaire l'immodéré désir de juger de son père, il décide de le faire participer à un *sumposion* rassemblant des Athéniens de l'élite. L'apprentissage qui précède la participation du vieillard au *sumposion* est l'occasion d'une redoutable satire des manières de l'élite. Sans doute Philocléon, personnage rustre et bouffon, n'est pas capable d'adopter un comportement idoine. Quand il convient, devant les convives, de parler des hautes fonctions qu'on a endossées ou de chasse et des exploits qu'on y a accomplis, Philocléon préférerait parler d'échalias qu'il a dérobés. De même, quand Bdélycléon lui demande de s'installer sur un lit de banquet, le vieillard s'étale de tout son corps sur le sol. Aussi ses maladresses font-elles rire. Mais, la comédie

⁹⁴ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 204.

⁹⁵ La distinction est, chez Bourdieu, une démarche de différenciation sociale (consciente ou non) qui « produit des séparations destinées à être perçues, ou mieux connues et reconnues comme différences légitimes, c'est-à-dire le plus souvent comme différence de nature » (« espace social et genèse des "classes" », in *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 293-323, p. 305).

⁹⁶ Le banquet tient une place essentielle dans la comédie d'Aristophane et tous les banquets, loin de là, ne sont pas le lieu d'une satire. Il n'est donc pas insignifiant qu'un *sumposion* d'allure aristocratique soit l'objet de la moquerie d'Aristophane. Sur le banquet en comédie, voir P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011 (1992), p. 222-231.

n'en moque pas moins la pédanterie ridicule des manières de l'élite. La chose transparait dans la façon dont Bdélycléon décrit le comportement qu'il faut adopter au moment de s'installer pour le banquet :

Allonge les genoux, avec l'aisance d'un sportif, et répands-toi en souplesse sur les couvertures. Et puis, fais des compliments sur quelque bronze du dressoir, lorgne le plafond, admire les tapisseries de la salle.⁹⁷

Outre le banquet, Aristophane tourne en dérision une autre forme de distinction des élites : la démarche⁹⁸. Bdélycléon insiste ainsi sur la souplesse avec laquelle il est de bon ton de marcher :

Chausse-toi enfin et finis-en. Puis, à la façon des riches, avance comme ceci, avec quelque mollesse, en te tortillant (εἶτα πλουσίως ὠδὶ προβάς τρυφερόν τι διασαλακῶνισον).⁹⁹

Mais le père, une fois n'est pas coutume, n'est pas capable de suivre les conseils de son fils :

Philocléon : « Voilà, regarde ma tournure (θεῶ τὸ σχῆμα) et examine à qui parmi les riches je ressemble le plus pour la démarche (τὴν βᾶδισιν). »

Bdélycléon : « À qui ? À un furoncle habillé d'une gousse d'ail ! »

Philocléon : « Hé ! Vraiment j'ai bien envie de tortiller du derrière. »¹⁰⁰

Si le déhanché, manifestement excessif, de Philocléon est le signe de son impuissance à imiter correctement ce genre de conduites, il n'en constitue pas moins, aux yeux des spectateurs, une espèce de parodie des façons élitaires de marcher et de se tenir. Que Philocléon, en dépit des efforts patients de son fils, soit incapable de les reproduire

⁹⁷ Aristophane, *Guêpes*, 1212-1215 (Debidour).

⁹⁸ J. Bremmer, « Walking, Standing and Sitting in Ancient Greek Culture », dans J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Gesture, From Antiquity to the Present Day*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 15-35, p. 18-19.

⁹⁹ Aristophane, *Guêpes*, 1168-1169.

¹⁰⁰ Aristophane, *Guêpes*, 1170-1173.

correctement n'est d'ailleurs pas insignifiant. Comme l'a montré Bourdieu, il est extrêmement difficile sinon impossible d'acquérir les manières de l'élite dès lors qu'elles n'ont pas été incorporées très tôt : la distinction, en effet, est un acquis inconscient et l'intention même de paraître distingué suffit à disqualifier l'agent soucieux de s'approprier les marques de la distinction¹⁰¹.

Ainsi la dérision comique investit-elle clairement la champ symbolique en prenant pour cible un mode, un discours devrait-on dire, d'affirmation de la supériorité des élites. Ce faisant, elle en neutralise l'efficacité. Un procédé de ce genre dont la portée démocratique est évidente n'est d'ailleurs pas le seul fait d'Aristophane. Dans un fragment du *Zeus maltraité* du comique Platon, un personnage prodigue quelques conseils utiles pour qui veut participer au banquet :

Tu dois plier tout à fait le poignet et renvoyer avec grâce la coupe à cottabe.¹⁰²

Certes l'ironie du propos n'est pas assurée, mais on imagine mal qu'une telle recommandation soit, dans une comédie, dénuée d'humour. Il est probable que plusieurs comédies, à l'instar des *Guêpes* d'Aristophane, aient trouvé dans les pratiques de distinction un motif de dérision¹⁰³.

En définitive, la dérision comique peut être interprétée comme une « violence symbolique » qui agit sans utiliser la force, c'est-à-dire prioritairement dans et par le langage. Selon Bourdieu, néanmoins, l'efficacité du « pouvoir symbolique » repose sur la dissimulation des rapports de forces¹⁰⁴. En d'autres termes, pour être efficace, la violence symbolique ne doit pas être perçue comme violence. Faut-il imaginer alors que les membres de l'élite victimes de la dérision comique ne ressentent pas comme une atteinte blessante les railleries de comédie ? La chose n'est pas impossible. Le cas de

¹⁰¹ P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 382-390.

¹⁰² Ἀγκυλοῦντα γὰρ δεῖ σφόδρα τὴν χεῖρα εὐρύθμως πέμπειν τὸν κότταβον : Platon, *fr.* 47.

¹⁰³ Il est même possible que les banquets « utopiques » qui égrènent les comédies d'Aristophane portaient la critique sous-jacente du *sumposion* aristocratique. Voir C. Orfanos, « *Ecclesia* vs banquet », *Pallas*, 61, 2003, p. 203-217, p. 212-213. J.-C. Carrière, à rebours, ne pense pas que les banquets « utopiques » aient été le « signe d'une opposition politico-idéologique entre le *sumposion* exclusif et discriminant des élites athéniennes et les grands banquets sacrificiels communs ». Loin de mettre en exergue les divisions, le banquet « utopique » aurait été « la façon dionysiaque de dépasser sous le signe du vin, les contradictions de la cité pour refonder une communauté poliade aussi nécessaire qu'imaginaire » (« Les banquets de Démos chez Aristophane », *Pallas*, 61, 2003, p. 175-202, p. 189-191, respectivement p. 179 et p. 176).

¹⁰⁴ P. Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique », *art. cit.*, p. 210.

Socrate est emblématique : plusieurs sources le présentent impassible sinon honoré de la satire qu'Aristophane fait de lui dans les *Nuées*. Plutarque rapporte que Socrate, lors de la représentation de cette comédie, aurait répondu à un spectateur qui lui demandait s'il n'était vexé (*aganakteis*) des outrages mis en scène par Aristophane : « Par Zeus, non, on se moque de moi sur la scène comme dans un grand banquet »¹⁰⁵. Mais un tel comportement n'est pas généralisable : Socrate demeure un personnage singulier. Il est, comme le dit Platon, *atopos*¹⁰⁶. Cléon s'était lui montré, semble-t-il, beaucoup moins disposé à accepter sans sourciller les traits qui le visaient¹⁰⁷. Il est possible, malgré tout, que la médiation dramatique rendît moins évidente la dimension offensante de la dérision. Elle semblait relever, au moins pour partie, des enjeux rituels et purement comiques du spectacle. De ce fait, l'imbrication de la dérision dans le drame était susceptible de garantir la « méconnaissance »¹⁰⁸ par les agents sociaux, les dominants autant que les dominés, des jeux de pouvoir qui s'y jouaient pour de vrai.

3. L'appropriation de la dérision par les citoyens ordinaires

Cette dérision des élites résonnait d'autant plus comme l'expression de la supériorité des citoyens ordinaires qu'ils se l'approprièrent à tel point qu'à certains égards la dérision était davantage la leur que celle du poète comique. Un passage des *Acharniens* fournit, nous semble-t-il, une indication inestimable, quoique maigre, sur la manière dont les citoyens spectateurs faisaient corps avec la dérision. Au début de cette comédie, le héros Dicéopolis, après avoir quitté les gradins du théâtre pour rejoindre l'*orchestra*¹⁰⁹, raconte le plaisir qu'il éprouva lors de la représentation d'une comédie :

Voyons quelles joies vraiment jubilatoires est-ce que j'ai eues (Φέρον
ἴδω, τί δ' ἦσθην ἄξιον χαίρηδόνος) ? Ah ! Je sais ! Ce qui a comblé

¹⁰⁵ Ὡς γὰρ ἐν συμποσίῳ μεγάλῳ τῷ θεάτρῳ σκώπτομαι : Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 10c. Voir aussi Lucien, *Les ressuscités ou les pêcheurs*, 14 : « Alors, vous vous êtes indignés pour des insultes, quand vous savez ce que j'ai entendu de la comédie aux Dionysies. Et, cependant je l'ai traitée en amie et je ne lui ai pas fait de procès, je ne suis pas allé lui faire de reproches, mais je l'ai laissée s'amuser selon les convenances et la tradition de la fête. Car je sais qu'une moquerie ne saurait nuire et qu'au contraire ce qui est beau, tel l'or nettoyé par la frappe, brille avec plus d'éclat et s'impose davantage à la vue ».

¹⁰⁶ Platon, *Alcibiade*, 106a ; *Banquet*, 215a ; 221c-d ; *Phèdre*, 229c ; 230c et *Théétète*, 149a.

¹⁰⁷ Voir chapitre 4.II.

¹⁰⁸ Le pouvoir symbolique est selon les mots de Bourdieu un pouvoir « méconnaissable ».

¹⁰⁹ C'est l'hypothèse de N. Slater, *Spectator Politics. Metatheatre and Performance in Aristophanes*, Philadelphie, Pennsylvania press, 2002, p. 43-47.

mon noble cœur (τὸ κέαρ εὐφράνθη), c'est quand j'ai vu (ιδών)

Cléon recracher ses cinq talents.¹¹⁰

Dicéopolis fait certainement référence à une scène des *Babyloniens*¹¹¹. Cette comédie perdue d'Aristophane, jouée en 426, critiquait la manière dont l'empire athénien était administré. Cléon aurait ainsi été amené à « rendre » une somme d'argent extorqué aux alliés d'Athènes¹¹². Devant ce spectacle, Dicéopolis a éprouvé de la joie : le verbe *euphrainô* exprime la réjouissance ressentie tandis que le terme *chairèdôn*, néologisme qui imite le pompeux *algèdôn*, « souffrance », renvoie à la délectation¹¹³. Or comment doit être interprétée cette joie si ce n'est comme la trace tangible d'une participation très intense à la dérision comique ? Comme le note Oliver Taplin, c'est sur les réponses émotionnelles, davantage que sur les réponses intellectuelles, que repose l'imbrication étroite entre spectateurs et spectacle¹¹⁴. En d'autres termes, un spectateur comme Dicéopolis pouvait quasiment faire sienne la dérision élaborée par Aristophane. L'implication émotionnelle des spectateurs est d'ailleurs signalée par un épisode fameux rapporté par Hérodote. L'historien raconte en effet que « les spectateurs fondirent en larmes »¹¹⁵ à la vue de la représentation de la *Prise de Milet* de Phrynichos en 493 : les Athéniens pouvaient ainsi vivre une seconde fois un évènement qui les avait affligés à travers le spectacle. L'appropriation de la dérision est d'autant plus facile que la comédie

¹¹⁰ Aristophane, *Acharniens*, 4-6.

¹¹¹ J. Henderson, *Aristophanes. Fragments*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2007, p. 141.

¹¹² Notons que la scholie au vers 6 des *Acharniens* affirme que Cléon avait été accusé de toucher des pots de vin en échange d'un allègement du tribut pour des cités de la ligue de Délos et qu'il avait été frappé d'une amende. En ce sens, Edwin Carawan (« The Five Talents Cleon Cough Up (Schol. *Ar. Ach.* 6) », *The Classical Quarterly*, n.s., 40, 1990, p. 137-147) estime que Dicéopolis ne fait pas référence à une scène de théâtre, mais à un procès (relevant d'une *probolè*) qui avait effectivement abouti à la condamnation de Cléon. Cette hypothèse semble peu plausible. D'une part, le texte comique attribue l'extorsion des cinq talents aux « cavaliers » (Aristophane, *Acharniens*, 7). Or on ne voit pas comment les « cavaliers » auraient engagé collectivement une procédure contre Cléon. Il convient donc de croire que les cavaliers étaient des personnages des *Babyloniens*. D'autre part, comme nous l'avons vu plus haut, les scholies sont des sources auxquelles il ne faut pas donner trop de crédit car elles extrapolent souvent à partir de présupposés erronés. Sur cette question de la véracité des scholies, voir S. Halliwell, « Ancient Interpretation of ὄνομαστὶ κωμῳδεῖν in Aristophanes », *The Classical Quarterly*, n.s., 34, 1, 1984, p. 83-88. Ceci n'interdit pas d'imaginer cependant que cette scène comique avait pour toile de fond des tensions réelles entre Cléon et cette catégorie civique à cause de la politique hostile qu'il aurait menée contre elle.

¹¹³ W. Starkie, *The Acharnians of Aristophanes*, Amsterdam, Adolf Hakkert, 1968, p. 9.

¹¹⁴ O. Taplin, « Fifth-Century Tragedy and Comedy : A Synkrisis », *The Journal of Hellenic Studies*, 106, 1986, p. 163-174, p. 171-173. Cependant, Taplin soutient que la comédie interdit l'implication affective (et intellectuelle) des spectateurs à cause des ruptures récurrentes de « l'illusion dramatique » que le genre promeut. Récemment, Ian Ruffell, revenant sur cette lecture, montre combien, en vérité, l'humour nourrissait la réception émotionnelle (et intellectuelle) du spectacle : « Audience and emotion in the reception of Greek drama », in M. Revermann, P. Wilson (éd.), *Performance, Reception, Iconography : Studies in Honour of O. Taplin*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2008, p. 37-58.

¹¹⁵ Hérodote, *Histoires*, VI, 21.

ancienne, comme on l'a entrevu, n'induit pas d'opposition parfaite entre la fiction et le monde réel. Les spectateurs ne sont donc pas extérieurs au spectacle qui se joue devant eux, ils sont un élément de ce spectacle¹¹⁶. En plus de jeux scéniques qui les intégraient spatialement à l'action, les spectateurs étaient encore directement interpellés ou même raillés dans les comédies¹¹⁷. Des études récentes ont surtout montré que cette intégration passait aussi par une identification au chœur¹¹⁸. À cet égard, l'appropriation de la dérision était d'autant plus aisée qu'elle était énoncée par le chœur. Comme, précisément, les attaques nominales contre les hommes politiques apparaissent très largement dans les parabases chorales, il faut imaginer que l'identification au chœur a pu jouer un rôle essentiel dans cette appropriation.

La dérision des puissants ne passe cependant pas seulement par le chœur, elle inonde aussi la bouche des héros de la comédie¹¹⁹. Or, par un processus d'identification des spectateurs à ces héros, l'appropriation de la dérision se voyait là encore encouragée. Jeffrey Henderson a mis en évidence les ressorts d'une telle identification en s'appuyant sur six comédies d'Aristophane : les *Acharniens*, les *Cavaliers*, la *Paix*, les *Oiseaux*, *Lysistrata* et *l'Assemblée des femmes*. D'abord, le héros comique est bien souvent « un citoyen ordinaire avec des doléances et des aspirations de citoyen ordinaire »¹²⁰. Il s'agit ainsi d'un « homme respectable »¹²¹ : plutôt prospère et travailleur, il est encore un citoyen « tranquille » étranger aux intrigues politiques de la cité. Dicéopolis est ainsi un simple fermier, Trygée, un modeste vigneron. Il est difficile de déterminer le métier que pouvait exercer Pisthétairos avant qu'il ne quitte Athènes pour fonder une cité des oiseaux, mais, manifestement, il n'est pas un homme de l'élite, tout comme EVELPIDÈS, son compagnon. Quant aux héroïnes, comme *Lysistrata* et *Praxagora*, si ce n'est le sexe, elles ressemblent beaucoup à ces hommes-là : elles en sont, en fait, les épouses. Ainsi, même dans ce cas, l'identification des spectateurs n'est pas inconcevable, d'autant que,

¹¹⁶ E. Csapo, M. Miller, « General Introduction », in E. Csapo, M. Miller (ed.), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond. From Ritual to Drama*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 1-38, p. 5-6.

¹¹⁷ Voir chapitre 7.I.

¹¹⁸ Les études portent, ici, sur le chœur tragique principalement : A. Heinrichs, « Why should I dance ? Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy », *Arion*, 3, 1994, p. 56-111 ; D. Mastrorade, « il coro euripideo : autorità et integrazione », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 60, 1998, p. 55-80.

¹¹⁹ Pensons à Dicéopolis qui s'en prend à Lamachos dans les *Acharniens* ou au marchand de saucisse qui se gausse, devant Monsieur Lepeuple, de Cléon.

¹²⁰ J. Henderson, « Comic Hero versus political elite », in A. Sommertein et alii (ed.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 307-319, p. 309. L'idée avait déjà été mise en évidence par Cedric Whitman : *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964, p. 21-58.

¹²¹ *Ibidem*, p. 309.

comme nous le savons, les personnages féminins étaient joués par des hommes. Le héros comique, ensuite, est couronné de succès dans ses entreprises. Dans les comédies retenues par Henderson dans son analyse, chacun des héros, par nécessité¹²², va investir la vie politique de la cité et, le plus souvent, grâce à son audace et à son intelligence, parvient à l'objectif qu'il s'était fixé : Dicéopolis, Trygée ou Lysistrata réussissent à établir la paix avec Sparte, Pisthétairos fonde une cité dont la puissance dépasse l'Olympe et Praxagora permet aux femmes de s'arroger le pouvoir. En fait, comme le souligne Cedric Whitman, rien ne résiste au héros comique qui se montre capable d'inventer « son propre monde et ensuite l'assujettit »¹²³. Il est assez remarquable, du reste, qu'à plusieurs reprises, ces personnages aient pour épithètes des adjectifs comme *chrèstos* ou *kalos kagathos* par lesquels, communément, les sources de l'époque désignaient les hommes de l'élite. Ainsi, à Lamachos qui lui demande qui il est, Dicéopolis répond :

Qui suis-je ? Un bon citoyen (πολίτης χρηστός), je ne m'appelle pas
Lintrigant (οὐ σπουδαρχίδης), moi.¹²⁴

Non seulement le qualificatif – positif – conforte le processus d'identification, mais il participe encore d'une démarche de redéfinition d'adjectifs aristocratiques dans le cadre démocratique. Ce faisant, comme le note Jeffrey Henderson, s'élabore la conception « du *dèmos* comme une élite intégrée dont les hommes politiques (*leaders*) doivent être les serviteurs publics et non les maîtres »¹²⁵. Dans certaines comédies, néanmoins, le jeu d'identification des spectateurs est moins évident parce que le héros y manque de qualités. Il est par exemple difficile de croire que le spectateur ait pu chercher à se reconnaître en Philocléon, le héros ridicule des *Guêpes* qui ne peut rester un jour sans s'adonner au plaisir d'être héliaste. Imagine-t-on néanmoins qu'en 424 ce personnage,

¹²² Généralement, le héros, quand la pièce débute, se veut *apragmôn* : il souhaite se tenir à l'écart des tracas de la vie politique et de ses intrigues. Une situation intenable l'oblige néanmoins à intervenir. On le voit alors user de tous les subterfuges qu'utilisent les activistes de la vie politique : la violence, les flatteries, les mensonges, les procès chicaniers, etc. Il est d'ailleurs un néologisme étonnant qui rend compte de cette situation paradoxale : *molunopragmonoumenos*. Le préfixe *molu*, qui remplace ici *polu*, rappelle *molunein*, « salir », « souiller » de sorte que le héros, par nécessité, se souille en s'impliquant dans les *pragmata*. Cf. P. Demont, *La cité archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990 p. 131-136.

¹²³ Whitman, *op. cit.*, p. 57. Whitman fait de l'omnipotence du héros comique l'un de ses traits les plus caractéristiques (p. 21-58).

¹²⁴ Aristophane, *Acharniens*, 594 (trad. Debidour). Le patronyme Lintrigant est construit à partir de *spoudarchès* qui désigne celui qui brigue les charges.

¹²⁵ Henderson, *art. cit.*, p. 315.

qui se nomme littéralement « celui qui aime Cléon », n'incarne pas l'un de ses citoyens qui portaient alors aux nues l'homme politique ? C'était peut-être à son corps défendant que le spectateur citoyen était amené à s'identifier à ce personnage. Philocléon, en tout cas, était susceptible de fournir aux spectateurs ce plaisir que la raillerie des puissants procure. À la fin de la comédie, en particulier, un serviteur rapporte les railleries virulentes qu'il avait lancées aux riches convives du banquet auquel, on s'en souvient, son fils avait tenté de le préparer¹²⁶. Dans les *Cavaliers* aussi le processus d'identification paraît difficile à établir. D'une part, le marchand de saucisse semble être, si l'on s'en tient à la façon dont Henderson le définit, le héros : c'est lui qui parvient à casser l'influence que Cléon exerce sur Monsieur Lepeuple. Or les origines et les mœurs de ce personnage sont infâmes. D'autre part, la comédie met en scène Monsieur Lepeuple, dont le nom même invite le spectateur à l'identification. Il faut certainement imaginer que le spectateur pouvait s'identifier à la fois au marchand de saucisse qui ridiculise à plusieurs reprises son rival Cléon – ce dernier, au moment de la représentation, est un homme politique de premier plan – et à Monsieur Lepeuple qui est victime de la dérision des hommes politiques¹²⁷. Tout poussait, en tout cas, à l'identification du commun des spectateurs aux héros de la comédie de sorte qu'ils s'approprièrent leurs gestes comme leurs paroles, et, subséquemment, les railleries lancées aux hommes de l'élite et l'affirmation de pouvoir qu'elles renfermaient.

La dérision des puissants ne s'arrête cependant pas à l'enceinte du sanctuaire de Dionysos *Eleuthereus*. Les citoyens ordinaires ne manquaient de s'en gausser, on l'a vu, dans tous les lieux publics : de l'Assemblée, où la foule allait même jusqu'à chasser l'orateur de la tribune, à l'agora comme en atteste l'expérience du malheureux Périclès évoquée en incipit de ce chapitre, en passant par l'espace dématérialisé de la rumeur qui

¹²⁶ Aristophane, *Guêpes*, 1299-1325.

¹²⁷ Dans ce dernier cas, on l'admettra aisément, l'identification plutôt que d'être une manière d'affirmer la souveraineté du peuple, est, comme nous l'avons vu dans le chapitre 7, une manière de montrer la perte de cette souveraineté. Dans le même temps, si Monsieur Lepeuple est dans une large mesure présenté comme un naïf, manipulé par les démagogues, il révèle à la fin de la comédie qu'il contrôlait en vérité parfaitement la situation : « De l'esprit, il n'en est guère sous vos cheveux longs, si vous croyez que je ne sais pas ce que je fais ; c'est volontairement qu'ainsi je fais le sot (ταῦτ' ἠλιθιάζω). Moi-même j'ai plaisir à avaler ma pâtée chaque jour (Αὐτός τε γὰρ ἥδομαι βρύλλων τὸ καθ' ἡμέραν), et tiens à nourrir un voleur comme seul ministre (κλέπτοντά τε βούλομαι τρέφειν ἕνα προστάτην). Mais celui-là, quand il est repu, je l'enlève de terre et frappe ! » (Aristophane, *Cavaliers*, 1121-1130). On imagine volontiers que les citoyens ordinaires pouvaient éprouver quelques plaisirs à se reconnaître dans ce personnage lucide et autoritaire.

faisait des hommes politiques son sujet de prédilection¹²⁸. Mieux : la dérision investissait l'espace public, non seulement à travers la parole, mais aussi à travers l'écriture, la faisant retentir indéfiniment.

III. Graver le ridicule : la question des graffitis injurieux

1. Une pratique politique du graffiti ?

Même si les traces restent assez maigres, il est probable que les Athéniens, du moins ceux qui en étaient capables, aient écrit sur des murs ou des portes situés au sein des espaces publics de la cité. Si aucun graffiti de ce genre n'est attesté à Athènes, l'hypothèse n'a rien de pittoresque : les archéologues ont découvert sur des rochers, non loin de l'ancienne cité de Théra des graffitis du VII^e ou du VI^e siècle¹²⁹. Pour la plupart, ces graffitis sont obscènes : il y est vraisemblablement question d'aventures sexuelles vécues en ce lieu, un peu en marge de la ville. On y lit par exemple : « Pheidippas a copulé. Timagoras, Emphérès et moi, nous avons copulé »¹³⁰. À Thasos, qui est le lieu de l'autre grand dossier épigraphique relatif à des graffitis, on a trouvé, sur les parois rocheuses qui longent la baie de Kalami, de nombreuses inscriptions, datées du IV^e siècle, qui associent des individus à des adjectifs valorisant la beauté (*kalos*, *euprosôpos*, *euschêmôn*) ou la sociabilité (*philokômos*, *asteos*)¹³¹. Parfois, les opinions relayées se font cependant moins élogieuses, et les individus sont tournés en dérision : un certain Muikkos se voit ainsi traité de rustre (*agreos*). Les graffitis étaient donc l'occasion, non seulement de rappeler des faits passés, mais aussi d'exposer son opinion sur les individus qu'on connaissait ou côtoyait. Autrement dit, même si les opinions qu'ils

¹²⁸ À propos du rôle de la rumeur dans la cité athénienne, on se reportera à A. Gottesman, *Politics and the Streets in Democratic Athens*, Cambridge University Press, 2014 ; V. Hunter, *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 96-119 ; F. Larran, *Le bruit qui vole : histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011.

¹²⁹ Ces graffitis, découverts à la fin du XIX^e siècle par Johann Friedrich Hiller Von Gärtringen, sont reproduits dans *IG*, XII 3, 536-553, Suppl., 1410-1417. Sur le caractère insultant, et non initiatique, de ces inscriptions, voir la démonstration très convaincante de A. Chankowski, « ΟΙΦΕΙΝ : Remarques sur les inscriptions rupestres de Théra », in T. Derda, J. Urbanik, M. Wecowski, *EYEPΓEΣIΔΣ XAPIN. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka*, Varsovie, Fundacja im. Rafala Taubenschlaga, 2002, p. 3-35.

¹³⁰ *IG* XII. 3, 536 (trad. A. Chankowski)

¹³¹ Y. Garlan, « Les acclamations pédérastiques de Kalami (Thasos) », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1982, 106, p. 3-22, notamment p. 16-18. Ce dernier attribue ces inscriptions à une escouade d'éphèbes thébains qui ont assurément occupés le site entre 320 et 270 avant J.-C. (p. 18-21). À Thasos, d'autres inscriptions de ce type ont été trouvées sur le front de taille d'une carrière de marbre : A. Coulié, « Nouvelles inscriptions érotiques de Thasos », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 122, 2, 1998, p. 445-453.

expriment n'avaient rien de directement politique, ces graffitis – qui étaient évidemment destinés à être lus – investissaient l'espace public¹³².

S'il n'existe pas de traces épigraphiques d'une telle ampleur à Athènes, les fouilles archéologiques, notamment de l'agora et du Céramique, ont mis à jour un certain nombre de tessons portant des inscriptions manifestement railleuses avec une connotation sexuelle récurrente¹³³. Une dénommée Timarète est ainsi décrite comme « remplie de verges »¹³⁴. Sur un bol non verni du début du V^e siècle, on peut lire « Hegestratè s'allonge avec moi »¹³⁵. Un fragment de *lekanè* du milieu du V^e siècle laisse entendre que plusieurs personnages, dont le nom est impossible à reconstituer, « ont été baisés »¹³⁶. Sur un autre morceau de *lekanè*, de quelques années plus vieux, on lit encore : « Sundromachos, celui qui a le cul en forme de citerne, est soumis »¹³⁷. Relativement nombreux, surtout, sont les tessons traitant divers individus, la plupart du temps des hommes, de *katapugôn*¹³⁸. La signification exacte de cette dernière insulte est débattue. Certains y lisent une allusion à la passivité sexuelle, *katapugôn* évoquant, étymologiquement, le fait de se pencher en présentant ces fesses¹³⁹. D'autres estiment qu'il qualifie un individu concupiscent, incapable de maîtriser ses pulsions sexuelles¹⁴⁰. En vérité, la signification importe peu : à l'instar « d'enculé » en français, ce qualificatif est devenu un terme générique de dénigrement dont la dimension sexuelle, originelle,

¹³² C. Calame, *l'éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, p. 120. Cette vocation du graffiti à investir l'espace public, que ce fût à des fins politiques ou non, se retrouve en d'autres lieux et en d'autres temps, dans le monde gréco-romain. Pensons à Pompéi où des graffitis servaient à des campagnes politiques ou à célébrer de belles femmes (J. Franklin, « Literacy in the parietal inscriptions of Pompeii », in M. Beard et alii (éd.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, Journal of Roman Archeology, 1991, p. 77-98, 84-87 ; 88-89). Pensons aussi à Smyrne où les vestiges d'une basilique ont dévoilé des inscriptions injurieuses assez comparables à celles présentes à Théra et Thasos. Ainsi, sur un mur, à côté d'un phallus gravé, était écrit, au dessus d'une tête de jeune homme : « j'ai été enculé » (*pugizomai*). Voir R. Bagnall, *Every Day Writing in Graeco-Roman East*, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2011, p. 12-13. On comparera aussi à la manière dont les inscriptions peintes sur certains vases étaient une manière d'engager un débat entre les lecteurs : N. Slater, « The Vase as Ventriloquist », in E. Mackay (éd.), *Signs of Orality : Oral Tradition and its influence on the greek and Roman World*, Boston, Leiden, Brill, 1999, p. 143-161, p. 156.

¹³³ La majorité de ces graffitis ont été édités par Mabel Lang : M. Lang, *The Athenian Agora, XXI : Graffiti and Dipinti*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1976. Aussi citerai-je ici les graffitis à partir de la classification établie par Lang.

¹³⁴ D16. Je m'appuie, pour cette traduction, sur la lecture proposée par Oikomides : A. Oikomides, « Graffiti-inscriptions of the Athenian Agora at *Kerameikos* », *Horos*, 2, 1986, p. 43-64, p. 59-60. Notons néanmoins que ce tesson est archaïque, il date de la fin du VII^e ou du début du VI^e siècle.

¹³⁵ C8.

¹³⁶ C14.

¹³⁷ *Ετλη λακκόπρ[ο]κτος ho συνδρομαχος : C23.

¹³⁸ Par exemple : C5 ; C 18 ; C22 ; C24 ; C26 ; C27. Ces graffitis s'étalent chronologiquement de la fin du VI^e siècle jusqu'au troisième quart du V^e siècle.

¹³⁹ M. Skinner, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing, 2005, p. 121.

¹⁴⁰ J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Harper Collins Publishers, 1997, p. 173.

n'était pas nécessairement mobilisée lors de l'énonciation. En ce sens, le terme *katapugôn* était en quelque sorte le pendant négatif de *kalôs* : l'un exprimait le dédain, l'autre l'approbation. Voilà comment Aristophane, dans ses *Banqueteurs*, pouvait opposer le fils *katapugôn*, cumulant tous les vices, au fils *sôphrôn*. Tous ces graffitis, comme ceux de Théra et de Thasos, n'ont rien de directement politique : Mabel Lang a rangé ces inscriptions véhémentes aux côtés des graffitis faisant l'éloge de l'aimé. Ils s'inséraient dans le cadre d'une culture érotique, et aristocratique, qui faisait la publicité de jeunes gens appréciés (ou détestés). Pour autant, ils sont l'indice de véritables débats qui agitaient de petits groupes autour de certaines figures séduisantes : aussi ne doit-on pas s'étonner qu'un même individu, Alkaios, ait pu voir accolé à côté de son nom tantôt *kalos*, tantôt *katapugôn*¹⁴¹.

Ces graffitis injurieux n'étaient donc pas employés à des fins politiques, mais permettaient toutefois d'exposer des opinions politiques. Le témoignage d'Aristophane est essentiel : Xanthias, dans les *Guêpes* d'Aristophane, raconte que Philocléon a ajouté « l'urne de vote est belle » (*kèmos kalos*) à côté d'un « le peuple est beau » (*dèmos kalos*) découvert sur une porte. De même dans les *Acharniens*, le roi Sitalkès, désireux de manifester son attachement aux Athéniens, aurait écrit sur un mur : « les Athéniens sont beaux ». Le plus remarquable est l'emploi de *kalos*, c'est à dire d'un terme qui s'inspire manifestement de la culture aristocratique du graffiti dont nous venons de parler. On a l'impression que, dans le cadre démocratique, les Athéniens ont arraché de sa dimension érotique cette forme aristocratique d'expression des opinions pour lui conférer un sens ostensiblement politique¹⁴². Bien que rien n'ait été découvert en ce sens, il est tout à fait probable que les Athéniens inscrivaient sur les murs des opinions peu amènes à l'encontre d'hommes politiques détestés en les associant à l'envers de *kalos* : *katapugôn*. Il est même vraisemblable que les Athéniens ne se soient pas cantonnés à cette terminologie héritée, mais aient mobilisé les railleries les plus diverses pour attaquer leurs hommes politiques. Nous avons, en tout cas, une preuve formelle que les Athéniens pouvaient utiliser les graffitis pour se moquer des hommes politiques : dans le cadre de la procédure d'ostracisme, en effet, ce genre d'inscriptions était monnaie courante.

¹⁴¹ Il est qualifié deux fois de *kalos* : C19 ; C20 et une fois de *katapugôn* : C21.

¹⁴² Une appropriation qui pourrait expliquer le déclin de la production de vases à « acclamation pédérasique » entre 470 et 440 : le peuple se serait progressivement approprié ce langage, amenant les élites aristocratiques à s'en détourner.

2. les « ostraka injurieux »

Dans le cadre de l'instauration du régime isonomique clisthénien fut mis en place, peut-être dès 508-507, la procédure d'ostracisme¹⁴³. Elle permettait aux Athéniens d'éloigner de la cité, dix ans durant, l'un de leurs concitoyens. Cette procédure était décidée une fois l'an par un vote de l'Assemblée. Si l'Assemblée avait décidé d'effectuer un ostracisme, le vote se faisait quelques mois plus tard sur l'agora. Chaque votant devait inscrire le nom du citoyen à ostraciser sur un tesson de poterie, un *ostrakon*, et devait le porter le jour du vote sur l'agora. L'agora était alors fermée par des clôtures de bois : chaque citoyen empruntait, en fonction de sa tribu, l'une des dix entrées installées pour l'occasion et, le vote accompli, demeurait un temps à l'intérieur des clôtures afin qu'il ne votât pas une seconde fois¹⁴⁴.

Depuis la découverte en 1854 d'un premier *ostrakon* visant Megaklès dans le « *Perserschutt* » sur l'Acropole, des milliers de tessons ont été extraits du sol athénien et notamment du Céramique. Or, sur un certain nombre d'entre eux, un mot railleur, parfois même un dessin, venait s'ajouter au nom du personnage désigné pour l'exil. Certains parlent, pour les désigner, « d'*ostraka* injurieux ». Les railleries formulées ne doivent pas être appréhendées comme le fait des seuls citoyens de l'élite, mais, dans la plupart des cas, comme celui de citoyens ordinaires. Rappelons que le vote exigeait un *quorum* d'au moins 6000 votants : ces derniers étaient donc nécessairement issus de couches sociales très diverses¹⁴⁵. Cet argument n'est toutefois pas décisif car il est possible d'imaginer que seuls les plus éduqués de ces 6000 votants (ou plus) aient les auteurs de ces railleries. William Harris, il est vrai, imagine que le degré d'alphabétisation des Athéniens ne devait pas excéder les 10% en 480 et ne connut qu'une très relative progression durant la guerre du Péloponnèse puis dans le deuxième quart du IV^e

¹⁴³ Sur cette procédure, voir S. Forsdyke, *Exile, ostracism, and democracy : the politics of expulsion in ancient Greece*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 146-149. Si Sara Forsdyke estime que l'ostracisme fut institué dès 508-507, suivant en cela la *Constitution d'Athènes (Constitution d'Athènes, XXII, 1)*, la chose reste, depuis longtemps, discutée dans la mesure où le premier ostracisme, celui d'Hipparque, eut lieu, toujours d'après le Pseudo-Aristote, en 488-487 soit près de vingt ans après que Clisthène eut fait ses réformes. Sur ce débat, on se reportera à S. Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen. Attische Bürger des 5. Jhs. V. Chr. Auf den Ostraka*, Vienne, Holzhausen, 2001, p. 24. Il consacre à cette question un bref paragraphe accompagné en notes des références bibliographiques les plus importantes.

¹⁴⁴ Forsdyke, *op. cit.*, p. 146-149.

¹⁴⁵ Les sources sont cependant ambiguës : on peut aussi comprendre qu'un individu était ostracisé si 6000 *ostraka* le désignaient. Brenne pense qu'un *quorum* de 6000 votants demeure le plus probable : S. Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen*, Vienne, Holzhausen, 2001, p. 23.

siècle¹⁴⁶. La plupart des citoyens analphabètes, on imagine mal qu'ils aient pu inscrire un nom sur un tesson¹⁴⁷ et, *a fortiori*, y ajouter une raillerie. Christophe Pébarthe a néanmoins montré combien les pratiques d'écriture, avant même l'époque classique, ne peuvent pas être cantonnées à la seule élite cultivée : écrire quelques mots sur un tesson devait être accessible aux citoyens du commun¹⁴⁸. L'ostracisme exigeait d'ailleurs que les citoyens fussent au moins capable de lire l'inscription de l'*ostrakon* qu'ils utilisaient¹⁴⁹. Stefan Brenne a de plus mis en évidence que les inscriptions étaient rédigées par des individus différents dans la grande majorité des cas¹⁵⁰. Certes les fouilles ont mis à jour plusieurs séries d'*ostraka* gravés par un groupe restreint d'individus et qui visaient la même personne¹⁵¹. Mais le phénomène s'explique probablement par l'existence de scribes neutres susceptibles d'écrire sur les tessons pour les citoyens. On trouve d'ailleurs des tessons visant deux personnes différentes, mais rédigés par une seule et même main¹⁵². Généralement, on imagine que ces scribes offraient ce service aux citoyens analphabètes. Il n'est pourtant pas impossible de penser que des citoyens, parfaitement capables d'écrire, n'aient point pris le temps de préparer leur tesson avant le vote et qu'ils aient trouvé là un service utile.

Les railleries, plus ou moins véhémentes inscrites par les citoyens sur ces tessons présentent une profonde diversité. Plusieurs spécialistes ont quand même tenté d'en établir une typologie¹⁵³. Sans nécessairement se plier à leurs tentatives, essayons de

¹⁴⁶ W. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1989, p. 61 et 114-115.

¹⁴⁷ Selon Harris (*Ibidem*, p. 54-55), on ne peut affirmer catégoriquement que les tessons étaient gravés par des citoyens ordinaires. Même si c'était le cas, ajoute-il, cela indiquerait au mieux une alphabétisation sommaire (« *semi-literacy* »).

¹⁴⁸ C. Pébarthe, *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris, De Boccard, 2006, p. 33-67. Christophe Pébarthe s'efforce de démontrer le caractère non opératoire du concept d'alphabétisation restreinte (« *restricted literacy* ») promu par Jack Goody. Cette notion oppose radicalement alphabétisation restreinte et alphabétisation de masse quand, selon Pébarthe, les pratiques d'écritures sont, pour la Grèce tout du moins, « multiples tout comme les couches sociales qui écrivent » (p. 18).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 63-66.

¹⁵⁰ S. Brenne, « *Ostraka and the Process of Ostrakophoria* », in W. Coulson *et alii* (éd.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxbow Monograph, 37, Exeter, The Short Run Press, 1994, p. 13-24, p. 17-20.

¹⁵¹ Il en est ainsi d'une série d'*ostraka*, désignant Thémistocle, retrouvés sur la pente Nord de l'Acropole : M. Lang, *The Athenian agora, XXV : Ostraka*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1990, p. 142-161. De même un groupe de sept *ostraka* contre Callixenos sont le fait de la même main (*ibidem*, p. 161). Il arrive aussi que des tessons identiques ou provenant d'une même céramique vise une même personne (voir Brenne, « *Ostraka and the Process of Ostrakophoria* », *art. cit.*, p. 18-19).

¹⁵² Un même homme a ainsi écrit sur deux *ostraka* le nom d'Aristide et de Megaklès : Brenne, « *Ostraka and the Process of Ostrakophoria* », *art. cit.*, p. 19, fig. 21-22.

¹⁵³ S. Brenne, « *Die Ostraka (487- CA. 416 V. Chr.) als Testimonien (T1)* », in P. Siewert (éd.), *Ostrakismos-Testimonien I*, Historia, 155, Stuttgart, Steiner, 2002, p. 36-166, p. 155-166 ; P. Siewert, « *Accuse contro i "candidati" all'ostracismo per la lora condotta politica e morale* », in M. Sordi (ed.), *L'immagine dell'uomo politico : cita pubblica e morale nell'antichità*, Milan, Vita et Pensieri, 1991, p. 3-14.

dresser, en se cantonnant aux formules les plus clairement destinées à susciter le rire, un panorama simple des grands motifs de ces moqueries¹⁵⁴.

Un bon nombre d'inscriptions, d'abord, se rapportent aux mœurs sexuelles. Un *ostrakon* visant Cimon porte l'inscription suivante :

Cimon, fils de Miltiade, prends Elpinikè et dégage.¹⁵⁵

Si, à première vue, l'allusion semble anodine, elle renvoie en réalité à l'accusation d'inceste dont Cimon était vraisemblablement l'objet : la rumeur voulait qu'il ait vécu avec sa demi-sœur Elpinikè comme si elle était sa femme¹⁵⁶. Le temps n'avait d'ailleurs pas enfoui cette rumeur puisque, l'auteur du *Contre Alcibiade* l'invoque encore dans les années 390 en parlant d'un Cimon frappé d'ostracisme « pour avoir, au mépris de la loi, cohabité avec sa sœur »¹⁵⁷. Comme le suggère Stefan Brenne, cette accusation avait une dimension très immédiatement politique. Selon lui, il s'agissait de dénoncer la manière dont Elpinikè était intervenue dans le champ politique pour aider son frère¹⁵⁸. Megaklès, fils d'Hippokratès, un personnage influent des années 480 et 470 qui fut, selon certains spécialistes, ostracisé deux fois est qualifié d'« adultère » (*moichos*) sur un tesson¹⁵⁹. Comme nous avons eu l'occasion de le dire, l'accusation n'était pas dépourvue de gravité : la cité sanctionnait très sévèrement l'adultère. L'époux trompé était ainsi autorisé à tuer l'adultère pris en flagrant délit avec sa femme. Dans le cadre d'un procès, l'adultère condamné devait subir un châtement particulièrement humiliant : épilé à la cire chaude, un raifort lui était introduit dans le fondement¹⁶⁰. Une même imputation est

¹⁵⁴ Notre étude des *ostraka* s'appuie sur l'édition par Stefan Brenne des inscriptions de l'ensemble des *ostraka* présentant un commentaire qui s'ajoutait à l'indispensable nom de l'ostracisé et éventuellement au nom de son père et/ou de son dème (il appelle ces commentaires des *Zusatzbemerkungen*, c'est-à-dire des « remarques ajoutées »). Il s'agit de la seule édition exhaustive sur ces inscriptions, beaucoup n'étant pas, par ailleurs, publiées. Aussi renvoie-je pour les inscriptions citées ci-après au catalogue établi par Brenne : S. Brenne, « Die *Ostraka* (487- CA. 416 V. Chr.) als Testimonien (T1) », in P. Siewert (éd.), *Ostrakismos-Testimonien I*, Historia, 155, Stuttgart, Steiner, 2002, p. 36-166.

¹⁵⁵ T1/67 : Κίμων | Μιλτιάδο | Ἐλπινίκην | λαβὼν | ἴτο.

