

Les sentences (γνῶμαι) dans la littérature grecque archaïque et classique (d'Homère à Thucydide)

David-Artur Daix

▶ **To cite this version:**

David-Artur Daix. Les sentences (γνῶμαι) dans la littérature grecque archaïque et classique (d'Homère à Thucydide). Etudes classiques. École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), 2000. Français. ⟨NNT : ⟩. ⟨tel-01889295⟩

HAL Id: tel-01889295

https://theses.hal.science/tel-01889295v1

Submitted on 5 Oct 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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

N° attribué par la bibliothèque /__/__/__/__/__/__/__/__/__/__/

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Formation Doctorale : Histoire et Civilisations

Discipline : Études Grecques

présentée et soutenue publiquement

par

David-Artur Daix

le 18 décembre 2000

Titre :

LES SENTENCES (ΓΝΩΜΑΙ) DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE ARCHAÏQUE ET CLASSIQUE (D'HOMÈRE À THUCYDIDE).

_____

Directeur de thèse :

Pierre Vidal-Naquet

_____

JURY

Mme. Monique Trédé, Présidente
M. Pierre Vidal-Naquet
M. Philippe Rousseau
M. François Hartog

REMERCIEMENTS

Avant toute chose, il me faut exprimer des remerciements. À Pierre Vidal-Naquet d'abord, pour avoir gracieusement accepté de diriger ce travail ; à Philippe Rousseau ensuite pour m'avoir si gentiment et si savamment accueilli au sein du Centre de recherche philologique qu'il dirige à Lille ; à François Hartog et à Monique Trédé, pour avoir bien voulu faire partie du jury et m'avoir fait profiter de leur aide ; à Catherine Darbo-Peschanski et à Bernadette Leclercq-Neveu enfin, pour les corrections, remarques et conseils, innombrables et précieux, qu'elles me firent durant l'élaboration de cette étude. Je voudrais également exprimer toute ma gratitude à Jean-Pierre Vernant pour avoir eu la gentillesse d'organiser une première rencontre entre Pierre Vidal-Naquet et moi-même ; à Pietro Pucci, qui m'a fait partager sa conversation lors de son séjour en France cette année passée et dont la lecture m'a été si profitable ; ainsi qu'à Simone Follet et à Nicole Loraux, dont la double direction lors de mon travail de maîtrise fut si bénéfique et si formatrice. Ma dette envers ma famille et mes proches va sans dire. Je voudrais cependant renouveler mes remerciements à mon père, Pierre Daix, qui a relu avec attention ce gros volume qu'il a contribué à rendre bien meilleur ; à ma femme, Sophie, qui a fait de même ; ainsi qu'à mes deux enfants, Cara et Cyprien, pour m'avoir tenu éveillé et au travail à toutes heures du jour et, surtout, de la nuit. Cette thèse leur est dédiée.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Le présent travail est consacré à l'étude des « sentences », des leçons que la littérature grecque, depuis les premiers poètes jusqu'aux philosophes et historiens, invite ses auditeurs et, plus tard, ses lecteurs à méditer. La place de ces maximes dans l'élaboration de la tradition morale, politique, juridique et philosophique est très importante. Phénomène qui, du reste, ne concerne pas la seule Hellade, mais nombre de civilisations antiques : l'Égypte, la Babylonie, la Mésopotamie, Israël, où s'est développée, comme au pays d'Hésiode, mais plus tôt encore, une poésie « sapientiale », recueil des sagesses léguées par la tradition, collection de proverbes populaires, mais aussi, parfois, réflexion plus profonde, œuvre « philosophique ». Les exemples sont nombreux : la *Théodicée babylonienne*, le *Poème du juste souffrant* (autour de 1000 av. J. C.) ; les *Maximes* egyptiennes *de Ptahhotep* (V^e^ dynastie), *d'Amenemhat* (IX^e^ dynastie) ou encore *d'Amenemopé* (autour de 1000 av. J. C.) ; les célèbres *Paroles d'Ahiqar*, ouvrage rédigé en Assyrie au VII^e^ siècle avant notre ère ; ou encore les *Livres sapientiaux* de la tradition biblique, tel celui, au nom évocateur, des *Proverbes*. L'ancien Orient était imprégné de cette littérature de sagesse, que les Grecs admiraient et qu'ils tenaient pour l'une des sources de leur propre philosophie. Par exemple, Hérodote, au livre II de ses *Enquêtes* qu'il consacre à l'Égypte, est fasciné par l'antiquité de cette contrée et par l'étendue du savoir qu'il y associe. Notons que la poésie sapientiale, si elle est souvent religieuse, ne l'est pas nécessairement. Les *Instructions* égyptiennes sont d'abord des règles pratiques et efficaces, destinées à enseigner aux futurs scribes les moyens de réussir dans la carrière. Les sagesses babyloniennes, au rebours, sont depuis toujours beaucoup plus teintées de religion. Reste que, de l'énumération de règles de conduite, on passe aisément « à une sorte de philosophie de la vie, liée à une réflexion sur les conditions d'existence de l'homme », et qui cherche « à pénétrer le mystère des forces occultes de la nature et des destinées d'outre-tombe »[1]. Aspect religieux et ton philosophique que l'on retrouve dans les livres bibliques, mais aussi dans la *Théogonie* ou dans les *Travaux et les Jours*.

En effet, en ce qui concerne notre champ d'exploration : la Grèce ancienne, les sentences fleurissent au cours de la période archaïque dans l'œuvre des poètes. Pour Quintilien, Homère — avant même Hésiode, et bien que l'épopée ne soit pas, au premier chef, un genre didactique — était le maître de la sentence[2]. Hésiode, lui, père de la poésie sapientiale grecque, Archiloque, Tyrtée, Callinos, Phocylide, Mimnerme, Théognis, Solon — et d'autres encore —, poètes lyriques et élégiaques, qualifiés de « gnomiques »[3] pour certains, multiplient les maximes. De même, la pensée des philosophes présocratiques nous a été transmise, pour l'essentiel, sous forme de citations aussi fragmentaires que sentencieuses.

Au V^e^ siècle, qui marque le début de l'époque « classique », les odes triomphales de Pindare, prises entre un héritage « mythique » dont le poète ravive le souvenir et des réalités éphémères, inspirées par le moment présent, dont il souhaite assurer la permanence, offrent elles aussi à l'auditoire de nombreuses maximes à méditer, celles-ci venant ancrer le poème dans la tradition et la mémoire. Quant aux tragédies, elles

---

[1] Ces remarques générales empruntent à l'article de Jean Hadot consacré aux « Livres de Sagesse » dans l'*Encyclopædia Universalis*, tome XX, p. 483 (édition 1989). Sur ce sujet, la littérature est immense : voir récemment Momigliano, 1991 (nouvelle édition).

[2] *Institution Oratoire*, X, 1, 50.

[3] Sur cet adjectif, cf. *infra* p. 19 sq.

conservent, inscrite encore profondément, la marque du monde héroïque et des sagesses traditionnelles, même si ces dernières s'y trouvent confrontées, parfois violemment, aux nouveaux idéaux d'une cité devenue « démocratique ».

Ces leçons traditionnelles paraissent donc inséparables de la pensée grecque archaïque, voire classique, et des réflexions, morales et bientôt politiques, juridiques ou philosophiques qu'elle mène. Et la faveur dont elles jouissent ne disparaît pas avec le temps des poètes. Au contraire, ce sont elles encore qui nourrissent les *Enquêtes* du premier historien, Hérodote, *Enquêtes* qui développent, côte à côte, un raisonnement historique déjà bien formé et un réseau d'explications empruntées à la tradition poétique. Ce sont elles dont les sophistes font l'une des matières premières de leur art, celui de persuader, les maximes venant à la rencontre de leurs auditeurs pour mieux leur faire embrasser le point de vue de l'orateur. Aristophane, qui n'aimait guère ces savants-là, se moque dans les *Nuées* de leurs « minimaxismes », les γνωμίδια (v. 321 sq.). De même, à propos des poètes tragiques, dont les œuvres, si elles puisent largement dans la tradition poétique ancienne, sont aussi influencées par les travaux récents des sophistes, Aristophane déclare souvent qu'ils passent leur temps à « forger des sentences » : γνωμοτυπεῖν (cf. *Les Grenouilles*, v. 877 ; *Les Thesmophories*, v. 55)[4]. Plus sérieusement, Jacqueline de Romilly note comment les « réflexions générales » ne se trouvent jamais en si grand nombre que chez Thucydide, à tel point que l'historien inventerait à travers leur élaboration une « science de l'homme »[5].

Car, en vérité, à l'époque classique, la littérature et les leçons qu'on en tire jouent un rôle éminent dans l'éducation morale et civique[6]. Comme l'explique Eschyle dans *Les Grenouilles*, un bon poète doit inciter les citoyens à se hisser à la taille des héros du passé (v. 1041-1042), livrer aux adultes des leçons, leur donner des explications, de la même façon qu'un maître d'école enseigne aux enfants (v. 1054-1055). Dans les dialogues de Platon, Socrate ne cesse d'étayer ses arguments par des vers qu'il va chercher, fût-ce pour les faire mentir, chez les poètes archaïques, Homère en tête[7]. De fait, on rencontre, nous dit-il :

> …Ὁμήρου ἐπαινέταις […] λέγουσι ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιος ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὑτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν…
>
> « …des panégyristes d'Homère soutenant que l'instituteur de la Grèce a été ce poète ; que, pour l'administration de toutes choses humaines, comme pour la culture qui s'y rapporte, il est digne que celui qui l'a pris en main le sache par cœur, que celui-ci vive toute son existence selon l'ordonnance que prescrit ce poète. » (*République*, 606e)

Aristote, dans la *Rhétorique*[8], consacre plusieurs pages à l'art d'énoncer des maximes, la « gnomologie » (περὶ γνωμολογίας : II, 21), pages qu'il illustre par de nombreuses citations poétiques. Les leçons des poètes, les sentences orphiques et delphiques ainsi que celles attribuées aux Sept Sages apparaissaient à ses yeux comme autant d'ancêtres de la philosophie[9].

La pérennité de ces maximes est donc remarquable, tout comme le rôle qu'elles jouent dans l'histoire des idées en Grèce, dans ce mouvement qui fait passer du « mythe » à la « raison » — étant entendu que ces termes, tout comme la nature exacte

---

[4] Sur les emplois de γνώμη chez Aristophane, péjoratifs ou non, voir P. Huart, 1973, p. 54-67.
[5] Romilly, 1990, p. 61-104.
[6] Cf., entre autres, Havelock, 1978, p. 5-8.
[7] Voir par exemple à la page suivante l'analyse du caractère d'Achille et d'Ulysse à laquelle Socrate se livre dans l'*Hippias Mineur* : le poème d'Homère fournit au raisonnement du philosophe les exemples, indéniables par son adversaire, dont il a besoin.
[8] *Rhétorique*, II, 21 sq.
[9] Cf. R. Pfeiffer, 1968, p. 83-84 ; J. Villemonteix, 1981, p. 85-86.

de ce passage, doivent être discutés[10]. Ainsi, alors que les maximes ne sont censées avoir au départ de portée que religieuse ou morale, leur champ d'application s'étend bien vite. Traitant de la justice, elles fondent naturellement une réflexion sur le droit. Expliquant les caractères, elles servent au poète devenu législateur pour éduquer non plus un simple auditeur, mais un citoyen. Évoquant les bienfaits, comme les dangers, du succès, du bonheur, de la richesse, du pouvoir, elles s'appliquent aux bouleversements économiques et sociaux — invention de la monnaie, réformes agraires, émergence de nouvelles classes dominantes, factions et guerres civiles : les στάσεις, voire « révolutions » etc. — qui secouent les cités naissantes. Ayant part à la vérité, celle détenue par les dieux seuls, elles fournissent aux premiers « amoureux de la science » que sont les « philosophes » un moyen efficace d'exprimer leur pensée, souvent nouvelle, voire révolutionnaire, sans rompre pour autant dans la forme avec la tradition d'une parole inspirée. Le poème de Parménide, en particulier, témoigne, dans ses termes, dans ses thèmes, dans sa forme, d'un héritage poétique aussi ancien que puissant[11], mais affiche aussi l'intention du philosophe de pousser plus avant, beaucoup plus loin que ne l'ont fait Homère ou Hésiode, le voyage qui conduit à la Vérité vraie.

C'est ce paradoxe que nous voulons mettre au centre de notre étude : alors que les maximes — généralités efficaces, tournées vers l'action, selon la définition d'Aristote (*Rhétorique*, II, 21) —, une fois exprimées, semblent se figer en autant de « formules », leur rôle en revanche, leur sens, leur portée ont évolué au fil du temps et des circonstances, assurant à chaque fois leur pertinence, y compris lorsque les croyances, les valeurs, les règles qui leur avaient donné naissance se trouvèrent, sinon abolies, du moins discutées, voire contestées. Notre tâche ne consiste donc pas seulement à déterminer la nature et le contenu des sentences telles qu'elles apparaissent chez les premiers poètes, mais aussi à apprécier de quelle manière ces sentences, sans que ni les mots ni les formules ne changent, ont pu servir à expliquer des réalités très différentes, si éloignées en fait parfois que les plus récentes pouvaient sembler faire table rase du passé. Nous avons noté comment la tragédie confrontait souvent la sagesse archaïque aux réalités civiques. Mais c'était déjà l'un des enjeux des élégies de Solon, à la fois poète et nomothète. On peut aussi songer à la manière provocatrice dont Platon s'amuse à faire mentir Homère. Dans l'*Hippias Mineur*, avec une mauvaise foi avouée, Socrate convainc, à force de citations homériques, le personnage d'Achille, tel qu'il est peint au Chant IX de l'*Iliade*, de tromperie :

> Σὺ δὴ οὖν, ὦ Ἱππία, πότερον οὕτως ἐπιλήσμονα οἴει εἶναι τὸν τῆς Θέτιδός τε καὶ ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου Χείρωνος πεπαιδευμένον, ὥστε ὀλίγον πρότερον λοιδοροῦντα τοὺς ἀλαζόνας τῇ ἐσχάτῃ λοιδορίᾳ αὐτὸν παραχρῆμα πρὸς μὲν τὸν Ὀδυσσέα φάναι ἀποπλευσεῖσθαι, πρὸς δὲ τὸν Αἴαντα μενεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐπιβουλεύοντά τε καὶ ἡγούμενον ἀρχαῖον εἶναι τὸν Ὀδυσσέα καὶ αὐτοῦ αὐτῷ τούτῳ τῷ τεχνάζειν τε καὶ ψεύδεσθαι περιέσεσθαι ;
>
> « Hippias, crois-tu donc qu'il ait manqué de mémoire, ce fils de Thétis, cet élève du très savant Chiron, au point, après avoir injurié des pires injures les imposteurs, de déclarer sans plus attendre, d'une part à Ulysse qu'il mettrait à la voile, et à Ajax, d'autre part, qu'il demeurerait ? Ne crois-tu pas plutôt qu'il le fait à dessein, tenant Ulysse pour un vieil abruti, sur lequel il estime qu'il aura le dessus dans l'art de ruser et de dire des faussetés ? » (*Hippias Mineur*, 371c-d)

Les termes traditionnels de l'opposition entre Achille et Ulysse sont ici inversés, voire renversés par le philosophe. La rouerie passe du côté du jeune et bouillant fils de Pélée,

[10] Voir *infra* chapitres II et III.
[11] Voir en particulier le célèbre fragment cité par Sextus Empiricus : « Les cavales qui m'emportent etc. » (= Diels-Kranz, B 1).

alors même qu'il vient de déclarer à Ulysse à quel point il abhorre l'hypocrisie[12]. La naïveté, elle, devient l'apanage du vieux briscard soudain devenu sénile. Certes, le « détournement » auquel se livre ici Socrate n'est pas convaincant. Il force simplement Hippias à défendre la « candeur » d'Achille et à jouer le jeu du philosophe. Cependant, la critique des sagesses épiques prend parfois un tour très sérieux. Ainsi, dans la *République*, mettant Homère en cause de façon encore plus explicite, le philosophe disculpe le fils de Pélée, héros irréprochable, et rejette toute la faute sur le récit que donne de ses exploits le poète[13]. Achille n'est pas un menteur, ni un être cupide et vaniteux, encore moins un impie. Mais la fiction poétique, elle, passe souvent pour inconvenante aux yeux du philosophe. Ainsi, le texte de l'épopée, ses leçons, déplacés dans un contexte très différent de celui créé par l'aède et les Muses, perdent leur sens premier, voire le sens tout entier, jusqu'à pouvoir paraître, eux si sages naguère, hors de propos, voire dangereux, au sein de la cité idéale. Dans cette histoire des idées, nous accorderons une grande place aux *Enquêtes* d'Hérodote, œuvre charnière entre un monde poétique, dont les tenants et les aboutissants se trouvent chez les Muses et leurs inspirés, et celui que la cité, ses hommes politiques et militaires, ses orateurs, ses philosophes voudraient « raisonnable ».

Cette optique qui est la nôtre explique également pourquoi nous avons décidé de conclure notre travail sur les perspectives qu'ouvrent, pour l'étude des sentences, les *Histoires* de Thucydide. En effet, même si l'historien reste un homme de son temps — « Thucydide n'est pas un collègue », nous rappelle Nicole Loraux[14] —, dont le témoignage peut se lire — à son corps défendant — comme la tragédie d'Athènes, ainsi que l'a montré il y a longtemps déjà Francis M. Cornford dans son *Thucydides Mythistoricus*[15], il n'en est pas moins clair que Thucydide réinvente les maximes pour les besoins de ses *Histoires*. Elles cessent d'être chez lui des sentences, des formules empruntées aux poètes, pour devenir des « réflexions générales »[16]. Farouche adversaire du μυθώδες — le « mytheux », selon la traduction de Marcel Detienne[17] —, l'historien bannit les dieux et leurs élus, les poètes, de son propos. Les vieilles puissances que sont ὕβρις, κόρος, νέμεσις et ἄτη cèdent la place à l'ambition, à l'espoir, à la crainte, à une ὕβρις tout humaine :

> « C'est une imprudence politique dont la sanction est un échec. »[18]

Thucydide veut expliquer l'homme par l'homme. Son intention didactique est indéniable. Il veut livrer à la postérité un « trésor pour toujours », un κτῆμα ἐς ἀεί (I, 22), aussi présent dans les mémoires que les vers d'Homère ou d'Hésiode. Mais les sagesses traditionnelles ne trouvent plus place dans son récit que formulées en des termes qui les dépouillent entièrement de leur héritage poétique. Ce dernier est passé au crible pour en chasser tout merveilleux. Les sentences des poètes sont remises en cause dans leur principe même. Entre la maxime et la réflexion générale telle que la pratique Thucydide, un écart considérable se fait jour. Écart également présent dans certains vers d'Euripide par exemple, ce qui lui valait du reste les railleries d'Aristophane, fidèle partisan des sagesses traditionnelles. Écart dont l'origine remonte au traitement que les sophistes ont imposé aux maximes, les transformant en simple outil de persuasion et les coupant ainsi du fond de vérité antique où elles prenaient traditionnellement source chez les poètes[19]. Les réflexions générales de Thucydide, la lecture qu'il offre des

[12] *Iliade*, IX, v. 370-371.
[13] *République*, 390e-391c.
[14] N. Loraux, 1980 : c'est le titre de son article. Voir aussi Vidal-Naquet, 2000b, p. 86-87.
[15] Cornford, 1907.
[16] Cf. Romilly, 1990.
[17] Detienne, 1981, p. 105 sq.
[18] Romily, 1990, p. 115 ; voir aussi p. 114-120.
[19] Cf. Romilly, 1990, p. 63-64.

événements emportent l'adhésion « en raison du caractère humain qui est le leur » (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον : I, 22). La correspondance entre les analyses de l'historien et les sentences hippocratiques, comme avec la méthode médicale de son temps, est notable. Fondés sur le principe d'observation, les pronostics et les diagnostics résultent de l'interprétation d'un ensemble de signes. En outre, la médecine hippocratique refuse toute intervention divine dans le processus de la maladie, toute magie dans la thérapeutique mise en œuvre. L'historien et le médecin fondent un même « rationalisme » :

> « Le rationalisme hippocratique consiste à fonder la médecine sur la connaissance des lois de la nature humaine (en cela, il présente une indéniable parenté avec le rationalisme de l'historien Thucydide, qui, du reste, connaissait bien la littérature médicale de son temps). Le concept de nature (φύσις) est central. […] La loi du plus fort est aussi vraie dans le monde d'Hippocrate que dans celui de Thucydide. »[20]

Jacqueline de Romilly insiste, elle aussi, sur ce parallèle et voit dans l'entreprise de Thucydide une tentative pour mettre en place une véritable « science de l'homme »[21]. Attaché aux seuls événements — aux signes, aux symptômes — observables, l'historien va jusqu'à s'interdire le plus souvent toute considération éthique dans les pensées qu'il nous livre, préférant s'en tenir à une stricte analyse des faits[22]. Officiellement du moins, une page est tournée.

[20] J. Jouanna, 1989, p. 447.
[21] Voir en particulier Romilly, 1990, p. 120-124.
[22] Cf. P. Huart, 1973, p. 31.

I
ΓΝΩΜΗ, ΓΝΩΜΑΙ : DÉFINITIONS ET ENJEUX

Avant même de partir en quête des sentences, il nous faut affronter, afin de les éclaircir, un certain nombre de difficultés. À commencer par la, ou les définitions qu'il convient de donner non seulement de la sentence comme forme d'expression, mais aussi, et surtout, du terme grec qui, classiquement, sert à désigner ces fameuses maximes : les γνῶμαι. Tant il est vrai que ce mot est, au singulier : γνώμη, comme au pluriel, d'un usage assez récent et d'acceptions en apparence diverses. Le premier problème est simple : comment étudier une γνώμη chez Homère ou Hésiode alors que ni l'un ni l'autre n'emploient jamais ce terme ? Comment s'appellent les γνῶμαι avant d'être appelées γνῶμαι ?

En outre, la γνώμη est double. Elle désigne à la fois la faculté de juger, le discernement, l'entendement ; et le jugement, la sentence, la décision, bref le produit de cette faculté. La γνώμη ne se confond pas avec une γνώμη, encore moins avec les γνῶμαι, qui n'en sont que le fruit.

D'autres problèmes de définition surgissent encore. Ainsi, quand on s'interroge sur le caractère général de la γνώμη : si elle désigne d'abord la capacité d'un individu à comprendre une situation et à choisir la bonne voie, son jugement personnel — pris ensemble comme qualité et comme résolution —, elle modèle bientôt le comportement d'autrui, devient peu à peu règle de conduite, citée sans cesse en exemple, vite impersonnelle car appartenant à tous.

De même, lorsqu'on considère la part d'implicite à l'œuvre dans un raisonnement gnomique. Une maxime, « morale de l'histoire », n'est-elle pas censée livrer la clef de l'énigme, extraire la leçon enfouie au cœur de la fable ? Et pourtant, une γνώμη semble toujours en cacher une autre, l'auditeur devant sans cesse suppléer d'autres maximes, que l'histoire ne dit pas, pour bien saisir le sens de celle qui lui est proposée.

Évidemment, ces questions ne s'arrêtent pas aux seules sentences, mais mettent en jeu d'autres notions. Puisque les γνῶμαι ont acquis le statut de vérités d'expérience, indéniables, transmises par la tradition comme autant de sagesses à respecter, quel est le rapport qu'elles entretiennent avec la vérité précisément, vérité dont, pendant longtemps, seuls les dieux ont la maîtrise ? Si, comme l'affirme Mimnerme, « la vérité est la plus juste des choses »[23], les sentences sont-elles aussi justicières ? Et qui, dans ce cas, les rend ? Zeus ? Ses nourrissons, les rois ? Ceux que le Ciel inspire : les devins, les poètes ? Le jeu des dieux est un jeu dangereux, plein de pièges pour les mortels, où la clarté est d'obscurité mêlée. Le Cronide a englouti Μῆτις, « Prudence », mais aussi « Astuce ». Ses arrêts sont autant d'épreuves pour le jugement, pour la γνώμη précisément, de qui les reçoit. Quelle place tiennent donc les ruses de l'intelligence dans l'expression, comme dans la lecture, des γνῶμαι ? Entre le mensonge qui séduit et la vérité qui effraie, entre le fourbe convaincant et l'interprète véridique, mais privé du don de persuader : la πειθώ, faire le bon choix, entendre la juste leçon revient à déchiffrer la réalité, à la dévoiler.

Sans compter la difficulté qu'il y a à cerner la nature même de ces récits dans lesquels s'inscrivent les sentences et qui nous les communiquent. Dépourvue d'un contexte pour l'éclairer, une maxime reste floue, imprécise, incompréhensible en fait. Elle n'a que l'apparence de la limpidité ; mais, au fond, elle ne veut rien dire, parce qu'elle dit tout. Elle n'est qu'un lieu commun, pouvant servir à argumenter tel ou tel point autant que son contraire, ainsi que les sophistes se plaisaient à en faire la démonstration. C'est seulement lorsqu'elle prend place dans un récit, et dans un récit qui ne se contente pas de faire appel à elle comme à une simple généralité, mais qui veut lui rendre sa part de vérité « divine », inspirée, qu'une γνώμη prend toute sa signification. L'univers gnomique est d'abord celui du « mythe ».

[23] Mimnerme, fr. 8.

Mais — et c'est là le problème — qu'est ce qu'un « mythe » ? Il y aurait eu, dit-on, un « miracle grec », la pensée philosophique substituant peu à peu la « logique » aux croyances primitives et « mythiques » inculquées par les vieux poètes. Mais qu'est-ce que ce λόγος qui est censé supplanter le μῦθος et conduire à la vérité vraie ? L'opposition entre ces termes est-elle seulement avérée, même chez Platon, si méfiant envers les dangers de la poésie ? Et que faire des autres mots qui servent à désigner les « mythes » ? Quels sont les nuances de sens entre ἔπος, μῦθος, λόγος, voire αἶνος, terme complexe, à la fois compliment, éloge, conseil, fable et énigme.

Avant de pouvoir étudier les γνῶμαι, encore faut-il savoir comment, et où, les trouver.

CHAPITRE I
DÉFINIR LES ΓΝΩΜΑΙ ?

Pensée, sentence, maxime, précepte, prescription, adage, aphorisme, apophtegme, dicton, proverbe, autant de mots présentés par nos dictionnaires comme des synonymes. Certaines nuances peuvent être établies[24]. Par exemple, la prescription exhorte, ordonne ; le proverbe livre une expérience sous une forme souvent imagée et familière[25] ; la sentence, le précepte enseignent ; la pensée observe ; l'apophtegme, « parole mémorable ayant une valeur de maxime »[26], souligne que son auteur est bien identifié, la citation clairement attribuée, etc. Mais en vérité, ces distinctions n'ont rien d'universel. Toutes ces formules sont ouvragées, ciselées, souvent concises et riches de sens. Toutes manifestent une portée générale, pratique et efficace. Toutes ont eu un auteur, même si son nom s'est perdu. Toutes poursuivent des intentions didactiques, gnomiques — adjectif savant formé sur le mot grec signifiant « sentence » : γνώμη —, « parénétiques » aussi, c'est-à-dire qu'elles conseillent, avertissent, mettent en garde, engagent à suivre telle voie plutôt que telle autre. De fait, le plus souvent, les définitions qu'on en donne sont circulaires. Ainsi, pour l'étymologie, une « maxime » n'est jamais qu'une *maxima sententia*, c'est-à-dire « une très grande sentence », le mot latin *sententia* se traduisant quant à lui par « pensée ». Un adage est « une maxime pratique ou juridique, ancienne et populaire »[27]. Un aphorisme « une prescription concise […] renfermant un précepte »[28]. Un dicton « une sentence passée en proverbe »[29], tandis que le proverbe, « souvent métaphorique ou figuré », est « une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse pratique »[30], « une sentence exprimée en peu de mots, et devenue familière ou populaire »[31]. Nous tournons en rond.

Même des exemples puisés dans les textes ne nous aident guère. Prenons un vieux proverbe grec. Dans l'*Iliade*, on découvre cet adage :

> Οὐ μέν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης.
>
> « Non, ce n'est vraiment pas l'heure de remonter au chêne et au rocher » (*Iliade*, XXII, v. 126),

repris, avec un sens légèrement différent, dans l'*Odyssée*, quand Pénélope interroge Ulysse, déguisé en mendiant, sur ses origines :

> Οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.
>
> « Car tu n'es pas sorti du chêne légendaire ni du rocher. » (*Odyssée*, xix, v. 163)

Populaire qu'il est, ce proverbe se retrouve encore dans la *Théogonie* :

> Ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην ;

---

[24] Des ouvrages se sont attachés à distinguer entre ces « formes simples », comme par exemple celui d'André Jölles, 1930 (trad. fr. 1971).
[25] Cf. M. Soriano, 1989, p. 152.
[26] Définition du *Petit Robert* (édition 1994).
[27] Définition du *Petit Robert* (édition 1994).
[28] Définition du *Petit Robert* (édition 1994).
[29] Définition du *Petit Robert* (édition 1994).
[30] Définition du *Petit Robert* (édition 1994).
[31] Définition du dictionnaire *Bescherelle* (XIX^{e} siècle).

> « Mais qu'ai-je donc ainsi à tourner autour du chêne et du rocher. » (*Théogonie*, v. 35)

Le sens exact de ce dicton nous échappe précisément parce qu'il ne nous est plus familier. Les commentateurs anciens eux-mêmes rencontraient des difficultés pour expliquer l'origine de l'expression. Néanmoins, sa signification générale est claire. Il sonne un peu comme un proverbe courant chez nous, inspiré par un épisode biblique bien connu : « À quoi bon remonter au déluge ». Une telle sagesse repose effectivement sur une image, une métaphore, plutôt que sur le simple énoncé d'une vérité, et présente des traits « populaires » — pour ne pas dire « triviaux ». Nous sommes loin des hautes pensées que l'on est en droit d'attendre d'Homère ou d'Hésiode, présentés par la tradition comme les précepteurs, les instituteurs de la Grèce[32].

Et c'est là le nœud du problème. Après tout, faut-il vraiment chercher à distinguer, pour l'étude des sentences, entre proverbes familiers et maximes recherchées, entre exhortations et observations, entre prescriptions et réflexions, entre adages anonymes et citations attribuées, entre formes brèves et dits plus longs ? Dans l'épopée comme dans la poésie sapientiale, des tournures populaires trouvaient leur place aux côtés de pensées plus nobles, des récits didactiques encadraient ou illustraient des perles de concision, des sagesses de Chiron côtoyaient des réflexions privées d'auteur. L'accent peut en être plus ou moins didactique, éthique, parénétique, mais, de fait, toute expression gnomique revêt un caractère proverbial évident, sans qu'il soit toujours permis de faire la différence entre les formes qu'elle prend.

Les proverbes ont, depuis le XIX^e^ siècle, leur propre science, la « parémiologie », du mot grec παροιμία. Pourtant, si l'on considère les expressions que ce terme désigne dans les textes, on serait bien en peine de distinguer entre proverbes et maximes. Ainsi, dans l'*Ajax* de Sophocle, le héros maudit le fer, cadeau d'Hector avec lequel il compte aujourd'hui s'ôter la vie, en ces termes :

> Ἀλλ' ἔστ' ἀληθὴς ἡ βροτῶν παροιμία · | ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοὐκ ὀνήσιμα.
>
> « Le vieux dicton des hommes est vrai : "Présents d'un ennemi ne sont pas des présents et n'apportent nul profit". » (*Ajax*, v. 664-665)

Ajax cite un proverbe, une παροιμία. Mais rien dans le ton, qui n'est pas familier, ni dans la forme, concise, mais pas figurée, ni dans les intentions, parfaitement gnomiques, n'interdit à cette sagesse de porter le nom de sentence. De même, cette autre formule qui revient souvent chez Homère et chez Hésiode, sans être qualifiée de « proverbe » par les poètes, mais que Platon, lui, nomme παροιμία :

> Καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι.
>
> « Ne va pas ressembler, comme dit le proverbe, au gamin à qui ses souffrances servent de leçons ! » (*Banquet*, 222b)

Tantôt lancée, avec une familiarité marquée, comme une insulte personnelle et proverbiale, Ménélas injuriant Euphorbe, Achille Énée :

> ῾Ρεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω.
>
> « Après coup, ce qui est fait sert au gamin de leçon. » (*Iliade*, XVII, v. 32 et XX, v. 198)

Tantôt, au contraire, énoncée par le poète, « maître de vérité », messager de Zeus et mémoire de ses arrêts, comme une sentence sage et profonde :

---

[32] Voir par exemple ci-dessus, p. 8, la citation tirée de la *République* de Platon (606e).

> Παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
>
> « Ses souffrances servent au gamin de leçons. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 218)

Est-ce un proverbe ? Est-ce une maxime ? Un aphorisme ? Difficile, voire impossible à dire.

Mieux vaut donc quitter là cette valse des synonymes et nous intéresser aux mots que les Grecs eux-mêmes employaient pour désigner les sentences. Malheureusement, comme nous allons le voir, la situation n'est guère plus simple.

LE DOUBLE VISAGE DE LA ΓΝΩΜΗ

À partir de l'époque classique, c'est le terme γνώμη — γνῶμαι au pluriel — qui, dans la littérature grecque, sert à désigner les « sagesses » héritées de la tradition. Plus tard, un texte « sentencieux », ou simplement didactique, se verra volontiers qualifié de « gnomique » : γνωμικός[33]. Quant aux grammairiens de l'Antiquité, ils ont jugé bon d'appeler « gnomiques » les formes d'aoriste qui se rencontrent pour exprimer ces vérités « atemporelles » que sont les maximes. Aristote, dans sa *Rhétorique*, traite de « l'art d'énoncer des maximes », la « gnomologie » (περὶ γνωμολογίας) — elle précède la parémiologie de quelque vingt-trois siècles —, et offre de la γνώμη la définition suivante :

> Ἔστι δὴ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποιός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου, οὔτε περὶ πάντων, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσί, καὶ ἃ αἱρετὰ ἢ φευκτά ἐστι πρὸς τὸ πράττειν.
>
> « La maxime est une formule exprimant non point les particuliers, par exemple quelle sorte d'homme est Iphicrate, mais le général ; et non toute espèce de généralité, par exemple que la ligne droite est le contraire de la ligne courbe, mais seulement celles qui ont pour objet des actions, et qui peuvent être choisies ou évitées en ce qui concerne l'action. »[34]

Selon Aristote, la maxime est donc une réflexion à la fois générale et efficace, recommandant telle ou telle ligne d'action, ou au contraire en détournant. Cependant, si cette définition est très utile pour qui cherche à manifester la nature des sentences, elle pose également un certain nombre de problèmes qu'il nous faut affronter. À commencer par le choix même — tout classique qu'il est — du terme γνώμη pour désigner la maxime.

Certes, à la fin du V^e^ siècle, Lysias, dans son *Oraison funèbre*, évoque, au pluriel, des γνῶμαι pour désigner les sages propos, les leçons, que les « hommes de bien », les ἀγαθοί, savent retirer des actions d'éclat de leurs ancêtres, héritage d'un passé riche d'enseignements[35]. De même, nous l'avons dit, Aristophane moque volontiers les « maximes » des sophistes et des dramaturges en employant des termes formés sur

---

[33] Les emplois de cet adjectif sont assez nombreux, mais tous tardifs. Le mot se trouve souvent dans les scholies consacrées aux œuvres des poètes, d'Homère à Pindare en passant par Eschyle, Euripide ou Aristophane. Dion Chrysostome, au tournant des premier et deuxième siècles de notre ère, note que la fin du *Philoctète* de Sophocle ne fait guère appel au « gnomique » ni n'exhorte à la vertu, à la différence de la composition d'Euripide sur le même sujet : τά τε μέλη οὐκ ἔχει πολὺ τὸ γνωμικὸν οὐδὲ πρὸς ἀρετὴν παράκλησιν, ὥσπερ τὰ τοῦ Εὐριπίδου (*Discours*, LII, 17). Beaucoup plus tard encore, à l'époque byzantine, on trouve plus de quatre-vingts occurrences de ce qualificatif dans les commentaires qu'Eustathe a consacrés à l'*Iliade* et à l'*Odyssée* pour relever dans ces épopées des passages « gnomiques ».

[34] *Rhétorique*, II, 21, 1394a.

[35] Lysias, *Oraison funèbre*, 3.

γνώμη[36]. Au IVe siècle, le sens de « sentences » s'est généralisé. Isocrate dans son ouvrage intitulé *À Nicoclès*, évoque « ce qu'on appelle des "pensées" dans l'œuvre des poètes éminents » :

> …τῶν προεχόντων ποιητῶν τὰς καλουμένας γνώμας (*À Nicoclès*, 44).

Comme le note Jean-Pierre Levet :

> « Le participe καλουμένας prouve que l'usage, au IVe siècle, avait consacré derrière γνώμη le sens de "sentence", et même de "maxime construite avec art". »[37]

Cependant, les poètes archaïques, source première des sagesses que l'on cite à la période classique, n'usent guère, voire pas du tout, du mot γνώμη.

LA ΓΝΩΜΗ ANONYME

Le terme γνώμη est de création assez récente[38]. Aucun exemple chez Homère. Aucun chez Hésiode — alors que toute la seconde moitié des *Travaux et les Jours* n'est qu'une longue succession de γνῶμαι. Pas davantage dans les fragments d'Alcée et de Sappho qui nous sont parvenus. Ni chez Archiloque. Ni chez les élégiaques — Mimnerme, Tyrtée, Solon — avant l'œuvre de Théognis qui, elle, en revanche, use souvent du mot γνώμη, mais pour désigner le « jugement », la capacité à se former une opinion, le bon sens (v. 128, v. 319, v. 396, v. 408, v. 412 etc.), et non des maximes. Seules les γνῶμαι du vers 60 peuvent s'entendre comme des « sentences », si l'on suit l'interprétation de Werner Jaeger en particulier[39]. Mais en vérité, plutôt que des « maximes », ces γνῶμαι désignent des « moyens de reconnaître » le bien et le mal :

> Οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ | νῦν δειλοί. Τίς κεν ταῦτ' ἀνέχοιτ' ἐσορῶν ; | Ἀλλήλους δ' ἀπατῶσιν ἐπ' ἀλλήλοισι γελῶντες, | οὔτε κακῶν γνώμας εἰδότες οὔτ' ἀγαθῶν.
>
> « Les gens de bien sont devenus des gens de rien ! Qui peut supporter de voir de telles choses ? Ils se jouent les uns des autres en riant, sans savoir reconnaître où est le mal, où est le bien » (*Theognidea*, v. 57-60)

Jean-Pierre Levet conclut de la sorte :

> « De l'étude de γνώμη chez Théognis, l'on retiendra donc une double conclusion : le moraliste, le poète gnomique ignore γνώμη en tant que "sentence" ; d'autre part, il montre un aspect particulier de la γνώμη, à savoir celui d'un signe permettant de distinguer le bien du mal. »[40]

La dimension morale de telles γνῶμαι est manifeste. Mais elles ne sont pas figées. Ce sont moins des « formules » toutes faites que des « signes » qu'il faut reconnaître et s'approprier en usant de son propre jugement, de sa propre γνώμη précisément.

Parmi les philosophes présocratiques, des fragments d'Héraclite témoignent d'un emploi de γνώμη, mais au sens de « la pensée par qui sont gouvernées toutes choses au moyen de toutes choses » (fragment 41), de la connaissance, du savoir, de cet « entendement » qui appartient en propre à la personne divine — celle qui veut le nom de Zeus (cf. fragment 32) — et non à la personne humaine (fragment 78).

---

[36] Cf. *supra* p. 8.
[37] J.-P. Levet, 1981, p. 39.
[38] Cf. Pierre Huart, 1973, p. 8 ; Snell, 1924, p. 34.
[39] Jaeger parle de « sentences impératives » à leur propos : 1964, p. 241, note 30.
[40] J.-P. Levet, 1981, p. 36-37.

Les Tragiques, eux, emploient souvent le mot γνώμη, mais là encore au sens de « sentiment » ou de « jugement », voire simplement de « décision », bonne ou mauvaise[41]. Dans le *Philoctète* de Sophocle, Néoptolème évoque les σοφαὶ γνῶμαι d'Ulysse (v. 431-432), ses « habiles intrigues », ses « sophismes » au sens le plus péjoratif du terme (cf. v. 14, v. 77) : nous sommes ici aux antipodes des sages maximes que la tradition a transmises sous le nom de γνῶμαι.

Chez Thucydide, l'opposition entre γνώμη : « décision », ὀργή : « colère, passion » (opposition déjà bien marquée chez l'orateur Antiphon[42]) et τύχη : « chance » demeure fameuse[43].

Aristote lui-même, dans son *Éthique à Nicomaque*, distinguant entre « intelligence » et « prudence », entend la γνώμη au sens de « jugement » et non de « maxime » :

> Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. […] ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς.
>
> « Ce qu'on appelle enfin le *jugement*, qualité d'après laquelle nous disons des gens qu'ils ont un *bon jugement* ou qu'ils ont *du jugement*, est la correcte discrimination de ce qui est équitable. […] juger correctement, c'est juger ce qui est vraiment équitable. »[44]

La même idée se trouvait déjà chez Euripide. Dans ces vers tirés d'*Hippolyte*, la γνώμη et le verbe correspondant, γιγνώσκειν, désignent le « jugement », le « discernement » :

> Καί μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν | πράσσειν κακίον' · ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν | πολλοῖσιν · ἀλλὰ τῇδ' ἀθρητέον τόδε · | τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν, | οὐκ ἐκπονοῦμεν δέ.
>
> « Ce n'est pas, me semble-t-il, en suivant leur discernement naturel que les hommes font le pire ; car la plupart sont capables de bon sens ; mais il faut considérer les choses comme ceci : nous savons et nous discernons ce qui est honnête, mais nous ne le mettons pas en pratique » (*Hippolyte*, v. 377-378)[45],

Comme chez Théognis, exercer son jugement suppose ici que l'on sait distinguer le bien du mal.

La γνώμη désigne d'abord le « sens » et se trouve étroitement liée aux notions d'équité et de vérité. Qu'elle enfante une maxime est toujours possible, mais nullement nécessaire.

FOND ET FORME

En outre, le plus souvent, les poètes se contentent de livrer leurs réflexions sans prendre la peine de les annoncer. C'est la pratique de la citation qui fait naître la nécessité d'introduire par un mot les sagesses que l'on rapporte. L'auteur de la maxime, lui, n'en éprouve guère le besoin. Reste qu'il arrivait aux poètes eux-mêmes de faire parler autrui. Homère s'exprime beaucoup plus par la bouche des personnages qui peuplent ses épopées qu'en son nom propre (et, dans ce cas, ne le fait-il que comme inspiré des Muses). De même, l'antiquité attribuait à Hésiode un recueil des « sentences de Chiron », les Χίρωνος ὑποθῆκαι. Mais là encore, comme le manifeste ce titre, ce

---

[41] Cf. P. Huart, 1973.
[42] P. Huart, 1973, p. 45 sq.
[43] Cf. par exemple P. Huart, 1973 p. 69-70. ; 78 sq.
[44] *Éthique à Nicomaque*, VI, 11, 1143a.
[45] Voir le commentaire de J.-P. Levet : 1981, p. 34-35, inspiré par les travaux de Pierre Huart : 1973, p. 21-23. P. Huart note également (p. 25) un rapprochement entre γνώμη et sens des convenances chez Aristophane : γνώμην τιν' ἔχων ἐπιεικῆ (*Guêpes*, v. 1027).

n'est pas le mot γνώμη qui est employé pour décrire ces maximes, mais d'autres termes. Les ὑποθῆκαι sont des « enseignements » ; les ἐφετμαί[46], les ἐφημοσύναι[47] des « recommandations » ; une παραίνεσις ou une παραίφασις un « encouragement », une « exhortation », un « conseil » livré avec force et conviction etc. Parfois, le mot retenu désigne le discours tout entier qui contient la leçon plutôt que la sentence elle-même. Ainsi aurons-nous l'occasion de revenir sur les emplois de μῦθος, λόγος, ἔπος et surtout αἶνος : « récit didactique, fable » dans un chapitre ultérieur[48].

Dans l'usage du terme γνώμη, fond et forme se distinguent donc nettement. Comme le note J. Villemonteix :

> « Jusqu'au IV^e^ siècle av. J.-C., à propos d'une pensée remarquable et digne d'être retenue dans sa formule même, γνώμη (le plus souvent au pluriel) désigne le contenu ; la forme est indiquée par d'autres mots : ῥῆμα, ἔπος, l'article τὸ + génitif ("la maxime de…"), ὑποθῆκαι, ou par le verbe ἀποφαίνεσθαι. »[49]

À cette liste, on peut ajouter le terme παροιμία, « proverbe », rencontré plus haut. Il souligne le caractère proverbial et répandu que revêt telle ou telle expression gnomique, étant entendu que toutes les sentences ne jouissent pas de la même popularité. Pour autant, comme nous l'avons vu, sur le fond, il est souvent difficile de distinguer une παροιμία d'une maxime[50]. Et J. Villemonteix de citer deux exemples où les γνῶμαι proprement dites — c'est-à-dire le contenu des sentences, les pensées, les idées — sont clairement distinguées de la forme qu'elles revêtent. Xénophon, d'abord, remarque :

> Οὕτω πως διώκει Πρόδικος τὴν ὑπ' Ἀρετῆς Ἡρακλέους παίδευσιν · ἐκόσμησε μέντοι τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν ἢ ἐγὼ νῦν.
>
> « C'est à peu près ainsi que Prodicos rapporte la leçon donnée à Héraklès par la Vertu ; mais il a orné ses idées d'expressions encore plus relevées que je ne l'ai fait à présent. » (*Mémorables*, II, 1, 34)

Eschine ensuite, qui vient de mentionner des vers d'Hésiode tirés des *Travaux et les Jour* (v. 240 sq.) :

> Ἐὰν δὲ περιελόντες τοῦ ποιητοῦ τὸ μέτρον τὰς γνώμας ἐξετάζητε…
>
> « Si, après avoir supprimé le mètre du poète, vous examinez les idées… » (III, 136),

En citant ce qu'elle appelle les γνῶμαι, les « maximes » des poètes, la tradition classique reconnaît d'abord la valeur et la validité du « jugement » de ces poètes, de leur γνώμη précisément.

Pensées et pensée se rejoignent ici. Théognis réfléchissant sur la γνώμη « jugement » livre ce qui constitue une γνώμη « sentence » :

> Γνώμης δ' οὐδὲν ἄμεινον ἀνὴρ ἔχει αὐτὸς ἐν αὐτῷ | οὐδ' ἀγνωμοσύνης, Κύρν', ὀδυνηρότερον.
>
> « L'homme n'a en lui-même rien de plus précieux qu'un sain jugement, rien de plus funeste non plus, Cyrnos, qu'un esprit sans jugement. » (*Theognidea*, v. 895-896)[51]

---

[46] C'est par exemple ce terme qui sert, dans les *Travaux et les jours*, à introduire la longue succession de γνῶμαι à partir du vers 298.
[47] Pindare, dans la VI^e^ *Pythique*, et Apollonios de Rhodes, dans l'*Argonautique*, évoquent tous deux les ἐφημοσύναι de Chiron.
[48] Cf. *infra* p. 97 sq.
[49] J. Villemonteix, 1979, p. 87.
[50] Cf. *supra* p. 18.
[51] Voir aussi v. 1171-1176 et *infra* p. 417.

Ainsi la γνώμη désigne-t-elle avant tout l'opinion que l'on forme parce que l'on est avisé, la décision informée d'un homme, ou d'un conseil, compétents. Comme l'explique Pierre Chantraine dans son *Dictionnaire Étymologique*, le mot γνώμη « implique l'idée de connaissance et de décision en connaissance de cause ». S'il n'emploie pas le terme γνώμη, Homère, en revanche, a souvent recours au verbe γιγνώσκειν : « reconnaître », puis « connaître », sur la racine duquel est formé le mot γνώμη, pour désigner le procès par lequel un individu « reconnaît » la réalité lorsqu'il la voit[52]. Hésiode privilégie, dans les *Travaux et le Jours*, le registre du souvenir, de la mémoire. La sagesse, c'est savoir rapprocher le présent et l'avenir du passé. Messager choisi des Muses (cf. *Théogonie*, v. 22 sq.), sous le patronage de Zeus et de sa fille Justice, Δίκη, il dispense à Persès mille conseils à l'impératif (« écoute la justice », v. 213, v. 275 ; « médite, songe à ces avis », v. 107, v. 381 ; « souviens-toi des lois », v. 298, v. 641 ; etc.). Hésiode ne parle pas de « sentences » ni de « maximes ». Pourtant, chez lui, les γνῶμαι sont partout. Elles sont la matière même du texte, un texte qui explique et organise le monde, œuvre d'un « sain jugement », d'une bonne γνώμη.

La γνώμη est donc à la fois la faculté de juger et le produit de ces jugements. Pierre Huart résume la situation :

> « Si l'apparition du mot dans la langue est assez tardive, par rapport au verbe γιγνώσκειν, dès l'origine, on le trouve avec des acceptions fort variées, gardant, en fait, une relation étroite avec la valeur primordiale de γιγνώσκειν, qui est celle de *reconnaître* (quelqu'un ou quelque chose en le voyant) ; or, pouvoir *reconnaître* ainsi un objet particulier implique naturellement la faculté, la capacité, toujours présente, de *reconnaître* d'autres objets : ainsi *reconnaître* est le début de *connaître* ; et cette double valeur de γιγνώσκειν, *aptitude à reconnaître* et *résultat de la reconnaissance*, se retrouve dans le dérivé nominal γνώμη, qui marque à la fois la *capacité à connaître* et le résultat de l'exercice de cette capacité, sans qu'on puisse dire que l'une des deux acceptions soit antérieure à l'autre. »[53]

Double, complexe, marquant « à la fois l'acte même de penser et la *pensée*, l'*idée* qui en sont la conséquence pratique »[54], la γνώμη est un mot difficile à définir, voire « proprement intraduisible »[55].

ΓΝΩΜΑΙ ET GÉNÉRALITÉ

Cette explication, en manifestant le double visage de la γνώμη, met également en lumière un autre problème dans la définition proposée par Aristote. En effet, le philosophe insiste sur le caractère général des maximes, des γνῶμαι. Il introduit un élément formel dans leur définition et ne s'arrête pas au contenu, mais précise aussi le type de formules qui méritera le qualificatif de gnomique. La γνώμη exprime une « généralité ». Comme l'explique J. Villemonteix :

> « La définition d'Aristote […] dégage deux caractères principaux de la gnomé : sa valeur générale et, ce qui constitue en quelque sorte son télos, son application à la vie humaine, sous ses aspects éthique et pratique. La gnomé contient une vérité admise par tout le monde, exprime sous une forme générale ce qu'un individu peut expérimenter personnellement. Le poète ou l'orateur invitent moins leur auditoire à apprécier leur intention ou l'originalité de leur expression qu'à reconnaître des valeurs qui font partie de l'univers mental commun à l'auteur et aux auditeurs. Une

[52] Cf. J.-P. Levet, 1981, p. 32-33 et *infra* p. 39 sq.
[53] P. Huart, 1973, p. 11-12.
[54] P. Huart, 1973, p. 13 et 15 sq. ; voir aussi Snell, 1964, p. 31 sq.
[55] J.-P. Levet, 1981, p. 40.

> expérience individuelle peut donner lieu à une maxime générale, dans la mesure où la maxime ainsi formulée rejoint l'expérience d'un auditeur. »

Assurément, le mouvement par lequel l'expérience individuelle, personnelle, peut devenir « maxime générale » est bien décrit. Toutefois, il y a dans l'exigence formelle de « généralité » comme un paradoxe. Car si une γνώμη est d'abord l'opinion, le conseil ou la décision d'un homme au sain jugement, il est clair que cette γνώμη peut très bien revêtir au départ un tour éminemment personnel.

UNE PORTÉE GÉNÉRALE

Il convient donc d'être prudent. J. Villemonteix commence par évoquer « la valeur générale » des sentences[56]. Cette formulation est bien trouvée, car elle évite de faire du caractère général des γνῶμαι une nécessité formelle. Certes, les sentences valent en général. Mais cela ne préjuge en rien ni la nature ni la tournure de l'expression gnomique. Un tour impersonnel souligne le caractère général d'une γνώμη, mais il ne lui est pas essentiel.

Un texte amusant, datant du règne d'Hadrien (II^e^ siècle de notre ère) — mais qui tire son origine d'une source ancienne que certain font remonter au VI^e^ siècle[57] —, le *Tournoi d'Homère et d'Hésiode*[58], rassemble diverses légendes entourant les deux poètes et, en particulier, celle d'un concours de poésie qui les aurait mis aux prises. Hésiode, cherchant à confondre Homère, l'assaille de questions. Il imagine de lui lancer des vers ambigus parce qu'isolés, n'offrant, à eux seuls, aucune signification satisfaisante, voire aucun sens, à charge pour Homère de leur donner la suite qui convient (l. 102-137). La stichomythie qui s'ensuit aligne les citations épiques, Hésiode chantant un hexamètre ou deux et Homère enchaînant. Ce sont des extraits de récits :

> « Et alors ils dînèrent de la chair de bœufs et du cou de leurs chevaux… », « Et les Phrygiens qui, de tous les hommes, sont les meilleurs marins… », « Pour de ses mains tirer des flèches contre les tribus des maudits Géants… », « Cet homme est le fils d'un père courageux et d'une faible… », « Ainsi donc ils festoyèrent toute la journée, sans rien avoir… », etc. (*Certamen*, l. 107-119)

Or ces bribes au sens douteux dans lesquelles « se jette Hésiode » et qui, même complétées, ne ressemblent guère à des « réflexions générales », l'auteur du *Tournoi* les appelle « sentences », γνῶμαι, précisément :

> Ἐπὶ τὰς ἀμφιβόλους γνώμας ὥρμησεν ὁ Ἡσίοδος… (*Certamen*, l. 103)

Ces ἀμφίβολοι γνῶμαι ne peuvent désigner que les vers cités des lignes 107 à 137, morceaux narratifs avant tout. En effet, à partir de la ligne 138, Hésiode quitte les amphibologies et passe à des questions pleines et entières : d'abord « mathématiques » (l. 138-148)[59], puis « gnomiques », au sens habituel du mot, donnant lieu à des réponses qui sont effectivement des généralités sentencieuses (l. 149-177)[60]. L'épreuve de la stichomythie, des « sentences ambiguës », s'achève donc avant, sur une dernière bribe de récit :

---

[56] J. Villemonteix, 1979, p. 85-86.

[57] Cf. Villemonteix, 1979, p. 90. Voir aussi l'introduction de Paul Mazon à son édition de l'*Iliade*, p. 241.