¹⁵⁶ Plutarque, *Cimon*, IV, 6 et XV, 3 ; C. Nepos, *Cimon*, 1, 2-4. Ces derniers émettent l'hypothèse qu'il avait épousé sa sœur, Cornelius Nepos précisant que le droit athénien autorisait le mariage entre frère et sœur consanguins mais non utérins.

¹⁵⁷ Andocide, *Contre Alcibiade*, 33. Eupolis y fait également allusion dans les *Cités* (fr. 221).

¹⁵⁸ Plutarque raconte ainsi qu'elle vint voir Périclès qui accusait son frère dans le cadre d'un procès pour l'inciter à la clémence : Plutarque, *Cimon*, XIV, 5 ; *Périclès*, X, 6. Voir aussi Athénée, *Deipnosophistes*, XIII, 589e.

¹⁵⁹ T1/106. Notons qu'on a découvert 4438 *ostraka* portant ce nom, dont la majorité se réfèrent, sans nul doute possible, au fils d'Hippokratès. Il s'agit, donc, du personnage le plus présent du corpus des *ostraka*. Cf. Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen*, op. cit., p. 222.

¹⁶⁰ David Cohen, insistant sur la mention de ce châtement dans des sources comiques puis tardives, ne reconnaît pas la réalité d'un tel châtement (« A note on Aristophanes and the punishment of adultery in athenian law », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romasnitische Abteilung*, 102, 1985, p. 385-387.

peut-être rapportée, avec davantage d'humour, dans deux autres *ostraka* qui évoquent la « nouvelle coupe » (*nea komè*) de Megaklès¹⁶¹. Cette allusion mystérieuse doit probablement être lue à la lumière des significations sociales que les apparences étaient toujours susceptibles de prendre dans le monde grec. On pourrait imaginer qu'il arborait des cheveux longs qui, au V^e siècle, étaient associés à des comportements élitaires et peu favorables à la démocratie. Hérodote écrit même, à propos de Cylon, qu'il « portait les cheveux longs en vue de la tyrannie »¹⁶². Pour Stefan Brenne, la « nouveauté » de la coiffure renvoie plutôt à une coupe courte. Il se peut alors qu'elle ait eu trait à la tonte qu'on infligeait comme châtement aux adultères¹⁶³. Thémistocle aussi fait l'objet d'une injure relative à ses mœurs sexuelles. Parmi les nombreux tessons exhumés dans les années 1960 dans le remblai de l'ancien cours de l'Éridanos, il en est un qui portait l'inscription suivante :

Themistocle, enculé, fils de Néoklès.¹⁶⁴

« Enculé » est, ici, la traduction de *katapugôn*, terme utilisé comme on l'a vu dans plusieurs graffitis découverts sur l'agora d'Athènes pour marquer son dédain à l'encontre d'un individu. Cette inscription illustre bien la manière dont cette insulte, qui s'enracinait dans un cadre aristocratique et érotique, a pu prendre une coloration politique : ici, ce n'est pas l'objet du désir que l'on insulte, c'est l'homme politique. Malgré tout, il n'est pas incongru de penser que l'auteur de ce graffiti ait cherché à remobiliser la connotation sexuelle originelle de cette insulte. Les sources, en effet, relatent l'existence de rumeurs sur ce sujet. Plutarque rapporte par exemple que l'inimitié entre Thémistocle et Aristide avait pour cause une rivalité autour d'un jeune

Beaucoup d'autres pensent l'inverse: C. Carey, « Return of the radish or Just when you thought it was safe to go back into the kitchen », *Liverpool Classical Monthly*, 18, 4, 1993, p. 53-55 ; K. Kapparis, « Humiliating the adulterer : the law and practice in classical Athens », *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 43, 1996, p. 63-77 ; E. Karabélias, « La peine dans l'Athènes classique », in Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, *La peine*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p. 77-132, p. 114. La reconnaissance du principe de la vengeance pour régler les différends privés et l'existence de peines infamantes dans le reste du monde grec confèrent davantage de crédit à ces derniers.

¹⁶¹ T1/107 et 108.

¹⁶² Hérodote, *Histoires*, V, 71 (trad. personnelle).

¹⁶³ Brenne, *art. cit.*, p. 115-116. Sur la tonte des adultères : Aristophane, *Acharniens*, 849.

¹⁶⁴ T1/150 : Θμιστοκλέης | καταπύγον | Νεοκλέδς.

homme, Stésiléos¹⁶⁵. D'autres sources rapportent que Thémistocle aurait été aperçu, un matin, parcourant le céramique à bord d'un char conduit par quatre courtisanes¹⁶⁶.

Un autre type de railleries touche au caractère soi-disant maudit de l'homme politique visé. C'est, du moins, de cette manière qu'il est possible d'interpréter l'évocation de l'appartenance de Kallixenos ou de Mégaklès à la famille des Alcméonides¹⁶⁷. Cette indication n'est certainement pas un moyen d'identifier les personnages : ces hommes sont bien connus et les *ostraka* en question portent, outre le nom de l'individu, le nom de son père. Aussi doit-on conclure que l'auteur du graffiti cherchait à rappeler la malédiction qui avait frappé cette famille depuis le meurtre, en 632, par un autre Mégaklès, de Cylon, qui était alors suppliant d'Athéna. La chose est d'autant plus probable que le même Megaklès est associé à *aleiteros*, « maudit », sur deux autres *ostraka*¹⁶⁸. Le fait que ce mot ait été, sur l'un des deux tessons, volontairement effacé montre qu'il s'agissait sans doute d'un terme violent. Enfin, un autre *ostrakon* le qualifie de *kylôneios* c'est-à-dire de « cylonien »¹⁶⁹. Mais cette allusion ne renvoie peut-être pas seulement au meurtre de Cylon : elle peut également suggérer que Mégaklès est un « imitateur » de Cylon qui avait tenté de prendre l'Acropole.

Les hommes pris à parti sur ces tessons le sont encore pour leur statut social. Deux fragments, sans doute gravés par un même individu, qualifient ainsi Megaklès, fils d'Hippocratès, d'*hippotrophos* c'est à dire d'éleveur de chevaux¹⁷⁰. Si l'auteur de ces deux inscriptions joue sur la paronymie entre *hippotrophos* et *hippokratès*, il attaque surtout la richesse, probablement immense, du personnage. C'est que, dans ce monde grec, à l'époque archaïque déjà, la possession d'un cheval requérait des revenus importants et dénotait un statut social élevé¹⁷¹. Dans une veine comparable, deux *ostraka* traitent encore Megaklès de conducteur de char attelé (*hippotès*)¹⁷². Un dernier citoyen, très caustique, a même écrit :

¹⁶⁵ Plutarque, *Thémistocle*, III, 2.

¹⁶⁶ *FGrH*, 338, F4. Ces anecdotes laissent imaginer ici que l'insulte *katapugôn* ne signifierait pas « enculé », mais « libidineux ». Voir *supra* pour les acceptions de ce mot.

¹⁶⁷ T1/62 ; 89 ; 90.

¹⁶⁸ T1/92 ; 93.

¹⁶⁹ T1/91.

¹⁷⁰ T1/101 ; 102.

¹⁷¹ L. Worley, *Hippeis : The Cavalry of Ancient Greece*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1994, p. 63-66 ; I. Spence, *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford, New York, Clarendon Press, 1993, p. 193-198.

¹⁷² T1/104 ; 105.

À Megaklès, fils d'Hippokratès, et aussi à son cheval.¹⁷³

Plus largement, il est possible d'intégrer ces allusions à la critique d'un mode de vie emprunt de ce luxe excessif qu'était la *truphè*¹⁷⁴. Un tesson semble étayer cette idée : Megaklès y est associé au mot « *trophonos* »¹⁷⁵. Le terme, en lui-même, n'a aucun sens. Dès lors le plus crédible est de le rapprocher du verbe *truphein*¹⁷⁶. Il s'agirait, dans ce cas, d'une espèce de patronyme fictif de sorte qu'on pourrait traduire ainsi l'inscription : « Megaklès, fils d'opulence ».

Parfois aussi, les railleries pointent du doigt les relations de l'homme à ostraciser avec l'étranger. Il s'agissait de mettre en doute la loyauté de l'homme public. Un Athénien a ainsi orné son tesson contre Kallixenos d'un singulier dessin : à gauche du nom était incisée une crête de coq surmontant le crâne d'une tête barbue¹⁷⁷. Au premier abord, le dessin est difficile à interpréter. Si, néanmoins, on le lit à l'aune de la suspicion de médisme dont les Alcéméonides faisaient l'objet, il devient plus clair. Rappelons que dans les décennies 480 et 470, la cité s'inquiétait des affinités qui existaient entre certains hommes de l'élite athénienne, et plus particulièrement les Alcéméonides, et les Perses¹⁷⁸. Kallixenos qui est membre de cette famille¹⁷⁹ et qui fut probablement ostracisé avant 480 est d'ailleurs qualifié de « traître » (*prodotès*) sur un autre tesson¹⁸⁰. Aussi, comme l'écrit Stephan Brenne, l'image de cette tête couronnée d'une crête peut-elle être une allusion à la Perse. D'une part, le coq était qualifié par les Athéniens « d'oiseau perse »¹⁸¹, d'autre part, la crête du coq était comparée à la tiare du Grand Roi¹⁸². Un autre Alcéméonide, ostracisé à la fin des années 470, Callias, fils de Kratios, est également

¹⁷³ T1/103 : Μηγ[α]κλεῑ ἠπποκράτω̄ς | καί τε ἡίππῳ̄ι.

¹⁷⁴ Sur cette notion, voir chapitre 6 et 8.

¹⁷⁵ T1/113 : Μεγακλέε̄ς | ΤΡΟΦΟΝΟΣ.

¹⁷⁶ Brenne privilégie cette hypothèse en imaginant que la substitution de l'upsilon par un omicron s'explique par une erreur dans la transcription. Il reconnaît cependant que d'autres possibilités sont acceptables : il évoque la possible allusion au mythique architecte du premier temple d'Apollon à Delphes, Trophônios ou à l'*hippotrophia* dont nous avons parlé plus haut : « Die *Ostraka* », *art. cit.*, p. 118-119.

¹⁷⁷ T1/157 (le dessin est reproduit p. 524).

¹⁷⁸ Sur l'ambiance de suspicion qui régnait alors dans la cité : voir A. Queyrel Bottineau, *Prodosia. La notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du Ve siècle*, Bordeaux, Ausonius, 2010, p. 152-180.

¹⁷⁹ Il pourrait avoir été le neveu de Clisthène. Sur ce personnage, voir Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen*, *op. cit.*, p. 186-188.

¹⁸⁰ T1/65.

¹⁸¹ Aristophane, *Oiseaux*, 485. Parmi les oiseaux du chœur, il y en a d'ailleurs un qui s'appelle « mède » et qui porte justement une crête (Aristophane, *Oiseaux*, 276-279).

¹⁸² Aristophane, *Oiseaux*, 486-487. On pourrait aussi voir le personnage représenté sur le tesson portant une couronne, couronne qui est également un attribut du Grand Roi et que les Grecs reconnaissaient comme tels comme le montrent des représentations grecques. En outre, la monnaie perse, qui a circulé dans le monde des cités grecques, représentait également le roi avec la couronne. Voir P. Briant, *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, p. 217, fig. 8 et p. 226, fig. 11.

pris pour cible pour ses prétendus liens avec la Perse¹⁸³. Six tessons assurément¹⁸⁴, neuf probablement¹⁸⁵, le qualifient de « Mède », cinq autres le disent originaire de Perse¹⁸⁶. Le nombre important de tessons portant cette moquerie suggère qu'elle était certainement très répandue dans la cité. Lewis suppose même que Kallias avait pu alors être gratifié du surnom de « Mède »¹⁸⁷. Pour appuyer encore la virulence de l'attaque, un Athénien a ajouté au revers de l'un de ces tessons un dessin représentant un archer avec bonnet phrygien et pantalon¹⁸⁸. Mais les membres de la contestée famille des Alcéméonides n'étaient pas les seuls à être l'objet de telles attaques : dans un *ostrakon*, qui date sans doute du vote d'ostracisme de 482, Aristide est traité, si l'on se fie aux reconstitutions les plus probables, de « frère de Da[tis] », qui fut l'un des chefs de l'expédition perse de 490 contre les Grecs, ou de « frère de Da[rius] », Grand Roi jusqu'à sa mort en 486¹⁸⁹.

Enfin, plusieurs inscriptions semblent porter sur le statut de l'individu à ostraciser. Deux *ostraka*, délicats à interpréter, sont particulièrement intéressants à ce titre. Ils portent une inscription à peu près similaire où se trouvent associés « le citharède » et le nom Xanthias¹⁹⁰. Vraisemblablement, le nom n'était pas celui d'un Athénien à ostraciser : Xanthias, à Athènes, est d'abord un nom d'esclave thrace. L'enjeu était donc de rabaisser quelqu'un au rang d'esclave. Le problème est alors de savoir qui visait ces deux *ostraka*, puisque Xanthias n'indiquait pas un nom véritable. Peut-être s'agissait-il de Thémistocle dont la mère, selon certaines sources, était Thrace¹⁹¹. Il s'agissait peut-être, sinon, de

¹⁸³ Notons que ce Callias partage probablement des liens de parenté avec Callias, fils d'Hipponikos qui a donné son nom à la paix qui met fin, au milieu du V^e siècle, à la guerre entre Athènes et la Perse : Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen, op. cit.*, p. 179-181.

¹⁸⁴ T1/46-51.

¹⁸⁵ T1/52-54 : ces trois tessons sont lacunaires et nécessitent, en effet, un effort conséquent de reconstitution. Il y a cependant une forte probabilité qu'ils fassent aussi de Callias un Mède : Brenne, « Die Ostraka », *art. cit.*, p. 88.

¹⁸⁶ T1/56-60.

¹⁸⁷ D. Lewis, « The Kerameikos Ostraka », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 14, 1, 1974, p. 1-4, p. 3. Selon Brenne, ces attaques renvoient sans doute d'abord à des liens privés entre Kallias et la Perse et non à la défense d'une quelconque politique pro-mède (Brenne, « Die Ostraka », *art. cit.*, p. 90).

¹⁸⁸ T1/46= T1/156 (le dessin est reproduit p. 523).

¹⁸⁹ T1/37.

¹⁹⁰ T1/151-152. Sur l'un des deux tessons, « citharède » est à l'accusatif.

¹⁹¹ Notamment Plutarque, *Thémistocle*, I, 1-2. Cette interprétation est celle de P. Bicknell, « Themistokles' Father and Mother », *Historia*, 31, 1982, p. 161-173, p. 172-173. Un autre tesson (qui n'est pas reproduit par Brenne, mais est signalé p. 69) visant Thémistocle transforme le nom de son père de Neoklès, littéralement « Renom-nouveau », en Xenoklès, « Renom-étranger ». Peut-être faut-il aussi y voir une allusion à sa supposée ascendance thrace ? Il se peut tout aussi bien cependant que l'invention de ce nom fasse ironiquement référence à la haine que Thémistocle avait suscitée auprès de certains cités de l'Égée à qui il avait réclamé de l'argent une fois que la flotte perse vaincue fut retournée en Asie (Hérodote, VIII, 111-112 ; Plutarque, *Thémistocle*, XXI, 1). Dernière hypothèse : ce surnom pourrait avoir trait aux accointances de Thémistocle avec la Perse. Au risque

mettre l'accent sur ces origines obscures : Thémistocle, en effet, n'était pas issu d'une vieille famille aristocratique de la cité¹⁹². Stefan Brenne propose d'y voir un jeu avec Xanthippos, le père de Périclès qui fut, selon Aristote, ostracisé en 484¹⁹³. Il demeure toutefois difficile d'expliquer comment les magistrats chargés de comptabiliser les votes pouvaient prendre en compte un tel tesson quand bien même ils eussent saisi l'allusion à Thémistocle ou à Xanthippos. Quant à l'évocation du citharède, elle est également mystérieuse. Peut-être s'agit-il simplement d'une allusion à Épiclès d'Hermione, un cithariste de renom, que Thémistocle parvint à convaincre de venir s'exercer chez lui¹⁹⁴. Il est vrai, également, que la comédie de la seconde moitié du Ve siècle raille les citharèdes comme efféminés et barbares¹⁹⁵. Il se pourrait donc qu'en cette première moitié du Ve siècle, cette connotation existât déjà et qu'elle fût ici présente. Moins difficile à décrypter est l'inscription relative à Boon, fils de Kason. Sur un morceau de céramique est incisé :

Boon, fils de Kason, domicilié à Thorikos (Βόον Κάσονος Θορικοῖ
οἴκον).¹⁹⁶

Thorikos, ici, n'indique pas le démotique de Boon. L'inscription mobilise, en fait, une formule très proche du « *oikon en* » suivi du démotique par laquelle les « documents administratifs » athéniens désignaient les métèques et rendaient compte de leur dème d'inscription¹⁹⁷. Cet *ostrakon* cherche donc visiblement à mettre en cause le statut civique de Boon (si l'on veut bien admettre qu'il n'était pas réellement un étranger

d'être trivial, soulignons quand même que les noms grecs font sens et que, par conséquent, les contemporains ne pouvaient être que très sensibles à une telle métamorphose du nom du père de Thémistocle. Sur l'importance que le sens d'un nom peut prendre dans le monde grec, voir J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988, par exemple p. 17-25.

¹⁹² Plutarque, *Thémistocle*, I, 1. Sur les origines de Thémistocle, se reporter à Bicknell, *art. cit.*.

¹⁹³ Brenne, « Die Ostraka », *art. cit.*, p. 134.

¹⁹⁴ Plutarque, *Thémistocle*, V, 3. Brenne (« Die Ostraka », *art. cit.*, p. 133) suppose au contraire qu'il s'agit d'une allusion ironique à l'indifférence de Thémistocle aux arts en général qu'évoque Plutarque (*Thémistocle*, II, 3-4). Cette hypothèse ne convainc guère. D'une part, parce qu'on voit mal Thémistocle acquérir une telle réputation d'indifférence alors même qu'il avait fait venir chez lui Épiclès et qu'en outre, comme l'écrit Plutarque (*Thémistocle*, V, 1 et 5), il avait endossé des chorégies nombreuses. D'autre part, parce que Plutarque cantonne le mépris des arts de Thémistocle à sa prime jeunesse.

¹⁹⁵ T. Power, *The Culture of Kitharôidia*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2010, p. 507-516. En dernier lieu, il est possible que le terme « citharède » réverbère un imaginaire élitaires dans la mesure où dans les premières années du Ve siècle encore, quoique les musiciens fussent de plus en plus souvent des professionnels, certains citharèdes sont issus de l'aristocratie (*ibidem*, p. 475-491). Le terme servirait alors à railler l'arrogance du personnage.

¹⁹⁶ T1/39.

¹⁹⁷ D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metec*, Cambridge, The Cambridge Philological Society, 1977, p. 31-34.

domicilié¹⁹⁸). La remise en question de la citoyenneté athénienne pourrait également être la signification de plusieurs inscriptions qui imputent à l'homme visé une origine étrangère. Kleippidès, par exemple, est qualifié de « Byzantin »¹⁹⁹ et Pausaidès de « Salaminien »²⁰⁰. Une autre inscription, visant un certain Keph[...], prend soin de préciser que son père vient de Skiathos²⁰¹. Quant à Menon, fils de Menekleidès, on a retrouvé dix tessons qui le qualifient de « Lemnien »²⁰². Il convient, néanmoins, de rester prudent car le sens de ce qualificatif reste difficile à cerner. « Lemnien » pourrait aussi être entendu comme un surnom qui n'a rien à voir avec les origines du personnage : à cause des abominables récits mythologiques attachés à des anciens habitants de cette île, *lemnios* avait fini par signifier aussi « terrible » ou « violent »²⁰³. Du reste, Lemnos, à l'époque où Menon fut désigné dans le cadre d'une ostracophorie, était déjà sous la domination athénienne : quand bien même l'homme serait originaire de cette cité, son statut à Athènes ne saurait être analogue à celui d'un métèque²⁰⁴. Sur plusieurs *ostraka*, *lemnios* est d'ailleurs employé accolé au démotique du personnage²⁰⁵.

Ce panorama rapidement présenté n'est pas sans faiblesses : la chose est inhérente à toute tentative de typologie. Certaines inscriptions, par exemple, semblent pouvoir se rapporter à plusieurs des grands types de railleries que nous avons tenté de circonscrire. Prenons le cas, vu plus haut, des *ostraka* qui insistent sur l'appartenance de celui que l'on veut faire ostraciser à la famille des Alcéméonides. Si, sans doute, ils entendaient rappeler la malédiction qui pèse depuis 632 sur les Alcéméonides ne peut-on pas imaginer qu'ils jouaient aussi sur la réputation « philo-perses » qui était encore, dans le premier tiers du V^e siècle, attachée à cette famille ? Il est aussi des inscriptions dont la signification demeure impossible à décrypter. Ainsi un Athénien écrit avoir désigné Megaklès « à cause du bosquet »²⁰⁶. Cette évocation est-elle railleuse ? Se rapporte-t-elle à des événements qui ont pu avoir lieu dans un bois ? S'agit-il d'une allusion graveleuse – le bosquet étant sans doute un lieu propice aux relations sexuelles ? Est-il, sinon,

¹⁹⁸ Notons que, sur un second *ostrakon*, Thorikos apparaît comme le démotique de Boon : Brenne, « Die *Ostraka* », *art. cit.*, p. 84.

¹⁹⁹ T1/68.

²⁰⁰ T1/142.

²⁰¹ T1/66.

²⁰² T1/131-140.

²⁰³ Hérodote, après avoir narré les actes criminels attribués aux Pélasges, ces habitants mythiques de l'île, écrit « qu'il est d'usage en Grèce d'appeler " lemnien " tous les actes de cruauté » (VI, 138).

²⁰⁴ Brenne, « Die *Ostraka* », *art. cit.*, p. 128.

²⁰⁵ T1/139-140.

²⁰⁶ T1/112 : [Μεγακλ]έεξ | *ηπιποκράττω*ς | Ἄλῶπεκεῖθεν | δρυμὸ ἠόνεκα.

question d'un conflit personnel entre cet athénien et Megaklès autour de la propriété d'un bois ? Autant de questions auxquelles il est impossible de répondre. Il existe enfin des inscriptions plaisantes qui, apparemment, ne tournent personne en dérision. Ainsi, selon Brenne, les sept tessons désignant Limos²⁰⁷, littéralement « faim », comme candidat à l'ostracisme pourraient être interprétés comme des plaisanteries : les auteurs prétendant chasser la faim de la cité. Leur nombre, néanmoins, contredit quelque peu cette idée : peut-on imaginer une blague répétée par plusieurs individus dans un contexte identique ? On a plus probablement affaire à une formule apotropaïque destinée à écarter ce fléau de la cité²⁰⁸. Cela serait plus cohérent, en tout cas, avec la dimension rituelle de l'ostracisme²⁰⁹.

Quoiqu'il en soit, découvrir le sens exact à donner à chacune de ces inscriptions ne me semble pas l'enjeu le plus impérieux pour mon propos. Plutôt que de réfléchir aux inscriptions prises individuellement, il serait surtout intéressant de cerner la signification plus générale de cette pratique, très singulière, d'écriture. Stefan Brenne fournit un élément important d'interprétation : selon lui, dans leur grande majorité, ces commentaires gravés qu'ils aient ou non été railleurs, indiquaient les motivations du vote²¹⁰. Au regard de la diversité des inscriptions recensées, on imagine que celles-ci variaient en fonction des individus et, sans doute aussi, en fonction des époques²¹¹. Reste à comprendre pourquoi certains citoyens – une minorité si on les compare à la grande majorité des tessons qui ne comportaient aucun commentaire particulier²¹² – motivaient un vote qu'ils n'avaient pas à motiver ?

Peter Siewert opère un rapprochement entre l'ostracisme et le rôle de contrôle de la moralité et de la vie privée que Solon avait confié à l'Aréopage. Il suppose ainsi que ces

²⁰⁷ T1/75-81.

²⁰⁸ Brenne, « Die Ostraka », *art. cit.*, p. 98-100.

²⁰⁹ Sur la proximité entre ostracisme et rituel d'expulsion d'un bouc émissaire, voir Forsdyke, *op. cit.*, p. 156-158.

²¹⁰ Brenne, « Die Ostraka », *art. cit.*, p. 149.

²¹¹ Forsdyke, *op. cit.*, p. 158-163. Selon Forsdyke, l'ostracisme fut institué comme une réponse à une « politique de l'exil » menée par les factions aristocratiques désireuses de s'emparer du pouvoir et déstabilisant la cité : le peuple prit le contrôle de cette politique de l'exil, mettant un terme aux cycles des expulsions tout en augmentant symboliquement le pouvoir du peuple. Mais, quoiqu'il en soit de cette origine, l'ostracisme « était une forme de rituel collectif, et comme tel, avait au fil du temps des significations différentes pour les différents participants » (*ibidem*, p. 158). Sur les différentes interprétations des enjeux de l'ostracisme athénien, voir Forsdyke, *op. cit.*, p. 153-158 ; Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen*, *op. cit.*, p. 24-26.

²¹² Les fouilles archéologiques ont exhumé, à ce jour, un peu moins de 10000 tessons. Parmi ceux là, un peu plus d'une centaine portent un commentaire, railleur ou non. On oscille donc entre 1 et 2% d'*ostraka* injurieux.

inscriptions jouaient un rôle de contrôle de la moralité et de la vie privée des élites²¹³. D'une certaine manière, les citoyens, via ces inscriptions, donnaient démocratiquement corps aux griefs qui les avaient conduits à écarter un homme de la cité, dessinant, ce faisant, les bornes des bons et des mauvais comportements. L'hypothèse est séduisante et corrobore le rôle normatif de la dérision qui sera étudié plus loin. On peut même dire que, plus largement, ces railleries renvoient aux rumeurs qui circulaient dans la cité sur les hommes les mieux connus et qui pouvaient encadrer leurs comportements. Ici, une nouvelle fois, nous insisterons sur le rôle de la comédie dans la diffusion de ces bruits publics. Si, contrairement à Stefan Brenne, nous n'irons pas jusqu'à affirmer que les graffitis injurieux s'inspiraient directement des comédies jouées peu avant l'ostracophorie²¹⁴, force est d'admettre que leurs thèmes ressemblent à ceux de la dérision comique : les origines serviles ou étrangères, l'arrogance aristocratique ou encore les mœurs sexuelles sont autant de motifs de la dérision comique des hommes politiques. Sans viser très directement un homme politique particulier, l'imputation d'un caractère sacrilège est également présente dans la comédie : dans les *Cavaliers*, en effet, le Paphlagonien accuse son adversaire d'être « issu des criminels qui offensèrent la déesse »²¹⁵. Il est vrai que certains thèmes, comme l'accusation de médisme, émaillent les inscriptions railleuses sur les tessons sans apparaître dans nos sources comiques. Il faut, toutefois, se souvenir que les traces textuelles de comédie ne remontent pas au-delà des années 440, quand la question du médisme n'était plus aussi aiguë qu'elle ne l'était avant la paix de Kallias ! Même sans trace, d'ailleurs, on peut imaginer que les comédies de cette époque abordaient le problème. Remarquons, en effet, que Chionidès, qui aurait participé au premier concours de comédie en 486²¹⁶, aurait composé une comédie intitulée les *Perses* ou les *Assyriens* et que Magnès aurait écrit, dans les années 480, les *Lydiens*. Ainsi les *ostraka* relayaient une opinion publique dont l'un des objets était d'orienter les comportements des élites. Un fait semble toutefois s'opposer à cette lecture des *ostraka* injurieux : ces *ostraka*, une fois le vote achevé et les voix décomptées, étaient vraisemblablement jetés. C'est la raison pour laquelle les archéologues les ont

²¹³ Siewert, « Accuse contro i “candidati” all'ostracismo », *art. cit.*, p. 13.

²¹⁴ Brenne imagine que la comédie jouait un rôle de « propagande » avant le vote d'ostracisme : Dionysies rurales et Lénéennes, intercalées entre le vote à l'Assemblée de l'ostracophorie et l'ostracisme proprement dit, relayaient et diffusaient les accusations susceptibles d'affecter certaines grandes figures politiques : S. Brenne, « *Ostraka and the Process of Ostrakophoria* », *art. cit.*, le mot « propagande » est utilisé p. 13.

²¹⁵ Aristophane, *Cavaliers*, 445.

²¹⁶ Souda, s.v. *Chionidès*. Aristote signale aussi ce poète qu'il associe à Magnès (*Poétique*, 1448a33).

souvent extraits du sol par chapelets plus ou moins conséquents. Évidemment, ce constat jette un sérieux doute sur les potentielles répercussions de ces mots éphémères dans l'espace public. Il est possible de lever cette objection, du moins d'en limiter la portée, si nous faisons l'hypothèse que les *ostraka* n'étaient pas simplement décomptés silencieusement par les magistrats, mais lues à haute voix. Jesper Svenbro, consacrant un ouvrage à la lecture, écrit : « le mot est une invitation à cette « reconnaissance » que nous appelons lecture, *anagnosis* en grec. Mais pour les Grecs, lecture signifie lecture à haute voix »²¹⁷. Lire un minimum de 6000 tessons paraît fastidieux. La chose n'est pas invraisemblable pour peu que la lecture se soit faite dans le cadre de la tribu : chacune donnant à lire « ses propres tessons ».

Bien que le rôle normatif – vis-à-vis des élites – de ces graffitis paraît indéniable, ils me semblent être davantage l'expression symbolique de l'autorité du peuple sur les puissants qu'une contrainte effective sur les élites. Une remarque de Jesper Svenbro sur la pratique de l'écriture en Grèce nous aiguille encore : les premières traces d'écriture alphabétique en Grèce sont funéraires. Très tôt, explique-t-il, l'écriture a servi à commémorer les morts. L'écrit avait pour dessein de faire retentir le *kleos* du défunt, à travers la bouche de celui qui voudrait bien s'arrêter devant le *sèma*, le tombeau²¹⁸. À l'inverse des inscriptions des stèles funéraires, les *ostraka* et plus encore les *ostraka* injurieux et railleurs, loin de rendre le *kleos* audible, rendaient surtout visibles sa dégradation. Ainsi l'objet de ces graffitis étaient-ils de rabaisser publiquement l'orgueil des grands qu'ils aient été finalement ostracisés ou non. Cette dimension du graffiti injurieux est étayée par le caractère humiliant de l'ostracisme lui-même. Sara Forsdyke prétend qu'il n'y avait aucun opprobre à être ostracisé²¹⁹. Pour le montrer, elle explique, d'une part, qu'à leur retour les exilés récupéraient non seulement la pleine citoyenneté et l'ensemble de leurs biens, mais retrouvaient encore une place au premier plan de la vie politique. Elle mobilise, d'autre part, un fragment du comique Platon qui laisse entendre qu'Hyperbolos, ostracisé en 417, n'était pas digne d'un ostracisme : « Bien qu'il

²¹⁷ Svenbro, *op. cit.*, p. 23.

²¹⁸ Svenbro, *op. cit.*, p. 14.

²¹⁹ Forsdyke, *op. cit.*, p. 152-153. Il s'agit d'un argument parmi d'autres qu'elle mobilise pour mettre en scène la « modération » de la « politique de l'exil » après que le peuple s'en soit emparé. Dans la perspective de Forsdyke, la modération de l'ostracisme – qui ne pouvait au maximum frapper qu'un individu par an – permet de canaliser la violence incontrôlée que « la politique de l'exil » impliquait quand elle était encore entre les mains des aristocrates. Parallèlement, cette modération contredit l'hypothèse que l'ostracisme fut instauré pour prévenir la tyrannie ou lutter contre les traîtres. Le peuple devait, en effet, employer des moyens beaucoup plus sévères pour faire face à de tels dangers.

eût ce qu'il méritât, lui et ses marques d'esclave n'en était pas digne. L'ostracisme, en effet, n'a pas été inventé pour de tels individus »²²⁰. Mais cette position me semble discutable pour deux raisons. D'abord, il est difficile d'imaginer qu'un homme issu des plus grandes familles de la cité et faisant office de *leader* d'opinion n'ait ressenti aucune humiliation à se voir chasser de la cité. L'exil demeure une peine et porte certainement la gangue infâme que les Anciens attachent à celle-ci²²¹. Ensuite, la signification du fragment de Platon n'est pas aussi univoque que ne le laisse croire Forsdyke. On peut le comprendre tout autrement : Platon aurait pu, en effet, vouloir dire qu'Hyperbolos ne méritait pas même l'infamie d'un ostracisme. L'inscription particulière d'un *ostrakon* pourrait en outre confirmer le caractère humiliant de l'ostracisme :

Pour Thémistocle, cet *ostrakon*, celui de Phrearrios, à cause de l'honneur ([τ]μῆς *hévεκα*).²²²

Le propos peut être entendu de deux manières. Soit l'auteur veut dire que Thémistocle n'est précisément pas digne de jouer les premiers rôles dans la cité, qu'il n'a pas la *timè* qu'il convient d'avoir et qu'à ce titre il convient de l'en écarter. Soit il veut dire que l'honneur, on dirait l'arrogance, de Thémistocle est la cause de son vote. Si l'on tient cette seconde lecture pour la bonne, le vote avait entre autres objets de rabaisser la *timè* du grand homme²²³.

Ajoutons que plusieurs inscriptions suggèrent que le vote d'ostracisme satisfaisait une espèce de ressentiment. Ainsi, quatre tessons contre Thémistocle portent une simple, mais sévère, sommation de départ : « *ito* », « dégage »²²⁴. Il n'y a là nulle motivation au vote, ni rien qui puisse servir à encadrer le comportement du puissant : il s'agit juste d'une sorte de cri de colère. Sur un autre tesson, le graveur semble même avoir explicité sa rage en inscrivant à côté du nom *tisis* : « vengeance »²²⁵. Ces dernières inscriptions corroborent surtout l'interprétation que Plutarque donne de l'ostracisme :

²²⁰ Platon, *fr.* 203 (= Plutarque, *Alcibiade*, XIII, 9 = *Nicias*, XI, 7).

²²¹ G. Glotz, « *Poena* », in C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, IV, p. 520-542, p. 521.

²²² T1/147.

²²³ C'est la position de Brenne, « *Die Ostraka* », *art. cit.*, p. 130-131.

²²⁴ T1/143-146.

²²⁵ T1/42.

Car l'ostracisme n'était pas une punition (κόλασις) mais un moyen d'apaiser, de soulager cette jalousie (ἀλλὰ παραμυθία φθόνου καὶ κουφισμός) qui se plaît à abaisser les hommes trop élevés et qui exhale sa malveillance en les frappant ainsi d'indignité (ἡδομένου τῷ ταπεινοῦν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ τὴν δυσμένειαν εἰς ταύτην τὴν ἀτιμίαν ἀποπνέοντος).²²⁶

Mais l'avanie de l'ostracisme et celle des graffitis injurieux qui accompagnaient certains tessons ne sauraient trop simplement procéder, comme le pense Plutarque, d'un simple ressentiment privé. Il faut ici insister sur le discours symbolique, et éminemment politique, attaché à cette procédure : le discours d'égalité. Aristote aide à saisir la teneur de ce discours. Il explique, en effet, que l'ostracisme servait à garantir le principe d'égalité en chassant de la cité « les gens qui paraissaient avoir trop d'influence à cause de leur richesse ou du nombre de leurs relations ou de toute autre forme de puissance politique »²²⁷. Concrètement, en vérité, peu d'hommes ont été ostracisés : non seulement l'ostracophorie ne pouvait avoir lieu plus d'une fois par an, mais en plus elle fut loin d'avoir été utilisée chaque année. Le principe d'égalité était donc moins garanti par l'exil effectif des puissants que par l'existence même de la procédure et des dispositifs dans lesquels elle s'insérait. On comprend mieux dès lors que la délibération annuelle à l'Assemblée sur l'ostracisme ait encore existé après Chéronée alors même que la dernière ostracophorie remontait à 417. Allons même plus loin : le cérémonial de l'ostracophorie mettait moins en scène l'égalité de l'ensemble des citoyens, que la domination de la masse sur les hommes les plus en vues. Comme l'écrit Sara Forsdyke : « les masses athéniennes [y sont présentées] comme arbitres des décisions d'exil »²²⁸. En relisant ces *ostraka* injurieux à l'aune de cette symbolique de l'ostracisme, il devient très clair qu'ils redoublaient le message démocratique de cette procédure. Ces mots moqueurs griffonnés sur les tessons participaient ainsi d'une manière très publique,

²²⁶ Plutarque, *Thémistocle*, XXII, 5. Une thématique de l'envie ressentie par le peuple qu'on retrouve encore ailleurs : Nepos, *Cimon*, 3, 1 et *Thémistocle*, VIII, 1 ; Pollux, *Onomasticon*, VIII, 20 ; Pindare, *Pythique*, 7, 18-21.

²²⁷ Aristote, *Politique*, III, 13, 15, 1283b20-21. Voir aussi Plutarque, *Thémistocle*, 22, 4. Démosthène, *Contre Aristocrate*, 204-205.

²²⁸ Forsdyke, *op. cit.*, p. 164.

sinon officielle, à la réaffirmation du pouvoir des citoyens *lambda* sur ces hommes qui jouaient un rôle politique de premier plan dans la cité²²⁹.

Conclusion du chapitre 9

Dans notre première partie, nous avons montré combien la cité manifestait une tolérance extraordinaire vis-à-vis du langage offensant. Il serait hasardeux, cependant, d'imaginer que cet attachement ferme à la *parrhèsia* ne fût qu'une question de liberté. En réalité, cette *parrhèsia*, cette liberté de « tout dire », relevait aussi de l'égalité. Comme le note Arlène Saxonhouse, la *parrhèsia* saisit « l'égalitarisme du régime qui rejetait la hiérarchie qui transparaissait implicitement dans le traitement de Thersite »²³⁰. Dans *l'Iliade*, on s'en souvient, « l'homme le plus laid de Troie », le seul parmi les *laoi* qui n'est pas resté anonyme, était frappé et raillé par Ulysse après avoir contesté, avec virulence, les rois achéens. Autrement dit, la possibilité pour tous les citoyens de tout dire, c'était mettre, quant à la parole, tous les citoyens sur un pied d'égalité. Au regard de la dérision comique que le peuple s'appropriait et des railleries inscrites sur les *ostraka*, la notion de *parrhèsia* pourrait même être affinée. La dérision, cette forme particulière de *parrhèsia*, permettait, dès lors qu'elle visait publiquement – et très officiellement – les puissants, de mettre en scène l'ordre démocratique – au sens littéral du terme – de la cité. Les citoyens ordinaires, s'appropriant la dérision comique ou l'écrivant sur de la pierre, trouvait là l'occasion d'exprimer très clairement aux puissants, et plus particulièrement à ceux qui prétendaient s'occuper des affaires de la cité, que leur pouvoir « ne le cède à aucune royauté »²³¹. Mieux, par les effets du discours symbolique sous-jacent à cette dérision, ce pouvoir n'était pas seulement exhibé, il s'imposait comme un ordre naturel.

²²⁹ Un dernier élément pourrait confirmer la réelle incidence de la dérision : la volonté des élites de désamorcer l'*ostracophorie* en la tournant en dérision. C'est une hypothèse émise par Ann Steiner. Selon elle, des magistrats, issus dans les premières décennies du V^e siècle des grandes familles athéniennes, procédaient, dans le cadre de repas publics, à des parodies d'ostracophorie (« mock *ostracophoria* »). Elle s'appuie, pour soutenir son propos, sur la ressemblance entre les railleries sur des tessons, issus d'éléments de vaisselle publique découverts dans une fosse et un puits de l'agora et les *ostraka* injurieux. Bien que la démonstration soit convaincante, cette hypothèse repose sur de trop fragiles éléments pour pouvoir être solidement établie. Surprenant, tout de même, sont ces tessons, dont le texte est gravé dans un quadrillage comme ont pu l'être les inscriptions athéniennes à des époques très reculée. Tout se passe comme si les auteurs parodiaient la pratique de l'inscription. Cf. A. Steiner, « Private and Public : Links Between *Symposion* and *Syssition* in Fifth-Century Athens », *Classical Antiquity*, 21, 2002, p.349-379.

²³⁰ A. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 87.

²³¹ Aristophane, *Guêpes*, 549.

CINQUIÈME PARTIE

L'ORDRE PAR LA DÉRISION

Chapitre 10

Régulation sociale et dérision

Quand les tueries commencent, on se trouve moins gêné à manier la machette qu'à recevoir les moqueries et les gronderies des camarades. Dans ces situations, les railleries des collègues sont terribles à contrer. Si elles se répandent dans ton voisinage, elles sont du venin pour l'avenir.¹

Voici comment Pancrace, un paysan hutu du Rwanda, expliquait sa participation au massacre des Tutsis en 1994. On pourrait être choqué d'une telle justification. Ce serait pourtant faire fi de l'immense pouvoir normatif du rire. L'importance de la dérision dans la régulation sociale dépasse, du reste, l'encadrement des conduites. De nombreux travaux historiques et anthropologiques permettent de comprendre selon quelles modalités la dérision participe du politique, de comprendre, autrement dit, comment le rire qui naît de la dérision fait « tenir ensemble » la société. Ainsi, si la dérision peut guider les comportements par la peur qu'elle inspire comme le suggère le cas du paysan rwandais, elle peut encore être le lieu d'une manifestation temporaire, et à ce titre exceptionnelle, des tensions qui traverse une communauté. Ce faisant, elle permet d'évacuer les tensions sans toucher à leurs causes : on obtient, selon l'expression

¹ J. Hatzfeld, *Une saison de machettes*, Paris, Le Seuil, 2003.

consacrée, « l'ordre par le bruit ». En dernier lieu, la dérision, puisqu'elle peut engendrer le plaisir partagé de rire, est l'occasion de réunir par le vecteur émotionnel la communauté, pour peu naturellement que le rire touche une portion notable de cette communauté. Évidemment, personne ne prétend qu'en tout lieu et en tout temps, le rire participe uniformément à la régulation sociale. Le rôle régulateur du rire ne peut, en effet, être envisagé qu'à travers les institutions qui lui donnent corps. Or la manière d'instituer le rire connaît, dans le temps et dans l'espace, des variations infinies. Du reste, les institutions du rire sont également fonction de la signification donnée au rire. Il est des sociétés, comme la nôtre, où le rire n'est pas craint, ou très peu : peut-on alors penser qu'elles en fassent un instrument normatif ? Sans doute, mais l'efficacité de ce rire sera nécessairement plus limitée.

Jusqu'à présent, notre travail a mis en évidence une dérision qui, loin d'éradiquer les antagonismes qui animent la cité athénienne, les médiatise, les exprime. Mais si cette dérision est largement acceptée, si même la cité en facilite le déploiement, c'est non seulement parce qu'elle relève structurellement de la liberté et de l'égalité chère au régime démocratique, mais aussi parce qu'elle joue un rôle majeur de régulation. L'objet de ce chapitre sera précisément de voir comment la dérision a pu servir à raffermir l'ordre social. Nous avons, dans cette perspective, consigné trois ordres de faits sociaux qui, à Athènes, nous paraissent être des lieux importants et institutionnalisés d'une régulation sociale par la dérision : les peines infamantes, le théâtre comique et les pratiques rituelles de dérision. Voir comment la dérision en ces lieux concourt à l'équilibre social est cependant compliqué car les contemporains n'ont guère pensé la dérision en ces termes. Si Xénophon ou Aristote laissent entendre, on l'a dit, que le rire peut rassembler, la raillerie, dans une large mesure, est perçue comme une force de division et de désordre, non de cohésion et d'ordre. Par conséquent, les sources, sauf exception², ne pensent guère les effets régulateurs de la dérision. Les incidences sociales que nous attribuons ici à certaines pratiques de dérision sont par conséquent de l'ordre de l'hypothèse. Dans la mesure du possible, nous avons cherché à étayer notre analyse à partir des sources de l'époque, mais nous avons cru également utile de faire usage de « comparatisme » pour pallier les lacunes des sources.

² Pensons par exemple à Platon qui, dans les *Lois*, institue des spectacles risibles qui exhibent le laid et le mauvais pour mieux les condamner. Voir chapitre 2. III.