[58] Le titre complet de cet ouvrage donne littéralement : « Au sujet d'Homère et d'Hésiode, de leurs origines, et de leur lutte ». On cite souvent ce texte en faisant référence à son titre en latin, le *Certamen Homeri et Hesiodi*, ou simplement le *Certamen*. Nous donnons ici les numéros de lignes.

[59] Cf. ligne 141 : « Combien d'Achéens sont partis pour Troie avec le fils d'Atrée. »

[60] La première question d'Hésiode est par exemple : « Comment vivre le mieux possible dans des cités, et selon quels usages ? ». Et la réponse d'Homère : « En refusant de poursuivre de honteux profits ; et en honorant les gens de bien, tandis que la justice s'abattrait sur les hommes injustes. »

> « Hésiode. — Le fils d'Atrée fit de grandes prières pour eux, que la mort…
> Homère. — …Jamais ne les trouve sur la mer. Et il ouvrit la bouche et dit :…
> Hésiode. — Mangez, mes hôtes, et buvez, et qu'aucun d'entre vous ne retourne chez lui dans sa chère patrie…
> Homère. — …Lésé ; mais puissiez-vous tous rentrer chez vous sans dommage. » (*Certamen*, l. 133-137)

Si l'on peut tirer de ces vers un vœu général, ils s'inséraient d'abord dans une action épique qui met en scène les Achéens, peut-être juste avant leur difficile retour de Troie. Dans l'épopée, qui, manifestement, pour les Anciens, regorge de maximes — y compris là où nous-mêmes n'en verrions point —, les γνῶμαι s'inscrivent au sein de la narration. Elles sont tissées dans le fil du récit et, le plus souvent, n'empruntent même pas un tour sentencieux.

Au fond, ce qui importe, c'est que l'expérience rapportée par l'orateur rencontre celle de son auditoire. De cette « reconnaissance » — aux racines mêmes de la γνώμη — naissent la portée et la valeur universelle de ce qui peut n'être au départ qu'un jugement individuel pris au sein d'un récit. La portée « générale » d'une telle sentence peut ne pas apparaître dans son expression, mais seulement à partir du moment où un auditeur, en l'entendant, en exerçant son propre jugement, sa propre γνώμη, « reconnaît » dans ces propos une vérité dont il a fait lui même l'expérience où à laquelle il prête foi. La « généralité » d'une maxime ne tient pas à sa forme, mais à son contenu, commun à l'orateur et à ses auditeurs. Et ce phénomène ne se limite pas à l'épopée, même si le genre épique, parce qu'il n'est pas d'abord didactique, en donne sans doute l'illustration la plus nette.

Ainsi, Hésiode, au moment de commencer son long et gnomique éloge du travail, déclare à son frère, « ce grand sot de Persès » :

> Σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση. | […] Ἀλλὰ σύ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετμῆς | ἐργάζευ, Πέρση.
>
> « À toi, moi, c'est en homme qui nourrit de bonnes et nobles pensées que je veux m'adresser. […] Va, souviens-toi toujours de mon conseil : travaille, Persès. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 286-299)

La frontière entre le conseil individuel et la sentence est ici confuse. L'expression est personnelle, mais l'intention universelle. Le « je », le « tu », le « nous » poétiques sont équivoques, difficiles à cerner[61]. À propos d'Archiloque, Werner Jaeger fait la remarque suivante :

> « Les expressions données en Grèce aux émotions et aux réflexions intimes ont un ton qui n'est ni purement ni exclusivement subjectif : on dirait plutôt qu'un poète tel Archiloque est parvenu à exprimer, au travers de sa propre personnalité, l'univers objectif tout entier et ses lois — à les représenter en lui-même. »[62]

De fait, on retrouve souvent un ton semblable dans les maximes que Théognis dispense à son ami Cyrnos, le poète se mettant en scène dans ses élégies, livrant son expérience « individuelle », mais dans un cadre qui reste éminemment gnomique. De la même manière, les odes de Pindare mêlent habilement réflexions générales et individuelles, le poète n'hésitant pas à reprendre en son nom propre des vérités d'abord exprimées dans les sentences « conventionnelles ». Nous le verrons, même l'enquête d'Hérodote — elle qui pourtant « dit le particulier » et non, comme la poésie, « plutôt le général », selon

[61] Cf. C. Calame, 2000.
[62] W. Jaeger, 1964, p. 153. Sur les ambiguïtés du « je » poétique, voir par exemple C. Calame, 2000.

une expression que nous devons, là encore, à Aristote[63] — sait proposer à l'auditeur avisé une lecture gnomique des événements.

LES ΓΝΩΜΑΙ DE PHÉNIX

Afin de mieux comprendre encore ce phénomène, intéressons-nous à un exemple tiré d'Homère, puisqu'aussi bien c'est à lui que le public du *Tournoi* voulait donner la palme (l. 176-177). Jacqueline de Romilly, qui n'a aucun mal à trouver foule de « réflexions générales » chez Thucydide et, parmi les Tragiques, chez Euripide en particulier, s'étonne de leur relative rareté dans l'épopée[64]. Sans doute les critères qu'elle applique sont-ils plus stricts que ceux de l'auteur du *Tournoi*. Nous reviendrons en détail sur cette difficulté en abordant l'étude des poèmes homériques[65]. Pour l'heure, qu'il nous suffise de montrer, dans un récit suivi — par opposition à un enchaînement de citations tronquées —, qu'une tournure générale n'est pas nécessaire à l'expression d'une réflexion de portée générale.

Ainsi, au Chant IX de l'*Iliade*, Agamemnon, sur le conseil de Nestor, décide d'envoyer une ambassade au fils de Pélée afin de le convaincre de revenir dans la bataille. Le vieux Phénix est du nombre, lui qui a formé Achille pour le Conseil comme pour le combat (IX, v. 443). Son discours forme une longue succession de recommandations, prises au sein de récits didactiques et parénétiques que l'on appelle αἶνοι[66], et comporte de ce fait de nombreuses réflexions. Certaines méritent d'emblée le qualificatif de « générales ». En particulier, le passage où Phénix évoque le comportement qu'il faut adopter vis-à-vis des Prières, filles de Zeus, apparaît comme une succession de γνῶμαι au sens aristotélicien :

> Λιταί εἰσι Διὸς κοῦραι. […] ὃς μέν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἄσσον ἰούσας, | τὸν δὲ μέγ' ὤνησαν καί τ' ἔκλυον εὐξαμένοιο· | ὃς δέ κ' ἀνήνηται καί τε στερεῶς ἀποείπῃ, | λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι | τῷ Ἄτην ἅμ' ἕπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ.
>
> « C'est qu'il y a les Prières, les filles du grand Zeus. […] À celui qui respecte les filles de Zeus, lorsqu'elles s'approchent de lui, elles prêtent un puissant secours, elles écoutent ses vœux. Celui qui leur dit non et brutalement les repousse, elles vont demander à Zeus, fils de Cronos, d'attacher Erreur à ses pas, afin qu'il souffre et paie sa peine. » (*Iliade*, IX, v. 508-512)

Le ton est effectivement général. La comparaison met en parallèle une proposition relative au futur dont le pronom est associé à un τε dit « gnomique », « d'habitude », « de coutume »[67], et une relative au subjonctif de généralité. Ce tour grammatical grec, appelé aussi « éventuel », indique la répétition, inéluctable, d'une situation : toutes les fois qu'un homme manque de respect, ou en montre au contraire, envers les Prières, voilà ce qui arrive. Et l'application de ces maximes « générales » au cas d'Achille est, du reste, précisée par Phénix :

> Ἀλλ', Ἀχιλεῦ, πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσι ἕπεσθαι | τιμήν, ἥ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἐσθλῶν.
>
> « Allons ! Achille, à ton tour, accorde aux filles de Zeus l'hommage qui les doit suivre et qui sait faire plier le vouloir d'autres héros. » (*Iliade*, IX, v. 513-514)

---

[63] *Poétique*, 1451b : ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.

[64] Cf. Romilly, 1990, p. 61 et 1988, pour un inventaire détaillé des « réflexions générales », selon les critères qu'elle pose, dans l'œuvre d'Homère.

[65] Cf. *infra* p. 133 sq.

[66] Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ce terme, et d'autres, comme μῦθος, eux aussi, comme γνώμη, « proprement intraduisible[s] ».

[67] Cf. Chantraine, *Grammaire homérique*, tome II, p. 239 sq. ; voir aussi Villemoneix, 1981, p. 91.

Nous retrouvons bien ici tous les éléments mis en lumière par Aristote. Phénix, homme d'expérience et de mémoire, qui sait ce dont il parle, dont la γνώμη est saine, exprime des généralités « qui ont pour objet des actions, et qui peuvent être choisies ou évitées en ce qui concerne l'action ». Leur dimension morale est en outre évidente. Il s'agit de sagesses pratiques et efficaces.

Toutefois, les réflexions de Phénix ne prennent pas toujours cette tournure « générale ». Ainsi, un peu plus tôt, le vieil homme introduit ses conseils par le récit de sa propre jeunesse tumultueuse et des événements qui l'ont conduit à occuper auprès d'Achille le rôle de précepteur. Le ton de ce passage est très personnel, « autobiographique » en vérité[68]. Mais cela n'empêche pas Phénix d'y glisser des leçons, des sagesses, des « sentences », tout aussi « gnomiques » que celles concernant les prières. En particulier, il évoque la raison de son exil, loin de sa terre natale. Il a eu un différend avec son père (v. 448 sq.) qui l'a maudit et privé à jamais de descendance. La réaction de Phénix, alors jeune et bouillant, est exemplaire :

> Τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατακτάμεν ὀξέι χαλκῷ | ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ | δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνείδεα πόλλ' ἀνθρώπων | ὡς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην.
>
> « Je méditai alors de le frapper du bronze aigu. Mais un dieu arrêta ma colère ; il rappela à mon cœur la voix du peuple, les affronts répétés des hommes : je ne voulus pas du nom de parricide parmi les Achéens » (*Iliade*, IX, v. 458-461)

La γνώμη de Phénix, son sain jugement, soutenu par les dieux, triomphe de sa colère, son χόλος. Il y a dans ces lignes, toutes personnelles, un grand nombre de leçons, si du moins Achille sait les entendre. Plutarque, dans ses *Moralia* (v. 26f), défend ainsi ces vers, condamnés par un Aristarque que la seule idée du parricide effrayait :

> « Ils sont tout à fait de circonstance, alors que Phénix tente justement de montrer à Achille ce qu'est la colère et à quelles audaces la passion porte les hommes, dès qu'ils ne font plus appel à leur propre raison (μὴ χρώμενοι λογισμῷ) et se refuse à écouter les conseils d'autrui. »

Le parallèle avec la situation d'Achille est encore souligné par le fait qu'au tout début du poème, le fils de Pélée a bien failli lui aussi abattre un personnage dont le meurtre lui aurait valu, sinon le nom de parricide, du moins celui de régicide. En effet, seule l'intervention d'Athéna l'empêche à ce moment-là de tuer Agamemnon (I, v. 188 sq.). Achille, du reste, conclut cet épisode par une maxime, une « réflexion générale », elle aussi à « l'éventuel », fort proche de celles que lui rappelle Phénix à propos des Prières :

> Χρὴ μὲν σφωίτερόν, γε, θεά, ἔπος εἰρύσσασθαι | καὶ μάλα περ θυμῷ κεχολωμένον· ὣς γὰρ ἄμεινον· | ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ.
>
> « Un ordre de vous deux, déesses [Athéna et Héra], est de ceux qu'on observe, quelque courroux que je garde en mon cœur : c'est là le bon parti. Qui obéit aux dieux, des dieux est écouté. » (*Iliade*, I, v. 216-218)

Le récit de Phénix aux prises avec son père, tout personnel qu'il est, n'en dispense pas moins une maxime. La forme n'est pas générale, mais la portée si. Cet αἶνος n'est pas moins gnomique que celui consacré aux Prières.

---

[68] Dans l'*Iliade*, Nestor est maître dans l'art de tirer de ses expériences passées la matière de ses conseils : cf. I, v. 253 sq. ; VII, v. 123 sq. ; XI, v. 655 sq. ; etc.

Des remarques similaires peuvent être faites à propos de la fin du passage, consacré au « mythe »[69] de Méléagre, nouvelle illustration du danger qu'il y a là à n'écouter que sa colère et à repousser conseils et prières (IX, v. 524 sq.). Nouveau récit, nouveau conte, nouvel αἶνος, cette histoire commence par nous montrer « quelle sorte d'homme » était le fils d'Œnée, un héros ressemblant fort à Achille, jusqu'à avoir une femme nommée Cléopâtre, tandis que l'ami le plus cher du fils de Pélée s'appelle Patrocle. À aucun moment le texte ne prend expressément un tour général. Il y a bien une morale à ce récit, une maxime qui le clôt. Mais celle-ci s'adresse à Achille en particulier, de la même manière que Phénix appliquait plus tôt ses réflexions générales sur les Prières au cas du fils de Pélée :

> Ἀλλ' ἐπὶ δώροις | ἔρχεο · ἶσον γάρ σε θεῷ τίσουσι Ἀχαιοί | εἰ δέ κ' ἄτερ δώρων πόλεμον φθισήνορα δύῃς, | οὐκέθ' ὁμῶς τιμῆς ἔσεαι πόλεμόν περ ἀλαλκών.
>
> « Marche donc pour les présents qu'on t'offre, si tu veux que les Achéens t'honorent à l'égal d'un dieu. Si tu n'as pas accepté de présent, à l'heure où tu plongeras dans la bataille meurtrière, tu n'obtiendras plus égale louange, même si de nous tu éloignes le combat. » (*Iliade*, IX, v. 602-605).

Autrement dit, là encore, la sentence du vieil homme ne revêt pas une forme générale, mais personnelle, particulière. Pourtant, elle n'en mérite pas moins le nom de γνώμη, tant il est vrai qu'elle repose sur une expérience, une connaissance, qui n'appartiennent pas au seul Phénix, mais qu'il partage avec ses auditeurs et amis (IX, v. 528). Tous connaissent l'histoire de Méléagre. Tous savent la leçon qu'il convient d'en tirer. Phénix n'a pas besoin d'expliciter la réflexion « générale » qui découle de son récit. Il peut se contenter de livrer celle qui s'applique aux circonstances d'Achille. Du reste, le fait que cet avis particulier livré au fils de Pélée offre une portée « générale », qui va bien au-delà du différend entre Achille et Agamemnon, était évident aux lecteurs antiques. Ainsi Platon cite dans la *République* (391c) ce conseil de Phénix comme un exemple à blâmer, et non à louer, manifestant ainsi que ce propos individuel du fils d'Amyntor avait bien acquis une dimension « universelle », ce qui le rend dangereux aux yeux du philosophe.

ΓΝΩΜΑΙ ET CONTEXTE

Car, et c'est là encore un autre paradoxe avec lequel il faut compter quand on s'intéresse aux γνῶμαι : ces sagesses éternelles, « atemporelles », citées, rappelées sans cesse, qui recueillent l'adhésion de tous, qui semblent universelles dans leur application, n'ont de sens véritable qu'inscrites dans un contexte précis. Il est tout aussi facile de les faire mentir que de leur faire dire vrai, ainsi que l'ont abondamment manifesté les sophistes. Platon joue à ce jeu quand il cherche à montrer que la peinture d'Achille que livre Homère ne saurait être exacte. Les maximes ne sont jamais « absolument » vraies, prises en elles-mêmes. Le jugement, la γνώμη qui les a produites peut demeurer à jamais irréprochable, les γνῶμαι, elles, restent liées aux circonstances où elles ont vu le jour.

Dans les *Travaux et les Jours*, l'autorité avec laquelle Hésiode, inspiré par les Muses et célébrant la justice de Zeus, s'adresse à Persès est indéniable. Le poète livre à

[69] Certains établissent une distinction entre les « légendes », dont l'origine remonterait à des événements ayant une réalité « historique », si ténue soit-elle, et les « mythes » qui, eux, seraient pure création. Nous ne ferons pas cette distinction dans la suite de cette étude dans la mesure où il nous semble difficile d'affirmer que, pour un public de l'époque, telle « légende » était plus « réelle » que tel « mythe », tel personnage « légendaire » plutôt que « mythique ». Méléagre a-t-il eu un modèle « historique » ? Qui peut le dire ? Son histoire est exemplaire et c'est cela qui compte.

son frère et aux rois « des vérités ». La longue succession de maximes qui forme la seconde moitié de l'œuvre, prodige de mémoire, ne souffre aucune contestation : à chaque jour, à chaque heure correspond une sentence qu'il faut respecter. Mais la performance d'Hésiode consiste aussi à savoir associer, sans faillir, chaque conseil au moment qui convient, et à nul autre. Que soient intervertis le printemps et l'hiver, l'été et l'automne et tout l'édifice croule. Les γνῶμαι ne sont vraies que le temps d'une saison.

L'ENTHYMÈME

Dans la définition proposée par Aristote, les maximes sont les « conclusions et les prémisses des enthymèmes »[70]. Or l'enthymème est lui-même un syllogisme, dont la particularité est de se fonder sur des prémisses qui ne sont pas vraies universellement, mais seulement fréquemment :

> « Quand, de certaines prémisses résulte une proposition nouvelle et différente, parce que ces prémisses sont vraies ou universellement ou la plupart du temps (ἢ καθόλου ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), on a ce qu'on nomme là un syllogisme, ici un enthymème. »[71]

Un raisonnement gnomique n'est vrai que « la plupart du temps » : ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Car pour le philosophe, l'objet des enthymèmes, et donc des maximes qui les composent, n'est pas la vérité en tant que telle, mais plutôt le vraisemblable, non le vrai, mais ce qui lui ressemble. La vérité des maximes n'est pas « logique ». Elle n'est pas universelle. Elle est une vérité « approchée » qui, le plus souvent, coïncide avec la réalité, mais pas toujours :

> Οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας.
>
> « La nature a suffisamment doué les hommes pour le vrai et ils atteignent la plupart du temps la vérité. »[72]

C'est l'expérience qui parle dans les maximes. Et cette expérience est susceptible de changer avec l'auditoire, les circonstances, l'époque ou le lieu, etc. Une remarque d'Émile Benveniste sur la formation du mot γνώμη est éclairante :

> « [Les mots pourvus du suffixe -μη] ont une signification verbale assez caractérisée. La notion est posée comme produite sur le moment, comme accomplissement effectué une fois ; là même où le dérivé dénote une qualité, celle-ci est donnée comme manifestation particulière ou occasionnelle, non comme propriété permanente, ni comme objet stable. Un même passage d'Hérodote (VII, 52) assemble γνῶμα et γνώμη : tandis que γνῶμα est "une preuve" matérielle constatée, γνώμη est "l'opinion" en tant qu'elle se manifeste une fois, le "jugement" énoncé selon l'occasion. […]. On opposera de même μνῆμα, le "*monumentum*" visible et durable, et μνήμη, le souvenir qui n'a d'existence que dans l'instant où il se présente à l'esprit ou dans la parole qui le mentionne. »[73]

Une γνώμη est énoncée « selon l'occasion ». Certes, Benveniste ne considère ici que l'un des deux visages de la γνώμη, qui, nous l'avons vu, est double[74]. Conçue comme faculté d'émettre des jugements, de distinguer le bien du mal, la γνώμη est

---

[70] *Rhétorique*, II, 21, 1394a.
[71] *Rhétorique*, I, 1356b.
[72] *Rhétorique*, I, 1355a.
[73] E. Benveniste, 1964, p. 37.
[74] Cf. *supra* p. 23.

« permanente »[75]. En revanche, et sur ce point l'analyse du linguiste est précieuse, les γνῶμαι, productions de cette faculté, sont contingentes. Celui qui pratique l'enthymème, nous dit Aristote, doit s'entraîner « à persuader le contraire de sa thèse »[76]. Les propositions vraies et morales sont plus aptes à convaincre, ajoute le philosophe, mais leurs contraires ne sont pas pour autant dénués de tout pouvoir. Cette réflexion sur la nature de la rhétorique et des raisonnements qui s'y déploient manifeste combien le contexte importe dans l'étude des γνῶμαι. Telle sentence s'appliquera à telle situation, mais pas à telle autre. Telle expérience sera parfaitement vraie, mais seulement si les circonstances sont appropriées.

LE KAIROΣ

En outre, dans la mesure où, une fois fixée par une formule, sans jamais varier en apparence, telle maxime pourra se trouver appliquée à des situations fort différentes les unes des autres — dans l'espace comme dans le temps —, il est important de bien la replacer, à chaque fois, et autant que faire se peut, dans son contexte littéraire, historique, politique, social, culturel etc. Les circonstances, l'occasion, le καιρός pour employer un mot grec, n'importent pas seulement à celui qui les prononce s'il ne veut jamais manquer d'à-propos — terme qui se traduirait là encore par καιρός[77] ; mais aussi à l'interprète qui souhaite proposer une lecture pertinente des γνῶμαι.

Ainsi, quand bien même Solon et Théognis emploient souvent des expressions presque identiques, les différences d'opinions et de points de vue sont grandes entre eux, le nomothète d'Athènes favorisant des sentiments démocratiques fort éloignés de la nostalgie aristocratique manifestée par le poète de Mégare[78]. De même, si l'orgueil, l'ὕβρις du « tyran », personnage éminemment « politique », son insatiabilité, son κόρος, s'apparentent aux défauts du même nom dénoncés chez Agamemnon dans l'*Iliade* ou chez les « rois mangeurs de présents » dans les *Travaux et les Jours*, la coïncidence n'est pas parfaite. Les problèmes que les poètes élégiaques doivent affronter avec leur jugement, leur γνώμη, et leurs jugements, leur γνῶμαι, ne sauraient être envisagés tout à fait de la même façon que le faisaient Homère ou Hésiode. Du reste, la simple évocation de Solon, figure double, à la fois poète et législateur, suffit à illustrer ce changement.

Richard Buxton établit une analogie intéressante entre le mythe et les expressions proverbiales :

> « Cette analogie peut sembler viciée en son principe, puisque les mythes sont des récits, tandis que les proverbes n'en sont pas. Cependant, du moins dans un contexte grec, les proverbes *s'appuient* souvent sur des récits dont on doit pouvoir disposer si on veut appréhender la force du proverbe. […] De telles expressions offraient une formule toute faite permettant de "situer" certains types de comportement, en établissant implicitement des généralisations à leur propos. Mais ces généralisations ne prétendent pas au statut de vérités *universelles* : si une maxime donnée peut s'appliquer à un contexte, son contraire correspondra peut-être mieux à un autre. […] Ce qui est convaincant dans un contexte donné n'est pas forcément ce dont on aura besoin pour convaincre dans un autre. Il en va de même pour ce qui est des mythes, dont la signification, comme celle des proverbes, est essentiellement liée au contexte. »[79]

---

[75] Voir J.-P. Levet, 1981, p. 38 : « La γνώμη peut alors être une faculté permanente de voir ponctuellement les choses, qui permet à l'individu d'émettre différentes formes de jugements (sentiments, opinions, pensées, etc.), dont la principale caractéristique est qu'il les considère, dans l'instant, comme siens ».

[76] J.-P. Levet, 1981, p. 38.

[77] Sur le mot et la notion de καιρός, voir la thèse de Monique Trédé, 1992. Pindare lance ainsi : Νοῆσαι δὲ καιρὸς ἄριστος, « Rien ne vaut mieux que connaître l'à-propos » (*Olympiques*, XIII, v. 48). Voir aussi *Pythiques*, I, v. 81-82.

[78] J. Svenbro fait sur ce point des remarques intéressantes : 1976, p. 86-88.

[79] R. Buxton, 1996, p. 180-182.

Quand Platon s'amuse à relever les contradictions dans le comportement d'Achille tel que le peint Homère[80], ou quand il cherche à discréditer les avis de Phénix[81], il se contente en réalité d'ignorer le contexte dans lequel s'inscrivent les réflexions de l'aède pour le remplacer par d'autres circonstances, celles qu'imposerait sa cité idéale par exemple, circonstances dans lesquelles l'attitude décrite par l'épopée devient effectivement discutable. Toutefois, il n'y a pas de véritable difficulté à réconcilier les différentes facettes du caractère d'Achille telles qu'elles se manifestent au Chant IX de l'*Iliade* : s'adressant à Ulysse, personnage qu'il juge fourbe et menteur, à l'instar d'Agamemnon lui-même, à l'origine de son ire, et dont le roi d'Ithaque se fait alors le porte-parole, le fils de Pélée ne réagit pas de la même façon que face à Phénix, en qui il a confiance, ou encore devant Ajax, son ami, héros au langage franc, fort et non rusé. Hippias n'a du reste guère de difficulté à défendre Achille devant Socrate.

Ainsi, autant il est difficile, voire impossible, de se fonder sur une définition d'ordre formel pour étudier les γνῶμαι, autant le contexte dans lequel elles s'inscrivent s'avère essentiel à leur compréhension. « Ne jamais manquer d'à-propos »[82], telle est la règle pour qui énonce, comme pour qui veut comprendre, une sentence. Et ce d'autant plus que les maximes, tout comme les « enthymèmes » qu'elles débutent et concluent, supposent une part d'implicite qui ne s'éclaire réellement que replacée dans un cadre plus large.

ΓΝΩΜΑΙ ET IMPLICITE

En vérité, associer γνῶμαι et implicite peut d'abord paraître paradoxal. En effet, qu'il s'agisse des fables, des αἶνοι d'Ésope — mais aussi de Phénix dans l'*Iliade*, d'Ulysse dans l'*Odyssée*, d'Hésiode dans les *Travaux et les Jours*, etc. —, qu'une morale vient conclure et éclairer ; des louanges de Pindare, de ses αἶνοι là encore, où des maximes encadrent l'évocation mythique, assurant le lien entre passé et présent et manifestant le rapport qui s'établit entre les hauts faits du vainqueur du jour et ceux de son modèle héroïque ; de ces sentences que Sophocle et les autres Tragiques aiment à exprimer au terme de leurs pièces comme autant de leçons (cf. par exemple *Antigone*, v. 1347-1353), à chaque fois les γνῶμαι semblent expliciter le sens du texte où elles s'inscrivent. La part d'implicite paraît tout entière du côté du « mythe »[83], et non des sentences.

UNE ΓΝΩΜΗ PEUT EN CACHER UNE AUTRE

Pourtant, ce n'est pas aussi simple. Richard Buxton le notait en effet : la généralisation établie par une maxime est d'abord de nature implicite. Une γνώμη, nous l'avons vu, n'a nul besoin d'adopter une tournure générale. Formellement, le caractère général d'une sentence n'est pas une nécessité. Mais cela ne signifie pas que la portée de ladite maxime ne soit pas, elle, générale. Au contraire. Toutefois, dans ce cas, la généralisation ainsi mise en place l'est effectivement de manière implicite. À l'auditoire de sauter le pas, d'expliciter les tenants et les aboutissants d'un raisonnement dont certains termes sont passés sous silence. La définition même de l'enthymème repose sur l'usage de sous-entendus :

---

[80] Cf. *Hippias Mineur*, en particulier 369a sq.
[81] *République*, 390e.
[82] Cf. παρὰ καιρόν, *Olympiques*, IX, v. 35-40.
[83] Cf. G. E. R. Lloyd, 1987, p. 4-5 ; R. Buxton, 1996, p. 224 sq.

> « Chez Aristote (*Premiers analytiques*, II, 27, 70a10), [l'enthymème] désigne le syllogisme fondé sur des vraisemblances ou des signes. Par la suite, [il] désigne tout syllogisme dont on sous-entend l'une des propositions : "Les enthymèmes sont donc la manière ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnements, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée" (*Logique de Port-Royal*, III, 14). »[84]

Pour le dire autrement, un raisonnement gnomique sous-entend autant de maximes qu'il en énonce. Au public de rétablir les γνῶμαι manquantes. User de son jugement, pour exprimer un avis ou bien comprendre un conseil, suppose donc une entente entre l'orateur et l'auditeur. L'un et l'autre doivent partager les mêmes valeurs pour que leur rencontre puisse porter ses fruits. C'est là un thème récurrent dans la poésie archaïque grecque : l'homme qui exerce sa γνώμη et livre des maximes le fait souvent devant un auditoire qui lui est acquis, ses amis, ses compagnons, ses φίλοι ἑταῖροι, et qui est à même de le comprendre. Ainsi Phénix s'apprêtant à raconter l'histoire de Méléagre :

> Μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι, οὔ τι νέον γε,| ὡς ἦν· ἐν δ' ὑμῖν ἐρέω πάντεσσι φίλοισι.
>
> « Je me rappelle encore l'histoire que voici ; elle remonte haut, elle n'est pas d'hier : je veux vous la dire à tous, mes amis. » (*Iliade*, IX, v. 527-528)

L'ambition de Théognis, déclarée dès les premiers vers de ses élégies, est de donner de bons conseils à ses amis :

> …εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ (*Theognidea*, v. 38).

De même, Pindare, à maintes reprises, insiste sur l'amitié qui le lie à ses auditeurs[85].

L'ÉPREUVE DE LA ΓΝΩΜΗ

En outre, cette part d'implicite que suppose tout discours gnomique peut aussi vite devenir une épreuve pour l'auditoire, un moyen sûr de tester son jugement. La γνώμη du locuteur, les γνῶμαι qu'il prononce, celles qu'au contraire il tait, éprouvent la γνώμη de l'auditeur.

Dans l'*Iliade*, Phénix ne dit pas tout à Achille. Il lui parle de la femme de Méléagre, Cléopâtre, dont la présence dans le récit n'a réellement de sens que parce qu'elle a le même nom que Patrocle[86]. C'est elle qui convainc son époux de retourner se battre. Or c'est Patrocle, en mourant, qui ramènera Achille au combat. Phénix ne va pas jusqu'à prédire cette issue, mais conclut sur les présents d'Agamemnon. Cependant, l'avertissement est présent, inscrit en filigrane. Outre la leçon que Phénix tire explicitement de sa réminiscence, il en est une autre, implicite, que la suite de l'épopée va mettre au jour. Mais elle échappe à Achille, qui, sans s'en apercevoir, signe avec son refus la perte de Patrocle. La rencontre entre la γνώμη de Phénix et celle du fils de Pélée n'a pas lieu. Dans l'*Odyssée*, Ulysse multiplie les contes, dont l'un s'appelle αἶνος[87], pour éprouver la loyauté et la qualité de ses interlocuteurs. De fait, l'épopée même débute comme une énigme[88], une αἴνιγμα, posée à l'auditoire : qui donc est cet « homme aux mille tours », anonyme là où l'*Iliade* évoquait « Achille, fils de Pélée » ?

---

[84] *Encyclopédie Philosophique Universelle*, « Les notions philosophiques », tome I, p. 806.
[85] Cf. Pindare, *Olympiques*, II, v. 98-105 ; *Pythiques*, II, v. 83-85 ; etc..
[86] Cf. Bremmer, 1988, p. 37-56 : Bacchylide, par exemple, quand il raconte à Hiéron l'histoire de Méléagre, ne mentionne absolument pas une épouse nommée Cléopâtre (*Épinicies*, V, v. 31-99). Κλεο-πάτρα est formé par la simple l'inversion des deux termes qui composent Πατρο-κλῆς, « père » et « gloire ».
[87] Cf. *infra* p. 127 sq.
[88] Cf. Pietro Pucci, 1998, chapitre II, en particulier p. 28-29.

Hésiode, dans les *Travaux et les jours*, propose aux rois une fable, un αἶνος , comme un défi lancé à leur sagacité :

> Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσι ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς.
>
> « Maintenant aux rois, tout sages qu'ils sont, je conterai une histoire. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 202)

Théognis, lui, parle par « énigmes », αἰνίσσεσθαι :

> Ταῦτά μοι ᾐνίχθω κεκρυμμένα τοῖς ἀγαθοῖσιν.
>
> « Que ce récit soit une énigme composée et dissimulée par mes soins à l'intention des nobles gens. » (*Theognidea*, v. 681)

Il faut être sage, σοφός, pour entendre son propos (v. 682). Aux dires de certains, Héraclite, que l'on surnommait « l'Obscur »[89], aurait adopté une démarche semblable :

> …ἐπιτηδεύσας ἀσαφέστερον γράψαι, ὅπως οἱ δυνάμενοι <μόνοι> προσίοιεν.
>
> « Il s'était efforcé à un style obscur, afin que seuls les esprits capables en prissent connaissance. »[90]

Les poètes épiniciens, praticiens virtuoses de l'éloge, de l'αἶνος là encore, insistent de même sur l'intelligence requise pour les comprendre. Bacchylide tient des propos intelligibles à l'homme avisé :

> Φρονέοντι συνετὰ γαρύω (*Épinicies*, III, v. 85).

Pindare a « sous le coude, dans [s]on carquois, des traits rapides en grand nombre, qui savent parler aux hommes avisés » :

> Πολλά μοι ὑπ' | ἀγκῶνος ὠκέα βέλη | ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας | φωνάεντα συνετοῖσιν (*Olympiques*, II, v. 91-93).

L'auditoire doit faire ses preuves s'il veut entendre les leçons du poète. Il doit être capable de rétablir les termes manquants de l'énigme. Aux sages avis de Pindare doit répondre le non moins subtil jugement de son dédicataire. Dans la vie comme dans une course, pour sortir vainqueur de l'épreuve, il faut savoir se fier à un pilote habile, à son intelligence, sa γνώμη, pleine de bons et nombreux conseils (πολύβουλος)[91], rouée aussi parfois, quand l'énigme s'avère un piège prêt à se refermer, à cette prudence astucieuse que les Grecs appellent du nom de μῆτις et dont nous reparlerons souvent dans la suite de cette étude[92].

Car en vérité, avant même les poètes, ce sont leurs patrons, les dieux, qui aiment parler par énigmes quand ils s'adressent aux hommes. Les maximes, les γνῶμαι, ne font jamais qu'exprimer des sagesses dictées par l'expérience. Mais cette expérience n'a pas été façonnée au contact d'une réalité limpide, évidente, sans mystère, mais au contraire d'un monde dont le sens véritable doit être sans cesse « dévoilé ». Les Muses ne disent la vérité que quand elles le veulent bien, proposant le reste du temps des « mensonges tout semblables aux réalités »[93], à charge pour l'interprète de faire la part du vrai et du faux. Paroles divines par excellence, les oracles confirment, par leur

---

[89] Pseudo-Aristote, *Du monde*, V, 396b7
[90] Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, IX, 6.
[91] Cf. Pindare, *Isthmiques*, IV, v. 73.
[92] Cf. *infra* p. 53 sq. etc.
[93] Hésiode, *Théogonie*, v. 27-28.

fonction et la façon dont ils transmettent les réponses du dieu, la raison de ce « chiffrement » à l'œuvre dans un discours gnomique, dans un αἶνος[94]. Les oracles, en effet, engagent l'avenir et le futur se crée au sein même de leurs réponses. Mais, remarque André Jölles :

> « Celui qui "utilise" […] l'oracle est-il digne de connaître le résultat de cette création ? Ce n'est pas certain *a priori*, il faut le vérifier, le prouver. Et pour le vérifier, l'oracle chiffre lui-même sa prophétie. »[95]

En lui donnant la forme d'énigmes, il poursuit un but précis : il veut éprouver le « devineur ». Par là, l'oracle, comme tous ceux qui décident de mettre à l'épreuve leurs interlocuteurs par une « devinette », n'est pas isolé :

> « Il incarne un savoir, une sagesse, ou encore un groupe lié par le savoir. Le devineur, pour sa part, n'est pas un individu qui répondrait à la [devinette] d'un autre [pour le plaisir], mais celui qui cherche à accéder à ce savoir, à être admis dans ce groupe, et qui prouve par sa réponse qu'il est mûr pour cette admission. […] La devinette est donc déterminée des deux côtés à la fois ; [celui qui la pose] doit veiller dans le chiffrement, à ce que le devineur montre, dans le déchiffrement, sa dignité et son égalité de valeur. »[96]

Pour le dire autrement :

> « Entre l'oracle et le questionneur étranger et non-initié s'insinue nécessairement la forme de la devinette, dans toute la pluralité de ses sens. »[97]

Cette dernière, pour les mêmes raisons, étant également la forme revêtue par tous les messages — prédictions, présages, prodiges, songes, rêves prémonitoires — adressés par les dieux aux hommes. Outre αἴνιγμα, l'autre mot dont les Grecs se servent pour désigner les énigmes et autres devinettes est γρῖφος, qui désigne au départ une nasse de pêcheur, un filet tressé dans lequel le poisson, une fois entré, ne cesse de tourner en rond à la recherche d'une introuvable sortie[98]. Il est rare que la vérité paraisse telle quelle, au grand jour. Le plus souvent, elle est comme un appât qu'on agite au fond d'un piège. Si l'on se montre plus agile, plus subtil, plus malin encore que le chasseur, on saura l'en extraire sans se faire prendre. Autrement…

Il ne suffit donc pas d'entendre une maxime, une γνώμη, pour être sage à son tour. Mais il faut la faire sienne, l'éprouver autant qu'elle vous éprouve, s'élever à sa hauteur. Parfois une sentence signifie le contraire de ce qu'elle dit. Ou bien n'en apprend-elle pas assez par elle-même pour autoriser une décision. Souvent elle sous-entend autant, sinon plus, qu'elle n'exprime. Dans tous les cas, la comprendre vraiment est un test que seuls les plus avisés passent sans encombre.

Offrir une définition unique du terme γνώμη, voire simplement une traduction, paraît donc impossible. Nous ne saurions, pour étudier les « sentences » et leur histoire, nous attacher aux emplois du mot γνώμη, tant il est vrai qu'il n'apparaît pas en tant que tel dans une large part de notre *corpus*. Nous ne pouvons pas davantage, laissant de côté la question lexicale, nous contenter de relever dans les textes les « réflexions générales » afin de les analyser, puisque l'exigence formelle de « généralité » ne s'applique pas vraiment aux γνῶμαι : toute « réflexion », impersonnelle ou non, mérite

---

[94] Comme le note Jean-Pierre Levet, celui qui « voile » la vérité le fait toujours volontairement (1976, p. 115-123).
[95] André Jölles, 1930 (trad. fr. 1971), p. 112.
[96] André Jölles, 1930 (trad. fr. 1971), p. 109-110.
[97] André Jölles, 1930 (trad. fr. 1971), p. 112.
[98] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 50-51 et p. 290. Voir aussi Sauzeau, 1999, p. 135.

notre intérêt. De fait, ces γνῶμαι mêmes, jugements généraux ou non, ne sauraient être notre seul sujet d'étude, car les γνῶμαι, plurielles, ne sont jamais que le produit d'une saine γνώμη, au singulier. Les leçons de l'*Iliade*, de la *Théogonie* ou, bien plus tard, des *Enquêtes*, ne sont pas seulement les maximes que leurs auteurs y ont glissées, mais aussi les idées autour desquelles l'œuvre s'organise et que les sentences rappellent sans cesse, par autant de jeux d'écho, à notre souvenir. Ce n'est qu'en explicitant le contexte dans lequel s'inscrivent les γνῶμαι que nous aurons une chance de les entendre « comme il faut », ὡς ἐπιεικές, et de saisir au fil des œuvres et des époques les évolutions qui ont marqué l'histoire des sentences comme celle des idées. À commencer par le problème que pose la distinction entre vérité et vraisemblable : pour le philosophe, elle marque la frontière entre le raisonnement « logique » et le raisonnement « gnomique ». Mais cette opposition a-t-elle seulement un sens au temps des poètes ?

CHAPITRE II
« LA VÉRITÉ EST LA PLUS JUSTE DES CHOSES »

À propos de la popularité et de la pérennité des mythes grecs, Richard Buxton fait la remarque suivante :

> « Si les mythes grecs ont été répétés à maintes reprises, c'est qu'ils faisaient autorité. »[99]

Remarque qui vaut tout autant pour les maximes, elles qui tirent les leçons de ces mythes tandis qu'ils les illustrent. Or la première source de leur « autorité », de leur force de persuasion, tient au crédit que l'auditoire reconnaît à leurs narrateurs, c'est-à-dire en premier lieu aux poètes. Autorité, voire vérité, d'une part, poésie de l'autre. Il nous faut examiner les liens qui les unissent, tant il est vrai que la philosophie naissante, des Présocratiques à Platon, ou encore les *Histoires* de Thucydide, les mettront, parfois brutalement, en cause.

La vérité est-elle uniquement affaire de logique, « rationnelle », « positive » ? Pour Aristote, à la différence des syllogismes « logiques » dont les prémisses sont vraies « universellement », les enthymèmes — et *a fortiori* les maximes qui les composent — ne coïncident avec la vérité que « la plupart du temps ». Les γνῶμαι ont pour objet le « vraisemblable », cette approximation du vrai, cette discrimination de l'équitable, auxquelles l'expérience, la prudence, le jugement permettent de parvenir. Cependant, de telles réflexions sur la nature de la vérité n'appartiennent pas au temps des poètes, qui traitent de la vérité et du mensonge selon d'autres partages. Ce n'est qu'au VI^e^ siècle, dans les pensées de Xénophane et d'Héraclite, que l'héritage d'Homère et d'Hésiode commencera à être remis en cause. Pour la Grèce archaïque, voire classique à ses débuts, la vérité est d'abord « poétique »[100], sans que l'on distingue entre vérité « gnomique » et vérité « logique ».

Ce sont les poètes qui ont la charge d'expliquer le monde, de lui donner un sens, usant pour cela des instruments qui sont les leurs, ces images, ces métaphores dont ils tissent les fils un à un. En ce sens, la vision qu'ils donnent des événements et des existences humaines est une « construction » poétique, échappant nécessairement par là à des critères de vérité « positifs », mais néanmoins valide et « vraie ». Comme l'explique Mary Whitlock Blundell :

> « Homère constitue la source de toute la culture grecque, y compris de la tragédie et de la philosophie morale, et un grand nombre des problèmes qui seront par la suite examinés par la réflexion morale sont pour la première fois mis en place et articulés dans l'épopée. Les poètes étaient généralement considérés par les Grecs comme les dépositaires de la sagesse sur toutes sortes de sujets, et en particulier sur les questions morales. La conception du poète comme "professeur" s'appliquait non seulement aux poètes de leur propre aveu didactiques, tel Hésiode, mais à toutes les formes de poésie, même lyrique. […] Ce n'est que progressivement que la philosophie en vint à être conçue comme une activité distincte à part entière. »[101]

En outre, et cette analyse le fait bien sentir, le risque d'anachronisme ne nous guette pas seulement quand nous jugeons l'héritage de la Grèce archaïque en penseurs « positifs »,

---

[99] R. Buxton, 1996, p. 181.
[100] Voir Vernant, 1962 ; 1965, II, p. 95-124 ; 1981 ; Detienne, 1967 ; G. Lloyd, 1979, 1990. Voir aussi *infra* p. 100.
[101] Blundell, 1989, p. 5-6 ; voir aussi, toujours dans le chapitre d'introduction, p. 12 sq.

mais aussi quand nous imaginons, prenant sa suite, une Grèce dite « classique », bien plus proche de nous, qui, échappant à l'obscurité des temps anciens, aurait fait table rase des superstitions pour inventer la science et la philosophie. En Grèce pas plus qu'ailleurs la « raison » ne s'est brutalement substituée au « mythe ». Résumant l'étude, devenue classique, de E. R. Dodds intitulée *Les Grecs et l'irrationnel*, G. E. R. Lloyd explique ainsi :

> « La conclusion principale qui se dégage des études de Dodds, et de bien d'autres, est très claire : la magie et l'irrationnel sont attestés en Grèce depuis les époques les plus reculées jusqu'à la fin de l'Antiquité. Cette constatation suffit à contredire tout humaniste qui serait encore tenté de croire que la "science" a supplanté la "magie" et que dans la Grèce antique la "raison" a remplacé le "mythe". […] Le monde antique a su développer des enquêtes dans lesquelles on peut reconnaître de la science et de la philosophie. […] Pourtant, bien que, dans les recherches sur la période présocratique, on parle volontiers d'une "révolution dans la pensée", la question préalable — en quoi consistait exactement cette révolution — est souvent traitée de façon quelque peu schématique. On a eu tendance, en particulier, à sous-estimer l'importance d'un point évident : la science et la philosophie grecques se sont développées dans un monde où des types de pensées traditionnels n'avaient pas disparu. »[102]

L'héritage archaïque, celui des poètes, est encore très présent dans la pensée « classique ». Ces précurseurs de la philosophie grecque que sont les Présocratiques étaient eux-mêmes, pour la plupart, des poètes, sans que cela leur dénie la qualité de penseurs. Sans doute les « vérités » poétiques n'obéissent-elles pas aux critères qui sont les nôtres et dont nous aimons trouver l'origine dans le « miracle grec », mais elles n'en ont pas moins façonné l'esprit des auteurs mêmes de ce « miracle ».

Précisons toutefois au passage, et ce afin d'éviter tout malentendu, que nous n'entendons nullement confondre dans l'emploi de l'expression « construction poétique » les « aèdes », ἀοιδοί, et les « poètes », ποιηταί. Certains commentateurs, et en particulier Jesper Svenbro[103], ont indiqué comment, entre les premiers et les seconds, on était passé d'une parole d'origine divine à une parole également humaine, d'une parole religieuse à une parole laïque et sécularisée. Ce sont les Muses qui s'expriment par la bouche d'Homère, alors que c'est Pindare, « artisan » du chant, qui fait montre dans ses odes de sa σοφία, de son « talent » de « créateur », de sa virtuosité, à la fois technique et artistique. Évidemment, cette distinction ne peut s'établir sans nuance. Les Muses n'ont pas disparu des αἶνοι de Pindare et le ποιητής continue de leur rendre hommage. Et il va sans dire que la figure de l'aède homérique, de même que celle d'Hésiode, font déjà appel à l'élément « artisanal ». Ils travaillent leurs chants autant que le poète épinicien et, bien avant lui, s'identifient déjà à des « charpentiers » du vers, des τέκτονες[104]. En vérité, la distinction vaut quand elle porte sur la source « revendiquée » du poème. Si l'on en croit les aèdes, ce sont toujours l'inspiration et les Muses qui sont à l'origine du poème[105]. En revanche, dans l'épinicie, si les Muses sont toujours présentes au chevet du compositeur, le poète insiste aussi désormais sur l'importance que revêtent ses choix « artistiques ». Il les revendique au même titre que l'héritage traditionnel et inspiré. Il est le père de son αἶνος autant que les Muses.

Ainsi, dans l'opposition entre « aèdes » et « poètes », c'est le statut du discours poétique qui est en jeu, avec d'un côté une voix inspirée — ou, si l'on suit Platon,

---

[102] G. E. R. Lloyd, 1979 (trad. fr. 1990), p. 17-19.

[103] J. Svenbro, 1976. Voir aussi récemment Miralles et Pòrtulas, 1998, p. 17-18 en particulier.

[104] Voir par exemple F. Frontisi-Ducroux, 1986, p.13-15 et en particulier p. 15 n. 18. Voir aussi la préface de Philippe Rousseau à l'édition française d'*Ulysse polutropos* : Pietro Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 15-19.

[105] Cf. F. Frontisi-Ducroux, 1986, p. 17 ; voir aussi p. 46, sur le fait que les traditions élégiaque et lyrique affirment haut et fort, par la voix du poète lui-même, « la pérennité sans égal du chant poétique », là où la diction épique « en délègue la conscience à ses héros majeurs ».

possédée[106] —, véhicule d'une intention et d'une vérité divine ; et de l'autre, celle d'un individu qui, affirmant ses qualités toutes personnelles d'artiste, ne se contente pas de recevoir son chant des dieux, mais clame bien haut qu'il le « façonne » strophe après strophe en un « discours vrai », l'ἀληθὴς λόγος, qui engage désormais sa responsabilité. En ce sens, les épinicies de Pindare sont des « constructions poétiques » dans lesquelles le terme « constructions » a pris un tour nouveau, d'où le risque de confusion. Car notre propos n'est pas ici le statut de la parole poétique et les changements qu'il connaît, toutes choses sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir[107], mais la manière dont s'élabore le contenu même du poème. En effet, la poésie archaïque grecque peint le monde, décrit et explique les événements et les comportements qui s'y font jour en faisant appel à un certain nombre de puissances organisatrices de l'univers et aux images qu'elle leur associe. Jean-Pierre Vernant a ainsi pu parler du panthéon grec comme d'un « mode particulier d'appréhension et d'expression symbolique de la réalité »[108]. De même, on peut penser à l'emploi que font Homère et ses successeurs, « aèdes » aussi bien que « poètes », de représentations symboliques et métaphoriques, en particulier animales, pour figurer telle ou telle activité humaine. C'est, par exemple, l'image du lion[109] pour symboliser toutes les ambiguïtés du personnage royal, à la fois sauveur et dévoreur de son peuple, image présente non seulement dans l'*Iliade*[110] et dans l'*Odyssée*[111], mais aussi dans l'*Agamemnon* d'Eschyle[112] et dans les *Enquêtes* d'Hérodote[113]. C'est en ce sens que la vision du monde qu'offrent les poètes, les formulations qu'ils donnent de son fonctionnement relèvent d'une véritable « construction » symbolique et poétique, imagée, de celui-ci, sans qu'il faille ici distinguer entre « aèdes » et « poètes », voire entre ἀοιδοί et λόγιοι.

VÉRITÉ ET INSPIRATION

La raison, invoquée par les intéressés eux-mêmes, qui explique qu'au temps d'Homère et d'Hésiode — et même encore ensuite —, seuls les poètes aient été jugés à même de remplir ce rôle d'interprètes véridiques du monde et de guider leurs congénères dans la voie de la sagesse et de la droiture, a d'abord pour nom « inspiration ».

TROUBLE RÉALITÉ

En effet, seul le poète choisi des Muses et, par sa bouche, les dieux, ont le privilège de s'exprimer au nom de la vérité. Car les simples mortels, eux, n'y ont pas accès. Homère dans des vers célèbres qui précèdent le « catalogue des vaisseaux » ne dit pas autre chose :

---

[106] Cf. *infra* p. 119 sq.
[107] Voir en particulier p. 437 sq.
[108] Vernant, 1974a, p. 106.
[109] Cf. Vidal-Naquet, 1990, p. 46-47.
[110] *Iliade* XII, v. 300 sq. ; XXIV, v. 34-54 etc. En vérité, les comparaisons « épiques » assimilant les différents héros de la guerre de Troie à des lions sont de très loin les plus courantes et offrent souvent le récit du massacre de troupeaux domestiqués ou d'animaux de ferme, comme pour souligner ainsi le fait que les rois ne sont pas des hommes comme les autres : bien au-dessus d'eux, ils peuvent être leur salut comme leur perte.
[111] *Odyssée*, VI, v. 133 sq. etc.
[112] Si, dans la fable des vers 717 et suivants, la figure du lion représente d'abord Hélène « destructrice d'Ilion », elle revient ensuite pour qualifier tour à tour le personnage d'Égisthe (v. 1224), celui de Clytemnestre (v. 1258) et celui d'Agamemnon (v. 1259).
[113] *Les Enquêtes*, V, 92 ; VI, 131.

> Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι — | ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα, | ἡμεῖς δὲ κλέος οἷον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν — | οἵ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.
>
> « Et maintenant, dites-moi, Muses, habitantes de l'Olympe — car vous êtes, vous, des déesses ; partout présentes, vous savez tout ; nous n'entendons qu'un bruit, nous, et ne savons rien — dites-moi quels étaient les guides, les chefs des Danaens. » (*Iliade*, II, v. 484-487)

L'homme inspiré partage le savoir des Muses et échappe au lot commun, fait d'ignorance et de confusion. Il voit et entend clairement ce qui se passe. Il comprend les événements. Le κλέος même, la gloire que chante l'aède et qu'il inscrit dans les mémoires, n'a de réalité, de vérité, qu'assurée par les Muses. Autrement, elle n'est qu'un bruit, qu'une rumeur marquée du sceau de l'ignorance[114].

Quand les dieux interviennent, invisibles à tous, quand Athéna conseille Ulysse ou Achille, quand Aphrodite apparaît à Pâris, la foule ne saisit que les résultats de ces actions sans en connaître la cause. L'élu des dieux au contraire sait percer les nuages qui voilent la réalité. Athéna venant en aide à Diomède lui déclare de la sorte :

> Ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν, | ὄφρ' εὖ γινώσκοις ἠμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα · | τῶ νῦν αἵ κε θεὸς πειρώμενος ἐνθάδ' ἵκηται, | μή τι σύ γ' ἀθανάτοισι θεοῖς ἀντικρὺ μάχεσθαι…
>
> « J'écarte de tes yeux le nuage qui jusqu'ici les recouvrait. Tu sauras de la sorte distinguer un dieu d'un homme. Si quelque dieu dès lors te vient ici tâter, garde-toi de combattre en face les divinités immortelles… » (*Iliade*, V, v. 127-130)

La réalité s'offre aux hommes comme une épreuve (πειρώμενος : v. 129). Ses contours sont flous, obscurcis par un nuage (ἀχλύν : v. 127). Son sens, sa « vérité » échappent aux mortels et seule une intervention divine peut momentanément arracher le voile qui recouvre leurs yeux[115]. Laissés à eux-mêmes, les héros de l'*Iliade* ne peuvent être sûrs de rien. Ainsi, confronté au fils de Tydée, Pandare hésite à croire ses propres yeux :

> Τυδείδῃ μιν ἔγωγε δαΐδρονι πάντα ἐίσκω, | ἀσπίδι γινώσκων αὐλώπίδί τε τρυφαλείῃ, | ἵππους τ' εἰσορόων · σάφα δ' οὐκ οἶδ' εἰ θεός ἐστιν. | Εἰ δ' ὅ γ' ἀνὴρ ὅν φημι, δαΐφρων Τυδέος υἱός, | οὐχ ὅ γ' ἄνευθε θεοῦ τάδε μαίνεται, ἀλλά τις ἄγχι | ἕστηκ' ἀθανάτων, νεφέλῃ εἰλυμένος ὤμους…
>
> « Tout ce que je vois là me fait penser au brave fils de Tydée : je le reconnais à son écu, à son casque, qu'orne un long cimier, aux coursiers que voient mes yeux. Et malgré tout, je ne suis pas bien sûr qu'il ne s'agisse pas d'un dieu. En tout cas, s'il est l'homme que je pense, le brave fils de Tydée, ce n'est pas sans l'aide d'un dieu qu'il montre ici telle fureur. Un immortel doit être à ses côtés, les épaules vêtues d'un nuage… » (*Iliade*, V, v. 181-186)

Le fils de Lycaon a beau « reconnaître » Diomède (γινώσκων : v. 182), il ne sait s'il doit se fier à son jugement. Ses yeux sont encore couverts d'un nuage. La réalité, les dieux, sous leur voile (νεφέλῃ : v. 186), lui restent invisibles. Le fils de Tydée, au contraire, inspiré par la déesse, parvient à « reconnaître » la vérité :

> Ὁ δὲ Κύπριν ἐπῴχετο νηλέι χαλκῷ, γινώσκων ὅ τ' ἄναλκις ἔην θεός.
>
> « Diomède poursuit Cypris d'un bronze impitoyable : il reconnaît en elle une déesse sans force ! » (*Iliade*, V, v. 330-331).