Il convient de s'arrêter un instant aux enjeux précis de cette démarche, car si la communauté scientifique en fait souvent l'éloge, elle n'en donne aucune définition univoque³. Bien au contraire, il existe deux conceptions contradictoires du « comparatisme » tant du point de vue de ses objets que de celui de ses enjeux⁴. Du point de vue de ses objets, d'abord, le comparatisme consiste tantôt à comparer des sociétés qu'on dirait « comparables » c'est à dire de sociétés qui se ressemblent parce qu'elles sont proches dans leurs structures et/ou synchroniques⁵, tantôt à « comparer l'incomparable » comme y invite Marcel Detienne⁶. Du point de vue des enjeux ensuite, le comparatisme conduit certains à extirper des lois générales à l'œuvre dans diverses sociétés⁷ et d'autres à mettre l'accent sur les configurations singulières à chaque société⁸. Au sein de cette « cartographie comparatiste », dont nous n'avons qu'esquissé grossièrement les traits, nous nous réclamons volontiers de la démarche qu'avait prôné Moses Finley en 1972. Dans une conférence autour de Jane Harrisson, le savant américain était en effet revenu sur la controverse qui alors agitait les milieux savants et

³ En histoire ancienne, le comparatisme fut mobilisé de part et d'autre de la Manche dès les premières années du XX^e siècle. D'un côté, en France, Gustave Glotz avait regardé les sociétés les plus diverses pour reconstituer au mieux le droit pénal des cités grecques, de l'autre, Jane Harrisson, Gilbert Murray et Richard Cornford, les pionniers de ce qu'on a appelé ensuite « l'école de Cambridge » avaient plus particulièrement usé de cette démarche pour étudier la religion grecque. Ces derniers étaient en fait les héritiers de James Frazer qui avait, dans le *Rameau d'or*, mis en parallèle les mythes et les rites de sociétés très différentes pour dévoiler leur identité filiation. Ces travaux, néanmoins, ne légitimèrent pas immédiatement dans les sciences de l'antiquité l'emploi de cette méthode comparatiste. Les travaux de l'école de Cambridge furent même très violemment attaqués par les tenants d'une étude plus conventionnelle de la religion grecque. Ce n'est donc qu'à partir des années 1960, dans le cadre de ce qu'on a appelé « l'école de Paris », que des savants tels Marcel Détiennne, Pierre Vidal-Naquet ou Jean-Pierre Vernant, influencés par le structuralisme de Claude Lévi-Strauss, trouvèrent à nouveau utile de regarder ailleurs pour comprendre la Grèce. Sur cette histoire du comparatisme en histoire, on peut se reporter à l'introduction d'Évelyne Scheid-Tissinier dans P. Payen, E. Scheid-Tissinier (éd.), *Anthropologie de l'antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 7-14.

⁴ On lira la synthèse utile d'Élise Julien sur l'usage en histoire du comparatisme : « Le comparatisme en Histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques », *Hypothèses* 2004, 8, 1, 2005, p. 191-201.

⁵ C'était notamment la démarche privilégiée par Marc Bloch, l'un des premiers historiens à défendre et à théoriser le comparatisme en histoire. Il opposait ainsi un comparatisme à « longue portée », qui consiste à choisir des phénomènes apparemment analogues dans des sociétés et des temps très contrastés et un comparatisme de portée plus réduite où les termes de la comparaison concernent des sociétés proches ayant connues des évolutions symétriques. Selon lui, cette seconde démarche est plus rigoureuse que la première. Voir M. Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Histoire et historiens*, Paris, 1995, p. 94-123 (l'article a été publié pour la première fois en 1928 dans la *Revue de synthèse historique*).

⁶ M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2000. L'ouvrage se présente comme un manifeste destiné à lutter contre le préjugé selon lequel on ne peut comparer que ce qui est comparable. Detienne écrit ainsi : « Le comparatisme qui veut construire ses objets doit pouvoir se déplacer sans passeport entre les constituants de la révolution française, les habitants des hauts plateaux en Éthiopie du Sud, la Commission européenne de Bruxelles, les premières minuscules cités de la Grèce, en s'arrêtant, s'il le juge bon, en terre de Sienna ou à Vérone pour voir, par exemple, comment fonctionnent les assemblées entre le XII^e et le XIII^e siècles » (*op. cit.*, p. 43).

⁷ C'est notamment l'un des enjeux de la démarche comparatiste chez les anthropologues.

⁸ Detienne, *op. cit.*, surtout p. 41-58. Précisons ici que Detienne défend infailliblement un comparatisme de la dissonance dont l'objet est de mettre en lumière les réponses diverses voire contraires que les hommes donnent à des questions universelles.

voyait s'opposer historiens et anthropologues⁹. C'était l'occasion pour lui d'en appeler, sans ambiguïté, à renouer le dialogue entre ces deux disciplines. Les historiens de l'antiquité, expliquait-il, ne devraient non seulement pas s'interdire de s'en référer aux sociétés étudiées par l'anthropologie mais seraient, plus largement, très avisés de se

son temps, intègre à son code pénal dans les *Lois*¹⁴. Ces hommes étaient en fait abandonnés en des lieux fréquentés tantôt le cou et les mains passés dans un grand carcan de bois (*kuphon* ou *kloios*), tantôt les pieds, les mains, le coup enserrés dans une chaîne en métal (*podokakkè*). Cette exposition était accompagnée d'une ou de plusieurs déambulations à travers la cité, obligeant le condamné à circuler en de fâcheuses postures¹⁵. Quant aux hommes coupables d'adultère, c'est à dire d'avoir couché avec une femme mariée, on leur enfonçait, en public, « sous les quolibets du mari bafoué » imagine Geneviève Hoffman¹⁶, un raifort dans l'anus¹⁷. Cette peine mettait l'homme dans une situation de pénétration qui probablement l'assimilait à une femme¹⁸, et qui, surtout, remettait en cause son statut de citoyen dans la mesure où, comme l'avait montré Foucault, il existait une relation d'isomorphisme entre le statut social et le rôle sexuel¹⁹. Ce dernier châtement montre d'ailleurs bien que la limite entre peine afflictive et peine infamante telle que le dessine le droit moderne²⁰ n'a pas lieu d'être à Athènes et dans le monde grec. Virginia Hunter insiste en effet sur l'unité des peines corporelles par rapport aux peines n'affectant l'individu que matériellement²¹. En fait, toute peine

271-291, p. 280-284. Voir également : E. Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, trad. Gallet, Paris, Albin Michel, 2000 (1991), p. 35-40.

¹⁴ Platon, *Lois*, IX, 855c : « les peines seront la mort, la prison, le fouet, l'exposition publique ignominieuse, assis ou debout (ἢ τινὰς ἀμόρφους ἔδρας ἢ στάσεις), la relégation dans les lieux consacrés situés aux confins du territoire, ou les amendes [...] »

¹⁵ La déambulation appariée à l'exposition apparaît notamment dans les peines qui frappent la femme adultère, et parfois son amant, dans plusieurs cités grecques. À Kymè, par exemple, les autorités conduisaient la femme adultère « sur l'agora et l'asseyaient sur une certaine pierre aux yeux de tous. Puis ils la faisaient monter sur un âne, elle était conduite circulairement tout autour de la cité » (Plutarque, *Questions grecques*, 2, 291f). À Lepreon en Triphylie, ce sont les femmes adultères qui devaient passer onze jours sur l'agora sans ceinture, dans une tunique transparente assise sur une pierre. Elles étaient en outre astreintes à une espèce de promenade humiliante qui la menait aux confins de la cité. Sur ces châtements, voir Pauline Schmitt Pantel, « L'âne, l'adultère et la cité », in J. Le Goff, J.-C. Schmitt (éd.), *Le charivari*, Paris, La Haye, New York, Mouton, 1981, p. 117-122, p. 122.

¹⁶ G. Hoffman, *Le châtement des amants dans la Grèce classique*, Paris, De Boccard, 1990, p. 34.

¹⁷ Aristophane, *Nuées*, 1083-1084. La réalité de cette peine est néanmoins discutée. David Cohen, par exemple, ne l'admet pas : « A note on Aristophanes and the punishment of adultery in athenian law », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romasnitische Abteilung*, 102, 1985, p. 385-387. Beaucoup d'autres spécialistes pensent l'inverse: C. Carey, « Return of the radish or Just when you thought it was safe to go back into the kitchen », *Liverpool Classical Monthly*, 18, 4, 1993, p. 53-55 ; K. Kapparis, « Humiliating the adulterer : the law and practice in classical Athens », *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 43, 1996, p. 63-77 ; E. Karabélias, « La peine dans l'Athènes classique », in Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, *La peine*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p. 77-132, p. 114.

¹⁸ Schmitt Pantel, *art. cit.*, p. 120. Pauline Schmitt Pantel voit encore une assimilation à la femme dans la peine infligée aux adultères de Gortyne qui se voit obligés de porter une couronne de laine.

¹⁹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 237-248. Pour plus de détails sur le statut de la pénétration dans le monde grec, voir chapitre 6.I.

²⁰ *Encyclopédie méthodique, Jurisprudence*, t. V, Paris, Panckoucke, 1785, p. 163.

²¹ Hunter, *op. cit.*, p. 177. On constate dans les plaidoyers que les orateurs distinguent le fait de souffrir d'une peine dans sa personne (*pathein*) et le fait de payer son dû par une amende (par exemple : Démosthène, *Contre Timocrate*, 146 ; Eschine, *Contre Timarque*, 15).

corporelle – la prison y compris²² – possédait à Athènes une dimension humiliante. La peine capitale, en particulier le châtement athénien de l'*apotympanismos*, qui consistait à attacher dans une posture inconfortable le condamné²³ jusqu'à ce que mort s'ensuive, n'était pas non plus sans opprobre et peut-être même, pour certains athéniens, risibles²⁴. Eva Cantarella imagine même que les condamnés « devaient subir en général une peine complémentaire conçue pour augmenter leur honte : quelquefois, la “tunique jaune” dont parle Aristophane ; quelquefois, peut-être en plus de la tunique jaune, la “promenade infamante” que les condamnés devaient accomplir par les routes les plus peuplées de la cité »²⁵.

La tradition historiographique, non sans raison, a beaucoup insisté sur la dimension rétributive de la peine dans le monde grec²⁶. Dans un monde où la honte était un souci constant²⁷, l'humiliation constituait un châtement douloureux. Mais il faut également imaginer, quoique les textes ne soient guère disserts, que, parallèlement, ces peines avaient un important rôle dissuasif²⁸. Pour s'en convaincre, un détour par Sparte n'est pas inutile tant cette cité avait su faire de la dérision un instrument majeur de contrôle

²² D. Allen, *The Word of Prometheus : The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 226-229. Il existe un débat historiographique autour de la peine de prison. Beaucoup de spécialistes estiment que la prison n'était pas directement une peine, mais une sorte de peine additionnelle, qui servait soit à garder enfermer des individus en attente d'un procès ou d'une exécution, soit ceux qui n'étaient pas capables de payer une amende. Danielle Allen montre que la prison pouvait servir à châtier certains individus, notamment parmi la foule des misérables.

²³ L'instrument qui servait à ce châtement était une pièce de bois appelée *xulon*, *sanis* ou *tumpanon* et qu'on employait aussi pour attacher les prisonniers : Hunter, *op. cit.*, p. 179, Cantarella, *op. cit.*, p. 40.

²⁴ Louis Gernet qui parle ainsi d'une « mort lente du condamné fixé au “poteau”, parmi les injures et les sarcasmes » (L. Gernet, « Le droit pénal de la Grèce ancienne », in *Du châtement dans la cité. Supplices et peines de mort dans le monde antique*, Rome, École Française de Rome, 1984, p. 9-35, p. 27). On remarquera, au contraire, que la ciguë – qui prend la relève de la précipitation dans le *barathron* à la fin du V^e siècle – semble dépourvue de cette finalité humiliante puisque cette exécution se joue « entre les murs silencieux de la prison » (Allen, *op. cit.*, p. 235).

²⁵ Cantarella, *op. cit.*, p. 39.

²⁶ La peine sert en premier lieu à compenser la *timè* de la victime en affectant celle du coupable. Le vocabulaire, en ce sens est très parlant puisque, dans les sources, la peine se dit souvent « *timôria* » et punir « *timoreisthai* ». Voir L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 2001 (1917), p. 138 *sqq.*

²⁷ Cf. chapitre 1.I.

²⁸ Sur le rôle d'exemplarité de la peine (et des procès), voir : Allen, *op. cit.*, p. 192-194. Notons au passage que les sources athéniennes offrent les premières réflexions sur la nature et les fonctions de la peine. Il appert que les contemporains eux-mêmes pensaient déjà la peine non seulement comme rétributive, mais également comme dissuasive. Platon, le premier, envisagea même sa dimension correctrice. À propos des fonctions de la peine dans la cité grecque, se reporter à l'ouvrage de Danielle Allen cité ci-dessus qui propose une étude très complète des effets sociaux de la peine ainsi qu'à M. Debrunner Hall, « Even Dogs have Erinyes : Sanctions in Athenian Practice and Thinking », in L. Foxhall, A. Lewis (ed.), *Greek Law in its Political Setting*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 73-89, p. 89 et D. Cohen « Theories of Punishment », in M. Gagarin, D. Cohen (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 170-190. Ce dernier offre un aperçu des conceptions de la peine chez Protagoras, Thucydide et Isocrate.

social²⁹. Les Spartiates se servaient notamment du rire pour prévenir certains comportements susceptibles d'affecter la survie même de la communauté. C'est qu'à Sparte, plus qu'ailleurs dans le monde grec, défendre son honneur était un tel impératif qu'il fallait éviter à tout prix ce qui était susceptible de le flétrir³⁰. Pour lutter contre le célibat, en plus des processions de jeunes filles et du spectacle de leurs nudités dans les exercices physiques – mesures qu'on dirait aujourd'hui incitatives – Lycurgue aurait donc, selon Plutarque, instauré des mesures humiliantes à l'endroit des célibataires :

Les célibataires étaient exclus du spectacle des Gymnopédies ; en hiver, les magistrats leur ordonnaient de faire le tour de l'agora nus, en chantant une chanson composée contre eux, qui disait qu'on avait raison de les punir puisqu'ils désobéissaient aux lois.³¹

Le rire ne pouvait que naître de ce spectacle qui exhibait ces hommes nus dans le froid de l'hiver et proférant des chants qui leur étaient hostiles. La nudité, d'ailleurs, dès lors qu'elle ne se cantonne pas aux pratiques très spécifiques, telles les exercices athlétiques, qui l'exigent, est honteuse³². Sans doute, l'efficacité de ces mesures est difficile à mesurer avec certitude. Douglas MacDowell remarque néanmoins que les célibataires ne souffraient, par ailleurs, d'aucunes « incapacités légales » de sorte que Dercyllidas, bien qu'il ne fût pas marié, pût devenir stratège³³. Sans doute, donc, aux yeux des Spartiates, les vexations n'avaient pas besoin d'être raffermies par des sanctions plus sévères. La cité, du reste, dans d'autres circonstances, employait également la dérision pour conformer les individus qui contrevenaient aux normes civiques. Lycurgue, en effet,

²⁹ Les Spartiates conféraient au rire un tel pouvoir qu'il lui avait consacré un sanctuaire (Plutarque, *Cléomène*, IX, 1) tandis que Lycurgue aurait ordonné d'en ériger une statue (Plutarque, *Lycurgue*, XXV, 4). Nicolas Richer hésite à faire de *Gelôs*, une abstraction divinisée pour elle-même ou une abstraction d'accompagnement de *Phobos* puisque *Gelôs* peut être l'instrument de *Phobos* (*La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 65-66). Sur le rire à Sparte, se reporter à l'étude éclairante et dense d'Ephraïm David : « Laughter in Classical Sparta », in A. Powell (éd.), *Classical Sparta : Techniques behind her Success*, Londres, Routledge, 1989, p. 1-25. Il montre bien qu'à Sparte, le rire, doté d'une incidence remarquable dans le champ social, loin d'être perçu comme une conduite d'ordre privée, était très scrupuleusement encadré : « L'État exerçait un niveau de contrôle impressionnant sur le rire de ses citoyens, c'est à dire sur les questions de savoir où, quand, pourquoi et comment ils pouvaient ou ne pouvaient pas rire, autant que sur la sélection des bouffons et leur traitement » (p. 17).

³⁰ À Sparte, écrit Nicole Loraux, l'*aidôs*, la pudeur, ce sentiment qui interdit de s'adonner à des actes honteux, est « habitus » (« La "belle mort" spartiate », *Ktêma*, 2, 1977, p. 105-120, p. 109 n. 30). L'importance de l'*aidôs* se matérialise d'ailleurs dans les honneurs, et peut-être même le culte, qui lui sont rendus à Sparte (cf. Richer, *op. cit.*, p. 55-77).

³¹ Plutarque, *Lycurgue*, XV, 1.

³² F. Gherchanoc, « Nudités athlétiques et identités en Grèce ancienne », in F. Gherchanoc, V. Huet (éd.), *S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens, Métis*, n.s., 6, 2008, p. 75-101, notamment p. 81-82.

³³ D. MacDowell, *Spartan Law*, Édimbourg, Scottish Academic Press, 1986, p. 76.

aurait établi des mesures du même ordre contre les citoyens qui s'étaient rendus coupables de lâcheté au combat³⁴. D'après les témoignages de Xénophon et de Plutarque³⁵, ces hommes, appelés « trembleurs » (*tresantes*), devaient céder le passage aux autres citoyens dans la rue, étaient condamnés au célibat (et donc, on l'imagine, aux humiliations qui l'accompagnait), pouvaient être frappés par tout citoyen qui croisait leur chemin, enfin « ils [devaient] accepter de circuler dans des habits sales et misérables, [portaient] des manteaux grossiers et rapiécés, qui [avaient] été teints, se [rasaient] d'un côté de la barbe et [laissaient] pousser l'autre »³⁶. Dans le cas des « trembleurs », contrairement aux célibataires, l'enjeu de l'humiliation n'était cependant pas incitatif : les lâches restaient nécessairement lâches à moins d'un exploit singulier³⁷. Hérodote raconte, d'ailleurs, comment ce genre de traitement avait obligé les deux seuls survivants de la bataille héroïque menée par trois cents spartiates aux Thermopyles à rechercher la mort. L'un, Pantidès se suicida, tandis que l'autre, Aristodamos, qui était surnommé le « trembleur » (*tresas*), se sacrifia lors de la bataille de Platées³⁸. En revanche, la peine dissuadait les Spartiates de ne pas toujours combattre avec le plus grand courage. Le cas spartiate montre ainsi, comment, le spectacle de la dérision pouvait contraindre les individus à se conformer aux règles édictées par la cité. La peine humiliante, en plus d'être normative – elle oriente, par la peur même qu'elle inspire, les comportements –, est aussi le lieu d'un discours qui raffermir idéologiquement les valeurs collectives et qui, par conséquent, renforce la cohésion de la communauté³⁹.

2. Peines et raffermissement de l'idéologie civique

Les pratiques de dérision spartiates que nous venons de décrire servaient assurément à raffermir des valeurs collectives. Xénophon ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit qu'avec ces humiliations accablant les lâches, Lycurgue est « parvenu à imposer dans la cité que

³⁴ Les conditions permettant de définir un cas de lâcheté ne sont cependant pas explicitées, le code de bravoure variait ainsi selon les événements, les enjeux du moment et les rapports de force (Loroux, *art. cit.*, p. 111-112).

³⁵ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, IX, 5 ; Plutarque, *Agésilas*, XXX, 3-4.

³⁶ Plutarque, *Agésilas*, XXX, 4.

³⁷ En se sacrifiant, Aristodamos, l'un des deux survivants des Spartiates tués aux Thermopyles se rachète.

³⁸ Hérodote, *Histoires*, VII, 231-236. Notons, cependant, qu'en dépit de son surnom, Aristodamos n'appartenait probablement pas à la catégorie des trembleurs. Il n'en avait pas moins subi un traitement infamant de l'ordre de ceux que subissait les « trembleurs » : David, *art. cit.*, p. 15 et p. 24 n. 80.

³⁹ Ce sur quoi insiste justement Allen qui écrit que la peine, à Athènes, « contribuait à tenir ensemble la communauté politique » (*op. cit.*, p. 15).

la belle mort est préférable à la vie honteuse »⁴⁰. En d'autres termes, l'humiliation des lâches expliquait, pour partie du moins, qu'à Sparte, « l'exigence de bravoure [soit] ressentie comme une loi »⁴¹. À Athènes, selon un processus similaire de réaffirmation de l'acceptable par la condamnation de l'inacceptable, la peine infamante « disait », de manière très spectaculaire, les normes et les valeurs à respecter. On rétorquera sans doute que n'importe quelle peine, pourvu qu'elle soit rendue publique, a cet effet normatif. Mais, la dérision était d'autant plus à même de remplir cette fonction que le rire, comme l'a souligné Henri Bergson, constitue une réponse sociale très commune à la déviance. « La mécanique plaquée sur du vivant », cette expression qu'emploie Bergson pour définir le comique, ne se résume en effet pas au cas de l'homme qui heurte, distrait, un réverbère, elle vaut également pour l'individu qui présente une inadaptation à la société : l'anomalie, en somme, provoque le rire⁴². En ce sens, elle invite chaque membre de la communauté à se conformer et, incidemment, à reconnaître les normes.

Pierre Clastres, dans le cadre de son observation des *Guayaki*, une population qui vivait encore dans les années 1960 dans les forêts tropicales du Paraguay oriental, offre un bon aperçu de la manière dont le rire consolide une communauté dans ses normes⁴³. Un personnage marginal, Chachubutawachugi, avait retenu son attention. Celui-ci était *pané*, c'est à dire malchanceux à la chasse. Aussi partait-il chercher sa nourriture seul ou en compagnie des femmes, et, en tout cas, s'approvisionnait par la cueillette alors qu'homme, il aurait dû chasser⁴⁴. Dans le même temps, Chachubutawachugi revendiquait un statut d'homme de sorte qu'il se trouvait éliminé du cercle des hommes sans pour autant s'intégrer à celui des femmes. Bref, il n'était nulle part et cette posture, comme le note Clastres, « introduisait un facteur de désordre »⁴⁵. Or, précisément, l'homme était une cible de la moquerie tant pour les hommes que pour les femmes et les

⁴⁰ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, IX, 1. Le Cyrus de Xénophon semble d'ailleurs vanter une politique similaire à l'égard des lâches : « S'il s'agit d'imprimer ces sentiments dans les âmes de façon durable, ne faut-il pas d'abord qu'il existe des lois qui assureront aux hommes de cœur une vie honorée et libres et infligeront au contraire aux lâches une existence abjecte, pénible, invivable ? » (Xénophon, *Cyropédie*, III, 3, 52-53).

⁴¹ Loraux, *art. cit.*, p. 109.

⁴² H. Bergson, *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999 (1900). Pensons aussi à la définition aristotélicienne du risible (*to geloion*) comme « laideur » et comme « erreur » ou « faute » (*hamartèma*) : *Poétique*, 1449a33-34.

⁴³ Sur ce récit : P. Clastres, *La société contre l'État. Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 94-96.

⁴⁴ Chachubutawachugi capturait à la main des tatous et des coatis, mais cette forme de chasse ne revêtait pas la même dignité que la chasse à l'arc, le *jyvondy*.

⁴⁵ Clastres, *op. cit.*, p. 96.

enfants. En somme, la dérision sanctionnait la déviance psycho-sociale de ce personnage singulier⁴⁶. Ce faisant, il réaffirmait et consolidait ce partage sexué des tâches sociales – la cueillette pour les femmes, la chasse pour les hommes – que Chachubutawachugi avait transgressé⁴⁷. D'une certaine manière, on peut dire que la cité athénienne, par l'usage punitif de la dérision, se réappropriait cette efficace du rire au profit de ses propres valeurs. Le châtement infamant, donc, confortant les valeurs collectives, confortait aussi l'ordre social. Pourtant, d'un certain point de vue, il donnait aussi l'apparence de le fragiliser.

3. Les peines infamantes : un brouillage statutaire ?

La peine peut également clarifier les contours du corps social. En effet, rappelons que dans le droit grec, le châtement est fonction du statut civique des individus⁴⁸. Virginia Hunter montre, ainsi, que certaines peines, telles la fustigation ou le tatouage infamant, étaient réservées aux esclaves⁴⁹. Or « le fait même que leur emploi [celui des châtements susmentionnés] fût inacceptable contre les hommes libres renforçait, en soi, la position et les privilèges de ces derniers »⁵⁰. Le traitement des hilotes spartiates montre bien comment la dérision et le mépris consolidaient aussi les hiérarchies statutaires. Les hilotes, en effet, faisaient l'objet d'un traitement formalisé et outrageant de la part des Spartiates⁵¹. Ainsi étaient-ils affublés de vêtements faits de peaux et de fourrures animales⁵². Ils pouvaient par ailleurs, être battus par n'importe quel citoyen⁵³. Enfin, à certaines occasions bien précises, on les conduisait aux *syssities* et on les forçait à

⁴⁶ Le rire était l'une des manifestations de cette sanction sociale : l'homme était également mis au ban de la société puisqu'aucune femme ne souhaitait épouser cet homme veuf.

⁴⁷ Pierre Clastres compare la situation de Chachubutawachugi à celle d'un autre membre de la communauté qui ne s'adonnait pas à la chasse. Le second, contrairement au premier, n'était pas la cible de quolibets parce que, précisément, il ne remettait nullement en question l'ordre social.

⁴⁸ D. Cohen, « Theories of Punishment », in M. Gagarin, D. Cohen (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 170-190, p. 170. Vraisemblablement le statut social intervenait également que cela fût ou non établi juridiquement. On le voit par exemple dans le discours *Contre Démosthène* dans lequel Dinarque s'inquiète visiblement de l'indulgence dans la sanction dont pourrait bénéficier son adversaire du fait de son statut social (Dinarque, *Contre Démosthène*, 27).

⁴⁹ Hunter, *op. cit.*, p. 183 et « Corporal Punishment », *art. cit.*, p. 284.

⁵⁰ Hunter, *op. cit.*, p. 183. Précisons ici, bien que le sujet ne nous intéresse pas directement, que certaines peines très spécifiques, celles consistant dans le confinement ou l'expulsion du condamné, jouaient, selon Danielle Allen, un rôle beaucoup plus explicite de redéfinition du corps social : Allen, *op. cit.*, p. 224 *sqq.*

⁵¹ Sur le traitement de mépris dont étaient victimes les hilotes, voir J. Ducat, « Les hilotes », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. XX, Paris, De Boccard, 1990, p. 107-127.

⁵² *FGrH* 106 F 2 (Myron de Priène) = Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 657d.

⁵³ Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 11.

s'enivrer puis à chanter et à danser de manière vile et risible⁵⁴. Si ces pratiques humiliantes visaient indéniablement à l'intériorisation par les hilotes de leur infériorité, elles servaient aussi à marquer très distinctement la frontière entre citoyens et hilotes⁵⁵. Entre « les moins qu'humains », comme les appelle Jean Ducat, et les *homoioi*, il fallait que la distance parût infranchissable. La dérision organisée des hilotes y contribuait⁵⁶.

Dans le cas athénien, cependant, certains châtiments humiliants – à l'exception du fouet et du tatouage – n'étaient pas le triste apanage des esclaves, ils concernaient aussi les hommes libres. Est-ce à dire alors que cette dérision judiciaire brouillait la frontière entre citoyens et esclaves ? À première vue, on peut le penser. En infligeant à des hommes libres des peines identiques à celles qu'on infligeait à des esclaves, on remettait fatalement en cause, même à la marge, l'opposition entre ces deux groupes statutaires. Il ne faut pas lire cependant, derrière ce fait, un parfait discours d'indifférenciation statutaire car les peines infamantes ne frappaient pas indistinctement tous les hommes libres. Non seulement les étrangers libres étaient rarement l'objet de ce genre de traitements dégradants, mais les citoyens étaient probablement préservés contre ce genre d'infamie⁵⁷ à l'exception des *kakourgoi*, une catégorie de citoyens marginaux dont il est difficile de délimiter les contours⁵⁸. En ce sens, il ne convient pas d'exagérer le caractère potentiellement subversif de ces peines infamantes : en frappant principalement des esclaves ou des libres marginaux, elles rendaient plus cohésive la communauté des citoyens intégrés, cette communauté à qui la comédie s'adressait au premier chef.

⁵⁴ Plutarque, *Lycurgue*, XXVIII, 8-10. Remarquons, au passage, que cette pratique d'humiliation est attribuée comme celles qui concernaient les lâches et les célibataires à Lycurgue. Si l'évocation des bouffonneries dégradantes auxquelles étaient forcés les hilotes n'apparaît, chez Plutarque, que dans la *Vie de Lycurgue*, le spectacle de leur ivresse est repris à plusieurs reprises : Plutarque, *Démétrios*, I, 5 ; *Apophtegmes laconiens*, 239a ; *Du contrôle de la colère*, 455e ; *Des notions communes*, 1067e.

⁵⁵ Ducat, *art. cit.*, p. 126.

⁵⁶ Jean Ducat (*art. cit.*, p. 125-126) fait l'analogie entre le traitement de mépris visant les hilotes et ceux visant les « trembleurs », mais affirme que la marginalisation des seconds est très restreinte quand les premiers sont exclus de la communauté des hommes. Mais le constat d'une analogie entre les deux situations nous force aussi à admettre que, probablement, les autorités spartiates cherchaient à remettre en question, au moins symboliquement, le statut citoyen des « lâches ».

⁵⁷ Hunter, *op. cit.*, p. 173-184.

⁵⁸ Il s'agissait d'une catégorie spécifique d'individus qui ne bénéficiaient pas des protections juridiques dont profitaient les citoyens et donc susceptibles de faire l'objet d'une procédure expéditive, l'*apagôgè tôn kakourgôn*. Selon Michael Gagarin ces *kakourgoi* étaient non seulement des pauvres êres, mais surtout des hommes qui n'appartenaient pas aux nombreux réseaux de sociabilité qui, à l'époque classique encore, faisaient la citoyenneté : M. Gagarin, « Who were the *kakourgoi* ? », *Symposion 1999*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003, p. 183-191, p. 186-187.

II. La comédie pour service d'ordre

1. Le « fouet public »

L'édification de la célèbre bibliothèque d'Alexandrie, au III^e siècle, fut à l'origine de l'émergence d'une démarche ambitieuse et nouvelle d'étude des textes et notamment des textes produits par les Grecs de l'époque archaïque et classique qui se prolongea jusqu'à l'époque byzantine⁵⁹. Dans nombre de ces exégèses anciennes, la comédie est perçue comme un « fouet public » pour reprendre l'expression de l'érudit byzantin Tzetzés, c'est à dire comme un instrument de sanction entre les mains de la communauté civique. L'auteur anonyme de *Sur la comédie* propose par exemple une généalogie de la comédie qui met l'accent sur sa fonction normative⁶⁰. À l'origine, explique-t-il, des hommes, qui habitaient des villages (*kômai*), étaient maltraités par certains des hommes de la ville. Une nuit, alors qu'un citadin les avait lésés, ils décidèrent de se présenter devant le peuple pour leur dire qu'il y avait parmi eux un malfaiteur. Bien que les paysans n'aient pas mentionné son nom, le coupable se sentit humilié au point de ne plus jamais commettre de délit. Voilà donc pourquoi, selon l'auteur de ce texte, la communauté vit dans la dérision un instrument de justice et en institua l'usage : « quand les citoyens virent que cela était bénéfique à la cité et dissuasif contre les injustices, ils ordonnèrent à ceux qui avaient été victimes d'injustices de se moquer (*kômôdein*) de ceux qui les avaient commises au milieu de l'agora ». Le système fut si efficace que, dans un dernier temps, la cité confia cette charge à des poètes rétribués. Mais les hommes puissants refusaient d'être l'objet de la moquerie et finirent par les empêcher de les railler ouvertement de sorte que les poètes ne raillaient plus que les étrangers et les mendiants et non plus les hommes riches et renommés (*endoxous*)⁶¹.

⁵⁹ M. El-Abadi, *Vie et destin de l'ancienne bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Unesco, 1992 (1990), p. 106-107.

⁶⁰ *AOC*, 6. Nous prenons ici ce texte à titre d'exemple, mais de nombreux textes issus de cette même tradition exégétique font de la dérision un instrument destiné à châtier les mauvaises conduites (*Cf. AOC*, 7-11). Du côté des Latins, on peut également trouver des auteurs qui font de la dérision comique une arme contre le vice. Horace écrit ainsi : « Les poètes Eupolis, Cratinos et Aristophane, et les autres furent les maîtres de la comédie ancienne, lorsqu'un homme méritait qu'on le dessinât comme fripon, voleur, adultère, coupe-jarret, infâme enfin de quelque manière, se donnaient pour le flétrir une grande liberté » (*Satires*, I, 4, 1-5). Voir également Quintilien, *Institution Oratoire*, X, 1, 65.

⁶¹ Ce récit étaye d'ailleurs la thèse de Winfried Schmitz selon qui les railleries et les racontars étaient des éléments essentiels de la régulation sociale à l'échelle des villages dans le monde grec de l'époque archaïque et classique. Voir W. Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 273-276 (l'ouvrage est issu d'une thèse d'habilitation dont les principales conclusions avaient été publiées dans *Historischen Zeitschrift*, 268, 1999, p. 561-597). Si, cette dérision se passait par le bouche à oreille, Schmitz insiste sur le rôle important, dans cette diffusion, notamment à l'époque archaïque, de la poésie et des *kômoi* (*op. cit.*, p. 277-312).

À l'époque classique, l'expression de cette idée sur la comédie est plus rare, mais pas inexistante puisque Aristote, dans sa *Rhétorique*, range les poètes comiques dans la catégorie de ceux qui « passent leur temps à relever les fautes des voisins »⁶².

Que la dérision comique ait servi à sanctionner les comportements déviants, confortant, dans un même mouvement, la norme ne saurait nous surprendre. De même qu'elle pouvait être l'instrument de la peine, la dérision, par la honte qu'elle inflige, pouvait châtier les individus qui s'étaient rendus coupables d'un écart à la norme dans le cadre de la comédie⁶³. Sans doute, les victimes des peines infamantes différaient de celles de la comédie : d'un côté des hommes à la marge de la communauté civique, de l'autre des citoyens renommés, c'est-à-dire, le plus souvent, riches et influents. Insérée dans un cadre festif, d'ailleurs, la dérision était susceptible d'orienter les comportements sans coercition apparente. Comme l'écrit Jeffrey Henderson : « le ridicule festif, en ne punissant pas, ou pas encore, la mauvaise conduite à travers le pouvoir de punir par la force dont dispose la communauté, réside par conséquent, quelque part entre faire quelque chose contre la mauvaise conduite et ne rien faire contre elle »⁶⁴. En ce sens, comme le suggérait notre étude des motifs comiques de la dérision des hommes politiques, la dérision comique était un instrument de contrôle des élites. Quand, par exemple, un personnage comme Callias, un homme riche et influent, était raillé parce qu'il se vautre littéralement dans les plaisirs, il ne s'agissait pas seulement de mettre en exergue les effets délétères de ce comportement sur la cité. Il s'agissait encore de s'en prémunir non seulement en empêchant Callias de se comporter de la sorte à l'avenir, mais en faisant peser sur n'importe quel membre de la communauté, et surtout sur les plus éminents, la menace de la dérision comique s'il venait à se comporter comme Callias⁶⁵.

2. La déviance en spectacle

Il ne faudrait pas croire que l'efficacité normative de la dérision comique s'arrêtât aux membres de l'élite parce qu'ils étaient de fait les cibles privilégiées de la comédie. La

⁶² Aristote, *Rhétorique*, II, 6, 1384b9-10.

⁶³ Ce rôle normatif est reconnu par nombre de modernes qui se sont penchés sur la comédie : J. Henderson, « The *Dêmos* and the Comic Competition », in J. Winkler, F. Zeitling (éd.), *Nothing to Do with Dionysos ? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 271-313, p. 295-296.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 295.

⁶⁵ Voir chapitre 8.

satire comique, par la mise en scène même des déviances, cristallisait le caractère honteux de ces déviances. Isolde Stark, qui a voulu proposer une analyse de la comédie grecque qui ne soit pas cantonnée au cas athénien, en fait même l'essence du genre comique. Selon elle, l'objet premier de la comédie serait de délimiter les normes par l'exhibition même de leur transgression⁶⁶. Elle insiste tout particulièrement sur le rôle de figures archétypales et ridicules à qui la comédie fait endosser les comportements honteux pour les mieux dénigrer⁶⁷. Elle évoque ainsi le cas de personnages tels que le soldat couard ou le parasite opportuniste grâce auxquels la comédie conforte la condamnation collective des attitudes anti-sociales – lâcheté pour l'un ; refus de la réciprocité propre au banquet pour l'autre – qui leur sont attachées. Les contemporains, il est vrai, ne disent rien de cette fonction normative de la comédie à l'exception peut-être de Platon. Les « spectacles de dérision » dont il prône, dans les *Lois*, l'institution visent en effet à tourner en dérision les vices et, par leur monstration, à en détourner les citoyens⁶⁸. Que les contemporains ignorent ou, même, se désintéressent de cette dimension de la comédie, ne veut pourtant pas dire qu'elle n'existait pas. Pour s'en convaincre, jetons un œil au loin : en Afrique.

Bien avant la colonisation, y sont attestés de nombreux et divers « spectacles de dérision ». Plus précisément, nous voudrions focaliser notre attention sur le *kotéba*, une espèce de spectacle qui, en pays Bambara⁶⁹, rassemblait avant et après les récoltes toute la communauté villageoise⁷⁰. Cette forme théâtrale est intéressante parce qu'elle partage certaines affinités avec le théâtre athénien. Elle relève, en effet, de ce que les anthropologues ont appelé « drame rituel » (*ritual drama*) dont le théâtre grec est une forme⁷¹. Le spectacle concernait ainsi l'ensemble de la communauté qui non seulement assistait au spectacle, mais se trouvait directement investie dans le spectacle. Les

⁶⁶ I. Stark, *Die hämische Muse. Spott als soziale und mentale Kontrolle in der griechischen Komödie*, Munich, Beck, 2004.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 103-217.

⁶⁸ Chapitre 2.III.

⁶⁹ Les populations bambaras se concentrent dans une région de l'Afrique de l'Ouest dont le centre serait la partie Sud du Mali actuel. Le *kotéba* a concerné aussi à la marge quelques populations peuls soumises à l'influence Bambara.

⁷⁰ Sur ce spectacle *kotéba*, je m'appuie principalement sur J. Conteh-Morgan, « Francophone Africa South of the Sahara », in M. Banham (éd.), *A History of Theatre in Africa*, p. 85-137, p. 93-97 ; C. Meillassoux, « The "Kotéba" of Bamako », *Présence Africaine*, 25, 24, 4, 1964, p. 28-62 ; H. Labouret, M. Travelé, « Le théâtre mandingue », *Africa*, 1, 1928, p. 73-97.

⁷¹ Sur cette notion, voir E. Csapo, M. Miller, « General Introduction », in E. Csapo, M. Miller (éd.), *The Origins of the Theater in Ancient Greece and Beyond. From Ritual to Drama*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 1-38, p. 3-7.

représentations étaient ainsi assurées par des hommes parmi les cultivateurs et des femmes issues des mêmes milieux qui n'étaient pas encore mariées⁷². En outre, comme dans le théâtre grec, il n'y avait pas de séparation claire entre l'espace scénique et celui des spectateurs. Le terme *kotéba* pourrait même rendre compte de la dimension très « civique » de l'événement. En effet, il signifierait, selon certains, « escargot géant », expression qui renverrait à l'organisation de la société en cercle concentrique d'importance variable (les anciens, les hommes puis les femmes)⁷³. Ajoutons que le *kotéba* était également une espèce de théâtre total qui mêlait chant, danse et musique. L'appellation « d'escargot géant » pourrait du reste avoir également trait aux mouvements circulaires effectués lors des danses qui ouvraient et concluaient les représentations⁷⁴. Si, par ailleurs, plutôt que de s'intéresser au cadre général dans lequel prend place cette forme théâtrale, on se penche sur son contenu, le *kotéba* n'est pas sans partager quelques points communs avec la comédie attique quoiqu'il n'atteigne pas un même degré d'élaboration. Dans le prologue, ce spectacle donnait ainsi à voir des danses bouffonnes et obscènes. Venait ensuite le *nyogolon* c'est à dire de petites farces, jouées par les hommes seuls, où se mêlaient satires et obscénités.

Les différents travaux relatifs au *kotéba* sont unanimes : les satires et obscénités confortaient l'ordre social⁷⁵. Or l'un des moyens de ce dessein conservateur se trouvait dans la représentation de comportements qui portaient atteintes à la collectivité comme le vol, l'infidélité conjugale ou la jalousie⁷⁶. Très souvent, même, les farces mobilisaient des stéréotypes comme le chasseur couard, le paysan paresseux, le fervent musulman, en réalité licencieux, le mari cocu⁷⁷, le *dieli*⁷⁸ fanfaron, etc., autant de personnages déviants qui, en négatif, balisaient les frontières de la norme. On imagine sans mal que les figures archétypales de la comédie attique, notamment celles qui inondent la comédie nouvelle, aient eu un effet identique même si, personne ne le nie, les contextes

⁷² L'origine et le statut des acteurs changent quelque peu quand le spectacle se joue à la ville et notamment à Bamako comme l'a noté Claude Meillassoux, *art. cit.*

⁷³ G. Diawara, *Panorama critique du théâtre malien dans son évolution*, Dakar, Sankore, 1981, p. 20.

⁷⁴ Le spectacle *kotéba* était précédé et achevé par un spectacle de danses circulaires effectuées par des danseurs masqués : le *kono*.

⁷⁵ Conteh-Morgan, *art. cit.*, p. 95.

⁷⁶ B. Traoré, *Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales*, Paris, Présence Africaine, 1958, p. 91. Claude Meillassoux, bien que son observation se situe dans la ville, donne un bon aperçu des thèmes de ces saynètes en en reproduisant le texte : C. Meillassoux, *art. cit.*, p. 38-53.

⁷⁷ En pays mandingue, comme l'explique Georges Balandier, l'adultère est « une affaire d'État » : l'homme est invité à s'assurer de la fidélité de son épouse (G. Balandier, *L'Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, p. 23).

⁷⁸ Les *dieli* constituent une caste. Ils jouent le rôle de généalogistes, de musiciens, de hérauts dans la communauté. En français, on les désigne généralement sous l'appellation de « griots ».

dans lequel la comédie prenait place est loin de s'identifier à celui dans lequel le *kotéba* s'inscrivait. Pourtant, dans la comédie moyenne et plus encore nouvelle, les personnages raillés ne sont pas toujours des figures de fiction : très souvent, on le sait, ce sont des hommes qui vivent dans la cité ou, du moins, que les spectateurs connaissent. Il ne faudrait pas croire alors que la dérision se bornait à sanctionner la seule conduite des hommes pris pour cible. Assumé par un Cléon, un Hyperbolos ou un Socrate de fiction, l'acte déviant restait l'objet de la désapprobation comique et sa représentation contribuait à réguler les conduites⁷⁹. Le cas de Kléonymos permet de le confirmer. Il s'agit là d'un Athénien principalement connu par la comédie d'Aristophane parce que le poète raille à de nombreuses reprises sa supposée lâcheté au combat⁸⁰. Le plus souvent, il est question du bouclier que le personnage aurait abandonné lors d'un combat. Inutile d'être grand clerc pour comprendre que cette blague, quoiqu'elle prenne pour cible un personnage précis, raffermisse la honte attachée à ce comportement pusillanime. Remarquons en outre qu'ici la dérision comique coïncide parfaitement avec l'idéologie civique puisque la lâcheté est à la fois un thème comique majeur et un délit pénalement sanctionné. La lâcheté, nous l'avons vu, était non seulement passible de poursuites judiciaires, mais, quand bien même le lâche n'aurait pas été poursuivi, il était privé de certaines de ses prérogatives politiques. Ne pas avoir lâché son bouclier au combat est ainsi l'une des conditions que les bouleutes examinaient dans le cadre de la *dokimasia* de leurs futurs remplaçants. De même, un personnage coupable d'avoir lâché son bouclier ne pouvait plus prendre la parole à l'assemblée au risque d'être l'objet d'une *dokimasia tôn rhêtorôn*. Cette congruence entre ce que la loi condamnait et ce que la comédie raillait, étaye un peu plus l'idée que loin d'être subversive, la dérision comique

⁷⁹ Stark, *op. cit.*, p. 316-321. Selon Stark (*op. cit.*, p. 287 *sqq.*), d'ailleurs, la pratique de l'*onomasti kômôdein* n'avait d'autres visées que normative. Autrement dit, les cibles de la dérision comique servaient simplement de support à une dérision topique qui visait un archétype social. Il n'y aurait donc rien, par exemple, du Socrate historique dans le Socrate d'Aristophane. Il ne nous paraît guère crédible que les hommes attaqués dans la comédie ancienne et moyenne soient de simples prétextes destinés à donner corps à des comportements déviants. Si Platon reproche les effets négatifs de la dérision sur l'image de Socrate, c'est bien que les spectateurs rapprochaient le Socrate comique du Socrate « réel ». D'ailleurs, comme nous l'avons vu dans le chapitre 6, les railleries comiques pouvaient faire écho à des rumeurs qui circulaient « pour de vrai » sur le compte des individus pris pour cible. Selon nous, donc, il faut admettre que l'*onomasti kômôdein* pouvait, dans un même mouvement, mettre en cause la conduite de contemporains et raffermir la norme par l'exhibition des fautes dont ces mêmes contemporains avaient pu (ou non) se rendre coupable. Ces idées sont également défendues par Stark dans « Athenische Politiker und Strategen als Feiglinge, Betrüger und Klaffärsche. Die Warnung vor politischer Devianz und das Spiel mit den Namen prominenter Zeitgenossen », in A. Ercolani (éd.), *Spoudageloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart, Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2002, p. 147-167.

⁸⁰ Aristophane, *Guêpes*, 19, 592 ; *Paix*, 678, 1297 ; *Nuées*, 353 ; *Oiseaux*, 287, 1473

confortait les normes civiques⁸¹. Il est d'ailleurs manifeste que la dérision comique servait, plus largement, à légitimer l'ordonnement même de la société.

3. Découpages sociaux et comédie : l'exemple des femmes

Derrière un rituel, quel qu'il soit, se profilent les structures mêmes de la communauté dont il émane. L'agencement des différents agents sociaux, dans le rite autant que les récits qui, fréquemment, donnent au rite sa justification, sont le reflet de l'organisation sociale ; ils sont un discours sur ses découpages, ses hiérarchies et la place de chacun dans cet ensemble. Si la performance théâtrale placée sous les auspices de Dionysos, ne peut être uniquement pensée comme un rituel, elle entretient, on l'a dit des affinités avec le rituel. Du reste, l'étude du théâtre *kotéba* montre combien le « drame rituel » entre en résonance avec l'organisation de la société qui l'a produit. On retrouve dans ces représentations la structure en classes d'âge qui modélisait une pyramide sociale. Cette hiérarchie sociale est perceptible dans la répartition des rôles. Les représentations sont assurées par les jeunes hommes affectés au travail de la terre. Au sein même de cette catégorie, les plus âgés offrent les performances les plus abouties et reçoivent en retour des éloges plus grands de sorte que la correspondance entre l'âge et la dignité s'en trouve renforcée. Mais c'est également à travers les thèmes mobilisés dans la représentation même que l'autorité des anciens se trouvait confortée et, même, incorporée par la jeunesse⁸².

La comédie attique offre l'exemple d'un processus de ce type. Le discours relatif aux femmes y conforte en effet leur relégation politique objective. Pour s'en convaincre, regardons plus précisément deux pièces d'Aristophane où la position sociale et politique des femmes est au cœur de l'intrigue: *Lysistrata* et *l'Assemblée des femmes*. Une lecture superficielle de ces deux pièces laisserait imaginer quelque subversion de l'ordre social puisque les femmes, selon des modalités différentes, prennent en main le pouvoir. Dans *Lysistrata*, l'héroïne éponyme, organise la grève du sexe de toutes les Athéniennes afin de contraindre les hommes d'arrêter la guerre. Cette grève s'accompagne d'un retrait

⁸¹ Remarquons que le poète Archiloque (*fr.* 5 West), lui, se vantait d'avoir lâché son bouclier pour sauver sa vie comme un défi à la vaillance qu'un idéal héroïque grec valorisait. La cité, dont la survie dépendait du courage des citoyens, ne pouvait accepter que cet idéal guerrier fût discuté comme il pouvait l'être au sein de groupes d'aristocrates à l'époque archaïque.

⁸² C. Meillassoux, « The "Kotéba" of Bamako », *Présence Africaine*, 25, 24, 4, 1964, p. 28-62, p. 57. La frustration des jeunes, dans cette société dominée par les anciens, était quand même exprimée dans le cadre des représentations.

sur l'Acropole qui symbolise, entre autres, la prise en main de la chose politique⁸³. Dans la seconde pièce, *l'Assemblée des femmes*, les femmes menées par Praxagora parviennent à s'introduire à l'Assemblée en se déguisant en hommes et y votent la légation du pouvoir politique aux femmes. Pourtant, comme l'affirme Nicole Loraux : « on rit parce que c'est absurde »⁸⁴. Le ridicule s'ancre, en effet, dans le décalage entre la situation politico-sociale des femmes dans la cité et la place éminente qu'elles occupent dans ces deux pièces. De fait, donc, les deux comédies sont profondément imprégnées d'une idéologie qui ne voit pas la femme autre part qu'en son foyer, loin des occupations politiques.

Qu'Aristophane reprenne à son compte, consciemment ou non, une idéologie qui exclut les femmes de la vie politique transparaît surtout dans les railleries visant dans ces comédies, comme dans bien d'autres, les femmes. De fait, ces deux comédies constituent un véritable inventaire de clichés sur les femmes⁸⁵ et, plus particulièrement, des tares qui légitiment depuis le mythe hésiodique de Pandore leur exclusion du pouvoir. Aussi les voit-on, dans *Lysistrata*, impudentes et surtout indomptables comme les Amazones⁸⁶. Ces femmes guerrières incarnaient, dans le discours civique athénien de l'époque classique, une espèce de sauvagerie étrangère et féminine qu'il fallait contenir au risque de voir la cité disparaître⁸⁷. Mais la pièce se plaît beaucoup – parce que l'obscénité est un élément essentiel du genre comique – à pointer du doigt l'incontinence sexuelle des

⁸³ Sur les significations de l'Acropole dans *Lysistrata*, voir N. Loraux, *Les enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, F. Maspero, 1981, p. 157-196.

⁸⁴ *Ibidem*. Voir encore : N. Loraux, « Les femmes d'Athènes et le théâtre », in *Aristophane, Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXVIII*, Vandœuvre, Genève, Fondation Hardt, 1991, p. 203-244, p. 222-225.

⁸⁵ Les stéréotypes féminins de *Lysistrata* ont été répertoriés par Simon Byl : « Stéréotype de la femme athénienne dans *Lysistrata* », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 69, 1, 1991, p. 33-43. Concernant *l'Assemblée des femmes*, Suzanne Saïd énumère rapidement tous ces traits d'une « nature féminine » que la pièce met en exergue : « *L'Assemblée des femmes* : les femmes, l'économie et la politique, in *Aristophane : les femmes et la Cité*, Fontenay aux Roses, ENS, 1979, p. 33-69, p. 40-41. Édmond Levy avait proposé une énumération de ces stéréotypes à partir de l'ensemble des pièces d'Aristophane : « Les femmes chez Aristophane », *Ktéma*, 1, 1976, p. 99-112.

⁸⁶ Sur ce rapprochement entre les femmes et les Amazones, voir Michèle Rosselini, « *Lysistrata* : une mise en scène de la féminité », in *Aristophane : les femmes et la Cité*, Fontenay aux Roses, ENS, 1979, p. 11-32, p. 18-19. Plus généralement, les femmes sont présentées dans la comédie comme particulièrement agressives. Dans les *Oiseaux* par exemple, Pisthétairos, qui veut sceller un pacte de non agression, le compare à celui qu'un Athénien aurait scellé avec sa femme et qui aurait compté au nombre de ses clauses « de ne point mordre, de ne point tirer par les bourses [...] » (Aristophane, *Oiseaux*, 441-442).

⁸⁷ Sur les représentations athéniennes des Amazones, voir A. Iriarte, « Athéna et les Amazones sur l'Acropole », in A. Caiozzo, N. Ernoul (éd.), *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 293-306 et *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2002, p. 146-160 sur leur rapport à la guerre. Violaine Sebillotte montre cependant qu'on aurait tort de cantonner les Amazones à ce statut de guerrière impavide et sauvage car il existait, même à Athènes à l'époque classique, d'autres regards sur les amazones : « Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie (Hérodote, IV, 110-117) », *Métis*, H.S., 2013, p. 169-185.

femmes. Recluses sur l'Acropole, plusieurs d'entre elles cherchent ainsi par tous les moyens à rejoindre leur mari tant leur désir est difficile à contenir. La dérision de ce trait féminin peut être encore plus grivois. Citons, à titre d'exemple, ce passage qui prend place au début de la pièce. Lysistrata s'agace de l'absence de beaucoup des siennes alors qu'elle les a toutes réunies pour quelque chose d'important (*mega*). S'ensuit un échange entre Lysistrata et l'une des femmes présentes, Cléonice, qui repose sur une équivoque graveleuse :

Cléonice (à propos de cette grande affaire) - « et grosse aussi ? »

Lysistrata - « Et grosse tout à fait, par Zeus »

Cléonice - « Et alors, comment ne sommes nous pas là ? »

Lysistrata - « pas ce genre là ! Car nous aurions vite fait de nous réunir »⁸⁸.

La caricature de la femme insatiable que ce passage donne à lire apparaît également dans *l'Assemblée des femmes*. Alors qu'elles s'exercent à la rhétorique afin d'exposer à l'Assemblée leur point de vue, les femmes éprouvent des difficultés à endosser des rôles masculins comme celui d'orateur mais aussi de « simple » citoyen. L'une d'elle craint d'oublier de se servir de ses bras pour voter « habituées que nous sommes à lever les jambes »⁸⁹. Le penchant pour la boisson est l'autre grand travers féminin que ces comédies tournent en dérision⁹⁰. Les *Thesmophories*, une pièce qui ne joue pas sur une espèce de renversement des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes, mais qui a pour cadre une fête féminine, présente également plusieurs plaisanteries très symptomatiques de ce cliché féminin. Rappelons qu'Euripide avait envoyé son parent Mnésiloque, travesti, espionner les femmes en train de célébrer Déméter et Korè. Mais les femmes en viennent à le suspecter et, pour le démasquer, l'interroge sur les rites qui ont cours lors des Thesmophories et que seule une femme peut connaître. Mnésiloque répond alors qu'ils consistent à boire... et tombe juste⁹¹ ! Plus loin, toujours dans la même veine, Mnésiloque, confondu, arrache des bras de l'une des femmes ce qu'il croit

⁸⁸ Aristophane, *Lysistrata*, 22-25.

⁸⁹ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 265.

⁹⁰ Aristophane, *Lysistrata*, 1 ; 113-114 ; 395 ; 466 ; *Assemblée des femmes*, 14-15 ; 43-45 ; 146.

⁹¹ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 628 et 630 : « nous bûmes » répond-t-il par deux fois.

être son enfant pour en faire son otage et qui s'avère n'être rien d'autre qu'une outre pleine de vin⁹². D'ailleurs, loin de n'accorder aucune attention à cet « enlèvement », la femme s'en inquiète. Elle tombe même dans une profonde affliction lorsque Mnésiloque perce l'outre et qu'elle se vide de son précieux breuvage.

En définitive, la dérision comique renforce des représentations de la femme qui justifient au jour le jour la domination masculine et surtout l'exclusion de la femme de la sphère politique⁹³. On retrouve cette « violence symbolique », cette violence qui, comme l'explique Pierre Bourdieu, « agit sur le monde en agissant sur la représentation du monde »⁹⁴. Les femmes, si elles assistent à la représentation comique, ne pouvaient qu'en sortir plus fidèles encore à un ordre qui les exclut, les hommes plus convaincus que les choses sont comme elles doivent être. La dérision comique naturalise le statut subordonné de la femmes en lui imputant des vices incompatibles à l'exercice des affaires politiques. Pour autant, confier le pouvoir aux femmes comme le fait Aristophane dans *Lysistrata* et *l'Assemblée des femmes* peut-il être uniquement mis sur le compte de l'absurdité ? Ne pourrait-il pas s'agir d'une espèce d'inversion carnavalesque ?

4. La comédie comme un « carnaval »

La comédie attique est éminemment transgressive. La dérision comique non seulement violait les normes langagières⁹⁵, mais contribuait à brouiller les hiérarchies sociales et statutaires : des héros ordinaires y raillent et y insultent des hommes influents de la cité, des jeunes s'y moquent des anciens, parfois même de leur père, des femmes des hommes, des esclaves de leur maître. De la même manière, la comédie semble abolir la distance entre les hommes et les dieux, voire remettre en cause la supériorité des

⁹² Aristophane, *Assemblée des femmes*, 735.

⁹³ Nicole Loraux insiste sur les femmes de la comédie comme relais d'une critique qui s'adresse d'abord aux hommes. À ce titre sont-elles d'abord une « catégorie comique » dont il serait difficile de tirer des conclusions sur les femmes athéniennes « bien réelles ». Mais elle ne dit justement rien des effets bien réels sur ces femmes athéniennes de cette « catégorie comique ». Sur le rapport au réel des femmes de la comédie, voir N. Loraux, « Aristophane et les femmes d'Athènes. Réalité, fiction, théâtre », *Métis*, 6, 1-2, p. 119-130.

⁹⁴ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 123.

⁹⁵ La dérision, comme l'écrit Stephen Halliwell, participe de cette *aischrologia* caractéristique de la comédie (« Aischrology, Shame, and Comedy », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, 2004, p. 115-144, p. 117). Rappelons que la comédie ne bénéficiait d'aucune licence spéciale particulière. Autrement dit, même si les excès comiques étaient propres au genre et tolérés, ils ne perdaient rien de leur potentiel transgressif et devaient dans certains cas être jugulés par des mesures politiques. Cf. chapitre 4.

seconds⁹⁶. Bien que placée sous les auspices de Dionysos, la comédie ridiculisait en effet des figures divines comme Hermès, Poséidon, Ploutos, Iris, Hercule et, plus fréquemment encore, Dionysos lui-même. Dans plusieurs comédies, Dionysos est ainsi mis en scène dans la peau d'un personnage grotesque et imbécile⁹⁷. Ce Dionysos « anti-héros » comme l'appelle Alan Sommertein, apparaît ainsi dans les *Taxiarques* d'Eupolis. Selon la reconstitution qu'en donne Ian Storey⁹⁸, l'intrigue avait pour point de départ l'intégration de Dionysos à la flotte athénienne commandée par Phormion, un stratège très important des premières années de la guerre du Péloponnèse. Une grande part du comique repose sur l'incapacité de Dionysos à devenir bon rameur : il se plaint de la nourriture⁹⁹, il ne comprend pas le jargon militaire¹⁰⁰, il déplore les effets de ce « métier » sur son apparence¹⁰¹ et, malgré les conseils qu'on lui prodigue, n'apprend pas à ramer convenablement¹⁰². Il est probable aussi qu'en plus d'être balourd, ce Dionysos des *Taxiarques* était couard. Une scholie au vers 741 de la *Paix* explique en tout cas que la lâcheté de Dionysos était un sujet aussi galvaudé que la gloutonnerie d'Héraklès ou les adultères de Zeus. Dans les *Grenouilles*, le dieu, envahi par la peur, s'est même « fait dessus »¹⁰³. Le roi des dieux, Zeus, n'est pas même épargné. Il semble ainsi avoir été représenté dans des situations ridicules dans les comédies de l'époque¹⁰⁴. Si Aristophane, lui, ne le met pas directement en scène, les personnages de sa comédie utilisent ainsi fréquemment des jurons construits sur son nom¹⁰⁵. Aristophane n'hésite

⁹⁶ J.-C. Carrière, *Le carnaval et la politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 51-55. Ce dernier note qu'à côté de ces railleries, la comédie professe une discours très révérencieux vis-à-vis des divinités traditionnelles notamment via les chœurs. Ils sont, écrit-il, « une réparation lyrique des moqueries » (p. 54).

⁹⁷ À bien des égards, il s'y apparentait au « bouffon », l'une des figures archétypales de la comédie imaginées par Francis Cornford. Ce dernier, partant d'Aristote, distinguait dans la comédie ancienne, trois grands types de personnages récurrents : l'*eirôn*, c'est à dire un personnage rusé et menteur, l'*alazôn*, le vantard, un personnage qui se prétend davantage que ce qu'il n'est réellement et qui finit tourné en dérision, voire battu, par le premier et le *bômolochos*, le « bouffon », un personnage grotesque et vulgaire, qui est le pendant de l'*eirôn*. Voir F. Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, London, E. Arnold, 1934 (1914), p. 119-139. La théorie littéraire utilise encore ces catégories en soulignant cependant que les personnages de la comédie possèdent, variablement dosé, chacun de ces traits de caractères (voir l'introduction de P. Thiery dans Aristophane, *Théâtre complet*, Gallimard, 1997, p. IX).

⁹⁸ I. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003, p. 246-262.

⁹⁹ Eupolis, fg. 271 ; fg. 275.

¹⁰⁰ Eupolis, fg. 269.

¹⁰¹ Eupolis, fg. 270 ; fg. 280.

¹⁰² Eupolis, fg. 268, 51-55.

¹⁰³ Aristophane, *Grenouilles*, 479. Mais il est encore plus ridicule lorsqu'il se défend d'avoir été froussard en arguant qu'un autre « serait resté couché, en froussard qu'il était. Moi, je me suis mis debout et, de plus, je me suis torché » (489-491).

¹⁰⁴ C'était le cas, par exemple, dans *Danaë* de Sannyrion où Zeus aurait cherché à pénétrer dans la tour où était enfermée Danaë (fr. 8). Zeus aurait encore été représenté dans le *Ganymède* d'Antiphane et la *Némésis* de Cratinos.

¹⁰⁵ Pierre-Jacques Dehon a noté, par exemple, que Zeus est mentionné plus de cinquante fois dans les *Nuées* d'Aristophane et que la moitié de ces occurrences se trouvaient dans des jurons : « Les divinités

pas non plus, dans *La Paix*, à l'invoquer sous une drôle d'épiclèse : lorsqu'un des serviteurs du héros Trygée s'interroge sur l'origine de l'escarbot, cet animal bizarre qui se nourrit d'excréments, son acolyte lui répond qu'il « ne se peut que ce ne soit un signe de Zeus merdoyant (*Dios skataibatou*) »¹⁰⁶. Aristophane en ajoutant un sigma devant *kataibatès* – littéralement « qui fait descendre du ciel », donc « qui lance la foudre » – invente un néologisme qui confère à Zeus une propriété scatologique, *skata** renvoyant, en effet, à *scôr*, « excrément »¹⁰⁷.

Cette façon qu'a la comédie de mettre les choses sens dessus dessous est quelquefois interprétée à travers le prisme de « l'inversion » ou du « renversement carnavalesque ». Selon cette grille de lecture, certaines formes ritualisées de transgression de l'ordre social, loin de le remettre en cause, confortent le *statu quo*¹⁰⁸. Comme l'écrit George Balandier : « la ruse suprême du pouvoir est de se contester rituellement afin de se renforcer effectivement »¹⁰⁹. Aussi Jean-Claude Carrière, l'un des premiers à avoir employé ce modèle interprétatif, confère-t-il à la comédie attique « une fonction sociale de compensation symbolique et de mise en question à caractère ludique »¹¹⁰. L'idée que la comédie confortait « l'ordre par le bruit » est séduisante, mais repose sur une appréhension particulièrement réductrice de l'inversion. Nombre d'anthropologues estiment, en effet, qu'il est profondément simpliste d'envisager sous ce seul angle les épisodes de contestation de l'ordre établi quand bien même ils sont ritualisés¹¹¹. En

traditionnelles », in S. Byl, L. Couloubaritsis (éd.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, p. 124-173, p. 131-132.

¹⁰⁶ Aristophane, *Paix*, 42. Certains manuscrits, sans doute heurtés par cette vulgarité, refusent cette leçon et conservent *kataibatou*.

¹⁰⁷ Ajoutons qu'en plus, l'état des sources en notre possession minore l'ampleur de cette raillerie des dieux : si la comédie d'Aristophane, la mieux conservée, faisait de la politique son sujet de prédilection, un très grand nombre d'intrigues de comédies, au V^e siècle et plus encore au IV^e siècle, reposait sur des parodies d'épisodes mythologiques ou héroïques. Or ces comédies étaient sans doute davantage susceptibles de tourner des divinités en dérision que les pièces à caractère politique puisque les dieux y tenaient un rôle prépondérant.

¹⁰⁸ La mise au jour de ce mécanisme, doit beaucoup aux travaux pionniers de Max Gluckman : *Custom and conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell, 1963 (1956) ; *Order and Rebellion in Tribal Africa : Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, Londres, Cohen, 1963.

¹⁰⁹ G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1995 (1967), p. 50.

¹¹⁰ Carrière, *op. cit.*, p. 32. Notons, cependant, que Carrière ne développe pas beaucoup l'outillage conceptuel qui est censé être le fil rouge de son ouvrage. Trois pages seulement sont consacrées à la question de la grille de lecture carnavalesque dont il revendique la validité (p. 30-32). Cette interprétation « carnavalesque » de la comédie est également défendue par S. Goldhill, *The Poet's Voice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 176-188. On la retrouve même chez Nicole Loraux : *Les enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, F. Maspero, 1981, p. 195-196.

¹¹¹ Barbara Babcock résume brièvement les critiques émises à l'encontre des analyses de Gluckman dans « Introduction », in B. Babcock (éd.), *The reversible world : Symbolic inversion in art and society*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1978, p. 13-36, p. 23-24. Plus largement, cet ouvrage collectif offre un panel de contributions qui offrent au regard la complexité des formes ritualisées d'inversion dans différentes cultures à des époques variables.

réalité, ces épisodes sont profondément polysémiques¹¹². De ce fait, comme le soulignent Peter Stallybrasse et Allon White à propos du carnaval, les transgressions qui y prennent place ne sont ni intrinsèquement subversives, ni intrinsèquement conservatrices : ce sont les circonstances, toujours changeantes, qui le déterminent en dernière instance¹¹³. Autrement dit, même ritualisée, la transgression est toujours susceptible de remettre en cause « pour de vrai » l'ordre social. Précisons que, contrairement à la lecture erronée largement répandue qu'on en fait, Mikhaïl Bakhtine, dont le travail sur le monde et l'œuvre de François Rabelais¹¹⁴ a largement inspiré les tenants – Carrière au premier chef – de cette appréhension de la comédie¹¹⁵, n'a jamais vu dans le carnaval quelque « ruse du pouvoir ». Il faisait, au contraire, du carnaval un moment véritable de contestation du pouvoir des élites par les « couches populaires »¹¹⁶.

¹¹² « Toutes les inversions symboliques définissent les contours d'une culture en même temps qu'ils questionnent l'utilité et la nécessité de cet ordonnancement » : Babcock, *op. cit.*, p. 29.

¹¹³ P. Stallybrasse, A. White, *The poetics and Politics of Transgression*, New York, Cornell University Press, 1986, p. 14-16. Ils notent justement que « la politique du carnaval ne peut être résolue sans un examen scrupuleux des conjonctures particulières » (p. 16). Aussi prennent-ils le parti de définir le « carnaval » comme « un moment (instance) de l'économie généralisée de la transgression et du recodage des relations hiérarchiques à travers l'ensemble de la structure sociale » (*op. cit.*, p. 19).

¹¹⁴ M. Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970 (1965).

¹¹⁵ Cette filiation intellectuelle si elle n'est pas toujours explicitement invoquée par les spécialistes du monde grec antique, apparaît clairement au regard de la chronologie de l'usage par les hellénistes de la catégorie de « l'inversion ». Il remonte en effet aux années 1970 alors que l'ouvrage de Bakhtine a paru pour la première fois en anglais en 1968 et en français en 1970 (notons au passage que si l'ouvrage avait paru en russe pour la première fois en 1965, ce travail trouvait son origine dans une thèse soutenue par Bakhtine en 1940). Ce n'est qu'à partir des années 1980 que des hellénistes ont commencé à s'interroger sérieusement sur la viabilité des catégories bakhtiniennes appliquée au monde grec. Une démarche d'autant plus nécessaire que Bakhtine, qui était pourtant un élève du philologue Thadéusz Zielinski, ne propose aucun rapprochement entre les transgressions du carnaval médiéval et moderne avec des formes grecques de transgression telles que la comédie. Avec un certain nombre de bémols, plusieurs spécialistes estiment qu'il est possible d'utiliser les outils bakhtiniens pour penser, entre autres moments d'inversion dans le monde grec, la comédie attique : W. Rösler, « Michail Bachtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland », *Quaderni Urbinati de Cultura Classica*, 23, 1986, p. 25-44 ; A. Edwards, « Historicizing the popular grotesque : Bakhtin's Rabelais and Attic Old Comedy », in R. Scodel (éd.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, p. 89-117 et P. Möllendorff, *Grundlagen einer Ästhetik der alten Komödie : Untersuchungen zu Aristophanes und Michail Bachtin*, Tübingen, Gunther Narr Verlag, 1995, surtout p. 27-109. Certains cependant estiment que le modèle « canavalesque » hérité de Bakhtine n'est pas pertinent : M. Silk, *Aristophanes and the Definition of Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 299 ; I. Stark, *Die hämische Muse. Spott als soziale und mentale Kontrolle in der griechischen Komödie*, Munich, Beck, 2004, p. 12-15.

¹¹⁶ Dans cet ouvrage, Bakhtine, qui pense le texte rabelaisien comme un authentique reflet d'une « culture populaire » à laquelle la majorité des sources de l'époque, produites par les milieux savants, ne donnent pas accès, fait du carnaval un épisode temporaire de contestation de l'ordre établi qui voyait les normes, les interdits, les privilèges être transgressés et les hiérarchies, non seulement entre les humbles et les puissants, mais aussi entre le noble et le trivial, entre le haut et le bas, entre le raffiné et le grossier, renversées. Le carnaval participait ainsi de la « régénération » de la communauté non pas au profit des élites mais à leurs dépens. Pour une analyse succincte de l'ouvrage de Bakhtine, voir Stallybrasse, White, *op. cit.*, p. 6-11.

Il n'en demeure pas moins vrai que le cadre dans lequel s'insère la comédie, laisse à croire qu'elle penche bien davantage vers le conservatisme que la subversion¹¹⁷. La comédie est un événement organisé et financé par la cité qui s'insère dans le cadre de fêtes civiques : Dionysies rurales, Lénéennes et Grandes Dionysies. La cité choisit ainsi, par la médiation de l'archonte éponyme, les comédies qui seront jouées et, indirectement, les dix citoyens appelés à désigner le poète vainqueur du concours comique. Elle donne leur cachet aux acteurs et aux poètes puis offre les prix aux vainqueurs. En outre, si une grande partie du financement des spectacles de théâtre est assuré par de riches citoyens, il passe par la chorégie. Autrement dit, ce financement « privé » ne sort pas du cadre institutionnel de la cité¹¹⁸. On voit donc mal comment la vocation de la comédie pourrait être véritablement subversive. En ce sens, on est loin du carnaval conçu par Bakhtine comme une émanation d'une « culture populaire » et profondément hostile à l'autorité des élites : produit du peuple, par le peuple et pour le peuple, la comédie ne saurait être le lieu d'une contestation du statut ou du pouvoir des citoyens. La dérision comique semble donc bien être une « compensation » qui renverse un bref moment l'ordre établi pour le mieux conforter¹¹⁹.

Le modèle « canavalesque » de l'inversion apparaît donc comme une grille d'interprétation susceptible de saisir la dérision comique, mais il ne convient pas d'en généraliser l'usage. D'une part, comme nous l'avons établi, la transgression comique avait une fonction didactique prépondérante, dimension dont le prisme carnavalesque est incapable de rendre compte¹²⁰. D'autre part, la dérision comique, quand bien même elle était transgressive, était loin d'être toujours une inversion. Quand le poète comique prend, par exemple, les hommes de l'élite pour cible, il ne renversait pas temporairement la domination que ces hommes exerçaient sur le peuple pour la mieux conforter. Bien au contraire : la dérision comique raffermissait le pouvoir du peuple

¹¹⁷ C'est la raison pour laquelle, Jean-Claude Carrière, qui ne nie pas la dimension duale d'une comédie qui balance entre la transgression et la réaction, juge que la comédie attique n'a jamais menacé la démocratie (*op. cit.*, p. 43-48).

¹¹⁸ Sur ce cadre du spectacle comique, voir E. Csapo, W. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, notamment p. 103-165.

¹¹⁹ Cette fonction de « compensation » est également étayée par l'omniprésence dans la comédie d'utopies où l'abondance règne. De tels pays de cocagne apparaissent par exemple chez Cratès qui imagine dans les *Bêtes* un monde où les tables et les chaises s'installent et les cruches remplissent les verres sur commande tandis que le pain se pétrit seul avant de venir se poser sur la table (*fr.* 16). De même, un fragment des *Thourio-Perses* de Metagenès présente un lieu où coule plusieurs rivières étonnantes : l'une porte de gros pains d'orge, une autre des gâteaux et des tranches de poisson qui, après s'être passées au grill, volent jusqu'à la bouche (*fr.* 6). Tout se passe ici comme si la comédie compensait, par cette abondance exubérante, les privations que les spectateurs pouvaient connaître, en particulier après que la guerre du Péloponnèse a débuté.

¹²⁰ Cf. chapitre 7.

coïncidant *de facto* avec la hiérarchie de pouvoir que le régime démocratique suppose¹²¹. De même, les railleries que les esclaves peuvent adresser à leur maître dans la comédie ne traduisaient aucune inversion. Paul Demont a montré que même dans les *Grenouilles*, pièce dans laquelle les rôles entre Dionysos et son esclave Xanthias sont un temps échangés, le rapport maître/esclave est davantage conforté que subverti¹²². Concernant la dérision des dieux dont il a été question plus haut, il n'est pas non plus si évident qu'il se soit agi d'inversion. Certes notre regard contemporain, façonné par des religions de dogme et de révérence envers la divinité, est très vite tenté de regarder la dérision des dieux comme éminemment transgressives, voire impies¹²³. Il ne s'agit pas de dire qu'elle ne l'était absolument pas puisque que la licence comique autorisait tous les excès, sinon comment comprendre que cette dérision ne frappait pas uniformément tous les dieux ? Comme le notait Arthur Nock : « il y a des limites, même pour Aristophane : aucune légèreté ne porte sur la maîtresse de l'Acropole ou Déméter »¹²⁴. Robert Parker montre qu'il serait, en réalité, erroné de lire cette dérision des dieux à la seule aune d'un principe d'inversion¹²⁵. La dérision d'un dieu comme Hermès ou d'un héros devenu dieu comme Heraklès relève ainsi des spécificités de divinités qui sont en réalité proches des hommes et avec lesquelles ces derniers entretiennent une espèce de « *joking relationship* »¹²⁶. Dionysos, de son côté, est le seul dieu qui devient héros de comédie, une situation qui en dépit des railleries qui le frappent, peut aussi être interprétée comme un « hommage »¹²⁷. En revanche, le cas de Zeus semble être mieux à même d'être vu sous le prisme de l'inversion dans la mesure où la comédie n'hésite pas à ridiculiser le roi des dieux garant, qui plus est, de l'ordre tant divin qu'humain. En ce sens, la dérision de Zeus, est à la fois transgression par rapport à sa place dans le

¹²¹ Cf. chapitre 9.

¹²² P. Demont, « La peur et le rire : la perception de l'esclavage dans les *Grenouilles* d'Aristophane », in A. Serghidou (éd.), *Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean*, Franche-Comté, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 179-192.

¹²³ Victor Ehrenberg y voyait encore en 1943, le signe d'un affaïssement de la religion « traditionnelle » dans la cité : *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Londres, Methen & co, 1974 (1943), p. 264-268.

¹²⁴ A. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 543.

¹²⁵ R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, p. 149-152. Notons, au passage, que des dieux sont déjà présentés de manière ridicules chez Homère sans qu'on imagine un instant y trouver une espèce d'inversion (par exemple : Homère, *Odyssée*, VIII, 289 *sqq.*).

¹²⁶ J'emprunte le terme à Robert Parker (*op. cit.*, p. 150). Il réutilise en fait ici une notion de l'anthropologie qui est généralement appelée en français « parenté à plaisanteries » : il s'agit de relations qui unissent certains membres d'une communauté, le plus souvent des parents, et qui passent par la dérision et l'insulte. Sur cette notion, voir A. Radcliffe-Brown, « la parenté à plaisanterie », in *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, 1968.

¹²⁷ G. Jay-Robert, « Fonction des dieux chez Aristophane. Exemple de Zeus, d'Hermès et de Dionysos », *Revue des Études Anciennes*, 104, 1-2, 2002, p. 11-24, p. 23.

Panthéon des dieux, mais aussi par rapport à cet ordre qu'il incarne¹²⁸. Finalement, le modèle carnavalesque constitue une clé d'entrée de la fonction de la comédie au sein de la cité, mais ne peut assurément pas rendre compte l'entière complexité de la dérision comique. En somme, donc, il s'agit d'un modèle qu'il convient non seulement d'employer avec précaution, mais aussi d'enrichir par l'apport d'autres démarches d'analyse. Si, du reste, la dérision assure « l'ordre par le bruit », ce n'est pas seulement par son caractère transgressif, c'est peut-être aussi, plus simplement, par le rire qu'elle génère.

5. Rire au spectacle comique : une katharsis ?

Plutôt que parler de « compensation » par la dérision, peut-être serait-il moins problématique de parler de « détente ». Périclès, dans l'oraison funèbre qu'il prononce à l'hiver 431-430, alors qu'il fait l'éloge de la cité, dit :

Après cela, pour remède à nos fatigues (τῶν πόνων), nous avons procuré à l'esprit (τῆ γνώμη) de nombreux moments de détentes (πλείστας ἀναπαύλας) : nous avons des fêtes et des concours (ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις) qui se succèdent toute l'année et aussi, chez nous, des installations luxueuses dont l'agrément quotidien chasse au loin la contrariété.¹²⁹

Les nombreuses fêtes, qui ponctuent le calendrier athénien sont l'occasion de concours et de sacrifices, sont comme l'occasion de se détendre plutôt que comme des moments de piété¹³⁰. Assurément, comme le souligne Jonathan Lear, le spectacle théâtral par les émotions qu'il provoque – s'il y parvient –, procure un sentiment d'apaisement et de détente chez les spectateurs¹³¹. Partant de là, Jeffrey Henderson écrit que la comédie est « aussi un soulagement rituel des préoccupations et des incertitudes de la vie »¹³². En vérité, rien ne permet de dire, sinon une sorte d'inclinaison naturelle et d'apparence

¹²⁸ *Ibidem*, p. 16. Certes, le culte de Zeus à Athènes n'est pas comparable à celui d'Athènes ou même de Déméter, mais il était honoré sur l'Acropole en tant que *Polieus* tandis qu'il présidait à nombre d'activités politiques. Il portait notamment l'épiclèse de *boulaios* à qui les membres du Conseil des Cinq-Cents adressaient leurs prières avant les délibérations. L. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. 1, New Rochelle, New York, Caratzas Brothers, 1977, p. 56-58.

¹²⁹ Thucydide, II, 38 (trad. modifiée).

¹³⁰ A. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years' War*, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1979 (1956), p. 116.

¹³¹ J. Lear, « Katharsis », in A. Oksenberg Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 315-340, p. 315.

¹³² J. Henderson (éd.), *Aristophanes, Lysistrata*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. xxi.

raisonnable, que la comédie soulageait des anxiétés quotidiennes. Sans doute, pour mieux saisir la nature de ce « soulagement » par la comédie faudrait-il tenir compte des spécificités de la comédie au sein de ces « fêtes » et « concours » athéniens. L'une d'elle précisément est la dérision ainsi que le rire qui en découle. À n'en pas douter, ils devaient donner une « coloration » particulière à cette « détente ». Il se trouve, en effet, que, parmi les grandes théories relatives au rire, l'une des plus influentes est justement celle de la « détente ». Formulée dès la seconde moitié du XIXe siècle par Herbert Spencer¹³³, elle consiste à penser le rire comme une façon d'évacuer un surplus émotionnel. Un peu plus tard, Sigmund Freud relie lui le rire aux affects qui habitent l'individu : les formes d'humour les plus agressives et transgressives, celles qu'il associe à « l'esprit tendancieux », serviraient à compenser le coût psychologique de l'inhibition – que la vie en société exige – de certains sentiments négatifs. À cet égard, le rire est un défoulement qui garantit l'harmonie sociale¹³⁴. Certes il ne convient pas de généraliser l'idée de Freud car la dérision – on l'a vu dans le cadre des joutes judiciaires – exprime parfois expressément l'inimitié et la haine. Mais ce modèle de la « détente » pourrait bien être une manière convenable d'envisager un spectacle dans lequel la dérision n'est médiatisée qu'à travers le filtre de la représentation.

L'idée de « détente » trouve justement un écho dans le concept aristotélicien de *katharsis*. On pourrait donc suivre Kenneth Reckford selon qui la comédie doit d'abord se comprendre à l'aune de cette notion¹³⁵. Il faut pourtant, davantage que Reckford ne le fait, souligner la difficulté d'utiliser ce concept pour interpréter le spectacle comique. D'une part, la notion de *katharsis* est énigmatique parce qu'elle n'est définie nulle part dans l'œuvre d'Aristote¹³⁶, d'autre part, si Aristote parle de l'effet cathartique de la tragédie, il ne dit explicitement rien de tel pour la comédie. En fait, pour trouver trace

¹³³ H. Spencer, « On the physiology of laughter », in *Essays on Education and Kindred Subjects*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1911 (1860), p. 301- 312. Pour un aperçu des théories qui interprètent le rire comme « une soupape de sécurité » et celles, qui en sont dérivées, comme un moyen de relaxation, voir J. Morreall, *Comic Relief. A comprehensive Philosophy of Humor*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 15-26.

¹³⁴ S. Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988 [1905], p. 249-255. Pour une analyse assez précise de la pensée de Freud relative au rire : J. Morreall, *The Philosophy of Laughter and Humor*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 111-116.

¹³⁵ K. Reckford, *Aristophanes' Old-and-new comedy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987, en particulier p. 3-52. Reckford fait de la *katharsis* le moyen de subsumer les trois finalités de la comédie : « détente » (*relaxation*), « guérison » (*recovery*) et « reconnaissance » (*recognition*), au sens de « prise de conscience ».

¹³⁶ Dans la *Politique*, alors qu'il est question de la *katharsis* musicale, Aristote dit qu'il expliquera plus clairement la notion dans son traité poétique. Or rien de tel ne se retrouve dans la *Poétique*, soit qu'il n'ait pas ressenti la nécessité de préciser alors la notion, soit que cette définition se soit trouvée dans la partie perdue de la *Poétique* et, plus particulièrement, après la discussion sur la Comédie. Sur cette hypothèse, voir Jean Aubonnet, *Aristote : Politique*, Livre VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 181, n. 2.

d'une *katharsis* comique, il faut se tourner vers le *Tractatus coislinianus*, un traité sur la comédie, dont l'unique source est un manuscrit du X^e siècle¹³⁷. La rareté des indications textuelles pourraient soulever un doute sur l'idée même d'une *katharsis* comique d'autant que, longtemps, le *Tractatus coislinianus* fut pensé comme une fabrication byzantine maladroite¹³⁸ et, à ce titre, délaissé par les spécialistes d'Aristote et de la comédie attique. Aujourd'hui, si le débat n'est pas clos, beaucoup sont d'accord pour reconnaître que le texte contient un matériel péripatéticien. Richard Janko va plus loin : il y voit même la trace de l'hypothétique livre II de la *Poétique* dont l'objet aurait été la comédie¹³⁹. Si, du reste, le traité ne devait être qu'une compilation malhabile et tardive, l'idée que la comédie accomplisse une *katharsis* demeure absolument crédible dans la mesure où la *katharsis*, dans la *Poétique*, est étroitement liée au caractère dramatique de la tragédie, c'est à dire au fait d'imiter, comme le dit Aristote, « des personnages en action »¹⁴⁰. Il y a donc toutes les raisons de croire que la comédie, un genre mimétique très comparable à la tragédie¹⁴¹, possède aussi un effet cathartique. Reste, maintenant à comprendre la nature de cette *katharsis*. Pour ce faire, en l'absence de toute autre indication textuelle, le *Tractatus coislinianus* demeure notre principal viatique. On y lit :

La comédie est l'imitation d'une action risible et manquant d'élévation, complète [...] ; qui, à travers le plaisir et le rire, opère aussi la *katharsis* de telles émotions.¹⁴²

L'interprétation de ce passage exige de définir ce que peut bien signifier ce terme que nous avons jusqu'ici employé sans le définir : *katharsis*. La plupart des philologues ne lui attribuent, dans les textes pré-aristotéliens, que deux sens: un sens, religieux, selon lequel la *katharsis* est une « purification » qui se fait, entre autres, par l'eau ou le feu ; un sens médical où le terme désigne une « purgation »¹⁴³. Les deux sens ne sont d'ailleurs

¹³⁷ Sur ce traité, se reporter à l'édition et l'étude qu'en fait Richard Janko : *Aristotle on Comedy*, London, Duckworth, 2002 (1984).

¹³⁸ Cela demeure l'opinion de Heinz-Günther Nesselrath (*Die attische Mittlere Komödie : Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literatur Geschichte*, Berlin, New York, De Gruyter, 1990, p. 102-149).

¹³⁹ Janko, *op. cit.* p. 42-90. *Contra* :

¹⁴⁰ Aristote, *Poétique*, 1448a27-28.

¹⁴¹ Aristote, *Poétique*, 1448a25 *sqq.*. Dans le *Banquet*, Socrate explique à Aristophane et Agathon qu'« il « revient au même homme de savoir composer comédie et tragédie, et que l'art du poète tragique fait aussi le poète comique » (223 c).

¹⁴² Κωμῳδία ἐστὶ μίμησις πράξεως γελοίας καὶ ἀμοίρου μεγέθους, τελείας [...] δὲ ἡδονῆς καὶ γέλωτος παραινουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν : *Tractatus Coislinianus*, IV. Je m'appuie ici sur la restitution de Janko, *op. cit.*

¹⁴³ F. Hoessly, *Katharsis. Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, p. 17-20. Voir encore M.

pas antinomiques dans la mesure où la « purgation » peut être une « purification ». Platon, par exemple, dans le *Sophiste*, parle d'une « purgation » (*katharmos*) de l'âme des opinions fallacieuses qui correspond à une purification¹⁴⁴. Mais, en s'appuyant sur une telle traduction de *katharsis*, la difficulté demeure : que peut bien signifier de se « purger » ou de se « purifier » du plaisir et du rire ? Pour essayer de le comprendre, on peut essayer de regarder du côté de la conception aristotélicienne de la *katharsis* tragique qui repose précisément sur un mécanisme manifestement comparable. Dans la *Poétique*, Aristote écrit ainsi à propos de la tragédie qu'elle est une « imitation d'une action de caractère élevé et complète [...] qui est faite par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, à travers la pitié et la crainte, opère la *katharsis* de telles émotions »¹⁴⁵. S'appuyer sur la *katharsis* tragique pour penser la *katharsis* comique nous conduit cependant à aborder l'un des objets les plus discutés, depuis l'antiquité, de la philosophie aristotélicienne, voire de toute la philosophie occidentale. Aujourd'hui, trois grandes interprétations dominent le débat. La première, la mieux connue du grand public, est celle qu'avait formulée le premier Jakob Bernays¹⁴⁶. Il s'agit d'une lecture médicale. Partant du principe que la *katharsis* est d'abord une « purgation », Bernays imagine qu'il s'agissait d'éliminer les émotions négatives comme le sont la pitié et la peur. Elle serait, en quelque sorte, une homéopathie dont l'objet est d'expurger les affects en les excitant sous une forme atténuée par le filtre de la représentation théâtrale. Cette théorie repose très largement sur un passage de la *Politique* où Aristote ne parle pas exactement de théâtre¹⁴⁷ mais de certaines formes musicales qui, après avoir mis hors d'elle même l'âme d'individus particulièrement réceptifs, leur font « recouvrer leur calme comme sous l'action d'une "cure médicale" ou d'une *katharsis* »¹⁴⁸. Dès le XVIII^e siècle, cependant, Gotthold Lessing avait élaboré une autre

Vöhler, B. Seidensticker (éd.), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007, ouvrage collectif dont les contributions étudient les significations du mot, et de ses dérivés, dans différentes sources grecques pré-aristotéliciennes.