---

[114] Cf. Pucci, 1998, chapitre III, p. 34 sq. Voir aussi F. Frontisi-Ducroux, 1986, p. 18-19.
[115] Voir aussi *Iliade*, XXII, v. 10 ; *Odyssée*, XV, v. 532.

Pour Pandare, Athéna protégeant Diomède n'était qu'une nuée indiscernable. Plus loin, alors qu'Arès garde Hector, les compagnons du fils de Tydée prennent le dieu pour un homme : ils n'aperçoivent qu'une enveloppe mortelle. Mais Diomède, lui, fort de sa nouvelle perspicacité, le reconnaît :

> Καὶ νῦν οἱ πάρα κεῖνος Ἄρης, βροτῷ ἀνδρὶ ἐοικώς.
>
> « Aujourd'hui c'est Arès qui se montre aux côtés d'Hector, là-bas, sous l'aspect d'un mortel. » (*Iliade*, V, v. 604)

De même, il « reconnaît » Athéna et sait « garder en mémoire ses recommandations » :

> Γινώσκω σε, θεά, […] σῶν μέμνημαι ἐφετμέων, […] γινώσκω Ἄρηα.
>
> « Je te reconnais, déesse, […] je me souviens de tes avis, […] je reconnais Arès » (*Iliade*, V, v. 815-824)

Cependant, la déesse aux yeux pers ne fait là qu'un « prêt » au fils de Tydée. Bientôt, à l'issue du combat, ce dernier rejoindra ses congénères dans la confusion et le désordre de l'ignorance.

ÉLUS DES MUSES

C'est pourquoi le poète tient une place si importante. À la différence du fils de Tydée, lui détient cette « perspicacité », cette γνώμη précisément (cf. γινώσκοις : v. 128 ; γινώσκω : v. 815 et v. 824), cette « mémoire » d'inspiration divine (μέμνημαι : v. 818), de façon permanente. Il sait toujours ce qu'il en est vraiment et peut de la sorte nous le chanter. Être à part, choisi des Muses, il a reçu d'elles le don de double vue, cette clairvoyance qui permet de saisir la vraie nature des êtres et des choses derrière les voiles qui la masquent.

Hésiode raconte ainsi dans le prologue de la *Théogonie* comment lui est venue sa « vocation » :

> Αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν, | ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπὸ ζαθέοιο· | τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον, | Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγίοχοιο· | « Ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον, | ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα· | ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι. » | Ὣς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι, | καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον | δρέψασαι θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν | θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα…
>
> « [Les Muses] à Hésiode un jour apprirent un beau chant, alors qu'il paissait ses agneaux au pied de l'Hélicon divin. Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses, Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide : "Pâtres gîtés aux champs, tristes opprobres de la terre, qui n'êtes rien que ventres ! Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités." Ainsi parlèrent les filles véridiques du grand Zeus, et, pour sceptre, elles m'offrirent un superbe rameau par elles détaché d'un olivier florissant ; puis elles m'inspirèrent des accents divins, pour que je glorifie ce qui sera et ce qui fut, cependant qu'elles m'ordonnaient de glorifier la race des Bienheureux toujours vivants, et d'abord elles-mêmes au commencement et à la fin de chacun de mes chants. » (*Théogonie*, v. 22-34)[116]

[116] Voir aussi *Les Travaux et les jours*, v. 646-662.

Savoir la « vérité », c'est, telles les filles de Mémoire[117] et du « prudent » Zeus (μητίετα Ζεύς)[118], savoir « ce qui est, ce qui sera, ce qui fut » :

> Τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Théogonie*, v. 38)[119].

C'est savoir distinguer ce qui est véridique des « mensonges tout semblables à la réalité » :

> Ψεύδεα πολλὰ ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Théogonie*, v. 27)[120].

Inspiré par elles, explique Marcel Detienne :

> « Le poète accède directement, dans une vision personnelle, aux événements qu'il évoque ; il a le privilège d'entrer en contact avec l'autre monde. Sa mémoire lui permet de déchiffrer "l'invisible". »[121]

Lui seul est capable de voir la vérité.

La figure du poète se trouve ainsi associée à celle du devin[122], serviteur d'Apollon[123]. Elles ne se confondent pas, poètes et devins n'entrant pas en contact avec le monde divin selon les mêmes procédés. Leur mode d'appréhension de la vérité diffère. Mais ils partagent néanmoins de nombreux traits communs.

Si μητίετα Ζεύς est le père les Muses, il chérit aussi son fils Apollon[124] et n'a confié qu'à lui le soin de connaître ses desseins, ce qui doit s'accomplir par sa volonté, sa βουλή. La puissance oraculaire d'Apollon est son plus grand privilège[125]. Hermès le rappelle à son frère :

> Φιλεῖ δέ σε μητίετα Ζεύς · | […] καὶ τιμὰς σὲ γέ φασι δαημέναι ἐκ Διὸς ὀμφῆς | μαντείας θ' Ἑκάεργε · Διὸς πάρα θέσφατα πάντα.
>
> « Il t'aime, Zeus, le dieu de μῆτις ; […] et on raconte que tu as appris de la bouche divinatoire de Zeus à la fois les honneurs dus aux dieux et les prophéties, ô toi qui frappe au loin : tous les oracles viennent de Zeus. » (*Hymne homérique à Hermès*, v. 469-472)[126]

---

[117] Sur la mémoire dans la pensée archaïque, voir Vernant, 1965, I, p. 80-107. Mnèmosyne est la cinquième épouse de Zeus.

[118] Cf. *Théogonie* : c'est μητίετα Ζεύς (v. 914) qui épouse Mémoire (v. 915-917). Mètis est la première épouse de Zeus et joue un rôle aussi important que leur mère Mémoire dans le patrimoine « génétique » dont les Muses ont hérité : cf. *infra* p. 55.

[119] Voir aussi le vers 32.

[120] Voir Arrighetti, 1996, p. 58-59.

[121] Detienne, 1967, p. 15 ; Vernant, 1965, I, p. 82 sq. ; II, p. 108 sq. ; Vidal-Naquet, 1981b, p. 71-72.

[122] Voir par exemple Solon, *Invocation aux Muses*, (fr. 13), v. 51-54, où il associe poètes et devins. Voir aussi Pindare, fr. 32 de l'édition Puech : Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ, « Rends tes oracles, ô Muse, et je serai ton prophète. »

[123] Quand Ulysse complimente l'aède des Phéaciens, Démodokos, sur l'exactitude de son chant, il lui déclare : « ou c'est la Muse, fille de Zeus, qui t'enseigna tes chants, ou c'est Apollon », ἢ σὲ Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς πάϊς, ἢ σὲ Ἀπόλλων (*Odyssée*, VIII, v. 488). Toutefois, normalement, la Muse patronne les poètes et Apollon les devins.

[124] L'union de Zeus et de Létô dans la *Théogonie* met en scène, depuis qu'il a englouti Μῆτις, sa première épouse, quelques vers plus haut (cf. v. 886-900), μητίετα Ζεύς (v. 904 et v. 914). De même, dans l'*Hymne homérique à Apollon*, c'est μητίετα Ζεύς qui, aux côtés de Létô, se réjouit de voir son fils dans tout son éclat (v. 205).

[125] La mantique, l'art divinatoire appartient en propre à l'esprit de Zeus et Apollon a juré que lui seul d'entre les dieux serait au fait de son dessein : μαντείην δέ, φέριστε, διοτρεφές, ἢν ἐρεείνες, | οὔτε σὲ θέσφατόν ἐστι δαήμεναι οὔτε τιν' ἄλλον | ἀθανάτων · τὸ γὰρ οἶδε Διὸς νόος · αὐτὰρ ἐγώ γε | πιστωθεὶς κατένευσα καὶ ὤμοσα καρτερὸν ὅρκον, | μή τινα νόσφιν ἐμεῖο θεῶν αἰειγενετάων | ἄλλον γ' εἴσεσθαι Ζηνὸς πυκινόφρονα βουλήν (*Hymne homérique à Hermès*, v. 533-538).

[126] Pour une interprétation légèrement différente de ce passage (en particulier sur le sens des τιμαί dont il est question ici), mais qui insiste elle aussi sur le fait que l'art divinatoire d'Apollon lui vient de Zeus, voir Jenny Strauss Clay, 1989, p. 130, p. 141, p. 146-147. Voir aussi, toujours dans l'*Hymne à Hermès*, v. 533 sq.

Comme le poète, le prophète est « voyant », au fait du passé, du présent comme de l'avenir :

> Κάλχας Θεστορίδης, οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος,| ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,| […] ἣν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων.
>
> « Calchas fils de Thestor, de beaucoup le meilleur des devins, qui connaît le présent, le futur, le passé […] par l'art divinatoire qu'il doit à Phœbos Apollon. » (*Iliade*, I, v. 69-72)

Poètes et devins ordonnent et règlent le monde selon la vérité alors même qu'ils le racontent, les premiers se chargeant plutôt de dire le passé et les seconds l'avenir[127]. « Maîtres de vérité », ils façonnent la réalité à mesure qu'ils la dévoilent. Et peu importe que leurs paroles ne nous semblent parfois correspondre que de loin au monde qui nous entoure ; car c'est en eux qu'il faut chercher son vrai visage, les lois qui l'ordonnent, et non dans la perception floue et trompeuse, humaine en un mot, que nous en avons. Le « Maître de vérité » agit en héraut de Zeus. Il dit les Immortels, leurs volontés, l'ordre du monde qu'ils ont établi et qu'ils garantissent[128].

Très vite, cependant, d'autres personnages font leur entrée pour représenter le Cronide ici-bas : les rois. Chez Hésiode comme chez Homère, ils sont dits « nourrissons de Zeus » (διοτρεφεῖς βασιλεῖς)[129] et remplissent sur terre les mêmes fonctions de justice que le fils de Cronos dans le ciel[130]. Eux aussi reçoivent les faveurs des Muses, qui leur donnent de persuader les foules et d'apaiser les querelles[131].

Quelle place tiennent alors le poète et le devin auprès de ces rois, héritiers du sceptre de Zeus ? En fait, ils apparaissent comme leurs conseillers, ceux qui « rappellent », au nom des dieux et de la vérité, les règles à respecter, les lois à ne pas oublier. C'est là en effet, nous l'avons indiqué[132], le personnage que campe Hésiode dans les *Travaux et les Jours*, tenant à Persès et « aux rois, tout sages qu'ils sont »[133], des discours instructifs et lourds de sens. C'est aussi, dans l'*Iliade*, le rôle que joue à plusieurs reprises le célèbre devin Calchas auprès des chefs Achéens. Par exemple quand ils cherchent la cause du courroux d'Apollon qui décime leurs rangs après qu'Agamemnon a chassé avec rudesse son prêtre Chrysès venu réclamer sa fille[134]. Ou quand ils sont confrontés à un prodige (σῆμα) dont ils ne peuvent saisir le sens et qui, par conséquent, les effraie[135]. À chaque fois, Calchas intervient pour éclaircir le mystère et leur indiquer la voie à suivre. « Dis-nous ce que tu sais être l'arrêt des dieux », lui demande Achille :

> Εἰπὲ θεοπρόπιον ὅ τι οἶσθα (*Iliade*, I, v. 85).

On peut encore songer à Théognis qui, se lamentant de ne pouvoir se faire entendre des grands de sa cité, réduit qu'il est à l'impuissance, non, comme Cassandre, par les dieux, mais par sa pauvreté, leur adresse exhortations et avertissements (v. 667 sq.). Ou à Pindare mêlant aux éloges de ses commanditaires des mises en garde qui sont autant d'échos de la sagesse hésiodique.

---

[127] Voir en particulier Vernant, 1965, I, p. 80-83. Voir aussi Miralles et Pòrtulas, 1998, p. 16.
[128] Cf. *Théogonie*, v. 33-34.
[129] Cf. *Théogonie*, v. 82.
[130] Cf. *Théogonie*, v. 85-90, à rapprocher des v. 73-74.
[131] Cf. *Théogonie*, v. 86-87.
[132] Voir *supra* p. 23.
[133] cf. v. 202 sq.
[134] Cf. *Iliade*, I, v. 68-121.
[135] Cf. *Iliade*, II, v. 300-333.

Le nom de Pindare doit cependant nous rappeler que le poète n'a pas pour seule fonction dans la société archaïque de conseiller les puissants. C'est également à lui en effet qu'il incombe de faire l'éloge des exploits guerriers en égayant les festins par leur récit[136]. Toujours au nom de la vérité, il décide de la valeur des héros en leur donnant la gloire par ses louanges ou en les condamnant à l'oubli par son silence :

> Ὀπιθόμβροτον αὔχημα δόξας | οἷον ἀποιχομένων ἀνδρῶν δίαιταν μανύει | καὶ λογίοις καὶ ἀοιδοῖς.
>
> « Le bruit de la renommée qu'on laisse après soi révèle seul aux orateurs et aux poètes comment vécurent ceux qui ne sont plus. » (*Pythiques*, I, v. 92-94)

Pindare ajoute encore ailleurs :

> Ἃ δ' ἀρετὰ κλειναῖς ἀοιδαῖς | χρονία τελέθει · παύροις δὲ πράξασθ' εὐμαπές.
>
> « Ce sont les chants illustres qui font durer le souvenir du mérite, mais peu parviennent à les obtenir. » (*Pythiques*, III, v. 114-115)

Bacchylide, de son côté, nous en assure :

> Ἀνδρῶν δ' ἀρετὰν σοφία τε | παγκρατής τ' ἐλέγχει | ἀλάθεια.
>
> « Chez les hommes, la valeur a pour témoin l'art des poètes[137] et la toute puissance de la vérité. » (*Hyporchèmes*, fr. 14 Snell)

Reste que, là encore, jugeant avec l'aide des dieux, le poète demeure l'arbitre suprême de « ce qui est, de ce qui sera, de ce qui fut ». Et Marcel Detienne de conclure en ces termes :

> « Fonctionnaire de la souveraineté ou louangeur de la noblesse guerrière, le poète est toujours un "Maître de vérité". Sa vérité est une vérité assertorique : nul ne la conteste, nul ne la démontre. […] A ce niveau de pensée, si le poète est véritablement inspiré, si son verbe se fonde sur un don de voyance, sa parole tend à s'identifier avec la "Vérité" »[138].

Voilà donc déjà mieux définie la vérité qui est au fondement des γνῶμαι, de ces leçons que nous livre le poète. De nature divine, elle n'est accessible que des dieux et de ceux qu'ils inspirent. Incontestable, elle ordonne le monde et les événements qui y surviennent. Quand un poète, quand un devin dit vrai, ses paroles façonnent la réalité à leur image. Calchas parle au futur, jamais au conditionnel :

> « Des Danaens il n'écartera… » (*Iliade*, I, v. 97) ; « La dixième année, nous prendrons la vaste cité… » (*Iliade*, II, v. 329).

Hésiode met ses affirmations au présent, soulignant leur nature éternelle :

> « Il n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus » (*Les Travaux et les Jours*, v. 105) ; « Justice triomphe de Démesure » (*Les Travaux et les Jours*, v. 217-218).

Nulle contingence ici. Tout au plus peut-on parler de ponctualité et d'à-propos quand la règle se fait hebdomadaire, voire quotidienne, et qu'elle ne trouve sa bonne application que le jour dit. Dans tous les cas, les lois qu'énoncent les « maîtres de vérité », les

---

[136] *Théogonie*, 95 sq. ; sur cette question, voir Jaeger, 1964, p. 36 ; Detienne, 1967 ; Nagy, 1979, 1990 ; Kurke, 1991 ; etc.
[137] Sur la σοφία, voir *infra* p. 447 sq. et p. 469 sq.
[138] Detienne, 1967, p. 27.

leçons qu'ils enseignent, les γνῶμαι qu'ils rappellent, guident les rois dans leurs arrêts et la postérité dans ses jugements. Règles de conduite, règles de vie, définitions de ce qui est juste et de ce qui est injuste, elles déterminent la place de chacun, bêtes, hommes et dieux, dans l'univers et dans la mémoire. L'ordre du monde se trouve de la sorte façonné par la parole du poète ou du devin et son fonctionnement plus facilement explicable.

VÉRITÉ ET JUSTICE

Il convient maintenant de préciser les liens qui unissent vérité et justice. Car que se passe-t-il quand un événement survient qui rompt avec les leçons des poètes et les lois de Zeus ? Qu'arrive-t-il quand un individu les oublie ? Le lien entre vérité et justice est ici évident. Pour reprendre les termes de Mimnerme :

> Ἀληθείη δὲ παρέστω | σοὶ καὶ ἐμοί, πάντων χρῆμα δικαιότατον.
>
> « Que la vérité soit à nos côtés, à toi et moi, de toutes la chose la plus juste. »[139]

À la justice donc de faire triompher la vérité. Si respecter ces lois qui organisent le monde, c'est être dans le vrai, autrement dit en accord avec sa nature d'homme et avec son rôle dans la société, les transgresser au contraire, c'est rompre l'équilibre dont les dieux, Zeus en tête, sont garants et s'attirer ainsi leur foudre quand ils le rétablissent.

ΘΕΜΙΣ, ΔΙΚΗ, ΝΕΜΕΣΙΣ

Trois puissances se partagent les différentes compétences que requiert l'exercice de la justice.

Θέμις d'abord. Pour dire la réalité, la vérité, il faut posséder, telles les Muses, à la fois le savoir de Mémoire et la μῆτις de Zeus. Mais pour dire le Droit, il faut en outre pouvoir leur associer l'autorité du Cronide. C'est cet ordre établi, fixé, qu'incarne Θέμις. De fait, la place qu'elle occupe dans la *Théogonie* la lie à Mémoire comme à Prudence. Seconde épouse de Zeus après Μῆτις[140], Θέμις forme avec elle « un couple de puissances solidaires et opposées ». Là où Μῆτις n'est que changement, mouvement, ajustement, capacité d'adaptation, prévoyant un avenir qui n'est jamais fixé à l'avance[141], qualités dont Zeus a besoin afin de toujours avoir le dessus, quoi qu'il arrive[142], Θέμις, elle, incarne la stabilité, la pérennité :

> « L'omniscience de Thémis a rapport à un ordre établi. Sa parole a valeur assertorique ou catégorique ; elle énonce le futur comme s'il était déjà écrit ; exprimant ce qui sera sur le mode de ce qui est, elle ne formule pas des conseils, elle prononce des arrêts : elle ordonne ou elle interdit. […] Thémis traduit, dans le monde divin, les aspects de stabilité, de continuité, de régularité : permanence de l'ordre, retour cyclique des saisons (Thémis est mère des Ὧραι), fixation des destins (elle est mère aussi des Μοῖραι qui « aux hommes mortels donnent soit heur soit malheur »). Son rôle est de marquer les interdits, les frontières à ne pas franchir, les préséances à respecter pour que chacun soit à jamais maintenu dans les limites de son domaine et de son rang. […] En s'associant à Thémis, [Zeus] confère aux règles qu'il vient d'édicter, à la

[139] Mimnerme, fr. 8 ; cf. Detienne, 1967, p. 33-34.
[140] Cf. *Théogonie*, v. 886-901.
[141] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 105 : « Mètis concerne l'avenir envisagé dans son aspect aléatoire ; sa parole a valeur hypothétique ou problématique ; elle conseille ce qu'il convient de faire pour que les choses aient chance d'arriver ainsi plutôt qu'autrement ; elle dit le futur non comme ce qui est déjà fixé, mais comme malheur ou heur possibles, en livrant les moyens dont dispose son astucieux savoir pour le faire tourner au mieux plutôt qu'au pire. »
[142] Cf. Vernant, 1981c, p. 1107 et *infra* p. 163 sq.

> répartition qu'il vient d'opérer des honneurs et des privilèges, la valeur d'un ordre intangible. »[143]

Sœur de Μνημοσύνη[144], Θέμις associe justice et souvenir, justice et vérité : ἀλήθεια, antonyme de l'oubli : λήθη. Μνημοσύνη et Θέμις incarnent toutes deux la permanence. Comme l'explique Jean-Pierre Vernant :

> « Thémis représente ce qui est fixe et fixé ; elle est une puissance oraculaire : elle dit l'avenir comme déjà établi. Μνημοσύνη, Mémoire, mère des Muses, connaît et chante le passé comme s'il était toujours là. Toutes deux, par leur mariage avec Zeus, lui apportent cette vision totale du temps, cette coprésence à l'esprit de ce qui a été, est et sera — dont il a besoin pour régner. »[145]

Θέμις autorise son représentant, l'homme investi de l'autorité de Zeus — ce que symbolise la possession d'un « sceptre » : σκῆπτρον[146] —, à rendre la Justice parce qu'il sait, tel le Cronide lui-même, « ce qui doit être ». Dire le Droit, c'est connaître la Vérité[147] et imposer les arrêts du Ciel que l'on nomme θέμιστες — pluriel à valeur concrète du terme abstrait Θέμις. Expressions de la volonté divine, les θέμιστες s'opposent en cela aux νόμοι qui sont, eux, des lois établies par les hommes et garanties non par Zeus, mais par un législateur.

En ce sens, la « sentence » rendue au nom des dieux est « fille de Θέμις », ce qui est très précisément le cas de Δίκη, deuxième puissance mise en jeu dans un jugement[148]. Δίκη incarne la part due aux différents partis, amende pour le coupable qui la « donne » (δίκην διδόναι : « être puni »), compensation pour la victime qui la « reçoit » (δίκην λαμβάνειν : « obtenir justice »)[149]. Δίκη, c'est la « sentence » qui applique les lois de Zeus, ses θέμιστες, aux circonstances[150]. La racine du mot se retrouve dans le verbe grec δείκνυμι, « montrer, indiquer par la parole ou par le geste », et il est permis de penser qu'au départ, Δίκη désigne la loi, la règle, la θέμις, qu'il convient de mettre en œuvre[151]. À la période classique, où l'on fonde la décision de justice non plus sur les arrêts du Ciel, mais sur les lois de la cité, les νόμοι, à côté de δίκη pour « sentence », on trouve γνώμη, dont le sens s'étend au domaine judiciaire, dans des expressions comme : τῇ δικαιοτάτῃ γνώμῃ κρίνειν ou δικάζειν[152]. Elle désigne alors la faculté intellectuelle — comme souvent, nous l'avons vu[153] — qui produit la δίκη, la sentence, faculté qui importe d'autant plus que les lois établies s'avèrent, sur la question à décider, déficientes[154]. Une γνώμη, qu'elle soit sagesse pratique ou légale, procède toujours de la même manière. À partir des règles qui gouvernent l'existence et qu'il sait reconnaître, même quand elles ne sont pas bien en vue, le « jugement » adapte ce savoir au cas présent pour proposer le meilleur parti possible.

Enfin, pour présider à ce jugement, pour arbitrer la distribution du blâme et de l'éloge, pour veiller à ce qu'elle s'effectue conformément à la Θέμις, apparaît Νέμεσις, dont le nom vient du verbe νέμειν, « distribuer ». En effet, il n'est pas certain que le juge rende une sentence « droite ». Θέμις garantit seulement son autorité, son

---

[143] Detienne et Vernant 1974, p. 105-106.
[144] *Théogonie*, v. 135.
[145] Vernant, 1981b, p. 258.
[146] Cf. *Iliade*, II, v. 101 sq. ; IX, v. 99, v. 156 ; *Odyssée*, XI, v. 569 etc. Voir aussi Vernant, 1965, I, p. 22.
[147] Detienne, 1967, p. 33-34, 42-43 et 43 note 75.
[148] *Théogonie*, v. 901-903.
[149] Cf. Jaeger, 1964, p. 137-138.
[150] Cf. Havelock, 1978, p. 130 : ceux qui rendent la justice prononcent des δίκαι, qui sont en leur pouvoir, tandis qu'ils ne peuvent que préserver les θέμιστες, non les administrer.
[151] Voir aussi *infra* n. 165.
[152] Chez Démosthène (XXIII, 96) et Aristote en particulier (cf. *Rhétorique*, I, 15, 5 ; *Politique*, 1287a, 26).
[153] Cf. *supra* chapitre I.
[154] Démosthène écrit : περὶ ὧν ἂν νόμοι μὴ ὦσι, γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ κρίνειν (XX, 118).

fondement, son établissement, non la façon dont il en use. C'est Νέμεσις qui s'en charge, incarnant l'idée « qu'une certaine attribution est correcte, légale, et qu'une autre ne l'est pas »[155]. Et si une injustice est commise, c'est elle qui poursuivra le criminel jusqu'à ce qu'il soit finalement châtié.

Cette conception de la Justice et de son application se traduit de deux manières. D'abord, c'est elle que l'on croit apercevoir derrière les événements extraordinaires et prodigieux dont l'explication échappe encore à l'entendement humain. Séismes, orages, tempêtes deviennent de la sorte l'expression des arrêts de Zeus. Tel renversement inouï de fortune est interprété comme un châtiment divin. Donner un sens aux malheurs de l'existence vaut mieux que de se sentir à la merci de phénomènes inexplicables[156]. Ainsi par exemple, au Chant I de l'*Iliade*, le fléau qui s'abat sur l'armée achéenne est un châtiment divin imposé par Apollon qui veut venger l'affront fait par Agamemnon à son prêtre Chrysès. Une injustice a été commise par l'arrogant maître d'Argos et ce crime exige réparation. « Voilà pourquoi l'Archer vous a octroyé des souffrances et vous en octroiera encore » explique Calchas aux Achéens (v. 96-97). De même la fameuse peste qui frappe la Thèbes d'*Œdipe Roi*. Pour en connaître la cause, Œdipe s'est adressé à Phœbos et a appris que pour faire cesser ce fléau envoyé par les dieux, il devait punir les assassins de Laïos, le roi défunt. Afin de découvrir leur identité, il fait alors appel au fameux Tirésias :

> Ὦ πάντα νωμῶν Τειρεσία, διδακτά τε | ἄρρητά τ' οὐράνιά τε καὶ χθονοστιβῆ, | πόλιν μέν, εἰ καὶ μὴ βλέπεις, φρονεῖς δ' ὅμως | οἵᾳ νόσῳ σύνεστιν.
>
> « Toi qui scrutes tout, ô Tirésias, aussi bien ce qui s'enseigne que ce qui demeure interdit aux lèvres humaines, aussi bien ce qui est du ciel que ce qui marche sur la terre, tu as beau être aveugle, tu n'en sais pas moins de quel fléau Thèbes est la proie. » (*Œdipe Roi*, v. 300-303)

Et ce dernier de lui révéler finalement que c'est lui, Œdipe, le seul coupable. Cette peste est le châtiment divin des crimes qu'il a perpétrés. À l'évidence, ce travail d'interprétation des événements extraordinaires relève des poètes et des devins. C'est à eux de les expliquer, de les rendre compréhensibles, voire de les justifier[157] grâce à leur savoir divin.

Ensuite, c'est cette justice que les hommes eux-mêmes doivent faire respecter entre eux dans les différends qui les opposent. Cela implique que certains hommes soient au fait des lois de Zeus, ce qui représente un pouvoir considérable dans la mesure où elles contribuent à façonner le monde même. Le poète a toujours ici un rôle à jouer : c'est lui, nous l'avons vu, qui « rappelle » sans cesse, à l'aide de sentences précisément, quelles sont les règles à respecter, affirmant de la sorte la parenté entre Μνημοσύνη et Θέμις. Le devin aussi, qui révèle les mécanismes divins au travail derrière les événements. Pourtant, ils peuvent sembler d'abord supplantés par un autre personnage. En effet, rendre la justice fait intervenir une autre figure que nous avons déjà évoquée, en passant seulement : celle du roi[158].

---

[155] J. Carlier, 1981, p. 157.

[156] Voir par exemple *Les Travaux et les Jours*, v. 240-243.

[157] C'est là, nous le verrons, l'un des problèmes auxquels sont confrontés les poètes tragiques.

[158] Cf. Miralles et Pòrtulas, 1998, p. 16 : « Le βασιλεύς, cependant, qui a reçu de Zeus sceptre et θέμιστες — soit le droit exercice de son autorité — représentent, ou devraient représenter, l'accomplissement de cet ordre », c'est-à-dire de l'ordre divin du monde, de la clé de la condition humaine que poètes et devins donnent de percevoir.

BONS ET MAUVAIS ROIS

Représentant de la puissance de Zeus sur Terre, c'est au roi de rendre des arrêts selon la justice, d'appliquer fidèlement dans ses arbitrages et dans ses sentences, ses δίκαι, les arrêts du dieu, ses θέμιστες[159]. Le souverain est le gardien de ces lois.

Hésiode dresse dans ses poèmes un tableau éclairant des responsabilités et des devoirs d'un souverain et dessine ainsi le portrait du « roi de justice » ; brièvement d'abord dans la *Théogonie*, puis beaucoup plus longuement dans le développement qu'il consacre à la justice précisément au début des *Travaux et les Jours*. Deux conduites, deux voies s'offrent aux rois : celle des « sentences droites » et celle des « sentences torses ». La première mène à la justice et à la prospérité, la seconde au crime et au désastre :

> Εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεῦσαι | γιγνώσκων, τῷ μέν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς | ὃς δέ κε μαρτυρίῃσι ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας | ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῇ, | τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται · | ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.
>
> « À celui qui, sciemment, prononce suivant la justice, Zeus au vaste regard donne la prospérité ; mais celui qui, de propos délibéré, appuie d'un serment des déclarations mensongères et, par là, blessant la justice, commet le crime inexpiable, verra la postérité qu'il laisse décroître dans l'avenir, tandis que la postérité de l'homme fidèle à son serment dans l'avenir grandira. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 280-285)

Dans l'*Odyssée*, Ulysse, comparant son épouse, la très sage Pénélope, à un roi parfait, associait déjà la droiture du souverain au bonheur de son royaume :

> Ἥ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἱκάνει, | ὥς τέ τευ ἦ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδὴς | [ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων][160] | εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα | πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δενδρεα καρπῷ, | τίκτῃ δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς | ἐξ εὐηγεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.
>
> « Ta gloire atteint le vaste ciel, comme celle, oui ! d'un roi irréprochable, qui, redoutant les dieux, [régnant sur des hommes nombreux et courageux,] maintient haut et juste le droit, et la terre noire produit les orges et les blés, les arbres sont chargés de fruits, les brebis prolifèrent et la mer donne du poisson grâce à son bon gouvernement, et les peuples sous lui prospèrent. » (*Odyssée*, XIX, v. 108-114)

Développant ces principes, voici comment Hésiode décrit le bon roi dans la *Théogonie*, inspiré par Calliope, première d'entre les Muses (v. 79), doué d'éloquence — comme le poète lui-même — par les filles de Mémoire, représentant de Zeus sur terre :

> Ἥ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ · | ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο | γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλήων | τῷ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χείουσι ἐέρσην, | τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα · οἱ δέ τε λαοὶ | πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας | ἰθείῃσι δίκῃσιν · ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων | αἶψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν · | τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὕνεκα λαοῖς | βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι | ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν · | ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἱλάσκονται | αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν · | τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν. | Ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἑκηβόλου

[159] Voir Vernant, 1965, II, p. 98.

[160] Ce vers est condamné parce qu'il n'est pas mentionné par plusieurs auteurs anciens quand ils citent ce passage : par exemple Platon dans la *République* (363b). Nous l'avons inclus parce que, fût-il interpolé, il introduit un autre élément traditionnel dans la description du « bon roi », élément que nous allons retrouver dans la citation suivante tirée de la *Théogonie* : le souverain parfait commande et s'adresse à un peuple nombreux qui lui rend hommage et au milieu duquel il se détache.

> Ἀπόλλωνος | ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί, | ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες · ὃ δ' ὄλβιος, ὅν τινα Μοῦσαι | φίλωνται · γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή.
>
> « C'est [Calliope] en effet qui accompagne les rois vénérés. Celui qu'honorent les filles du grand Zeus, celui d'entre les rois nourrissons de Zeus sur qui s'arrête leur regard le jour où il vient au monde, celui-là les voit verser sur sa langue une rosée suave, celui-là de ses lèvres ne laisse couler que de douces paroles. Tous les gens ont les yeux sur lui, quand il rend la justice en sentences droites. Son langage infaillible sait vite, comme il faut, apaiser les plus grandes querelles. Car c'est à cela qu'on connaît les rois sages, à ce qu'aux hommes un jour lésés ils savent donner, sur la place, une revanche sans combat[161], en entraînant les cœurs par des mots apaisants. Et quand il s'avance à travers l'assemblée, on lui fait fête comme à un dieu, pour son sens de l'honneur et sa douce bienveillance, et il brille au milieu de la foule accourue. Tel est le don sacré des Muses aux humains. Oui, c'est par les Muses et par l'archer Apollon qu'il est sur terre des chanteurs et des citharistes, comme par Zeus il est des rois. Bienheureux celui que chérissent les Muses : de ses lèvres coulent des accents suaves. » (*Théogonie*, v. 80-97)

Les sentences du roi de justice relèvent « de ces droits jugements qui, rendus au nom de Zeus, sont bien les meilleurs de tous » :

> Ἰθείῃσι δικῇς αἵ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται (*Les Travaux et les Jours*, v. 35-36).

Elles reposent donc à la fois sur le respect (à travers l'idée de « droiture ») et sur la connaissance (insistance sur l'« inspiration », le « savoir », la « sagesse », l'absence d'« erreur » des rois de justice) de la volonté divine et de l'ordre établi, de la Θέμις. Ils jugent bien parce qu'ils savent la vérité, inspirés qu'ils sont par les Muses, et parce que, sachant la vérité, ils la mettent en œuvre avec droiture dans leur décision.

Le mauvais roi au contraire, loin de faire cesser les disputes, les envenime. Ainsi dans la querelle qui met aux prises Hésiode et son frère Persès au début des *Travaux et les Jours*. Par ses hommages en effet, Persès gagne à sa cause les « rois mangeurs de présents » (δωροφάγοι) chargés de juger l'affaire et fait de la sorte triompher l'injustice[162]. Car le mauvais roi ignore l'équité pour écouter la voix de l'intérêt et du gain. « Mangeur de présents », il vend ses arrêts au plus offrant et rend des « sentences torses » (σκολιαὶ δίκαι), insultant de la sorte la justice et les serments qui la garantissent :

> Τῆς δὲ Δίκης ῥόθος ἑλκομένης ᾗ κ' ἄνδρες ἄγωσι | δωροφάγοι, σκολιῇς δὲ δικῇς κρίνωσι θέμιστας · | ἣ δ' ἕπεται κλαίουσα πόλιν καὶ ἤθεα λαῶν, | ἠέρα ἑσσαμένη, κακὸν ἀνθρώποισι φέρουσα | οἵ τε μιν ἐξελάσωσι καὶ οὐκ ἰθεῖαν ἔνειμαν.
>
> « Une clameur s'élève, celle de Justice, traînée par où la mènent les mangeurs de présents, qui ne rendent la justice qu'à coup de sentences torses ; et elle les suit, en pleurant sur la cité et les demeures des hommes qui l'ont bannie et l'ont dispensée sans droiture. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 220-224)

Face aux bons rois, aux rois de justice qui restent fidèles au nom de Zeus, il y a donc les mauvais rois, les rois de démesure et d'outrage, qui bafouent le Cronide et sa fille, Δίκη. Pourtant, ces derniers doivent prendre garde, car leurs crimes ne sauraient rester impunis, et dans leur chute, ils risquent d'entraîner leur cité tout entière :

> Πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα, | ὅστις ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσυαλα μηχανάαται. | Τοῖσι δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,

[161] Littéralement : « facilement », adverbe répété au début des *Travaux et les Jours* pour qualifier le gouvernement de Zeus lui-même. Voir aussi *Théogonie*, v. 254, v. 442-443 ; *Iliade*, XVI, v. 690, XVII, v. 178 ; etc..
[162] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 35-40.

> λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμόν, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί. | […] Ὦ βασιλῆες, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ | τήνδε δίκην· ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες | ἀθάνατοι φράζονται ὅσοι σκολιῇσι δίκῃσιν | ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες. | […] φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα | […]. Ἥ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα, | κυρδή τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν, | καί ῥ' ὁπότ' ἄν τίς μιν βλάπτῃ σκολιῶς ὀνοτάζων, | αὐτίκα πὰρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίωνι | γηρύετ' ἀνθρώπων ἀδίκων νόον, ὄφρ' ἀποτείσῃ | δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων οἳ λυγρὰ νοεῦντες | ἄλλῃ παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες. | Ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆες, ἰθύνετε μύθους, | δωροφάγοι, σκολιῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.
>
> « Souvent même une ville entière se ressent de la faute d'un seul, qui s'égare et trame le crime. Sur eux, du haut du ciel, le Cronide fait tomber une immense calamité, peste et famine à la fois. […] Vous aussi, rois, méditez sur cette justice ! Tout près de vous, mêlés aux hommes, des Immortels sont là, observant ceux qui, par des sentences torses, oppriment l'homme par l'homme et n'ont souci de la crainte des dieux. […] Ils surveillent leurs sentences, leurs œuvres méchantes […]. Et il existe aussi une vierge, Justice, la fille de Zeus, qu'honorent et vénèrent les dieux, habitants de l'Olympe. Quelqu'un l'offense-t-il par de tortueuses insultes ? Aussitôt elle va s'asseoir aux pieds du Cronide, son père, et lui dénonce le cœur des hommes injuste : il faut que le peuple paie pour la folie de ses rois, qui, dans de tristes desseins, faussent leurs sentences par des formules torses. Songez à cela pour régler votre langage, ô rois mangeurs de présents, et, à tout jamais, renoncez aux sentences torses. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 240-265)

La même idée se trouve aussi exprimée dans l'*Iliade* où Homère décrit en des termes semblables le châtiment imposé par Zeus aux auteurs de « torses arrêts » :

> « Parfois, sous la tourmente, la terre apparaît sombre et tout écrasée, dans un de ces jours d'arrière-saison où Zeus déverse l'eau du ciel avec le plus de violence, pour manifester sa colère aux mortels à qui il en veut, à ceux qui, sur la grand place, brutalement prononcent des sentences torses et bannissent la justice, sans souci du respect dû aux dieux (οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, | ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες). Ceux-là voient à ce moment leurs fleuves couler à plein bord, et les pentes de leurs terres ravinées par les torrents, qui, se précipitant du haut des montagnes, vont avec une longue plainte verser leurs eaux dans la mer bouillonnante, laissant les champs des hommes dévastés. » (*Iliade* XVI, v. 384-393)

Les rois se voient donc assigner par le poète de lourdes responsabilités. Dans le partage des rôles ainsi établi, c'est aux rois qu'il revient de garantir l'ordre et l'équité en ce bas monde, c'est d'eux que dépendent la richesse et la fécondité d'une cité[163]. La justice et l'injustice sont leur domaine. À eux d'y présider en hommes sagaces. Le « roi parfait » est celui qui maintient la justice dans la crainte respectueuse des dieux (cf. θεουδὴς | εὐδικίας ἀνέχῃσι : *Odyssée*, XIX, v. 109-111). S'il échoue, il devient, à lui seul, cause de tous les maux. Si les dieux déchaînent leur colère, c'est que le roi les a fâchés. Si l'abondance et la fécondité dont il est le pourvoyeur et le garant se tarissent, c'est qu'il a dû agir en mauvais roi, injuste, avide de gain, insulte pour la justice et les serments jurés[164].

Il faut toutefois noter que, si c'est bien justice et injustice qui s'opposent ici, le vocabulaire employé ne reflète pas directement cette opposition. Jamais les mots ἄδικος ou ἀδικία n'apparaissent dans ces discours. L'opposition se fait en revanche

---

[163] On peut songer à ce qu'Ulysse apprend de sa propre destinée dans l'*Odyssée* : s'il achève sa dernière épreuve, trouver un peuple qui ignore la mer, s'il offre à tous les dieux des hécatombes parfaites, alors il lui sera permis de succomber à l'heureuse vieillesse. mais surtout, son peuple sera heureux : ἀμφὶ δὲ λαοὶ | ὄλβιοι ἔσσονται (XXIII, v. 266-283).

[164] Cf. Vernant, 1972, « Ambiguïté et renversement », p. 122-123. Il y a des différences entre les rois homériques et ceux des *Travaux et les Jours* en particulier, mais elles ne mettent pas en cause leur rôle de gardiens des arrêts de Zeus. Nous reviendrons en détail sur ces nuances quand nous étudierons les leçons de l'*Iliade* (*infra* p. 196 sq.)

entre la droiture d'une part, la parole sans détour, qui ne trompe pas, et un discours tortueux d'autre part, oblique, équivoque, trompeur. Le mauvais roi « tord » la vérité. Cette remarque de vocabulaire fait bien voir comment les réflexions morales que nous livrent Homère et Hésiode échappent encore totalement aux règles de la rhétorique classique. Elles reposent sur des images tissées, construites par le poète, et ne présentent jamais directement de notions abstraites. La justice est une route droite, l'injustice une route tortueuse[165]. La première peut être rude à suivre en ses débuts, mais qui la longe jusqu'au bout en sera récompensé. La seconde au contraire peut paraître aisée, mais elle mène à l'abîme[166]. Les idées, les pensées reçoivent une illustration imagée. La morale, la vérité sont là, mais sous-jacentes. À l'auditeur de faire preuve de discernement. Ce n'est pas la vérité en elle-même qui emporte la conviction : il lui faut l'aide des Muses qui viennent verser sur la langue de celui qu'elles inspirent « une rosée suave » et persuasive[167]. Ici, la poésie est reine, non la rhétorique ou la philosophie à venir.

C'est donc aux rois, si l'on en croit les vieux poètes, qu'il incombe de rendre la justice par des arrêts conformes à la volonté des dieux. L'aède et le devin, eux, seraient comme en retrait. Toutefois, la nature divine de cette justice et de la vérité qui la sous-tend fait naître des difficultés dans ce partage des rôles. Car si les dieux savent la Vérité — et c'est cela qui les autorise à juger du bien et du mal —, il se trouve également, nous l'avons vu, que cette Vérité divine n'est accessible « à l'état brut » que des dieux et de ceux qu'ils inspirent. Certes, le roi peut être aussi devin ou poète, tel Minos, « roi-prêtre », fils et compagnon de Zeus, qui, tous les neuf ans, doit rendre des comptes à son père s'il veut renouveler la puissance divine que lui a insufflée le Cronide[168]. Dans ce cas, il sait la vérité et la met en œuvre dans ses sentences. Il peut arriver également que le roi préside à des jugements où les dieux interviennent en personne pour indiquer dans quel sens doit pencher la balance. Ainsi les jugements ordaliques, que précèdent souvent des songes venus visiter le roi durant son sommeil pour l'éclairer sur la décision à prendre (là encore, le juge est inspiré par les dieux)[169]. Mais, à l'évidence, ici encore, l'intermédiaire privilégié entre le monde des hommes et celui des dieux n'est pas le roi, mais une nouvelle fois l'homme inspiré par les dieux[170]. Dans l'*Iliade*, le vieux Chrysès, prêtre d'Apollon, tient en main un « sceptre d'or » (χρύσεον σκῆπτρον : I, v. 15, v. 28 etc.). Dans la *Théogonie*, c'est le poète lui-même qui est doté d'un σκῆπτρον, d'un « sceptre », qu'il a reçu des Muses :

> Καί μοι σκῆπτρον ἔδον (*Théogonie*, v. 30-31).

Guidé par « les filles véridiques du grand Zeus »[171], il sait toujours ce que savent les dieux, il connaît toujours la Vérité. Le roi a donc besoin de ce précieux conseiller pour lui indiquer la bonne voie au moment de rendre la justice[172].

Là encore, le début de l'*Iliade* s'offre pour illustrer ce principe. Supplié par Chrysès, prêtre d'Apollon, de rendre un juste arrêt, Agamemnon refuse et l'injurie, causant la perte de son armée. Pour rétablir la situation, après neuf jours terribles, Achille convoque l'armée en assemblée. Et ses premiers mots sont pour demander conseil à un messager des dieux :

---

[165] Venant appuyer notre analyse, West, dans son commentaire des vers 85-86 de la *Théogonie* (West, 1966, p.183-184), note que le mot δίκη que l'étymologie tendrait à rapprocher du verbe δείκνυμι, pourrait avoir désigné à l'origine une « borne » délimitant, « montrant la frontière », entre deux propriétés. Par là, une droite ligne de δίκαι aurait signalé une juste répartition de la terre et une ligne « torse », empiétant sur le bien du voisin, un partage injuste.
[166] Cf. la fable d'Ésope « Le chemin de la liberté et le chemin de la servitude », *Vie d'Ésope*, 94.
[167] *Théogonie*, v. 80-84.
[168] Cf. *Odyssée*, XIX, v. 179 sq. et le commentaire de Glotz, 1952, p. 173.
[169] Sur les jugements ordaliques, voir Detienne, 1967, p. 34-35 et 42-50.
[170] Voir Vernant, 1965, I, p. 55.
[171] *Les Travaux et les Jours*, v. 29.
[172] Cf. Laks, 1996, p. 90-91 : le poète, muni du sceptre, élu des Muses, est le « double » du roi. Voir aussi Calame, 2000, p. 106-107.

> Ἀλλ' ἄγε δή τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα, | ἢ καὶ ὀνειροπόλον, καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστι, | ὅς κ' εἴποι ὅ τι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων.
>
> « Allons, interrogeons un devin ou un prêtre — voire un interprète de songes : le songe aussi est message de Zeus. C'est lui qui nous dira d'où vient ce grand courroux de Phœbos Apollon. » (*Iliade*, I, v. 62-64)

Le devin Calchas remplit alors son office, mais après s'être prémuni contre la colère d'Agamemnon, roi trop prompt à ignorer les sages conseils (v. 68 sq.). Au moment de prendre une décision, un roi peut être tenté de croire que sa puissance sera le gage de sa réussite à venir. Ainsi Agamemnon fait-il partie des « rois issus de Zeus » (cf. βασιλέων διοτρεφέων : *Iliade*, II, v. 196) dont Hésiode nous parle en termes élogieux dans la *Théogonie* (v. 80 sq.). Élu des Muses, favorisé par les dieux, ayant plus d'autorité que les autres, investi qu'il est des arrêts du Ciel, les θέμιστες, Agamemnon a tout pour être un roi de justice. Mais dans l'*Iliade*, il est tout le contraire. Il croit pouvoir imposer son bon vouloir envers et contre tout, au mépris de la parole des messagers des dieux. Autrement dit, il s'imagine pouvoir se réclamer de la volonté et de l'autorité de Zeus, de sa θέμις, sans pour autant la respecter. C'est par cette faute qu'il s'est attiré la colère d'Apollon. Cessant d'agir en roi « issu de Zeus », l'Atride est devenu un roi « mangeur de son peuple » (δημοβόρος)[173], tout comme les mauvais souverains hésiodiques étaient « mangeurs de présents » (δωροφάγοι)[174]. Car contrairement à Agamemnon, le bon roi, lui, connaît les limites de son pouvoir et sait faire appel à ceux que Zeus inspire ou dote de bons conseils afin de déterminer ce qu'il est juste de faire. C'est là une leçon que rappelle Nestor au fils d'Atrée une fois son erreur consommée :

> Λαῶν ἐσσι ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισὶ βουλεύῃσθα · | τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι, | κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλῳ, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγῃ | εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν.
>
> « Tu es seigneur de milliers d'hommes, et Zeus t'a mis en main et le sceptre et les lois, afin que, pour eux, tu avises. C'est pourquoi il te faut, encore plus que d'autres, et parler et écouter, et, au besoin, agir d'après l'avis d'un autre, lorsque son cœur l'aura poussé à parler pour le bien de tous. » (*Iliade*, IX, v. 98-102)

Agamemnon pour l'avoir oublié a manqué ruiner l'expédition des Achéens. Parce qu'il est roi, de bons conseillers[175] lui sont autant, et même plus nécessaires qu'à un autre. Expliquer le monde, comprendre ses invisibles rouages, apaiser ses mouvements d'humeur, voilà qui exige l'intervention d'un aède, d'un devin ou, à défaut, d'un Nestor, bref d'un homme dont la sagesse, l'expérience et la connaissance des lois qui régissent la Terre comme le Ciel sont parfaites. Pindare le dit bien :

> Ῥᾴδιον μὲν γὰρ πόλιν σεῖσαι καὶ ἀφαυροτέροις · | ἀλλ' ἐπὶ χώρας, αὖτις ἔσσαι δυσπαλὲς δὴ γίνεται, ἐξαπίνας | εἰ μὴ θεὸς ἀγεμόνεσσι κυβερνατὴρ γένηται · | τὶν δὲ τούτων ἐξυφαίνονταο χάριτες. | Τλᾶθι τᾶς εὐδαίμονος ἀμφὶ κυράνας θέμεν σποδὰν ἅπασαν. | Τῶν δ' Ὁμήρου καὶ τόδε συνθέμενος | ῥῆμα πόρσυν' · ἄγγελον ἐσλὸν ἔφα τιμὰν μεγίσταν πράγματι παντὶ φέρειν .
>
> « Il est aisé d'ébranler une cité ; les plus vils manants en sont capables. Mais la rétablir en son état, voilà qui est difficile, si la divinité ne vient, comme un bon pilote, diriger les rois. Pour toi, elle tisse cette grâce [entendez « cette ode »]. Ose donner tous tes soins au bonheur de Cyrène. Et rappelle-toi encore cette maxime d'Homère et

---

[173] *Iliade*, I, v. 231.
[174] *Les Travaux et les Jours*, v. 39, v. 221, v. 264.
[175] La Θέμις même est dite traditionnellement « bonne conseillère » (εὐβούλου Θέμιτος, Pindare, *Olympiques*, XIII, v. 8). Il faut donc, dès lors qu'Agamemnon, qui pourtant est censé l'incarner, cesse d'entendre ses paroles, les lui rappeler avec vigueur. Voir aussi *Iliade*, II, v. 360-373.

> sache l'appliquer : un bon messager, dit-il, rehausse le prix de tout ce qu'il annonce. » (*Pythiques*., IV, v. 272-276)[176]

Telle est la leçon qu'enseigne à tous, et surtout aux puissants, la poésie archaïque.

VÉRITÉ ET AMBIGUÏTÉ

Découvrir la vérité, atteindre la justice ne sont donc pas tâches aisées. Au contraire, elles s'offrent comme autant d'épreuves. La voie qui y conduit est semée d'embûches et les simples mortels, fussent-ils rois, doivent le plus souvent s'en remettre aux poètes et aux devins pour les guider. Les raisons de cette situation ont été évoquées. Il convient maintenant de les préciser.

Deux explications viennent se compléter. D'abord, le fait que les hommes sont d'un naturel oublieux, ce qui ne peut manquer de leur causer des problèmes quand on sait que, pour la pensée grecque, la Vérité se définit d'abord dans son opposition avec l'Oubli précisément[177]. Opposition étymologique : l'oubli, λήθη, est l'antonyme d'ἀληθεία, la vérité. Λήθη, c'est ce qui ne se réalise pas, qui n'a pas d'existence réelle ; c'est ce qui est vain, apparence et non vérité ; c'est tout ce qu'on fait sans s'en apercevoir, à son propre insu, mais dont les conséquences funestes procurent un bien triste réveil. L'oubli, c'est l'oubli des γνῶμαι, des règles qui gouvernent le monde, oubli de la justice, oubli de la place qu'occupe chacun dans la société et de ses devoirs envers les dieux. Dire la vérité au contraire, c'est combattre cet oubli, cette vanité, ces apparences ; c'est agir sur le monde, et agir après réflexion. Qui dit vrai crée la réalité par sa parole, par ses oracles, par les songes qu'il envoie. Ainsi Hésiode ne cesse-t-il de remémorer à l'oublieux Persès les sagesses, les γνῶμαι qui ordonnent sa vie sans qu'il le sache, sans qu'il s'en aperçoive.

L'ÉPREUVE DU SENS

Mais il ne suffit pas d'être un homme de mémoire pour entendre la vérité. Un caractère juste sera naturellement enclin à demeurer dans le vrai et à se garder des illusions trompeuses. Cependant, et c'est là le second point, la vérité même, et non seulement l'oubli, est source d'obscurité. Par essence divine, elle ne saurait être livrée en partage aux hommes telle quelle. La connaître est le privilège exclusif des dieux qui le gardent jalousement. S'ils accordent à de rares élus d'appréhender la vérité dans toute sa clarté, ils leur en font payer chèrement le prix, les dépossédant souvent en échange de leur raison ou, tel Tirésias ou Démodokos, de leur vue[178]. La majorité des hommes, elle, n'accède jamais, nous l'avons dit[179], qu'à une vision partielle et obscurcie de la réalité. « Le dieu ne dit ni ne cache, il indique » affirme ainsi Héraclite :

> Οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει[180].

Littéralement, le dieu s'exprime par « signes », les σήματα, et non directement. Théognis ne dit pas autre chose à propos de la Pythie qui « indique » (σημήνῃ : v. 808) sa réponse à qui l'interroge. Tout comme Hérodote, qui emploie ce mot pour désigner lui aussi une communication de la Pythie :

---

[176] Voir aussi Théognis, v. 1051-1054.
[177] Cf. Vernant, 1965, I, p. 88 sq.
[178] Cf. Vernant, 1965, I, p. 82. Les vers concernant Démodokos, l'aède des Phéaciens, sont au Chant VIII de l'Odyssée, v. 63-64. Voir aussi *Iliade*, XX, v. 131 : χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς, « on soutient difficilement la vue des dieux quand ils se montrent en pleine lumière ».
[179] Cf. *supra* p. 39 sq.
[180] Héraclite, fragment 22 B 93, édition Diels-Kranz.

> …τὴν Πυθίην […] προσημαίνειν (*Enquêtes*, VI, 123),

ainsi que « le processus même de la signification des mots de l'oracle »[181], c'est-à-dire ce que symbolisent, ce à quoi renvoient les paroles énigmatiques de la Pythie :

> …τὰς νέας σημαίνειν τὸν θεόν.
>
> « …que le dieu voulait dire/signifiait les navires. » (*Enquêtes*, VII, 142)

Il ne faut pas attendre du Ciel qu'il révèle la réalité telle quelle, mais, au mieux, un indice, un signe de reconnaissance, un « symbole » (σύμβολον), qui, quand la fortune sourit, s'avèrera fidèle (πιστόν) et s'accomplira (τέλειον)[182].

Prêt à se venger des prétendants, Ulysse demande à Zeus des signes sûrs que l'heure est venue :

> Ζεῦ πάτερ, εἴ μ' ἐθέλοντες ἐπὶ τραφερήν τε καὶ ὑγρὴν | ἤγετ' ἐμὴν ἐς γαῖαν, ἐπεί μ' ἐκακώσατε λίην, | φήμην τίς μοι φάσθω ἐγειρομένων ἀνθρώπων | ἔνδοθεν · ἔκτοσθεν δὲ Διὸς τέρας ἄλλο φανήτω.
>
> « Zeus père, si c'est vous qui, et sur terre et sur mer, m'avez voulu ramener dans mon pays après m'avoir tant maltraité, que, pour moi, en cette maison, quelqu'un, parmi les gens qui s'éveillent, prononce un mot, et qu'au dehors un autre prodige de Zeus paraisse. » (*Odyssée*, XX, v. 100-101)

Zeus le dieu de μῆτις, μητίετα Ζεύς (v. 102), entend cette prière et tonne (v. 103). Voilà pour le prodige, le τέρας. Mais il faut encore la parole d'une servante, ouvrant la bouche pour commenter l'événement, pour confirmer que c'est bien là le « signe », le σῆμα (v. 111), attendu :

> Ἦ ῥα […] ἔπος φάτο, σῆμα ἄνακτι · | « Ζεῦ πάτερ, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι ἀνάσσεις, | ἦ μεγάλ' ἐβρόντησας ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος · | οὐδέ ποθι νέφος ἐστί · τέρας νύ τεῳ τόδε φαίνεις. | Κρῆνον νῦν καὶ ἐμοὶ δειλῇ ἔπος, ὅττί κε εἴπω · | μνηστῆρες πύματόν τε καὶ ὕστατον ἤματι τῷδε | ἐν μεγάροισ' Ὀδυσῆος ἑλοίατο δαῖτ' ἐρατεινήν | […]. » Ὣς ἄρ' ἔφη · χαῖρεν δὲ κλεηδόνι δῖος Ὀδυσσεὺς | Ζηνός τε βροντῇ · φάτο γὰρ τίσασθαι ἀλείτας.
>
> « Elle prononça ce mot, signe pour son maître : "Ô Zeus père, toi qui règnes sur les dieux comme sur les hommes ! comme tu as tonné fort depuis le ciel étoilé ! Pourtant, pas un nuage. C'est donc un prodige que tu fais paraître pour quelqu'un. Exauce aussi maintenant mon vœu de pauvre femme : puissent les prétendants, pour la toute dernière fois aujourd'hui, prendre leur joyeux festin dans ce palais d'Ulysse […]." Ainsi dit-elle ; et le divin Ulysse fut heureux de ce souhait et de la foudre de Zeus : il se dit qu'il allait faire payer les coupables. » (*Odyssée*, XX, v. 111-121)

La réponse du dieu est ici manifeste, l'indice clair et net. Ulysse a raison d'être heureux. Il a bien de la chance[183].

Car la parole des dieux offre deux visages, à la fois véridique et trompeur. Il y a des signes, des songes, des oracles profitables, « qui ne trompent pas », sans détour, sans mystère : ils sont ἀψευδῆ. Et puis il y a des oracles énigmatiques et trompeurs, prêts à fourvoyer l'auditeur, à le perdre en l'entraînant sur une voie qui ne mène nulle

---

[181] G. Nagy, 1988, p. 241, note 40.

[182] Cf. *Hymne homérique à Hermès*, v. 526-528.

[183] Zeus lui offre à nouveau le même appui un peu plus tard, au moment où Ulysse va tendre l'arc (*Odyssée*, XXI, v. 413-415) : « Il tonna fort, manifestant des signes (σήματα φαίνων). Et alors il se réjouit, l'endurant, le divin Ulysse, de ce que, pour lui, le fils de Cronos à la tortueuse μῆτις (Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω) ait déchaîné ce prodige (τέρας). »

part[184], voire au désastre : ceux-là sont ψευδῆ[185]. Dans l'*Hymne homérique à Hermès*, Apollon déclare qu'il profitera aux uns, mais ruinera les autres, ne trompera pas les premiers, quand les seconds échoueront (v. 541-549)[186]. L'un de ses surnoms traditionnels comme dieu de la mantique est Λοξίας, « l'Oblique », à cause de l'ambiguïté de ses prophéties. Hérodote rapporte une consultation célèbre[187]. Crésus, en « homme qui veut en savoir plus que les dieux toujours vivants »[188], interrogea Apollon pour décider s'il devait attaquer Cyrus. Le dieu lui répondit « qu'il abattrait un grand empire ». L'oracle était très clair ; trop sans doute. Crésus est heureux : il croit sa victoire assurée. Mais c'est un piège, un δόλος, une ἀπάτη : le royaume dont le roi de Lydie entraînera la chute est le sien, non celui des Perses. La formule était vraie, mais sa clarté se mêlait d'obscurité, d'ambiguïté. Comme le note Solon :

> Πάντῃ δ' ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν.
>
> « Partout, entièrement, le dessein des Immortels demeure invisible aux hommes. » (Solon, fr. 17)

Le sage athénien, du reste, avait mis en garde Crésus, qui n'avait pas su l'entendre[189].

La vérité s'accompagne donc toujours de son ombre. Elle est équivoque. « Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités », annonçaient les Muses au début de la *Théogonie* :

> Ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Théogonie*, v. 27).

Les filles du grand Zeus et de Mnèmosyne sont, nous dit Hésiode, ἀρτιέπειαι :

> Ὣς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι (*Théogonie*, v. 29).

Or cet adjectif est un qualificatif ambigu. Paul Mazon le traduit par « véridiques » — ce que le contexte admet, puisqu'aussi bien Hésiode veut chanter la vérité —, mais, littéralement, il signifie que les paroles des Muses sont toujours ajustées à leur propos, tombent juste, sonnent bien, sans préciser si elles disent vrai[190].

En effet, outre la mémoire de leur mère, les Muses possèdent l'intelligence astucieuse, la μῆτις[191], de leur père[192], qui confère à leur pensée, à leur γνώμη — comme aux γνῶμαι qu'elle produit —, son caractère « éprouvant » pour l'auditoire[193].

---

[184] Celui qui se fie à des présages menteurs et veut interroger l'oracle malgré la volonté du dieu pour en savoir plus qu'il ne doit « cheminera sur une vaine route » (ἀλίην ὁδὸν εἶσιν : *Hymne homérique à Hermès*, v. 546-549).

[185] Dans *l'Hymne homérique à Hermès*, l'évocation de l'oracle des Thries, les Femmes-Abeilles, est précieuse (v. 550-566). Nourries de miel, elles consentent volontiers à dire la vérité : προφρονέως ἐθέλουσιν ἀληθείην ἀγορεύειν. Affamées, elles s'efforcent au contraire d'entraîner hors de la bonne route : πειρῶνται […] παρὲξ ὁδὸν ἡγεμονεύειν, ou, pire, mentent : ψεύδονται, selon les versions. Voir aussi, dans l'*Odyssée*, la description que donne Pénélope des deux portes dont jaillissent les songes, celle de corne laissant sortir des rêves véridiques, qui s'accompliront, tandis que celle d'ivoire ne produit que vaines illusions (XIX, v. 560-569). Sur la nature « binaire » de la pratique oraculaire, tantôt claire, tantôt obscure, cf. aussi Vernant, 1974b, p. 22.

[186] Voir en particulier v. 541 et v. 545 : οὗτος ἐμῆς ὀμφῆς ἀπονήσεται, οὐδ' ἀπατήσω. Cf. Detienne, 1967, p. 74.

[187] Cf. Hérodote, I, 53.

[188] Cf. *Hymne homérique à Hermès*, v. 543.

[189] Hérodote, I, 29-33.

[190] Dans la VI[e] *Olympiques*, Pindare emploie cet adjectif pour décrire les propos véridiques qu'Apollon adresse à son fils Iamos (v. 61). Mais au Chant XXII de l'*Iliade*, Hector, qui vient d'échapper au premier assaut d'Achille, lui lance ce qualificatif comme une insulte — Ἀλλά τις ἀρτιεπὴς καὶ ἐπίκλοπος ἔπλεο μύθων : « Mais tu n'es, avec ta langue affilée, qu'un beau et fourbe parleur » (XXII, v. 281) —, le rapprochant de la sorte d'un autre héros épique, aussi bavard que connaisseur en matière de « mensonges tout semblables aux réalités » (ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα : *Odyssée*, XIX, v. 203), et dont nous reparlerons dans un instant : Ulysse. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que Jean Rudhardt ait choisi de traduire que les Muses ont « la langue habile » plutôt que « véridique » (1996, p. 31).

[191] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 19-31.

[192] Cf. *supra* p. 42.

[193] Cf. *supra* p. 31 sq.

Lorsqu'elles alternent malicieusement réalités et mensonges et testent de la sorte le jugement de leurs auditeurs, elles rappellent la place que tient Μῆτις, première épouse de Zeus[194], dans leur discours. Paradoxalement, cette dernière, pourtant plus jeune que Μνημοσύνη d'une génération[195], la précède aussi bien dans le savoir, Μῆτις « en sachant plus long que tous, dieux et humains mortels » :

> …πλεῖστα θεῶν τε ἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων (*Théogonie*, v. 887),

que dans la faveur du Cronide : Mémoire n'est jamais que la cinquième à partager la couche de Zeus[196], loin derrière la mère d'Athéna. De fait, Μῆτις préside aux noces suivantes du Cronide. En l'absorbant, Zeus est lui-même devenu l'incarnation de la μῆτις. C'est, insiste Hésiode, μητίετα Ζεύς[197] qui s'unit à Thémis[198], à Eurynomè, μητίετα Ζεύς qui épouse Dèmèter, puis Mnèmosyne. Μῆτις est « Idée », « Sagacité », « Prudence », « Expérience ». Elle a assimilé le savoir de Mémoire. Mais ce savoir passé, figé, mémorisé, elle n'hésite pas à l'adapter à ses besoins, à le réinventer pour affronter aujourd'hui comme demain. Elle ne cesse de le rendre présent, « actuel », afin de profiter au mieux des circonstances, de saisir l'occasion, de toujours agir avec à-propos[199] ; de s'en inspirer aussi pour prévoir l'avenir. Ainsi, dans le patrimoine « génétique » des Muses, la μῆτις de leur père tient autant de place que la mémoire de leur mère. Elles ont reçu en partage la puissance « rétrospective » de Mnèmosyne et celle ensemble perspicace et « prospective » de Mètis. Sans qu'il soit toujours permis, du reste, de distinguer les deux, la prudence, la prévoyance, se nourrissant de l'expérience passée. Le chant des Muses est multiple : à la fois révolu, fixé à jamais ; improvisé parce qu'ajusté à une réalité présente qui change sans cesse ; inventé enfin, puisqu'il raconte un avenir qui n'a pas encore d'existence.

L'interprète est donc mis à rude épreuve. Le poète, le devin sont inspirés. Mais les simples mortels sont laissés à eux-mêmes, pour le meilleur ou pour le pire. Dans les *Travaux et les Jours*, Hésiode insiste sur l'effort intellectuel nécessaire à la mémorisation et à la compréhension des sagesses contenues dans son discours. D'abord dans la définition qu'il donne de « l'homme complet » ou « parfait », πανάριστος :

> Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ | φρασσάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ᾖσιν ἀμείνω · | ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται · | ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων | ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήιος ἀνήρ.
>
> « Celui-là est l'homme complet qui, toujours, de lui-même, après réflexion, voit ce qui, plus tard et jusqu'au bout, sera le mieux. Celui-là a son prix encore qui se fie à qui le bien avise. Mais celui qui ne sait ni voir par lui-même ni accueillir en son âme les conseils d'autrui n'est en revanche bon à rien. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 293-297)

Ensuite parce que les nombreux impératifs qu'il destine tant à Persès qu'aux rois sont ceux des verbes « écouter » (ἀκούειν, v. 213), « obéir » (ἐπακούειν, v. 275), « songer, méditer » (καταφράζειν, v. 248 ; φράζεσθαι, v. 448), « prendre en compte, faire attention » (φυλάσσειν, v. 263), « comprendre » (μανθάνειν, νοεῖν, v. 89), « savoir » (οἶδα, v. 40), « mettre dans son esprit » (ἐν φρεσὶ βάλλειν, v. 107, v. 274 ; ἐν φρεσὶ

---

[194] Cf. *Théogonie*, v. 886-891.
[195] Cf. *Théogonie*, v. 135 et v. 358.
[196] *Théogonie*, v. 915.
[197] Cf. *Théogonie*, v. 904 et v. 914.
[198] Sur la raison qui explique pourquoi « le souverain des dieux ne convole avec Thémis qu'après s'être entièrement assimilé les vertus de Mètis et être devenu lui-même, en l'avalant, le μητίετα », cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 104-105.
[199] C'est le terme καιρός qui, en Grec, recouvre ces notions d'à-propos, d'opportunité etc. : cf. *supra* p. 30.

ἰέναι, v. 381), « se souvenir » des lois (μιμνῄσκομαι, v. 298, v. 641) et « oublier » la violence (ἐπιλανθάνειν, v. 275). Quand le poète livre des γνῶμαι à son auditoire, il leur offre en fait un enseignement, comme à des enfants, à des νήπιοι (v. 40 ; v. 130-131 ; v. 238 ; v. 286) ; à charge pour eux de savoir en profiter pour « retrouver le sens » (νοεῖν, v. 89 ; γιγνώσκειν, v. 218).

L'intelligence n'est pas une, mais diverse. Ainsi, le terme νόος désigne l'esprit qui conçoit le projet, le met au point, mais non en œuvre. Le mot βουλή, appliqué à Zeus en particulier, signifie la « volonté » du dieu, son dessein, une intelligence déterminée à mettre son plan à exécution, à décider du cours des choses[200]. C'est aussi le nom donné au « Conseil » où les héros ouvrent leurs « avis », μῦθοι[201], leur « parti », βουλή, précisément[202]. Voilà peut-être en effet la meilleure façon d'évoquer son action : la βουλή, après mûre délibération, prend parti. La μῆτις, enfin, est l'intelligence pratique et efficace, aussi prudente que prévoyante, rouée même quand il le faut, nourrie par l'expérience, qui trouve les expédients, invente les moyens du succès et donne corps aux idées[203]. L'un des verbes qui décrit le mieux le champ d'activité de la μῆτις est φράζεσθαι : « réfléchir profondément, méditer »[204]. C'est lui qu'Hésiode emploie à propos de l'homme complet qui « considère ce qui, plus tard et jusqu'au bout, sera le mieux » (φρασσάμενος : *Les Travaux et les Jours*, v. 294)[205]. L'homme de μῆτις ne laisse rien au hasard. Il place sa confiance dans une analyse approfondie de ses circonstances : passées, présentes et futures. Son intelligence est gage d'efficacité et de réussite.

En ce sens, la μῆτις s'apparente à la γνώμη, cette faculté intellectuelle qui, elle aussi, produit des réflexions pratiques et efficaces, définition même des γνῶμαι[206]. Ce rapprochement entre μῆτις et γνώμη est souligné par la description que donne Pindare des qualités du vainqueur, Mélissos, et de son maître de gymnastique, son « alipte », Orséas, dans la IV^e^ *Isthmique*[207]. En effet, le bon pilote, nous apprend Nestor dans l'*Iliade*, brille par sa μῆτις :

> « C'est grâce à l'idée (μῆτι) que le pilote (κυβερνήτης), sur la mer lie de vin, dirige la nef rapide toute secouée par les vents » (*Iliade*, XXIII, v. 316-317).

Or, concluant son ode sur une métaphore, le poète épinicien donne à cette qualité un autre nom. En effet, comparant Orséas, l'entraîneur qui a formé Mélissos, à un « pilote qui tourne le gouvernail », un κυβερνατὴρ οἰακοστρόφος, il le dote non de μῆτις, mais d'une γνώμα πολύβουλος[208] :

---

[200] Cf. en particulier *Iliade*, I, v. 5. Philippe Rousseau a consacré sa thèse de doctorat (Rousseau, 1996) à la Διὸς βουλή dans l'*Iliade* en la rapprochant du grand dessein qui est prêté au Cronide dans les *Chants cypriens*, celui de soulager la Terre, écrasée sous le poids de sa population, en détruisant la race des héros au cours de conflits meurtriers.

[201] Cf. *infra* p. 101 sq. Au Chant IV, Nestor associe ouvertement sa βουλή et ses μῦθοι, son conseil et ses avis (v. 323).

[202] Nestor en particulier se distingue par sa βουλή : ἀρίστη φαίνετο βουλή (*Iliade*, VII, v. 325 ; *Iliade*, IX, v. 94)

[203] L'un des synonymes de μῆτις au sens de « projet » est νόημα, c'est à dire le νόος « matérialisé ». Par exemple, quand Nestor invente d'ériger un mur pour protéger la flotte des assauts troyens, il ourdit une μῆτις (VII, v. 324), que Zeus qualifie un peu plus loin de νόημα (VII, v. 456).

[204] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 18 n. 3.

[205] Un autre exemple, tiré cette fois de l'*Hymne homérique à Hermès*. Quand Apollon s'empare d'Hermès pour lui faire payer le vol de son troupeau, le jeune dieu, pour s'en sortir, fait travailler son intelligence rusée, sa μῆτις. Et cet effort de réflexion est rendu là aussi par le participe φρασσάμενος (v. 294). Nous rencontrerons souvent ce verbe dans la suite de cette étude.

[206] Cf. *supra* p. 17 sq. et en particulier p. 23.

[207] Cf. *supra* p. 33.

[208] Il convient également de noter que le qualificatif πολύβουλος appartient chez Homère à Athéna (*Iliade*, V, v. 260), en particulier à ses ruses (cf. *Odyssée*, XVI, v. 282, et le commentaire de ces vers *infra* p. 107) et fait écho au portrait que donne de la déesse la *Théogonie* quand elle évoque sa mère, Mètis, et son père Zeus, puisqu'aussi bien Tritogénie est « l'égale de son père en sage vouloir » : ἶσον ἔχουσαν πατρὶ […] ἐπίφρονα βουλήν (v. 896).

> Ἔνθα λευκωθεὶς κάρα | μύρτοις ὅδ' ἀνὴρ διπλόαν | νίκαν ἀνεφάνατο παίδων <τε> τρίταν | πρόσθεν, κυβερνατῆρος οἰακοστρόφου | γνώμᾳ πεπιθὼν πολυβούλῳ. Σὺν Ὀρσέᾳ δέ νιν κωμάζομαι τερπνὰν ἐπιστάζων χάριν.
>
> « Cet homme, [Mélissos], la tête blanchie par le myrte, est apparu vainqueur deux fois, et une troisième fois auparavant au concours des enfants, quand il avait su se fier au jugement riche de bons et nombreux conseils du pilote qui dirigeait sa gouverne. Aussi, c'est avec Orséas que je vais le célébrer dans mon chant, en distillant sur eux cette délicieuse grâce. » (*Isthmiques*, IV, v. 69-73)

Orséas figure « l'homme complet » que complimentait Hésiode[209], l'ouvrier de μῆτις que Nestor proposait en modèle. Mélissos, lui, lorsqu'il se formait, a bien appris sa leçon. Il a eu l'intelligence de se fier aux conseils de son maître, l'expression κυβερνατῆρος οἰακοστρόφου γνώμᾳ πεπιθὼν πολυβούλῳ (v. 72-73) rappelant celle des *Travaux et les Jours* :

> Ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται.
>
> « Celui-là a encore son prix qui se fie à qui le bien avise. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 295).

Du reste, Mélissos égale aujourd'hui le talent d'Orséas. En effet, il ne se distingue pas par sa stature, qu'il a « méprisable » (ὀνοτός : v. 50). Et si, pour l'emporter sur ses adversaires, il sait faire preuve d'un courage féroce, d'un cœur de lion (v. 45-47), il excelle surtout par sa μῆτις, qu'il emprunte au renard, animal subtil par excellence[210] :

> Μῆτιν δ' ἀλώπηξ, αἰετοῦ ἅ τ' ἀναπιτναμένα ῥόμβον ἴσχει.
>
> « Pour l'astuce, c'est un renard, qui, se renversant sur lui-même, arrête l'élan de l'aigle ! » (v. 47)[211]

L'éloge couronne tout autant la vigueur et le courage que la μῆτις et la γνώμη, ici confondues.

Ainsi, l'homme d'esprit, de bon conseil, de jugement, de prudence et d'astuce, associe diverses formes d'intelligence. La plus utile, cependant, celle qui, mettant à profit l'ensemble des ressources de l'esprit pour assurer le succès, peut le mieux faire face aux pièges tendus par l'existence, reste la μῆτις, cette γνώμη πολύβουλος du pilote, de l'aurige aussi[212], de tous ceux qui savent choisir la meilleure route. Celui qui la possède trouve les meilleures idées et sait les mettre en œuvre à propos. Il est toujours prêt :

> « L'homme à la mètis se montre […] tout à la fois plus concentré dans un présent dont rien ne lui échappe, plus tendu vers un avenir dont il a par avance machiné divers aspects, plus riche de l'expérience accumulée dans le passé. »[213]

Aucun des « indices », aucun des « signes » censés le mettre sur la voie ne lui échappe : σῆμα οὐδέ [ἐ] λήθει[214]. La boucle est ici bouclée : l'homme d'esprit rejoint l'homme de mémoire ; Μῆτις retrouve Μνημοσύνη. Tel Diomède inspiré par la μῆτις d'Athéna, il sait reconnaître la réalité et se souvenir des recommandations du Ciel. L'oubli, λήθη,

---

[209] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 293-294.
[210] Le renard rusé des fables de la Fontaine est traduit des apologues d'Archiloque et d'Ésope, qui le qualifie, entre autres de ποικίλος, « retors », « fertile en inventions ». Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 26.
[211] Voir aussi v. 34-35.
[212] Cf. *Iliade*, XXIII, v. 318.
[213] Detienne et Vernant, 1974, p. 21.
[214] Iliade, XXIII, v. 326. Cf. aussi *Iliade*, XXIII, v. 323 : Nestor se livre devant son fils Antiloque à un éloge de μῆτις demeuré célèbre et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir (cf. *infra* p. 269 sq.).

n'a pas prise sur lui. Ses armes sont celles dont les Muses dotent leurs favoris : une langue, γλῶσσα, toute puissante[215]. Dans le *Philoctète* de Sophocle, Ulysse, héros à la μῆτις légendaire, roi qui, plus que tous les autres, jouit des dons de Calliope[216], orateur par excellence que l'on dépêche comme un va-tout : auprès des Troyens[217], auprès d'Achille[218], explique de la sorte à Néoptolème, le fils du Péléide :

> Ἐσθλοῦ πατρὸς παῖ, καὐτὸς ὢν νέος ποτὲ | γλῶσσαν μὲν ἀργόν, χεῖρα δ' εἶχον ἐργάτιν · | νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὁρῶ βροτοῖς | τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τἄργα, πάνθ' ἡγουμένην.
>
> « Ah ! fils d'un noble père, moi aussi, quand j'étais jeune, j'avais la langue paresseuse, le bras toujours prêt à agir. Aujourd'hui, expérience faite, je vois que ce qui mène à tout, c'est la langue, pas les actes. » (*Philoctète*, v. 96-99)

S'il possède une bonne γνώμη, s'il est doué de μῆτις, le héros peut s'élever au rang d'un inspiré : il en a la clairvoyance, la sagesse, l'expérience, comme la mémoire.

Toutefois, la lutte n'est pas équitable. Les mortels sont le plus souvent en butte aux pièges des dieux, et non de leurs semblables. Zeus, rappelons-le, a englouti Μῆτις[219] : il est μητίετα. Sa pensée demeure indéchiffrable tant qu'il ne l'a pas ouverte :

> Ἄλλοτε δ' ἀλλοῖος Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο, | ἀργαλέος δ' ἄνδρεσσι καταθνητοῖσι νοῆσαι.
>
> « La pensée de Zeus qui tient l'égide a des retours difficiles à pénétrer pour les mortels. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 483-484)

Dans la *Théogonie*, Prométhée même, qui pourtant excelle lui aussi pour les idées[220], fait la cruelle expérience du vieux dicton « tel est pris qui croyait prendre » :

> Ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.
>
> « Ainsi au dessein de Zeus il n'est pas possible de se dérober ni de se soustraire. » (*Théogonie*, v. 613)[221]

Dès lors, comment les misérables mortels des *Travaux et les Jours* pourraient-ils espérer s'en sortir ?

> Οὕτως οὔ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.
>
> « Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper au dessein de Zeus » (*Les Travaux et les Jours*, v. 105).

En vérité, parmi les dieux eux-mêmes, Apollon, maître de la mantique, a juré bien fort qu'aucun autre dieu à part lui ne connaîtrait le dessein, sage et dense, « pondéreux », de son père :

> Ὤμοσα καρτερὸν ὅρκον, | μή τινα νόσφιν ἐμεῖο θεῶν αἰειγενετάων | ἄλλον γ' εἴσεσθαι Ζηνὸς πυκινόφρονα βουλήν (*Hymne homérique à Hermès*, v. 536-538)[222].

---

[215] Cf. *supra* p. 48.
[216] Cf. *Théogonie*, v. 79 sq.
[217] *Iliade*, III, v. 205-224. Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 30-31.
[218] *Iliade*, IX, v. 225 sq.
[219] Hésiode, *Théogonie*, v. 886 sq.
[220] Sur la μῆτις de Prométhée, voir *infra* p. 65 et 157 sq.
[221] Voir aussi la sentence, la γνώμη, que prononce Hermès dans l'*Odyssée* (V, v. 103-104) : ἀλλὰ μάλ' οὔ πως ἔστι Διὸς νόον αἰγιόχοιο | οὔτε παρὲξ ἐλθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ' ἁλιῶσαι.

Les autres, même les plus subtils, n'y voient goutte. Athéna, par exemple, « possède autant de sage vouloir que son père » :

> …ἶσον ἔχουσαν πατρὶ […] ἐπίφρονα βουλήν (*Théogonie*, v. 896).

Pour le sens, elle excelle, περίφρων qu'elle est (*Théogonie*, v. 894). Μῆτις la portait en son sein quand le Cronide l'a engloutie (*Théogonie*, v. 895). Fille de μητίετα Ζεύς (*Hymne homérique à Athéna*, I, v. 4), Athéna est πολύμητις (*Hymne homérique à Athéna*, I, v. 2). Elle est souvent la complice de son père, l'instrument de ses décisions. Mais elle ne les connaît pas par avance. Elle doit toujours interroger Zeus pour découvrir ses intentions :

> « Fils de Cronos, mon père, suprême majesté ! réponds à ma demande ! N'as-tu pas en ton cœur quelque dessein caché (τί νύ τοι νόος ἔνδοθι κεύθει) ? » (*Odyssée*, XXIV, v. 473-474).

Au rebours, Zeus, lui, décide du jour et de l'heure où s'accompliront les desseins, les βουλαί, de sa fille (cf. *Iliade*, XV, v. 69-71). De même, Héra, la déesse « aux pensées rusées » (δολοφρονέουσα)[223], ne sait rien des projets de son époux. Quelle n'a pas été pas sa colère quand le Cronide et sa μῆτις artificieuse ont engendré Tritogénie, tout seuls, sans elle :

> Σχέτλιε, ποικιλομῆτα, τί νῦν μητίσεαι ἄλλο ;
>
> « Misérable, retors esprit d'invention, quelle autre idée vas-tu inventer maintenant ? » (*Hymne homérique à Apollon*, v. 322)

Dans le conflit troyen, c'est Zeus qui décide de tout, dans son coin, sans consulter :

> Τίς δ' αὖ τοι, δολομῆτα, θεῶν συμφράσσατο βουλάς ; | Αἰεί τοι φίλον ἐστὶν ἐμεῦ ἀπὸ νόσφιν ἐόντα | κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ τί πώ μοι | πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅττι νοήσῃς.
>
> « Avec quel dieu encore, toi et ta fourbe μῆτις, avez-vous comploté vos desseins ? Tu te plais toujours, demeurant loin de moi, à méditer et à juger en cachette. Et jamais encore tu n'as daigné me dire de toi-même à quoi tu songeais. » (*Iliade*, I, v. 540-543)

De fait, les dieux devront attendre le Chant XV de l'*Iliade* (v. 49 sq.) pour que Zeus leur ouvre sa pensée. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'ils y verront enfin clair. La μῆτις du Cronide assure l'accomplissement de sa volonté, de sa βουλή, dans le plus grand secret. Elle est bien plus que de la simple fourbe. Nul ne peut rivaliser avec elle.

De tous les Achéens, Ulysse « l'industrieux », πολύμητις[224], est bien le seul que « sa μῆτις égale à Zeus » :

> Ὀδυσῆα Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον (*Iliade*, II, v. 169)[225].

Sa réputation est parvenue aux oreilles de Télémaque :

---

[222] Voir aussi les vers qui précèdent (v. 532-535) et qui suivent. Apollon n'a pas le droit de révéler à Hermès « les arrêts divins que médite Zeus à la vaste voix » : θέσφατα ὅσα μήδεται εὐρύοπα Ζεύς (v. 540). Cf. également, dans l'*Hymne homérique à Apollon*, le v. 132 : Χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν. Ainsi que les vers 252-253 et 484.

[223] Cf. *Iliade*, XIV, v. 197, v. 300, v. 329. Sur l'intelligence d'Héra, voir aussi *Iliade*, XV, v. 80-84. Et sur sa μῆτις, voir dans l'*Hymne homérique à Apollon*, v. 309 sq., le récit des origines de Typhon, rejeton conçu par Héra seule pour se venger de la naissance d'Athéna.

[224] Cf. *Iliade*, I, v. 131, v. 440 ; III, v. 200 ; IV, v. 329, v. 349 ; X, v. 148, v. 382, v. 400, v. 423, v. 488, v. 554 ; XIV, v. 82 ; XIX, v. 154, v. 215 ; *Odyssée*, XXI, v. 274 etc.

[225] Voir aussi πολύμητις Ὀδυσσεύς, *Iliade*, I, v. 131 ; XIX, v. 154, v. 215 ; *Odyssée*, XXI, v. 274.

> Σὴν γὰρ ἀρίστην | μῆτιν ἐπ' ἀνθρώπους φάσ' ἔμμεναι · οὐδέ κέ τίς τοι | ἄλλος ἀνὴρ ἐρίσειε καταθνητῶν ἀνθρώπων.
>
> « Ta μῆτις, on dit qu'elle est la meilleure au monde. Nul autre parmi les hommes mortels ne peut rivaliser avec toi. » (*Odyssée*, XXIII, v. 125)

« Il l'emporte pour les idées » (περίοιδε νοῆσαι)[226]. Quand on lui adresse un signe, il le comprend[227]. La manière dont Hélène le décrit à Priam est emblématique :

> Οὗτος δ' αὖ Λαερτιάδης πολύμητις Ὀδυσσεύς, | […] εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά.
>
> « Celui-là, c'est le fils de Laërte, Ulysse à la nombreuse μῆτις. Il est expert en ruses diverses et variées autant qu'en pensées de poids. » (*Iliade*, III, v. 200-202)

Plus que tout autre héros, Athéna, la fille de Zeus devenu Μῆτις qui « l'enfanta seul dans son auguste chef » :

> Τὴν αὐτὸς ἐγείνατο μητίετα Ζεὺς | σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς (*Hymne homérique à Athéna*, I, v. 4-5)[228],

Athéna πολύμητις précisément[229], le protège[230].

Le vieux Nestor également, l'orateur sonore de Pylos (λιγὺς Πυλίων ἀγορητής : *Iliade*, I, v. 248), favori de Calliope, est un « homme complet ». Souvent, il a, lui aussi, « la meilleure idée » :

> Οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει, | οἷον ἐγὼ νοέω, ἠμὲν πάλαι ἠδ' ἔτι καὶ νῦν.
>
> « Nul n'aura une idée qui vaille celle que j'ai, moi, depuis longtemps aussi bien qu'aujourd'hui. » (*Iliade*, IX, v. 104-105)

Tenant de la μῆτις contre la force brutale[231], Nestor en tisse sans cesse les fils (ὑφαίνειν μῆτιν)[232]. Pour résoudre un conflit ou une difficulté, il engage à « songer »[233] aux moyens du succès :

> Ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν | φραζώμεσθ' ὥς κέν μιν ἀρεσσάμενοι πεπίθοιμεν | δώροισίν τ' ἀγανοῖσιν ἔπεσί τε μειλιχίοισι.
>
> « Allons ! il en est encore temps, songeons à la façon de calmer [Achille], de le convaincre, avec d'aimables dons et des mots apaisants » (*Iliade*, IX, v. 111-113).

Malheureusement, la plupart des hommes n'ont pas la chance de jouir autant qu'Ulysse ou Nestor de la faveur du Ciel. L'aide d'un interprète éclairé leur est indispensable s'ils ne veulent pas se laisser prendre dans les rets de Zeus.

Ainsi, dans l'épisode de l'*Iliade* que nous avons déjà brièvement évoqué[234] où Calchas éclaire les Achéens sur le sens d'un prodige, la vérité est revêtue d'un dehors

---

[226] *Iliade*, X, v. 147.
[227] Cf. par exemple *Odyssée*, XVI, v. 164 : Athéna indique à Ulysse qu'elle veut la voir à l'écart par un signe des sourcils et Ulysse la comprend : νόησε δὲ δῖος Ὀδυσσεύς. Sur l'activité intellectuelle décrite par le verbe νοεῖν, perception des intentions non seulement manifestes, mais aussi latentes de l'adversaire, voir Nagy, 1996, p. 142-143.
[228] Voir aussi v. 16.
[229] Cf. *Hymne homérique à Athéna*, I, v. 2.
[230] Sur la μῆτις d'Athéna, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 169 sq. ; et Frontisi-Ducroux, 1981, p. 85-87.
[231] *Iliade*, XXIII, v. 313-318
[232] *Iliade*, VII, v. 324 ; IX, v. 93.
[233] Sur les liens qui unissent le verbe φράζεσθαι à la μῆτις, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 25. Un exemple parmi autres : *Iliade*, IX, v. 421-426.
[234] *Iliade*, II, v. 301 sq. ; voir aussi *supra* p. 43.

effrayant, propre à en éloigner les hommes. Prêts à quitter Aulis pour Troie, les Grecs venaient d'accomplir les sacrifices destinés à leur assurer la faveur du Ciel. Soudain à leurs yeux « parut un grand prodige » :

> Ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα (*Iliade*, II, v. 308).

Un serpent, « appelé au jour par le dieu même de l'Olympe » se lova autour d'un arbre où se trouvait une couvée de huit passereaux, tout petits encore, et les dévora. Puis, s'élançant sur leur mère qui voletait en gémissant auprès de l'arbre, il l'engloutit elle aussi, ayant donc fait de neuf oiseaux son repas. Après quoi, le fils de Cronos le changea aussitôt en pierre. Les Achéens, immobiles, assistaient, frappés d'étonnement, à l'événement (θαυμάζομεν : v. 320), et n'en saisissaient pas le sens, tout néfaste qu'il semblait alors même qu'ils venaient de sacrifier aux dieux. Mais :

> Κάλχας Θεστορίδης, οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, | ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, | […] ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων,
>
> « Calchas, fils de Thestor, de beaucoup le meilleur des devins, qui connaît le présent, le futur, le passé […] par l'art divinatoire qu'il doit à Phœbos Apollon » (*Iliade*, I, v. 69-72),

se dresse immédiatement et leur déclare :

> Τίπτ' ἄνεῳ ἐγένεσθε, κάρη κομόωντες Ἀχαιοί ; | ἡμῖν μὲν τόδ' ἔφηνε τέρας μέγα μητίετα Ζεύς, | ὄψιμον, ὀψιτέλεστον, ὅου κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται · | Ὡς οὗτος κατὰ τέκνα φάγε στρουθοῖο καὶ αὐτήν, | ὀκτώ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν, ἣ τέκε τέκνα, | ὣς ἡμεῖς τοσσαῦτ' ἔτεα πτολεμίξομεν αὖθι, | τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἱρήσομεν εὐρυάγυιαν.
>
> « Pourquoi rester sans voix, Achéens chevelus ? C'est Zeus, le dieu à la μῆτις, qui à nos yeux a fait paraître ce grand présage, annonce d'un tardif et lointain avenir, présage dont le renom jamais ne périra. Tout de même que ce serpent a dévoré les petits passereaux et leur mère avec eux — huit petits ; neuf, en comptant la mère dont ils étaient nés — de même nous devons rester à guerroyer un nombre tout pareil d'années ; puis la dixième, nous prendrons la vaste cité. » (*Iliade*, II, v. 323-329)

Le prodige de ce serpent dévorant neuf oiseaux est manifestement obscur et trompeur, mêlant deux significations dont une seule est juste. Pourquoi a-t-il été envoyé ? Qui vise-t-il ? La première réaction des Grecs est l'incompréhension et la stupéfaction. Ils viennent de montrer leur piété et reçoivent pour salaire un présage qui peut sembler funeste. La façon dont ce présage est « signifié » aux Achéens, à savoir comme un σῆμα, c'est-à-dire non pas un spectacle extraordinaire sans autre intérêt que son caractère admirable, mais une indication de la volonté divine dont la signification réelle n'est pas manifeste, rend l'intervention d'un devin, d'un homme qui sait voir la vérité à travers le nuage dont la recouvrent les dieux, nécessaire. Ainsi Calchas commence-t-il par manifester l'identité de l'auteur de ce prodige :

> Ἐφάνη μέγα σῆμα.
>
> « Un grand présage parut » (*Iliade*, II, v. 308),

forme intransitive du verbe, fait place à son emploi transitif, dont le sujet n'est plus le prodige lui-même, mais celui qui l'a envoyé aux Achéens :

> Τόδ' ἔφηνε τέρας μέγα μητίετα Ζεύς.

> « C'est Zeus, le dieu de μῆτις, qui fit paraître ce grand présage. » (*Iliade*, II, v. 324)

Avant de rétablir les termes manquants de la comparaison pour lui donner tout son sens :

> Ὡς […] ὣς […] (*Iliade*, II, v. 326-329).

Il s'agit d'une ruse du Cronide. Sa μῆτις est à l'œuvre ici. Car en fait, sous le voile sinistre qui le recouvre, ce présage est favorable aux Grecs et leur promet, à terme, la victoire. Grâce à l'intervention de Calchas, le mystère de ce prodige est levé et les Achéens passent avec succès cette épreuve.

De même, la tragédie de Sophocle *Œdipe à Colone* nous présente un épisode similaire. Aveugle, banni de Thèbes, Œdipe erre sur les routes, avec pour seul soutien sa fille, Antigone. Il attend qu'avec sa mort finisse de s'accomplir l'oracle de Phœbos qui lui a valu tous ses maux. Et c'est à Colone, où il se repose dans un bois voué aux déesses qui voient tout, les Euménides (τὰς πάνθ' ὁρώσας Εὐμενίδας : v. 42) — littéralement, les « Bienveillantes » —, qu'il trouve le terme espéré :

> « Ô puissantes, ô terribles déesses, puisque vous êtes les premières chez qui je me serai assis en ce pays, ne vous montrez pas insensibles à la voix de Phœbos (Φοίβῳ […] μὴ γένησθ' ἀγνώμονες) ni à ma propre voix. Car c'est Phœbos qui, le jour même où il me prédisait (ἐξέχρη) cette foule de maux que personne n'ignore, m'a dit également quelle trêve j'obtiendrais au bout de longs jours, quand, dans un dernier pays, j'y rencontrerais un abri et un séjour hospitalier chez les Déesses redoutables. C'était là que j'arriverais au tournant de ma pauvre vie et que je deviendrais, si je m'y fixais, un bienfaiteur pour ceux qui m'y accueilleraient, un désastre pour ceux qui m'ont mis sur les routes, pour ceux qui m'ont chassé. Il me faisait savoir en même temps les signes (σημεῖα) qu'alors je verrais surgir : sol qui tremble, foudre, éclair de Zeus. Je comprends (ἔγνωκα) que ce ne peut être que vous dont un sûr présage (πιστὸν πτερόν) a guidé mes pas jusqu'à ce saint bosquet. » (*Œdipe à Colone*, v. 84-98)[235]

Depuis toujours Œdipe a fait partie de ces hommes capables de comprendre les énigmes et les oracles et de déjouer leurs pièges. C'est ainsi qu'il délivra Thèbes de la Sphinge et que, plus tard, il causa sa propre perte en découvrant qui avait tué son père. Ici encore, il montre qu'il « a compris » le sens de la prophétie d'Apollon (ἔγνωκα : v. 96) et demande aux Euménides de le « reconnaître » elles aussi (μὴ γένησθ' ἀγνώμονες : v. 86). Car ces « déesses redoutables » (αἱ ἔμφοβοι θεαί : v. 39-40) portent également un autre nom : les Érinyes. Exécutrices des arrêts de Némésis, elles pourchassent l'homme criminel envers ses parents jusqu'à ce qu'il ait payé ses forfaits. Autrement dit, si Phœbos a dit vrai, ce dont Œdipe ne doute pas :

> Εἰ Ζεὺς ἔτι Ζεὺς χὠ Διὸς Φοῖβος σαφής…
>
> « Si Zeus est toujours Zeus et Phœbos, son fils, est toujours véridique… » (*Œdipe à Colone*, v. 628)[236],

c'est à elles qu'Œdipe devra finalement son salut ; mais en attendant, il leur doit son malheur, d'où sa supplique :

> « À vous donc, déesses, de réaliser pour moi les prédictions d'Apollon (κατ' ὀμφὰς τὰς Ἀπόλλωνος) et de donner sans retard à ma vie un terme, un dénouement — à moins que vous n'estimiez que je n'ai pas mon compte encore, moi qui suis

[235] Nous avons légèrement modifié la traduction du dernier vers par rapport à celle proposée par Paul Mazon de façon à mieux rendre le sens du grec ἔγνωκα. Si sa solution : « je n'hésite pas » va pour le sens, la nôtre, « je comprends », plus proche du sens littéral, convient mieux à notre démonstration.
[236] Voir aussi v. 792.

> cependant asservi sans repos aux plus cruelles des souffrances humaines. » (*Œdipe à Colone*, v. 101-105)

Cette prière est entendue. La fin de la pièce, venant confirmer qu'Œdipe a vu juste, s'accompagne des « signes » annoncés (σημεῖα : v. 94 ; σημάτων : v. 1512). Et comme dans l'*Iliade* où le prodige, « signe » (σῆμα : *Iliade*, II, v. 308) de la volonté des dieux, terrifiait l'assistance, ici aussi, « le sol qui tremble, la foudre, l'éclair de Zeus » provoquent l'effroi de ceux qui, à la différence d'Œdipe et de Calchas, ne sont pas au fait des desseins divins. Ainsi, à la crainte du Chœur répond le soulagement du fils de Laïos :

> Le Chœur. — Ah ! l'effroyable, l'incroyable bruit qui s'abat sur nous, trait de Zeus (διόβολος) ! L'effroi (δεῖμα) pénètre en moi […] ; mon âme épouvantée se terre (ἔπτηξα θυμόν). […] J'ai peur (δέδια τόδε) : ce n'est jamais sans but qu'un éclair prend son vol. Le malheur toujours l'accompagne. […]
> Œdipe. — Ô mes filles, voici venir la fin que les dieux m'ont prédite (θέσφατος | βίου τελευτή) (*Œdipe à Colone*, v. 1463-1473)

Thésée arrive enfin pour recueillir de la bouche d'Œdipe ses dernières paroles. Comme les Achéens devant Troie, il s'interroge sur le sens à donner à ces prodiges qui s'abattent du ciel, et, à l'instar de Calchas, Œdipe le lui dévoile :

> Thésée. — […] Qu'y a-t-il ? Est-ce un coup de la foudre de Zeus ? ou un orage qui éclate en averse ? On peut tout supposer, lorsque le dieu déchaîne une telle tempête.
> […]
> Œdipe. — Voici pour ma vie l'heure décisive […].
> Thésée. — Sur quel indice (ἐν τῷ τεκμηρίῳ) t'appuies-tu pour proclamer ainsi ta mort ?
> Œdipe. — Les dieux, pour me l'annoncer, se sont fait leurs propres hérauts (Αὐτοὶ θεοὶ κήρυκες ἀγγέλουσί μοι). Ils n'omettent aucun des signes convenus (ψεύδοντες οὐδὲν σημάτων προκειμένων)[237].
> Thésée. — Et comment prétends-tu, vieillard, qu'ils se manifestent ici (δηλοῦσθαι τάδε) ?
> Œdipe. — En coups de tonnerre, multiples, prolongés, en éclairs répétés jaillis d'une invincible main.
> Thésée — Je te crois (πείθεις με). Je sais que tu as fait maintes prophéties que les faits n'ont pas démenties (πολλὰ γάρ σε θεσπίζονθ' ὁρῶ | κοὐ ψευδόφημα). » (*Œdipe à Colone*, v. 1502-1517)

Sous des dehors effrayants, ce qu'annoncent ces signes du destin est en vérité un bienfait. Œdipe connaît enfin le terme de ses terribles souffrances, tandis qu'Athènes, en accueillant son tombeau, gagne un protecteur pour l'avenir. Mais pour les interpréter correctement, il faut à la fois l'intervention d'un « homme complet » qui sait entendre la parole des dieux, tel Œdipe (θεσπίζοντα : v. 1516 ; voir aussi v. 1629) ou le devin Calchas, et un auditoire « de prix » qui, comme Thésée, sait avoir confiance, qui sait dire quand il le faut : « Tu m'as convaincu » (πείθεις με).

Parfois, au contraire, ce n'est pas la vérité qui revêt une allure effrayante, mais le mensonge qui séduit. Ainsi, au Chant II de l'*Iliade*, nous découvrons le piège que Zeus a ourdi pour venger le fils de Thétis. On s'en souvient, Héra a dénoncé à l'œuvre dans ce complot la μῆτις rusée de son époux : δολομῆτα, l'apostrophait-elle (I, v. 540)[238]. Le Cronide a en effet décidé d'adresser à Agamemnon un songe funeste :

> …πέμψαι ἐπ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι οὖλον Ὄνειρον (*Iliade*, II, v. 6).

[237] Littéralement, ce vers signifie : « ils ne font mentir aucun des signes convenus ».
[238] Cf. *supra* p. 60.

Astucieux, le songe prend l'aspect de Nestor, le conseiller que le fils d'Atrée honore le plus (II, v. 20-21), et lui promet la victoire (II, v. 23-34). Mais cet avenir qu'il lui prédit, qu'il veut mettre à l'abri de l'oubli :

> Μηδέ σε λήθη | αἱρείτω.
>
> « Que l'oubli n'ait pas prise sur toi ! » (*Iliade*, II, v. 33),

comme s'il défendait son antonyme, ἀλήθεια, la vérité, cet avenir si propice en apparence, n'est qu'illusion :

> Τὸν δὲ λίπ' αὐτοῦ | τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἅ ῥ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον · | φῆ γὰρ ὅ γ' αἱρήσειν Πριάμου πόλιν ἤματι κείνῳ, | νήπιος, οὐδὲ τὰ ἤδη ἅ ῥα Ζεὺς μήδετο ἔργα.
>
> « Il le laissa là songer en son cœur à un avenir qui jamais ne devait se réaliser. Il croyait qu'il allait prendre ce jour même la cité de Priam : le pauvre sot ! il ne sait pas l'œuvre que médite Zeus. » (*Iliade*, II, v. 35-38)

Un dehors séduisant masque une réalité ruineuse. Nestor sent bien qu'il peut s'agir d'un piège, d'un songe trompeur (ψεῦδος : *Iliade*, II, v. 81). Mais devant l'assurance d'Agamemnon, il ne peut que consentir. Le fils d'Atrée s'est laissé prendre.

Hésiode, lui, raconte comment la μῆτις de Zeus a conçu Pandore[239] pour le malheur de l'humanité. La première femme grecque est dotée de tous les appâts propres à prendre les hommes au piège. Elle est « à l'image des déesses immortelles », possède « la grâce, le douloureux désir »[240]. Mais elle ne captive ses futures victimes que pour mieux les perdre. Car la vérité de son personnage tient dans la tromperie[241]. En réalité, Pandore est un δόλος αἰπὺς ἀμήχανος, un « piège profond et sans issue »[242]. Sa nature même est entourée de mystère par Zeus qui veut ainsi éprouver les hommes : sauront-ils voir la vérité, le piège invisible, que dissimule la belle apparence de cette femme ? Le dieu les met au défi de percer l'énigme de ses intentions :

> Τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες | τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.
>
> « Moi, en place du feu, je leur ferai présent d'un mal, en qui tous, au fond du cœur, se complairont à entourer d'amour leur propre malheur. » (*Les Travaux et les* Jours, v. 57-58)[243]

Prométhée, le dieu « à la μῆτις souple et subtile » (ποικίλον αἰολόμητιν)[244], dont le nom, Προμηθεύς, signifie qu'il « réfléchit avant » d'agir, a vu le danger. Il prévient son frère, Épiméthée, à qui Zeus destine Pandore :

> « Que jamais il n'accepte un présent (δῶρον) de Zeus Olympien, mais le renvoie à qui l'envoie, s'il veut épargner un malheur aux mortels. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 86-88)

Mais Épiméthée est tout le contraire de son frère. Ἐπιμηθεύς, antonyme de Προμηθεύς, signifie littéralement « qui réfléchit après coup ». Il est négligent et

---

[239] Cf. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 45-105 ; *Théogonie*, v. 568-612 ; et plus loin dans cette étude le chapitre IV.
[240] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 59 sq.
[241] Sur l'ambiguïté de Pandore, voir Vernant, 1965, I, p. 32-33 et 51-53. Ainsi que Detienne et Vernant, 1974, p.25.
[242] Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 83 ; *Théogonie*, v. 589.
[243] Voir aussi *Théogonie*, v. 570.
[244] *Théogonie*, v. 511. Voir aussi : ποικιλόβουλον, « aux desseins subtils », *Théogonie*, v. 521 ; ἀγκυλομήτης, épithète de Cronos, « aux pensers fourbes », *Théogonie*, v. 546.

oublieux, doté d'un esprit qui toujours s'égare et se trompe (ἁμαρτίνοος : cf. *Théogonie*, v. 510). Face à l'épreuve que lui envoie Zeus, le fils de Japet est démuni. Comme toujours, l'énigme s'accompagnait d'indices. Le nom même de Pandore, Πανδώρη, aurait dû l'alerter. C'est elle ce « don » de « tous » les dieux :

> Πάντες […] δῶρον ἐδώρησαν (*Les Travaux et les Jours*, v. 81-82),

contre lequel Prométhée le mettait en garde. Mais Épiméthée est incapable de reconnaître la vérité. Il ne sait faire bon usage ni de son νόος ni de sa μῆτις :

> Οὐδ' Ἐπιμηθεὺς | ἐφράσαθ' ὥς οἱ ἔειπε Προμηθεύς […] | Αὐτὰρ ὃ δεξάμενος,
> ὅτε δή κακὸν εἶχε, νόησε.
>
> « Épiméthée ne songe point à ce que lui a dit Prométhée. […] Il accepte et, quand il subit son malheur, comprend. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 85-89)

La vérité ne lui apparaît qu'après coup, quand il est déjà trop tard. Hésiode le dit bien :

> Παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
>
> « Pâtir rend le bon sens au sot. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 218)

L'illusion était séduisante, ravissante. Pandore est « un mensonge tout semblable à la réalité ». Seul un Prométhée pouvait en percer le mystère. Mais son frère est un « sot » qui ne l'a pas écouté.

INCONSTANTE ΠΕΙΘΩ

Ce dernier point mérite qu'on s'y arrête. En effet, outre la nature ambiguë des liens qui unissent la vérité et le mensonge, le mythe de Pandore manifeste également qu'il ne suffit pas d'opposer la prudence à la ruse, l'intelligence au piège : même l'interprète véridique peut être condamné à demeurer dans l'oubli. Reconnaître la vérité n'est pas tout : encore faut-il convaincre, πείθειν en grec. Mais ce pouvoir de persuasion, la πειθώ, n'est jamais un acquis. Ce sont les dieux qui le dispensent selon leur bon vouloir, donnant parfois au mensonge de séduire tandis qu'ils privent la vérité de toute crédibilité. Comme l'explique Eschyle, l'enchanteresse Persuasion — fille de la πολύμητις Aphrodite[245], déesse aussi rusée que séduisante, dont les malicieuses idées effraient les autres dieux (μήτιας […] τάρβεσκον)[246] — jamais n'essuie de refus :

> Οὐδὲν ἄπαρνον | τελέθει θέλκτορι Πειθοῖ (*Suppliantes*, v. 1040-1041).

Mais rien ne dit qu'elle persuade la vérité ou qu'elle favorise le meilleur conseil. Πειθώ est une puissance à double tranchant, indispensable et dangereuse à la fois[247].

Dans l'*Odyssée*, Pénélope raconte à Ulysse, déguisé en mendiant, qu'elle a été visitée par un songe (XIX, v. 536 sq.). Elle y voit ses oies massacrées par un aigle. Présage effrayant se dit la reine, jusqu'à ce que l'aigle lui-même, l'oiseau de Zeus, vienne lui expliquer qu'il représente son époux, de retour, venu se venger des prétendants :

---

[245] Cf. Eschyle, *Suppliantes*, v. 1035-1041.
[246] *Hymne homérique à Aphrodite*, v. 249-251.
[247] Solon, par exemple, insiste sur le danger que représentent les hommes « gagnés par l'argent » : χρήμασι πειθόμενοι et « convaincus par le crime » : ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι (fr. 4, v. 6 et v. 12). Voir aussi « la funeste persuasion » (ἀ τάλαινα πειθώ) chez Eschyle, *Agamemnon*, v. 385-386.

> Θάρσει, Ἰκαρίου κούρη τηλεκλειτοῖο · | οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται. | Χῆνες μὲν μνηστῆρες, ἐγὼ δέ τοι αἰετὸς ὄρνις | ἦα πάρος, νῦν αὖτε τεὸς πόσις εἰλήλουθα, | ὃς πᾶσι μνηστῆρσιν ἀεικέα πότμον ἐφήσω.
>
> « Rassure-toi, fille du très fameux Icare. Ce n'est point songe, mais vision favorable et qui, oui ! s'accomplira. Les oies, ce sont les prétendants, et moi qui fus cet aigle tout à l'heure, je suis en réalité ton époux revenu qui vais faire subir aux prétendants un sort infâme ! » (*Odyssée*, XIX, v. 546-550)

Sous les apparences, l'annonce est heureuse. Pourtant, si le message du Ciel contient ici sa propre clef, si c'est « Ulysse en personne qui a expliqué ce qui arriverait » (v. 556-557), il n'en est pas moins éprouvant pour Pénélope, qui refuse d'y croire entièrement. Les protestations de son hôte n'y font rien (v. 554-558). Pourtant, mieux que quiconque, il peut apprécier la vérité du songe. Mais Pénélope se méfie. Elle a l'habitude des mauvais rêves, des ὀνείρατα κακά, vains et décevants[248] :

> Ξεῖν', ἦ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι | γίνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι. | Δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων · | αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχαται, αἱ δ' ἐλέφαντι. | Τῶν οἱ μέν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος, | οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες · | οἳ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε, | οἵ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται. | Ἀλλ' ἐμοὶ οὐκ ἐντεῦθεν ὀΐομαι αἰνὸν ὄνειρον | ἐλθέμεν.
>
> « Les songes, mon hôte, sont insondables et parlent indistinctement. Ils sont loin de tous se réaliser pour les hommes. Car, pour les songes vacillants, il est deux portes : l'une est faite de corne et l'autre l'est d'ivoire ; les rêves qui arrivent par l'ivoire scié, trompent nos espérances, n'apportant que paroles vaines ; mais ceux qui entrent par la corne bien polie cornent la vérité au mortel qui les voit. Or je doute que soit venu par là ce redoutable songe. » (*Odyssée*, XIX, v. 560-569)

Non seulement la vérité est ici recouverte d'un dehors effrayant, terrifiant, mais même quand elle se fait son propre et fidèle interprète, même quand elle est propice et profitable et le fait savoir, elle ne parvient pas toujours à convaincre.