¹⁴⁴ Platon, *Sophiste*, 227d-228e. Pour l'analyse de ce passage au regard de la définition de la *katharsis*, voir P. Destrée, « Éducation morale et catharsis tragique », *Les Études philosophiques*, 67, 2003, 4, p. 518-540, p. 521-522.

¹⁴⁵ Aristote, *Poétique*, 1449b24-27 (légèrement modifiée)

¹⁴⁶ J. Bernays, « Grundzüge der Verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie », in *Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft in Breslau*, 1, 1857, p. 133-202, repris dans *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*, Berlin, Hertz, 1880. À la même époque, Henri Weil, beaucoup moins connu que Bernays qui était l'oncle par alliance de Freud, offrait une interprétation très proche de celle de Bernays : H. Weil, *Études sur le drame antique*, Paris, Hachette, 1897, p. 156-163.

¹⁴⁷ Plusieurs indices montrent que la *katharsis* théâtrale n'est pas très différente de la *katharsis* musicale. Par exemple : Aristote, *Politique*, VIII, 6, 1341a23-24 ; VIII, 7, 1341b38-40.

¹⁴⁸ Aristote, *Politique*, VIII, 7, 1342a10-11.

interprétation de la *katharsis*. Il confère un dessein moral à la *katharsis* : elle est une « purification » dont l'objet est la transformation de la peur, de la pitié ou des passions qui s'y rattachent étroitement, en dispositions vertueuses. Autrement dit, la *katharsis* serait « une mise à la mesure » des passions¹⁴⁹. Enfin, plus récemment, prolongeant et affinant la thèse de Lessing, Leon Golden suivi notamment par Martha Nussbaum, fait de la *katharsis* un processus intellectuel : elle consiste en une « clarification », par la *mimèsis*, des sentiments de pitié et de peur face au spectacle du malheur injuste. Loin de « purger » ces sentiments, la *katharsis* serait le moyen de donner du sens à ces sentiments et de rendre les individus mieux à même de les éprouver à dessein et en de justes proportions¹⁵⁰.

Ces différentes interprétations de la *katharsis* tragique sont loin cependant d'éclaircir le sens de la *katharsis* comique. D'abord aucune de ces lectures ne s'est imposée de sorte que nous ne saurions pour l'instant en choisir une pour penser la *katharsis* comique autrement qu'arbitrairement. Ensuite, des commentateurs ont mis en évidence les contradictions rédhibitoires de chacune de ces interprétations¹⁵¹. Concernant la lecture médicale, il est ainsi impossible d'imaginer que le théâtre puisse conduire à purger l'âme de sentiments comme la pitié ou la peur, affects qu'Aristote juge, ailleurs dans son œuvre, nécessaires. Parallèlement, le fait qu'Aristote n'emploie jamais le terme *katharsis* dans son *Éthique* fragilise profondément les interprétations morales et éthiques. Le principe de « clarification » repose en outre sur une intellectualisation excessive d'une notion qui se rapporte explicitement aux émotions. Enfin, la description de la *katharsis* comique dans le *Tractatus coislinianus* ne semble supporter aucune de ces interprétations. C'est la raison pour laquelle les quelques commentateurs qui ont tenté d'expliquer la *katharsis* comique sont souvent passés outre le traité. Leon Golden, par exemple, applique à la *katharsis* comique le schème d'explication qu'il a utilisé pour saisir la *katharsis* tragique. La *katharsis* comique serait donc aussi une « clarification » : le spectacle comique permettrait de mieux penser le sentiment d'indignation, un sentiment que font naître la réussite injuste et les comportements inappropriés ou

¹⁴⁹ *Mutatis mutandis*, un certain nombre de savants qui attribuent à la *katharsis* un rôle d'éducation des émotions se situent dans la lignée de Lessing. C'est le cas de J. Halliwell, *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford, Oxford University Press, 2011 (2013), p. 236-260.

¹⁵⁰ L. Golden, « The Clarification Theory of *Katharsis* », *Hermes*, 104, 1976, p. 437-452 ; M. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 388-391.

¹⁵¹ Destrée, *art. cit.*, p. 520-524 ; Lear, *art. cit.*, p. 316-326.

incongrus¹⁵². Mais aucune source ne peut étayer cette hypothèse. En outre, la « réussite injuste » à la vue de laquelle les spectateurs devraient éprouver de l'indignation ne nous semble pas être un thème comique récurrent. Si l'on s'inscrit dans le cadre d'une interprétation médicale de la *katharsis*, le texte du traité anonyme sur la comédie pose également problème : de même qu'il est difficile de comprendre que la tragédie puisse expurger la pitié et la peur, on saisit mal le fait que la comédie puisse servir à expurger le rire et le plaisir. C'est pourquoi Donald Lucas estime que la purgation concernait le « mépris » et « l'arrogance »¹⁵³ tandis que Dana Sutton, arguant de la « plausibilité psychologique » (*sic*) de son hypothèse, pense que la comédie, à l'instar de la tragédie, purge l'âme de la pitié et de la peur¹⁵⁴. Seul Richard Janko conserve la leçon du *Tractatus Coislinianus* : se situant davantage dans la lignée de Lessing, il fait de la comédie l'instrument d'une modération du rire et du plaisir, qui excessifs, sont condamnables¹⁵⁵. Chez Aristote, il est vrai, l'éthique est celle du « juste milieu » même pour le rire¹⁵⁶. Mais que peut bien signifier « modérer » le plaisir chez un philosophe pour qui certains plaisirs sont simplement bons et, par conséquent, ne peuvent connaître l'excès quand d'autres sont mauvais au point d'être écartés d'emblée¹⁵⁷ ? Il y a là une contradiction que Janko ne résout pas.

Il existe cependant une manière de penser la *katharsis* comique qui, tout en respectant le traité d'obédience péripatéticienne, la définit comme une espèce de « purgation » des tensions immanentes à la vie en société. Cette hypothèse s'appuie sur l'interprétation, très convaincante, de Pierre Destrée de la *katharsis* tragique¹⁵⁸. Partant du constat que l'idée de « purgation » est la mieux à même de rendre compte de ce phénomène, il cherche à réexaminer l'objet de la « purgation » : pour lui, ce ne sont pas la « peur » et la « pitié » qui sont expurgées, mais les sentiments qui y conduisent et auxquels le spectateur s'est identifié. Autrement dit, la *katharsis* permettrait au spectateur de prendre du recul par rapport aux sentiments, aux caractères, aux désirs qui lui ont fait

¹⁵² L. Golden, « Aristotle on Comedy », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42, 3, 1984, p. 283-290. Il souligne que l'indignation dans la comédie implique notamment que la mise en scène de la laideur ou du vice ne génère aucun sentiment de douleur chez le spectateur. Il faut qu'ils apparaissent immédiatement comme relevant du « risible » (p. 288).

¹⁵³ D. Lucas, *Aristotle, Poetics*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 288.

¹⁵⁴ D. Sutton, *The Catharsis of Comedy*, Lanham, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1994, p. 15.

¹⁵⁵ Janko, *op. cit.*, p. 143-146.

¹⁵⁶ Cf. chapitre 2.

¹⁵⁷ D. Hutchinson, « Aristotle's ethics », J. Barnes (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 195-232, p. 210-212.

¹⁵⁸ Destrée, *art. cit.*

éprouvé peur, pitié et d'autres sentiments de cette espèce. Ainsi « le fait de se voir lui-même commettant les pires forfaits permet au spectateur de se libérer de ses désirs de toute-puissance »¹⁵⁹. En somme, donc, la *katharsis* tragique apparaît comme une manière de purger le corps social de certains affects délétères qui peuvent le miner. Or, très clairement, le *Tractatus coislinianus* peut se lire d'une manière comparable. Vu sous cet angle, le « rire » et le « plaisir », dont ce traité fait le moyen de la *katharsis*, renvoient aux sentiments qui les suscitent. Or dans un monde où le rire est si souvent négativement connoté¹⁶⁰, il est le plus souvent le produit de sentiments mauvais comme l'envie, la haine, la colère, sans doute aussi le mépris et l'arrogance auxquels avait pensés Donald Lucas. La comédie, en somme, par l'expression même de la dérision, dans l'espace et le temps limité du spectacle, canalise tous les affects dangereux qui sont attachées au rire. Un passage des *Acharniens* dont nous avons déjà traité étaye cette idée. On y entend le héros de la pièce, Dicéopolis, rappeler le plaisir qu'il éprouva lorsqu'il vit Cléon moqué à la représentation des *Babyloniens*, une comédie d'Aristophane jouée l'année précédente¹⁶¹. D'une certaine manière, la haine, le ressentiment, la colère que ce personnage de fiction ressentait à l'égard du démagogue ont été, comme par procuration, satisfaits et, donc, évacués, par le spectacle comique. À l'instar de Dicéopolis, les spectateurs de la comédie se purgeaient ainsi des sentiments mauvais qui étaient la source de leur rire. Si, donc, la comédie était bien un moyen de « détente », elle l'était surtout dans le sens où elle annihilait, en tout cas, réduisait la violence qui traversait la cité et qui était toujours susceptible de la diviser¹⁶². Il n'est pas impossible que certaines pratiques rituelles de dérision aient eu un effet comparable.

III. Les pratiques rituelles de dérision : une lecture sociale

1. Le « rire rituel » : des enjeux culturels aux enjeux sociaux

Depuis la fin du XIX^e siècle, les spécialistes distinguent, dans le vaste champ des rituels grecs, l'existence de pratiques rituelles singulières où le rire jouait un rôle charnière. Plus précisément, il s'agit de rites qui se caractérisaient par l'énonciation de railleries,

¹⁵⁹ Destrée, *art. cit.*, p. 535.

¹⁶⁰ Voir chapitre 1 et 2.

¹⁶¹ Aristophane, *Acharniens*, 5-6.

¹⁶² Notons au passage que dans la *Politique* (VIII, 3, 1341b38-41), alors qu'Aristote envisage l'utilité de la musique, il distingue trois enjeux : l'éducation (*paideia*), la purgation (*katharsis*) et la distraction (*diagôgê*). En ce sens, la *katharsis* ne peut pas être réduite à une espèce de « détente ».

voire d'insultes, et/ou d'obscénités¹⁶³. À Athènes, pour laquelle la documentation est plus riche qu'ailleurs, plusieurs fêtes mettant en jeu des rituels de cette espèce ont été dénombrées. Il s'agit tantôt de fêtes liées au culte de Déméter et de Korè : les *Haloa*, les *Stenia* et les Thesmophories où les railleries étaient prononcées par les femmes dans un cadre mal connu parce que secret, tantôt de fêtes liées au culte de Dionysos : les Anthestéries, les Dionysies rurales, les Grandes Dionysies (appelées encore Dionysies urbaines) et les Lénéennes. Ici, les grossièretés avaient une grande visibilité. Enfin, des moqueries punctuaient également la grande procession des Mystères d'Eleusis, une fête liée à Déméter et Korè, mais où les railleries n'étaient proférées ni par les (seules) femmes ni en secret.

En dépit de leur diversité, ces rituels sont fréquemment assimilés par les spécialistes qui parlent de « rites grotesques », de « rire rituel » ou de « plaisanteries cultuelles »¹⁶⁴. Ces rites seraient l'occasion du déploiement d'un rire qu'il faudrait distinguer du rire tel qu'il se déploie usuellement dans le champ social. Ce rire là aurait une vocation cultuelle particulière : encourager la fécondité et la croissance de la nature (il est alors un signe de renaissance)¹⁶⁵ ou bien prévenir certains malheurs qui pourraient s'abattre sur la communauté (il est alors apotropaïque)¹⁶⁶. Cette catégorie du « rire rituel » est d'autant plus prégnante qu'elles s'adossent à des travaux d'anthropologues et de folkloristes qui ont mis en évidence l'existence de rites comparables au sein de sociétés variées et qui

¹⁶³ Une description exhaustive de ces formes rituelles dans le monde grec est donnée par S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 160-191. Outre Halliwell, l'étude la plus complète est ancienne. Il s'agit de la thèse de Hanns Fluck : *Skurrile Riten in griechischen Kulturen*, Endingen, Emil Wild, 1931.

¹⁶⁴ Ces expressions diverses qui désignent un même phénomène reviennent respectivement à A. Ballabriga, « Aspects du rire rituel en Grèce ancienne. L'Hymne homérique à Déméter et les Grenouilles d'Aristophane », *Humoresques*, 24, 2006, p. 23-33 et S. Reinach, « Le rire rituel », *Cultes, mythes et religions*, t. IV, Paris, Édition Leroux, 1912, p. 109-129 ; H. Fluck, *Skurrile Riten in griechischen Kulturen*, Endingen, Emil Wild, 1931 ; L. O'Higgins, *Women and Humor in Classical Greece*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2003. Walter Burkert, dans sa grande synthèse sur la religion grecque, reconnaît implicitement cette catégorie du « rire rituel » en rassemblant tous les rituels mettant en jeu le rire et la dérision dans une même sous-partie : *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* (trad. Bonnechere), Paris, Picard, 2011 (1977), p. 149-152.

¹⁶⁵ C'est pourquoi, par exemple, selon Salomon Reinach, le rire intervient principalement dans des rites liés à la mort et à la fertilité (*Op. Cit.*, p. 122-125).

¹⁶⁶ C'est la lecture que privilégie Fluck, *op. cit.*... Notons, au passage, que ce rire est rarement interprété comme un signe de purification chez les hellénistes. Or, de manière assez indubitable, le rire pouvait avoir cette signification dans certains rites antiques en dehors de monde grec. Le cas des *Lupercalia* romaines le suggère dans la mesure où des sources anciennes reconnaissent la corrélation entre le rire exprimé dans cette fête par deux jeunes hommes après qu'on les eut arrosés du sang d'un sacrifice et la fertilité. Voir D. Harmon, « The public festival of Rome », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, Berlin, New York, De Gruyter, 1978, p. 1440-1468, p. 1445.

leur confèrent des fonctions analogues¹⁶⁷. En plus d'être très discutables¹⁶⁸, une telle conception des formes rituelles de dérision en Grèce suppose une focalisation sur les enjeux culturels de ces rituels c'est-à-dire sur la manière dont s'y joue une forme de communication verticale entre les hommes et les dieux tandis que leurs implications sociales sont négligées. Certes, personne parmi ces hellénistes ne nierait que ces rituels aient eu une portée sociale. D'une part, la puissante imbrication du politique et du religieux qui est un trait très spécifique du monde grec, l'interdit. D'autre part, un rituel, quel qu'il soit, médiatise aussi les rapports des hommes entre eux. Comme l'avait montré Emile Durkheim, plus tard Clifford Geertz, les rituels renforcent et régulent les liens sociaux entre les individus¹⁶⁹. Reste que la façon dont ces rituels peuvent affecter l'horizontalité du champ social est absolument délaissée alors même que les gestes et les paroles de dérision sont échangés entre les agents eux-mêmes. S'en tenant à ces courants interprétatifs, notre étude, qui réfléchit aux rapports entre la dérision et le politique, n'aurait guère d'intérêt à se pencher plus avant sur ces rituels sauf à dire qu'ils participent du rôle cohésif qu'on attribue, sans doute exagérément, au rituel¹⁷⁰. Tout au plus ajouterons-nous avec Stephen Halliwell que la dérision, dans ce cadre-là, conforte – et dédouble – le pouvoir d'intégration du rituel par le rire de partage qu'elle est susceptible de générer¹⁷¹.

Depuis peu, néanmoins, les anthropologues ont pu montrer que les pratiques de dérision autant que le rire qui en découle, quand bien même ils s'insèrent dans des

¹⁶⁷ M. Apte offre une synthèse commode sur la réflexion anthropologique à ce sujet : M. Apte, *Humour and Laughter. An Anthropological Approach*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1985, p. 151-176. On pourra aussi se pencher sur l'étude de Kosintsev qui expose cette interprétation du rire largement répandue chez les folkloristes russes à laquelle il est hostile : *Mirror of Laughter*, trad. Martin, New Brunswick, Transaction, 2010, p. 176-182. Dans son commentaire à l'*Hymne homérique à Déméter*, Richardson fait également quelques rapprochements entre les rituels de dérision grecs et des rituels antiques où le rire intervient (N. Richardson (éd.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, 1998 (1975), p. 215-217).

¹⁶⁸ Stephen Halliwell (*Op. Cit.*, p. 155-206) récuse cette catégorie de « rire rituel » dans la mesure où elle induit une assimilation de phénomènes très différents. Il montre par ailleurs qu'il n'est pas possible de conférer à ces rituels dans le monde grec une fonction apotropaïque tandis que le rapport à la fécondité ne peut être généralisé (*op. cit.*, p. 196-206).

¹⁶⁹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS Editions, 1997 (1912), p. 48-61 ; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 142-169. Le premier, dans une veine « fonctionnaliste », insiste sur le rôle des rites dans le renforcement des liens entre les membres de la communauté, le second, dans une perspective plus interactionniste, montre comment le cadre social et, donc, intellectuel, affecte l'efficacité des rites et en fait quelquefois les facteurs mêmes du changement.

¹⁷⁰ Récemment, réfléchissant sur les rituels politiques en France depuis la révolution, Nicolas Mariot a remis en question le « paradigme intégrateur » que les travaux sur les fêtes civiques adoptent le plus souvent sans recul : « Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique" ? », *Annales HSS*, 63, 1, 2008, p. 113-139.

¹⁷¹ Halliwell, *Op. Cit.*, p. 206.

dispositifs culturels, ne perdent pas les caractéristiques très sociales qui sont les leurs¹⁷². Un rire, même coiffé de sacrifices et d'invocations divines, reste un rire et une raillerie demeure une raillerie c'est à dire un blâme et/ou un jeu capable de procurer du plaisir et d'imposer des normes. Cette déconstruction du rire rituel ne se justifie pas seulement par l'anthropologie, la comédie grecque offre un exemple significatif d'une forme rituelle de dérision dont les implications sociales ont été jusqu'ici largement mises en évidence. La comédie grecque, en effet, n'est pas un « théâtre comme on le connaît »¹⁷³, mais un « drame rituel » (*ritual drama*), un spectacle qui s'enracine dans le rituel et participe encore du rituel. En ce sens, le rire du théâtre possède sans doute une dimension culturelle¹⁷⁴. Pourtant les enjeux de ce rire se situaient moins au niveau des relations hommes/dieux qu'à celui des relations des hommes entre eux¹⁷⁵. Aussi convient-il de revenir sur une appréhension réductrice qui ne pense les pratiques rituelles de dérision qu'en termes d'efficacité religieuse, d'autant que, comme dans le cadre de la comédie, la dérision rituelle peut être très spectaculaire.

2. Le rire rituel comme un spectacle

Les sources manquent pour interpréter de manière satisfaisante « la dérision rituelle » à Athènes. Elles ne permettent pas notamment de savoir quels étaient l'objet et la nature des grossièretés proférées en ces occasions. Évidemment, dans le cadre d'une réflexion sur l'incidence sociale des pratiques rituelles de dérision, ce silence des sources nous contraint aux conjectures dès lors qu'on refuse d'admettre que le rire était utile à la

¹⁷² M. Douglas, *Implicit Meanings*, London, New-York, Routledge, 2003 (1975), p. 146-164 (ce texte relatif aux « rites de plaisanteries » a été publiée pour la première fois en 1968 : « The social control of cognition : Some factors in joke perception », *Man*, 3, 3, 1968, p. 361-376) ; Kozintsev, *Op. Cit.*, p. 181 *sqq.* (ce dernier préfère employer l'expression « d'humour rituel », empruntée à Iulia Artemova, car il suggère que le rire et la dérision en contexte rituel n'est qu'une espèce de l'humour ordinaire). Il y a aussi des cas particuliers qui montrent bien comment un rire « rituel » affecte d'abord et avant tout les rapports sociaux. Il en est ainsi chez les Atikamekw, une tribu indienne d'Amérique du Nord, étudiée par Laurent Jérôme : L. Jérôme, « Les rires du rituel : humour, jeux et guérison chez les Atikamekw », *Anthropologica*, 52, 1, 2010, p. 89-101. Notons au passage que les Guayaki avaient un rituel social très particulier dont l'objet était de resserrer les liens entre les hommes de la communauté : le kyvai. Les hommes se mettaient deux par deux, les bras de chacun encerclant le torse de l'autre et, chacun, faisait courir leurs doigts sous les aisselles de l'autre jusqu'à que l'un des deux se mit à rire. Voir P. Clastres, *La société contre l'Etat. Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 169-170.

¹⁷³ E. Csapo, M. Miller, « General Introduction », in E. Csapo, M. Miller (éd.), *The Origins of the Theater in Ancient Greece and Beyond. From Ritual to Drama*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 1-38, p. 7.

¹⁷⁴ K. Reckford, *Aristophanes' Old-and-new comedy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987, p. 441-498.

¹⁷⁵ Parker insiste sur le caractère secondaire de la dimension culturelle de ce singulier rituel qu'est le théâtre athénien : R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, p. 152.

fertilité ou protégeait du mauvais œil. Mais les sources permettent néanmoins de connaître, de manière assez vague il est vrai, le cadre dans lequel prenait place plusieurs de ces actes rituels de dérision, indication qui, évidemment, doit orienter nos conjectures.

À l'exception de certaines railleries proférées dans le cadre du culte de Déméter et de Korè sur lesquelles nous reviendrons, les textes s'accordent à leur donner une très grande visibilité au sein de l'espace public athénien. Les processions étaient ainsi un cadre privilégié de cette dérision¹⁷⁶. La célébration de Dionysos, en particulier, donnait lieu à des *kômoi*. Il s'agissait de cortèges exubérants qui s'organisaient tantôt d'une manière informelle et spontanée, notamment à la fin des banquets aristocratiques, tantôt de manière plus officielle et dont les membres se livraient à des débordements plus ou moins contrôlés¹⁷⁷. Lors des différentes fêtes athéniennes consacrées à Dionysos, des *kômastes* parcouraient ainsi la cité, raillant et insultant ceux qu'ils croisaient et allaient même jusqu'à toquer aux portes de certains pour les invectiver¹⁷⁸. Des chars accompagnaient quelquefois ces cortèges comme le raconte le spartiate Mégille dans les *Lois* de Platon. Louant la sévérité spartiate, Mégille critique les excès auxquelles certaines cités se laissent aller sous prétexte de célébrer Dionysos :

Car ce qui plus que tout fait que les hommes tombent dans des plaisirs excessifs, dans la démesure et dans une totale déraison (μεγίσταις προσπίπτουσιν ἡδοναῖς καὶ ὕβρεσι καὶ ἀνοίᾳ πάσῃ), la loi de chez nous l'a banni de l'ensemble du territoire, et pas plus dans les campagnes (ἐπ'ἀγρῶν) que dans les cités qui dépendent des spartiates, tu ne verrais ni banquets ni non plus rien de toutes ces conduites qu'ils entraînent et qui incitent puissamment au plaisir. On

¹⁷⁶ Observons, d'ailleurs, comment Démosthène dans le discours *Sur la Couronne*, emploie le mot *pompeia* pour qualifier le comportement insultant et railleur de son adversaire dans son accusation et le verbe *pompeuein* pour désigner cette profération d'insultes (Démosthène, *Sur la Couronne*, respectivement 11 et 124).

¹⁷⁷ Sur le *kômos* et ses diverses modalités, voir P. Ghiron-Bistaigne, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 224-225 ; W. Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 280-287 ; B. Pütz, *The Symposium and Komos in Aristophanes*, Stuttgart, Weimar, J.B. Metzler, 2003, p. 156-159. Si nous ne nous intéressons pas ici aux *kômoi* qui pouvaient faire suite au symposion, notons qu'il est possible qu'ils aient pu, tout aussi bien que les *kômoi* « officiels », endosser un rôle civique. Le terme *kômos* partage en effet son étymologie avec le terme *koinos* : « commun » : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999, s.v. κῶμος.

¹⁷⁸ Schmitz, *op. cit.*, p. 281. La coïncidence entre *kômoi* et dérision est également soulignée par Pütz, *op. cit.*

ne trouve personne qui n'infligerait sur le champ le châtimeut la plus sévère à celui qui en état d'ivresse ferait partie d'un *kômos* (ὅστις ἂν ἀπαντῶν κωμάζοντί τινι μετὰ μέθης), personne qui laisserait aller cet homme même s'il avançait pour excuse la fête des Dionysies. Moi-même, à l'occasion de ces fêtes, j'ai vu chez vous des hommes avinés montés dans des chariots (ἐν ἀμάξαις), et à Tarente, qui compte parmi nos colonies, j'ai eu le spectacle d'une cité toute entière abandonnée à l'ivresse à l'occasion des Dionysies¹⁷⁹.

Mégille ne dit pas explicitement que ces hommes montés sur des chariots lançaient des railleries même si, manifestement, leur comportement relevait bien de l'*hybris* dionysiaque. Démosthène, néanmoins, accusant Eschine de proférer des propos scandaleux « comme du haut d'un chariot »¹⁸⁰, suggère bien que les choses se passaient ainsi. Les lexicographes sont, du reste, sur le sujet encore moins équivoques. Photius, à l'entrée *ta ek tōn amaxōn*, note :

A propos des railleries ouvertement [sans se cacher] proférées (ἐπὶ τῶν ἀπαρακαλύπτως σκωπτόντων) ; chez les Athéniens, en effet, lors de la fête des Choès, ceux qui participaient à des *kômoi* depuis des chars (οἱ κωμάζοντες) raillaient et injuriaient les gens présents (οἱ κωμάζοντες ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν τοὺς ἀπαντῶντας ἔσκωπόν τε καὶ ἐλοιδοροῦν) ; ils faisaient la même chose ensuite également lors des Lénéennes¹⁸¹

Surélevés sur des chars à quatre roues, vraisemblablement tirés par des bœufs¹⁸², les railleurs devaient focaliser l'attention des passants qui entendaient et, pour certains, supportaient les railleries proférées. Le char, le rituel du mariage le montre bien,

¹⁷⁹ Platon, *Lois*, I, 637 a-b.

¹⁸⁰ Ὡσπερ ἐξ ἀμάξης : Démosthène, *Sur la couronne*, 122.

¹⁸¹ Photius, *sv. τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν*. La *Souda* possède aussi une entrée sur les chariots et donne une définition quasi-identique à celle de Photius (*sv. τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν σκόμματα*). Ce lexique note cependant l'existence d'autres occasions lors desquelles des Athéniens se livraient à des pratiques analogues. Ainsi est-il question de ces mêmes moqueries proférées par des femmes sur la route d'Éleusis. De même, il y aurait eu des processions de ce type à Alexandrie. La notice confère à cette pratique à la fois une fonction purificatrice et une fonction sociale. Les insultes adressées aux habitants constituaient de vrais reproches dont le but était de prescrire les vices.

¹⁸² *Amaza* désigne de manière générique un chariot de transport à quatre roues tiré par des bêtes de trait qui s'oppose aux chars utilisés pour la guerre.

participe de la publicisation de l'évènement. Il était, en effet, utilisé lors du transfert de la mariée dans l'*oikos* de son futur époux afin de donner la plus grande résonance sociale à un rite d'ordre privé¹⁸³. Ainsi, la dérision rituelle qui émaillait les fêtes à Dionysos non seulement investissaient les lieux fréquentés de la cité, mais été insérée dans des dispositifs destinés à lui donner une grande visibilité.

Parfois, même, ces pratiques rituelles de dérision s'apparentaient presque à un spectacle. Ainsi, lors des grandes Dionysies, la grande procession, qui partait probablement du Dipylon pour rejoindre le sanctuaire de Dionysos au pied de l'Acropole, accueillait en son sein des phallophores et des *ithyphalloi* qui, en marchant, faisait résonner toutes sortes de propos inconvenants¹⁸⁴. Mais l'épisode le plus intéressant de l'usage de la raillerie dans ce cadre cultuel est rapporté par un antiquaire de l'époque hellénistique, Sémos de Délos. S'il ne situe pas explicitement cet épisode, il est très probable que l'Attique en a de semblables performances de dérision¹⁸⁵ :

Les phallophores eux ne portent pas de masques, et, à la place, mettent un *propolion* fait de serpolet et d'acanthé au dessus duquel ils fixent une couronne épaisse de violette et de lierre (προσκοπίον δ' ἔξ ἑρπύλλου περιτιθέμενοι καὶ παιδέρωτος ἐπάνω τούτου ἐπιτίθενται στέφανον δασὺν ἴων καὶ κιττοῦ). Drapés dans leur pelisse, ils arrivent les uns par les *parodoi*, les autres par les portes du

¹⁸³ F. Lissarague, « regards sur le mariage grec », in O. Cavalier (éd.), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce : les antiquités grecques du musée Calvet*, Fondation du musée Calvet, Avignon, 1996, p. 414-433, plus précisément p. 417-418. Le char apparaît aussi dans le cadre de la procession qui mime l'arrivée de Dionysos dans la cité athénienne : un bateau portant la statue du dieu aurait ainsi été monté sur roue (voir Burkert, *op. cit.*, p. 231).

¹⁸⁴ A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1968 (1953²), p. 61-63 (qui notait, en passant, que les railleries proférées n'avaient certainement pas pour seule vocation d'éloigner le mauvais œil). Voir aussi R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, p. 317-318. Sans qu'on puisse en dire davantage, des phallophores participaient à des processions dans le cadre des Dionysies rurales (Pickard-Cambridge, *op. cit.*, p. 42-44). Ghiron-Bistaigne pense que la dérision n'était pas admise au cours de cette grande procession du fait de son statut vénérable (*Recherches sur les acteurs dans la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 208-216). Une thèse difficile à tenir dans la mesure où plusieurs sources suggèrent que les phallophories donnaient lieu à des propos railleurs, du moins, grossiers. Aristote, notamment, voit dans les conducteurs de phallophories une origine possible de la comédie (Aristote, *Poétique*, IV, 1449a10-13). Un fragment d'Héraclite, par ailleurs, montre que les processions phallickes étaient accompagnées de comportements honteux (*fr.* 15). En outre, l'iconographie, qui n'est certes pas le reflet de la réalité, est vraiment loin de donner à voir le « sérieux » que Ghiron-Bistaigne prête aux phallophories. La coupe de Florence en est une représentation célèbre : des deux côtés du vase sont représentées un *phallos* monumental porté par six hommes ployant sous le fardeau. Sur l'une des faces, un géant ventru chevauche le *phallos*, de l'autre un satyre, surmonté d'une figure humaine dotée d'un fouet, s'y agrippe (Coupe attique à figures noires, Florence 3897).

¹⁸⁵ Parker, *op. cit.*, p. 319.

milieu (οἱ μὲν ἐκ παρόδου, οἱ δὲ κατὰ μέσας τὰς θύρας), marchant en rythme et disant : « A toi Bacchus nous dédions ce chant, faisant entendre dans un air mélodieux un rythme simple, une chanson nouvelle et virginale, que jamais encore on ne fit entendre dans les chants. C'est un hymne intact que nous entonnons ». Ensuite ils se précipitaient et se mettaient à railler ceux qu'ils voulaient (εἶτα προστρέχοντες ἐτώθαζον οὐς προέλοιντο). Ils restaient debout tout en faisant cela, tandis que celui qui portait le phallus continuait à marcher droit, tout couvert de suie.¹⁸⁶

Manifestement la performance avait des allures de spectacle théâtral. D'ailleurs, l'énonciation de cette dérision prenait place au cœur de l'*orchestra* comme en atteste l'évocation des *parodoi* et des portes centrales, termes qui rappellent l'architecture théâtrale. C'est donc sur la scène d'un théâtre que se déroulait cet épisode rituel. Sémos, à propos des *ithyphalloi* qui ont précédé les phallophores dans ce espace ouvert, explique même qu'après avoir pris place au centre de l'*orchestra*, ils se sont tournés vers le public¹⁸⁷.

Les célébrations liées à Dionysos ne sont pas les seules à accueillir en leur sein des pratiques très spectaculaires de dérision. Les Grands Mystères d'Éleusis¹⁸⁸, en effet, auraient été l'occasion d'un rituel appelé *gephyrismos*¹⁸⁹. Le déroulement de ce rituel,

¹⁸⁶ FGrH 396 F 24 (Sémos de Délos) = Athénée, *Deipnosophistes*, XIV, 622c-d (trad. Ghiron-Bistaigne modifiée). Le *propolion* dont parlent les manuscrits à propos du déguisement des phallophores est un hapax. Il convient soit d'essayer d'en saisir le sens à l'aune de ce passage, soit d'imaginer que le copiste du manuscrit originel a commis une erreur. Cette dernière hypothèse est celle de George Kaibel qui avait corrigé *propolion* par *proskopion*, terme qui n'est attesté qu'une fois chez Athénée et dont le sens n'est pas tellement plus aisé à cerner. Dans la perspective qui est la nôtre, cette discussion n'est pas centrale. Nous retiendrons juste que le *propolion* (ou *proskopion*) faisait office de masque.

¹⁸⁷ *Ibidem* : ὅταν κατὰ μέσην τὴν ὀρχήστραν γένωνται, ἐπιστρέφουσιν εἰς τὸ θέατρον.

¹⁸⁸ Sur cette fête organisée par la cité, se reporter à K. Clinton, « The mysteries of Demeter and Kore », in D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, Oxford, Blackwell, p. 342-356 et à H. Bowden, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2010, p. 26-48 ainsi qu'à la bibliographie afférente.

¹⁸⁹ Selon Stephen Halliwell (*op. cit.*, p. 166-168), il y aurait un autre « rituel de dérision » dans le cadre des Mystères d'Éleusis. Il s'appuie notamment sur un passage des *Guêpes* d'Aristophane où il questionne d'insultes que Bdélycléon aurait lancé (*tothazein*) à son père « avant les Mystères » (1363). Il interprète ce passage comme une référence à un rite de Thronôsis qui aurait pris place dans le cadre des Mystères d'Éleusis. Radcliffe Edmonds a cependant pu montrer que ce genre de rituel n'a pas cours dans le cadre des mystères où les initiés doivent s'asseoir dans une sorte de silence solennel (« To sit in solemn silence ? : θρόνωσις in ritual, myth, and iconography », *American Journal of Philology*, 127, 3, 2006, p. 347-366).

dont la plus ancienne évocation se trouve chez Strabon¹⁹⁰, est surtout renseigné par deux notices lexicographiques d'Hésychius¹⁹¹. D'après ces deux notices, lors de la grande procession qui partait d'Athènes pour rejoindre Éleusis¹⁹², de véhéments railleries¹⁹³ étaient lancées contre les célébrants au moment de la traversée d'un pont sur le Céphise¹⁹⁴. L'identité des auteurs de ces railleries est difficile à préciser dans la mesure où les deux notices ne s'accordent pas : l'une affirme que les railleries étaient proférées par un homme ou une femme voilés tandis que l'autre les impute à un groupe de moqueurs assis sur le pont. Quoiqu'il en soit, la dimension publique de la dérision est indéniable : là encore, la dérision est visiblement destinée à être entendue par le plus grand nombre.

Il faut souligner, en outre, que plusieurs des célébrations dans lesquelles des pratiques spectaculaires de dérision sont attestées, rassemblaient beaucoup de monde. Les Grandes Dionysies, en particulier, était une fête majeure du calendrier civique athénien¹⁹⁵. Toutes affaires cessantes, les citoyens athéniens mais aussi les étrangers ainsi que les autres catégories de la population étaient tout entier tournés vers les festivités. Les formes de dérision qui s'y déroulaient touchaient donc un large public. De même, la procession vers Éleusis, qui est l'occasion du *gephyrismos* réunissait une foule immense de plusieurs milliers de personnes de statuts et d'origines très divers¹⁹⁶.

¹⁹⁰ Strabon, IX, 1, 24 : « Parmi les cours d'eau, il y a le Céphise : il prend sa source dans le dème de Trinéméa, traverse la plaine d'Athènes à l'endroit où se trouvent le pont et les plaisanteries du pont (ἐφ' οὗ καὶ ἡ γέφυρα καὶ οἱ γεφυρισμοί), franchit les Longs-Murs qui descendent de la ville au Pirée et se déverse dans le golfe de Phalère [...] ».

¹⁹¹ Hésychius, *sv.* γεφυρίς· πόρνη τις ἐπὶ γεφύρας, ὡς Ἡρακλέων. ἄλλοι δὲ οὐ γυναικα, ἀλλὰ ἄνδρα ἐκεῖ καθεζόμενον <ἐπὶ> τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων συγκαλυπτόμενον ἐξ ὀνόματος σκώμματα λέγειν εἰς τοὺς ἐνδόξους πολίτας ; *sv.* γεφυρισταί· οἱ σκώπται· ἐπεὶ ἐν Ἐλευσίῃ ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπτον τοὺς παριόντας. Sur cet épisode proprement dit, se reporter à E. de Martino, « I gephyrismi », *Studi et materiali di storia delle religioni*, 10, 1934, p. 64-79.

¹⁹² Remarquons que la procession était manifestement placée sous les auspices de Iacchos : la statue du dieu, portant une torche et couronné de myrte, était à la tête de cette procession. Il s'agit d'une divinité qui possède des liens si étroits avec Dionysos qu'il n'est pas rare que l'un et l'autre soient confondus. *Cf.* Parker, *op. cit.*, p. 349.

¹⁹³ Notons que Plutarque emploie le verbe *gephyrizô* dans le cas de paroles extrêmement insultantes : *Sylla*, 6 et 13.

¹⁹⁴ La majorité des auteurs qui ont travaillé sur la question considèrent que le pont en question, comme le dit Strabon, se situait sur le Céphise à la sortie d'Athènes. Certains auteurs, cependant, en s'appuyant sur Hésychius, pensent que ce rite prenait place sur un pont situé sur l'autre Céphise, près d'Eleusis. Mylonas, cherchant à concilier les deux auteurs imagine qu'il y avait des rites de dérision à deux moments différents de la procession (*Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961, p. 256, n. 150).

¹⁹⁵ Les Grandes Dionysies attiraient notamment beaucoup d'étrangers (Pickard-Cambridge, *op. cit.*, p. 58-59).

¹⁹⁶ Hérodote, non sans exagération, parle du prodige auquel un Grec fut confronté en 480 : un nuage de poussière, comme en aurait provoqué trente mille personnes en marche et où résonnait le cri de Iacchos, se déplaça d'Eleusis vers Salamine (Hérodote, *Histoires*, VIII, 65). Le nombre de participants est l'objet d'un débat résumé par Parker (*op. cit.*, p. 348, n. 91). Concernant l'origine des participants, outre les prêtres, les magistrats

Enfin, donc, les différents cas envisagés ici mettent indiscutablement en exergue une intention de donner à la dérision un très large écho au sein de la cité. Or comment interpréter cette volonté manifeste de « publicisation » sinon comme l'indice de la portée toute sociale de cette dérision ? Cette hypothèse est d'autant plus crédible que ces pratiques de dérision peuvent être rapprochées de la dérision comique dont la dimension culturelle ne contredisait en aucun cas la fonction sociale¹⁹⁷. Une difficulté difficilement surmontable demeure cependant : le silence des sources sur le contenu de la dérision rituelle, silence qui explique pour partie que peu de savants ne se risquent à affirmer qu'elle puisse être un instrument du blâme et de la norme ou même le lieu d'un « renversement carnavalesque »¹⁹⁸. Pour conforter encore notre hypothèse, le comparatisme nous a semblé une nouvelle fois d'un grand secours.

3. Les carnivals comme grille de lecture

Les pratiques rituelles de dérision à Athènes partagent beaucoup d'affinités formelles avec des épisodes de carnivals de l'époque médiévale et moderne. Le constat est ancien de sorte qu'à la Renaissance, déjà, certains voyaient dans le carnaval un héritage des Dionysies¹⁹⁹. Encore au XIX^e siècle, un spécialiste de mythologie comparée comme James Frazer pensait qu'il existait un lien étroit entre certaines fêtes carnavalesques et certains rituels antiques²⁰⁰. Pour lui, le carnaval était une survivance d'un vieux culte de la végétation comme pouvait l'être les Anthestéries. Désormais le principe d'une filiation ou même d'une survivance n'est plus admis. Le carnaval, en effet, ne se comprend que

et les dignitaires étrangers, la majorité était les mystes et leur mystagogue dont le rôle était de les guider dans le processus initiatique. Or ces mystes et mystagogues pouvaient être riches ou pauvres, autant des hommes que des femmes, des étrangers comme des esclaves : les Mystères étaient ouverts à tous.

¹⁹⁷ Ralph Rosen pense aussi que « les poètes comiques étaient simplement en train de faire quelque chose très identique à ce qui arrivait quand les initiés étaient accueillis par des insultes indécentes lorsqu'ils traversaient le Céphise sur le chemin d'Eleusis » (R. Rosen, *Making Mockery The Poetics of Ancient Satire. Classical Culture and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 30). Mais, comme il estime que les railleries rituelles n'avaient qu'une fonction culturelle, il veut dire par là que la dérision comique ne ressortissait pas d'enjeux sociaux immédiats.

¹⁹⁸ Si Stephen Halliwell reconnaît la dimension sociale de ces rituels de dérision, il résume leur rôle à une évacuation des tensions qui permettait, à terme, de « revivifier » la communauté : Halliwell, *op. cit.*, p. 205-206.

¹⁹⁹ Sur cette filiation perçue à la Renaissance entre certaines fêtes gréco-romaines et le carnaval, voir J. Caro Baroja, *Le carnaval*, Gallimard, Paris, 1979 (1965), p. 30-31. Le lexicographe Covarrubias expliquait ainsi que les actes caractéristiques du carnaval « ont quelques arrière-goût païen et rappellent l'usage antique des fêtes appelées Saturnales, car on s'invitait les uns les autres et l'on échangeait des présents, on se masquait, on se déguisait, les nobles revêtant le vil costume des esclaves, les esclaves devenant libres pour quelques jours et ne reconnaissant plus leur maître » (texte cité par Caro-Bajora, *op. cit.*, p. 31). De son côté Guillaume Paradin traçait un parallèle entre les fêtes masquées de son temps et les fêtes grecques et romaines où il était permis d'être masqué et de blâmer publiquement les vices d'autrui.

²⁰⁰ Frazer compare par exemple des carnivals de la Thrace actuelle (à Viza et à Kosti) aux Anthestéries : *Le rameau d'or*, vol. 3, *Esprits des blés et des bois*, trad. P. Sayn, Paris, Robert Laffont, 1983 (1912), p. 38-43.

dans l'univers chrétien de l'Europe médiévale et moderne. Il en est le produit. En outre, si le carnaval est un phénomène pensé comme cohérent en dépit de la multiplicité de ses formes concrètes, c'est parce qu'il s'inscrit invariablement dans une temporalité chrétienne²⁰¹ et qu'il se définit par opposition au carême ou plus exactement dans une contradiction avec les valeurs chrétiennes. Julio Caro Baroja en a même parlé comme d'une période qui valorise les « valeurs païennes de la vie »²⁰². Pour autant, ces rapprochements opérés de longue date entre les pratiques rituelles antiques et des usages plus récents de la dérision sont révélateurs de leur proximité formelle et, partant, peut-être, de leur proximité structurelle²⁰³. En ce sens, la comparaison pourrait être un moyen d'imaginer les propos, du moins, les enjeux des pratiques rituelles de dérision à partir de ceux du carnaval ou, devrait-on dire, des carnivals tant les modalités et les enjeux y diffèrent d'une région à une autre, d'une époque à l'autre.

À l'instar des pratiques rituelles de dérision que nous avons évoquées plus haut, la dérision de carnaval s'insérait dans des dispositifs destinés à en assurer la plus large diffusion possible²⁰⁴. Des cortèges festifs, souvent moqueurs, circulaient dans les rues, quelquefois, accompagnés de chariots. Dans la ville espagnole de Blanes, les gens costumés et masqués sortaient la nuit et criaient dans les termes parfois les plus grossiers les fautes réelles (et imaginaires parfois) de certains membres de la communauté²⁰⁵. Il arrivait aussi que des scènes fussent improvisées pour y jouer quelques farces. À Rouen, à la fin du XVI^e siècle, les conards – une confrérie attachée à l'organisation du carnaval –, s'arrêtaient devant les maisons de particuliers pour y jouer, élevés sur des chariots, des scènes humiliantes mettant en scène les fautes des

²⁰¹ Le carnaval précède toujours le Carême, mais sa durée varie selon les territoires. Certains le font débiter à Noël, d'autres à la chandeleur, d'autres le dimanche de Quinquagésime c'est-à-dire deux jours avant le Mardi de carnaval. Le carnaval connaît son acmé et sa fin le mardi de carnaval qui précède le mercredi des Cendres, début du Carême.