Dans l'*Iliade*, les projets de Nestor sont tissés de μῆτις. Son idée : νόος, son parti : βουλή, valent mieux que tous les autres. Mais tout son talent ne peut rien s'il ne convainc Achille :

> Φραζώμεσθ' ὥς κέν μιν […] πεπίθοιμεν (*Iliade*, IX, v. 112).

Chez Hésiode, Prométhée peut bien être le dieu « à la μῆτις souple et subtile »[249], Zeus conservera la victoire si Épiméthée ne le croit pas. Assurément, à défaut d'être un homme « complet », πανάριστος, « celui-là a son prix encore qui se fie à qui le bien avise » :

> Ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται.[250]

Mais cela suppose que « celui qui exprime le bon conseil », ὁ εὖ εἰπών, à l'actif, persuade son interlocuteur, fût-il de bonne composition et tout prêt à se laisser convaincre : πιθήται, forme moyenne.

Ainsi est-ce la destinée du Troyen Polydamas que de voir son avis le plus souvent ignoré par ses compagnons. Pourtant, le fils de Panthoos est « avisé » : Πουλυδάμας πεπνύμενος[251] ; « réfléchi », ἐὺ φρονέων[252]. Si Hector est le plus fort à la lance, « lui l'emporte de beaucoup par ses avis » :

---

[248] Voir aussi *Odyssée*, XX, v. 87-90.
[249] Cf. *Théogonie*, v. 511.
[250] Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 295.
[251] *Iliade*, XVIII, v. 249.

> Ὅ μὲν ἀρ μύθοισιν […] ἐνίκα (*Iliade*, XVIII, v. 252).

Il compte parmi ceux à qui « Zeus met dans la poitrine un bon esprit, qui fait le profit, le salut de beaucoup, et dont qui le possède, le premier, reconnaît le prix » :

> Ἄλλῳ δ' ἐν στήθεσσι τίθει νόον εὐρύοπα Ζεὺς | ἐσθλόν, τοῦ δέ τε πολλοὶ ἐπαυρίσκοντ' ἄνθρώποι, | καί τε πολεῖς ἐσάωσε, μάλιστα δὲ καὐτὸς ἀνέγνω (*Iliade*, XIII, v. 732-734).

Ses idées sont bonnes et salutaires. Figure parallèle à celle de Nestor, quoiqu'il soit plus jeune, Polydamas dit « ce qui [lui] semble le meilleur » :

> …ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα (*Iliade*, XII, v. 215)[253].

Sûr de sa γνώμη, il sait « reconnaître » (ἀνέγνω) le profit à retirer de la μῆτις. C'est pourquoi, en bon « compagnon » (ἑταῖρος)[254], il exhorte ses amis à faire preuve de réflexion :

> Ἀμφὶ μάλα φράζεσθε, φίλοι.
>
> « Examinez bien les choses sous tous les aspects, mes amis. » (*Iliade*, XVIII, v. 254)

Il leur demande de se laisser gagner à ses prédictions :

> Πίθεσθέ μοι · ὧδε γὰρ ἔσται.
>
> « Croyez-moi, car voici ce qui va arriver. » (*Iliade*, XVIII, v. 266)[255]

Car Polydamas parle en véritable interprète des dieux. À l'instar du poète et des Muses qui savent « ce qui est, ce qui sera, ce qui fut » :

> …τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Théogonie*, v. 38),

du devin Calchas « qui connaît le présent, le futur, le passé » :

> …ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Iliade*, I, v. 70),

« lui seul voit à la fois le passé, l'avenir » :

> Ὅ γὰρ οἷος ὅρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω (*Iliade*, XVIII, v. 250).

Il sait comprendre le « prodige de Zeus porte-égide » (Διὸς τέρας αἰγιόχοιο : *Iliade*, XII, v. 209), spectacle mystérieux où un aigle, emblème du Cronide, est aux prises avec un serpent qu'il tient d'abord à sa merci avant de devoir finalement le relâcher. Pour Polydamas, le message du Ciel est clair : Zeus a jusque-là favorisé Hector. Les Achéens sont acculés. Mais cette déroute n'est que provisoire. La victoire finale ne sera pas troyenne. Et Polydamas de conclure son explication en ces termes :

> Ὧδε χ' ὑποκρίναιτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ | εἰδείη τεράων καί οἱ πειθοίατο λαοί.
>
> « Voilà comment parlerait un interprète des dieux, dont le cœur connaîtrait le sens exact des prodiges et à qui les hommes obéiraient. » (*Iliade*, XII, v. 238-239)

---

[252] *Iliade*, XVIII, v. 253
[253] Voir aussi *Iliade*, XIII, v. 735.
[254] *Iliade*, XVIII, v. 251.
[255] Voir aussi *Iliade*, XVIII, v. 273.

Polydamas parle en connaissance de cause. Il reconnaît la vérité derrière l'énigme. Pour être sauvés, les Troyens doivent simplement, en « hommes de prix » dirait Hésiode, « se rendre à son avis »[256]. Sinon, ce sera la ruine.

Malheureusement, Zeus ne lui accorde que très rarement le don de persuasion. Hector, en effet, a l'habitude de rejeter les conseils de Polydamas. Lui et les Troyens préfèrent « s'assurer en leurs propres forces » (πεποιθότες βίηφι : XII, v. 256). Il le fait au Chant XII, mettant au compte de la lâcheté l'interprétation prudente que Polydamas donne des signes de Zeus[257]. Car c'est là un des dangers de la μῆτις quand elle s'exprime comme prudence : passer pour de la couardise. Nestor, vénérable tenant de l'idée contre la force brute, n'a que compliment pour le conseil avisé, l'exhortation réfléchie, la παραίφασις d'un bon compagnon à son ami :

> Ἀγαθὴ δὲ παραίφαισίς ἐστιν ἑταίρου.
>
> « Un conseil a du bon, venant d'un camarade. » (*Iliade*, XI, v. 793)

Mais Hector, héros confiant dans ses bras, n'a que méfiance pour la παραίφασις de Polydamas, qu'il prend pour de la pleutrerie :

> Ἡμεῖς δὲ μεγάλοιο Διὸς πειθώμεθα βουλῇ, | ὅς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει · | εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης · | τίπτε σὺ δέδοικας πόλεμον καὶ δηιοτῆτα ; | εἴ περ γάρ τ' ἄλλοι γε περὶ κτεινώμεθα πάντες | νηυσὶν ἐπ' Ἀργείων, σοὶ δ' οὐ δέος ἔστ' ἀπολέσθαι · | οὐ γάρ τοι κραδίη μενεδήιος οὐδὲ μαχήμων · | εἰ δὲ σὺ δηιοτῆτος ἀφέξεαι, ἠέ τιν' ἄλλον | παρφάμενος ἐπέεσσιν ἀποτρέψεις πολέμοιο, | αὐτίκ' ἐμῷ ὑπὸ δουρὶ τυπεὶς ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσεις.
>
> « Ne mettons, nous, notre foi qu'en la volonté du grand Zeus, qui règne sur tous les mortels et les Immortels. Il n'est qu'un vrai, qu'un bon présage, c'est de défendre son pays. Et pourquoi craindre, toi, la guerre et le carnage ? Quand nous autres, nous devrions, tous, être tués à côté des nefs argiennes, tu n'as rien à craindre pour ta vie, à toi : ton cœur n'a pas telle endurance au carnage et à la bataille ! Va, mais essaye seulement de te tenir loin du carnage, ou d'en séduire un autre avec des mots qui le détournent de se battre, et vite, frappé par mon bras, tu perdras toi-même la vie ! » (*Iliade*, XII, v. 241-250)

Outre les expressions qui stigmatisent la lâcheté supposée de Polydamas (δέδοικας, δέος, οὐ κραδίη etc.), il convient de souligner le terme παρφάμενος (v. 249), participe de παράφημι, dont est dérivée la παραίφασις que loue Nestor. Dans la bouche du roi de Pylos, ce verbe « exhortait », « persuadait » afin de mettre un compagnon dans la bonne voie. De même, dans la *Théogonie*, pratiqué par les rois vénérés, nourrissons de Zeus, élus des Muses, il « entraîne » les cœurs « avec des mots doux » :

> Τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς | βλαπτομένοις ἀγορῇφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι | ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.
>
> « Car c'est à cela qu'on connaît les rois sages, à ce qu'aux hommes un jour lésés ils savent donner, sur la place, une revanche aisément, en entraînant les cœurs par des mots apaisants. » (*Théogonie*, v. 88-90)[258]

Ici, au contraire, employé par Hector comme une insulte lancée à son compagnon, le verbe παράφημι est censé « séduire », engager sur le chemin de la lâcheté, voire de la trahison. Nous retrouvons les deux facettes de la μῆτις, intelligence astucieuse, mais

---

[256] *Iliade*, XVIII, v. 273 : Εἰ δ' ἂν ἐμοῖς ἐπέεσσι πιθώμεθα… : « Si nous nous rendons à mon avis… ».
[257] *Iliade*, XII, v. 231-250.
[258] La citation complète de ce passage important se trouve *supra* p. 48.

fourbe également, selon le cas. Le Priamide accuse, à tort, Polydamas d'user d'une méchante μῆτις. Accusation qu'il renouvelle, du reste, au Chant XVIII, condamnant là encore le fils de Panthoos au silence :

> Νῦν δ'ὅτε πέρ μοι ἔδωκε Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω | κῦδος ἀρέσθ' ἐπὶ νηυσί, θαλάσσῃ τ' ἔλσαι Ἀχαιούς, | νήπιε, μηκέτι ταῦτα νοήματα φαῖν' ἐνὶ δήμῳ · | οὐ γάρ τις Τρώων ἐπιπείσεται · οὐ γὰρ ἐάσω. | Ἀλλ' ἄγεθ' ὡς ἂν ἐγὼ εἴπω, πειθώμεθα πάντες.
>
> « À cette heure où le fils de Cronos le Fourbe m'a permis d'acquérir la gloire près des nefs et d'acculer les Achéens à la mer, ne va donc plus, pauvre sot ! ouvrir devant le peuple pareils avis ; nul des Troyens, d'ailleurs, ne les suivra, je ne le tolérerai pas. Allons ! suivons tous l'avis que je donne ! » (*Iliade*, XVIII, v. 293-296)

Hector refuse toute confiance et toute persuasion, bref toute πειθώ, à Polydamas. Il ne se laisse persuader que par Zeus (πειθώμεθα : XII, v. 241) ou par son propre conseil (πειθώμεθα : XVIII, v. 296).

De sorte que le fils de Priam agit ici en « bon à rien » face à son prudent compagnon. Il « ne sait ni voir par lui-même ni accueillir en son âme les conseils d'autrui »[259]. Polydamas le lui reproche du reste à chaque occasion :

> Ἕκτωρ, ἀμήχανός ἐσσι παραρρητοῖσι πιθέσθαι.
>
> « Hector, sur toi rien n'a de prise, s'il s'agit de te faire écouter un conseil » (*Iliade*, XIII, v. 726).

Au rebours de l'homme de prix, ἐσθλός, qui sait obéir « à celui qui lui donne de bons avis », εὖ εἰπόντι, Hector fait un crime de sa μῆτις au fils de Panthoos :

> Ἕκτωρ, ἀεὶ μέν πώς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορῇσιν | ἐσθλὰ φραζομένῳ.
>
> « Hector, à l'assemblée, toujours, tu trouves à me blâmer quand j'y ouvre de bon avis. » (*Iliade*, XII, v. 211-212)

Le « pauvre sot », νήπιος, n'est pas Polydamas, mais Hector lui-même. Il sait que Zeus est le fils de Cronos à la μῆτις « recourbée », « retorse », « fourbe » (ἀγκύλη) :

> Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω (*Iliade*, XVIII, v. 293).

Pourtant, comme si le dessein du dieu allait de soi, ne devait susciter aucune méfiance, c'est à lui qu'il fait confiance :

> Ἡμεῖς δὲ μεγάλοιο Διὸς πειθώμεθα βουλῇ.
>
> « Ne mettons, nous, notre foi qu'en la volonté du grand Zeus. » (*Iliade*, XII, v. 241)

Tout comme Épiméthée ignorait les mises en garde de son frère, Hector reste sourd aux avis, aux νοήματα, de Polydamas. Pour lui, la victoire tient dans la seule force guerrière, au mépris de toute prudence :

> Εἰ δ' ἐτεὸν παρὰ ναῦφιν ἀνέστη δῖος Ἀχιλλεύς, | ἄλγιον, αἴ κ' ἐθήλῃσι, τῷ ἔσσεται · οὔ μιν ἔγωγε | φεύξομαι ἐκ πολέμοιο δυσηχέος, ἀλλὰ μάλ' ἄντην | στήσομαι, ἤ κε φέρῃσι μέγα κράτος, ἦ κε φεροίμην.
>
> « Si le divin Achille s'est vraiment levé pour quitter les nefs, eh bien ! il lui en cuira : à sa guise ! Moi je ne fuirai pas la sinistre bataille ; je me camperai bien en face de

[259] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 296-297.

> lui, et nous verrons qui de lui ou de moi remportera un grand triomphe. » (*Iliade*, XVIII, v. 305-308)

Mais ce n'est pas une bonne idée. Le fils de Priam réfléchit mal. Sa μῆτις est mauvaise conseillère, même si elle entraîne la conviction des Troyens et leur fait ignorer Polydamas :

> Ὣς Ἕκτωρ ἀγόρευ', ἐπὶ δὲ Τρῶες κελάδησαν, | νήπιοι ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη· | Ἕκτορι μὲν γὰρ ἐπῄνησαν κακὰ μητιόωντι, | Πουλυδάμαντι δ' ἄρ' οὔ τις, ὃς ἐσθλὴν φράζετο βουλήν.
>
> « Ainsi parle Hector, les Troyens l'acclament. Pauvres sots ! Pallas Athéna à tous a ravi la raison. Ils approuvent Hector, dont la μῆτις fait leur malheur, et nul n'est pour Polydamas, qui donne le bon conseil ! » (*Iliade*, XVIII, v. 310-313)

Les Troyens agissent en gamins (νήπιοι). C'est au fils de Priam et à sa « μῆτις de malheur » que vont « leurs éloges », leurs αἶνοι. Soulignons le vers 312 :

> Ἕκτορι μὲν γὰρ ἐπῄνησαν κακὰ μητιόωντι.

Pourtant, le temps n'est pas à un exercice de force et de puissance, de κράτος. Il ne s'agit pas de savoir qui d'Hector ou d'Achille est φέρτερος :

> Ἦ κε φέρῃσι μέγα κράτος, ἦ κε φεροίμην ;
>
> « Remportera-t-il une grande victoire, ou bien saurais-je l'emporter ? » (*Iliade*, XVIII, v. 308)

Car la situation réclame non la lance d'un guerrier, mais le conseil d'un homme avisé. Cette lutte entre Achéens et Troyens, entre Achille et Hector, est orchestrée par Zeus, le dieu de μῆτις[260]. Face à la fourbe du Cronide, à son tortueux dessein, sa fameuse βουλή (cf. Διὸς βουλή : *Iliade*, I, v. 5 etc.), seule l'intelligence du fils de Panthoos, sa μῆτις, permettrait de sauver les Troyens et leur cité en proposant un bon parti de son cru :

> Ἐσθλὴν φράζετο βουλήν.
>
> « Polydamas médite un conseil de prix. » (*Iliade*, XVIII, v. 313)

Malheureusement, Hector et ses hommes, trop sûrs d'eux, refusent de l'entendre.

Une opposition traditionnelle se dessine ici. Celle qui met aux prises la force : βίη, et l'esprit : μῆτις. Hector incarne la première, Polydamas la seconde :

> Ἕκτωρ, ἀμήχανός ἐσσι παραρρητοῖσι πιθέσθαι· | οὔνεκά τοι περὶ δῶκε θεὸς πολεμήια ἔργα, | τοὔνεκα καὶ βουλῇ ἐθέλεις περιίδμεναι ἄλλων· | ἀλλ' οὔ πως ἅμα πάντα δυνήσεαι αὐτὸς ἐλέσθαι· | ἄλλῳ μὲν γὰρ δῶκε θεὸς πολεμήια ἔργα· | ἄλλῳ δ' ὀρχηστύν, ἑτέρῳ κίθαριν καὶ ἀοιδήν, | ἄλλῳ δ' ἐν στήθεσσι τίθει νόον εὐρύοπα Ζεὺς ἐσθλόν, | τοῦ δέ τε πολλοὶ ἐπαυρίσκοντ' ἄνθρώποι, | καί τε πολεῖς ἐσάωσε, μάλιστα δὲ καὐτὸς ἀνέγνω.
>
> «Hector, sur toi rien n'a de prise, s'il s'agit de te faire écouter un conseil. Sous prétexte que le Ciel t'a plus qu'à tous accordé l'œuvre de guerre, tu prétends aussi au Conseil en savoir plus que les autres. Tu ne peux pas cependant avoir, seul, pris tout pour toi. À l'un le Ciel octroie l'œuvre de guerre, à tel autre la danse, à tel encore la cithare et le chant ; à tel enfin Zeus à la grande voix met dans la poitrine un bon esprit, qui fait le profit, le salut de beaucoup, et dont qui le possède, le premier, reconnaît le prix. » (*Iliade*, XIII, v. 726-734)

[260] Cf. *Iliade*, II, v. 1 sq. ; XI, v. 182 sq. ; XV, v. 49 sq. etc.

Au moment de décider l'avenir d'Ilion, c'est l'homme d'esprit qu'il convient d'écouter, non l'homme de guerre. Mais Hector ignore la sagesse de cette leçon, de cette γνώμη. Certes, parfois, il lui arrive d'écouter la voix de la prudence, le conseil de μῆτις. En effet, paradoxalement, Hector est aussi le seul Troyen à mériter dans l'*Iliade* le qualificatif de Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, « en μῆτις semblable à Zeus » (VII, v. 47 ; XI, v; 200), qualificatif réservé, dans le camp achéen, à Ulysse (II, v. 169, v. 407, v. 636 ; X, v. 137). Mais, en réalité, même quand il se montre sensible aux arguments de la sagesse, il désire avant tout faire triompher la force de son bras. Au Chant VII, son frère Hélénos, « de beaucoup le meilleur des devins » (οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος : VI, v. 76), « a compris, en son cœur, le plan agréé par les dieux qui font œuvre de μῆτις » :

> Σύνθετο θυμῷ | βουλήν, ἥ ῥα θεοῖσιν ἐφήνδανε μητιόωσι (*Iliade*, VII, v. 44-45).

Il engage donc Hector, « que sa μῆτις égale à Zeus », à lui « faire confiance » :

> Ἕκτορ, υἱὲ Πριάμοιο, Διὶ μῆτιν ἀτάλαντε, | ἦ ῥά νύ μοί τι πίθοιο (*Iliade*, VII, v. 47-48).

Hélénos le tient des dieux eux-mêmes. Son frère pourra ce jour « défie[r] les plus braves des Achéens de lutter avec lui force contre force » sans risquer de tomber sous leurs coups :

> Αὐτὸς δὲ προκάλεσσαι Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος | ἀντίβιον μαχέσασθαι (*Iliade*, VII, v. 50-51).

Prédiction qu'Hector accepte volontiers, tant il est vrai qu'elle assure le triomphe de ses bras, de sa force, βίη, contre les champions achéens. De même, au Chant XI, accède-t-il aux vœux de Zeus tels que les lui rapporte Iris (vers 182 sq.) : il commencera par reculer face aux Achéens, avant de lancer une contre-attaque victorieuse, car soutenue par le Cronide qui lui donnera la force : κράτος (XI, v. 192 et 206). Enfin, au moment de passer le fossé et d'emporter le mur qui protègent la flotte achéenne, Hector sait même écouter « le parfait avis » (μῦθον ἀπήμων) de Polydamas en personne : il portera l'attaque à pieds, et non monté sur un char (XII, v. 60 sq.). Les défenses des Achéens sont une μῆτις, un « projet » de Nestor (VII, v. 324 sq.), de sorte qu'il fallait, pour en déjouer les pièges, l'intervention d'un autre tenant de la prudence, tel le fils de Panthoos. En la circonstance, Hector, tout « intrépide », voire « insolent » qu'il est (θράσυς : XII, v. 60), réagit donc comme il convient et fait confiance à la μῆτις. Mais aussi bien lui promet-elle la déroute de l'ennemi. « Les Achéens ne tiendront pas » (Ἀχαιοὶ οὐ μενέουσι : XII, v. 78-79), conclut en effet Polydamas[261]. En revanche, que ce dernier, pourtant toujours aussi bon interprète de la μῆτις de Zeus[262], recommande un peu plus loin la retraite et voilà Hector qui le vilipende :

> Πουλυδάμα, σὺ μὲν οὐκέτ' ἐμοὶ φίλα ἀγορεύεις· | οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι. | Εἰ δ' ἐτεὸν δὴ τοῦτον ἀπὸ σπουδῆς ἀγορεύεις, | ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοί.
>
> « Polydamas, tu ne tiens plus là un langage qui me plaise. Tu sais pourtant avoir des idées plus heureuses. Es-tu sérieux, vraiment, en parlant de la sorte ? Alors les dieux mêmes t'ont ravi le sens. » (*Iliade*, XII, v. 231-234)

Le Priamide n'accepte de faire confiance à la prudence que dans la mesure où elle lui promet la gloire et la victoire. Polydamas lui en fait le reproche :

---

[261] On trouve un autre passage similaire au Chant XIII, v. 725 sq. : là aussi, le conseil de prudence de Polydamas, conseil qu'Hector accepte, doit lui assurer plus tard le succès.
[262] Iliade, XII, v. 238-239 : cf. *supra*.

> Ἐπεὶ οὐδὲ μὲν ἔοικε | δῆμον ἐόντα παρ' ἐξ ἀγορευέμεν, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ | οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν.
>
> « C'est qu'il ne sied pas, quand on est du peuple, qu'on parle autrement que toi, au conseil comme à la guerre : il n'est qu'une chose qui siée : toujours renforcer ta puissance » (*Iliade*, XII, v. 212-214).

Le fils de Priam ne fait confiance qu'à la force, βίη, et c'est là sa ruine :

> Ἕκτωρ ἦφι βίηφι πιθήσας ὤλεσε λαόν.
>
> « Hector, pour avoir eu trop confiance en sa force, a perdu son peuple. » : (*Iliade*, XXII, v. 107)

Depuis le début, c'est Polydamas qui avait raison contre lui[263]. Mais la sottise d'Hector, celle de Troyens qui le suivent aveuglément, ont condamné ses paroles, privées de toute πειθώ, à l'oubli.

De ce point de vue, la destinée de Polydamas est tout à fait parallèle à celle de Cassandre, elle aussi troyenne, elle aussi devineresse authentique, elle aussi privée du pouvoir de persuader. Dans *Agamemnon*, la fille de Priam se comporte en prophétesse et rend des oracles[264]. Ce qu'elle-même confirme à plusieurs reprises[265]. Mais le propre de ses prophéties est d'être obscures et équivoques, inintelligibles et incroyables. En effet, si le Chœur ne comprend pas tout de suite ce qu'il considère comme des oracles de Cassandre, c'est qu'ils se mêlent à de véritables « énigmes », des αἰνίγματα :

> Οὔπω ξυνῆκα · νῦν γὰρ ἐξ αἰνιγμάτων | ἐπαργέμοισι θεσφάτοις ἀμηχανῶ.
>
> « Je comprends moins encore : aux énigmes succèdent des oracles obscurs, et je reste interdit. » (*Agamemnon*, v. 1112-1113)

Cassandre déclare alors qu'elle veut renoncer à l'ambiguïté et au mystère qui marquent le langage de ses prédictions :

> Καὶ μὴν ὁ χρησμὸς οὐκέτ' ἐκ καλυμάτων | ἔσται δεδορκώς […] φρενώσω δ' οὐκέτ' ἐξ αἰνιγμάτων.
>
> « L'oracle ne se montrera plus à travers un voile […] Je vous instruirai alors sans énigmes. » (*Agamemnon*, v. 1179-1183)

Mais rien n'y fait et les prophéties, même exprimées en grec par une Cassandre qui s'efforce de les rendre claires, restent en partie inintelligibles pour le Chœur :

> Δυσμαθῆ δ' […] [ἐστὶ τὰ πυθόκραντα].
>
> « Obscurs […] sont les oracles d'Apollon. » (*Agamemnon*, v. 1255)

Leur nature est d'être non seulement énigmatiques, mais surtout indéchiffrables, et elles ne sauraient y échapper. Sa parole reste vaine, ce qui ôte tout poids à la réalité de son contenu. Ἀληθεία demeure prisonnière de Λήθη.

---

[263] Voir les regrets d'Hector, *Iliade*, XXII, v. 100 sq. : ἐγὼ οὐ πιθόμην, « je ne l'ai pas cru » etc.

[264] Τὸ μὲν κλέος σου μαντικὸν, « Ton renom prophétique », v. 1098 ; προφήτας, « des prophètes », v. 1099 ; τούτων […] τῶν μαντευμάτων, « ces prédictions », v. 1105 ; θεσφάτων γνωμῶν, « des oracles », v. 1130 ; ἀπὸ θεσφάτων, v. 1132 ; θεσπιῳδὸν φόβον, « crainte inspirée par les oracles », v. 1134-1135 ; ἐπισσύτους θεοφόρους, « oracles effrayants », v. 1150 ; θεσπεσίας ὁδοῦ, « la voie de la prophétie », v. 1154 ; ἐφημίσω, « tu as prédit », v. 1162 et v. 1173 ; θεσπίζειν, v. 1213 ; οἰκτίρω σε θεσφάτου μόρου, « J'ai pitié du sort funeste que tu prédis », v. 1321.

[265] θεσπιῳδήσειν, « prophétiser », v. 1161 ; ὁ χρησμός, « l'oracle », v. 1179 ; ἐθέσπιζον, v. 1210 ; χρησμῶν ἐμῶν, v. 1252 ; ὁ μάντις μάντιν ἐκπράξας ἐμέ, « le prophète qui m'a fait prophétesse », v. 1275.

Jamais Zeus ne met la réalité en pleine lumière sous les yeux des hommes. Tantôt, il décide de faire triompher le mensonge : Pandore est un piège captivant dans lequel Épiméthée n'est que trop prompt à s'enfoncer, tandis que les paroles de l'interprète véridique demeurent vouées à l'oubli. Tantôt, au contraire, Zeus et sa μῆτις décident de favoriser la vérité, mais seulement après l'avoir revêtue d'une apparence terrifiante pour mieux éprouver les mortels : sauront-ils l'embrasser en dépit des craintes qu'elle leur inspire ? Loin de « dire » aux hommes quoi faire, il se contente de l'« indiquer » (σημαίνειν)[266] par un « signe », un « indice » (σημεῖον, σῆμα) ambigu et trompeur. Le maître de vérité est donc aussi maître de tromperie. Marcel Detienne note ainsi :

> « Les dieux connaissent la "Vérité", mais ils savent aussi tromper, par leurs apparences, par leurs paroles. Leurs apparences sont des pièges tendus aux hommes, leurs paroles sont toujours énigmatiques, elles cachent autant qu'elles découvrent »[267].

Cela a comme conséquence pour les γνῶμαι, entendues comme « leçons », de les lier à des formes de discours favorisant l'ambiguïté[268]. Ainsi la fable, l'énigme (qui toutes deux renvoient au terme grec αἶνος sur lequel nous aurons l'occasion de revenir au chapitre suivant et tout au long de notre étude)[269], les récits mythiques s'accompagnent-ils presque toujours de l'énoncé de sentences qu'ils illustrent tandis qu'elles les rendent plus clairs. Une γνώμη est un indice qui doit mettre l'homme de sens sur la voie d'une vérité ambiguë, difficile à comprendre, mêlée qu'elle est d'obscurité.

L'autre conséquence concerne l'auditoire du poète : la nature équivoque du discours gnomique le met constamment à l'épreuve. Ou bien il verra, tel Diomède aidé par Athéna, à travers le voile que les dieux tendent devant ses yeux, ou bien il restera aveugle et se fourvoiera. L'homme de mémoire ne peut se contenter d'un caractère sans reproche. Il lui faut aussi des qualités intellectuelles sûres. Comprendre la vérité exige de l'esprit : le νόος ; une intelligence sagace, habile, voire de la ruse : c'est la μῆτις. Il faut à l'interprète une bonne γνώμη, entendue cette fois comme la faculté de « distinguer » la réalité, de « s'instruire » à partir des expériences vécues, bref de retenir les leçons dispensées par l'existence. L'échec, au contraire, naît de l'absence — ou de la perte, fût-elle temporaire — de ces qualités. Il est souvent perçu comme le signe d'une conduite criminelle qui trouve là son châtiment : c'est « l'erreur », ἄτη, qui frappe les oublieux. Autrement dit, c'est la justice même qui est à l'œuvre dans l'ambiguïté des maximes. En percer le mystère, c'est être juste ; s'y laisser prendre, c'est être coupable. Le roi de justice est aussi un roi de μῆτις.

Une remarque de vocabulaire pour finir. Parce que l'aveuglement dont sont victimes les « criminels » peut faire penser à un comportement enfantin et irresponsable, l'énoncé des sagesses qui y ont trait associe presque à chaque fois ce type de conduite à celle de νήπιοι, que l'on traduit généralement par « pauvres sots », mais qui désigne au départ des « gamins » à l'âme toute « puérile ». Dans l'*Iliade*, ces enfantillages sont d'abord le fait d'Agamemnon en proie au songe trompeur de Zeus :

> « Il croit qu'il va prendre ce jour même la cité de Priam : le pauvre sot ! il ne sait pas l'œuvre que médite Zeus » : Φῂ γὰρ ὅ γ' αἱρήσειν Πριάμου πόλιν ἤματι κείνῳ, νήπιος, οὐδὲ τὰ ᾔδη ἅ ῥα Ζεὺς μήδετο ἔργα (*Iliade*, II, v. 37-38)[270] ;

---

[266] Héraclite, fragment 22 B 93, édition Diels-Kranz, cité plus haut : Οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.
[267] Detienne, 1967, p. 75.
[268] Sur la nature ambiguë du mythe, cf. Vernant, 1965, II, p. 98 et p. 108.
[269] Cf. *infra* p. 127 sq.
[270] Voir aussi *Odyssée*, III, v. 146 ; *Agamemnon*, v. 799-804, où le Chœur déclare à Agamemnon : « Jadis, quand, pour Hélène, tu levas une armée, je ne saurais te le cacher, tu fus pour moi classé comme extravagant et incapable de tenir le gouvernail de ta raison (οὐδ'εὖ πραπίδων οἴακα νέμων) : sacrifie-t-on des guerriers pour ramener une impudique partie de son plein gré ! »

mais aussi des Achéens cédant à la panique devant l'apparent découragement du rusé fils d'Atrée, au point que Nestor doit les rappeler à l'ordre :

> « Ah ! vous discourez là comme des enfants, des petits gamins, qui n'ont point à songer aux besognes de la guerre » : Ὦ πόποι, ἦ δὴ παισὶν ἐοικότες ἀγοράσθε νηπιάχοις, οἷς οὔ τι μέλει πολεμήια ἔργα (*Iliade*, II, v. 337-338)[271] ;

d'Hector et des Troyens qui, fanfarons et puérils, ignorent la menace que fait peser sur eux le retour d'Achille au combat :

> « Pauvres sots ! Pallas Athéna à tous a ravi la raison ! » : Νήπιοι· ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη (*Iliade*, XVIII, v. 311)[272] ;

d'Énée, « pauvre sot » (νήπιος : XX, v. 296), de Polydore, tout à ses « gamineries » (νηπιέῃσι : XX, v. 411), quand ils affrontent Achille, lui qui est « plus fort » qu'eux (κρείσσων : XX, v. 334), lui en face duquel le fils d'Anchise avoue « qu'il n'est point d'homme capable de combattre » (XX, v. 97) ; parfois même des dieux, quand ils manquent de jugement, quand ils doivent payer une faute, tel Arès battu par Athéna :

> « Pauvre petit sot (νηπύτιε), tu n'as donc pas compris encore (οὐδέ νύ πώ περ ἐπεφράσω) à quel point je puis me flatter d'être plus forte que toi, pour que tu ailles, de la sorte, mesurer ta fureur à la mienne ? Tu vas ainsi payer ta dette aux Érinyes de ta mère (οὕτω κεν τῆς μητρὸς Ἐρινύας ἐξαποτίνοις), qui t'en veut, et médite ton malheur, parce que tu as abandonné les Achéens et que maintenant tu portes secours à ces Troyens arrogants (αὐτὰρ Τρωσὶν ὑπερφιάλοισι ἀμύνεις). » (*Iliade*, XXI, v. 410-414)

Dans l'*Odyssée*, ce comportement puéril est celui des compagnons d'Ulysse, qui tous périront avant de revoir Ithaque :

> « Ces pauvres sots refusèrent [de quitter l'île des Kikones quand il était encore temps] » : Τοὶ δὲ μέγα νήπιοι οὐκ ἐπίθοντο (*Odyssée*, IX, v. 44) ;

du Cyclope, le « pauvre sot » (νήπιος : IX, v. 442), qui ne comprend pas le tour d'Ulysse (οὐκ ἐνόησεν, *idem*) ; des prétendants surtout :

> « Ces pauvres sots (νήπιοι) ne devinaient pas (οὐκ ἐνόησαν) que pour eux l'heure de la mort était fixée. » (*Odyssée*, XXII, v. 32)[273]

Chez Hésiode, il caractérise les rois « mangeurs de présents » :

> « Pauvres sots ! ils ne savent pas combien la moitié vaut mieux que le tout » : Νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός (*Les Travaux et les Jours*, v. 40) ;

ainsi que la race d'Argent[274] dont les membres restaient « enfants pendant cent ans » et grandissaient « l'âme toute puérile » :

> Ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος (*Les Travaux et les Jours*, v. 130-131),

jusqu'à ne pas savoir, devenus adultes,

---

[271] Sur ce passage, cf. *infra* p. 172.
[272] Voir *supra* p. 71.
[273] *Odyssée*, XXII, v. 370.
[274] Sur les liens entre la race d'Argent et les rois d'ὕβρις d'un côté, et de l'autre entre la race d'or et les rois de justice, voir Vernant, 1965, I, p. 22-23 et p. 62.

> « …s'abstenir entre eux d'une folle démesure (ὕβριν ἀτάσθαλον). » (*Les Travaux et les Jours*, v. 134).

Bref, c'est là la conduite de tous ceux qui, pour s'être abandonnés un temps aux joies de la démesure, sont tôt ou tard rappelés à l'ordre par la Justice :

> Δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει | ἐς τέλος ἐξελθοῦσα · παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
>
> « Justice triomphe de la démesure, quand son heure est venue : pâtir rend le bon sens au sot. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 218),

Cet infantilisme que rend l'expression νήπιος s'oppose à la sagesse de celui qui sait ne pas se laisser aller aux excès auxquels le pousse sa nature, qui sait résister à l'envie de donner tête baissée dans les pièges alléchants tendus par les immortels[275].

LES « MENSONGES TOUT SEMBLABLES À LA RÉALITÉ »

Il est toutefois une objection grave que l'on pourrait faire à tout ce qui vient d'être dit et, plus particulièrement, à ce que nous avons défini comme le statut et le rôle des « maîtres de vérité ». En effet, si vraiment les rois comme les simples mortels ont besoin des conseils des aèdes et des devins pour éviter l'injustice et échapper aux châtiments divins qu'elle entraîne, comment expliquer l'existence de « mauvais » aèdes, de « mauvais » devins qui, loin de dire vrai, colportent le mensonge et cautionnent les rois « mangeurs de présents », contribuant ainsi à les enferrer dans leur erreur ? Que faire de ces figures si bien relevées par Jesper Svenbro[276], tels Phémios, l'aède des prétendants, ou Léodès, leur devin, que la mort menace entre les mains d'Ulysse ? C'est une chose que d'être un interprète véridique privé du don de persuasion, comme Polydamas ou Cassandre. Se muer en chantre du mensonge en est une autre.

LES MENSONGES DE PHÉMIOS

Commençons par envisager le cas des aèdes. Dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, ce sont surtout des devins, tels Calchas ou Tirésias, des magiciennes comme Circé, qui conseillent les héros, et non des aèdes. Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord, les aèdes chantent plutôt le passé, leur discours engageant par là même moins directement l'avenir et les décisions à prendre que celui d'un « prophète ». En outre, et cela Jesper Svenbro le fait bien sentir, l'aède doit, bien plus que le devin, plaire à son public et le charmer (τέρπειν)[277]. C'est là du reste l'une des caractéristiques essentielles de toute tradition orale : l'aède doit adapter le contenu traditionnel de son chant à l'auditoire et à l'occasion[278]. Il doit égayer les festins et réjouir les convives. Aussi Phémios, puisqu'il s'agit de lui, pour être bon aède, et non mauvais, doit-il plaire aux prétendants, tout comme l'illustre Démodokos charme les Phéaciens[279]. Ce qui nous amène au troisième point : l'« innocence » de Phémios que souligne à deux reprises Télémaque.

---

[275] De même, dans *Antigone*, après avoir en vain tenté de raisonner son père, Hémon lance à Créon : "Tu le vois, tu réponds tout à fait en enfant (ὡς ἄγαν νέος) » (v. 735). Le vocabulaire est simplement celui de la jeunesse, mais l'idée reste la même.

[276] Cf. Svenbro, 1976, chapitre I en particulier p. 18 sq. Pietro Pucci, à propos de Phémios, suit un raisonnement assez proche de celui développé par Svenbro dans son *Ulysse Polutropos* : cf. chapitre 18 (1987, trad. fr. 1995) ; même s'il prend mieux en compte le pouvoir de séduction et l'astuce des Muses, leur μῆτις.

[277] Svenbro, 1976, p. 16 sq.

[278] Voir M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 21 ; Nagy, 1996, p. 15.

[279] Svenbro, 1976, p. 18 sq.

À Ithaque, Ulysse absent, Télémaque sortant juste de l'enfance, Pénélope se complaisant dans l'incertitude, la royauté a perdu de son assise. Les prétendants la convoitent et font valoir leurs droits. Ils sont βασιλῆες, comme le remarque le fils d'Ulysse en s'adressant à l'un d'entre eux (*Odyssée*, I, v. 394). Par là, ils possèdent, même si ce n'est que momentané, l'aval de Zeus, patron, voire « père » des rois, qui sont dits διοτρεφεῖς. Télémaque, « avisé », « instruit » qu'il est (πεπνυμένος : *Odyssée*, I, v. 345), peut donc affirmer, à sa mère d'abord, que blesse l'évocation par Phémios des malheurs vécus par les Danaens sous les murs d'Ilion :

> Μῆτερ ἐμή, τί τ' ἄρα φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδὸν | τέρπειν ὅππῃ οἱ νόος ὄρνυται ; οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ | αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅς τε δίδωσιν | ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ. | Τούτῳ δ' οὐ νέμεσις Δαναῶν κακὸν οἶτον ἀείδειν · | τὴν γὰρ ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπικλείουσ' ἄνθρώποι, | ἥ τις ἀϊόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.
>
> « Pourquoi refuses-tu, ma mère, à l'aède fidèle le droit de nous charmer où le pousse son esprit ? Les aèdes ne sont pas responsables. C'est Zeus le responsable, qui donne aux pauvres humains ce qu'il veut pour chacun. Il ne faut pas en vouloir à Phémios de chanter la triste destinée des héros danaens : le succès va toujours, devant un auditoire, au chant le plus nouveau. » (*Odyssée*, I, v. 346-352)

Puis, face à Ulysse qui veut tuer Phémios parce qu'il a chanté pour Antinoos et ses compagnons, il prend à nouveau sa défense et lui sauve la vie :

> Ἴσχεο, μηδέ τι τοῦτον ἀναίτιον οὔταε χαλκῷ.
>
> « Arrête, que ton glaive épargne un innocent. » (*Odyssée*, XXII, v. 356)

Car en vérité, Phémios n'a pas le choix : les prétendants sont « rois », il doit leur obéir ; ils forment son public, il doit leur plaire. Lui-même le dit assez. Il ne chante pour eux que contraint et forcé, par nécessité :

> Καί κεν Τηλέμαχος τάδε εἴποι, σὸς φίλος υἱός, | ὡς ἐγὼ οὔ τι ἑκὼν ἐς σὸν δόμον οὐδὲ χατίζων | πωλεύμην μνηστῆρσιν ἀεισόμενος μετὰ δαῖτας · | ἀλλὰ πολὺ πλέονες καὶ κρείσσονες ἦγον ἀνάγκῃ.
>
> « Télémaque aussi pourrait te le dire, ton fils chéri : ce n'est pas de mon plein gré et pour mon plaisir que je venais dans ta demeure chanter pour les prétendants durant leurs festins ; mais beaucoup plus nombreux et puissants, ils m'amenaient pas contrainte. » (*Odyssée*, XXII, v. 350-353)[280]

Car c'est en s'y refusant qu'il serait en faute, qu'il mériterait les reproches et le châtiment, la νέμεσις (I, v. 350), des dieux comme des hommes. En charmant les prétendants au contraire, il sert en « aède fidèle » (ἐρίηρον ἀοιδὸν : I, v. 346), les desseins que Zeus lui inspire.

Reste alors posé le problème de savoir si, dans les poèmes homériques, les aèdes peuvent jamais échapper à cette situation très inconfortable pour tenir un discours véridique et non contraint. Faut-il admettre avec Jesper Svenbro que c'est Phémios qui offre le modèle le plus « viable » et le plus « réaliste »[281] ? Est-il le meilleur représentant de ce que pouvait être la condition d'Homère lui-même, une victime du « ventre »[282], soumis à la main qui le nourrit, au « contrôle social » de ses auditeurs[283] ? Quand l'aède se réclame des Muses, ne fait-il qu'affirmer sa sujétion au « contrôle » exercé sur lui par

---

[280] Cf. *Odyssée*, I, v. 154 ; XXII, v. 331, v. 353. Notons au passage que cette tension entre charmer l'auditoire et enseigner la vérité se retrouve jusque chez Pindare où elle est centrale.
[281] Svenbro, 1976, p. 36.
[282] Sur le sens de γαστήρ, Svenbro, 1976, p. 50 sq.
[283] Svenbro, 1976, p. 35 sq.

la communauté, « contrôle » dont les filles de Zeus et de Mémoire offrent une « représentation religieuse »[284] ? La thèse de Svenbro est séduisante. Face aux rois, l'aède, comme le devin, restent des sujets. Avant d'affronter la colère d'Agamemnon en révélant les causes de la peste qu'Apollon a abattue sur l'armée, Calchas se place sous la protection d'Achille :

> Κρείσσων γὰρ βασιλεύς ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρηι.
>
> « Un roi a toujours l'avantage quand il s'en prend à un vilain. » (*Iliade*, I, v. 80)

Le devin ne parle que fort de l'appui du meilleur des Achéens. Phémios, lui, ne jouit pas d'un tel soutien. Ulysse absent, il doit composer avec ses nouveaux maîtres. La vérité est comme « refoulée » pour laisser place au plaisir de l'auditoire, gage de la survie de son serviteur.

Cependant — et c'est là, nous semble-t-il, la limite de l'analyse à laquelle se livre Jesper Svenbro — il ne considère dans la pratique des aèdes que ses aspects « sociaux ». Le contenu même de l'épopée n'est envisagé que sous ce rapport. Ainsi Svenbro interprète-t-il systématiquement la stratégie de composition et d'élocution de l'aède homérique en termes d'adaptation — voire de sujétion — aux exigences de ses auditeurs. La Muse d'Homère n'est rien d'autre qu'une représentation poétique et religieuse de son auditoire du moment :

> « D'un côté le rapport de force entre *auditoire et aède*, de l'autre, ceux entre *Muse et aède* : tous deux supérieurs à l'aède, l'auditoire et la Muse sont en quelque sorte interchangeables. C'est uniquement en acceptant la supériorité de l'auditoire/la Muse que l'aède peut chanter. »[285]

La pratique de l'aède homérique n'est donc ici conçue qu'en termes de « dépendance », ce qui a pour conséquence de réduire la fonction d'un tel compositeur à celle d'un simple amuseur, le contenu de son chant — sans cesse accommodé au goût du jour — n'ayant jamais d'autre but que de plaire. Même quand Jesper Svenbro indique comment Homère peut faire usage de subtilité dans la manière dont il marque ses positions, il interprète là encore cette prudence de l'aède comme le signe de sa soumission aux exigences de son auditoire[286]. Or, en réalité, il est permis d'interpréter cette retenue et cette habileté de l'aède autrement, d'y voir à l'œuvre une « logique » du chant épique qui n'est pas seulement celle qu'imposent les vœux des auditeurs.

Car la Muse n'est pas uniquement une représentation symbolique du contrôle exercé par la communauté sur son chantre. Il est un « rapport de force » que Jesper Svenbro n'évoque pas, mais qui n'en est pas moins essentiel : celui entre Muse et auditoire. Assurément, l'aède adapte sa composition et son interprétation aux souhaits de ses auditeurs du moment. Cependant, si chanteur et auditoire se comprennent, si le second peut apprécier l'art du premier à anticiper ses attentes, ne faut-il pas que tous deux aient, au préalable, accepté la supériorité de la Muse, entendue cette fois non plus seulement comme le symbole d'un « contrôle social », mais comme l'incarnation du cadre poétique — à la fois symbolique et religieux — traditionnel au sein duquel le chant épique se déploie, cadre qui s'impose tant à l'aède qu'à son public et en dehors duquel aucun échange, aucune communication ne sont possibles ? Le fait que la « tradition » qui inspire à l'aède les motifs, les thèmes, les épisodes de son chant ne soit pas figée, mais prenne corps dans un lieu, à un moment, face à un auditoire donnés, ne signifie nullement qu'elle n'offre par elle-même aucune cohérence, aucune logique,

---

[284] Svenbro, 1976, p. 32-33.
[285] Svenbro, 1976, p. 31.
[286] Svenbro, 1976, p. 22-24. Voir aussi Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 317.

aucune permanence de sens, toutes choses dont atteste par ailleurs la diffusion panhellénique des épopées homériques. Comme le note Gregory Nagy, si, pour un observateur extérieur, il est possible de saisir et de comparer plusieurs variantes d'une même tradition, voire plusieurs traditions, et d'en déduire les termes d'une évolution vers la version synthétique passée à la postérité, pour les acteurs de cette évolution, la « tradition » qui prend vie dans l'instant où l'aède la compose et l'interprète peut très bien revêtir toutes les apparences de la vérité même, invariable, immuable[287]. L'aède invite non seulement son public à prendre plaisir à son chant, mais aussi à le comprendre comme une mise en forme et en lumière, comme une organisation et une explication des éléments qui composent leur univers commun. Et si chaque nouvelle composition naît dans l'instant, elle n'est pas pour autant arbitraire, aussi capricieuse que l'auditoire auquel elle est destinée. Elle s'établit selon des règles. Certaines sont purement formelles, techniques : mètre, dialecte, formules, etc. Mais d'autres lui sont « essentielles », au sens où elles constituent son essence même, sa « logique » : ce sont les thèmes — celui des νόστοι par exemple dans le cas de Phémios, le retour des héros de la guerre de Troie dans leur patrie —, les « mythes », les maximes auxquels le chant doit demeurer fidèle. D'une composition à l'autre, c'est ce cadre « traditionnel », à la fois changeant et immuable, qu'imposent à l'aède comme à son auditoire les Muses et leur père, Zeus. Là encore, une remarque de Gregory Nagy sur l'usage dans l'épopée du « mythe » comme *exemplum*, comme paradigme de l'action bonne ou mauvaise, est éclairante :

> « Afin de persuader ceux qui ne sont pas encore tout à fait convaincus par l'argument selon lequel les *exempla* mythologiques, chez Homère, proviennent d'une tradition à la fois riche, complexe et, de fait, subtile, je conclus en les invitant à considérer le sens du mot latin *exemplum* […], "un objet distingué des autres et mis à part pour servir de modèle"[288]. Pour qu'une chose soit mise à part, qu'elle soit "prise" (verbe *emo*), elle doit sortir du lot, être exceptionnelle (adjectif *eximius*). Mais aussi exceptionnel qu'il soit, le modèle en tant que modèle est traditionnel. Le modèle est un précédent, et ce précédent perdrait sa rhétorique, sa puissance même, s'il devait être changé pour le plaisir d'être changé. C'est une chose que de reconnaître des changements dans le développement du mythe au fil du temps. C'est une tout autre chose que de supposer que des changements sont introduits de façon arbitraire par ceux qui usent du mythe comme d'un *exemplum* au sein de leur propre société. En tant que précédents, les *exempla* mythologiques exigent une mentalité de l'immuable, de la fidélité au modèle, même si le mythe peut changer avec le temps. »[289]

L'aède ne compose pas sur les thèmes épiques traditionnels aux seules fins d'amuser son public : il lui faut également dispenser l'éloge et le blâme, instruire son auditoire, ce qui exige aux sources du chant des principes partagés et respectés par tous. Si l'on suit Jesper Svenbro, remplir ces devoirs, dignes d'un « maître de vérité », suppose non un « ventre » comme Phémios, mais un chanteur « indépendant », tel Hésiode, qui peut prendre les rois à parti parce qu'il ne dépend pas d'eux pour vivre[290], ou, dans l'épopée, Démodokos, aède « imaginaire » qui, loin des pratiques sociales réelles des aèdes homériques, parvient à charmer son auditoire par l'expression de la réalité même[291]. Mais c'est là faire fi de la nature de cette vérité à laquelle s'attache le poète et que nous décrivions dans les pages précédentes. Ambiguë et volontiers trompeuse une fois échappée de l'esprit de μητίετα Ζεύς, cette vérité, qui met sans cesse à l'épreuve ceux auxquels elle est destinée, peut très bien s'accommoder, ainsi que les Muses

---

[287] Gregory Nagy a consacré de nombreuses études à la notion de « tradition » dans la littérature orale telle qu'elle se pratiquait en Grèce à l'époque archaïque. Voir en particulier Nagy 1990, chapitre II et 1996 *passim*.
[288] Définition du mot *exemplum* dans le D*ictionnaire étymologique de la langue latine*, Ernout et Meillet 1959.
[289] Nagy, 1996, p. 146.
[290] Svenbro, 1976, p 62 sq.
[291] Svenbro, 1976, p. 36-37.

l'apprennent à Hésiode, d'un chant colportant « des mensonges tout semblables à la réalité »[292]. Pour le dire autrement : et si la prudence de l'aède homérique n'était pas uniquement le fruit de sa sujétion, mais aussi et surtout la seule manière pour lui de se montrer, en toutes circonstances, un véritable « maître de vérité ».

En fait, c'est la description même de Phémios comme d'un aède « mensonger » qu'il faut revoir de plus près. Pour Jesper Svenbro, ce qui montre que Phémios n'est qu'un « ventre », que son chant n'est que le fruit de son intérêt et de ses craintes, la conséquence du « contrôle social » que fait peser sur ses épaules l'auditoire des prétendants — ce qui est le lot normal d'un aède, sa μοῖρα, tant il est vrai que « les auditeurs sont toujours "plus nombreux" (πλέονες) et donc "plus forts" (κρείσσονες) que l'aède »[293] —, c'est qu'il ne chante pas le « Retour d'Ulysse », mais la « Mort d'Ulysse » :

> « Reste donc à préciser le contenu des chants extorqués à Phémios par les prétendants […]. Sans aucune preuve positive, Phémios vient de chanter la mort d'Ulysse, à la grande douleur de Pénélope, qui le prie de changer de sujet. »[294]

Dès lors, le « mensonge » de Phémios est avéré, sa volonté de flatter Antinoos et ses compagnons aussi. Composant sur le thème traditionnel des νόστοι, l'aède assujetti à son « ventre » chante une version propre à séduire les prétendants, mais qui rompt avec la vérité. Mais est-ce bien aussi simple que cela ?

En fait, Phémios, nommé ici « le plus illustre des aèdes » (ἀοιδὸς περικλύτος)[295], ne chante pas la « Mort d'Ulysse », mais compose un « chant inspiré » (θέσπιν ἀοιδήν)[296] :

> Ὀδ' Ἀχαιῶν νόστον ἄειδε | λυγρόν, ὃν ἐκ Τροίης ἐπετείλατο Παλλὰς Ἀθήνη.
>
> « Il chante le retour de Troie et les misères que, sur les Achéens, Pallas avait versées. » (*Odyssée*, I, v. 326-327)

Certes, pour Pénélope, ce chant est douloureux (ἀοιδῆς λυγρῆς : v. 341) — autant que le « retour » lui-même (cf. νόστον λυγρόν : v. 326-327) — et elle imagine, à l'entendre, qu'Ulysse n'est plus. Il se peut même, comme le pense Jesper Svenbro, que ce soit aussi là l'interprétation des prétendants qui ont toutes les raisons du monde d'espérer la disparition définitive du fils de Laërte[297]. Mais cela ne signifie pas que cette interprétation soit la bonne.

En effet, quand Télémaque, ainsi que nous l'avons vu, reprend sa mère, il ne désespère plus, comme au début du chant[298], de jamais revoir son père. Au contraire, il est permis de dire qu'il a, à ce moment-là, toutes les raisons d'espérer Ulysse en vie, mis sur la voie par Athéna, celle-là même qui, dans la composition de Phémios, est à l'origine des peines dont sont victimes les héros durant leur voyage de retour. Sous les traits d'un voyageur — elle prétend se nommer Mentès —, la déesse vient en effet de le lui laisser entendre :

---

[292] *Théogonie*, v. 27-28. Nous reviendrons sur l'opposition dressée par Jesper Svenbro entre les aèdes homériques et Hésiode dans le chapitre consacré à ce dernier. Précisions simplement pour le moment que « les mensonges tout semblables à la réalité » ne nous semblent pas désigner seulement de fausses généalogies, des épopées de propagande, œuvres d'aèdes assujettis à leur public. Car les Muses qui inspirent ces mensonges sont celles-là mêmes qui savent aussi chanter la vérité. Elles sont à l'origine du simulacre autant qu'à celle de la réalité. Cela n'est pas indifférent, au contraire.