²⁰² Caro Baroja, *op. cit.*, p. 26-27. Le carnaval est une des rares fêtes que l'Eglise ne contrôlait pas et apparaissait comme la « fête non chrétienne par excellence » : M. Grinberg, « Carnaval et société urbaine », *Éthnologie française*, n. s., 4, 1-2, 1974, p. 215-244, p. 231.

²⁰³ Dans son travail, Caro-Baroja défend l'usage d'une démarche comparatiste et procède d'ailleurs à des comparaisons destinées à mettre en exergue certaines affinités structurelles entre le carnaval et des fêtes antiques comme les Saturnales (*op. cit.*, p. 303-307).

²⁰⁴ Grinberg, art. cit., p. 236

²⁰⁵ Caro Baroja, p. 90. Cette pratique est également attestée, sous une forme moins virulente, en Léon et en Galice. À Casar de Talamenca, la dérision était plus spectaculaire encore : le jour de la Chandeleur, on proclamait du balcon de la mairie qui surplombait la place centrale de la ville, la *carta calenda* ou *carta candelas* où était mise à nu la vie privée des membres de la communauté et, principalement, leurs fautes.

occupants²⁰⁶. Indéniablement, donc, le spectaculaire pouvait servir à diffuser et à consolider les normes²⁰⁷. Le spectaculaire, cependant, pouvait tout au contraire être une manière de manifester publiquement un désaccord politique. C'est ainsi qu'en 1492 les étudiants de l'université de Caen traitèrent dans leur déambulation le roi de France de « pharaon avide » parce qu'il avait taxé leur université²⁰⁸. Souvent, cette dérision des autorités propre au carnaval ne servait qu'à opérer un renversement temporaire et factice de l'ordre social²⁰⁹. Mais elle avait parfois un caractère véritablement subversif. En 1541, les autorités municipales de Rouen ressentent ainsi le besoin de faire arrêter l'abbé des conards, qui les avait violemment pris à parti, au milieu de la parade du mardi gras. En tout état de cause, les railleries carnavalesques, qu'elles aient conforté les normes collectives et l'ordre établi ou qu'elles aient remis ponctuellement en cause les figures du pouvoir, étaient d'autant plus efficaces qu'elles investissaient profondément l'espace public. Autrement dit : le spectaculaire était le corollaire du caractère infamant et/ou critique des carnivals.

Au regard des rapprochements possibles entre ces mascarades médiévales et modernes et les spectaculaires rituels de dérision athéniens, il n'est pas absurde d'imaginer qu'ils aient eu des visées analogues. Ainsi les moqueries, celles des cortèges kômastiques comme celles des hommes qui attendaient sur le pont du Céphise, prenaient peut-être pour cible des individus coupables d'avoir transgressé les normes confortant, indirectement, les valeurs collectives. Ce genre de desseins correspond bien à la dimension civique de ces railleries qui s'inséraient – ne l'oublions pas – dans des célébrations organisées par la cité. Ces moqueries ne pouvaient cependant viser n'importe quel citoyen dans cette cité où, on l'a dit, tout le monde ne se connaissait

²⁰⁶ L'adultère était sans doute un grand motif de ces séances d'humiliation : le nom conard trouve son étymologie dans les cornes du mari cocu. Cf. N. Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France : Eight Essays*, Stanford, Stanford University Press, 1975, p. 99.

²⁰⁷ Notons que beaucoup d'études sur le carnaval lui confèrent une dimension transgressive tandis que sa dimension normative, pourtant essentielle, est délaissée. L'influence de la lecture bakhtinienne du carnaval explique sans doute en grande partie cette tendance à sous-estimer l'incidence normalisatrice du carnaval.

²⁰⁸ D. Fabre, *Le carnaval*, Paris, Gallimard, 1992, p. 58. Pour d'autres exemples, voir : Caro Baroja, *op. cit.*, p. 90-92 ; Grinberg, *art. cit.*, p. 235-240.

²⁰⁹ Sur le carnaval conçu comme une manière d'assurer « l'ordre par le bruit », voir *supra*. Précisons, du reste, que si l'Église n'avait aucun contrôle sur les fêtes carnavalesques, il ne faut pas les croire spontanées et libres de tout encadrement. En fait, elles étaient largement encadrées par les autorités municipales ou par des associations qui en étaient l'émanation. Les instances municipales, de surcroît, pouvaient aussi financer ces fêtes. Sur cet encadrement et la collusion qui pouvaient exister entre autorités municipales et acteurs du carnaval, voir Grinberg, *art. cit.*, p. 225-231.

pas²¹⁰. On se souvient, d'ailleurs, que les individus postés sur le pont lors des mystères d'Éleusis, prenaient pour cible, d'après Hésychius, les gens « connus » (*endoxoi*)²¹¹. Les déviances mises à l'index étaient probablement celles des gens connus, hommes de l'élite pour l'essentiel. Frappant les hommes qui mettaient à mal le principe d'égalité et nourrissaient l'envie du peuple, celle dérision participait, au même titre que la dérision comique, à la réaffirmation du pouvoir du *démos*²¹². Il est difficile de déterminer l'identité des acteurs de cette dérision rituelle. Épicrate, le beau-frère d'Eschine est le seul individu ayant participé à un *kômos* dionysiaque dont on connaisse l'identité²¹³. Il s'agit certes d'un homme de l'élite, mais rien n'oblige à penser qu'il ne prenait pas à parti les hommes de son rang. Nous pensons même l'inverse : dans une cité où les rivalités entre les membres de l'élite étaient légion, ces railleries étaient l'occasion de bafouer ses ennemis en les humiliant et en répandant des calomnies odieuses. Ici comme ailleurs les inimitiés privées se mettaient au service de l'intérêt du peuple.

Il est certain, en tout cas, que ces célébrations garantissaient l'impunité des railleurs. La plupart des sources s'accordent, en effet, à dire que ces derniers avaient le visage sinon masqués du moins dissimulés. Les participants des *kômoi*, par exemple, devaient porter un masque²¹⁴. Évidemment, dans ce contexte, le masque avait une signification proprement culturelle. Dionysos pour qui les *kômoi* s'élançaient, était, en effet, « le dieu au masque »²¹⁵. Comme l'a expliqué Françoise Frontisi-Ducroux, il permettait aux célébrants d'endosser une personnalité nouvelle et mythique²¹⁶. Plus exactement, ils auraient pris l'allure de satyres, ces figures turbulentes, déréglées et étroitement liées à

²¹⁰ Chapitre 6. III. Sans doute faut-il différencier l'incidence de la raillerie rituelle selon qu'elle se faisait dans le cadre de grandes fêtes réunissant la communauté dans sa diversité et des fêtes plus locales, comme les Dionysies rurales, qui rassemblaient des individus qui, pour la plupart, se connaissaient bien.

²¹¹ Hésychius, sv. γεφορίζ.

²¹² Voir chapitre 9.

²¹³ Démosthène, *Sur la couronne*, 287. Les classes les plus élevées s'investissaient vraisemblablement beaucoup plus que les autres catégories sociales dans les célébrations dionysiaques (voir Parker, *op. cit.*, p. 322-323). Du reste, on le sait, les *kômoi* qui succédaient aux *symposia* et qui demeuraient, quoiqu'elles ne fussent pas encadrées par la cité, demeuraient des formes de célébrations dionysiaques, étaient l'apanage des élites.

²¹⁴ W. Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 282 ; P. Ghiron-Bistaigne, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 216.

²¹⁵ L'expression est celle de Jean-Pierre Vernant (*Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p. 209). L'une des formes que revêt le dieu pouvait d'ailleurs être représentées par un masque suspendu à un pilier et recouvert d'une pièce de tissu.

²¹⁶ F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage : aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 2012 (1995), p. 77-90. Dans la culture grecque de l'extériorité, le masque comme le visage étaient ainsi désignés par le même mot : *prósopon*, littéralement « ce qui s'offre au regard » et était censé coïncider avec l'être authentique. Mettre un masque revenait donc à afficher une nouvelle personnalité qui abolissait temporairement la première.

Dionysos. Mais réduire l'emploi des masques à cette seule fonction cultuelle comme le fait Frontisi-Ducroux me paraît discutable²¹⁷. Le masque, en effet, n'était pas le seul moyen de dissimulation utilisé dans le cadre de ces rituels de dérision. Les phallophores, par exemple, si l'on en croit Sémos de Délos, ne portaient pas de masques mais un *propolion*. L'objet est difficile à reconstituer, mais il semble assuré qu'il dissimulait le visage. En outre, le même Sémos précise qu'un « phallophore » - mais on peut postuler qu'ils étaient tous ainsi - avait le visage enduit de suie. De même, lors du *gephyrismos*, une notice d'Hésychius dit clairement que les railleurs étaient voilés (*sunkaluptomenoi*)²¹⁸. Dans ces deux cas, donc, l'identité des railleurs est indiscernable sans qu'il soit question d'un masque destiné, dans le cadre de la célébration religieuse, à leur donner une autre identité. En ce sens, je crois qu'il convient de rapporter aussi cette dissimulation au rôle qu'elle joue dans le carnaval : interdire l'identification de ceux qui profèrent les moqueries et, permettre comme le dit Françoise Ghiron-Bistaigne « toutes les audaces »²¹⁹. L'anonymat, en ce sens, conforte la thèse d'un usage très social de ce rire rituel. Cette lecture très sociale de la dérision ne saurait s'appliquer à tous les rituels de dérision. Indéniablement, un certain nombre de rites plus secrets s'y prêtent mal.

4. Rire pour Déméter : la piste de « l'inversion »

La dérision qui prenait place lors de trois fêtes féminines honorant Déméter et Korè – les *Sténia*, les Thesmophories et les *Haloa* – restent entourées de mystère. Comme ce qui touchait à ces fêtes étaient frappés du sceau du secret, non seulement, dans une large mesure, le contenu des railleries nous est inconnu, mais leur déroulement même ainsi que l'identité exacte des femmes qui y prenaient part sont difficiles à reconstituer²²⁰. Habituellement la dérision et/ou l'obscénité qui ponctuaient ces célébrations sont lues à l'aune du rôle que ces fêtes entretenaient avec la fertilité. Ces

²¹⁷ Ainsi, selon Françoise Frontisi-Ducroux, la participation d'Épicrate à un *kômos* sans avoir enfilé un masque constituait une « faute religieuse » (« Un scandale à Athènes : faire le *comos* sans masque », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 18, 1, 1992, p. 254-256, p. 254.

²¹⁸ Hésychius, sv. *γερυρίς*.

²¹⁹ Ghiron-Bistaigne, *op. cit.*, p. 216.

²²⁰ Concernant le statut des femmes, le débat porte principalement sur les Thesmophories, la fête la mieux documentée des trois. La majorité des historiens réserve cette fête aux seules femmes de citoyen. D'ailleurs Isée voit dans la participation aux Thesmophories une preuve d'union légitime (Isée, *La succession de Pyrrhos*, 80 ; *La succession de Kiron*, 19-20). D'autres spécialistes estiment cependant que les sources ne permettent pas d'être certain de l'absence d'étrangères ou d'esclaves lors de ces fêtes. Une chose est certaine : les jeunes filles non mariées n'y prenaient pas part. Parmi les défenseurs de la première opinion, citons M. Détiéne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972, p. 152 et Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, p. 271. L'autre opinion est défendue par A. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter and Their Relations to the Agricultural Year*, New York, Arno Press, 1981, p. 84-88.

fêtes en l'honneur de Déméter et Korè touchaient à la fécondité des champs et, partant, à la fécondité des femmes. Dans ce contexte, les propos aischrologiques, dérision y compris, participaient de la revitalisation des forces productives de la terre et du ventre féminin. Cette interprétation est d'autant plus légitime qu'elle trouve un écho dans le récit de l'*Hymne homérique à Déméter*. Ce poème composée au VI^e siècle paraît jouer sur une polarité entre puissance de vie et dépérissement dans laquelle le rire possède un rôle pivot. Déméter, en effet, accablée par l'enlèvement de sa fille, refuse de se nourrir et de boire. La terre ne produit alors plus rien, l'humanité est condamnée à la famine. Accueillie dans sa peine par Kéléos, elle se retrouve avec Iambè, une vieille servante qui réussit, en utilisant la dérision, à la faire sourire puis rire : la déesse reprend alors une humeur favorable préfigurant la fertilité renouvelée des champs²²¹. La combinaison de ces différents indices suggère bien que les plaisanteries qui s'échangeaient dans ces rituels féminins permettaient de « ranimer par l'exemple d'une gaieté exubérante, les forces endormies de la nature »²²².

Il est cependant probable que les railleries lancées lors de ces fêtes n'étaient pas sans objet. Robert Parker écrit ainsi que les femmes « se moquaient et s'amusaient lors de fêtes comme les Thesmophories des détails embarrassants de leur sexualité ou des défauts (collectifs et individuels) de leurs époux »²²³. Peut-être même que la manière dont les femmes invectivent les hommes dans la parabase des *Thesmophories* d'Aristophane rend compte, en dépit du prisme comique, des pratiques rituelles de dérision qui avaient cours lors de cette fête. En ce sens, il n'est pas impossible que la dérision ait matérialisé l'antagonisme entre les hommes et les femmes, antagonisme qui était un élément central des Thesmophories²²⁴. Ce faisant, elle aurait contribué à l'une des finalités de cette fête : conforter le statut du mariage. Marcel Detienne a en effet montré que les Thesmophories mettaient en scène la séparation entre les sexes pour mieux signifier le caractère indispensable du « vivre ensemble » qui accompagne le

²²¹ S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 163-164

²²² S. Reinach, « Le rire rituel », *Cultes, mythes et religions*, t. IV, Paris, Édition Leroux, 1912, p. 109-129, p. 120. Sur cette régénération par la dérision, voir encore Brumfield, *Op. Cit.*, p. 88-89.

²²³ Parker, *op. cit.*, p. 278-279. Parmi ces fêtes, il retient aussi les *Haloa* pour lesquelles une scholie tardive à Lucien explique que « les prêtresses s'approchent en cachette des femmes et leur soufflent à l'oreille, comme en secret, des conseils pour tromper leur mari » (Σ *Lucien, Dialogues des courtisanes*, VII, 4 Rabe).

²²⁴ L'étiologie de cette fête telle que la rapporte Hérodote atteste de cette facette de la fête. Il raconte ainsi que les Thesmophories auraient été rapportées d'Égypte par les Danaïdes coupables du meurtre de leurs maris (Hérodote, *Histoires*, II, 171).

mariage²²⁵. Certains spécialistes ont néanmoins contesté cette interprétation : plutôt que d'y voir une « inversion » factice et temporaire de l'ordre des choses, ils envisagent ces fêtes comme des épisodes véritablement transgressifs. Les railleries auraient participé d'une remise en cause le rôle prééminent des hommes dans la société athénienne et auraient donné aux femmes une identité émancipée du masculin²²⁶. Mais cette hypothèse ne nous convainc guère dans la mesure où ces fêtes étaient largement encadrées par les hommes et, n'étaient par conséquent guère susceptibles de relayer un discours féminin. Non seulement les Thesmophories – fêtes les mieux documentées – étaient régies par des décrets²²⁷, mais elles étaient également financées par de riches époux²²⁸. Lorsqu'au cours de la fête un problème survenait, on s'en remettait aux instances civiques – entendons mâles – habituelles : dans les *Thesmophories* d'Aristophane, par exemple, pour chasser l'intrus qui s'était glissé dans la fête, les femmes en appellent aux prytanes²²⁹. Comment, dans un tel cadre, les Thesmophories et les railleries qui l'émaillaient pouvaient-elles être subversives ? En fait, le plus crédible est d'imaginer que l'inversion dont ces fêtes étaient le lieu ne portait pas seulement sur l'institution du mariage, mais plus largement sur des rapports de domination qui régissaient les relations hommes/femmes. En somme, la dérision pouvait être l'occasion de renverser pour quelques jours ce qu'Eva Keuls, sur un ton polémique, appelait « le règne du Phallus »²³⁰.

²²⁵ M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1972, p. 156. Hélène Pierre interprète aussi l'usage de railleries et d'insultes, du moins lors des Thesmophories à travers le prisme de l'inversion. Pour elle, la dérision et les obscénités sont symboles d'ensauvagement, de régression à l'état de nature. L'anomie du langage comme l'ascèse excessive qui caractérise cette fête manifestait un écart à la norme de la « vie cultivée », de la « vie au blé moulu » que la déesse incarnait, et en appelait au retour du « civilisé » (H. Pierre, « Réflexions autour de la *Nesteia* des Thesmophories athéniennes », *Pallas*, 76, 2008, p. 85-94, p. 90-92).

²²⁶ J. Winkler, « Le rire de l'opprimée : Déméter et les jardins d'Adonis », in J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, trad. S. Boehringer, N. Picard, Paris, EPEL, 2005, p. 353-391 ; L. O'Higgins, *Women and humor in classical Greece*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 26 et « Women's Cultic Joking and Mockery », in A. Lardinois, L. McClure (éd.), *Making Silence Speak. Women's Voice in Greek Literature and Society*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 137-176, p. 154-157. Dans ce dernier article, elle écrit ainsi à propos des Thesmophories : « un tel discours ne devait pas nécessairement servir (les intérêts de ceux qui tiennent le pouvoir) comme une "soupape de sécurité", permettant aux femmes de "ventiler" avant de retourner à leurs rôles officiels de soumission [...]. Ce genre d'occasions pouvaient être subversives, et toujours avoir le potentiel d'échapper au contrôle » (p. 156).

²²⁷ En particulier : *IG II²*, 1184 et *IG II²*, 1177.

²²⁸ Parker, *op. cit.*, p. 278.

²²⁹ Aristophane, *Thesmophories*, 658, 854.

²³⁰ E. Keuls, *The Reign of the Phallus*, New York, Harper & Row, 1985, p. 349-357. La lecture des Thesmophories comme inversion temporaire des rapports statutaires est aussi retenue par J. Morgan, « Women, Religion, and the Home », in D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing, 2007, p. 297-310, p. 304-305.

Conclusion du chapitre 10

Nous le disions dans notre introduction générale, les savants sont souvent étonnés de la faiblesse des instances coercitives dans la cité athénienne : quelques magistrats et trois cent archers scythes en tout et pour tout pour maintenir dans la cité athénienne l'ordre social²³¹. Or force est de reconnaître que l'ordre était stable : il fallait donc que la régulation sociale se fit aussi ailleurs, en dehors de ces seules instances de police. La justice, organe par excellence de contrôle social, mais aussi le théâtre et la religion contribuaient au contrôle social, en particulier grâce à la dérision qui s'y déployait. Humiliant de manière spectaculaire les déviants ou les comportements qui le sont, elle permettait, de conforter les hiérarchies et les normes et, subséquemment, les valeurs qui les légitimaient. Dans le cadre de certaines fêtes civiques, certes, la dérision pouvait prendre des allures subversives. Le plus souvent, en réalité, elle procédait d'une inversion factice qui contribuait à renforcer l'ordre par la mise en scène d'un désordre, et/ou d'une remise en cause temporaire de l'ordre établi dont l'enjeu, en dernier ressort, était d'assurer « l'ordre par le bruit ». Parallèlement, un spectacle, comme celui de la comédie, était également à même de produire une « détente » capable de dissoudre les tensions qui fragilisent l'unité du corps social, en particulier via la *katharsis* dont la dérision était un instrument privilégié.

Dans ce chapitre, nous avons uniquement étudié une dérision « institutionnalisée », c'est-à-dire insérée dans des dispositifs régis, plus ou moins fortement, par les instances civiques. Il serait faux de croire cependant que le pouvoir régulateur de la dérision passait nécessairement par un encadrement civique. Rappelons que la cité était avant tout une émanation du corps civique de sorte que ces railleries « institutionnalisées » ne relevaient pas de la décision de quelque entité transcendante qu'on identifierait à un État, mais procédaient de ce que l'on pourrait appeler avec Émile Durkheim « la conscience collective » : cette autorité qui s'impose à chacun des individus de la société sans qu'ils en aient, eux-mêmes, une conscience claire²³². De ce point de vue, il faudra admettre que la dérision judiciaire, que ce chapitre a délibérément délaissée, jouait également un rôle de premier plan dans la régulation sociale, du moins dans le

²³¹ Par exemple : M. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 18.

²³² É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 2009 (1895), p. 61-74. Pour une analyse approfondie du statut de la norme chez Durkheim, voir la thèse de Mélanie Plouviez, *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, thèse de doctorat, Paris I, 2010.

raffermissement des normes. En prenant pour cible les déviances d'un adversaire, les plaideurs, bien qu'ils défendissent d'abord leur propre cause, actualisaient en effet, à chaque discours, les principes auxquels la communauté toute entière était assujettie²³³. Plus largement, il convient de penser que les railleries que les Athéniens pouvaient échanger en dehors même des structures institutionnelles – sur l'agora, dans les rues, dans les échoppes, etc. – n'étaient pas dépourvues de pouvoir normatif car elles étaient elles aussi le produit de normes incorporées.

²³³ Ce que montre parfaitement John Winkler dans « Faire la loi : la supervision du comportement sexuel dans l'Athènes classique », in J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, trad. S. Boehringer, N. Picard, Paris, EPEL, 2005 (1990), p. 95-142.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Que jamais dans cette cité ne gronde la sédition insatiable de maux [...]. Qu'entre eux ils se donnent des sujets de joie dans une pensée de commune amitié et haïssent d'un même esprit.

Eschyle, *Les Euménides*, 976 ; 984-986.

Au terme de ce cheminement, la dérision semble déborder de toute part l'espace civique de la cité. Elle était l'un des attraits des spectacles théâtraux qui, plusieurs fois par an, se tenaient dans le théâtre de Dionysos et les théâtres des dèmes de l'Attique. Dans les tribunaux, qui se réunissaient presque chaque jour, la raillerie était une arme souvent utile dans la bataille à laquelle se livraient les plaideurs. Sur la colline de la Pnyx, le ton était plus policée, mais rien, sinon la honte, ne pouvait empêcher un orateur de tourner en ridicule un concitoyen. Et puis, parmi la foule qui y était assemblée, il se trouvait parfois des citoyens qui ne craignaient pas d'invectiver les orateurs dont les propos avaient l'heur de leur déplaire. Le *thorubos* n'était alors plus très loin. Lors de l'ostracophorie, le dépouillement des votes sur l'agora était également l'occasion d'entendre les moqueries inscrites sur les tessons de certains citoyens. La dérision devait même circuler beaucoup plus largement au sein de l'espace civique puisque les lois encadrant les usages de la parole avaient un périmètre d'action restreint et permettaient donc que la dérision se manifestât librement.

Au regard des risques inhérents à l'usage de la dérision, cette situation est remarquable. Dans un monde où le rire était source de honte, la dérision pouvait s'apparenter à l'injure. Dès lors, même si les coups ne constituaient pas une réponse appropriée aux mots blessants, elle était susceptible d'engendrer des conflits violents et partant, de déchirer le tissu social. Platon, Xénophon et Aristote étaient visiblement conscients de

ces dangers et n'ont jamais envisagé que la dérision fût toujours opportune. On pourrait alors imputer le laxisme de la cité vis-à-vis de la dérision à la *parrhèsia*, ce droit démocratique de « tout dire » dont chaque citoyen disposait. L'encadrement de la dérision à l'Assemblée et au Conseil et les épisodes de censure qui ont pu frapper le spectacle comique montrent pourtant que la cité n'hésitait pas à la suspendre dès lors que les intérêts supérieurs du peuple étaient en jeu. De notre point de vue, le vaste déploiement de la dérision était entretenu parce que, précisément, il était consubstantiel du politique athénien.

La dérision faisait partie de la culture politique des Athéniens. On pourrait presque dire que la dérision était, au sens large du terme, une institution, c'est-à-dire selon Émile Durkheim, un mode de conduite institué par la collectivité¹. Non seulement la dérision envahissait les différents espaces de la délibération, mais elle s'arrimait encore à l'espace public athénien auquel s'adossait le politique : orateurs, poètes, citoyens ordinaires, tous élaboraient leurs railleries à partir des bruits qui traversaient sans cesse la cité. Le champ de l'invective ainsi dessiné, qui se maintint sans évolution notable durant presque deux siècles, contribuait ainsi à la configuration singulière du politique athénien. La dérision en effet ne se cantonnait pas à tancer les conduites qui concernaient immédiatement la vie civique : le luxe, la débauche, l'avidité en étaient des thèmes récurrents. Les apparences, les statuts ou les origines familiales et sociales étaient constituées aussi des ressorts essentiels.

Une telle institution ne peut être séparée du cadre démocratique qui fut, *mutatis mutandis*, celui de la cité entre la fin du VI^e siècle et 322. La dérision permettait l'expression du dissensus, qui est le propre d'un régime où la décision ne s'établit qu'au terme du débat et de la lutte. Les hommes politiques athéniens en avaient fait un moyen privilégié de leurs affrontements, en particulier dans les tribunaux, car elle permettait, tout à la fois, de plaire aux juges citoyens et d'abattre l'adversaire. La *diabolè* était particulièrement efficace : il s'agissait de railler un rival en lui imputant des comportements qui le discréditaient et nourrissaient la haine et la colère des juges. Dans cette optique, les plaideurs devaient surtout s'assurer de la vraisemblance de leurs

¹ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 2009 (1895), p. 55. Marcel Mauss et Paul Fauconnet proposait une définition assez proche : « La sociologie : objet et méthode », in M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, 1971, p. 6-41, p. 16.

attaques en les élaborant justement à partir des rumeurs détestables qui entouraient l'adversaire.

Dans le même temps, la dérision, du moins celle qui résonnait dans le théâtre de Dionysos, était essentielle à l'exercice quotidien de la citoyenneté. La dérision comique pointait en effet du doigt les errements et défaillances de la pratique citoyenne : la sycophantie, la passivité des Athéniens à l'Assemblée, leur inclinaison à la sévérité dans les tribunaux en demeurent des exemples paradigmatiques. Ce faisant, elle amenait les citoyens à penser en retour leur propre pratique politique pour les rendre mieux capable d'endosser leur rôle de citoyen. La dérision comique relevait ainsi d'une espèce d'herméneutique démocratique qui n'était pas étrangère à l'existence en actes de la démocratie à Athènes. Car si, dans la cité, chacun pouvait prendre part aux affaires communes, encore fallait-il que chacun ait les moyens non seulement économiques, mais également intellectuels de cette « autonomie » chère à Cornélius Castoriadis². Se dévoile ainsi l'autre facette de l'espace public dont la dérision était partie prenante : celle qui permettait aux citoyens d'assumer leur liberté par la discussion collective et la réflexion partagée.

C'est en contribuant à l'édification d'un imaginaire démocratique, c'est-à-dire en pensant le peuple comme le seul dépositaire du pouvoir, que la dérision raffermissait en dernier lieu le régime. Si, dans notre corpus, les hommes de l'élite, en particulier ceux qui avaient fait de la politique leur « profession », sont les principales victimes de la dérision, ce n'est pas le produit d'une contingence. Il s'agissait en premier lieu d'encadrer très spécifiquement les comportements d'hommes qui avaient une influence importante dans les destinées de la cité. Périclès pouvait bien être un grand homme, les railleries comiques l'ont sans doute contraint à éviter certaines conduites, à en adopter d'autres conformément aux souhaits de la majorité. En outre, cette dérision était une manière de raffermir l'autorité du peuple que les élites, qui cumulaient capital économique, social et culturel, étaient toujours susceptibles de menacer. La

² Castoriadis insiste d'ailleurs sur le rôle des institutions dans la fabrication du sujet autonome : « Le seul problème, c'est l'activité des gens. La différence est qu'on ne peut pas prendre cette activité des gens comme un miracle qui se produira ou ne se produira pas... Le désir et la capacité des citoyens à participer aux activités politiques sont eux-mêmes un problème et une tâche politiques. Et pour une part, ils relèvent d'institutions qui les induisent, les prescrivent et créent des citoyens portés vers cela et non pas vers la protection de leurs jouissances. Voilà ! Et ça, c'est à institutionnaliser ! » : C. Castoriadis, « La démocratie. Débat avec le M.A.U.S.S. », *Revue du M.A.U.S.S.*, 14, 2, 1999, p. 193-216.

configuration de la dérision est ici signifiante : au théâtre ou dans les tribunaux, c'est toujours devant le peuple que les hommes de l'élite étaient raillés. Lors de l'ostracophorie, les citoyens ordinaires étaient les auteurs mêmes des railleries quelquefois gravées sur les tessons contre les hommes politiques. La dérision rejouait ainsi, constamment, la supériorité du peuple et, incidemment, la rendait incontournable.

Mais la dérision n'était pas seulement le pendant de la *politeia* démocratique, elle était plus largement un instrument de ce « tissage » par lequel les anciens se représentaient l'union de la communauté. Elle était en effet une façon d'évacuer les tensions qui traversaient la cité par et dans leur médiation. En d'autres termes, l'expression de la dérision, qui demeurait une forme atténuée de violence, interdisait aux antagonismes d'aller jusqu'à la rupture irréversible. On y verra la trace de ce « lien de la division » dont parlait Nicole Loraux pour décrire cette situation paradoxale qui voit le conflit favoriser l'harmonie de la cité³. Cette médiation du conflit s'effectuait de manière plus efficace encore par la dérision comique capable, selon le *Tractatus Coislinianus*, de *katharsis* c'est-à-dire de purger les spectateurs des sentiments hostiles qui motivaient leurs rires. Mais la neutralisation des tensions, en particulier celles qui pouvaient résulter des hiérarchies statutaires et sociales qui divisaient la cité, passait surtout par une naturalisation des positions sociales dont la dérision était le moyen. La représentation comique des femmes est un paradigme en la matière. Elle insistait sur une série de tares : la sexualité insatiable, le penchant pour la boisson, la sauvagerie, qui rendait légitime l'exclusion des femmes du politique. À force de répétitions, elle contribuait à une essentialisation de ces tares qui donnait à voir comme naturel une hiérarchie statutaire contingente. La dérision s'apparente ici à ce que Bourdieu appelle « violence symbolique » : ce pouvoir d'affecter l'ordre du monde « en agissant sur la représentation de ce monde »⁴. D'ailleurs, lorsque la comédie confie à ces femmes le pouvoir, faut-il n'y voir qu'un renversement absurde destiné à rendre plus nécessaire encore leur expulsion de la communauté civique.

La dérision possédait de surcroît une immense puissance normative : en frappant les comportements déviants, elle participait à la délimitation du normal et de l'anormal et, partant, du licite et de l'illicite. Or, manifestement, la cité « captait » à son profit, ce

³ N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 2005 (1997), p. 93-123.

⁴ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 123.

pouvoir de normalisation non seulement en lui permettant de se déployer largement, mais en soutenant des dispositifs, comme le spectacle comique, qui en favorisaient une ample diffusion. Raillés sur scène, les lâches, les sycophantes, les dispendieux, bref, tous ceux qui faisaient primer leur intérêt personnel sur celui de la cité s'inscrivaient dans le cœur des spectateurs comme des figures repoussantes. Il est probable que certains rituels athéniens servaient aussi, à l'instar de certaines mascarades médiévales et modernes, à réguler les conduites par la dérision. Platon, en tout cas, avait parfaitement saisi tout le profit qu'il était possible de tirer du pouvoir normatif de la dérision : dans les *Lois*, il envisageait la création de spectacles de dérision destinés à rendre les vices et les défauts haïssables.

En définitive, la dérision était le moyen de ce qu'on pourrait appeler l'ordre démocratique. Elle conjurait le spectre de *stasis*, cette rupture radicale de la communauté civique, sans bannir l'affrontement, résolvant ainsi la tension entre le consensus et le dissensus que la démocratie, plus que tout autre régime, doit affronter. Aussi peut-on penser qu'elle n'était pas étrangère à la remarquable stabilité de la cité à l'époque classique. Cet ordre, surtout, n'impliquait pas la mise entre parenthèse de l'autonomie : la dérision était une condition de l'activité citoyenne parce qu'elle était non seulement une modalité de l'action politique, mais aussi sa pédagogie. La démocratie, en tant que « capacité collective du *dèmos* de faire advenir les choses »⁵, était ainsi préservée.

Peut-on à l'aune de ce travail proposer de penser autrement le politique ? Nous voudrions le croire. Quand les historiens de la politique envisagent le politique à travers le prisme des institutions et les historiens du politique à travers celui des rites et des pratiques sociales, notre approche fut de partir d'un objet qu'on pourrait qualifier de « traversant ». La dérision irriguait tout l'espace social. Elle était présente dans les pratiques sociales comme dans les institutions. Elle constituait même l'un des ingrédients majeurs de ce lieu à la fois politique et rituel qu'était le théâtre. Si la dérision n'était pas porteuse d'un message univoque ni nécessairement politique, sa puissance de lier et de délier en faisait une instance politique dont la leçon est claire : le politique résidait dans la multitude même. La cité, si l'on veut bien la prendre comme un sujet,

⁵ J. Ober, « The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, Not Majority Rule », *Constellations*, 15, 1, 2008, p. 3-9.

faisait de ce principe un attribut fondamental de son identité. Comme l'a relevé Paulin Ismard : la cité se voulait l'émanation même de la communauté politique qu'elle enserrait. Elle « prétend[ait] n'avoir qu'un corps en lequel la sphère du commandement et celle de la communauté s'identifi[aient] et se consomm[aient] sans reste »⁶. La dérision doit être apparentée à cette force que la communauté s'appliquait sans la médiation d'un État à elle-même. Sans doute, cette force s'exerçait d'autant mieux que la dérision passait par le canal des institutions comme le théâtre, les tribunaux et, dans une moindre mesure l'Assemblée. Cela n'infirme en rien ce principe dans la mesure où elles ne faisaient que réfracter et amplifier ce que Spinoza appelle la « puissance de la multitude ». En somme, donc, si la dérision aide à « repenser » le politique, c'est comme une puissance immanente. Le champ du politique se trouve alors considérablement étendu puisqu'il semble alors pouvoir se nicher partout où les membres de la collectivité interagissent, un peu à la manière du pouvoir foucaldien.

Dans cet optique, un domaine semble devoir être particulièrement privilégié : celui des passions. Chez Baruch Spinoza, qui est le penseur d'une politique entièrement immanente telle que la dérision la donne à voir et à penser, la « puissance de la multitude » est puissance d'affecter, autrement dit d'agir sur les états passionnels des membres de la communauté. Rétrospectivement, on aura remarquer l'importance des passions dans cette étude sur la dérision. : haine colère, tristesse, joie, hilarité, tels sont les sentiments – rencontrés tout au long de cette étude – qu'elle mettait en jeu et dont il faudrait croire avec Spinoza qu'ils en expliquent l'efficacité en dernier ressort. Aussi, un travail sur le politique en tant qu'il consiste en l'auto-affection mutuelle de la multitude, exigerait de travailler à un véritable « structuralisme des passions » comme Frédéric Lordon y invitait récemment les chercheurs en sciences sociales⁷.

⁶ P. Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 213.

⁷ F. Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources, éditions, commentaires

Nous indiquons ici les différentes éditions de sources dont nous nous sommes servis à l'exception de celles de la Collection des Universités de France. En l'absence d'indications contraires, en effet, les textes grecs (et latins) utilisés sont ceux édités et traduits dans cette collection. Nous signalons également les commentaires qui nous ont été utiles.

Sources littéraires

Andocide

D. MacDowell (comm.), *Andokides. On the Mysteries*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003 (1962).

Aristophane

- *Éditions des pièces complètes* :

Debidour V.-H. (trad.), Aristophane, *Théâtre complet*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1965.

Dover K., Aristophanes, *Clouds*, Oxford, Clarendon Paperback, 1989 (1968).

Dover K., Aristophanes, *Frogs*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Henderson J., Aristophanes, *Lysistrata*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

Thiercy P., Aristophane, *Acharniens*, Montpellier, Publication du GITA, 1988.

Thiercy P. (trad), Aristophane, *Théâtre complet*, Gallimard, 1997.

Olson D., Aristophanes, *Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Ussher R. Aristophanes, *Ecclesiazusae*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

- fragments :

Carrière J.-C., « Les comédies perdues d'Aristophane », in J. Jouanna (éd.), *Le théâtre grec antique : la comédie*, Cahiers de la villa Kérylos, n°10, Paris, 2000, p. 197-236.

Henderson J., *Aristophanes V: Fragments*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard university Press, 2007.

- *Commentaires* :

Casevitz M., *Commentaire des « Oiseaux » d'Aristophane*, Lyon, Éditions l'Hermès, 1978.

Starkie W., *The Acharnians of Aristophanes*, Amsterdam, Adolf Hakkert, 1968.

- *Scholies et hypothèses* :

Dübner F., *Scholia Græca in Aristophanem*, Paris, Firmin Didot, 1843.

Koster W., Holwerda D. *et alii*, *Scholia in Aristophanem*, Groningen, 1960-2007.

Aristote

Bodéüs R. (trad.), Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad., Paris, Flammarion, 2004

Chiron P. (trad.), Aristote, *Rhétorique*, Paris, Flammarion, 2007.

Dupont-Roc R., Lallot J. (trad.), Aristote, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980.

Kennedy G. (trad. et comm.), *Aristotle, On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Lucas D., *Aristotle, Poetics*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Pakaluk M., *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Rackham H. (trad.) ; Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Londres, William Heinemann Ltd, 1926.

Rhodes P., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993.

Tricot J. (trad.), Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2007 (1959).

Cicéron

Leeman A., Pinkster H., Rabbie E. (comm.), *M. Tullius Cicero, De Oratore Libri III, 3*. Band : Buch II, 99- 290, Winter, Heidelberg, 1989.

Démosthène

Kennedy C. R., *Orations of Demosthenes*, Londres, 1894.

MacDowell D. (trad. et comm.), *Demosthenes, Against Meidias (Oration 21)*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

MacDowell D. (trad. et comm.), *Demosthenes, On the False Embassy (Oration 19)*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.

Yunis H. (trad.), *Demosthenes. Speeches 18 and 19*, Austin, University of Texas Press, 2005.

Didyme

Hardin P. (trad. et comm.), *Didymos : On Desmosthenes*, New York, Oxford University Press, 2006.

Diogène Laërce

Goulet-Cazé M.-O. (dir.), *Diogène Laërce, Vies et doctrines des hommes illustres*, Paris, Hachette, 1999.

Eschine

Fisher, N. (trad. et comm.), *Aeschines, "Against Timarchos"*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Eschyle

Sommerstein A. (trad.), *Aeschylus, Persians, Seven Against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2008.

Fragments comiques (ceux d'Aristophane excepté)

La numérotation des fragments comiques cités dans ce travail relève entièrement de :

Kassel R., Austin C. (éd.), *Poeta Comici Graeci*, Berlin, Walter de Gruyter, 1983-1989, 8 volumes.

Pour les traductions (et les commentaires), nous avons pu également mobiliser :

Amouroux I., *Antiphane et les thèmes de la comédie moyenne*, thèse de Doctorat, 1995.

Arnott G., *Alexis : The Fragments. A commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Edmonds J. (trad.), *The Fragments of Attic Comedy*, 4 vol., Leiden, Brill, 1957-1961.

Olson D., *Broken Laughter : Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Papachrysostomou A. (éd), *Six Comic Poets : A Commentary on selected Fragments of Middle Comedy*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008.

Storey I. (trad.), *Fragments of Old Comedy*, 3 vol., Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2011.

Ce dernier a également établi une compilation de commentaires antiques et byzantins sur la comédie dont nous nous sommes servis :

AOC = « About Old Comedy », in I. Storey (trad.), *Fragments of Old Comedy*, vol. 1, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2011, p. 2-41.

Hymnes homériques

Richardson N. (éd.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, 1998 (1975).

Hypéride

D. Whitehead (trad. et comm.), *Hypereides. The Forensic Speeches*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.

Lysias

Carey C. (trad.), *Lysias, Selected Speeches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Todd S. (trad.), *Lysias*, University of Texas, Austin, 2000.

Todd S., *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007.

Platon

- éditions :

Brisson L. (trad.), Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998.

Brisson L., Pradeau J.-F. (trad.), Platon, *Les Lois*, 2 vol., Paris, Flammarion, 2006.

Brisson L., Pradeau J.-F. (trad.), Platon, *Le Politique*, Flammarion, Paris, 2003.

Canto M. (trad.), Platon, *Gorgias*, Paris, Flammarion, 1987.

Leroux G. (trad.), Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2002.

Narcy M. (trad.), Platon, *Théétète*, Paris, Flammarion, 1994.

Pachet P. (trad.), Platon, *La République*, Paris, Gallimard, 1993.

Pradeau J.-F., Platon (trad.), *Philèbe*, Paris, Flammarion, 2002.

- commentaires :

Dixsaut M. (dir.), *La fêlure du plaisir, études du plaisir, études sur le Philèbe de Platon*, 2 vol., Paris, Vrin, 1999.

Saunders T., *Notes on the Laws of Plato*, Londres, Institute of Classical Studies, 1972.

Plutarque

Ozanam A.-M. (trad.), Plutarque, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001.

Présocratiques

Dumont J.-P., Delattre D., Poirier J.-L., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.

Pseudo-Xénophon

Gray V. (éd.), *Xenophon, On Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Leduc C. (trad. et comm.), *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Paris, Annales littéraires de l'université de Besançon, 1976.

Theophraste

Fortenbaugh W., *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Commentary vol. 8: Sources on Rhetoric and Poetics*, Leiden, Boston, Brill, 2005.

Thucydide

Gomme A., *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years' War*, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1979 (1956).

Tractatus Coislinianus

Janko R., *Aristotle on Comedy*, London, Duckworth, 2002 (1984).

Source épigraphique et papyrologique

Brenne S., « Die Ostraka (487- CA. 416 V. Chr.) als Testimonien (T1) », in P. Siewert (éd.), *Ostrakismos- Testimonien I*, *Historia*, 155, Stuttgart, Steiner, 2002, p. 36-166.

Grenfell B., Hunt A., *The Oxyrhynchus Papyri*, IV, The Egypt Exploration Fund, Londres, 1904.

Lang M., *The Athenian Agora, XXI : Graffiti and Dipinti*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1976.

Lang M., *The Athenian agora, XXV : Ostraka*, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 1990.

Kirchner I., *Inscriptiones Atticae Euclidis Annos Posteriores*, Berlin, 1913-1940.

II. Épistémologie/ historiographie

Abel L., *Metatheatre : a new view of dramatic form*, New-York, Holl and Wang, 1963.

Adorno T., Horkheimer M., les méfaits de la *Kulturindustrie*. Voir notamment *La dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, trad. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983 (1947).

Adorno T., *Notes sur Beckett*, trad. C. David, Caen, Nous, 2008.

Allais A., *Album primo-avrilesque*, Paris, Paul Ollendorff, 1897.

Apte M., *Humour and Laughter. An Anthropological Approach*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1985.

Austin J., *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1980 [1962].

Azoulay V., Boucheron P. (éd.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

Azoulay V., « Repenser le politique en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 605-626.

Azoulay V., « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 689-719.

Babcock B. (éd.), *The reversible world : Symbolic inversion in art and society*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1978.

Badiou A., Finkelkraut A., *L'explication. Conversation avec Aude Lancelin*, Paris, éditions lignes, 2010

Bain A., *Les émotions et la volonté*, trad. P.-L. Le Monnier, Paris, Alcan, 1885 (1859).

Bakhtine M., *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970 (1965).

Balandier G., *L'Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.

Balandier G., *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 (1967).

Bastien F., Neveu E., *Espaces publics mosaïques. Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

Beard M., *Laughter in Ancient Rome*, Oakland, University of California Press, 2014.

Bely L., *Louis XIV : le plus grand roi du monde*, Paris, Éditions Gisserot, 2005.

Benedict R., *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Londres, Houghton Mifflin, 1946.

Berdoulay V. et alii (éd.), *L'espace public à l'épreuve: régressions et émergences*, Pessac, Maisons des sciences de l'homme, 2004.

Bergson H., *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999 (1900).

- Bloch M., « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Histoire et historiens*, Paris, 1995, p. 94-123.
- Bonucci M.-A., « L'image, figure majeure du discours antisémite », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, 72, 2001, p. 27-40.
- Boucheron P. et Offenstadt N. (éd.), *L'espace public au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- Bouchet T., *Noms d'oiseaux. L'insulte en politique, de la Restauration à nos jours*, Paris, Stock, 2010.
- Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.
- Bourdieu P., *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- Bourdieu P., « Un science qui dérange », in P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, p. 19-36.
- Bourdieu P., *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.
- Bourdieu P., « Sur le pouvoir symbolique », in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 201-211.
- Bourdieu P., « espace social et genèse des "classes" », in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 293-323.
- Bourdieu P., « Séminaire sur le concept de champ, 1972-1975 », *Actes de la recherche en sciences sociales, Théorie du champ*, 200, 2013, p. 4-37.
- Braudel F., *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.
- Brecht B., *l'Achat du cuivre*, trad. B. Perregaux, J. Jourdheuil, Paris, L'Arche, 1970.
- Brecht B., *Le petit Organon pour le théâtre*, trad. J. Tailleur, Paris, L'Arche, 1978 (1948).
- Bremmer J., Roodenburg H. (éd.), *A Cultural History of Humour*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- Burguière A., « Histoire d'une histoire : La naissance des Annales », *Annales ESC*, 1979, p. 1347-1359.
- Burguière A., « La notion de "mentalités" chez Marc Bloch et Lucien Febvre : Deux conceptions, deux filiations », *Revue de synthèse*, troisième série, 111-112, 1983, p. 333-348.
- Burke P., *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, New York University Press, 1978.
- Caro Baroja J., *Le carnaval*, Gallimard, Paris, 1979 (1965).

- Casagrande C., S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991.
- Castoriadis C., « La démocratie. Débat avec le M.A.U.S.S. », *Revue du M.A.U.S.S.*, 14, 2, 1999, p. 193-216.
- Clastres P., *La société contre l'État. Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.
- Comte-Sponville A., *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995
- Conteh-Morgan J., « Francophone Africa South of the Sahara », in M. Banham (éd.), *A History of Theatre in Africa*, p. 85-137, p. 93-97.
- Cotte J., *L'humour et le rire comme outil politique d'émancipation ?*, mémoire de maîtrise en science politique, 2012 [en ligne].
- Critchley S., *De l'humour*, trad. N. Pinet, Paris, Éditions Kimé, 2004 (2002).
- Crouzet- Pavan E., Verger J., (éd.) *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, Paris, PUPS, 2007.
- Dahlgren P., « L'espace public et les médias. Une nouvelle ère ? », *Hermès*, 13-14, 1994, p. 243-262
- Dakhlija J., « La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l'Islam méditerranéen », in B. Lepetit (éd.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 2013 (1995), p. 53-84.
- Davis N. Z., *Society and Culture in Early Modern France : Eight Essays*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- De Baecque A., *Les éclats du rire. La culture des rieurs au XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Levy, 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1976.
- Detienne M., *Comparer l'incomparable*, Paris Le Seuil, 2000.
- Diawara G., *Panorama critique du théâtre malien dans son évolution*, Dakar, Sankore, 1981.
- Douglas M., *Implicit Meanings*, London, New-York, Routledge, 2003 (1975), p. 146-164.
- Dubois J., Durand P. et Winkin Y., « Aspects du symbolique dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *CONTEXTES*, Varia, 2013 [En ligne].
- Dumoulin O., « anachronisme », in A. Bruguière (éd.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS Editions, 1997 (1912).

- Durkheim É., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 2009 (1895).
- Fabre D., *Le carnaval*, Paris, Gallimard, 1992.
- Febvre L., *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 2003 (1942).
- Finley M., « Anthropologie et antiquité classique », in M. Finley, *Sur l'histoire ancienne*, trad. J. Carlier, Paris, La découverte, 1987, p. 11-40.
- Fontaine M. (éd.), *Rire à la Renaissance*, Paris, Droz, 2010.
- Foucault M., *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Paris, Plon, 1961.
- Foucault M., *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984
- Foucault M., *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
- Geertz C., *The interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.
- George Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000.
- Giesey R.E., « The Two Bodies of the King », in R. Benson, J. Fried (éd.), *Ernst Kantorowicz, Erträge Der Doppeltagung*, Francfort, Franz Steiner, 1997, p. 224-239.
- Giraud C., « Discours magistral, parole d'autorité et violence cachée dans les sentences d'Anselme de Laon », in V. Azoulay, P. Boucheron (éd.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 263-274.
- Gluckman M., *Custom and conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell, 1963 (1956).
- Gluckman M., *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, Londres, Cohen, 1963.
- Graf F., « Cicero, Plautus and Roman Laughter », in J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Humour*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 29-39.
- Grinberg M., « Carnaval et société urbaine », *Éthnologie française*, n. s., 4, 1-2, 1974, p. 215-244.
- Grojnowski D., « Mystification et mystère », *Poétique*, 144, 2005, p. 443-455.
- Gros F., « La parrhèsia chez Foucault, 1982-1984 », in F. Gros (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 155-166.
- Guérin C., « *Convicium est, non accusatio* : invective, rire et agression dans le *Pro Caelio* », *Vita Latina*, 178, 2008, p. 104-115.
- Haber S., *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket, 2001.

Habermas J., *L'espace public. Archéologie de la publicité comme une dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. de Launay, Paris, Payot, 1992 (1962),

Hatzfeld J., *Une saison de machettes*, Paris, Le Seuil, 2003.

Haury A., *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leyde, Brill, 1955.

Hobbes T., *De la nature de l'homme ou Exposition des facultés, des actions & des passions de l'âme, & de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus*, traduction d'Holbach, Vrin, Paris, 1999 (1650).

Horowitz J., Ménache S., *L'humour en chaire. Le rire dans l'Eglise médiévale*, Paris, Labor et Fides, 1994.

Hulak F., « En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités ? », *Philonsorbonne*, 2, 2008, p. 89-109.

Jäkel S., Timonen A. (éd.), *Laughter down the Centuries*, vol. I, Turku, Annales universitatis Turkuensis, 1994.

Jérôme L., « Les rires du rituel : humour, jeux et guérison chez les Atikamekw », *Anthropologica*, 52, 1, 2010, p. 89-101.

Julien É., « Le comparatisme en Histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques », *Hypothèses 2004*, 8, 1, 2005, p. 191-201.

Kant I., « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? », *Berlinischen Monatschrift*, Band 12, 1784, p. 481-494.

Kozintsev A., *The mirror of laughter*, trad. R. Martin, New Brunswick, Transaction Publishers, 2010.

L'Yvonnet F., *Homo Comicus ou l'intégrisme de la rigolade*, Paris, Broché, 2012.

Labouret H., Travelé M., « Le théâtre mandingue », *Africa*, 1, 1928, p. 73-97.

Lacouture J., *de Gaulle, t. 3 : le souverain, 1959-1970*, Paris, Le Seuil, 1986.

Lagorgette D., « Insulte, injure et diffamation : de la linguistique au code pénal ? », *Argumentation et Analyse du Discours*, 8, 2012 [en ligne].

Laslett P., « The face to face society », in P. Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1956, p. 157-184.

Le Goff J., Toubert P., « Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible ? », in *Actes du centième congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, p. 31-44.

Le Goff J., « Histoire des sciences et histoire des mentalités », *Revue de synthèse*, troisième série, 111-112, 1983, p. 408-415

- Le Goff J., « Rire au Moyen-Âge », *Cahiers du Centre de Recherches historiques*, 3, 1989, p. 1-14.
- Le Goff J., « Une enquête sur le rire », *Annales HSS*, 52, 3, 1997, p. 449-455
- Le Roy Ladurie E., *Le Carnaval de Romans. De la chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.
- Lefort C., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994 (1981).
- Lemonnier B., « L'entrée en dérision », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 98, 2, 2008, p. 43-55
- Lilti A., *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005.
- Lipovetsky G., « La société humoristique », *Le Débat*, 10, 3, 1981, p. 49-67.
- Lipovetsky G., *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- Lordon F., *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013.
- Mallarmé S., « Hérésies artistiques. L'art pour tous », *L'Artiste*, tome 2, 1862, p. 127-128.
- Mandrou R., *De la culture populaire au XVII^e et XVIII^e siècles : la bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1964.
- Mariot N., « Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique" ? », *Annales HSS*, 63, 1, 2008, p. 113-139.
- Mauger G., « Sur la violence symbolique », in H.-P. Müller, Y. Sintomer (éd.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemande*, Paris, la Découverte, 2006, p. 84-100.
- Mauss M., *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, 1971.
- Meillassoux C., « The "Kotéba" of Bamako », *Présence Africaine*, 25, 24, 4, 1964, p. 28-62.
- Ménager D., *La Renaissance et le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Mercier A., « Pouvoirs de la dérision, dérision des pouvoirs », *Hermès*, dossier « Dérision-Contestation », 29, 2001, p. 9-21.
- Morreall J., *Comic Relief. A comprehensive Philosophy of Humor*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
- Morreall J., *The Philosophy of Laughter and Humor*, New York, State University of New York Press, 1987.
- Mouffe C., « Politique et agonisme », *Rue Descartes*, 67, 2010, p. 18-24.

Nouaillas O., « la dérision mine-t-elle la démocratie ? », *La Vie*, n°2489, 13 mai 1993.

Parthé K. (éd.), *A Herzen Reader*, Evanston, Northwestern University Press, 2012.

Payen P., E. Scheid-Tissinier (éd.), *Anthropologie de l'antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, 2012.

Plouviez M., *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, thèse de doctorat, Paris I, 2010.

Renou X., *Désobéir par le rire*, Paris, Le passager clandestin, 2010.

Roussio H., *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994.

Sauvy A., *Humour et Politique*, Paris, Calmann-Levy, 1979.

Schmitt C., « Éthique de l'État et État pluraliste », in C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie. Suivi d'une étude sur la notion de politique*, Paris, Seuil, 1988, p. 131-149.

Skinner Q., « Hobbes and The Classical Theory of Laughter », in T. Sorell, L. Foisneau (éd.), *Leviathan after 350 Years*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 139-166.

Smadja É., *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (1993).

Spencer H., « On the physiology of laughter », in *Essays on Education and Kindred Subjects*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1911 (1860), p. 301- 312.

Stallybrass P., A. White, *The poetics and Politics of Transgression*, New York, Cornell University Press, 1986.

Thomas K., « The Place of Laughter in Tudor and Stuart England », *Time Literary Supplement*, 21 janvier, 1977, p. 77-81

Tournier M., Bonnafous S., « Analyse du discours, lexicométrie, communication et politique », *Langages*, 29, 1995, p. 67-81.

Traoré B., *Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales*, Paris, Présence Africaine, 1958.

Verdier R., *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Paris, Editions Cujas, 1980-1984.

Veyne P., *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971.

Weber M., *Economie et société, Tome 1 : Les catégories de la sociologie*, trad. J. Freund et alii., Paris, Plon, 1971.

Weber M., *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, t.1, Paris, Pocket, 1995 (1922).

Weber M., *La domination*, trad. I. Kalinowski, Paris, La Découverte, 2013.

Yonnet P., « La planète du rire : sur la médiatisation du comique », *Le Débat*, 59, 2, 1992, p. 145-164.

III. Bibliographie générale

Allard J.-N., « La dérision des *euruprôktoi*. Les dimensions politiques de l'*aischrologia* comique », *Cahier Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne].

Allard J.-N., « Comment échapper à sa nature ? Le poids des normes sur les apparences et les allures », in J.-B. Bonnard, F. Gherchanoc, V. Huet (éd.), *Corps, gestes et vêtements : les manifestations du politique* [à paraître].

Allen D., « Angry bees, wasps, and jurors: the symbolic politics of *ὄργή* Athens », in S. Braund, G. Most (éd.), *Ancient Anger. Perspective from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 76-98.

Allen D., *The Word of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Alty J., « Dorians and Ionians », *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, p. 1-14.

Arnould D., *Le rire et les larmes dans la littérature d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990

Arrighetti G., « Le rire chez Hésiode », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 143-153.

Atkinson J., « Curbing the Comedians: Cleon versus Aristophanes and Syracosius' Decree », *The Classical Quarterly*, n.s., 42, 1, 1992, p. 56-64.

Auger D., « Figures et représentations de la cité et du politique sur la scène d'Aristophane », in P. Thiery, M. Menu (éd.), *La langue, la scène, la cité*, Bari, Levante Editori, 1997, p. 361-377.

Azoulay V., *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

Azoulay V., « Champ intellectuel athénien et stratégies de distinction dans la première moitié du IV^e siècle : de Socrate à Isocrate », in J.-C. Couvenhes, S. Milanezi. *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2007, p.171-199.

Azoulay V., Ismard P., « Les lieux du politique dans l'Athènes classique », in P. Schmitt Pantel, F. de Polignac (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 271-309.

Azoulay V., « La gloire et l'outrage, Heurs et malheurs des statues honorifiques de Démétrios de Phalère », *Annales HSS*, 64, 2, 2009, p. 303-340.

Azoulay V., *Périclès : la démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010.

Azoulay V., Sebillotte Cuchet V., « Parures, genre et politique : le vêtement comme opérateur dans les "Persika" de Ctésias », dans L. Bodiou, et alii (éd.), *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 113-128.

Azoulay V., « L'Espace public et la cité grecque : d'un malentendu structurel à une clarification conceptuelle », in P. Boucheron et N. Offenstadt (éd.), *L'espace public au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 63-76.

Azoulay V., Damet A., « Paroles menaçantes et mots interdits : approches anthropologiques et juridiques », *Cahiers Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne].

Azoulay V., *Les tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues*, Paris, Seuil, 2014.

Azoulay V., « Le texte et ses interprétations : la politique isocratique de la réception », in C. Bouchet, P. Giovanelli-Jouanna (éd.), *Isocrate, ente jeu rhétorique et enjeux politiques [à paraître]*.

Bagnall R., *Every Day Writing in Graeco-Roman East*, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2011.

Bain D., « Audience Adress in Greek Tragedy », *The Classical Quarterly*, 25, 1975, p. 13-25.

Balansard A., *Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001

Ballabriga A., « Aspects du rire rituel en Grèce ancienne. L'Hymne homérique à Déméter et les Grenouilles d'Aristophane », *Humoresques*, 24, 2006, p. 23-33.

Balot R., « Free Speech, Courage, and Democratic Deliberation », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 233-259.

Balot R., *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2001.

Bassett S., « Wit and Humour in Xenophon », *The Classical Journal*, 12, 9, 1917, p. 565-574, p. 574.

Bassi K., « The Semantics of Manliness in Ancient Greece », dans I. Sluiter, R. Rosen : *Andreia, Studies in Manliness and courage in Classical Antiquity*, Leyde, Boston, Brill, 2003, p. 25-58.

- Bazant J., *Studies on the Use and Decoration of Athenian Vases*, Prague, Praha academia, 1981
- Bénatouil T., « De quelques formes anciennes du comique philosophique », in J. Birnbaum (éd.), *Pourquoi rire ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 39-50.
- Bernays J., « Grundzüge der Verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie », in *Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft in Breslau*, 1, 1857, p. 133-202.
- Bernhardt R., *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Historia, 168, Stuttgart, Steiner, 2003.
- Bianchetti S., « La normativa ateniese relativa al ΚΑΚΩΣ ΛΕΓΕΙΝ da Solone al IV secolo », *Studi e Ricerche dell'Ist. Di Soria Firenze*, 1, 1981, p. 65-87.
- Bicknell P., « Themistokles' Father and Mother », *Historia*, 31, 1982, p. 161-173
- Biraud M., « La décence ou l'absence de corps : la représentation sociale du corps dans les plaidoyers des orateurs attiques », *Les Études Classiques*, 59, 1991, p. 335-343.
- Blanchard A., *La comédie de Ménandre. Politique, éthique, esthétique*, Paris, Presse Universitaire Paris Sorbonne, 2007.
- Blundell M., *Helping friends and harming enemies : a study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Boegehold A., *The Athenian Agora*, vol. XXVIII : The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure and Testimonia, Princeton, 1995.
- Bonnard J.-B., « Phèdre sans inceste. À propos de la théorie de l'inceste du second type et de ses applications en histoire grecque », *Revue Historique*, 304, 2001, p. 77-107.
- Boswell J., *Same-sex Unions in premodern Europe*, New York, Vintage books, 1995.
- Bourriot F., *Kalos kagathos- kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion philosophique*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms, 1995.
- Bowden H., *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2010.
- Brancacci A., « Protagoras, l'orthoepia et la justesse des noms », in M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, Paris, Vrin, 2002, p. 169-190.
- Bremmer J., « Walking, Standing and Sitting in Ancient Greek Culture », dans J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Gesture, From Antiquity to the Present Day*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 15-35.
- Bremmer J., « Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture », dans J. Bremmer, H. Roodenburg (éd.), *A Cultural History of Humour*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 11-28.

Bremmer J., « Verbal Insulting in Ancient Greek Culture », *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 40, 2000, p. 61-72.

Brenne S., « Ostraka and the Process of Ostrakophoria », in W. Coulson *et alii* (éd.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxbow Monograph, 37, Exeter, The Short Run Press, 1994, p. 13-24.

Brenne S., *Ostrakismos und Prominenz in Athen. Attische Bürger des 5. Jhs. V. Chr. Auf den Ostraka*, Vienne, Holzhausen, 2001.

Briant P., *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.

Brisson L., « la notion de *Phthonos* chez Platon », in *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000.

Brock R., « Plato on Comedy », in E. Craik, « *Owls to Athens* ». *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 39-49.

Brock R., « The Body as a Political Organism in Greek Thought », dans F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Presse Universitaire de Rennes, Rennes, 2006, p. 351-359.

Brockmann C., *Aristophane und die Freiheit der Komödie. Untersuchen zu den frühen Stücken unter besondere Berücksichtigung der Acharner*, München, K. G. Saur, 2003.

Brûlé P., Descat R. (éd.), *Le monde grec aux temps classiques, tome 2 : le IV^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Brumfield A., *The Attic Festivals of Demeter and Their Relations to the Agricultural Year*, New York, Arno Press, 1981.

Brun P., « Hyperbolos, la création d'une légende noire », *Dialogue d'Histoire Ancienne*, 13, 1987, p. 183-198.

Brun P., « Les *epieikeis* à Athènes au IV^e siècle », in J.-C. Couvenhes, S. Milanezi (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses Universitaires de Tours, 2007, p. 141-153.

Brun P., *L'orateur Démade. Essai d'histoire et d'historiographie*, Bordeaux, Ausonius, 2000.

Burkert W., *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* (trad. Bonnechere), Paris, Picard, 2011 (1977).

Byl S., « Stéréotype de la femme athénienne dans *Lysistrata* », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 69, 1, 1991, p. 33-43.

Cairns D., *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Calame C., *l'éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996.

Calame C., *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poétique grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

Canevaro M., *The Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Canfora L., « AII II.18 e la censura sul teatro », *Quaderni di Storia*, 46, 1997, p. 169-181.

Cantarella E., *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, trad. Gallet, Paris, Albin Michel, 2000 (1991).

Cantarella E., *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, Paris, La Découverte, 1991(1989).

Carawan E., « The Five Talents Cleon Cough Up (Schol. Ar. Ach. 6) », *The Classical Quarterly*, n.s., 40, 1990, p. 137-147.

Carey C., « Return of the radish or Just when you thought it was safe to go back into the kitchen », *Liverpool Classical Monthly*, 18, 4, 1993, p. 53-55.

Carey C., « Comic ridicule and democracy », in R. Osborne, S. Hornblower (éd.), *Ritual, finance, politics. Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 69-83.

Carey C., « Legal Space in Classical Athens », *Greece & Rome*, 41, 2, 1994, p. 172-186.

Carey C., « Rhetorical Means of Persuasion », in I. Worthington (éd.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994, p. 26-45.

Carey C., « Old Comedy and the Sophists », in D. Harvey, J. Wilkins (éds.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, G. Duckworth, London, 2000, p. 419-436.

Carlier P., *Démosthène*, Paris, Fayard, 1990.

Carrière J.-C., *Le carnaval et la politique*, Paris, Les belles lettres, 1979.

Carrière J.-C., « Les banquets de Démos chez Aristophane », *Pallas*, 61, 2003, p. 175-202.

Carter D., « Citizen Attribute, Negative Right : A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 197-220.

Carter L., *The Quiet Athenian*, Oxford, Clarendon Press, 1986

Cartledge P., *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*, Londres, Bristol Classical Press, 1990.

Cartledge P., « Fowl play : a curious lawsuit in Classical Athens (Antiphon XVI, fr. 57-59 Thalheim) », in P. Cartledge, P. Milet, S. Todd (éd.), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Cartledge P., « "Deep plays" : theatre as a procès in Greek civic life », in P. Easterling (éd.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 3-35.

Casevitz M., « Παρηγοσία, histoire du mot et de la notion », *Revue des Études Grecques*, 105, 1992, p. XIX-XX.

- Cassin B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995
- Cassio A., « Old Persian *marika-*, Eupolis' *Marikas* and Aristophanes' *Knights* », *The Classical Quarterly*, 35, 1985, p. 38-42.
- Castoriadis C., *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999.
- Ceccarelli P., « L'Athènes de Périclès : un pays de Cocagne ? », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s., 54, 3, 1996, p. 109-159.
- Chankowski A., « ΟΙΦΕΙΝ : Remarques sur les inscriptions rupestres de Théra », in T. Derda, J. Urbanik, M. Wecowski, *ΕΥΕΡΓΕΣΙΑΣ ΧΑΡΙΝ. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka*, Varsovie, Fundacja im. Rafala Taubenschlaga, 2002, p. 3-35.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek, 1999.
- Christ M., « Liturgy Avoidance and *Antidosis* in Classical Athens », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 120, 1990, p. 147-169.
- Christ M., *The Litigious Athenian*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- Christ M., « Response to Edward M. Harris », in M. Gagarin, R. Wallace (éd.), *Symposion 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 143-146.
- Christ M., *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 121-124.
- Clay D., « Unspeakable Words in Greek Tragedy », *The American Journal of Philology*, 102, 3, 1982, p. 277-298.
- Clinton K., « The mysteries of Demeter and Kore », in D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, Oxford, Blackwell, p. 342-356.
- Cohen D., « A note on Aristophanes and the punishment of adultery in athenian law », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romasnitische Abteilung*, 102, 1985, p. 385-387.
- Cohen D., « Demosthenes' *Against Meidias* and Athenian litigation », *Symposium 1990*, p.155-164.
- Cohen D., *Law, Sexuality and Society: the Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Cohen D. « Theories of Punishment », in M. Gagarin, D. Cohen (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 170-190.
- Cohen D., *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Cohen E., « Laws Affecting Prostitution at Athens », in E. Cantarella (éd.), *Symposion 2005*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 201-224.

Cohen E., *The Athenian Nation*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Cole T., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1991.

Colvin S., « The language of non-Athenians in Old Comedy », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, G. Duckworth, London, 2000, p. 285-298.

Connor W., *The new Politicians of Fifth century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

Connor W., « City Dionysia and Athenian Democracy », in W. Connor et alii (éd.), *Aspects of the Athenian democracy*, Copenhage, Museum Tusculanum Press, 1990, p. 7-32.

Cooper C., « Demosthenes actor on the political and forensic stage, in C. Mackie (éd.), *Oral Performance in Its Context. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 145-161.

Corbel-Morana C., « La construction du type du démagogue dans la comédie ancienne », in A. Queyrel Bottineau (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon, Éditions Universitaire de Dijon, 2014, p. 205-233.

Corner S., « Bringing the Outside In. The *Andrôn* as Brothel and Symposion's Civic Sexuality », in A. Glazebrook, M. Henry (éd.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2011, p. 60-85.

Cornford F., *The Origin of Attic Comedy*, London, E. Arnold, 1934 (1914).

Couat A., *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, Paris, Lécène et Oudin, 1889.

Coulié A., « Nouvelles inscriptions érotiques de Thasos », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 122, 2, 1998, p. 445-453.

Courtois G., « Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque », *La Vengeance, vol. 4 : la vengeance dans la pensée occidentale*, Paris, 1984, p. 91-124.

Couvenhes J.-C., « L'introduction des archers scythes, esclaves publics, à Athènes : la date et l'argent d'un transfert culturel », in B. Legras (ed.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 99-118.

Cozzoli U., « La τρυφή nella interpretazione delle crisi politiche », in *Tra Grecia e Roma : Temi antichi e metodologie moderne*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980.

Cremoux A. de, « Remarques sur la périodisation de la comédie et du comique dans la théorie antique », *Mosaïque*, 9, 2013, p. 7-27.

Croally N., *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Csapo E., « Deep Ambivalence : Notes on a Greek Cockfight (part I) », *Phoenix*, 47, 1, 1993, p. 1-28.

Csapo E., « Deep Ambivalence : Notes on a Greek Cockfight (part II-IV) », *Phoenix*, 47, 2, 1993, p. 115-124.

Csapo E., Slater W., *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

Csapo E., Miller M. (éd.), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond: From Ritual to Drama*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007.

Csapo E., *Actors and Icons of the Ancient Theater*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

Cuniberti G., *Iperbolo. Ateniese infame*, Naples, Istituto Italiano per gli studi storici, 2000.

Damet A., *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

Darbo-Peschanski C., « Pour une poignée de figues. Judicialisation moderne et sycophantie antique », in P. Schmitt Pantel, F. de Polignac (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 147-178.

Daskalakis A., « L'origine de la maison royale de Macédoine et les légendes relatives de l'Antiquité », in B. Laourdas, C. Makaronas (éd.), *Ancient Macedonia I, Papers Read at the First International Symposium in Thessaloniki 26-29 August, 1968*, Salonique, 1970, p. 154-161.

David E., « Laughter in Classical Sparta », in A. Powell (éd.), *Classical Sparta : Techniques behind her Success*, Londres, Routledge, 1989, p. 1-25.

Davidson J., *Courtesans and Fishcakes. The consuming Passion in Classical Athens*, Londres, Harpercollins, 1997.

Davidson J., *The Greeks and greek love : a radical reappraisal of homosexuality in Ancient Greece*, Londres, Phoenix, 2008.

Davies J., *Athenian Propertied Families. 600-300 B.C.*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1971.

Davies J., *Wealth and Power of Wealth in Classical Athens*, New York, Arno Press, 1981.

De Schutter X., « Piété et impiété filiale en Grèce », *Kernos*, 4, 1991, p. 219-243.

De Vries W., *Ethopoiia. A Rhetorical Study of the Types of Character in the Orations of Lysias*, Baltimore, John Murphy, 1892.

Debrunner Hall M., « Even Dogs have Erinyes : Sanctions in Athenian Practice and Thinking », in L. Foxhall et A. Lewis, *Greek Law in its Political Settings. Justifications not Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 73-89.

Dehon P.-J., « Les divinités traditionnelles », in S. Byl, L. Couloubaritsis (éd.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, p. 124-173.

Demont P., *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Demont P., « le loisir (*skholè*) dans la *Politique* d'Aristote », in P. Aubenque, *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 209-230.

Demont P., « *hubris*, "outrage", "anomie" et "dém mesure" de Gernet à Fisher », in P. Brillet-Dubois, É. Parmentier, *Φιλολογία. Mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 347-359.

Demont P., « La peur et le rire : la perception de l'esclavage dans les *Grenouilles* d'Aristophane », in A. Serghidou (éd.), *Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean*, Franche-Comté, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 179-192

Demont P., « Christian Meier, Carl Schmitt, amis, ennemis et politique dans les *Euménides* d'Eschyle », in J. Peigney (éd.), *Amis et ennemis en Grèce ancienne*, Bordeaux, Paris, Ausonius, De Boccard, 2011, p. 57-68.

Derrida J., « la pharmacie de Platon », in L. Brisson (trad.), *Platon, Phèdre*, Paris, Flammarion, 2006, p. 255-403

Destrée P., « Éducation morale et catharsis tragique », *Les Études philosophiques*, 67, 2003, 4, p. 518-540, p. 521-522

Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967.

Detienne M., *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1972.

Detienne M., « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », in J.-P. Vernant, M. Détienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979, p. 7-35.

Dixsaut M., *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.

Dobrov G. (éd.), *Brill's Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010.

Dodds E., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1956.

Doganis C., *Aux origines de la corruption. Démocratie et délation en Grèce ancienne*, Paris, Presse Universitaire de France, 2007.

Dover K., « Client and Consultant », in *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1968, p. 148-174.

Dover K., *Aristophanic Comedy*, Berkeley, Los Angeles, The University of California Press, 1972.

Dover K., *Greek Popular Morality. In the time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974.

Dover K., *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982 (1978).

Dover K., « The limits of allegory and allusion in Aristophanes », in D. Cairns, R. Knox (éd.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honor of Douglas M. MacDowell*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2004, p. 239-249.

Ducat J., *Les hilotes*, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. XX, Paris, De Boccard, 1990.

Due B., *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, Copenhagen, Aarhus University Press, 1989.

Dupont F., *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Flammarion, 2007.

Easterling P., « À propos du statut symbolique de l'acteur », in C. Hugoniot, F. Hurllet et S. Milanezi (éd.) *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses Universitaires François-Rabelais, 2004, p. 43-52.

Edmonds R., « To sit in solemn silence ? : θρόνωσις in ritual, myth, and iconography », *American Journal of Philology*, 127, 3, 2006, p. 347-366.

Edmunds L., *Cleon, Knights and Aristophanes Politics*, Lanham, University Press of America, 1987.

Edwards A., « Historicizing the popular grotesque : Bakhtin's Rabelais and Attic Old Comedy », in R. Scodel (éd.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, p. 89-117.

Edwards M., Usher S., *Antiphon and Lysias, Greek Orators*, vol. I, Warminster, Aris & Phillips, 1985.

Ehrenberg V., *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Londres, Methen & co, 1974 (1943).

El-Abbadi M., *Vie et destin de l'ancienne bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Unesco, 1992 (1990).

Faraguna M., *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1992.

Farnell L., *The Cults of the Greek States*, vol. 1, New Rochelle, New York, Caratzas Brothers, 1977.

- Feyel C., *ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ. La place et le rôle de l'examen préliminaire dans les institutions des cités grecques*, Paris, De Boccard, 2009.
- Fielitz W., *De Atticorum comoedia Bipartita*, Bonn, Formis Caroli Georgi, 1866.
- Finley M., *Democracy Ancient and Modern*, Londres, Chatto & Windus, 1973.
- Finley M., *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Paris, Payot, 2003 (1973).
- Finley M., *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Finley M., « Démagogues athéniens », in M. Finley, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1984, p. 89-119.
- Finley M., *L'invention de la politique*, trad. J. Carlier, Paris, Flammarion, 1985 (1983).
- Fisher N., « Violence, masculinity and the law in classical Athens », in L. Foxhall, J. Salmon (éd.), *When Men were Men : masculinity, Power and identity in classical antiquity*, London, New York, Routledge, 1998, p. 68-97.
- Fisher N., *Hybris. A Study in the values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992.
- Flower M., « Alexander and Panhellenism », in A. Bosworth, E. Baynham (éd.), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000, p. 96-135.
- Fluck H., *Skurrile Riten in griechischen Kulturen*, Endingen, Emil Wild, 1931.
- Fontaine M., Scafuro A. (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman comedy*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2014.
- Fordyce S., *Exile, ostracism, and democracy : the politics of expulsion in ancient Greece*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2005.
- Fortenbaugh W., « Aristotle on Persuasion Through Character », *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*, 10, 3, 1992, p. 207-244.
- Fortenbaugh W., « Aristotle's Art of Rhetoric », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell, 2007, p. 107-123.
- Foxhall L. et Lewis A., *Greek Law in its Political Settings. Justifications not Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Franklin J., « Literacy in the pariétal inscriptions of Pompeii », in M. Beard et alii (éd.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, Journal of Roman Archeology, 1991, p. 77-98.
- Frazer J., *Le rameau d'or, vol. 3, Esprits des blés et des bois*, trad. P. Sayn, Paris, Robert Laffont, 1983 (1912).
- Frontisi-Ducroux F., *Du masque au visage : aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 2012 (1995).

Furley W., *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in fifth-century Athenian Religion*, Institute of Classical Studies, Londres, 1996.

Gabrielsen V., *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relation*, Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press, 1994.

Gagarin M., « the Athenian Law against *Hybris* », in G. Bowersok, W. Burkert, M. Putnam (éd.), *Arctouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin, New York, 1979, p. 229-236.

Gagarin M., « Who were the *kakourgoi*? », *Symposion 1999*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003, p. 183-191.

Gagarin M., « La violence dans les plaidoyers attiques », in J.-M. Bertrand (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 365-376.

Gagarin M., *Writing Greek Law*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008.

Garlan Y., « Les acclamations pédérastiques de Kalami (Thasos) », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1982, 106, p. 3-22.

Gauthier P., « Sur l'institution du *misthos* de l'Assemblée d'Athènes (*Ath. Pol.* 41, 3) », in M. Piérart (éd.), *Aristote et Athènes*, Paris, De Boccard, 1993, p. 231-250

Geddes A., « Rags and Riches : The costume of Athenian Men in the Fifth Century », *The Classical Quarterly*, n.s., 37, 2, 1987, p. 307-331.

Georgoudi S., « Manières d'archivage et archives de cités », in M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaire de Lille, 1988, p. 221-247.

Gernet L., « Droit et prédroit en Grèce ancienne », in L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 175-260.

Gernet L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 2001 (1917).

Gherchanoc F., « Nudités athlétiques et identités en Grèce ancienne », in F. Gherchanoc, V. Huet (éd.), *S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, *Mètis*, n.s., 6, 2008, p. 75-101.

Ghiron-Bistaigne P., *Recherches sur les acteurs dans la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

Giangrande L., *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, La Hague, Paris, Mouton, 1972.

Gil Fernández L., « La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo », *Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos*. 7, 1997, p. 29-54.

Glazebrook A., « *Porneion*. Prostitution in Athenian Civic Space », in A. Glazebrook, M. Henry (éd.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2011, p. 34-59.

Gleason M., *Making Men : Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Glötz G., « *kakègorias dikè* », in C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, III, p. 788-791.

Glötz G., « *Poena* », in C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, IV, p. 520-542.

Golden L., « Aristotle on Comedy », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42, 3, 1984, p. 283-290

Golden L., « The Clarification Theory of *Katharsis* », *Hermes*, 104, 1976, p. 437-452.

Goldhill S., *The Poet's Voice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Gomme A., « Aristophanes and Politics », *The Classical Review*, 52, 3, 1938, p. 97-109.

Gomme A., *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years' War, vol. II*, Oxford, Clarendon Press, 1979 (1956),

Gotteland S., « La rumeur chez les orateurs attiques : vérité ou vraisemblance ? », *Antiquité Classique*, 66, 1997, p. 89-119.

Gotteland S., « La sirène et l'enchanteur : portraits croisés d'Eschine et de Démosthène à la tribune », *Revue des Études Grecques*, 2006, 119, 2, p. 588-608.

Gottesman A., *Politics and the Streets in Democratic Athens*, Cambridge University Press, 2014.

Gribble D., *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

Griffith M., *Aristophanes'Frogs*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2013.

Gschnitzer F., *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei, vol. 1 : Grunzüge des Vorhellenistischen Sprachgebrauchs*, Wiesbaden, Steiner, 1963.

Guthrie W., *Les sophistes*, trad. J.-P. Cotterau, Paris, Payot, 1976 (1971).

Habicht C., « The Comic Poet Archedikos », *Hesperia*, 62, 2, 1993, p. 253-256.

Habicht C., *Athènes Hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre à Marc Antoine*, Paris, les Belles Lettres, 2006.

Hagen H., *ῥητορολογία : Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen, J. Hogl, 1966.

Hall E., « Lawcourts Dramas : Acting and Performance in Legal Oratory », dans E. Hall (éd.), *Theatrical Cast of Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 353-392.

Halliwell S., « Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 1991, p. 48-70.

Halliwell S., « The uses of laughter in Greek Culture », *The Classical Quarterly*, n.s., 41, 2, 1991, p. 279-296.

Halliwell S., « Comedy and publicity in the society of the polis », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 321-340.

Halliwell S., « Ancient Interpretation of ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν in Aristophanes », *The Classical Quarterly*, n.s., 34, 1, 1984, p. 83-88.

Halliwell S., « Le Rire Rituel et la Nature de l'Ancienne Comédie Attique », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 155-168.

Halliwell S., « Aischrology, Shame, and Comedy », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, 2004, p. 115-144.

Halliwell S., *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008.

Halliwell J., *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Halperin D., « One Hundred Years of Homosexuality », in D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Others essays on Greek Love*, New York, Londres, Routledge, 1990, p. 15-40.

Hansen M., *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of General and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975.

Hansen M., « Two Notes on Demosthenes' Symbouleutic Speeches », in M. Hansen, *The Athenian Ecclesia, II*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1989, p. 283-296.

Hansen M., *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, New York, Basil Blackwell, 1987.

Hansen M., *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, trad. S. Bardet, Paris, Les Belles Lettre, 1991.

Harding P., « Comedy and Rhetoric », in I. Worthington, *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994, p. 196- 221.

Harding P., « Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens », *Phoenix*, 41, 1, 1987, p. 25-35.

Harmon D., « The public festival of Rome », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, Berlin, New York, De Gruyter, 1978, p. 1440-1468.

Harris W., *Ancient Literacy*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1989.

- Harris E., « Law and Oratory », dans I. Worthington (ed.), *Persuasion : Greek Rhetoric in Action*, London, 1994, p. 130-150.
- Harris E., « Feuding or The Rule of Law », in M. Gagarin, R. Wallace (éd.), *Symposion 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 125-141.
- Harris W., *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2001.
- Harrisson A., *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Harvey D., « *Dona Ferentes* : Some Aspects of Bribery in Greek Politics », in P. Cartelge, D. Harvey, *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, Exeter, Duckworth, 1985, p. 76-117.
- Harvey D., « The sycophant and sycophancy : vexatious redéfinition ? », in P. Cartledge et alii (éd.), *Nomos, essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 103-121.
- Harvey D., Wilkins J. (éd.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, G. Duckworth, London, 2000.
- Heath M., *Political Comedy in Aristophanes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Hedreen G., « Myths of Ritual in Athenian Vase-Paintings of Silens », in E. Csapo, M. Miller (éd.), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond: From Ritual to Drama*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 150-195
- Heinrichs A., « Why should I dance ? Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy », *Arion*, 3, 1994, p. 56-111.
- Henderson J., « Attic Old Comedy, Frank Speech and Democracy », in D. Boedeker, K. Raafaub (éd.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, p. 255-273.
- Henderson J., *The Maculate Muse. Obscene language in Attic Comedy*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1975.
- Henderson J., « Binein : Further Thoughts », *Liverpool Classical Monthly* 5, 1980, p. 243-244.
- Henderson J., « The *Dêmos* and the Comic Competition », in J. Winkler, F. Zeitling (éd.), *Nothing to Do with Dionysos ? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 271-313.
- Henderson J., « Comic hero versus political elite », in A. Sommerstein et alii (éd.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 307-319.
- Héritier F., « L'inceste dans les textes de la Grèce classique et post-classique », *Mètis*, 9-10, 1994, p. 99-115.

Herman G., « How violent was Athenian society ? », in S. Hornblower, R. Osborne (éd.), *Ritual, finance, politics : Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 1994, p. 99-117.

Herman G., « Athenian beliefs about revenge : problems and methods », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 46, 2000, p. 7-27.

Herman G., *Morality and Behaviour in Democratic Athens : A Social History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Hesk J., *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2000.

Hesk J., « La construction de l'« autre » et la contestation de « soi ». L'invective et l'*elenchos* dans l'art oratoire athénien », in A. Queyrel Bottineau (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon, Édition Universitaire de Dijon, 2014, p. 143-160.

Hoessly F., *Katharsis. Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001,

Hoffman G., *Le châtement des amants dans la Grèce classique*, Paris, De Boccard, 1990.

Hölscher T., *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg, C. Winter, 1998.

Holtermann M., *Der Deutsche Aristophanes. Die Rezeption eines politischen Dichters im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Hubbard T., *The Mask of Comedy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Hubbard T., « Attic Comedy and the Development of Theoretical Rhetoric », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 490-508.

Hugoniot C., Hurllet F. et Milanezi S., « introduction, origine de l'acteur et évolution de son statut : bilan et nouvelles questions », in C. Hugoniot, F. Hurllet et S. Milanezi (éd.) *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses Universitaires François-Rabelais, 2004, p. 9-29.

Humphreys S., « The Evolution of Legal Process in Ancient Attica », in E. Gabba (éd.), *Tri Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Côme, New Press, 1983, p. 229-256.

Humphreys S., « Social Relation on Stage : Witnesses in Classical Athens », *History and Anthropology*, 1, 2, 1985, p. 313-369.

Hunter V., « Constructing the Body of the Citizen : Corporal Punishment in Classical Athens », *Échos du Monde Classique*, 36, n.s., 11, 3, 1992, p. 271-291

Hunter V., *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Husson S., *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011.

Hutchinson D., « Aristotle's ethics », J. Barnes (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 195-232.

Iriarte A., « Athéna et les Amazones sur l'Acropole », in A. Caiozzo, N. Ernoult (éd.), *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 293-306.

Iriarte A., *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2002.

Ismard P., *L'événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013.

Ismard P., *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Le Seuil, 2015.

Jäkel S., « Phenomenon of laughter in the *Iliad* », in S. Jäkel, A. Timonen (éd.), *Laughter down the Centuries*, vol. I, Turku, Annales universitatis Turkuensis, 1994, p. 23-27

Jay-Robert G., « Fonction des dieux chez Aristophane. Exemple de Zeus, d'Hermès et de Dionysos », *Revue des Études Anciennes*, 104, 1-2, 2002, p. 11-24.

Jay-Robert G., *L'invention comique. Enquête sur la poétique d'Aristophane*, Franche-Comté, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

Jebb R., « Ancient Organs of Public Opinion », *The Fortnightly Review*, n.s., 36, 1884, p. 569-588.

Jouan F., « Les tribunaux comiques d'Athènes », in J. Jouanna (éd.), *Le théâtre grec antique : la comédie, actes du 10ème colloque de la villa Kérylos les 1er et 2 octobre 1999*, Paris, De Boccard, 2000, p. 83-98.

Jouët-Pastré E., « Les imitations comiques dans les *Lois* », *Kairos*, 19, 2002, p. 97-110.

Jouët-Pastré E., « Le rire dans la comédie des *Lois* de Platon », *Pallas*, 67, 2005, p. 47-53.

Jouët-Pastré E., le philosophe doit savoir braver le ridicule (*Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2006.

Kalimtzis K., *Aristotle on Political Enmity and Disease. An inquiry into Stasis*, New York, State University of New York Press, 2000, p. 176-178.

Kamen D., « Servile Invective in Classical Athens », *Scripta Classica Israelica*, XXVIII, 2009, p. 43-56.

Kamen D., *Status in Classical Athens*. Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2013.

Kapparis K., « Humiliating the adulterer : the law and practice in classical Athens », *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 43, 1996, p. 63-77.

Karabélias E., « La peine dans l'Athènes classique », in Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, *La peine*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p. 77-132.

Katz B., « *The Birds* of Aristophanes and politics », *Athenaeum*, n.s., 54, 1976, p. 353-381.

Kennedy G., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Kerferd G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Keuls E., *The Reign of the Phallus*, New York, Harper & Row, 1985.

Konstan D., *Greek Comedy and Ideology*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995.

Konstan D., *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 2006.

Konstan D., « The two faces of *parrhêsia* : Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece », *Antichthon*, 46, 2012, p. 1-13.

Konstantakos I., « Aspects of the figure of the ἄγροικος in Ancient Comedy », *Rheinisches Museum für Philologie*, 148, 2005, p. 1-26.

Koster S., *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*. Meisenheim am Glan, Hain, 1980.

Krück M.-P., *Discours de la corruption dans la Grèce classique*, thèse de doctorat, Université de Toronto, 2011 [en ligne].

Kurke L., *Coins, bodies, Games and Gold : The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Labarrière J.-L., « Comment et pourquoi la célèbre formule d'Aristote : "le rire est le propre de l'homme" se trouve-t-elle dans un traité de physiologie (*Parties des Animaux*, III, 10, 673a8) ? », in M.L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 181-189

Lafargue P., « Un rouquin à la tête de la cité ? Sur l'ambivalence de la rousseur chez les Anciens », *Revue des Études Grecques*, 113, 2 2011, p. 365-390.