[293] Svenbro, 1976, p. 19, à propos d'*Odyssée*, XXII, v. 353, vers cité plus haut.

[294] Svenbro, 1976, p. 19-20.

[295] *Odyssée*, I, v. 350.

[296] *Odyssée*, I, v. 328.

[297] Voi aussi Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 272-273.

[298] Cf. *Odyssée*, I, v. 165-168.

> Νῦν δ' ἦλθον · δὴ γάρ μιν ἔφαντ' ἐπιδήμιον εἶναι, | σὸν πατέρ' · ἀλλά νυ τόν γε θεοὶ βλάπτουσι κελεύθου. | Οὐ γάρ που τέθνηκεν ἐπὶ χθονὶ δῖος Ὀδυσσεύς, | ἀλλ' ἔτι που ζωὸς κατερύκεται εὐρέι πόντῳ, | […] αὐτὰρ νῦν τοι ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ | ἀθάνατοι βάλλουσι καὶ ὡς τελέεσθαι ὀίω, | οὔτέ τι μάντις ἐὼν οὔτ' οἰωνῶν σάφα εἰδώς · | οὔ τοι ἔτι δηρόν γε φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης | ἔσσεται, οὐδ' εἴ πέρ <έ> σιδήρεα δέσματ' ἔχῃσι · | φράσσεται ὥς κε νέηται, ἐπεὶ πολυμήχανός ἐστιν.
>
> « Moi, si je suis ici, c'est qu'on disait ton père de retour. Mais je vois que les dieux lui barrent le chemin. Car le divin Ulysse en cette terre n'est pas mort ! Il est encore vivant, mais captif de la vaste mer. […] Écoute donc la prédiction qu'ont inspirée à mon âme les dieux et qui, je crois, s'avérera, bien que je ne sois point prophète ni devin des oiseaux : Ulysse ne restera plus longtemps loin du domaine de ses pères, fût-il lié par des chaînes de fer ; il trouvera le moyen de revenir : il a tant de ressources ! » (*Odyssée*, I, v. 194-205)

Certes, émanant d'un simple hôte de passage, cette prophétie pourrait sembler peu crédible à Télémaque. Car le doute subsiste, assurément, comme le souligne la répétition de la particule που quand Athéna déclare Ulysse vivant (οὐ γάρ που τέθνηκεν : v. 196 ; ἔτι που ζωός : v. 197) ; ou le « je crois » (ὀίω : v. 201) qui accompagne sa prédiction. En outre, un peu plus tard, conseillant à Télémaque de se rendre chez Nestor et Ménélas s'enquérir du sort de son père, Athéna évoque la possibilité qu'il soit bel et bien mort (*Odyssée*, I, v. 289-292). Néanmoins, il est clair qu'elle favorise dans son discours l'hypothèse du retour d'Ulysse (cf. aussi v. 287-288). Sans compter que les précautions de langage dont elle entoure sa prédiction, nécessaires dans la bouche d'un simple mortel qui n'est ni prophète ni devin, sonnent bien ironiquement dans celle d'une déesse qui sait, évidemment, ce qu'il en est réellement. Ce point est d'importance. En effet, si Télémaque ignorait jusqu'au bout la véritable identité de son hôte, il nous faudrait probablement admettre que c'est le doute qui l'emporte dans son esprit au terme de leur entretien. Ne déclarait-il pas en accueillant celle qu'il croyait n'être qu'un homme :

> Νῦν δ' ὁ μὲν ὣς ἀπόλωλε κακὸν μόρον · οὐ δέ τις ἥμιν | ἐλπωρή, εἴ πέρ τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων | φῆσιν ἐλεύσεσθαι · τοῦ δ' ὤλετο νόστιμον ἦμαρ.
>
> « Mais il est mort de male mort et notre cœur ne s'attendrira plus si quelque habitant de la terre nous promet sa venue car il a perdu le jour du retour. » (*Odyssée*, I, v. 166-168)

Mais en réalité, Télémaque finit par comprendre à qui il a affaire, ce qui change tout. Car, au moment de partir, Athéna lui révèle sa vraie nature : elle disparaît dans l'espace, comme un oiseau de mer (v. 319-320), indiquant ainsi au jeune homme quelle foi placer dans ses propos. Le désespoir peut désormais laisser la place à l'espérance puisque ce n'est pas « quelque habitant de la terre », mais au contraire une déesse, qui a promis la venue du héros. Et Télémaque l'entend bien ainsi :

> Τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ | θῆκε μένος καὶ θάρσος ὑπέμνησέν τέ ἑ πατρὸς | μᾶλλον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθεν.
>
> « Au cœur de Télémaque elle avait éveillé l'énergie et l'audace et ravivé plus encore en lui la mémoire de son père. » (*Odyssée*, I, v. 320-321)

Car le fils d'Ulysse, en jeune homme avisé, « réfléchi » (φρεσὶ ᾗσι νοήσας : v. 322), a reconnu un dieu sous le déguisement de Mentès (ὀίσατο γὰρ θεὸν εἶναι : v. 323). Le retour d'Ulysse n'est plus un rêve. Télémaque déclare pour finir à sa mère :

> Σοί δ' ἐπιτολμάτω κραδίη καὶ θυμὸς ἀκούειν· | οὐ γὰρ Ὀδυσσεὺς οἷος ἀπώλεσε νόστιμον ἦμαρ | ἐν Τροίῃ· πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι φῶτες ὄλοντο.
>
> « Prends donc sur tes pensées et ton cœur de l'entendre. Ulysse, tu le sais, ne fut pas le seul à perdre la journée du retour ; en Troade, combien d'autres ont succombé ! » (*Odyssée*, I, v. 353-355)

Mais ses propos n'ont pas le même sens pour tous. Télémaque, qui a des raisons désormais de croire Ulysse vivant, ne juge plus nécessairement le « jour du retour » perdu à jamais, ce qui est le sens courant de l'expression. Cela ne signifie pas que sa conviction soit faite. Il passera encore ensuite par des moments de doute[299], mais, à ce moment précis de la narration, tout indique que l'espoir l'emporte. Au contraire, pour Pénélope et les prétendants, ces termes signifient nettement la mort d'Ulysse. Et la reine d'Ithaque de « s'étonner » (θαμβήσασα : v. 360) du discours de son fils, si sage et si raisonnable (μῦθον πεπνυμένον : v. 361), quand elle est si malheureuse et les prétendants si joyeux (cf. v. 365-366). Ce n'est donc pas dans le chant de l'aède que résident l'erreur et le mensonge, mais dans la mauvaise interprétation qu'en font ses auditeurs, chacun le comprenant suivant son cœur. Un peu loin, l'épopée manifeste nettement ce décalage quand Télémaque répond à Eurymaque qui l'interroge sur son hôte, envolé depuis : qui est-il ? est-il venu lui donner des nouvelles d'Ulysse ? Eurymaque n'a pas eu le temps de le reconnaître (I, v. 405-411) ! Télémaque lui répond alors qu'il ne croit plus au retour de son père et que son visiteur était simplement un hôte paternel nommé Mentès (I, v. 413-419). Or cette réponse est manifestement faite pour tromper Eurymaque, car le fils d'Ulysse sait bien qu'il n'avait pas affaire à un invité comme les autres, dont les nouvelles peuvent être ignorées :

> Ὣς φάτο Τηλέμαχος, φρεσὶ δ' ἀθανάτην θεὸν ἔγνω.
>
> « Ainsi parlait Télémaque, mais en son esprit il avait reconnu la déesse immortelle. » (*Odyssée*, I, v. 420)

Télémaque joue double jeu et masque ses véritables sentiments. Il dit à Eurymaque ce que le prétendant veut entendre, non ce qu'il a lui-même compris[300].

En outre, d'autres éléments encore viennent infirmer l'hypothèse selon laquelle Phémios a bel et bien chanté « la Mort d'Ulysse ». Car la réaction de Pénélope, celle de Télémaque, celle des prétendants ne sont pas les seuls indices dont nous disposons pour déterminer le contenu de sa composition. Rappelons-le, Homère nous dit simplement à ce moment-là :

> Τοῖσι δ' ἀοιδὸς ἄειδε περικλυτός· οἱ δὲ σιωπῇ | εἵατ' ἀκούοντες· ὁ δ' Ἀχαιῶν νόστον ἄειδε | λυγρόν, ὃν ἐκ Τροίης ἐπετείλατο Παλλὰς Ἀθήνη,
>
> « Devant [les prétendants], le plus illustre des aèdes chantait : en silence, ils étaient assis à l'écouter ; il chantait le retour de Troie et les misères que, sur les Achéens, Pallas avait versées » (*Odyssée*, I, v. 325-327)

Or, un peu plus tard, « le retour de Troie et les misères que, sur les Achéens, Pallas avait versées » nous sont exposés en détail par un témoin : il s'agit de Nestor que Télémaque est venu consulter, sur le conseil d'Athéna, pour s'assurer une fois pour toutes du sort

---

[299] Cf. en particulier *Odyssée*, IV, v. 291-295.

[300] C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas suivre jusqu'au bout l'interprétation que propose Pietro Pucci du chant de Phémios et des réactions qu'il suscite (1987, trad. fr. 1995, p. 277 sq.). À ses yeux, le jeune prince est séduit par le chant Phémios alors même que ce dernier lui raconte la mort de son père. Nous aurions à l'œuvre dans ces vers le pouvoir immense de la poésie et du plaisir qu'elle procure. Mais cette analyse ne nous semble pas suffisamment prendre en compte la possibilité, que nous jugeons réelle, d'un Télémaque qui, à cet instant du récit, trompe son monde.

réservé à son père par les dieux (*Odyssée*, III, v. 103 sq.). L'effet produit n'est pas exactement le même que dans la scène où Ulysse écoute Démodokos chanter ses propres exploits, mais le récit de Nestor n'en éclaire pas moins les événements que Phémios a effectivement produits devant son auditoire ce soir-là :

> Αὐτὰρ ἐπεὶ Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπύν, | καὶ τότε δὴ Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μήδετο νόστον | Ἀργείοισ', ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι | πάντες ἔσαν · τώ σφεων πολέες κακὸν οἶτον ἐπέσπον | μήνιος ἐξ ὀλοῆς γλαυκώπιδος Ὀβριμοπάτρης, | ἥ τ' ἔριν Ἀτρείδῃσι μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκε.
>
> « Quand sur sa butte, enfin, nous eûmes saccagé la ville de Priam, c'est Zeus, qui, dans son cœur, médita pour les Grecs un funeste retour, parce qu'ils n'écoutaient ni la raison ni la justice ! Combien allaient trouver le malheur et la mort sous le courroux fatal de la déesse aux yeux pers, la fille du Tout-Puissant, qui fomenta une querelle entre les deux Atrides » (*Odyssée*, III, v. 130-135)

Suit le récit de cette querelle qui vit la flotte se diviser et se diviser encore. Mais Nestor ne connaît le sort que de ceux qui l'ont suivi. Lorsqu'il a quitté Ulysse, le fils de Laërte était en vie et retournait apaiser Agamemnon (v. 162-164) :

> Ὣς ἦλθον, φίλε τέκνον, ἀπευθής, οὐδέ τι οἶδα | κείνων, οἵ τ' ἐσάωθεν Ἀχαιῶν οἵ τ' ἀπόλοντο.
>
> « C'est ainsi que je rentrai, mon enfant, ignorant tout ; pas plus que je ne sais, des autres Achéens, lesquels ont échappé et lesquels ont péri. » (*Odyssée*, III, v. 184-185)

Phémios, inspiré par les Muses, présent grâce à elles à tous ces événements, a certainement pu offrir à ses auditeurs un récit plus complet que celui de Nestor, puisqu'il n'était pas limité au seul témoignage de ses yeux et de ses oreilles. Mais a-t-il vraiment chanté cette « Mort d'Ulysse » comme le lui reproche Jesper Svenbro ? En fait, l'incertitude même qui, tant pour Télémaque que pour Nestor, enveloppe, à ce moment du récit, la destinée d'Ulysse nous apporte la réponse. Nul ne sait ce qu'il est advenu du fils de Laërte. Pire, si l'on en croit Télémaque, seule la destinée de son père est à ce point incertaine :

> Πατρὸς ἐμοῦ κλέος εὐρὺ μετέρχομαι, ἤν που ἀκούσω, | δῖου Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος, ὅν ποτέ φασι | σὺν σοὶ μαρνάμενον Τρώων πόλιν ἐξαλαπάξαι. | Ἄλλους μὲν γὰρ πάντας, ὅσοι Τρωσὶν πολέμιζον, | πευθόμεθ', ἦχι ἕκαστος ἀπώλετο λυγρὸν ὄλεθρον · | κείνου δ' αὖ καὶ ὄλεθρον ἀπευθέα θῆκε Κρονίων. | Οὐ γάρ τις δύναται σάφα εἰπέμεν ὀππόθ' ὄλωλεν, | εἴ θ' ὅ γ' ἐπ' ἠπείρου δάμη ἀνδράσι δυσμενέεσσιν, | εἴ τε καὶ ἐν πελάγει μετὰ κύμασιν Ἀμφιτρίτης.
>
> « Je vais de par le monde, cherchant quelques échos du renom de mon père, de ce divin Ulysse, le héros d'endurance, qu'au pays des Troyens, tu pus voir, me dit-on, combattre à tes côtés et renverser leur ville. De tous ceux qui sont morts là-bas en combattant, nous savons où chacun trouva la mort funeste. Mais lui ! Zeus a caché jusqu'au bruit de sa mort : nul ne peut préciser comment il succomba, si ce fut au rivage, accablé d'ennemis, ou si ce fut en mer, sous les flots d'Amphitrite. » (*Odyssée*, III, v. 83-91)

De sorte qu'il paraît inconcevable que Phémios ait explicitement raconté devant les prétendants la fin d'Ulysse. Si tel était le cas, son fils en connaîtrait jusqu'au moindre détail. C'est le privilège des aèdes que de produire par leur chant la réalité même — ou des mensonges qui lui sont tout semblables. Si Télémaque ignore les détails de cette disparition, c'est forcément que le récit de Phémios, s'il en a traité, l'a tout au plus suggérée, en des termes suffisamment équivoques, ambigus — aussi vagues, sans doute, que ceux dont use Homère pour nous décrire la prestation de l'aède —, pour laisser planer le doute dans l'esprit du jeune prince.

Toutefois, même écartée l'idée d'un mensonge *flagranti crimine*, la question du rôle que joue l'aède dans sa composition n'est pas réglée. Certes, Phémios n'a pas « tordu » son récit pour plaire à ses maîtres du moment et nourrir son « ventre ». Pas seulement en tout cas. Au contraire, ainsi qu'il le clame devant Ulysse, il n'a pas jamais eu de maître :

> Αὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν ἀοιδὸν | πέφνῃς, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀείδω. | Αὐτοδίδακτος δ' εἰμί· θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας | παντοίας ἐνέφυσε.
>
> « Le remords te prendrait un jour d'avoir tué l'aède, le chanteur des hommes et des dieux ! Je n'ai pas eu de maître ! C'est un dieu qui fait naître en moi des poésies de toutes sortes ! » (*Odyssée*, XXII, v. 345-348)

Mais, justement, le sens qu'il convient de donner ici à l'adjectif αὐτοδίδακτος pose problème. Que signifie vraiment cette absence de maître ? Phémios tient-il de lui-même son talent de chanteur ? Est-il vraiment « autodidacte » ? Le dieu se contente-t-il de planter en lui le germe d'un chant que l'aède fait ensuite mûrir à son gré et à celui de son auditoire ? Cette interprétation peut être défendue et, dès lors, ces vers pourraient soutenir la lecture que fait Jesper Svenbro des « mensonges » de Phémios au lieu de la contredire. Même si l'aède n'a pas chanté la mort d'Ulysse, il resterait comptable de ses choix, susceptible de se voir accusé de n'être qu'un « ventre », un « plaisant ».

Pietro Pucci remarque que, dans l'*Odyssée*, la source du chant de l'aède paraît souvent ambiguë[301]. Revenons à la déclaration de Télémaque à sa mère :

> Μῆτερ ἐμή, τί τ' ἄρα φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδὸν | τέρπειν ὅππῃ οἱ νόος ὄρνυται ; οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ | αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅς τε δίδωσιν | ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ. | Τούτῳ δ' οὐ νέμεσις Δαναῶν κακὸν οἶτον ἀείδειν · | τὴν γὰρ ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπικλείουσ' ἄνθρώποι, | ἥ τις ἀϊόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.
>
> « Pourquoi refuses-tu, ma mère, à l'aède fidèle le droit de nous charmer où le pousse son esprit ? Les aèdes ne sont pas responsables. C'est Zeus le responsable, qui donne aux pauvres humains ce qu'il veut pour chacun. Il ne faut pas en vouloir à Phémios de chanter la triste destinée des héros danaens : le succès va toujours, devant un auditoire, au chant le plus nouveau. » (*Odyssée*, I, v. 346-352)

Que faut-il comprendre ? Phémios décide-t-il du cours de son chant ? Le plaisir de l'auditoire fait-il la loi ? Ou bien Phémios est-il « innocent » (οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ | αἴτιοι : I, v. 347-348 ; τοῦτον ἀναίτιον : XXII, v. 356) ? Le seul « responsable » est-il Zeus (αἴτιος : I, v. 348) ? Ou en tout cas « un dieu » (θεός, sans article : XXII, v. 347) ? Même Démodokos, le chantre parfait des Phéaciens, semble tantôt devoir sa composition aux seuls dieux, tantôt, au contraire, jouir d'une certaine liberté vis-à-vis du Ciel, mais qu'il quitte aussitôt à son public pour mieux le réjouir[302] :

> Καλέσασθε δὲ θεῖον ἀοιδόν, ' Δημόδοκον· τῷ γάρ ῥα θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδὴν | τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν ἀείδειν.
>
> « Appelez le divin chanteur, Démodokos ! C'est à lui en effet qu'un dieu, plus qu'à tout autre, a donné le chant pour charmer, quel que soit le sujet que son cœur le pousse à chanter. » (*Odyssée*, VIII, v. 45)

---

[301] Cf. Pucci, 1987, trad. fr. 1995, p. 313 sq. et en particulier sur Démodokos p. 316-317.

[302] Cf. *Odyssée*, VIII, v. 536 sq. : Alkinoos interrompt le chant de l'aède parce qu'il a fait fondre en larme Ulysse ; le roi veut au contraire que tous se réjouissent (τερμώμεθα πάντες : VIII, v. 542). Notons cependant qu'il en va de même au début de la *Théogonie*, où les Muses (v. 55) comme leurs élus (v. 98-103) sont là pour faire oublier et cesser les peines, non pour les provoquer, sans pour autant que cela conduise l'auditeur à soupçonner leur « ventre ».

La phrase est effectivement équivoque, comme celles de Télémaque et de Phémios, dont elle reprend des formules. Ici aussi, on a le choix entre deux interprétations possibles. Ou bien Démodokos choisit le chemin qu'emprunte son chant. Ou bien c'est la divinité — la Muse, Apollon, Zeus peut-être, si l'on remonte plus haut encore —, qui trace la voie. Les compliments qu'adresse Ulysse à l'aède un peu plus loin favorisent la deuxième solution :

> Πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ | τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὕνεκ' ἄρά σφεας | οἵμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῦλον ἀοιδῶν. […] Δημόδοκ', ἔξοχα δή σε βροτῶν αἰνίζομ' ἁπάντων. | Ἢ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς παῖς, ἢ σέ γ' Ἀπόλλων. […] Αὐτίκ' ἐγὼ πᾶσιν μυθήσομαι ἀνθρώποισιν | ὡς ἄρα τοι πρόφρων θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν.
>
> « Il n'est homme ici-bas qui ne doive aux aèdes l'estime et le respect : car leurs poésies, la Muse les leur enseignent ! la Muse qui chérit la race des chanteurs ! […] C'est toi, Démodokos, que, parmi les mortels, je révère entre tous, car la fille de Zeus, la Muse, fut ton maître, ou peut-être Apollon ! […] J'irai dire partout qu'un dieu, qui te protège, dicte ton chant divin ! » (*Odyssée*, VIII, v. 477-498)

Mais ces remarques du fils de Laërte paraissent contredire la description d'un Phémios « autodidacte » (αὐτοδίδακτος). Soit la Muse enseigne (ἐδίδαξε) leurs poésies aux aèdes, soit ils suivent leur cœur une fois semée la graine divine. Toutefois, la contradiction, nous semble-t-il, peut être levée.

Phémios dit qu'un dieu a fait naître en lui ces chants de toute sorte qu'il pratique (θεὸς ἐνέφυσε). Oublions un instant que faire naître ne signifie pas forcément porter à maturité. Avant tout, le verbe ἐμφύειν s'adresse à la nature intime du poète : φυή ou φύσις en grec. Et cette notion d'intimité nous paraît essentielle. Phémios est « autodidacte » parce que la source de son chant naît au plus profond de son âme :

> Θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας | παντοίας ἐνέφυσε (*Odyssée*, XXII, v. 348).

Cette source est « naturelle », « innée ». Elle n'est pas imposée de l'extérieur, « apprise », soufflée par l'auditoire. Elle est soufflée de l'intérieur, « inspirée ». Hésiode explique au début de la *Théogonie* que les filles de Zeus lui ont insufflé un chant divin[303], semblable à celui que Phémios récitait aux prétendants (θέσπιν ἀοιδήν : I, v. 328) et Démodokos aux Phéaciens (θέσπιν ἀοιδήν : VIII, v. 498) :

> Ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν | θέσπιν (*Théogonie*, v. 31-32).

La poésie de Phémios, celle de Démodokos, celle d'Hésiode, leur ont bien été « enseignées », mais par la seule Muse, que célèbre Ulysse, par un souffle divin jailli du tréfonds de leur être. Cette conception s'apparente à celle que développera Pindare dans la deuxième *Olympique* :

> Σοφὸς ὁ | πολλὰ εἰδὼς φυᾷ | μαθόντες δὲ λάβροι | παγγλωσίᾳ κόρακες ὡς | ἄκραντα γαρυέτων | Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον.
>
> « L'homme habile est celui qui tient de la nature son grand savoir ; ceux qui ne savent que pour avoir appris, hommes irréfléchis et impétueux, pareils à des corbeaux, dans leur bavardage intarissable, qu'ils croassent vainement. » (*Olympiques*, II, v. 94-97)[304]

Pour Pindare, « l'homme habile », le σοφός est surtout le poète, la σοφία désignant d'abord le talent poétique[305]. Et ce talent est inné, ou il n'est pas. Évidemment, Pindare

---

[303] Sur la θέσπις ἀοιδή d'Hésiode, voir Rudhardt, 1996, p. 31.
[304] Voir aussi *Néméennes*, IV, v. 6-8 etc.
[305] Sur la σοφία chez Pindare, cf. *infra* p. 110sq. et p. 447 sq., en particulier p. 469 sq.

n'est ni Phémios ni Démodokos. Il n'hésite pas à revendiquer, à côté de ce qu'il dit devoir aux Muses, la paternité de son chant. C'est un ποιητής qui « façonne » ses odes, un « artisan » du vers qui s'approprie ouvertement sa pratique au lieu de la mettre au seul compte de l'inspiration. Mais l'importance qu'il accorde à la « nature », à cette source intime de savoir sans laquelle aucune habileté poétique n'est possible, manifeste clairement chez lui le même souci que celui exprimé par Phémios de légitimer son chant au nom des dieux.

L'aède qui chantait pour les prétendants n'a rien forgé, rien inventé, rien déformé. C'est Pénélope, ce sont Antinoos et ses sbires qui se sont fourvoyés, qui ont entendu dans sa composition non la réalité, mais ce que leur inspirait leur propre cœur. Phémios, lui, est bel et bien demeuré un aède fidèle « que sa voix égale aux Immortels » (θεοῖσ' ἐναλίγκιος αὐδήν : *Odyssée*, I, v. 371), à l'instar de Démodokos en personne, le divin et véridique chanteur des Phéaciens (θεοῖσ' ἐναλίγκιος αὐδήν : *Odyssée*, IX, v. 4).

L'AÈDE D'AGAMEMNON

Prenons maintenant le cas de l'aède anonyme d'Agamemnon. Pour Jesper Svenbro toujours[306], son sort fait bien comprendre ce que pouvait être le « contrôle social » qui pesait sur l'aède homérique, cette nécessité qui lui était faite de chanter pour un public et de lui plaire à tout prix. En effet, à la différence de Phémios qui, pour l'auteur de *La parole et le marbre*, est le type même de l'aède qui se plie à cette contrainte et assure ainsi la « viabilité » de sa position, l'aède anonyme d'Agamemnon refuse quant à lui l'autorité d'Égisthe et s'oppose à ses menées auprès de Clytemnestre. Pour cette raison, Égisthe s'empare de lui et l'abandonne sur un îlot désert où il meurt. D'où la séduisante conclusion de Svenbro : en affrontant Égisthe, roi *de facto* de Mycènes en l'absence du fils d'Atrée, cet aède est sorti de son rôle ; il a déplu à son souverain ; et par là, il a fait la preuve que sa fonction même, pour demeurer viable, aurait dû lui interdire toute critique et toute indépendance vis-à-vis de la main qui le nourrit et le gouverne ; c'est pour l'avoir oublié qu'il meurt de solitude, privé d'auditoire et donc de raison d'être :

> « En restant fidèle à son roi absent, l'aède est apparu comme quelqu'un qui affirme ses "propres" valeurs contre celles de l'auditoire : au moment où il a revendiqué son chant comme "privé", il a été privé du chant. »[307]

Reste que, pour séduisante qu'elle soit, cette interprétation est trop tranchée. D'abord, nous l'avons vu, Phémios n'est pas un « ventre » à la merci de ses maîtres, de sorte qu'opposer radicalement[308] ses mensonges charmants aux vérités déplaisantes de l'aède d'Agamemnon ne nous paraît pas fondé. Ensuite, s'il est bien précisé que Phémios fait œuvre de chantre auprès des prétendants, ce n'est pas là le rôle qui est assigné dans l'*Odyssée* à l'aède d'Agamemnon. Car ce n'est pas en tant que « chanteur », en tant qu'« amuseur » de la cour d'Égisthe qu'il apparaît ici, mais comme le gardien de la vertu de Clytemnestre. Nestor explique ainsi à Télémaque :

> Πόλλ' Ἀγαμεμνονέην ἄλοχον θέλγεσκεν ἔπεσσιν. | Ἡ δ' ἦ τοι τὸ πρὶν μὲν ἀναίνετο ἔργον ἀεικές, | δῖα Κλυταιμνήστρη· φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῇσι· | πὰρ δ' ἄρ' ἔην καὶ ἀοιδὸς ἀνήρ, ᾧ πόλλ' ἐπέτελλεν | Ἀτρεΐδης Τροίηνδε κιὼν εἴρυσθαι ἄκοιτιν. | Ἀλλ' ὅτε δή μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι, | δὴ τότε τὸν μὲν ἀοιδὸν ἄγων ἐς νῆσον ἐρήμην | κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἕλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι, | τὴν δ' ἐθέλων ἐθέλουσαν ἀνήγαγεν ὅνδε δόμονδε.

[306] Svenbro, 1976, p. 33-38.
[307] Svenbro, 1976, p. 31.
[308] Svenbro, 1976, p. 36.

> « Égisthe enjôlait la femme de l'Atride. Elle, au commencement, repoussait l'œuvre infâme : divine Clytemnestre ! elle n'avait au cœur qu'honnêtes sentiments et près d'elle, restait l'aède que l'Atride, à son départ vers Troie, avait tant adjuré de veiller sur sa femme ! Mais vint l'heure où le sort lui jeta le lacet et la mit sous le joug : Égisthe prit l'aède ; sur un îlot désert, il le laissa en proie et pâture aux oiseaux. Ce qu'il voulait alors, elle aussi le voulut : il l'emmena chez lui. » (*Odyssée*, III, v. 264-272)

Autrement dit, en choisissant son aède pour veiller sur sa femme, ce n'est pas au poète qu'Agamemnon fait appel, mais au garant de la morale et des lois divines, au « maître de vérité » que nous évoquions plus haut. Car en fait, nous ne savons même pas si cet aède a jamais chanté pour Égisthe. Ce qui sûr en revanche, c'est que sa présence était le gage de l'honnêteté de Clytemnestre et son absence celle de son crime. Dans ce rôle de « gardien », et non de « poète », l'aède anonyme d'Agamemnon n'est pas un personnage isolé dans l'*Odyssée*. Ulysse, par exemple, a lui aussi choisi de confier ses biens à un compagnon fidèle, Mentor, que recommandent son honnêteté et son âge avancé, gage de sagesse, mais qui n'a rien d'un serviteur des Muses :

> Τοῖσι δ' ἀνέστη | Μέντωρ, ὅς ῥ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἦεν ἑταῖρος, | καὶ οἱ ἰὼν ἐν νηυσὶν ἐπέτρεπε οἶκον ἅπαντα | πείθεσθαί τε γέροντι καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν.
>
> « Devant l'assemblée se leva Mentor qui autrefois avait été l'ami d'Ulysse et à qui, en partant, il, avait confié toute sa maison : on devait obéir au vieil homme qui garderait tout intact. » (*Odyssée*, II, v. 225-227)

Le « contrôle social » seul ne suffit donc pas rendre compte de cet épisode de l'*Odyssée*. Dire que Phémios survit parce qu'il s'y plie quand l'aède d'Agamemnon meurt pour l'avoir rejeté, c'est aller un peu vite.

LES MENSONGES D'ULYSSE

Enfin, pour conclure sur les « mauvais aèdes », dans un passage du Chant XIV de l'*Odyssée* que cite Jesper Svenbro[309] et sur lequel nous reviendrons[310], Ulysse apparaît à son porcher Eumée sous les traits d'un mendiant en quête d'un toit et d'un manteau pour passer la nuit. Afin de les obtenir, il se fait aède pour la soirée et conte à son hôte, en guise de paiement, de plaisants récits. Toutes les conditions sont donc réunies pour faire d'Ulysse le « pire » des aèdes, tout à son intérêt et à son ventre. Eumée du reste ne se prive pas d'exprimer sa méfiance :

> Ὦ γέρον, οὔ τις κεῖνον ἀνὴρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν | ἀγγέλων πείσειε γυναῖκά τε καὶ φίλον υἱόν, | ἀλλ' ἄλλως, κομιδῆς κεχρημένοι, ἄνδρες ἀλῆται | ψεύδοντ' οὐδ' ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι. | Ὃς δέ κ' ἀλητεύων Ἰθάκης ἐς δῆμον ἵκηται, | ἐλθὼν ἐς δέσποιναν ἐμὴν ἀπατήλια βάζει. | […] Αἶψά κε καὶ σύ, γεραιέ, ἔπος παρατεκτήναιο, | εἴ τίς τοι χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα δοίη.
>
> « Des nouvelles d'Ulysse, vieillard ! tous les rouleurs des mers viendraient nous en donner, qu'ils ne convaincraient plus ni sa femme ni son fils ! Pour obtenir nos soins, tous les gens d'aventures inventent des mensonges, chacun à sa façon, et refusent de dire la vérité ! Et dès qu'un vagabond arrive en notre Ithaque, il court chez ma maîtresse et lui conte une histoire. […] Et toi aussi, mon petit vieux, tu bâtirais sur-le-champ une histoire, pour avoir les habits, la robe et le manteau. » (*Odyssée*, XIV, v. 122-132)

---

[309] Svenbro, 1976, p. 23-24 et p. 196-197.
[310] Cf. *infra* p. 127.

Méfiance qui n'est que trop justifiée, tant il est vrai que ce sont très précisément des « histoires », de pures « fictions » que va lui raconter Ulysse, d'abord pour mériter son hospitalité — c'est le récit inventé de ses origines crétoises (v. 191 sq.) —, puis pour lui soutirer un manteau justement pour la nuit — c'est l'αἶνος des vers 460 et suivants[311] où, à la χλαῖνα du vers 132 que nous venons de citer, répond celle des vers 460, 480, 488, 500 et 513. De sorte qu'Ulysse non seulement raconte à Eumée de ces « mensonges » qui sont pour Svenbro la marque, dès l'époque d'Hésiode, de l'aède esclave de son « ventre », auteur de fausses généalogies à la gloire des mauvais rois[312], mais il est l'incarnation même d'un tel « mensonge », inventant son personnage au gré de son intérêt.

Pourtant, là encore, il faut nuancer l'analyse[313]. D'abord, Ulysse n'est pas un inspiré, pas au même titre, en tout cas, qu'un aède véritable. À aucun moment les Muses ne sont invoquées pour lui souffler son récit. Certes, Calliope a versé sur sa langue, plus encore sans doute que sur celle des autres rois, une rosée suave, des mots de miel[314]. Au Chant XI, Antinoos le comparait à un aède :

> Σοὶ δ' ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί, | μῦθον δ' ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας.
>
> « Sur toi il y a la beauté des mots, en toi les pensées sont nobles, et ton histoire, comme un aède, avec science, tu l'a racontée de bout en bout. » (*Odyssée*, XI, v. 367-368)[315].

Son imagination même est une qualité « musicale ». En effet, si Ulysse, héros que sa μῆτις égale à Zeus et à ses filles, sait faire paraître des mensonges tout semblables aux réalités :

> Ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Odyssée*, XIX, v. 203),

c'est qu'il tient ce talent des Muses, elles, nous dit Hésiode, qui savent conter des mensonges tout semblables aux réalités :

> Ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Les Travaux et les Jours*, v. 27).

Pourtant, quand Ulysse « joue » les aèdes, comme ici devant Eumée, la fable semble à sa seule charge. Il exerce sa propre μῆτις, quand bien même il la devrait, au départ, à un don des Muses. Tout au plus peut-il invoquer le patronage d'Athéna, mais non celui des filles de Mémoire. La différence entre le statut d'Ulysse conteur et celui d'un aède comme Démodokos est nette : le héros peut narrer ses aventures — ou les déformer, les parodier — parce qu'il les a effectivement vécues, qu'il en a été le témoin direct ; au contraire, la performance de Démodokos tient au fait qu'il est capable de les chanter comme s'il y avait assisté en personne alors même que ce n'est pas le cas[316]. Les Muses ne traitent pas les rois et les aèdes de la même façon.

---

[311] Voir *infra* p. 127.

[312] Voir Svenbro, 1976, p. 46 sq. Voir aussi Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 259-260, commentant la scène où Ulysse, déguisé en mendiant, promet à Antinoos de lui donner la gloire, le κλέος (cf. κλείω), s'il le nourrit (*Odyssée*, XVII, v. 415 sq.).

[313] Comme le fait remarquer Graziano Arrighetti (1996, p. 55), la crédibilité d'Homère était bien établie à l'époque archaïque, de sorte que toute polémique entamée par Hésiode au sujet des mensonges de l'*Odyssée* ne saurait concerner l'ensemble de la tradition épique ni tous les aèdes. Les termes de cette opposition sont plus subtils.

[314] Cf. *Théogonie*, v. 80 sq.

[315] Notons que les propos d'Alkinoos opposent radicalement les menteurs aux aèdes. En effet, sa tirade débute en ces termes : Ὦ Ὀδυσεῦ, τὸ μὲν οὔ τί σ' ἐΐσκομεν εἰσορόωντες | ἠπεροπῆά τ' ἔμεν καὶ ἐπίκλοπον […] | ψεύδεά τ' ἀρτύνοντ[α], ὅθεν κέ τις οὐδὲ ἴδοιτο, « Nous ne saurions, Ulysse, en te regardant, te confondre avec un charlatan ou un fripon […], fabricant de mensonges qui empêchent d'y voir clair » (*Odyssée*, XI, v. 363-366).

[316] Cf. Arrighetti, 1996, p. 56-59.

En outre, et Jesper Svenbro le souligne justement[317], loin de se montrer devant Eumée « mauvais » aède, un de « ces conteurs que fait mentir la pauvreté » :

> …ὃς πενίῃ εἴκων ἀπατήλια βάζει (*Odyssée*, XIV, v. 157),

Ulysse s'est au contraire exprimé κατὰ μοῖραν, en accord avec son lot, sa part. Le porcher lui déclare :

> Ὦ γέρον, αἶνος μέν τοι ἀμύμων, ὃν κατέλεξας. | οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν ἔπος ἔειπες
>
> « Vieillard, l'irréprochable récit que tu viens de nous faire ! pas un mot qui ne s'écarte de la part due à chacun. » (*Odyssée*, XIV, v. 508-509)

Ulysse n'est pas un véritable aède. Cependant, il sait chanter sans perdre de vue « la part due à chacun », talent qu'il prêtait lui-même plus tôt à Démodokos, l'aède « honoré du peuple » (λαοῖσι τετιμένος : *Odyssée*, VIII, v. 472) des Phéaciens. Inspiré des Muses ou d'Apollon (v. 487-489), il raconte la prise de Troie « comme s'il y avait assisté, ou bien comme s'il avait entendu un témoin » :

> …ὥς τέ που ἢ αὐτὸς παρέων ἢ ἄλλου ἀκουσας (*Odyssée*, VIII, v. 491).

Il décrit « le sort des Achéens » en des termes qu'Ulysse qualifie de « plus vrais » que nature :

> Λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδεις (*Odyssée*, VIII, v. 489),

à la fois parce que suivant l'ordre même dans lequel se sont déroulés les événements (κατὰ κόσμον), et parce que donnant à chacun le rôle, la part qui lui revient (κατὰ μοῖραν : v. 496). Ramener le personnage d'aède que campe ici le héros de l'*Odyssée* à un simple mendiant, tout préoccupé de son « ventre » au mépris de la vérité, semble donc, là encore, trop simple. Certes, Ulysse est aussi cela, mais sans pour autant que ses « mensonges » paraissent « faux » ou « inconvenants », bref παρὰ μοῖραν.

Enfin, ce n'est pas seulement le fait qu'Ulysse ait su rester à sa place, dans son rôle, et respecter le lot dû à chacun, qu'il mérite récompense. Sans doute, comme le conclut Svenbro, « il n'est guère question de la crédibilité du mendiant »[318]. Mais cela ne signifie pas que, dans le chant d'un aède, la « vérité » soit uniquement affaire de convenances. Car le roi d'Ithaque, πολύμητις qu'il est, a glissé dans son récit une leçon. Il y a une morale à son conte, comme à tout αἶνος, à toute fable, ce qui confère à son discours un caractère non seulement plaisant et intéressé, mais aussi parénétique. Ulysse n'entend pas seulement « charmer » Eumée, mais aussi et surtout l'éprouver (πειρητίζων : *Odyssée*, XIV, v. 459), pour voir s'il saura reconnaître les desseins de son hôte. Par cette fiction, par ces « mensonges tout semblables à la réalité », c'est aussi la perspicacité de son auditeur, son jugement que teste Ulysse. À la γνώμη de l'un, à son intention cachée, répond celle de l'autre, sa saine raison, à charge pour la seconde de « reconnaître », γιγνώσκειν, la première. Eumée, qui passe avec succès cette épreuve, aurait très bien pu répliquer ici au fils de Laërte cette formule qu'il prononce en d'autres occasions :

> Γινώσκω, φρονέω · τά γε δὴ νοέοντι κελεύεις.
>
> « Je comprends : j'ai saisi ; j'avais prévu ton ordre. » (*Odyssée*, XVI, v. 136)[319]

---

[317] Arrighetti, 1996, p. 23-24.
[318] Arrighetti, 1996, p. 24.
[319] Pour la même expression formulaire dans la bouche d'Ulysse lui-même, cf. *Odyssée*, XVI, v. 196.

Il s'agit donc moins dans les « mensonges » d'Ulysse de « ventre » que de rouerie, de μῆτις. Pour comprendre le fils de Laërte, il faut faire preuve d'une certaine finesse[320].

L'aède est donc bien ici un conseiller. Certes il doit plaire ; assurément il doit obéir aux « rois issus de Zeus ». Mais en même temps, il peut aviser son auditoire, expressément quand c'est possible, implicitement, voire avec fourbe, quand il le faut. Là où Ulysse « forge » ses récits, Phémios, « autodidacte » qu'il est, se contente de prononcer fidèlement, sans rien y ajouter de son cru, les paroles que lui inspire la divinité. Mais pour l'auditoire, l'épreuve reste la même. Quant à Homère, ne tient-il pas autant d'Ulysse que de Phémios, lui à qui Svenbro précisément prête un discours fort proche de ces « détours », de ces récits aux multiples intentions, bref de ces αἶνοι qu'affectionne le roi d'Ithaque ?

> « Évoquer sans prononcer : tel est le principe d'un type de discours "prudent" que nous pouvons isoler à l'intérieur du récit homérique. »[321]

Certes, cette subtilité est un gage de modestie chez un simple mortel qui fait le travail des Muses ; une marque de prudence également de la part d'un aède qui ne veut pas fâcher son auditoire :

> « L'aède prudent, conformément à la place qui lui est attribuée, ne saurait appuyer, préciser, affirmer, même en parlant "par intérêt". À cause du contrôle social exercé sur lui, il doit éviter tout discours explicite qui pourrait heurter les sentiments de ses auditeurs et provoquer la "vengeance des dieux". »[322]

Mais n'y a-t-il pas aussi chez Homère la volonté de mettre à l'épreuve ses auditeurs, de voir s'ils sauront déceler dans son chant les vrais desseins de Zeus ? Comme Athéna le déclarait à Diomède, et comme nous l'avons montré un peu auparavant, la réalité qui nous entoure et la vérité sont distinctes et non confondues. La première est confuse et brouillée, mêlée d'obscurité, quand la seconde est lumineuse et éclairante. Dès qu'elle quitte l'Olympe pour visiter les mortels, la vérité s'enveloppe d'un voile, que le récit poétique, avec tout ce qu'il a de symbolique, de métaphorique et donc d'imaginaire, de « fictif », de « mensonger » si l'on veut, maintient baissé tout en en levant un coin. Les mensonges sont parfois vraisemblables et la vérité incroyable[323]. C'est aussi cela la poésie. L'important pour ce chant, c'est de se montrer conforme à la μοῖρα, à la « part » assignée à chacun, entendue non seulement comme « ce qui convient » à l'évocation de tel ou tel, mais aussi comme l'expression de la justice et des arrêts de Zeus, comme l'illustration de ces « sagesses », de ces γνῶμαι qui habitent la composition du poète. L'aède fidèle ne s'exprime pas seulement « poliment » : il chante « juste ».

LE DEVIN LÉODÈS

Considérons pour finir le cas des devins, et d'abord celui de Léodès mis à mort par Ulysse pour avoir servi les prétendants (*Odyssée*, XXII, v. 310 sq.). Pendant de la confrontation entre le roi d'Ithaque et Phémios qu'elle précède tout juste, cette histoire appelle des remarques similaires, avec quelques nuances toutefois.

En effet, Léodès, à la différence de Phémios, est au nombre des prétendants. Il convoite, comme eux, la main de Pénélope. Il est même le premier à vouloir tendre l'arc (XXI, v. 144). Ensuite, les sacrifices auxquels il procède pour le compte de ses compagnons mettent directement en jeu l'avenir. Il s'agit là d'actes à l'efficacité reconnue. Or, alors que le chant de Phémios, dont nous avons souligné par ailleurs

---

[320] Sur Athéna « Muse » de l'*Odyssée*, cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 39.
[321] Cf. Svenbro, 1976, p. 23-24.
[322] Svenbro, 1976, p. 25-26.
[323] Cf. Rudhardt, 1996, p. 30, commentant les fameux vers de la *Théogonie* (v. 27-28).

l'ambiguïté[324], n'a manifestement jamais « produit » la mort d'Ulysse, Léodès, désireux d'épouser Pénélope, a certainement souhaité, de tout son poids d'haruspice, que le fils de Laërte jamais ne revienne (XXII, v. 321-324). En ce sens, et contrairement à l'argument qu'il avance, il n'a pas « rien fait » (οὐδὲν ἐοργώς : v. 318). Léodès est bien plus coupable que Phémios.

Reste qu'il l'est beaucoup moins que les autres prétendants. Homère le confirme :

> Ἀτασθαλίαι δέ οἱ οἵῳ | ἐχθραὶ ἔσαν, πᾶσιν δὲ νεμέσσα μνηστήρεσσιν.
>
> « À lui seul les folles insolences faisaient horreur, et à tous les prétendants il en faisait le reproche. » (*Odyssée*, XXI, v. 146-147).

Suppliant, il proteste de son innocence devant Ulysse. En fait, le crime n'est pas le sien, mais celui de ses compagnons qui ont refusé d'écouter ses conseils :

> Γουνοῦμαι δ', Ὀδυσεῦ · σὺ δέ μ' αἴδεο καί μ' ἐλέησον · | οὐ γάρ πώ τινά φῆμι γυναικῶν ἐν μεγάροισιν | εἰπεῖν οὐδέ τι ῥέξαι ἀτάσθαλον · ἀλλὰ καὶ ἄλλους | παύεσκον μνηστῆρας, ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι. | Ἀλλά μοι οὐ πείθοντο κακῶν ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι · | τῶ καὶ ἀτασθαλίῃσιν ἀεικέα πότμον ἐπέσπον.
>
> « J'embrasse tes genoux, Ulysse : toi, entends-moi, et aie pitié de moi ! Jamais, je l'affirme, je n'ai parlé ni agi avec insolence envers une des femmes du palais. Au contraire, je m'efforçais de faire cesser les autres prétendants, quand j'en voyais un agir de la sorte ; mais ils continuaient de se souiller les mains sans vouloir m'écouter. Ainsi c'est à leurs insolences qu'ils doivent leur indigne sort » (*Odyssée*, XXII, v. 312-316)

C'est là la faute à punir, cette irréflexion, cette sottise d'Antinoos au nom prédestiné et de ses comparses. Et Zeus ne s'en privera pas en accordant sa vengeance à Ulysse. Léodès, lui, est d'abord l'un de ces interprètes fidèles auxquels les Muses refusent la πειθώ. L'horreur qu'il éprouve pour les crimes de ses compagnons est la marque de ses talents d'inspiré. Plus qu'un autre il est sensible à ce qui est bel et bon comme à ce qui est criminel. Mais le malheur veut qu'il ne soit jamais écouté — le malheur, ou plutôt le dessein de Zeus.

LE DESSEIN DE ZEUS

En effet, nous l'avons vu, ce n'est pas le moindre des traits de caractère du roi des dieux que d'être le souverain à la μῆτις suprême[325], toujours prêt à mettre à l'épreuve ses « rejetons » les rois pour voir s'ils méritent de le représenter parmi les hommes. Zeus δολομήτης, « à la μῆτις rouée », comme l'appelle Héra qui lui reproche le complot qu'il a conçu pour venger Achille (*Iliade*, I, v. 540), n'hésite pas à conter à Agamemnon des « mensonges tout semblables à la réalité » en lui expédiant un songe trompeur (II, v. 1 sq.). De même, c'est lui, Zeus, que Télémaque invoque devant sa mère pour défendre Phémios :

> Οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ | αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅς τε δίδωσιν | ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ.
>
> « Qu'y peuvent les aèdes ? C'est Zeus qui, pouvant tout, donne aux pauvres humains ce qu'il veut pour chacun. » (*Odyssée*, I, v. 347-349)

---

[324] Cf. *supra* p. 80.
[325] Cf. *supra* p. 53 sq.

En effet, c'est ce même Zeus, mais accompagné de Thémis cette fois (*Odyssée*, II, v. 68-69), « justicier » en un mot[326], que le jeune prince appellera à son secours devant Ithaque assemblée pour châtier le crime des prétendants (*Odyssée*, II, v. 144-145)[327]. Dans les *Travaux et les Jours*, quand Zeus punit les rois qui usent injustement de leur autorité[328], Hésiode le pare d'une épithète révélatrice : c'est Ζεὺς μητιόεις (cf. Δία μητιόεντα, v. 273), Zeus dieu de μῆτις, qui, tôt ou tard, venge sa fille Δίκη[329].

Point de vénalité ni de propagande, aucune soumission, aucune dépendance dans ces ψευδέα inspirés par le Cronide. Rien que de la fourbe et de la rouerie, rien qu'un test pour les « mauvais rois », et non pour les aèdes ou les devins. Il n'y a donc pas de réelle difficulté à voir dans ces derniers d'indispensables « conseillers » des rois comme des simples mortels. Interprètes du passé comme de l'avenir, c'est dans leur avis que résident la vérité, la voie à suivre, pour peu qu'on sache les écouter, et parfois les « entendre » quand leur parole se fait trompeuse. Homère lui-même le dit bien par l'entremise d'Achille, c'est pour n'avoir pas su « rapprocher l'avenir du passé », c'est pour avoir ignoré la voix de Calchas qu'Agamemnon a couru au désastre :

> Οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω, | ὅππως οἱ παρὰ νηυσὶ σόοι μαχέοιντο Ἀχαιοί.
>
> « [Agamemnon] n'est pas capable de voir, en rapprochant l'avenir du passé, comment les Achéens pourront près de leurs nefs combattre sans dommage. » (*Iliade*, I, v. 344-345)

Il n'y a pas chez Homère de mauvais aèdes, ni de mauvais devins — sauf quand ils sont aussi prétendants, et même alors savent-ils encore discerner le bien du mal —, mais simplement de mauvais rois qui se perdent à force de croire, sans y voir de pièges, « aux mensonges tout semblables à la réalité ».

Ulysse, « homme complet », conteur à ses heures, saura écouter les sages avis de Télémaque et épargner Phémios, tout comme il saura écouter Athéna et mettre un terme à la vendetta meurtrière qui secoue Ithaque après le massacre des prétendants (cf. XXIV, v. 530 sq.). Lui sait « rapprocher l'avenir du passé », se rappeler les règles qui gouvernent le monde, ces γνῶμαι que nous livrent poètes et devins.

Certes, un temps viendra où Homère lui-même, comme Hésiode du reste, se verront qualifiés de « mauvais poètes » et « d'ignorants ». Les philosophes présocratiques ne se reconnaissent pas dans le chant « immoral » des vieux aèdes et déclarent livrer quant à eux la vérité vraie[330]. Pindare, lui, reprochera à Homère d'avoir favorisé Ulysse contre Ajax, le mensonge contre la vraie valeur, pour plaire à son auditoire (cf. *Néméennes* VII, v. 20 sq. et VIII, v. 23 sq.). Mais ces critiques, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir, nous en disent en fait bien plus sur les intentions et la situation de ceux qui les ont émises que sur les poètes dont elles sont censées dévoiler la vraie nature.

En effet, pouvoir juger qu'un poète est « mauvais », qu'il n'est qu'un menteur, suppose à la fois que la norme sur laquelle se fonde son chant soit contestée et que ledit poète revendique à un moment ou à un autre la paternité de son chant, qu'il le prenne en

---

[326] C'est ainsi que Philippe Jaccottet (1982, p. 30) traduit la référence à Θέμιστος dans ce vers.

[327] Svenbro interprète le fait que Télémaque invoque Zeus plutôt que les Muses pour justifier Phémios comme la mise en place d'une hiérarchie semblable à celle existant entre l'aède et les prétendants, Phémios étant soumis aux rois comme les filles du Cronide le sont à leur père (1976, p. 33-35). Si, dans la figure de Zeus, l'attribut royal est évident, il nous semble pour notre part qu'il n'explique pas tout. Le partage entre le Cronide et ses filles se fait plutôt ici selon les mêmes termes qu'au début des *Travaux et les jours* d'Hésiode où Zeus maintient la justice et laisse au poète le soin de dire la vérité (v. 5-10).

[328] Cf. *supra* p. 48 sq.

[329] Cf. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 256-273.

[330] Cf. *infra* p. 110.

charge et en assume la responsabilité. Chez Xénophane, les Muses brillent par leur absence. Il rejette hautement la « vérité » que livrent Homère et Hésiode, avec leurs dieux licencieux, voire criminels, et paraît ne faire aucun cas de leur prétention au titre d'inspirés. Pindare, vilipendant son grand devancier, pense aussi à ces rivaux du jour, Simonide, Bacchylide, dont il dénonce les flatteries, les mensonges, les propos captieux, alors que lui-même affirme tenir pour la vérité, la morale, la justice. Il pratique en un temps où les termes du contrat entre le compositeur et l'auditoire sont beaucoup plus contraignants. Son art est de commande, rémunéré à la stricte mesure de la satisfaction et du plaisir qu'il procure à son patron. L'ode est une grâce, une joie, une χάρις, et le soupçon pèse ouvertement d'un éloge, d'un αἶνος qui ne serait plus équitable et sincère, franc et honnête, mais corrompu, et d'un blâme qui, de même, ne serait fondé que sur l'envie, la jalousie, la mesquinerie[331].

En quoi cette situation diffère-t-elle de celle d'un Phémios chantant pour la joie des prétendants ? L'aède homérique, sa Muse ont eux aussi passé un contrat avec leur public. Alkinoos veut la joie de tous (τερμώμεθα πάντες : VIII, v. 542). Démodokos, à l'instar des Muses de la *Théogonie* (v. 55) et de leur aède favori (v. 98-103), est là pour faire oublier et cesser les peines, non pour en raviver le souvenir. Mais Ulysse pleure en l'écoutant. L'arrangement passé n'est pas respecté et Alkinoos interrompt le chanteur et sa cithare (VIII, v. 536-543). Situation qui rappelle fort Pénélope arrêtant Phémios tandis qu'il compose sur le thème des νόστοι. Déjà pour l'aède homérique, il est difficile de plaire à tous :

> Οὐ γάρ πως πάντεσσι χαριζόμενος τάδ' ἀείδει (*Odyssée*, VIII, v. 538).

Pourtant, ainsi que nous l'avons montré, au moment de savoir qui a causé ces peines, qui en est responsable, l'auditoire ne met pas en cause l'aède lui-même, mais Zeus. Quand Télémaque, « instruit » qu'il est (πεπνυμένος), reprend sa mère et déclare que seul le Cronide est αἴτιος (I, v. 348), Pénélope admire, étonnée (θαμβήσασα : I, v. 360), ses raisons, son μῦθος πεπνύμενος (I, v. 361). Le poète raconte le dessein du dieu, voire lui sert d'instrument, si l'on entend dans le chant de Phémios, comme nous le faisons, une épreuve pour ces roitelets qui l'écoutent.

Dans les poèmes d'Homère comme dans ceux d'Hésiode, seules les Muses, filles de μητίετα Ζεύς, apparaissent aux sources du chant[332]. Les « mensonges tout semblables aux réalités » sont de leur fait autant que la vérité même et ne sauraient être imputés à l'aède. Lui se contente d'en être le messager qu'en toute justice on ne peut condamner. Et son public accepte cette explication, s'il est instruit (πεπνύμενος). Le problème de Pindare est qu'il ne jouit pas d'un auditoire aussi compréhensif. Peut-il cependant en faire le procès à Homère ?