Lafond Y., « Guerre et idéologie civique à Athènes », in P. Brun (éd.), *Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)*, Paris, Éditions du temps, 1999, p. 151-178.

Lane M., « Reconsidering Socratic Irony », in D. Morrison (éd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2011.

Lanni A., *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006.

Lanza D., *Le tyran et son public*, trad. J. Routier-Pucci, Paris, Belin, 1997 (1977).

Larran F., *Le bruit qui vole : histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011.

Latacz J., *Zum Wortfeld « Freude » in der Sprache Homers*, Heidelberg, C. Winter, 1966.

Laurand V., « Du morcellement à la totalité du corps: lecture et interprétation des signes physiognomoniques chez le Pseudo Aristote et chez les Stoïciens », in F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 191-208.

Lavency M., *Aspects de la logographie judiciaire attique*, Louvain, Publications de l'Université de Louvain, 1964.

Lear J., « Katharsis », in A. Oksenberg Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 315-340.

Lefkowitz J., « Keith Sidwell, Aristophanes the Democrat: the Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2009 », *Bryn Mawr Classical Review* 2010.10.62 [en ligne].

Lenfant D., « Des décrets contre la satire : une invention de scholiaste ? », *Ktèma*, 28, 2003, p. 5-31.

Levy É., « Isonomia », in Bultrighini U. (éd.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, p. 119- 137.

Levy É., « Les femmes chez Aristophane », *Ktèma*, 1, 1976, p. 99-112.

Lewis D., « The Kerameikos Ostraka », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 14, 1, 1974, p. 1-4.

Liébert Y., *Regards sur la truphè étrusque*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006.

Lind H., *Des Gerber Kleon in den « Rittern » des Aristophanes: Studien zur Demagogenkomödie*, Francfort, P. Lang, 1990.

Lissarague F., « de la sexualité des satyres », *Mètis*, 2, 1987, p. 63-90.

Lissarague F., « regards sur le mariage grec », in O. Cavalier (éd.), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce : les antiquités grecques du musée Calvet*, Fondation du musée Calvet, Avignon, 1996, p. 414-433.

Lissarague F., *La cité des satyres. Une anthropologie ludique, Athènes, VI^e-V^e siècles avant J.-C.*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

Löfberg J., *Sycophanty in Athens*, Whitefish, Kessinger, 2008 (1917).

Lombardini J., « Civic Laughter : Aristotle and the Political Virtue of Humor », *Political Theory*, 41, 2, 2013, p. 203-230.

Longo O., « The Theater of the Polis », in J. Winkler, F. Zeitling (éd.), *Nothing to Do with Dionysos ?*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 12-19.

Lopez Eire A., « Les mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

Lopez Eire A., « Rhetoric and Language », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 336-349.

- Loraux N., « Les femmes d'Athènes et le théâtre », in *Aristophane, Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXVIII*, Vandœuvre, Genève, Fondation Hardt, 1991, p. 203-244.
- Loraux N., « La "belle mort" spartiate », *Ktèma*, 2, 1977, p. 105-120.
- Loraux N., *Les expériences de Tirésias*, Paris, Maspero, 1989.
- Loraux N., *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.
- Loraux N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997.
- Loraux N., *L'Invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Mouton : Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1981.
- Losfeld G., *Essai sur le costume grec*, Paris, De Boccard, 1991.
- MacDowell D., « "Hybris" in Athens », *Greece & Rome*, 23, 1, 1976, p. 14-31.
- MacDowell D., *Spartan Law*, Édimbourg, Scottish Academic Press, 1986.
- MacDowell D., *The Law in classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1986 (1978).
- Macdowell D., « the Meaning of *Alazôn* », in E. Craik (éd.), *"Owls to Athens". Essays on Classical Subjects Presentad to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 287-292.
- MacDowell D., « Foreign birth and Athenian citizenship in Aristophanes », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 359-371.
- MacDowell D., *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995.
- MacDowell D., *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, Manchester University Press, 1999 (1963).
- Macdowell D., « The Athenian Procedure of *Dokimasia* of Orators », in R. wallace, M. Gagarin (éd.), *Symposium 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 79-87.
- Macé A., *L'atelier de l'invisible. Apprendre à philosopher avec Platon*, Paris, éditions ère, 2010.
- Macé A., « La genèse sensible de l'Etat comme forme du commun », in A. Macé (éd.), *Choses privées et choses publiques en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Jérôme Million, 2012, p. 7-40.
- Macé A., « La naissance de la nature en Grèce ancienne », in S. Haber, A. Macé (éd.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 54-59.
- Macé A., « Deux formes de commun en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69, 3, 2014, p. 659-688.

- MacLachlan B., *The Age of Grace : "Charis" in Early Greek Poetry*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Mactoux M.-M., « Esclave, fouet, rituel », in L. Bodiou et alii (éd.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brûlé*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 59-70.
- Major W., *The Court of Comedy: Aristophanes, Rhetoric, and Democracy in Fifth-Century Athens*, Columbus, The Ohio Press University, 2013.
- Makres A., « Dionysiac Festivals in Athens and the Financing of Comic Performances », in M. Fontaine, A. Scafuro (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014, p. 70-92.
- Mann C., *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin, Akademie Verlag, 2007.
- Manville P., *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Masson O., « Les noms d'esclaves dans la Grèce antique », in *Actes du colloque de 1971 sur l'esclavage*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Mastromarco G., « L'odore del mostro », *Lexis*, 2, 1988, p. 209-215.
- Mastronarde D., « il coro euripideo : autorità et integrazione », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 60, 1998, p. 55-80.
- Mattingly H., « Poets and Politicians in Fifth-Century Greece », in K. Kinzl (éd.), *Greece and the Eastern in Ancient History and Prehistory*, Berlin, New-York, De Gruyter, 1977, p. 231-245.
- Mélèze Modrzejewski J., « "paroles néfastes" et "vers obscènes". À propos de l'injure verbale en droit grec et hellénistique », *Dikê*, 1, 1998, p. 151-169.
- Migeotte L., *Les finances des cités grecques*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Milanezi S., *Rire aux pays des morts : poésie et politique dans les Grenouilles d'Aristophane*, thèse de Doctorat, Paris EHESS, 1983.
- Milanezi S., « Le suffrage du rire, ou le spectacle politique en Grèce », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 369-396.
- Miles S., *Strattis, Tragedy and Comedy*, thèse de doctorat, Université de Nottigham, 2009 [en ligne].
- Miralles C., « Laughter in the Odyssey », in S. Jäkel, A. Timonen (éd.), *Laughter down the Centuries*, vol. I, Turku, Annales universitatis Turkuensis, 1994.p. 9-51.
- Miralles C., « Le rire chez Sophocle », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 407-424.
- Mitchell L., Rhodes P., « Friends and enemies in Athenian Politics », *Greece & Rome*, 43, 1, 1996, p. 11-30.

Möllendorff P., *Grundlagen einer Ästhetik der alten Komödie: Untersuchungen zu Aristophanes und Michail Bachtin*, Tübingen, Gunther Narr Verlag, 1995.

Momigliano A., « Freedom of Speech in Antiquity », in P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 2, New York, Scribner's sons, 1973, p. 252-263.

Monoson S., « Frank Speech, Democracy and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse », in J. Euben, J. Wallace, J. Ober (éd.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 172-197.

Montgomery H., *The Way to Chaeronea: Decision Making and Political Influence in Demosthenes' Speeches*, Bergen, Oslo, Universitetsforlaget, 1984.

Montiglio S., *Dire le silence au pays du logos*, thèse de doctorat, Paris EHESS, 1995.

Morford M., « *Ethopoïia* and Character-assassination in the *Conon* of Demosthenes », *Mnemosyne*, vol. 19, fasc. 3, 1966, p. 241-248.

Morgan J., « Women, Religion, and the Home », in D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing, 2007, p. 297-310.

Mossé C., *Alexandre. La destinée d'un mythe*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 94-97.

Mossé C., « Les citations des lois dans les plaidoyers des orateurs attiques », in C. Darbo-Peschanski (éd.), *La citation dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 95-101.

Mossé C., « Les esclaves banquiers à Athènes au IV^e siècle. Une forme originale d'ascension sociale », in M. Cottias, A. Stella, B. Vincent (éd.), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 119-126.

Mossé C., « *Politeumonenoï* et *idiôtai*: l'affirmation d'une classe politique à Athènes au IV^e siècle », in P. Brun (éd.), *d'Homère à Plutarque: itinéraires historiques*, Bordeaux, Ausonius, 2007, p. 209-216.

Mouze L., *Le législateur et le poète. Education et politique chez Platon: étude des livres II et VII des Lois*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

Mouze L., « Éduquer l'humain en l'homme: l'œuvre esthétique et politique du philosophe », in L. Brisson, F. Fronterotta (éd.), *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 201-208.

Mulgan R. G., *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Murray O., « The Greek Symposion in History », in E. Gabba (éd.), *Tria corda: scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Côme, New Press, 1983, p. 257-262.

Murray O., « The solonian law of *hubris* », dans P. Cartledge, P. Millett, S. Todd, *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 139-145.

Murray O., « Histories of Pleasures », in O. Murray, M. Tecusan (éd.), *In Vino Veritas*, Londres, The British School at Rome, 1995, p. 3-16.

Mylona D., *Fish-Eating in Greece from the Fifth Century B.C. to the Seventh Century A.D.*, Oxford, Archaeopress, 2008.

Nagy G., *Le meilleur des Achéens : la fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. J. Carlier et N. Loraux, Paris, Seuil, 1994 (1979).

Nesselrath H.-G., *Die Attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der Antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin, New York, De Gruyter, 1990.

Nesselrath H.-G., « The polis of Athens in Middle Comedy », in G. Dobrov (éd.), *The City as Comedy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998, p. 271-288.

Nock A., *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Noël M.-P., « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis*, 2, 1998, p. 19-36.

Noël M.-P., « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des “sophistes” dans les *Nuées* », in J. Jouanna (éd.), *Le théâtre grec antique : la comédie*, Paris, Académies des inscriptions et Belles Lettres, 2000, p. 111-128.

Noël M.-P., « *Symposion, philanthôpia* et empire dans la *Cyropédie* de Xénophon », in P. Brillet-Dubois, É. Parmentier, *Φιλολογία. Mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 132-146.

North H., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966.

Norwood G., *Greek Comedy*, Londres, Methuen, 1931.

Nussbaum M., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

O'Higgins L., « Women's Cultic Joking and Mockery », in A. Lardinois, L. McClure (éd.), *Making Silence Speak. Women's Voice in Greek Literature and Society*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 137-176.

O'Higgins L., *Women and Humor in Classical Greece*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2003.

O'Neil J., « The semantic usage of tyrannos and related words », *Antichthon*, 20, 1986, p. 26-40.

O'Sullivan L., *The régime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE : a philosopher in politics*, Leiden, Boston, Brill, 2009.

Ober J., *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

- Ober J., Strauss B., « Drama, rhetoric, discourse », in J. Winkler, F. Zeitlin (éd.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 237-270.
- Ober J., « How to Criticize Democracy in Late Fifth-and Fourth Century Athens », in J. Euben, J. Wallach, J. Ober (éd.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1994, p. 149-171.
- Ober J., *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek DémocracY and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Ober J., « The Athenian Debate over Civic Education », in *Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going On Together*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2005, p. 128-156.
- Ober J., « The Original Meaning of "Democracy" : Capacity to Do Things, Not Majority Rule », *Constellations*, 15, 1, 2008, p. 3-9.
- Ogden D., *Greek Bastardy. In the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford, New York, Clarendon Press, 2007 (1996).
- Oikomides A., « Graffiti-inscriptions of the Athenian Agora at Kerameikos », *Horos*, 2, 1986, p. 43-64.
- Olson D., « Comedy, Politics and Society », in G. Dobrov (éd.), *Brill's Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 35-69.
- Orfanos C., « Ecclesia vs banquet », *Pallas*, 61, 2003, p. 203-217.
- Osborne R., « Law in action in classical Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 1985, 105, p. 40-58.
- Osborne R., « Vexatious Litigation », in P. Cartledge et alii (éd.), *Nomos, essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 83-102.
- Osborne M., Byrne S., *A Lexicon of Greek Personal Name, vol. II. Attica*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Osborne R., *Demos, the Discovery of Classical Attika*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 162-169.
- Osborne R., *Performance Culture and athenian Democracy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1999.
- Osborne R., *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2010.
- Oulhen J., « La société athénienne », in P. Brulé, R. Descat (éd.), *Le monde grec aux temps classiques*, tome 2, Paris, PUF, 2004, p. 251-351.

- Parker R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005.
- Pébarthe C., *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris, De Boccard, 2006.
- Pélékidis C., *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, De Boccard, 1962.
- Pernot L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde greco-romain*, t. 1, Paris, Brepols, 1993
- Perpillou J.-L., « Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien », *Revue des Études Grecques*, XCV, 1982, p. 233-274.
- Perusino F., *Dalla commedia antiqua alla commedia di mezzo : tre studi su Aristofane*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1987.
- Philipp G., « Philippides, ein politischer Komiker in hellenistischer Zeit », *Gymnasium*, 80, 1973, p. 492-509.
- Phillips D., *Avengers of Blood*, Historia, 202, Stuttgart, Steiner, 2008.
- Piana R., *La réception d'Aristophane en France de Palissot à Vitez, 1760-1962*, thèse de doctorat, Paris, Université Paris VIII, 2005.
- Pickard-Cambridge A., *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1968 (1953²).
- Pierre H., « Réflexions autour de la *Nesteia* des Thesmophories athéniennes », *Pallas*, 76, 2008, p. 85-94.
- Piqueux A., « Rembourrages et image du corps dans la comédie ancienne et moyenne : témoignages archéologiques et textes comiques », in F. Prost et J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- Podlecki A., « Apragmosyne », *Ancient History Bulletin*, 5, 1991, p. 81-87.
- Polignac F. de, Schmitt Pantel P., « Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques », *Ktèma*, 23, 1998, p. 5-13.
- Power T., *The Culture of Kitharôidia*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 2010.
- Prost F., Wilgaux J. (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- Purcell N., « Eating fish : the paradoxes of Seafood », in J. Wilkins, J. Harvey, D. Dobson (éd.), *Food in Antiquity*, University of Exeter Press, Exeter, 1995, p. 132-149.
- Pütz B., *The Symposium and Komos in Aristophanes*, Stuttgart, Weimar, J.B. Metzler, 2003.

Queyrel A., « Compte-rendu de C. Mann, *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.* », *BMCR*, 2008.05.35 [en ligne].

Queyrel Bottineau A., *Prodosia. La notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du Ve siècle*, Bordeaux, Ausonius, 2010.

Queyrel Bottineau A. (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon, Édition Universitaire de Dijon, 2014.

Raimbourg C., « Aristote et le dénigrement. Analyse des rapports entre la théorie rhétorique et la *diabolè* », in L. Albert, L. Nicolas (éd.), *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, De Boeck Duculot, 2010, p. 65-77

Reckford K., *Aristophanes' Old-and-new comedy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987.

Reden S. von, *Exchange in Ancient Greece*, Londres, Duckworth, 1995.

Reed C., *Maritime Traders in the Ancient Greek World*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2003.

Reinach S., « Le rire rituel », *Cultes, mythes et religions*, t. IV, Paris, Édition Leroux, 1912, p. 109-129.

Reverdin O., « Remarques sur la vie politique d'Athènes au Ve siècle », *Museum Helveticum*, 2, 1945, p. 201-212

Revermann M., « Cratinus' Διονυσιαλέξανδρος and the Head of Pericles », *The Journal of Hellenic Studies*, 117 1997, p. 197-200.

Reverman M., « The Competence of Theatre Audiences in Fifth- and Fourth-Century Athens », *The Journal of Hellenic Studies*, 126, 2006, p. 99-124.

Revermann M., *Comic Business: Theatricality, Dramatic Technique and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Rhodes P., *The Athenian Boule*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Rhodes P., « Enmity in fourth-century Athens », in P. Cartledge, P. Millett, S. Von Reden (éd.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 144-161.

Rhodes P., « Nothing to do with democracy : athenian drama and the polis », *The Journal of Hellenic Studies*, 123, 2003, p. 104-119.

Richer N., *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Ringer M., *Electra and the Empty Urn. Metatheater and Role Playing in Sophocles*, Chapel Hill, Londres, University of North Carolina Press, 1998.

Riu X., *Dionysism and comedy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999.

- Rivolta C., « Zeus τῶραννος nel Prometeo di Eschilo », *Hormos*, 4, 2012, p. 20-35.
- Roisman J., « Speaker-audience interaction in Athens : a power struggle », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 261-278.
- Roman A., « Thucydide », in A. Macé (éd.), *Choses privées et choses publiques en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Jérôme Million, 2012, p. 341-366.
- Rosen R., *Old Comedy and the iambographic Tradition*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- Rosen R., *Making Mockery The Poetics of Ancient Satire. Classical Culture and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Rosen R., « Aristophanes », in G. Dobrov (éd.), *Brill's Companion to the Study of Comedy*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 227-278.
- Rosenbloom D., « From *Ponèros* to *pharmakos* : Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE », *Classical Antiquity*, 21, 2, 2002, p. 283-346.
- Rosenbloom D., « The Politics of comic Athens », in M. Fontaine, A. Scafuro (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman comedy*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2014, p. 297-320.
- Rösler W., « Michail Bachtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland », *Quaderni Urbinati de Cultura Classica*, 23, 1986, p. 25-44.
- Rossellini M., « *Lysistrata* : une mise en scène de la féminité », in *Aristophane : les femmes et la Cité*, Fontenay aux Roses, ENS, 1979, p. 11-32.
- Rotstein A., *The Idea of Iambos*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2010.
- Roubineau J.-M., « Pauvreté, rationalité économique et abandon d'enfants dans les cités grecques », in E. Galbois, S. Rougier-Blanc (éd.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, Ausonius, 2014, p. 145-164.
- Roussel P., « Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du V^e siècle av. J.-C. à l'époque romaine », *Mémoires de l'Institut de France*, 43, 2, 1951, p. 123-227.
- Ruffell I., in M. Revermann, P. Wilson (éd.), *Performance, Reception, Iconography : Studies in Honour of O. Taplin*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2008, p. 37-58.
- Ruzé F., *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.
- Saetta-Cottone R., *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla loidoria comica*, Rome, Carocci Editore, 2005.
- Saïd S., « L'Assemblée des femmes : les femmes, l'économie et la politique, in *Aristophane : les femmes et la Cité*, Fontenay aux Roses, ENS, 1979, p. 33-69.
- Saïd S., *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris, Klincksieck, 1985.

Saïd S., « Travestis et travestissements dans les comédies d'Aristophane », in *Anthropologie du théâtre antique*, Montpellier, Cahiers du GITA, 3, 1987, p. 217-246.

Sanders E., *Envy and Jealousy in Classical Athens : A Socio-Psychological Approach*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014.

Sawada N., « Athenian Politics in the Age of Alexander the Great: A Reconsideration of the Trial of Ctesiphon », *Chiron*, 26, 1996, p. 57-84.

Saxonhouse A., *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Scafuro A., *The Forensic Stage: settling Disputes in Graeco-Roman New Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Scafuro A., « Parents abusers, military shirkers, and accused killers: the authenticity of the second law inserted at Dem. 24.105 », in M. Gagarin, R. Wallace (éd.), *Symposion 2001*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, p. 51-69.

Scheid J., Svenbro J., *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, 1994.

Scheid-Tissinier É., « Classe dirigeante, classe dangereuse ? Une représentation des élites dans l'Athènes du IV^e siècle », *Histoire Urbaine*, 10, 2004, p. 27-41.

Scheid-Tissinier É., « Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques », in M. Molin (éd.), *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 97-113.

Scheid-Tissinier É., « Remarques sur les fondements de la vengeance », in Bertrand J.-M. (éd.), *La violence dans les mondes grecs et romains*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 395-410, p. 397-402.

Scheid-Tissinier É., « Le rôle de la colère dans les tribunaux athéniens », dans F. de Polignac, P. Schmitt-Pantel, *Athènes et le politique dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 179-198.

Scheid-Tissinier É., « Du bon usage des amis et des ennemis dans les plaidoyers attiques », in J. Peigney (éd.), *Amis et ennemis en Grèce ancienne*, Bordeaux, Ausonius, 2011, p. 165-178.

Schenkenveld D., « *Ta asteia* in Aristotle's Rhetoric : The Disappearance of a category », Dans W. Fortenbaugh, D. Mirhady (éd.), *Peripatic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 1995, p. 1-14.

Schiappa E., *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, Yale University Press, 1999.

Schmitt Pantel P., « L'âne, l'adultère et la cité », in J. Le Goff, J.-C. Schmitt (éd.), *Le charivari*, Paris, La Haye, New York, Mouton, 1981, p. 117-122.

Schmitt Pantel P., « Les repas au prytanée et à la tholos dans l'Athènes classique. *Sitesis, trophé, misthos* : réflexions sur le mode de nourriture démocratique », *Aion*, 2, 1980, p. 55-68.

Schmitt Pantel P., *Hommes illustres. Mœurs et politiques à Athènes au V^e siècle*, Aubier, Paris, 2009.

Schmitt Pantel P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011 (1992), p. 222-231.

Schmitz W., *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

Scholtz A., « Friends, Lovers, Flatterers: Demophilic Courtship in Aristophanes' *Knights* », *Transactions of the American Philological Association*, 134, 2004, p. 263-293.

Schwartz J., *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, Munich, G. H. Beck, 1971.

Sealey R., « Callistratos of Aphidna and His Contemporaries », *Historia*, 5, 1956, p. 178-208.

Sebillotte Cuchet V., « Les antiquistes et le genre », in V. Sebillotte Cuchet, N. Ernout (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 11-26.

Sebillotte, V., « Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie (Hérodote, IV, 110-117) », *Métis*, H.S., 2013, p. 169-185.

Segal C., « The Character and Cults of Dionysos and the Unity of the *Frogs* », *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 1961, p. 207-242.

Shapiro J., *Speaking Bodies: Physiognomic Consciousness and Oratorical Strategy in 4th-Century Athens*, thèse de doctorat, Université du Michigan, 2011 [en ligne].

Shear J., *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Sidwell K., « Athenaeus, Lucian and fifth-century Comedy », in D. Braun, J. Wilkins, *Athenaeus and his world. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter, University of Exeter Press, 2000, p. 136-160.

Sidwell K., « From Old to Middle to New? Aristotle's *Poetics* and the history of Athenian Comedy », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The Rivals of Aristophanes*, Londres, Duckworth, 2000, p. 247-258.

Sidwell K., *Aristophanes the Democrat: the Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009.

Siewert P., « Accuse contro i "candidati" all'ostracismo per la loro condotta politica e morale », in M. Sordi (ed.), *L'immagine dell'uomo politico: cita pubblica e morale nell'antichità*, Milan, Vita et Pensieri, 1991, p. 3-14.

Sifakis G., *Parabasis and animal Choruses. A contribution to the History of the Attic Comedy*, Londres, The Athlone Press, 1971.

Silk M., « Aristophanic Paratragedy », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, comedy and the polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 477-504.

Silk M., *Aristophanes and the Definition of Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Sissa G., « La famille dans la cité grecque (Ve- IV^e siècles AC.) », in A. Rousselle, G. Sissa, Y. Thomas (éd.), *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Bruxelles, Éditions Complexes, 1986.

Skinner M., *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

Skoda F., *Le redoublement expressif: un universel linguistique*, Paris, Selaf, 1983.

Slater N., « performing the city in Birds », in G. Dobrov, *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill, Londres, The University of North Carolina Press, 1997, p. 75-94.

Slater N., « The Vase as Ventriloquist », in E. Mackay (éd.), *Signs of Orality: Oral Tradition and its influence on the greek and Roman World*, Boston, Leiden, Brill, 1999, p. 143-161.

Slater N., *Spectator Politics. Metatheatre and Performance in Aristophanes*, Philadelphie, Pennsylvania press, 2002.

Sluiter I., Rosen R. (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004.

Sommerstein A., « The Decree of Syracosios », *The Classical Quarterly*, n.s., 36, 1, 1986, p. 101-108.

Sommerstein A. *et alii* (éd.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, Levante Editori, 1993.

Sommerstein A., « How to Avoid Being a Komodoumenos », *The Classical Quarterly*, n.s., 46, 2, 1996, p. 327-356.

Sommerstein A., « Platon, Eupolis and the "Demagogue-Comedy" », in D. Harvey, J. Wilkins (éd.), *The rivals of Aristophanes*, London, Duckworth, 2000, p. 437-451.

Sommestein A., « Parler du rire chez Aristophane », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

Sommerstein A., « Comedy and the Unspeakable », in D. Cairns, R. Knox (éd.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honor of Douglas M. MacDowell*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2004, p. 205-222.

Sommerstein A., « The alleged attempts to prosecute Aristophanes », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p.145-174.

Sommerstein A., *Talking About Laughter and Other Studies in Greek Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009.

Sommertein A., « Platonios *Diff. Com.* 29-31 and 46-52 Koster : Aristophanes' *Aiolosikon*, *Kratinos*, *Odyssês*, and Middle Comedy », in A. Sommerstein, *Talking About Laughter and*

Other Studies in Greek Comedy, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009, p. 272-305.

Spence I., *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford, New York, Clarendon Press, 1993.

Spina L., *Il Cittadino alla tribuna. Diritto e liberta di parole nelle'Atene democratica*, Naples, Liguori Editore, 1986.

Stark I., « Athenische Politiker und Strategen als Feiglinge, Betrüger und Klaffärsche. Die Warnung vor politischer Devianz und das Spiel mit den Namen prominenter Zeitgenossen », in A. Ercolani (éd.), *Spoudageloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart, Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2002, p. 147-167.

Stark I., *Die hämische Muse. Spott als soziale und mentale Kontrolle in der griechischen Komödie*, Munich, Beck, 2004.

Ste. Croix G.E.M. de, *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, Duckworth, 1972.

Steiner A., « Private and Public : Links Between Symposion and Syssition in Fifth-Century Athens », *Classical Antiquity*, 21, 2002, p.349-379.

Storey I., « Michael Vickers, Pericles on Stage: political comedy in Aristophanes' early plays. Austin: University of Texas Press, 1997 », *Bryn Mawr Classical Review* 97.9.15 [en ligne].

Storey I., « The "blameless" shield of Cleonymus », *Reinisches Museum für Philologie*, 132, 1989, p. 247-261.

Storey I., *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003.

Strauss B., « The Athenian Trireme, School of Democracy », in J. Ober, C. Hedrick (éd.), *Demokratia, A conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, Paperback, 1996, p. 313-325.

Süss W., *Ethos. Studien zur älteren Griechischen Rhetorik*, Neudruck, Scientia Verlag Allen, 1975 (1910).

Sutton D., *The Cathasis of Comedy*, Lanham, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1994

Süvern J., *Über Aristophanes Vögel*, Berlin, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1827.

Svenbro J., *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.

Tacon J., « Ecclesiastic *thorubos* : Interventions, Interruptions, and Popular Involvement in the Athenian Assembly », *Greece & Rome*, 48, 2, p. 173-192.

Taillardat J., *Les images d'Aristophane. Étude de langue et de style*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

- Taplin O., *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Taplin O., « Tragedy and Tragedy », *The Classical Quarterly*, n.s., 33, 2, 1983, p. 331-333.
- Taplin O., « Fifth-Century Tragedy and Comedy : A Synkrisis », *The Journal of Hellenic Studies*, 106, 1986, p. 163-174.
- Taplin O., « Comedy and the Tragic », in M. Silk (éd.), *Tragedy and the Tragic. Greek Theater and Beyond*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 188-202.
- Taplin O., *Greek Tragedy in Action*, Londres, New York, Routledge, 2003 (1978).
- Tatti A., « Le *Dionysalexandros* de Cratinos », *Mètis*, 1, 1986, p. 325-332.
- Thein K., « La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 169-189.
- Thiercy P., « Les odeurs de la polis ou le “ nez ” d’Aristophane », in A. Sommerstein *et alii* (éd.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 505-526.
- Thomas R., *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1989.
- Todd S., « The Use and Abuse of the Attic Orators », *Greece & Rome*, 37, 1990, p. 163-167.
- Todd S., « The rhetoric of enmity in Attic orators », in P. Cartledge, P. Millett, S. Von Reden (éd.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 162-169.
- Todd S., « Some Notes on the Regulation of Sexuality in Athenian Law », in H.-A. Rupprecht (éd.), *Symposion 2003*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006, p. 93-111.
- Tosi R., « Polluce : Struttura onomastica et tradizione lessicografica », in C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini (éd.), *L’Onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, Milan, Vita e pensiero, 2007.
- Traill J., *Persons of Ancient Athens*, 21 vol., Toronto, Athenians, 1994-2012.
- Trédé M., Hoffmann P. (éd.), *Le rire des Anciens*, Paris, Presse de l’Ecole Normale Supérieure, 1998.
- Treu M., « Le poète comique comme maître de vérité : Les *Acharniens* d’Aristophane », *Pallas*, 91, 2013, p. 41-47.
- Trivigno F., « Paratragedy in Plato’s *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXVI, Oxford University Press, Oxford, 2009
- Tsakmakis A., « Persians, Oligarchs, and Festivals: the Date of *Lysistrata* and *Thesmophoriazusae* », in A. Markantonatos, B. Zimmermann (éd.), *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 291-302.

- Usher S., « Lysias and his Clients », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 17, 1976.
- Vannier F., *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien au V^e et IV^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- Velho G., « Les déserteurs des armées civiques en Grèce ancienne ou la négation du modèle du citoyen-soldat », *Les Études Classiques*, 70, 2002, p. 239-256.
- Vérilhac A.-M., Vial C., « Le mariage grec du VI^e siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste », *Bulletin de Correspondances Helléniques*, Supplément XXXII, 1998.
- Vernant J.-P., « Détiéne (Marcel). Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 28, 1969, p. 194-196.
- Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1972.
- Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, tome II*, Éditions la découverte, Paris, 1986.
- Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1988.
- Vernant J.-P. (éd.), *L'homme grec*, Paris, Seuil, 1993 (1991).
- Vernant J.-P., *La traversée des frontières*, Paris, Seuil, 2004.
- Viano C., « Passions et délits passionnels chez Platon, Aristote et Lysias », in *Mètis*, n.s., 9, 2011, p. 101-121.
- Vickers M., *Pericles on Stage. Political Comedy in Aristophanes' early Plays*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- Vidal-Naquet P., « La tradition de l'hoplite athénienne », in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet (éd.), *La Grèce ancienne, 3, Rites de passage et transgressions*, Paris, Éditions du Seuil, 1992 (1972), p. 63-92.
- Villacèque N., *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- Villacèque N., « Ta mère ! Insulte et généalogie à la tribune démocratique », *Cahiers Mondes Anciens*, 5, 2014 [en ligne].
- Vögelin W., *Die Diabolè von Lysias. Das Verhältnis von Bürger und Staat in der Rechtsprechung der attischen Demokratie*, Bâle, Benno Schwabe & Co Verlag, 1943.
- Vöhler M., Seidensticker B. (éd.), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007.
- Volt I., *Character Description and Invective : Peripatetics between Ethics, Comedy and Rhetoric*, Thèse de doctorat, Université de Tartu, 2007 [en ligne].

- Wallace R., « The Athenian laws against slander », in G. Thür (éd.), *Symposion 1993*, Vienne, Cologne, Böhlau Verlag, 1994, p. 109-124.
- Wallace R., « Poet, Public, and “Theatrocracy” », in L. Edmunds, R. Wallace (éd.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press, 1997.
- Wallace R., « The sophists in Athens », in D. Boedeker, K. Raaflaub (éd.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1998, p. 203-222.
- Wallace R., « The Power to Speak – and not to Listen », in I. Sluiter, R. Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Boston, Brill, 2004, p. 221-232.
- Wallace R., « Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech », in M. Gagarin, D. Cohen (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 357-373.
- Walsh P., « A study in réception : the british debates over Aristophanes’ politics and influence », *Classical Receptions Journal*, vol. I, Iss. I, 2009, p. 55-72.
- Weil H., *Études sur le drame antique*, Paris, Hachette, 1897.
- Wersinger A.-G., « Comment dire l’envie jalouse ? », in M. Dixsaut (éd.), *La fêlure du plaisir, études du plaisir, études sur le Philèbe de Platon*, 2 vol. Paris, Vrin, 1999, p. 315-335.
- Whitehead D., *The Demes of Attika*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 223-234.
- Whitehead D., *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, The Cambridge Philological Society, 1977.
- Whitman C., *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964.
- Wilamowitz-Möllendorff U. (von), *Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Bâle, Benno Schwabe & Co, 1959 (1931).
- Wiles D., *Tragedy in Athens. Performance space and theatrical meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Wilgaux J., « De l’examen des corps à celui des vêtements. Les règles de civilité en Grèce ancienne », *Mètis*, n.s. 6, 2008, p. 57-74.
- Wilkins J., *The Boastful Chef, The discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Wilson P., *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Wilson P., « Demosthenes 21 (*Against Meidias*): Democratic Abuse », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 37, 1991, p. 164-195.

Winkler J., Zeitling F. (éd.), *Nothing to Do with Dionysos?*», Princeton, Princeton University Press, 1990.

Winkler J., « Faire la loi : la supervision du comportement sexuel dans l'Athènes classique », in J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, trad. S. Boehringer, N. Picard, Paris, EPEL, 2005 (1990), p. 95-142.

Winkler J., « Le rire de l'opprimée : Déméter et les jardins d'Adonis », in J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, trad. S. Boehringer, N. Picard, Paris, EPEL, 2005, p. 353-391.

Wohl V., *Love among the ruins : the erotics of democracy in classical Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Wolff H., « Die Opposition gegen die radikale Demokratie in Athen bis zum Jahre 411 V. Chr. », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 36, 1979.

Worley L., *Hippeis : The Cavalry of Ancient Greece*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1994.

Worman N., « Fighting words: verbal contest in archaic Poetry », in E. Gunderson (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 27-42.

Worman N., *Abusive Mouths in Classical Athens*, New York, Cambridge University Press, 2008.

Worthington I., « Greek Oratory, Revision of Speeches and the Problem of Historical Reliability », *Classica et Mediaevalia*, 42, 1991, p. 55-74.

Worthington I., « Once More, the Client/Logographos Relationship », *The Classical Quarterly*, n.s., 43, 1, 1993, p. 67-72.

Worthington I., « Rhetoric and Political in Classical Greece : Rise of the *rhêtores* », in I. Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 255-271.

Yates V., « *Anterastai* : Competition in Eros and Politics in Classical Athens », *Arethusa*, 38, 1, 2005, p. 33-47.

Yunis H., *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca, Londres Cornell University Press, 1996.

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION GENERALE	1
------------------------------	----------

PREMIERE PARTIE

L'HUMOUR ET L'OUTRAGE : LES AMBIGUÏTES DE LA DERISION DANS LE MONDE GREC	33
---	-----------

CHAPITRE 1

L'UNIVERS GREC DE LA DERISION : ETUDE LEXICALE ET SEMANTIQUE	33
---	-----------

I. LE RIRE DANS LE MONDE GREC	35
-------------------------------	----

1. Vocabulaire du rire	35
------------------------	----

2. L'omniprésence du rire de moquerie	36
---------------------------------------	----

3. Le rire comme humiliation	39
------------------------------	----

II. LA DERISION : DE L'INSULTE A L'HUMOUR	41
---	----

1. Terminologie de la dérision	41
--------------------------------	----

2. La blessure de la dérision	49
-------------------------------	----

3. Les ambiguïtés de la dérision	57
----------------------------------	----

CONCLUSION DU CHAPITRE 1	61
--------------------------	----

CHAPITRE 2

APPROCHES ANTIQUES DU RIRE ET DE LA DERISION	63
---	-----------

I. PLATON ET LA DERISION : DE L'UTILITE D'UNE PRATIQUE MAUVAISE	64
---	----

1. L' « anthropologie austère » de Platon	64
---	----

2. Le rire de moquerie : un plaisir malsain	66
---	----

3. Le philosophe face à la dérision	68
-------------------------------------	----

4. Une dérision encadrée dans les Lois	72
--	----

II. L'ETHIQUE ARISTOTELICIENNE DU RIRE	79
--	----

1. Le rire et la « vie bonne »	79
--------------------------------	----

2. La nécessité du « juste milieu »	80
-------------------------------------	----

3. La dérision comme un « outrage éduqué »	83
--	----

4. La dérision : le lien de la cité	85
-------------------------------------	----

III. XENOPHON ET LE POUVOIR DU RIRE	86
-------------------------------------	----

1. Cyrus, le roi plaisantin	86
-----------------------------	----

2. <i>Charis</i> et dérision	88
------------------------------	----

3. La « réciprocité déséquilibrée » du rire	92
---	----

CONCLUSION DU CHAPITRE 2	93
--------------------------	----

DEUXIEME PARTIE

LA DERISION : UNE PRATIQUE A ENCADRER ? 95

CHAPITRE 3

LITIGES JUDICIAIRES ET DERISION	95
I. LA DERISION : SOURCE DE CONFLITS VIOLENTS ?	96
1. La vengeance : corollaire de la dérision	96
2. La violence, odieuse face à la dérision ?	101
II. DES LOIS CONTRE LA DERISION ?	105
1. Les lois sur l'injure (<i>kakègoria</i>)	105
2. La loi sur l'outrage (<i>Hubris</i>)	111
III. LA DERISION : UN COMPORTEMENT REPROUVE PAR LES JUGES	114
1. Le plaideur en victime de la dérision	114
2. La dérision et le mépris du peuple	122
CONCLUSION DU CHAPITRE 3	128

CHAPITRE 4

LA CENSURE DES PRATIQUES DE DERISION	131
I. LE « BIEN PARLER » DES ORATEURS	135
1. L' <i>euphèmia</i> : un impératif ?	135
2. L'encadrement de la parole à l'Assemblée	139
II. LES LIMITES DE LA PAROLE COMIQUE	148
1. La « licence » comique : objet historiographique	148
2. la comédie face aux lois sanctionnant l'injure	149
3. La censure de la comédie	152
CONCLUSION DU CHAPITRE 4	161

TROISIEME PARTIE

CONFLICTUALITE CIVIQUE ET DERISION 163

CHAPITRE 5

LES USAGES DE LA DERISION A L'ASSEMBLEE ET DANS LES TRIBUNAUX	163
I. LES FORMES DE LA DERISION DU PRETOIRE	166
1. La dérision au sein des tribunaux	166
2. La dérision à l'Assemblée	170
II. LA DERISION : QUELLE NOCIVITE POUR L'ORATEUR ?	174
1. La dérision et l' <i>èthos</i>	174
2. L' <i>echthra</i> : prétexte à dérision	180
	532

III. LES ENJEUX RHETORIQUES DE LA DERISION DANS LE PRETOIRE	184
1. Réfuter	184
2. Plaire	186
3. Dénigrer	188
IV. AFFRONTER LA DERISION	191
1. Au tribunal : la rhétorique de l'anti-dérision	191
2. À l'Assemblée : l'orateur face au <i>thorubos</i>	195
CONCLUSION DU CHAPITRE 5	201
CHAPITRE 6	
LA FABRIQUE DE LA DERISION JUDICIAIRE	203
1. Les (in)conduites	204
2. Le « passé qui ne passe pas »	234
3. La fange des origines	243
4. « Quoi ma gueule ? » : la dérision par les apparences et les allures	252
II. DE LA SCENE AU TRIBUNAL : LES FONDEMENTS COMIQUES DES RAILLERIES JUDICIAIRES	259
1. Le plaideur en acteur de comédie	259
2. Le plaideur en spectateur de comédie	262
III. La rumeur : terreau de la dérision du prétoire	265
1. Athènes : la cité des « ragots »	265
2. Le préjudice de la mauvaise réputation	267
CONCLUSION DU CHAPITRE 6	271
QUATRIEME PARTIE	
<hr/>	
LA DERISION AU SERVICE DU PEUPLE	273
<hr/>	
CHAPITRE 7	
LA DIDACTIQUE DEMOCRATIQUE DE LA DERISION COMIQUE	273
I. SATIRE COMIQUE ET DEBAT DEMOCRATIQUE	277
1. L'incidence politique de la comédie : un objet de débat	277
2. Le poète en éducateur	283
3. le discours comique et l'« espace public »	289
II. LE « <i>METECHEN</i> » DANS LE DISCOURS COMIQUE	295
1. La folie de la justice	295
2. Le sycophante : un anti-modèle	302
3. La politique comme salaire	306
III. DISCOURS COMIQUE ET SOUVERAINETE DU PEUPLE	312
	533

1. Le peuple versus Lepeuple	312
2. Le citoyen : « un spectateur » ?	321
IV. LA FABRIQUE DE L'AUDITEUR AVISE	324
1. Les artifices de la <i>technè rhètorikè</i>	324
2. La paratragédie : un instrument d'apprentissage politique	331
CONCLUSION DU CHAPITRE 7	339
CHAPITRE 8	
LES ENJEUX DE LA DERISION DES HOMMES POLITIQUES	341
I. L'EXCES DE POUVOIR : PERICLES, UNE TAILLE DE TROP ?	342
1. Périclès et son temps	342
2. Périclès, tyran	343
II. LA DEMAGOGIE, UNE MAUVAISE POLITIQUE ?	347
1. Le « démagogue » : un homme d'État d'un genre nouveau ?	347
2. Profil comique du « démagogue »	349
3. La satire d'une démocratie pervertie ?	353
4. Le démagogue : fauteur de trouble	356
III. DES PENCHANTS VOLUPTUEUX DES ORATEURS COMME PROBLEME POLITIQUE	359
1. Des mœurs au politique	359
2. Plaisirs et comportements élitaires	362
3. L'intempérance : un problème de gouvernement	366
4. Dépenses privées, coût public	369
5. Retour à Périclès : les amours au détriment de la cité ?	373
CONCLUSION DU CHAPITRE 8	378
CHAPITRE 9	
LE POUVOIR DU PEUPLE PAR LA DERISION	381
I. HOMME POLITIQUE : UN ROLE QUI PRETE A RIRE	385
1. La raillerie des hommes politiques : un attribut de l'ancienne comédie	385
2. Les hommes politiques dans la comédie moyenne	390
II. LA DERISION COMIQUE : UN INSTRUMENT DE POUVOIR	394
1. la dérision des puissants au service de la démocratie : le témoignage du Vieil Oligarque	394
2. Dérision et « pouvoir symbolique »	398
3. L'appropriation de la dérision par les citoyens ordinaires	404
III. GRAVER LE RIDICULE : LA QUESTION DES GRAFFITIS INJURIEUX	409
1. Une pratique politique du graffiti ?	409
2. les « <i>ostraka</i> injurieux »	412
CONCLUSION DU CHAPITRE 9	426
	534

CINQUIEME PARTIE

L'ORDRE PAR LA DERISION **427**

CHAPITRE 10

REGULATION SOCIALE ET DERISION **427**

I. LA JUSTICE PAR LA DERISION **430**

1. Le rire pour châtement : punition et dissuasion 430

2. Peines et raffermissement de l'idéologie civique 434

3. Les peines infamantes : un brouillage statutaire ? 436

II. LA COMEDIE POUR SERVICE D'ORDRE **438**

1. Le « fouet public » 438

2. La déviance en spectacle 439

3. Découpages sociaux et comédie : l'exemple des femmes 443

4. La comédie comme un « carnaval » 446

5. Rire au spectacle comique : une katharsis ? 452

III. LES PRATIQUES RITUELLES DE DERISION : UNE LECTURE SOCIALE **458**

1. Le « rire rituel » : des enjeux culturels aux enjeux sociaux 458

2. Le rire rituel comme un spectacle 461

3. Les carnivals comme grille de lecture 467

4. Rire pour Déméter : la piste de « l'inversion » 471

CONCLUSION DU CHAPITRE 10 474

CONCLUSION GENERALE **477**

BIBLIOGRAPHIE **483**

I. SOURCES, EDITIONS, COMMENTAIRES **483**

Sources littéraires 483

Source épigraphique et papyrologique 487

II. ÉPISTEMOLOGIE/ HISTORIOGRAPHIE **487**

III. BIBLIOGRAPHIE GENERALE **495**