Claude Calame a étudié de très près les différentes « situations d'énonciation » mises en œuvre dans la littérature grecque ancienne. Et s'il montre bien qu'Hésiode — ou plutôt le *je* hésiodique — se fait parfois narrateur et remplace le *il* par lequel le poète se désigne habituellement, même alors ce *je* demeure avant tout le destinataire du savoir des Muses[333]. Le poète commence à se faire une image ambiguë de sa fonction, à la fois « impuissant sans l'aide de la Muse qui parle par sa bouche », et néanmoins en position de force, car sans lui la Muse n'aurait point de bouche. Mais Mémoire et ses filles

---

[331] Nous reviendrons plus loin sur tous ces points : cf. *infra* p. 110 sq. et p. 437 sq.

[332] Pour Hésiode, cela est très net dans la *Théogonie*. Dans les *Travaux et le Jours*, la situation est un peu plus complexe, dans la mesure où Hésiode n'invoque plus les Muses, mais directement Zeus, garant de la justice. Il reste l'intermédiaire entre le Cronide et les hommes, mais sans mettre l'accent sur le rôle joué par les filles de Mémoire dans son truchement. Reste que tous les conseils qu'il livre à Persès, quand bien même ils prennent un tour personnel, demeurent d'abord l'expression des desseins de Zeus. C'est le père des hommes et des dieux qui est l'auteur de ce monde dans lequel se débat Persès, comme des règles qu'il doit suivre s'il veut bien y mener sa vie. Hésiode, lui, ne fait que les lui rappeler, en homme de mémoire et d'esprit. Cf. *infra* p. 389 sq.

[333] Calame, 2000, p. 87-109 ; lire en particulier les p. 101-109.

demeurent, seules, à la source du chant. Hésiode insiste, sur un ton personnel, en disant « je », sur l'importance de sa fonction de messager. Mais la vérité de son chant dépend des Muses :

> « …de la garantie divine qu'elles représentent à l'égard des règles d'un code […] qui n'a d'existence que dans la mémoire de ceux qui administrent le droit. »[334]

C'est-à-dire les rois, dont les poètes, précisément, sont la mémoire.

La place qu'ils accordent à la mémoire, à l'inspiration, à la parole et à la caution des Muses ne signifie nullement qu'Homère et Hésiode n'étaient pas des compositeurs hors pair, des virtuoses de l'art poétique, ni que leur public n'avait pas conscience d'entendre des histoires qui, pour être divinement vraies, n'en étaient pas moins ouvragées et interprétées par des hommes. Mais l'invocation aux Muses n'est pas non plus uniquement la conséquence de la modestie comme de la prudence de l'aède soumis aux exigences de sa condition. La nature même de la vérité que chantent les poètes leur impose de faire appel aux filles de Mémoire. Et s'il peut être intéressant de traquer chez Homère ou chez Hésiode les éléments qui trahissent le travail de composition de leurs auteurs, ou qui laissent percevoir une inquiétude, voire une angoisse — pour reprendre une expression de Pietro Pucci[335] — sur la nature de cette vérité, si trompeuse parfois, dont ils sont les messagers, reste qu'une telle recherche s'attache à mettre au jour des éléments qui ne vaudront de sérieux problèmes aux poètes que beaucoup plus tard. Au temps d'Homère et d'Hésiode, la source revendiquée et reconnue du poème coule toujours depuis le sommet de l'Olympe.

Au terme de ces deux premiers chapitres d'introduction, résumons donc en quelques lignes les liens qui unissent γνῶμαι, vérité et justice.

Le monde que peignent les poètes est gouverné par des règles véridiques que les dieux ont édictées. La justice est rendue en accord avec les arrêts de Zeus, ses θέμιστες, dont les rois, représentants du dieu sur terre, sont les dépositaires. Rappelés par les poètes et les devins, inspirés par le Ciel, ou par ceux qui, plus que les autres, ont reçu en partage la μῆτις du Cronide, ces règles, ces arrêts, adaptés avec à-propos aux circonstances, prennent la forme de sagesses, de γνῶμαι, de sentences aussi, au sens judiciaire, les δίκαι, et fondent tout arbitrage entre l'éloge et le blâme. Γνῶμαι et δίκαι ne se confondent pas, mais toutes sont le produit d'une semblable faculté de juger ce qu'il convient de faire, la meilleure ligne d'action, faculté que la Grèce classique appelle γνώμη précisément, mais que les poètes appellent d'autres noms : νόος, βουλή et surtout μῆτις.

Cependant, ces sagesses étant souvent l'expression de vérités divines, elles ne sauraient généralement être livrées telles quelles aux hommes dont le lot est de vivre dans un univers confus et brouillé. Les communiquer aux mortels leur conserve donc souvent une part d'obscurité. Il est rare que les dieux s'expriment en termes explicites. Ils préfèrent de beaucoup signifier, indiquer. Quand Apollon rend un oracle, son jugement demande à être déchiffré. Les γνῶμαι ne disent jamais tout. Elles sous-entendent autant qu'elles révèlent. Elles sont donc souvent source d'équivoque, soit par

---

[334] Calame, 2000, p. 106.

[335] Pietro Pucci a récemment consacré à ce thème un cycle de conférences : « La fragilité et la force du discours grec archaïque » (Collège International de Philosophie, année 1999-2000). Son *Ulysse polutropos* (1987, trad. fr. 1995) s'en faisait déjà l'écho, en particulier dans les analyses qu'il consacre au personnage de Phémios précisément.

elles-mêmes, soit parce qu'insérées dans une poésie ambiguë, voire énigmatique, trompeuse pour certains et éclairante pour d'autres.

De ce fait, s'intéresser aux γνῶμαι seules, prises en elles-mêmes, ne peut se justifier que dans des cas fort rares où nous n'avons pas le choix, où, effectivement, c'est sous cette forme, en tant que sentences isolées, qu'elles nous sont parvenues, tels les fameux fragments des poètes philosophes présocratiques. Mais c'est précisément l'absence de contexte qui rend l'interprétation de ces sagesses si difficile[336].

Dans l'épopée, les γνῶμαι ne se détachent nullement de la narration. Elles s'y inscrivent au contraire. Elles appartiennent à la geste des héros. Dans la poésie gnomique, les maximes, désormais sur le devant de la scène, comptent néanmoins sur des récits — mythes, légendes, apologues etc. — pour les ancrer dans l'expérience et la mémoire de leurs auditeurs. C'est à ce qu'il est parsemé de ces sagesses qu'un discours parénétique se reconnaît. Traditionnellement, ce sont des γνῶμαι, entendues comme « morales », qui viennent clore les fables, les αἶνοι. De même, la plupart des énigmes oraculaires trouvent leur clef dans des sentences.

Les γνῶμαι ne fonctionnent donc presque jamais seules, mais toujours au sein d'un contexte qui vient en préciser le sens et la portée. Leur fonction et leur signification sont étroitement liées aux récits qui les entourent, de sorte que l'étude des premières ne saurait être dissociée de l'analyse des seconds.

[336] Aristote dans sa *Rhétorique* attribuait déjà l'ambiguïté des sentences au fait qu'elles étaient « arrachées » à leur contexte (II, 1394a-b). Cf. Stickney, 1903 ; Gallet, 1990, p. 249 sq.

CHAPITRE III
LE « MYTHE » EN GRÈCE ANCIENNE : ΕΠΟΣ, ΜΥΘΟΣ, ΛΟΓΟΣ, ΑΙΝΟΣ

Comme nous l'avons indiqué, les γνῶμαι ne se présentent que rarement sous forme isolée. Et quand cela arrive, c'est généralement qu'il s'agit d'un fragment, et non du texte complet. Du fait de leur nature même, essentiellement véridique et symbolique, les sentences viennent aisément orner, telles autant de devises, statues et temples. Il est donc normal de les trouver seules, une fois extraites de leur contexte, gravées dans la pierre : ainsi par exemple le fameux « γνῶθι σεαυτόν » de Socrate, précepte inscrit à l'entrée du sanctuaire de Delphes.

Cependant, c'est avant tout dans l'œuvre des poètes dits « archaïques » que se déploient ces sagesses, et non isolément. En fait, il est même permis d'aller plus loin. Il est en effet possible qu'aux origines de la morale traditionnelle du monde grec ne se trouvaient point de telles sentences, mais des récits instructifs, symboliques, mythes ou fables, expressions de vérités que l'on jugeait avérées sur la manière dont était ordonné l'univers. Et il n'est pas évident que ces récits aient été accompagnés de sagesses, de γνῶμαι, venant en résumer les leçons. Car pour ne prendre que l'exemple des premiers apologues grecs, ceux-ci n'étaient presque jamais accompagnés d'une morale explicite concluant la fable en en livrant le sens caché. C'était à l'auditeur de découvrir lui-même la γνώμη ainsi signifiée. Autrement dit, les leçons, les conseils, les mises en garde étaient contenus en filigrane dans les récits mêmes avant d'être explicités, « formulés » par des γνῶμαι[337].

En outre, le fait que l'on retrouve ces sentences inscrites aux frontons des temples nous laisse entrevoir une autre raison encore qui fait peser un risque d'anachronisme sur une étude qui se voudrait spécifique et ferait fi du contexte où s'inscrivent les γνῶμαι. Fixées dans la pierre ou sur des tablettes, ces sagesses d'un autre temps peuvent nous sembler appartenir au domaine de l'écrit. Toujours sous les yeux des passants, elles s'offrent comme autant d'objets d'étude que l'on peut remettre sans cesse sur le métier pour les méditer à loisir en lecteur et philosophe critique. Mais ce n'est pas ainsi qu'elles ont d'abord vécu, et nous employons ici le verbe « vivre » à dessein. La tradition poétique issue de la Grèce archaïque est une tradition de l'oralité, une tradition récitée et écoutée, « orale et aurale », pour reprendre une formule de Marcel Detienne[338]. Elle n'a rien de fixe. C'est au contraire le mouvement, le changement qui la caractérise, pour s'adapter à un public ou à une époque, à un lieu ou à un événement donnés.

Le cadre d'exécution du récit poétique varie avec le temps. À l'image homérique du festin où l'aède seul se produit succèdent les συμπόσια, les « banquets » aristocratiques où tous les convives participent au récit. Autre contexte encore, celui de

---

[337] Jacqueline de Romilly, dans son livre *La construction de la vérité chez Thucydide* (1990), consacre un chapitre à « La montée par l'abstrait : les réflexions générales » et note à ce propos, statistiques en main, qu'Homère « pratique assez peu de réflexions générales », le recours aux maximes ne se généralisant qu'avec le temps. Nous reviendrons en détail sur ces remarques (cf. *infra* p. 133 sq.). Cela ne signifie nullement que l'épopée ne livre aucune leçon, mais simplement qu'elle ne pratique guère les sentences constituées et nettement détachées. Elle préfère inscrire ses enseignements dans le fil de la narration, à charge pour l'auditeur de les en extraire.

[338] Cf. Detienne, 1981, en particulier le chapitre II, « Par la bouche et par l'oreille ; voir aussi Buxton, 1996, p. 62 sq. ; Calame, 1988b, p. 12 et p. 120-123 ; Bremmer, 1988, p. 50-51 ; et Hall, 1997, p. 78 : « Alors que les détails de la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore ne diffèrent pas radicalement de ceux que l'on trouve dans le *Catalogue des femmes* pseudo-hésiodique, le premier semble fossilisé et antique précisément parce que les mythes qu'il a fixés immuablement à travers l'écriture ont été arrachés au contexte vivant dans lequel ils circulaient et fonctionnaient à l'origine. ».

ces assemblées d'hommes âgés, les λέσχαι, où l'on se remémorait souvent avec nostalgie « le bon vieux temps ». Enfin celui des fêtes et des représentations publiques, des « concours » chers aux cités, dans lesquels le récit des mythes prend une dimension civique. Les épinicies de Pindare font à la fois l'éloge du vainqueur aux jeux et de sa famille, et celui de la cité, de la communauté, à laquelle il appartient. Quant à la tragédie athénienne, la place, souvent inconfortable, qu'elle occupe entre monde des dieux et univers civique est bien connue[339].

En outre, le fond même de cette tradition « mythique » connaît d'incessantes modulations qui viennent la faire varier et manifestent, dans un mélange d'invention et de respect pour la mémoire du récit, le talent de l'aède. « Plurielle », la mythologie grecque est indissociable du contexte dans lequel en est prononcé le récit et varie en fonction de ce contexte et de l'intention qui anime le conteur. Dans les *Travaux et les Jours*, Hésiode parle du règne de Cronos comme d'un temps béni en tout point opposé aux difficultés présentes de la vie. Dans la *Théogonie* en revanche, Cronos « qui émascule son père et dévore ses fils » n'a rien d'un bon souverain. Toutefois, il n'y a là nulle trace de contradiction. Comme l'explique Richard Buxton :

> « Il ne s'agit pas là d'incohérences, mais d'une cuisine contextuelle. Les différences que l'on trouve entre les œuvres elles-mêmes, entre les différents narrateurs dans un genre donné, ou au sein d'une "même" légende racontée dans des genres différents, sont caractéristiques du pluralisme de la mythologie grecque. »[340]

Offrir de cet univers, de ses pensées et de ses règles, une analyse statique, presque formelle, figée dans le marbre ou l'argile ou fixée sur les papyri, c'est en étudier la trace pétrifiée, fossilisée.

Dès lors, il paraît impossible de vouloir analyser les γνῶμαι en elles-mêmes, de vouloir déterminer leur place dans la pensée grecque archaïque si on les sépare des épisodes qui les entourent comme du cadre d'exécution du récit. Elles forment un tout avec eux ; et c'est dans l'étude des rapports qu'elles entretiennent avec les récits qui les comprennent et les illustrent que l'on pourra entrevoir leur sens et leur fonction. D'autant plus que sorties de leur contexte, ces γνῶμαι déjà ambiguës par nature ne sauraient que le devenir davantage. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les difficultés que posent certains passages de Pindare, et plus encore de Bacchylide, où de telles sentences apparaissent soudain au détour d'un vers, sans qu'il nous soit permis de déterminer avec précision les liens qui les unissent au reste de l'ode. Le travail de l'interprète consiste alors souvent à recréer à partir d'indices épars, à l'instar de ces spectateurs avisés, ces συνετοί, auxquels s'adresse d'abord le poète, un contexte précisément, contexte littéraire, mais aussi historique, social, où l'énigmatique γνώμη trouve enfin sa place et prend tout son, ou ses, sens[341].

Toutefois, avant de nous engager dans l'étude proprement dite de ces contextes narratifs, il convient de faire une mise au point sur ce qu'étaient ces récits. Pour ce faire, nous partirons d'une distinction traditionnelle : celle entre mythe, fable et discours raisonné. Nous envisagerons également un autre partage de ces récits entre poésie et prose, partage plus formel, mais intimement mêlé au précédent, quoiqu'il ne se fasse pas suivant les mêmes lignes. Il nous faudra voir en quoi ces distinctions se révèlent exactes dans le cas des récits qui nous intéressent, mais aussi les points sur lesquels elles doivent être nuancées.

---

[339] Cf. Buxton, 1996, chapitre II.

[340] Cf. Buxton, 1996, p. 85-86 ; voir aussi les pages 193-195.

[341] Cf. Buxton, 1996, en particulier p. 180-182 et p. 187 sq. : « Le plus souvent, il nous faut décortiquer les mythes pour extraire leur force paradigmatique des contextes au sein desquels ils sont enfouis » ; et Calame, 1988b, « Évanescence du mythe », p. 7-13.

En effet, si, dans la typologie du récit que nous venons d'évoquer, les expressions « fable » et « discours raisonné » ne posent guère de difficultés, il n'en va cependant pas de même, loin de là, pour le « mythe ». Quelques éclaircissements sont donc de rigueur. Notre intention n'est ici nullement d'offrir une définition universelle du mythe, définition applicable dans tous les cas et acceptable par toutes les disciplines, voire, en leur sein, par toutes les écoles, que la question mythologique intéresse. Quand bien même une telle entreprise serait possible, elle dépasserait largement le cadre de notre étude. Rappelons-le brièvement : le « mythe » nous intéresse d'abord parce qu'il constitue, au même titre que la fable ou l'énigme, et par opposition au discours « logique » (tel que nous le définissons aujourd'hui ; car nous verrons que, dans le cas du λόγος, les choses sont plus compliquées), une forme de récit dans laquelle s'inscrivent et prennent corps de manière privilégiée les sagesses grecques traditionnelles, ces γνῶμαι qui sont au cœur de notre recherche[342]. Comme le note Richard Buxton, il existe une « analogie entre mythe et expressions proverbiales » :

> « Cette analogie peut sembler viciée en son principe, puisque les mythes sont des récits, tandis que les proverbes n'en sont pas. Cependant, du moins dans un contexte grecque, les proverbes *s'appuient* souvent sur des récits dont on doit pouvoir disposer si on veut appréhender la force du proverbe. Qui plus est, un grand nombre des récits sur lesquels ils s'appuient sont d'ordre mythique. »[343]

Nous commencerons donc par reprendre rapidement, en les rapportant à ces récits littéraires grecs que, de nos jours, nous appelons « mythes », les analyses que nous avons menées dans les chapitres précédents à propos des sentences et de leur place dans la pensée grecque. En effet, la plupart des traits qui caractérisent un récit « mythique » sont ceux-là mêmes qui marquent ces sentences, tant il est vrai que les leçons d'un mythe, entendu comme récit, son sens, mais aussi son rôle et sa fonction, ne sont guère dissociables de ceux et celles des sagesses, des « vérités » qu'il illustre.

Il nous restera alors à analyser dans le détail quels termes les Grecs eux-mêmes employaient pour désigner ces récits « mythiques » (sans qu'il soit du reste toujours permis de les distinguer de ceux utilisés pour désigner les autres types de narrations « gnomiques »). Car s'il est exact que nous empruntons notre « mythe » au grec μῦθος, non seulement les Grecs employaient le mot μῦθος (pluriel μῦθοι) pour désigner des récits que nous ne qualifierions pas de « mythes », mais ils n'hésitaient pas à user de termes autres que μῦθος pour décrire des récits qui, à nos yeux, méritent cette appellation.

LE « MYTHE » EN GRÈCE ANCIENNE

Le « mythe » est un récit, et un récit complexe. Il comprend à la fois une dimension religieuse et rituelle : il est le récit véridique de la création du monde et de la geste des dieux et des héros ; et littéraire : le mythe contient une part de « fiction » de par la nature même que ceux qui le racontent, les poètes. Sans être une énigme, il tient des oracles. Sans être une fable, il en adopte certains traits. Ainsi que nous l'avons montré à propos des sentences, dans la Grèce archaïque, exprimer la « vérité » n'est pas affaire de « logique », mais d'« enthousiasme », d'inspiration divine. Ce sont les poètes

---

[342] En effet, si tout le monde considère comme normal la présence des γνῶμαι dans les mythes que nous rapporte la poésie archaïque grecque, en revanche, dès qu'il s'agit d'expliquer leur présence chez les prosateurs, le ton devient souvent soit condescendant (Hérodote était un naïf), soit apologétique (Thucydide comme les orateurs attiques usent abondamment de réflexions générales, mais leur emploi chez eux n'a rien à voir avec celui qu'on trouve chez les poètes). Ce qui n'a guère de sens. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces points par la suite.

[343] Richard Buxton, 1996, p. 180-181.

qui en ont la charge. Ils en sont les messagers et permettent à leurs auditeurs, « si du moins ils sont sages », de la saisir en l'inscrivant dans un cadre narratif qui la rend plus proche, qui la ramène sur terre en quelque sorte, mais qui doit aussi lui conserver sa nature divine, et donc, pour partie, inintelligible. Aussi cette forme littéraire que revêt la « vérité », forme qui est bien souvent le « récit mythique » (mais aussi l'éloge, la fable ou l'énigme, qui toutes renvoient au terme αἶνος sur lequel nous reviendrons un peu plus loin), en reproduit-elle les traits. En même temps que le mythe permet à de simples mortels de comprendre le fonctionnement de l'univers, il conserve une part d'obscurité et de « fiction », voile nécessaire entre le monde des dieux et celui des hommes.

Nous rejoignons ici une définition du « mythe » que livre Jean-Pierre Vernant dans le *Dictionnaire des Mythologies*[344] :

> « Qu'appelons-nous mythologie grecque ? En gros et pour l'essentiel, un ensemble de récits qui concernent les dieux et les héros, c'est-à-dire les deux types de personnages auxquels les cités antiques adressaient un culte. En ce sens, la mythologie touche à la religion […]. Cela ne veut pas dire cependant qu'on découvre dans les mythes, rassemblée sous forme de récits, la somme de ce qu'un Grec devait savoir et tenir pour vrai au sujet de ces dieux, son *credo* en quelque sorte. […] Les croyances que véhiculent les mythes, tout en emportant l'adhésion, n'ont aucun caractère de contrainte ni d'obligation […]. Les mythes sont tout autre chose : des récits — acceptés, compris, sentis comme tels dès nos plus anciens documents. Par là, ils comportent, originellement pourrait-on dire, une dimension de "fictif", dont témoigne l'évolution sémantique du terme μῦθος qui en vient à désigner, par opposition à ce qui est de l'ordre du réel d'une part, de la démonstration argumentée de l'autre, ce qui est du domaine de la pure fiction : la fable. Cet aspect de narration (et de narration assez libre pour que, sur un même dieu ou un même épisode de sa geste, des versions multiples puissent coexister et se contredire sans scandale) apparente le mythe grec, autant qu'à ce que nous appelons religion, à ce qu'est pour nous aujourd'hui la littérature. »

Cette ambiguïté fondamentale du « récit mythique », pris entre vérité et poésie, ne doit pas cependant faire croire qu'il manque de sérieux. Nous l'avons vu, le statut du poète à l'époque archaïque n'a rien de frivole ni de badin. Plaire à son auditoire fait certes partie de ses fonctions, de ses devoirs même. Mais le poète est avant tout un « maître de vérité ». On n'écoute pas ses chants comme de simples divertissements, mais comme la source d'enseignements religieux et moraux avérés. Jean-Pierre Vernant poursuit en ces termes :

> « Nous ne voulons pas dire que les mythes, pour les Anciens, relevaient de la fantaisie gratuite […] : entre la littérature et la religion, comme entre le récit fictif et la vérité de ce qui est raconté, entre la fabulation du mythe et l'authenticité du divin impliqué dans la narration, il n'y a pas, aux temps archaïques de la Grèce, cette coupure, cette incompatibilité que nous sommes portés à établir. Dans un système religieux sans église, sans corps sacerdotal, sans spécialistes des questions divines, sans doctrine révélée ni livre de référence, qui pourrait parler sur les dieux […], qui donc pourrait formuler le divin avec des mots, sinon ces personnages dont la fonction est de produire le type de discours à travers lequel la société grecque s'est exprimée et reconnue, aux différentes étapes de sa culture : le chant épique d'abord, puis les multiples formes de poésie lyrique et chorale, les hymnes, les œuvres tragiques, les comiques — en bref, tous ceux que les Grecs, avec Platon, rangent dans la catégorie des poètes ? La théologie antique est donc, pour l'essentiel, aussi bien une poésie, le discours sur les dieux une narration mythique. »

Cette définition du mythe dans le monde grec en montre bien toute la complexité. Comme l'explique Richard Buxton, le mythe constitue un véritable « outil de la pensée », un moyen de « cartographier la réalité », d'y poser des jalons et des repères,

[344] Voir Vernant, 1981a.

de distinguer entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, entre ce qui se fait ou non, entre la place et le rôle qui revient aux hommes, par opposition aux dieux d'un côté et aux bêtes sauvages de l'autre :

> « Les mythes remplissent souvent le rôle d'éclaireurs, testant les limites, imaginant les conséquences que pourraient avoir des interférences entre les catégories. »[345]

Dépositaire de vérités divines sur la création et l'ordre du monde, cosmogonie au sens fort, voire « étiologie » quand il vient expliciter les comportements dictés par le rite et manifeste ainsi leur αἰτία, leur « cause première », le récit mythique est en même temps une création littéraire favorisant tel ou tel aspect de la narration, telle ou telle leçon, voilant tel ou tel autre. Ainsi, plusieurs versions d'un même récit coexistent sans difficulté, quand bien même elles sont entre elles parfaitement incompatibles.

Ces précisions apportées sur ce que nous entendons par « mythe », reste encore à faire une mise au point sur le ou les termes dont usaient les Grecs eux-mêmes pour désigner ces récits que nous appelons « mythes » et, plus généralement, tous ceux qui remplissent une fonction gnomique. Croire en effet que notre catégorie de « mythe » trouve son exact correspondant dans le μῦθος grec serait une erreur et ne ferait que voiler une réalité plus riche et plus complexe. Pour les Grecs, ce que nous qualifions de « mythe » n'est pas forcément un μῦθος. Ils peuvent aussi bien le qualifier dans certains passages de λόγος, dans d'autre d'αἶνος ou d'ἔπος. À chaque fois, il s'agira bien d'un récit « mythique » selon la définition que nous venons d'en donner. Mais il n'y pas dans le vocabulaire grec — non seulement dans celui de la poésie archaïque, mais même dans la langue classique, nous allons le voir — un terme unique qui serve à désigner de façon exclusive le « mythe ». Ce qui est vrai, en revanche, c'est qu'entre ces différents termes s'est établi au fil du temps un certain nombre de distinctions et d'oppositions, certaines d'ordre formel, d'autres touchant la nature même du récit ainsi décrit, qui ont tendu à préciser le sens de chacun et ont abouti finalement à la mise en place d'une véritable typologie. Le problème est de savoir dans quelle mesure cette tentative de « classification » vaut pour les textes qui nous occupent. Est-elle simplement pertinente ?

ΕΠΟΣ, ΜΥΘΟΣ, ΛΟΓΟΣ, ΑΙΝΟΣ

Les deux termes qui, traditionnellement, servent à cet effort de définition sont bien connus. Depuis Platon en effet, on oppose classiquement μῦθος et λόγος, le premier désignant tout récit « non-vérifiable » par opposition au second, « discours raisonnable » et « logique ». C'est la dichotomie habituelle entre « mythe » et « raison ». Pourtant, cette distinction n'a rien d'une évidence admise de tout temps. Au contraire, elle a une histoire où les mots, loin de s'opposer nettement, longtemps se chevauchent et se confondent[346]. En effet, dans l'univers de la poésie archaïque, ce sont non seulement les termes μῦθος et λόγος qui sont employés pour décrire les propos, les discours, les récits du poète ou de ses personnages, mais aussi ἔπος, αἶνος et d'autres encore. Certes, des nuances existent entre ces termes, mais ils arrivent également très souvent qu'ils se fondent dans des emplois communs au point de paraître interchangeables.

---

[345] Cf. Buxton, 1996.

[346] Sur cette question, on lira avec profit les études de : Marcel Detienne, 1981, chapitre III ; Claude Calame, 1986 ; Richard Buxton : 1996.

Sur le chapitre des nuances d'abord, l'αἶνος[347] est un « compliment », un « éloge », parfois une « fable », qui, mêlé de conseils, « d'avertissements » (παραινέσεις), souvent dissimulés, fait des propos tenus une énigme (αἴνιγμα) qu'il incombe à l'auditeur de déchiffrer. C'est un large champ lexical que couvre le terme αἶνος accompagné de ses dérivés et composés, champ qui, de toute évidence, intéresse au premier chef notre « mythe ». Nous y reviendrons[348].

Le terme ἔπος, lui, est d'une acception très générale. « Mot », « parole », il peut désigner un propos isolé (*Iliade*, III, v. 83 etc.), une promesse (*Iliade*, VIII, v. 8), un conseil, un avis parfois (*Iliade*, I, v. 216 ; II, v. 807 etc.), un oracle (*Odyssée*, XII, v. 266) ou un proverbe. Bref, il recouvre tout ce qui est prononcé, sa racine fournissant du reste des formes à la conjugaison disparate du verbe « dire » (φημί, λέγω au présent, mais εἶπον — ἔειπον chez Homère — à l'aoriste). Chez Homère, il se trouve joint en plusieurs occasions au terme μῦθος, les « paroles », les propos divers et variés se distinguant des « récits », plus longs et plus complexes[349]. Quand Ménélas raconte à Télémaque, parti à la recherche de son père, les aventures qui ont marqué son « retour » chez lui, son νόστος, le fils d'Ulysse y entend des « récits » inscrits dans un flot de « paroles » :

> Αἰνῶς γὰρ μύθοισι ἔπεσσί τε σοῖσιν ἀκούων | τέρπομαι.
>
> « Tes récits, tous tes mots me font à les entendre un terrible plaisir ! » (*Odyssée*, IV v. 597-598)

De même, lorsqu'Ulysse, descendu aux enfers, y rencontre Ajax, il cherche à se réconcilier avec le fils de Télamon :

> Ἀλλ' ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἵν' ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσῃς | ἡμέτερον. (*Odyssée*, XI, v. 561-562)

Il voudrait qu'Ajax écoute sa voix, ἔπος, et qu'il entende ce qu'il a à lui dire, sa « version de l'histoire » en quelque sorte, μῦθος. Ἔπος met l'accent sur les mots prononcés, μῦθος sur celui qui les prononce, leur auteur[350].

Ce qui nous amène au mot μῦθος lui-même, qui désigne donc d'abord un discours « singulier », celui d'un homme qui raconte son histoire, ses aventures. C'est Ulysse qui, contant son périple aux Phéaciens, « mythologise » selon l'expression de Marcel Detienne[351] :

> Τί τοι τάδε μυθολογεύω ; | ἤδη γάρ τοι χθιζὸς ἐμυθεόμην ἐνὶ οἴκῳ, | σοί τε καὶ ἰφθίμῃ ἀλόχῳ · ἐχθρὸν δὲ μοί ἐστιν | αὖτις ἀριζήλως εἰρημένα μύθολογεύειν.
>
> « Mais pourquoi vous reprendre ce récit d'hier soir ? Je l'ai raconté devant toi et ta vaillante épouse, en cette même salle… Quand l'histoire est connue, je hais de la réciter de nouveau. » (*Odyssée*, XII, v. 450-453)

Ce sont aussi les propos d'un l'homme qui prend la parole dans une assemblée, une ἀγορά (les verbes correspondants sont ἀγοράομαι et ἀγορεύειν), pour livrer son avis,

---

[347] Nous avons rencontré ce mot au chapitre précédent à propos de la « fable » qu'Ulysse raconte à Eumée, et nous le reverrons — comme ses dérivés — encore souvent.
[348] Cf. *infra* p. 127 sq.
[349] Pour un définition linguistique (employant les termes de l'École de Prague) des différences entre ἔπος, terme « non marqué », plus général, et μῦθος, « terme marqué », porteur d'une « charge sémantique plus grande », mais qui ne peut être employé que « dans un ensemble plus restreint de situations », cf. Martin, 1989, p. 10 sq. et Nagy, 1996c, p. 47 sq.
[350] Cf. Nagy, 1996c, p. 48.
[351] Marcel Detienne, 1988, p. 17.

fondé sur sa sagesse, sa mémoire, sa science du monde. Ainsi le « vieil Échénéos, le plus âgé des héros phéaciens », recommandant à Alkinoos d'accorder son hospitalité à Ulysse :

> Μύθοισι κέκαστο, παλαιά τε πολλά τε εἰδώς. | Ὅ σφιν ἐυφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν.
>
> « Il excellait aux discours : il savait tant et tant des choses d'autrefois ! C'est pour le bien de tous qu'il prenait la parole devant l'assemblée. » (*Odyssée*, VII, v. 157-158)

Toujours dans l'*Odyssée*, Télémaque, le fils d'Ulysse, qui se distingue par sa sagesse — il est particulièrement « bien inspiré » (πεπνυμένος)[352] —, livre à deux reprises à sa mère un prudent avis, un μῦθος πεπνυμένος précisément (I, v. 361 et XXI, v. 355)[353].

Marcel Detienne relève un autre exemple dans l'*Iliade* cette fois :

> « Depuis l'épopée jusqu'au milieu du V^e^ siècle, [μῦθος] fait partie du vocabulaire de la parole. Parole concrète, comme il s'en dit dans une assemblée, dans un conseil ou entre gens qui conversent, mais sans qu'il y ait quelque part un partage nécessaire entre public et privé, entre le politique et ce qui n'en est pas. Quand Pélée confie à Phénix le soin d'éduquer Achille, il lui demande de faire de son fils un bon "diseur d'avis" et un bon "faiseur d'exploits". Le "diseur d'avis", c'est littéralement l' "orateur de mythes" (μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων : *Iliade*, IX, v. 443) […] un homme qui sait dire son opinion, parler quand il le faut et comme il convient. »[354]

Face à Hector, Polydamas « l'emporte de beaucoup par ses avis », ses « mythes » :

> Ὃ μὲν ἀρ μύθοισιν […] ἐνίκα (*Iliade*, XVIII, v. 253).

De même, quand Patrocle court livrer à Achille le conseil de Nestor, le sage orateur de Pylos, il déclare lui porter là un « mythe » :

> Ἔρχομαι, ὄφρ' Ἀχιλῆι δαΐφρονι μῦθον ἐνίσπω, | ὃν Νέστωρ ἐπέτελλε γερήνιος, οὖρος Ἀχαιῶν.
>
> « Je porte au belliqueux Achille les recommandations du vieux chef achéen, Nestor » (*Iliade*, XI, v. 839-840)

Littéralement, il s'agit du μῦθος, entendu comme « conseil », « discours avisé », que lui « a recommandé » (ἐπέτελλε) le fils de Nélée.

Il n'y a donc pas d'opposition de principe entre le « mythe », μῦθος, et la vérité. Le récit que livre un homme peut être vrai ou faux. Celui qui « mythologise » est maître de sa parole. Zeus peut décider de ne pas parler d'un cœur tout à fait franc :

> Οὔ νύ τι θυμῷ πρόφρονι μυθέομαι (*Iliade*, XXII, v. 184).

Sous les murs d'Ilion, les héros échangent moqueries et injures douteuses pour effrayer ou troubler l'adversaire :

> Πηλεΐδη, μὴ δή μ' ἐπέεσσί γε νηπύτιον ὡς | ἔλπεο δειδίξεσθαι ἐπεὶ σάφα οἶδα καὶ αὐτὸς | ἠμὲν κερτομίας ἠδ' αἴσυλα μυθήσασθαι.

---

[352] *Odyssée*, I, v. 213, v. 230, v. 306, v. 345, v. 367, v. 388, v. 412 ; II, v. 129, v. 208, v. 309, v. 371 ; III, v. 21, v. 75, v. 201, v. 225, v. 239 ; IV, v. 204, v. 290, v. 315, v. 593 ; XV, v. 86, v. 154, v. 179, v. 265, v. 279, v. 502, v. 512, v. 535 ; XVI, v. 30, v. 68, v. 112, v. 146, v. 240, v. 262 ; XVII, v. 45, v. 77, v. 107, v. 392, v. 598 ; XVIII, v. 125, v. 226 ; XX, v. 338 ; XXI, v. 343 ; XXII, v. 153, v. 461 ; XXIII, v. 123 ; XXIV, v. 510.

[353] Voir aussi *Odyssée*, I, v. 367.

[354] Detienne, 1981, p. 93.

> « Péléide, ne compte pas m'effrayer avec des mots, comme si j'étais un gamin. Je sais aussi bien que toi lancer railleries et insultes. » (*Iliade*, XX, v. 431-433)

Hector ici ne s'en laisse pas conter par Achille. Les μῦθοι que l'on se jette au visage dans la bataille, pour s'intimider mutuellement, ne sont que du vent. Quant à Eumée, il prend d'abord Ulysse pour un de ces vagabonds qui « mentent et refusent de dire la vérité » :

> Ἄνδρες ἀλῆται | ψεύδοντ' οὐδ' ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι (*Odyssée*, XIV, v. 124-125).

Cependant, rien ne les empêche de dire vrai (ἀληθέα μυθήσασθαι), s'ils le veulent bien.

Quand Hector réclame de ses captives qu'elles lui « parlent sans erreur », il exige d'elles un infaillible μῦθος :

> Εἰ δ' ἄγε μοι, δμῳαι, νημερτέα μυθήσασθε.
>
> « Allons ! captives, dites-moi la vérité ! » (*Iliade*, VI, v. 376)

Il les invite à dire un μῦθος véridique (ἀληθέα μυθήσασθαι : *Iliade*, VI, v. 382). De même Calchas, « de beaucoup le meilleur des devins, qui connaît le présent, le futur, le passé », quand il doit « expliquer » la colère d'Apollon aux Achéens, leur livre un μῦθος :

> …μυθήσασθαι | μῆνιν Ἀπόλλωνος (*Iliade*, I, v. 74-75).

C'est encore Ulysse, qui vient de raconter à Pénélope mille « mensonges tout semblables aux réalités » (*Odyssée*, XIX, v. 203), mais qui, au milieu de tant de ruse, inscrit un récit véridique, qui ne se trompe ni ne trompe, sans rien cacher, annonçant son retour :

> Νημερτέως γὰρ τοι μυθήσομαι οὐδ' ἐπικεύσω (*Odyssée*, XIX, v. 269).

Ulysse prétend livrer un « mythe », là encore, sans erreur (νημερτέως). Évidemment, le récit en question mêle habilement la vérité au mensonge et déforme à plaisir la réalité. Mais cela ne concerne qu'Ulysse. Il est clair que le verbe μυθεῖσθαι n'a ici aucune couleur péjorative. Sinon, jamais Pénélope ne pourrait croire aux histoires de son hôte.

Reste alors à considérer le mot λόγος. D'abord, comme μῦθος, il ne désigne pas un mot seul, mais plusieurs, enchaînés en un discours[355]. Chez Homère en particulier, il s'emploie au pluriel et renvoie souvent à des propos plaisants — on serait presque tenté de dire « badins ». C'est Patrocle qui, dans la tente d'Eurypyle, « le divertit avec ses propos » (τὸν ἔτερπε λόγοις : *Iliade*, XV, v. 393). C'est encore, au début de l'*Odyssée*, le tableau que peint Athéna à son père d'une Calypso — nymphe « rusée » nous dit-on ailleurs : δολόεσσα (VII, v. 245) — cherchant à convaincre Ulysse de renoncer à prendre le chemin du retour et de demeurer avec elle sur son île :

> Αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισι | θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται.
>
> « Sans cesse, usant de propos doucereux et caressants, elle veut lui verser l'oubli de son Ithaque. » (*Odyssée*, I, v. 56-57)

---

[355] Ce sera particulièrement vrai plus tard, quand des « grammairiens » commenceront à s'intéresser à la langue grecque. Jamais le terme λόγος ne sera alors employé pour désigner un « mot » au sens grammatical. On emploie dans ce cas ῥῆμα ou ὄνομα.

Nous sommes très loin ici du « discours logique » que l'on se plaît à opposer classiquement aux μῦθοι. Dans ces extraits, au contraire, les propos légers, faits pour plaire, pour séduire sont des λόγοι. En outre, le second exemple qui met en scène Calypso laisse percevoir le caractère souvent péjoratif de l'adjectif αἰμύλιος (et sa variante αἰμύλος)[356]. Nous avons affaire ici à l'enchanteresse, mais traître Πειθώ, qui persuade, sinon l'injustice, en tout cas l'oubli[357]. Les propos « séduisants » de la nymphe bercent d'illusions le roi d'Ithaque. Ils voudraient lui faire renoncer à la réalité comme à ses devoirs. Ils sont trompeurs. Ils égarent.

Dans la *Théogonie*, Zeus a recours à des « mots captieux » pour piéger Prudence : Μῆτις, sa première épouse, alors qu'il est fort ardu de la décevoir, elle « qui sait plus de chose que tout dieu ou homme mortel » :

> Πλεῖστα θεῶν τε ἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων (*Théogonie*, v. 887).

Tel est est le pouvoir des αἰμύλιοι λόγοι :

> Δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας | αἰμυλίοισι λόγοισιν ἐὴν ἐσκάτθετο νηδύν, | […] ὥς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.
>
> « Trompant traîtreusement son cœur par des mots caressants, Zeus l'engloutit dans ses entrailles […] afin que la déesse toujours lui fît connaître ce qui lui serait soit heur soit malheur. » (*Théogonie*, v. 889-900)

De même, dans les *Travaux et les Jours*[358], Zeus, qui veut punir la ruse de Prométhée, décide de faire aux « hommes à naître », « en place du feu », un cadeau empoisonné : un mal si séduisant et si captivant que « tous, au fond du cœur, se complairont à entourer d'amour leur propre malheur » (v. 54-58). Ce fléau, c'est Pandore. Héphaïstos lui donne un corps de déesse, Athéna ses talents d'ouvrière habile, Aphrodite « la grâce et le douloureux désir » (χάριν καὶ πόθον ἀργαλέον : v. 65-66), « tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messager, tueur d'Argos » :

> Ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος | Ἑρμείην ἤνωγε, διάκτορον Ἀργεϊφόντης (*Les Travaux et les Jours*, v. 67-68).

Ce dernier s'exécute :

> Ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεϊφόντης | ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος | τεῦξε.
>
> « Et dans son sein, le Messager, tueur d'Argos, crée mensonge, mots captieux, cœur artificieux. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 77-79)

Il dote Pandore de ces fameuses « paroles de séduction et d'illusion » que sont les αἰμύλιοι λόγοι.

Hermès, du reste, en est le maître incontesté. En le mettant au monde, sa mère a enfanté un fils non seulement πολύτροπος[359], « polytrope », aux mille tours, ποικιλομήτης[360], δολομήτης[361] et πολύμητις[362], à la μῆτις artificieuse, rusée et

---

[356] Sur cet adjectif, voir aussi *infra* p. 110 et p. 245 sq.
[357] Cf. *supra* p. 66 sq.
[358] Voir aussi dans les *Travaux et les Jours* les vers 788-789 et, chez Théognis, le récit des vers 689 sq.
[359] *Hymne homérique à Hermès*, v. 13 et v. 439.
[360] *Hymne homérique à Hermès*, v. 155, v. 514.
[361] *Hymne homérique à Hermès*, v. 405.
[362] *Hymne homérique à Hermès*, v. 319.

nombreuse, mais surtout αἰμυλομήτης[363] : sa μῆτις même est αἰμύλη, caressante et captieuse. Toujours à méditer une ruse profonde (ὀρμαίνων δόλον αἰπύν[364], δολοφραδής[365], δολοφροσύνην ἀλεγύνων[366]), les expédients ne lui manquent pas. Jamais artifice ne lui échappe :

> Δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης.[367]

Tandis que lui-même ne cesse de se jouer des autres à leur insu, de les plonger dans l'oubli : Hermès est λησίμβροτος[368]. Il n'est que feinte[369], mais jamais ne se laisse prendre[370]. Expert en machines, μηχανιώτης[371], il reste hors de leur atteinte, insondable : ἀμήχανος[372]. Il n'hésite pas à protester de sa sincérité quand il ment effrontément[373]. Ainsi, à Apollon dont il a volé les troupeaux, à ce frère dont la voix jamais ne se trompe (cf. νημερτέα φωνήν), il oppose nuls autres que les αἰμύλιοι λόγοι :

> Ὃ μὲν νημερτέα φωνήν | οὐκ ἀδίκως ἐπὶ βουσὶν ἐλάζυτο κύδιμον Ἑρμῆν, | αὐτὰρ ὃ τέχνῃσίν τε καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν | ἤθελεν ἐξαπατᾶν Κυλλήνιος Ἀργυρότοξον.
>
> « Apollon, parlant d'une voix véridique, non sans justice, cherchait, à cause de ses vaches, à s'emparer du glorieux Hermès. Mais lui, le Cyllénien, usant d'artifices et de mots captieux, voulait tromper de bout en bout le dieu à l'arc d'argent. » (*Hymne homérique à Hermès*, v. 315-318)

Une fois encore, le mot λόγος est loin de qualifier un discours véridique, à mille lieux des mensonges du « mythe ».

Dans le poème de Parménide enfin, lorsque les jeunes filles[374] qui guident le poète jusqu'aux portes de la Vérité, gardées par Δίκη, la persuadent « d'ôter, rien qu'un petit instant, le verrou », elles usent, pour la séduire, de « paroles caressantes » :

> Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν (Diels-Kranz, B 1, 15).

Les discours « doucereux », les μαλακοὶ λόγοι, sont les armes de ce que les Grecs appelle la πάρφασις — présente ici dans le participe παρφάμεναι. Nous l'avons déjà rencontrée dans l'*Iliade* : Nestor la recommandait à Patrocle tandis qu'Hector la dénonçait chez Polydamas[375]. Elle est la compagne de cette inconstante Πειθώ qui tantôt persuade la vérité, tantôt, au contraire, favorise le mensonge et condamne l'avis sincère au silence. La πάρφασις est une parole séduisante, persuasive, qui détourne d'une conduite arrêtée pour en faire adopter une autre, qui caresse pour mieux abuser. Outil astucieux, elle n'est pas forcément maligne, mais, à l'instar de l'intelligence rouée qui en use, la fameuse μῆτις, simplement ambivalente. Dans les vers de Parménide, elle

---

[363] *Hymne homérique à Hermès*, v. 13.
[364] *Hymne homérique à Hermès*, v. 66 : c'est la même expression qu'emploie Hésiode pour décrire Pandore précisément (*Théogonie*, v. 589).
[365] *Hymne homérique à Hermès*, v. 282.
[366] *Hymne homérique à Hermès*, v. 361.
[367] *Hymne homérique à Hermès*, v. 76.
[368] *Hymne homérique à Hermès*, v. 339.
[369] Cf. par exemple *Hymne homérique à Hermès*, v. 245.
[370] Cf. *Hymne homérique à Hermès*, v. 408-414.
[371] *Hymne homérique à Hermès*, v. 436.
[372] *Hymne homérique à Hermès*, v. 345.
[373] *Hymne homérique à Hermès*, v. 368-369.
[374] Les Muses ? Leurs armes sont en tout cas celles des filles de Mémoire dans la *Théogonie* (v. 80-97). Voir ci-dessous.
[375] Cf. *supra* p. 69.

sert la cause du philosophe. Dans la *Théogonie*, elle est le don sacré des Muses aux humains, permettant aux rois « d'entraîner les cœur avec des mots apaisants » :

> …μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν (*Théogonie*, v. 90).

Notons que Parménide reprend l'expression d'Hésiode presque mot pour mot, substituant simplement λόγοισιν à ἐπέεσσιν. Ce qui laisse à penser que ses guides, les jeunes filles, ne sont autres que les Muses, le poète philosophe s'engageant simplement plus loin que ses prédécesseurs dans la voie qui conduit à la vérité, mais ne rejetant pas nécessairement les enseignements des vieux poètes, à la différence d'autres Présocratiques. Nous aurions donc dans le poème de Parménide un nouvel exemple de la μῆτις des Muses.

L'évocation des filles de Mémoire et de μητίετα Ζεύς abusant Justice, même pour la bonne cause, nous renvoie aux origines mêmes de ces formules qui associent, dans un mélange instable, tantôt innocent, voire profitable, tantôt dangereux, mots doux et πάρφασις[376]. Si Parménide semble se souvenir de la *Théogonie* au moment de composer son chant, Hésiode partage, lui, le choix de son expression avec le poète de l'*Odyssée*, où elle apparaît dans un contexte nettement plus sombre[377]. En effet, la πάρφασις est l'arme que conseille Ulysse à son fils Télémaque pour mieux prendre au piège les prétendants :

> Ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν · | ὁππότε κεν πολύβουλος ἐνὶ φρεσὶ θῇσιν Ἀθήνη, | νεύσω μέν τοι ἐν μεγάροισιν ἀρήϊα τεύχεα κεῖται, | ἐς μυχὸν ὑψηλοῦ θαλάμου καταθεῖναι ἀείρας | πάντα μάλ' · αὐτὰρ μνηστῆρας μαλακοῖσ' ἐπέεσσι | παρφάσθαι, ὅτε κέν σε μεταλλῶσιν ποθέοντες.
>
> « Je te dirai encore autre chose : mets-le toi bien en tête. Quand Athéna, si riche en bons avis, m'en mettra l'idée en tête, je te ferai, moi, un signe de tête. Toi, dès que tu l'auras remarqué, Télémaque, toutes les armes de guerre qui reposent dans le palais, retire les et va les déposer au plus profond de la chambre haute, j'ai dit toutes. Les prétendants , leurre-les avec des mots doux, s'ils les réclament et t'interrogent sur leur absence. » (*Odyssée*, XVI, v. 281-287)[378]

La πάρφασις est ici au service de la ruse d'Ulysse et de ses protecteurs, Athéna, fille de Μῆτις, et son père, μητίετα Ζεύς, Zeus le dieu de μῆτις (XVI, v. 298), qui tous deux président au retour et à la vengeance du héros. Forte de ces appuis, elle est en principe justicière, mais, ne jouant jamais franc jeu, s'avère évidemment beaucoup plus difficile à apprécier que la douce persuasion du roi qui rend la justice ou des Muses ouvrant la voie de la Vérité au philosophe en quête de savoir. La πάρφασις demeure une puissance ambiguë, les λόγοι, μῦθοι et autres ἔπεα qu'elle produit équivoques. C'est elle qu'Hector condamnait, à tort il est vrai, chez Polydamas quand il voyait dans ses conseils de prudence de la lâcheté (cf. παρφάμενος : XII, v. 249)[379]. C'est elle que fustigera dans un moment Pindare[380].

Pour le reste, tous ces exemples, tous ces jeux d'écho que nous venons d'étudier soulignent bien, d'Homère[381] à Parménide, le manque de distinction nette entre ἔπος,

---

[376] Notons au passage qu'Hermès est lui aussi placé sous le patronage de Mnémosyne, mère des Muses : ἣ γὰρ λάχε Μαιάδος υἱόν (*Hymne homérique à Hermès*, v. 430).

[377] Certains font directement le lien entre Parménide et Ulysse : E. A. Havelock, 1958 ; A. Mourelatos, 1970, p. 17-34. Voir aussi Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 332.

[378] Voir aussi *Odyssée*, XIX, v. 4-5.

[379] Cf. *supra* p. 69.

[380] Cf. *infra* p. 110 sq.

[381] Chez Homère, la seule locution où l'on rencontre l'adjectif μαλακός appliqué à des mots, exception faite des vers évoquant les μαλακοὶ καὶ αἰμύλιοι λόγοι de Calypso (*Odyssée*, I, v. 56-57), est μαλακοῖς ἐπέεσσι : cf. *Iliade*, I, v. 582 ; VI, v. 337 ; *Odyssée*, X, v. 70 et v. 422 ; XVI, v. 286 ; XIX, v. 5.

μῦθος et λόγος. Si des nuances de sens existent, elles ne sont pas forcément prises en compte ni même marquées.

UNE HISTOIRE CONFUSE

Faut-il alors en conclure que, dans la poésie archaïque, la typologie classique se trouverait comme inversée ? Un μῦθος désignerait un discours sérieux et un λόγος un propos divertissant, quand il n'est pas trompeur et illusoire ? En vérité, une telle généralisation serait tout aussi erronée que celle qui chercherait à plaquer sur le monde archaïque, sans autre procès, la classification platonicienne. En effet, un peu plus loin dans les *Travaux et les Jours*, quand Hésiode raconte ce qu'il est convenu d'appeler le « mythe des races », récit sérieux s'il en est où s'organise, comme dans tout « mythe » digne de ce nom une vision explicative et paradigmatique du monde où vivent le poète et ses auditeurs, il livre à Persès un λόγος qui n'a rien cette fois de paroles badines ou mensongères :

> Ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω (*Les Travaux et les Jours*, v. 106).

C'est même tout le contraire, car le poète fait là un récit « comme il convient et en toute connaissance » (εὖ καὶ ἐπισταμένως : v. 107)[382]. Et quand le mythe s'achève, ce sont les μῦθοι qui sont devenus fourbes, tortueux (σκολιοί : v. 194).

Il faut donc bien admettre qu'aux origines de la poésie et de la pensée grecques telles qu'elles nous apparaissent dans ces œuvres, des termes comme ἔπος, λόγος, μῦθος ne peuvent se ramener à une signification unique dans laquelle l'interprète pourrait les enfermer afin qu'ils ne viennent plus le gêner dans son entreprise typologique. Et c'est bien là tout le problème. Car ce n'est pas tant ces termes grecs qui sont difficiles à traduire, une fois replacés et entendus dans leur contexte. C'est bien plutôt notre catégorie du « mythe » qui ne trouve pas, en Grec, d'équivalent exact et unique. Parfois il s'agit d'un λόγος, parfois d'un μῦθος, parfois encore c'est un αἶνος, ou simplement des mots, des paroles, des ἔπεα. Ainsi, le « mythe des races » est un λόγος dans une œuvre où le propos du poète est de « faire entendre des vérités » :

> Ἐτήτυμα μυθησαίμην (*Les Travaux et les Jours*, v. 10).

Autrement dit et littéralement de « raconter des "mythes", des μῦθοι, véridiques ». Le λόγος des races est un μῦθος et les ἐτήτυμοι μῦθοι qui composent les *Travaux et les Jours* autant de λόγοι. Et la même confusion règne quand λόγοι et μῦθοι désignent des mensonges, des paroles captieuses, tortueuses. Comme le souligne Marcel Detienne, dans l'univers archaïque où se joue le commencement de cette histoire des mots, « λόγος et μῦθος sont des acteurs interchangeables »[383].

Cette conclusion vaut jusque chez les philosophes présocratiques, qui pourtant ne se privaient pas de critiquer les poètes qui les avaient précédés. Comme le note Platon dans la *République*, « la dissidence est ancienne entre la philosophie et la poésie » :

> Παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ (*République*, 607d).

Ainsi Pythagore et Xénophane condamnent-ils la théologie populaire fondée sur l'autorité des poètes, et en particulier l'anthropomorphisme, tant physique qu'intellectuel et moral, qui la caractérise[384]. Héraclite va plus loin encore :

---

[382] Entretenant la confusion, cette locution, qui loue ici le savoir véridique du poète, sert aussi à admirer, sourire aux lèvres, les mensonges extraordinaires d'Hermès « niant comme il convient et savamment l'affaire des vaches » qu'il a volées à Apollon : εὖ καὶ ἐπισταμένως ἀρνεύμενον ἀμφὶ βόεσσιν (*Hymne homérique à Hermès*, v. 390).
[383] Detienne, 1981, p. 96.
[384] Cf. en particulier les fragments 11, 14 et 15 de Xénophane (édition Diels-Kranz).

> Τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν ; Δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.
>
> « Quel esprit ou quelle sagesse ont-ils ? Ils croient les aèdes populaires et se font instruire par la multitude, ne sachant pas que la plupart des hommes sont mauvais, et que les bons sont en petit nombre »[385]

Car en fait les poètes ne savent rien et ne racontent que des balivernes :

> Διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος · τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν · ἔστι γὰρ ἕν.
>
> « Hésiode est le précepteur de la plupart des hommes ; on pense qu'il possédait un grand savoir, alors qu'il ne connaissait pas la nature du jour et de la nuit, qui sont, en effet, une même chose. »[386]

Le refus de l'autorité usurpée et ignorante des vieux poètes est ici très marqué. Et pourtant, jamais les philosophes présocratiques ne semblent avoir exprimé les différences qui les séparent d'Homère ou d'Hésiode à travers une opposition lexicale entre μῦθος et λόγος. Nous en avons déjà dit un mot à propos de Parménide et des μαλακοὶ λόγοι avec lesquelles ses guides « séduisent » (cf. παρφάμεναι) la Justice pour qu'elle laisse entrer l'homme en quête de vérité. Mais cela est aussi vrai des philosophes qui, bien plus que Parménide, rejettent le savoir des vieux poètes, Muses y comprises, et qui auraient donc tout intérêt — si cela était possible — à stigmatiser, en le désignant d'un terme devenu péjoratif, l'immorale ignorance de leur héritage « mythique ». Marcel Detienne, dans *L'invention de la mythologie*, montre bien que chez les Présocratiques non plus l'opposition entre μῦθος et λόγος n'est pas encore nettement établie :

> « Le savoir de philosophes depuis Xénophane, vers 530, jusqu'à Empédocle, autour de 450, inflige un démenti continu à la rumeur de nos contemporains qui prête à la "pensée rationnelle" le projet d'abolir une autre forme de pensée dont l'instrument serait le "mythe", au sens de récit sacré ou de discours sur les dieux. En composant l'élégie dite du banquet, Xénophane énonce le mode de prière à l'adresse de la déité ; il prescrit aux hommes de bonne pensée de chanter "avec des mots (μῦθοι) de bon augure et des paroles (λόγοι) pures"[387]. Les "mythes" couplés aux λόγοι sont porteurs d'une intention révèrente, au contraire d'autres récits impies où les dieux subissent des aventures aussi désobligeantes que les guerres contre les Géants et contre les Titans[388]. Μῦθος a le même statut neutre dans l'œuvre de Parménide. La déclaration liminale du discours logique sur la Vérité et la doctrine de l'Être se donne comme une "parole en route", un μῦθος cheminant, dont le parcours, à l'approche des opinions trompeuses des mortels, est interrompu par les mots solennels : "J'arrête ici le discours, le λόγος de certitude sur la vérité"[389]. Nouvel Homère de la philosophie, enivré de son chant épique à rebours du siècle, Empédocle, à son tour, commande à ses disciples d'écouter les μῦθοι[390], les mots du maître, à qui la Muse permet d'entendre la parole de Vérité : le "mythe" d'un savoir qui sait se garder de l'erreur et de la tromperie des autres[391]. »[392]

Marcel Detienne joue ici sur les mots, traduisant presque systématiquement par « mythe » le mot μῦθος, que le philosophe l'entende ou non dans ce sens. En effet, il

---

[385] Fragment 104, édition Diels-Kranz ; traduction de Robert Baccou, extraite de l'édition qu'il a donnée de *La République* de Platon (Paris, 1966) : note 85, p. 396-397.
[386] Fragment 57 ; même références pour la traduction.
[387] Xénophane, fr. 1, v. 13-14 Diels-Kranz.
[388] Xénophane, fr. 1, v. 21-22 Diels-Kranz.
[389] Parménide, fr. 8, v. 1-2 et v. 50-51 Diels-Kranz.
[390] Empédocle, fr. 17, v. 14 Diels-Kranz.
[391] Empédocle, fr. 23, v. 9-11 Diels-Kranz.
[392] Detienne, 1981, p. 94-95.

peut arriver que μῦθος désigne chez les Présocratiques un discours que nous qualifierions aujourd'hui de « logique », du moins dans ses intentions et ses ambitions, sinon dans sa forme qui reste le plus souvent poétique. Mais cette confusion qu'entretient volontairement la traduction sert notre démonstration.

Ainsi, jusqu'au milieu du V^e siècle, μῦθος et λόγος se confondent et peuvent désigner aussi bien les récits cosmogoniques et proprement « mythologiques » d'Hésiode que le « discours de raison » de la philosophie première, discours qui se veut précisément leur contraire[393].

BONS ET MAUVAIS « MYTHES »

Reste alors à chercher comment, au V^e siècle, cette histoire du « mythe » et de la « raison », qui longtemps les a confondus, s'est infléchie pour finalement les distinguer, voire les contraster. Depuis Pindare, qui veut chasser l'envie et la flagornerie des récits transmis par la tradition, jusqu'à Platon, qui rêve d'enchaîner la poésie, de la figer sur place, de façon à mieux l'amputer de sa part d'ambiguïté, d'obscurité, qui trouble la vérité, en passant par Thucydide qui fait comparaître le « mytheux »[394] devant le tribunal de l'histoire, notre route serpente entre bons et méchants « mythes ».

PINDARE ET LA ΠΑΡΦΑΣΙΣ

Chez Pindare d'abord, il est permis de relever la marque d'une opposition nette entre μῦθος, discours multiple et disparate, « rumeur qui menace la parole de louange », ou plutôt son pluriel, μῦθοι, « ces voix de l'envie qui font obstacle au surgissement de la Vérité »[395], et λόγος, la parole poétique, unique et non plurielle, parole inspirée des dieux que chante le « maître de vérité ». Par cette distinction, Pindare souligne les différences qui existent entre son art, tout entier consacré, affirme-t-il[396], au « discours véridique », et celui de ses prédécesseurs, Homère en tête, où le mensonge efface la vérité. En particulier, il condamne, dans les VII^e et VIII^e *Néméennes*, la figure d'Ulysse, auquel il préfère Ajax, véritable héros de cette guerre de Troie dont le roi d'Ithaque usurpe la gloire :

> Ἐγὼ δὲ πλέον' ἔλπομαι | λόγον Ὀδυσσέος ἢ πάθαν διὰ τὸν ἀδυεπῆ γενέσθ' Ὅμηρον · | ἐπεὶ ψεύδεσί οἱ ποτανᾷ τε μαχανᾷ | σεμνὸν ἔπεστί τι · σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις · τυφλὸν δ' ἔχει | ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος. Εἰ γὰρ ἦν | ἐ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν, οὔ κεν ὅπλων χολωθείς | ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν | λευπὸν ξίφος.
>
> « J'imagine que la renommée d'Ulysse a dépassé ses épreuves grâce au charme des vers d'Homère. Car les fictions et la poésie au vol sublime lui ont donné je ne sais quel prestige ; l'art nous dupe en nous séduisant par des fables ; plus grande est la foule, plus aveugle est son cœur. Si elle était capable d'apercevoir la vérité, non, dans la colère qu'il ressentit pour n'avoir pas obtenu les armes, le puissant Ajax n'aurait pas planté dans sa poitrine la lame de son glaive. » (*Néméennes*, VII, v. 20-26)

Pindare, au contraire, met un point d'honneur à éviter de tels « discours insidieux » :

---

[393] Sur l'opposition entre la philosophie première et la poésie, cf. aussi F. M. Cornford, 1971, chapitres V à IX.
[394] L'expression est de Marcel Detienne, 1981, p. 105.
[395] Cf. Detienne, 1981, p. 97.
[396] Cf. ἀληθὴς λόγος : voir Detienne, 1981, p. 97, note 32 ; *infra*, p. 437 sq.

> Ἐχθρὰ δ' ἄρα πάρφασις ἦν καὶ πάλαι, | αἰμύλων μύθων ὁμόφοιτος, δολοφραδής, κακοποιὸν ὄνειδος | ἃ τὸ μὲν λαμπρὸν βιᾶται, τῶν δ'ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν | κελεύθοις ἁπλόαις ἐφαπτοίμαν […] αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς.
>
> « Ainsi, ces temps lointains, eux aussi, ont connu l'odieuse Flagornerie, compagne des discours insidieux, ouvrière de ruses, peste malfaisante ! Elle fait violence à l'éclat du mérite, et elle cherche à étendre la renommée pourrie d'homme sans valeur. Puissé-je n'avoir jamais de tels sentiments, ô Zeus, ô Père, mais rester toujours fidèle aux voies de la franchise, […] louer ce qui vaut de l'être et semer le blâme sur les scélérats. » (*Néméennes*, VIII, v. 32-39)

Renversement remarquable ici : dans l'ode de Pindare, ce sont les μῦθοι qui sont αἰμύλοι, et non plus les λόγοι comme chez Homère, chez Hésiode, voire chez Parménide où les λόγοι sont μαλακοί. Comme chez le philosophe, les « récits captivants » sont les compagnons de Πάρφασις (cf. παρφάμεναι, Diels-Kranz, B 1, 30), ici comme personnifiée. Mais cette dernière n'a ici rien qui la recommande. Elle est « parole d'illusion et de tromperie », qui égare et transforme l'éloge en blâme pour mieux louer les méchants. Poète de l'αἶνος, de l'éloge véridique, Pindare veut demeurer sur les « chemins de la franchise », simples, sans dissimulation, faisant ici écho à un fragment d'Eschyle :

> Ἁπλὰ γάρ ἐστι τῆς ἀληθείας ἔπη.
>
> « Simples sont les paroles de vérité. »[397]

Et Marcel Detienne de conclure[398] :

> « Pindare accable [les mythes] de tout ce qui lui est objet de scandale dans la tradition et dans la mémoire des Grecs. La violence du refus éclate dans la première des *Olympiques* quand il récuse la version traditionnelle du festin de Tantale[399]. Pélops découpé en morceau et servi à la table des dieux ! […] Une rumeur d'abord, la voix d'un jaloux[400], "car il y a beaucoup de choses étonnantes, et parfois les dires des mortels vont au-delà de la parole véridique, du λόγος ἀληθής[401]", de ce qui est réservé au seul savoir poétique. Puis, enflé par la rumeur, l'essaim trouble des *mythes*, les μῦθοι façonnés ainsi que des figures de Dédale et parés de menterie bariolées[402]. […] Récits porteurs d'une apparence trompeuse, les *mythes* altèrent l'éclat de la *Charis* enracinée dans la voix de la Vérité ; ils ne sont qu'illusion de la vie authentique […]. Le plaisir et l'enchantement qu'ils apportent n'a pas sa source dans le savoir fiable du poète, mais dans le dit des langues méchantes. Revêtu du pluriel de l'apparence, le *mythe*, né de la rumeur, désigne chez Pindare le mauvais récit traditionnel ; c'est l'insigne du fictif, de l'illusoire, qu'il faut mettre à l'écart, retrancher du nombre des "témoins les plus sûrs"[403]. »

Ainsi, dans la première *Olympique*, une opposition nette apparaît entre d'un côté les μῦθοι et de l'autre le λόγος. Cependant, ce premier infléchissement dans une histoire qui jusque-là les confondait consacre-t-il la typologie traditionnelle ? En vérité, c'est tout le contraire.

Loin d'éliminer la confusion des termes, cette opposition mise en place par Pindare ne sert qu'à l'accroître. D'abord parce qu'il ne faut pas la généraliser à

---

[397] Eschyle, fragment 176, éditeur A. Nauck.
[398] Detienne, 1981, p. 97 ; voir aussi Nagy, 1990, p. 65 sq. et p. 134-135.
[399] *Olympiques*, I, v. 27-53.
[400] *Olympiques*, I, v. 47 : ἔννεπε κρυφᾷ τις αὐτίκα φθονερῶν γειτόνων, « et voilà qu'aussitôt, mystérieusement, un voisin jaloux conta… ».
[401] *Olympiques*, I, v. 27-28 : καί πού τι καὶ βροτῶν φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον.
[402] *Olympiques*, I, v. 29 : δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι, « des mythes, ornées de fictions ouvragées, nous trompent ».
[403] *Olympiques*, I, v. 29 : μάρτυρες σοφώτατοι, v. 34.

l'ensemble de son œuvre. La distinction est marquée à propos du mythe de Tantale, mais défaite dès la IX^e^ *Pythique*. En effet, quand le sage Chiron reprend Apollon, qui feint d'ignorer les origines de Cyrène, et lui reproche d'avoir tenu un discours plein de πάρφασις, captieux et infidèle, le mot qui est cette fois associé au verbe παράφημι n'est autre que λόγος, et non μῦθος :

> Καὶ γὰρ σέ, τὸν οὐ θεμιτὸν ψεύδει θιγεῖν, | ἔτραπε μείλιχος ὀργὰ παρφάμεν τοῦτον λόγον.
>
> « Mais toi, pour qui il n'est pas juste de toucher au mensonge, un doux emportement t'a poussé à prononcer ce discours insidieux. » (*Pythiques*, IX, v. 42-43)

Apollon sait « le terme fatal de toutes choses et tous les chemins qu'elles prennent » :

> Πάντων τέλος οἶσθα καὶ πάσας κελεύθους (*Pythiques*, IX, v. 44-45).

Il peut compter jusqu'au dernier grain de sable (v. 46-48), voit clairement l'avenir et son origine :

> Χῶ τι μέλλει, χὠπόθεν | ἔσσεται, εὖ καθορᾷς (*Pythiques*, IX, v. 48-49).

Bref, il est le « savant », le σοφός par excellence (v. 50). Et pourtant, il feint devant Chiron d'avoir besoin de son aide. Son discours n'est qu'une fable. Son λόγος « une fiction ornée d'adroits mensonges », comme les δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις μῦθοι de la première *Olympique*.

De même, dans la V^e^ *Néméennes*, quand Hippolyte cherche à prendre Pélée dans ses rets, à le séduire grâce à la πάρφασις (cf. παρφέμενα : v. 32), la fable mensongère qu'elle machine est une nouvelle fois un λόγος :

> « Les Muses […] dirent comment l'élégante fille de Crétheus, Hippolyte, voulut prendre Pélée au piège (δόλῳ πεδᾶσαι | ἤθελε), après avoir persuadé (πείσαισα) son époux, le chef des Magnètes, d'être son complice grâce à d'adroits desseins (ποικίλοις βουλεύμασιν). Elle combina une fable mensongère fabriqué de toutes pièces (ψεύσταν δὲ ποιητὸν συνέπαξε λόγον), prétendant que (ὡς) Pélée, sur la couche d'Acaste, avait tenté sa foi conjugale. Or c'était le contraire : elle-même, encore et encore, de tout son cœur, le sollicitait de ses prières pour le séduire (παρφάμενα λιτάνευεν). » (*Néméennes*, V, v. 26-32)

La séduction, le mensonge, la tromperie, la ruse, le piège s'expriment dans un λόγος aussi bien que dans un μῦθος. Ailleurs, il n'est jusqu'au serment qui ne puisse être victime de la πάρφασις (cf. *Olympiques*, VII, v. 65-66 : ὅρκον μέγαν | μὴ παρφάμεν). Dans ces conditions, il devient difficile d'affirmer que Pindare oppose λόγος véridique et μῦθος mensonger. Tout au plus distingue-t-il entre fable fabriquée, trafiquée, insidieuse, rouée et récit fidèle, sincère, franc.

De fait, la confusion entre λόγος et μῦθος croît aussi parce que, si Pindare dénonce dans la tradition poétique qui l'a précédé les mauvais « mythes », ceux où le poète a failli à ses devoirs de « maître de vérité » et cédé à la « Flagornerie » (πάρφασις), en aucune manière il n'étend cette condamnation — et par là cette « classification » — à l'ensemble des « récits mythiques ». En vérité, cela n'aurait aucun sens. Car cet ἀληθὴς λόγος, ce « discours véridique » qui caractérise Pindare, revêt au cœur de l'épinicie la forme même d'un « mythe » au sens où nous l'entendons. L'éloge que fait le poète du vainqueur établit le lien entre l'exploit présent et un haut fait du passé. La valeur du premier est non seulement rehaussée, mais surtout fixée dans les mémoires à travers le rappel du second[404]. Or cette évocation d'un passé glorieux,

[404] Cf. entre autres Nagy, 1990 ; Buxton, 1996, p. 186 sq. etc.

véritable centre de l'hymne, au propre et au figuré, autour duquel s'organise dans une composition en anneau la louange du vainqueur présent, ne prend jamais d'autres traits que ceux qui caractérisent ces récits traditionnels que nous appelons « mythes » ; mais marqués cette fois du sceau de la vérité, « visé » en quelque sorte par un Pindare qui prend très au sérieux son rôle de « maître de vérité »[405]. Il limite le champ du μῦθος aux mauvais récits, à ceux qui déçoivent et qui trompent. Mais cela ne veut pas dire qu'il récuse la matière de ces récits, le « mythe » en tant que tel. Il en condamne simplement la manière, caressante et illusoire. Lui veut offrir un récit, un λόγος ou un αἶνος, dont le fond, sans doute, est semblable à celui des μῦθοι, mais dont le traitement est véridique, ἀληθής, et non trompeur, αἰμύλος. En d'autres termes, ce n'est pas le terme μῦθος, au sens — péjoratif — où l'entend Pindare dans la première *Olympique*, qui désigne dans ses odes ces « mythes », ces « récits véridiques » autour desquels elles s'organisent, mais bien au contraire celui de λόγος, sans qu'il soit pour autant question ici de « raison » ni de « logique » platoniciennes.

Assurément, l'opposition existe, mais elle nous renvoie à ce partage que nous avons déjà rencontré entre les bons et les mauvais rois, les bons et les mauvais interprètes des propos et des desseins divins, plutôt qu'à une définition, à une dénomination par Pindare de la notion de « mythe » opposée à celle de « raison ». La nouveauté ici est d'un autre ordre. Alors que chez Homère, nous l'avons vu, il n'y avait pas « mauvais aèdes », mais seulement des « mauvais rois », pour Pindare en revanche, il se trouve des poètes à la « langue méchante », des poètes du blâme, du ψόγος[406]. Chanter la gloire d'Ulysse plutôt que celle d'Ajax, c'est se livrer à la médisance et à l'injure, la κακαγορία. Le poète de louange, le compositeur d'αἶνος, au contraire, doit la fuir[407]. Ce changement d'attitude mérite qu'on s'y arrête et qu'on lui cherche une explication : nous y reviendrons[408]. Qu'il suffise pour l'instant de noter que Pindare compose ses odes à une époque où le statut du poète a beaucoup changé. Comme le note Jesper Svenbro[409], on ne parle plus d'aèdes, mais bien de « poètes », au sens d'« artisans du chant ». Ils « façonnent » leurs œuvres et monnayent leurs services. En vérité, un poète comme Pindare se trouve dans une situation tout à fait paradoxale. Il doit en même temps affirmer son talent, sa σοφία, offrir à ses auditeurs la figure d'un artiste au génie unique, maître de sa création comme des moyens de sa production, le plus apte en un mot à s'acquitter du « contrat » que lui a confié son riche dédicataire : c'est le prix à payer pour nourrir la « Muse mercenaire » ; et se montrer le digne héritier des « maîtres de vérité » qui l'ont précédé, ce qui suppose, au rebours d'un travail de composition personnel et individuel et, qui plus est, « opportuniste » car à la solde d'un employeur, l'inspiration divine des Muses désintéressées de la tradition archaïque. Dénoncer, au nom de la Vérité et de la Justice, les errements, fussent-ils ponctuels, de ses prédécesseurs — comme du reste ceux de ses contemporains et rivaux, tels Simonide et son neveu, Bacchylide, avec lesquels il est bien moins tendre encore[410] —, c'est l'occasion, au combien paradoxale, pour le maître de l'αἶνος d'apparaître ensemble comme un artiste d'exception, l'égal par le talent des grands noms du passé, et comme un digne interprète ici-bas de la volonté divine, quand bien même il doit plaire sur commande. Autrement dit, s'il y a bien, chez Pindare, une dénonciation des « mauvais récits traditionnels », qu'il choisit d'appeler μῦθοι, elle répond à des intentions qui

[405] Cf. Detienne, 1981, p. 97.
[406] Dans la deuxième *Pythique*, Pindare présente sous ces traits, tel un repoussoir, la figure d'« Archiloque l'insulteur (ψογερὸν Ἀρχίλοχον) s'engraissant de haines farouches » (v. 54-55). À ce propos, voir Nagy, 1979, p. 224-225. Il convient toutefois de noter que dans les premiers vers de la IX^e^ *Olympique*, Archiloque apparaît au contraire comme un poète de l'éloge : rien n'est jamais tranché dans l'épinicie.
[407] Voir, toujours dans la deuxième *Pythique*, les vers précédents : « Mais pour moi, je dois fuir la médisance à la dent insatiable », Ἐμὲ δὲ χρεών | φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακγοριᾶν (v. 53).
[408] Cf. *infra* p. 437 sq.
[409] J. Svenbro, 1976.
[410] Voir dans la deuxième *Olympique* les vers 91 à 99.

n'ont rien à voir avec la mise en place d'une opposition entre « mythe » et « raison ». La condamnation des μῦθοι — condamnation morale fondée sur des raisons toutes traditionnelles et « archaïques » (soutenir et préserver la gloire avérée, le κλέος, et plonger les méchants, les κακοί, dans l'oubli) — ne vise en fait qu'à affirmer la suprématie de la version véritable et véridique du « mythe » : celle que seul Pindare lui-même est à même de livrer, son λόγος ἀληθής.

HÉRODOTE ET LES ΛΟΓΟΠΟΙΟΙ

Si, quittant les poètes, on passe désormais au père de l'histoire, force est de noter qu'« Hérodote ne met par écrit et ne raconte que des λόγοι »[411], l'enquêteur soulignant par là à la fois la nature « prosaïque » de son activité — par opposition à celle des poètes —, mais aussi le caractère sinon véridique — cela encore est du domaine des poètes[412] —, du moins « digne d'intérêt »[413], de l'anecdote proposée. Comme chez Pindare, le terme μῦθος est chez lui d'un emploi fort rare et désigne toujours des récits dont l'enquêteur tient à souligner lui-même l'invraisemblance[414]. Peut-on donc en conclure cette fois, puisqu'après tout on a affaire à un prosateur et non à un poète contraint par la nature même et les conventions de son art de faire du « mythe » la matière de ses créations, que l'on peut ranger sous le terme μῦθος tout récit « fabuleux », tandis que λόγος serait désormais réservé au discours vérifié par « l'autopsie » ? Se rapproche-t-on de l'opposition classique entre « mythe » et « raison » ? En fait, là encore, rien n'est moins sûr. Un seul exemple devrait suffire à montrer combien une telle typologie, dans ce qu'elle a de systématique et de définitif, est étrangère à l'esprit des *Enquêtes*.

En effet, si un tel partage avait déjà cours, comment expliquer que l'enquêteur juge bon de qualifier Ésope, qui pourtant est l'incarnation même du « fabuliste », de λογοποιός[415], « fabricant de récits » et non de « mythes » au sens péjoratif qu'Hérodote donne à μῦθος dans son œuvre ? Sans doute l'enquêteur souligne-t-il, en employant ce terme, le fait qu'Ésope écrit en prose et non en vers. Cette qualification est donc, en partie, d'ordre formel et ne caractérise pas nécessairement la nature crédible, admissible, de ses fables. Mais en réalité, l'explication est plus simple encore : il se trouve que le terme λογοποιός est traditionnellement d'un emploi péjoratif. Richard Buxton cite ainsi « un épisode rapporté par Plutarque et remontant à la période qui suivit immédiatement l'expédition désastreuse d'Athènes en Sicile »[416] :

> « Un étranger aborde au Pirée et va se faire couper les cheveux. Chez le barbier, il fait des commentaires (λόγοι) au sujet du désastre, dont la nouvelle n'avait pas encore touché Athènes. Le barbier fait route vers la cité et provoque une panique : "il lança le bruit (λόγος) dans l'agora." Celui qui était à l'origine de la rumeur est alors traîné devant les Archontes qui décident qu'il est λογοποιός (qu'il invente des mensonges) et le condamnent à la torture. »

Pris dans l'expression λογοποιός, le λόγος, loin d'être un discours raisonnable et crédible, n'est guère plus qu'une rumeur. Au pire un mensonge ; au mieux une fable dont le caractère merveilleux et imaginaire est manifeste.

Ce n'est pas sans malice qu'Hérodote confère ce même titre de λογοποιός à Hécatée : en fait de λόγος, l'auteur des *Généalogies* a façonné un μῦθος obscur, un

---

[411] Detienne, 1981, p. 99 ; Voir aussi Hartog, 1980 ; Darbo-Peschanski, 1987, p. 107-126 et Calame, 1988b, p. 105 sq.
[412] Cf. Darbo-Peschanski, 1987, p. 152 et surtout p. 166-170.
[413] Ainsi en II, 155, Hérodote revient sur un oracle qu'il a déjà mentionné à plusieurs reprises et précise : Λόγον περὶ αὐτοῦ ὡς ἀξίου ἐόντος ποιήσομαι, « Je vais en faire le récit parce que, à mon sens, il le mérite »
[414] Darbo-Peschanski, 1987, p. 100 sq. ; cf. Hérodote, II, 19 sq. ; 45 sq.
[415] Cf. Hérodote, II, 134 et 143. Voir Hartog, 1980, p. 303 sq. ; Nagy, 1990, p. 335.
[416] Richard Buxton, 1996, p. 26 citant Plutarque, *Quaest. conv.*, 679a.

récit sans preuve[417]. Hérodote, lui, ne se contente pas de rapporter pêle-mêle toutes les anecdotes, voire tous les ragots, qui se colportent. Il construit une histoire plausible avant tout et n'hésite pas, quand il faut, à prendre ses distances vis-à-vis des λόγοι qui composent son propre λόγος :

> Ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὐ παντάπασιν ὀφείλω, καίμοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα λόγον.
>
> « Pour moi, je dois faire connaître ce qui se dit, mais je ne suis pas tenu d'y croire entièrement. Qu'on tienne compte de cette réserve d'un bout à l'autre de mon récit. »[418]

Le partage à l'œuvre dans les *Enquêtes* ne s'effectue donc pas entre « mythe » et « raison », entre μῦθος et λόγος, mais plutôt, d'une part, entre vérité et opinion, la première demeurant le privilège des dieux et de leurs porte-parole, oracles ou poètes ; et d'autre part, parmi ces opinions que recueille l'enquêteur, entre celles qui sont dignes de foi et les autres[419].

En d'autres termes, et paradoxalement, s'il y a bien dans les *Enquêtes* des récits qui ne méritent pas l'appellation de μῦθοι, mais bien plutôt celle de λόγοι, ce sont tous ceux que l'historien emprunte aux poètes et aux oracles. Peut-être parce que, selon les termes de François Hartog, Hérodote est « un aède, un rhapsode en prose »[420], le terme λόγος désigne dans son œuvre bien plus que le seul discours « prosaïque », vérifiable et vérifié d'un « maître du discours ». Le λόγος véridique et mythique des poètes — celui qu'ils appellent indifféremment μῦθος ou λόγος — y trouve encore sa place, avec des différences assurément, mais sans jamais être récusé. Au contraire, il offre à l'enquêteur le moyen de faire entrer un peu de « vérité » dans une œuvre composée pour le reste « d'opinions ».

LE « MYTHE » CONDAMNÉ ?

La véritable rupture, qui voit l'univers du mythe et des poètes rejeté hors du champ du discours, du λόγος, pour se confondre avec le terme μῦθος et les acceptions péjoratives qui commencent à l'accompagner, intervient plus tard, à la fin du V^e^ siècle, chez Thucydide d'abord et chez Platon ensuite.

THUCYDIDE FACE AU « MYTHEUX »

C'est dans les chapitres XX à XXII du premier livre des *Histoires* que Thucydide se livre à la critique la plus nette du « merveilleux », τὸ μυθῶδες, le « mytheux » comme le traduit avec esprit Marcel Detienne[421]. Dans les chapitres liminaires, Thucydide, écrivant « l'archéologie » de la Grèce, a fondé le principe au cœur des *Histoires* selon lequel la puissance et la richesse naissent de la maîtrise de la mer. Le légendaire Minos et la thalassocratie crétoise, l'expédition victorieuse des Achéens contre Troie, l'hégémonie d'Athènes au V^e^ siècle enfin montrent assez que celui qui détient cet empire sur les flots est le maître en Grèce.

---

[417] Cf. Hérodote II, 23 : « Celui qui a parlé de l'Océan [comme d'un fleuve], emportant son récit dans l'obscurité (ἐς ἀφανὲς τὸν μῦθον ἀνένεικας), n'a pas de preuve (οὐκ ἔχει ἔλεγχον). » Voir aussi l'analyse de François Hartog, 1980, p. 304.
[418] Hérodote, VII, 152.
[419] Cf. Darbo-Peschanski, 1987.
[420] Hartog, 1980, p. 367 ; voir aussi Calame, 1988b, p. 120.
[421] Detienne, 1981, p. 105 sq.

Évidemment, le problème est de savoir comment l'historien a pu établir cette « archéologie ». Thucydide s'en explique et expose sa méthode dans ce passage célèbre :

> « Voilà donc ce que furent, selon mes recherches, les temps anciens (τὰ μὲν οὖν παλαιὰ τοιαῦτα ηὗρον). En ce domaine, il est bien difficile de croire tous les indices comme ils viennent (παντὶ ἐξῆς τεκμηρίῳ πιστεῦσαι). Car les gens, s'agît-il même de leur pays, n'en acceptent pas moins, sans examen, les traditions que l'on se transmet sur le passé (τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων […] ἀβασανίστως παρ' ἀλλήλων δέχονται). […] Telle est la négligence que l'on apporte en général à rechercher la vérité (ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας), à laquelle on préfère les idées toutes faites (τὰ ἑτοῖμα). Cependant, en se fondant sur les indices que j'ai énoncés (ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων), on ne saurait se tromper en jugeant, en somme, conformes à la réalité les faits que j'ai passés en revue (τοιαῦτα ἄν τις νομίζων μάλιστα ἃ διῆλθον οὐχ ἁμαρτάνοι) ; et on croira moins volontiers (οὔτε μᾶλλον πιστεύων) les poètes (ποιηταί), qui ont célébré ces faits en leur prêtant des beautés qui les grandissent (ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμοῦντες), ou les logographes (λογογράφοι), qui les ont rapportés en cherchant l'agrément de l'auditeur plus que le vrai (ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγώτερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον) — car il s'agit de faits incontrôlables (ἀνεξέλεγκτα), et auxquels leur ancienneté a valu de prendre un caractère mythique excluant la créance (ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα) ; enfin, on tiendra qu'il est suffisant, s'agissant de faits anciens, de les avoir établis au terme d'une recherche fondée sur les signes les plus nets (ηὑρῆσθαι ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων).[422] […] À l'audition, l'absence de merveilleux dans les faits rapportés paraîtra sans doute en diminuer le charme (ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται) ; mais si l'on veut voir clair (τὸ σαφὲς σκοπεῖν) dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον), présenteront des similitudes ou des analogies, qu'alors, on les juge utiles (ὠφέλιμα κρίνειν), et cela suffira : ils constituent un trésor pour toujours, plutôt qu'une production d'apparat pour un auditoire du moment (κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται). »[423]

La critique du « mythe » n'est pas seulement virulente : elle englobe dans la catégorie du « mytheux », du μυθῶδες, bien plus que ce que Pindare ou Hérodote critiquaient dans le μῦθος. Ainsi, Pindare comme Thucydide réprouvent l'idée d'un discours qui, par opportunisme et « flagornerie », déforme la réalité. Mais là où Pindare affirme la validité du poème et du « mythe » quand il est « véridique », Thucydide, lui, les rejette en bloc : ce sont les « poètes », tous autant qu'ils sont, qui sèment le trouble. De même, l'usage que fait Hérodote de l'héritage archaïque lui est parfaitement étranger. Hors de question de faire entrer des récits traditionnels dans l'enquête historique, de raconter parfois des anecdotes pour le seul plaisir de l'oreille. C'est là l'œuvre d'un « logographe », et non celle d'un enquêteur véritable. Seul est à conserver ce qui peut supporter l'épreuve des faits. Parce qu'orale et « aurale », selon l'expression de Marcel Detienne, l'activité poétique au sens large, cette production — par les aèdes d'abord, puis par des logographes comme Hérodote — d'un discours conçu non seulement pour la préservation de la mémoire et l'édification des auditeurs, mais aussi pour leur plaisir, avec ce que cela suppose d'art et d'artifice, est récusée.

Car le « mytheux » doit être « mis à la question ». Le vocabulaire ici est judiciaire[424]. L'adverbe ἀβασανίστως, qui décrit cette fâcheuse habitude qu'ont les hommes de recueillir la tradition « sans examen », est formé sur βάσανος, « pierre de touche », « épreuve, test », mais surtout, à Athènes, l'interrogatoire brutal, la torture auxquels on soumet l'esclave au cours d'un procès pour le faire avouer. Thucydide

---

[422] Pour la traduction de ce passage, nous nous sommes volontairement éloignés sur certains points de la solution retenue par Jacqueline de Romilly afin de rester au plus près du texte.
[423] Thucydide, *Histoires*, Livre I, XX-XXII.
[424] Cf. Darbo-Peschanski, 1998, p. 175-177 ; Vidal-Naquet, 2000, p. 100.

cherche, enquête. Il examine des preuves et découvre la vérité. Le « mythe » comparaît devant un tribunal où il ne se trouve guère de témoins pour lui venir en aide : la mémoire est infidèle ; le souvenir nous trahit, ou bien c'est nous qui le sacrifions aux circonstances ; le passé n'est que rumeur, ouï-dire ; le « mythe » n'est que du vent. Exagérations, ornements, flatteries, divertissements sans valeur, les récits que l'on colporte doivent être accueillis avec la plus grande méfiance. On ne gardera que « ceux qui sont découverts d'après les signes les plus nets » (ηὑρῆσθαι ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων : XXI.1), ceux qui sont « contrôlables ». Le verbe ἐλέγχειν signifie « soumettre à un examen », et, par suite, prouver au terme d'une enquête. Ce qui condamne le « mythe », c'est qu'il est invérifiable, indémontrable, ἀνεξέλεγκτον. L'oralité, source de variations et d'erreurs sans fin, est condamnée. L'entreprise thucydidéenne, au contraire, est fondée sur la permanence. Une fois mise par écrit, elle doit pouvoir faire sans cesse, immuablement, la preuve de son utilité. « Trésor pour toujours », elle doit triompher à jamais devant ses « juges » (cf. κρίνειν en XXII.4). Les récits et les explications traditionnels, prisonniers de la contingence, doivent céder la place à une entreprise nouvelle et universelle « en vertu de son caractère humain ». Le refus du passé est radical, catégorique, car il n'existe que par bribes. Ce serait commettre une faute (ἁμαρτάνειν) — un « délit » au sens judiciaire — que de faire confiance (πιστεύειν) aux poètes et aux logographes, que d'accueillir sans méfiance la tradition, le « bouche à oreille » (ἡ ἀκοή). Seul compte le présent, avec ses témoins vivants et la possibilité donnée à l'enquêteur d'examiner personnellement les événements et leurs conséquences :

> « De ce point de vue, note Claude Calame[425], on trouve chez Thucydide une coïncidence significative entre la volonté avouée de rédiger une œuvre écrite, vouée à la permanence et non pas à une récitation séductrice devant un auditoire passager, et la rareté dans son œuvre de références à l'intervention de l'oracle de Delphes ou des dieux en général. Les ressorts de l'action "historique" sont désormais à chercher dans l'engagement personnel, dans l'espoir, dans l'état d'esprit (γνώμη), c'est-à-dire dans l'homme ; cet homme qui, tout en créant l'événementialité (τὰ γιγνόμενα), doit toutefois compter avec la τύχη (ou la συμφορά), le hasard et l'ἀναγκή, rarement avec le divin. »

Faut-il dès lors en conclure que le pas est franchi ? Le mythe définitivement abandonné et remplacé par la croyance dans une « nature humaine », dont le fonctionnement est à établir, mais qui, immuable, offrira pour toujours les clefs de l'histoire ?

En vérité, en dépit de sa nouveauté indéniable, présenter l'entreprise thucydidéenne comme une « rupture » force sans doute un peu le trait. Il ne s'agit pas ici de contester le fond des analyses de Jacqueline de Romilly[426] ou de Marcel Detienne qui, sur ce point, prend sa suite. Il est certain que Thucydide a décidé de rejeter le « mythe » hors de son propos, en prenant ce mot dans une acception bien plus large que jamais auparavant. C'est ensemble les poètes qui embellissent, les logographes qui préfèrent distraire plutôt que dire vrai, la partialité des témoins et le chauvinisme des cités qui sont condamnés. Rien de tout cela ne doit satisfaire un enquêteur véritable. Cependant, peut-on en conclure que Thucydide invente « l'objectivité » ? Nous ne le croyons pas. En effet, dès le chapitre XXIII, plusieurs déclarations de l'enquêteur montrent toute l'ambiguïté qui imprègne encore son entreprise. Thucydide y dévoile pourquoi la guerre du Péloponnèse est, de loin, l'événement le plus important de l'histoire grecque :

> « Dans les faits antérieurs (τῶν δὲ πρότερον ἔργων), l'événement le plus important fut la guerre médique ; celle-ci cependant fut promptement tranchée par deux combats

[425] Calame, 1988b, 120 ; voir aussi Detienne, 1981, 115.
[426] Cf. Romilly, 1956 et 1990.

> sur mer et deux sur terre ; cette guerre-ci, au contraire, se prolongea considérablement et comporta, pour la Grèce, des bouleversements comme on n'en vit jamais dans un égal laps de temps. […] villes prises et dépeuplées […] exils […] massacres […]. De plus, ce qui auparavant se racontait dans les récits, mais se vérifiait rarement dans les faits, perdit tout caractère d'invraisemblance (τά τε πρότερον ἀκοῇ μὲν λεγόμενα, ἔργῳ δὲ σπανιώτερον βεβαιούμενα, οὐκ ἄπιστα κατέστη) : ainsi pour les tremblements de terre, qui, tout à la fois, couvrirent des régions plus étendues que jamais et y furent plus forts ; des éclipses de soleil, qui se montrèrent plus fréquentes que dans tous les souvenirs des époques antérieures (παρὰ τὰ ἐκ τοῦ πρὶν χρόνου μνημονευόμενα) ; de grandes sécheresses dans certains pays ; par suite, aussi, des disettes ; enfin, cette cause majeure de dommages, et, en partie au moins, d'anéantissement — l'épidémie de peste : tout cela sévit en même temps dans cette guerre. »

Nous retrouvons dans ce passage la même défiance déjà constatée vis-à-vis des « récits » que l'on raconte pour les avoir « entendus », ces enfants de la tradition, de l'ἀκοή, qui « se vérifient rarement dans les faits », ἔργῳ. Mais en même temps, il affirme clairement que, pour peu que cette rumeur se réalise sous le contrôle de l'enquêteur, elle devient « histoire » et entre au nombre des ἔργα. Dès lors, argument « objectif » au même titre que les destructions dues à la guerre, ce qui n'était hier encore que « mythe » devient une preuve indéniable à l'appui de la démonstration. « Les souvenirs des époques antérieures », vilipendés à l'instant même parce qu'embellis, déformés, tronqués voire inventés de toutes pièces, deviennent subitement l'aune à laquelle l'enquêteur juge le caractère exceptionnel du présent. Ce qui condamne le « merveilleux », le « mytheux », c'est moins le caractère incroyable de l'événement à la source du récit, que le travail d'un narrateur négligent qui sacrifie aux plaisirs de la voix et des oreilles précision et vérité, ou du moins cette approximation qu'en livre l'historien parce qu'elle « répond le mieux à la situation » (περὶ τῶν ἀεὶ παρόντων τὰ δέοντα : I, XXII, 1). Thucydide réinvente en quelque sorte une « mythologie », une manière de raconter des « mythes », d'expliquer le monde, qui ne retient dans le récit que les éléments contrôlables et, s'agissant des actions de tel ou tel, universels « en raison du caractère humain qui est le leur ». Et de fait, peu importe que l'élément en question soit proprement extraordinaire, que la coïncidence soit « merveilleuse ». Si l'historien peut le vérifier, il le fait entrer dans son analyse et en fait un argument comme un autre. Tel événement verra son importance soulignée par des secousses sismiques, tel autre par la disparition du soleil. Le raisonnement de l'enquêteur est confirmé, il est prouvé par l'intervention du « merveilleux » qui devient dès lors un « fait établi », une réalité. Thucydide condamne la conception poétique de la persuasion, ce don des dieux accordé à certains et refusé à d'autres. Pour lui, il n'y a pas de Cassandres, juste de piètres enquêteurs qui ne savent pas ramener leur propos à ce qui est vérifiable — « c'est arrivé », ou « cela arrive tous les jours »[427] — et convaincre : « il ne saurait se tromper, celui qui suivra mes raisons… ». De même, si l'on considère le traitement que Thucydide fait subir aux oracles, on constate que jamais il ne met en doute l'oracle même[428], mais seulement l'interprétation qu'en donne l'esprit humain, prompt à déformer le souvenir qu'il en a pour l'adapter aux faits. La peste promise devient famine, la disette une peste, au gré des circonstances[429]. Mais l'oracle lui-même n'est pas en cause. Assurément, s'il avait eu pour témoin un enquêteur comme Thucydide pour en conserver l'exacte formulation, nul doute qu'il aurait pu trouver sa place dans les *Histoires* au même titre que les séismes qui les secouent régulièrement[430].

---

[427] Sur la multiplication et l'abondance des « réflexions générales » chez Thucydide, voir Romilly 1990.
[428] Nous sommes ici en désaccord avec le point de vue de Jacqueline de Romilly. Voir par exemple dans Romilly, 1990, les pages 66 sq.
[429] *Histoires*, II, 54.
[430] Vidal-Naquet, 2000b, p. 93-94.

La perspective est nouvelle. Le projet, qui fait une large place à la rhétorique et à la sophistique, sciences d'une parole de persuasion qu'elles analysent pour mieux la comprendre et en reproduire les effets, est très « moderne » pour l'époque. Il est même souvent visionnaire. Ancrées dans un univers qui, pour Thucydide, passe de l'oralité à l'écriture, les *Histoires* anticipent une révolution qui n'est encore qu'à l'état d'ébauche à la fin du V^e^ siècle. Enfin, l'œuvre de l'historien athénien est éminemment « politique » :

> « Histoire de grecs, histoire de barbares, avant tout, souverainement, histoire politique. La *polis* est le cadre naturel sans lequel l'histoire est proprement incompréhensible… »[431]

Toutefois, sur le fond, la rupture attendue entre le « mythe » et la « raison », si elle est proclamée, n'est pas encore consommée. Thucydide dresse des barrières, érige des murailles. Mais il y ménage des portes par où il laisse encore pénétrer certains aspects de l'univers archaïque, même dépouillé de tous ses ornements.

PLATON OU LE MYTHE ENCHAÎNÉ

Il convient donc pour finir de dire un mot de Platon, puisqu'aussi bien c'est à lui que l'on doit la mise en forme définitive de l'opposition entre μῦθος et λόγος [432]. Dans la *République* en particulier, aux chapitres 376e et suivants qu'il consacre à l'éducation qu'il faudra donner aux futurs citoyens de la cité idéale, le philosophe oppose très nettement deux sortes de discours, ceux qui sont véridiques et ceux qui sont mensongers :

> Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερος (*République*, 376e).

Ces derniers, ce sont les « fables », les « mythes », les μῦθοι (377a), ces histoires que l'on raconte aux enfants et qui, « dans l'ensemble, sont fausses, bien qu'elles enferment quelques vérités » :

> Ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ (*République*, 377a).

Car ces « fables » sont fort utiles pour livrer des leçons aux jeunes esprits. Protagoras nous dit pourquoi dans le dialogue qui porte son nom. L'avantage d'une « fable », d'un μῦθος, sur un discours théorique, un λόγος, c'est que le « mythe » est « plus plaisant » :

> Ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξέλθω ; Δοκεῖ τοίνυν μοι χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν.
>
> « Vous livrerai-je cette démonstration, vieillard parlant à des jeunes gens, en vous racontant une fable, ou dois-je vous l'expliquer avec un discours théorique ? […] Eh bien, il me semble qu'une fable sera plus agréable. » (*Protagoras*, 320c)[433]

Pour assurer aux enfants une bonne éducation, il faut donc « veiller sur les faiseurs de fables, choisir leurs bonnes compositions et rejeter les mauvaises » :

> Ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μή, ἀποκριτέον (*République*, 377b)[434].

---

[431] Vidal-Naquet, 2000b, p. 95.
[432] Sur l'opposition entre μῦθος et λόγος chez Platon, voir aussi L. Brisson, 1982, en particulier la deuxième partie.
[433] Voir aussi *Les Lois*, 663d-664b.
[434] Voir aussi *Les Lois*, 801c.

Mais, à côté des contes pour enfants, des « petites fables » : οἱ ἐλάττους μῦθοι, il y a aussi les « grandes fables » : οἱ μείζους μῦθοι (377c), avec lesquelles il faut user de même :

> Οὓς Ἡσίοδός τε […] καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. Οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι.
>
> « Ce sont celles d'Hésiode, d'Homère, et des autres poètes. Ceux-ci, en effet, ont composé des fables menteuses que l'on a racontées et que l'on raconte encore aux hommes » (*République*, 377d).

Ils donnent le mauvais exemple. Dans leurs poèmes, dieux et héros se comportent mal, se livrant entre eux à des crimes odieux et choquants. De tels récits n'ont pas leur place dans l'éducation des citoyens d'une République idéale (cf. 377e-378e). Il faut au contraire obliger le poète — « qu'il représente la divinité dans l'épopée, la poésie lyrique ou la tragédie » :

> ἐάντέ τις [τὸν θεὸν] ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ (*République*, 379a) —

à composer des fables « modèles », « sans ambiguïté »[435] ni rien qui puisse souiller les esprits (cf. 378d).

> Ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή.
>
> « L'enfant, en effet, ne peut discerner ce qui est allégorie de ce qui ne l'est pas » (*République*, 378d).

Il faut donc faire en sorte que « les premières fables qu'il entend soient les plus belles et les plus propres à lui enseigner la vertu » :

> Ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν (*République*, 378e).

Voilà la « raison » (ἔχει γὰρ λόγον : 378e).

Dans ce passage, le philosophe nous livre donc une critique à la fois « théologique » et morale des « mythes » que racontent les poètes. D'une part, la divinité ne saurait être telle que dans les μῦθοι : elle est essentiellement bonne et ne commettrait jamais les crimes que la poésie lui prête ; et d'autre part, comme les poètes la peignent coupable et méchante, ils offrent en exemple aux futurs citoyens une conduite déplorable que ces derniers pourraient être tentés de suivre, puisqu'après tout « les dieux le font bien ». D'où l'interdiction de laisser entrer dans la cité « les premières fables venues » (τοὺς ἐπιτυχόντας μύθους : 377b). L'éducation des enfants admettra donc des « fables » — c'est entendu : elles plaisent tout en prodiguant « quelques vérités » —, mais expurgées.

Cependant, la réflexion du philosophe sur la poésie ne s'arrête pas là. Elle n'a en effet traité jusqu'à présent que de l'effet de la poésie sur « les êtres dépourvus de raison et les enfants » (πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους : 378a), ceux qui ne savent pas

---

[435] Cf. 378d : « Les combats des dieux qu'Homère imagina, voilà ce que nous n'admettrons pas dans la cité, que ces fictions soient allégoriques ou non », Θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. L'ambiguïté, l'équivoque n'est pas une « excuse » suffisante. Il faut raconter des « mythes » clairs, nets et irréprochables tant moralement que théologiquement. Sur la critique de l'ambiguïté chez Platon, sur le discrédit que jette sa présence, aux yeux du philosophe, sur la « vérité » des poètes parce qu'ils font une place à l'obscurité, aux faux-semblants, voir Detienne, 1967, p. 112 sq. Les pages 362e-366b de la *République* sont également éclairantes. Nous y reviendrons : cf. *infra* p. 476 sq.

« discerner l'allégorie » et qui se fient aux apparences[436]. Est-ce à dire que la poésie pourra être admise, à l'abri du censeur, dans la cité idéale pourvu que son public soit constitué de citoyens formés ? Certes non, répond plus loin le législateur (cf. 595a sq.). Car la poésie fait bien plus que corrompre les jeunes esprits malléables et fragiles : elle ruine la « raison », le λόγος, même chez les hommes faits. Cette seconde critique de l'activité poétique repose sur l'opposition platonicienne classique entre l'imitation et la réalité. Le poète est, comme le peintre, un imitateur : μιμητής[437]. La poésie, comme la peinture, un art d'imitation, μιμητική, et non un art véritable, une τέχνη. Ils offrent l'apparence, l'illusion de la réalité, reproduction d'autant plus dangereuse qu'elle est plus captivante. Elle « trompe les êtres dénués de sens et les enfants » :

> Παῖδάς γε καὶ ἄφρονας ἀνθρώπους ἐξαπατ[ᾷ] (*République*, 598c).

« Les poètes créent des imaginations, et non des réalités » :

> Φαντάσματα γὰρ ἀλλ' οὐκ ὄντα ποιοῦσιν (*République*, 599a).

Ils nous livrent des imitations (μιμήματα), non des actes (ἔργα), qui, eux, sont réservés, dans chaque métier, aux vrais artisans, les δημιουργοί (599b)[438]. Et si l'on considère les activités intellectuelles et non plus manuelles, force est de constater qu'Homère n'a jamais été législateur, ni stratège, ni enseignant (599c-600e). Les poètes, depuis Homère, n'ont fait qu'imiter la réalité « sans jamais atteindre la vérité » (τῆς ἀληθείας οὐχ ἅπτεσθαι : 600e). Mais le plus grave est encore à venir. En effet, loin d'adresser leurs illusions à « l'élément raisonnable de notre âme » (τὸ λογιστικὸν τὸ ἐν ψυχῇ : 602e), « celui qui se fie à la mesure et au calcul » (τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῦον : 603a), ils s'arrangent pour toucher « son contraire » (τὸ τούτῳ ἐναντιούμενον : 603a), qui lui est très inférieur (φαῦλος : 603a). Cet « élément déraisonnable » (ἀλόγιστον : 604d) de l'âme a soif de réactions extrêmes, de larmes, d'amour, de colère, bref de toutes les « passions » (τὰ ἐπιθυμητικά : 606d). Or tous ressentent de la joie à se laisser aller à ces sentiments quand c'est « pour le plaisir » et non « pour de vrai », aux spectacles et non dans la vie. Et c'est bien là le danger. En flattant nos passions, en cherchant à susciter une joie aussi violente qu'illusoire afin de toucher « le plus grand nombre »[439], la poésie d'imitation, tout entière vouée à la « dramatisation »[440] pour employer un terme moderne, « réveille, nourrit, et fortifie le mauvais élément de l'âme, et ruine, de la sorte, l'élément raisonnable » (ἀπόλλυσι τὸ λογοστικόν : 605b). Elle sait « corrompre même les honnêtes gens » (605c), ce qui la rend redoutable et force Socrate à lui refuser l'entrée dans la cité idéale avec cet avertissement :

> Εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου.
>
> « Si tu admets la Muse voluptueuse dans les odes lyriques ou les épopées, le plaisir et la douleur seront les rois de ta cité, à la place de la loi et de ce principe que, d'un commun accord, on a toujours regardé comme le meilleur : la raison. » (*République*, 607a)

---

[436] Cf. Detienne, 1967, 112 sq.

[437] Sur la μίμεσις chez Platon, cf. entre autres Brisson, 1982, p. 81-92 ; Verdenius, 1949, *passim* ; Vernant, 1979, p. 105-137.

[438] Voir aussi *Ion*, 536e sq.

[439] Le poète veut « s'illustrer devant la multitude », εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς (605a).

[440] Sur ce point, voir aussi, dans l'*Apologie de Socrate*, le chapitre 35b, où Socrate s'insurge contre le comportement d'hommes de valeur, auxquels leur mérite a valu d'occuper des charges importantes dans la cité, parce que, au cours de procès mettant leur vie en jeu, ils « sont montés à tribune pour y jouer ces drames apitoyants (τὰ ἐλεινὰ ταῦτα δράματα) et rendre la cité ridicule ».

Tous les éléments de la typologie classique sont donc finalement en place. Le terme ἔπος, désormais au pluriel, ἔπη, que Platon réintroduit ici, désigne désormais un récit revêtant une forme « épique »[441]. Ensemble avec μέλη (singulier μέλος), le chant choral, et τραγῳδία, la tragédie, il renvoie à un récit en vers (ἐν μέτρῳ : 380c)[442] et s'oppose en cela, d'un point de vue formel, au terme λόγος, ce dernier désignant alors un récit en prose (ἄνευ μέτρου λόγον εἰπεῖν : cf. 607d). Le terme μῦθος renvoie quant à lui à un récit de nature fabuleuse, un conte, un apologue, ce qui en rend souvent le contenu suspect, voire dangereux, car hautement mensonger. Lui aussi se distingue en cela du terme λόγος, mais dans une opposition que ne touche cette fois plus la forme, mais le fond du récit. Comme ce fut le cas chez Homère, μῦθος et ἔπος se trouvent à nouveau liés, mais d'une manière très différente. Ce rapprochement qui distinguait hier entre « paroles » et « récits », entre « la voix » et « l'avis », marque désormais que c'est chez les poètes, les maîtres du vers, qu'on lit surtout ces contes, fabuleux et trompeurs, dont il faut préserver les esprits. Notons, toutefois, que les poètes ne sont pas les seuls visés et que le philosophe condamne également ceux qui, en prose, racontent de tels mensonges, de tels μῦθοι (cf. ἄνευ μέτρου μυθολογοῦντα : 380c). Le terme λόγος enfin désigne non seulement un récit en prose et non en vers, mais aussi et surtout un récit ancré dans la réalité, véridique et non mensonger, parce que fondé sur « la mesure » et la « raison » : τὸ λογιστικόν, ὁ λογισμός ou, simplement, à nouveau, ὁ λόγος ; et non sur le plaisir et la passion, l'illusion et l'imitation. Le λόγος fixe « les opinions vraies » (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς), « grâce à une argumentation capable d'en manifester les causes », d'en rendre raison (αἰτίας λογισμῷ : cf. *Menon*, 97d-98a).

Quelle conclusion en tirer pour notre étude ? En fait, il est clair ici, comme chez Thucydide, mais pour des raisons différentes (quand le philosophe de la cité idéale critique les poètes, il y voit une affaire de morale civique, et non la quête de « faits » vérifiables), que c'est l'ensemble de la tradition archaïque qui est suspecte et qu'il faut envisager avec prudence, voire méfiance :

> « Nous aussi, conclut Socrate, par un effet de l'amour qu'a fait naître en nous pour une telle poésie (διὰ τὸν ἐγγεγονότα ἔρωτα τῆς τοιαύτης ποιήσεως) l'éducation de nos belles républiques, nous serons tout disposés à voir se manifester son excellence et sa très haute vérité (ἀληθεστάτην) ; mais, tant qu'elle ne pourra point se justifier (ἀπολογήσασθαι), nous l'écouterons en nous répétant, comme une incantation qui nous prémunisse contre elle, ces raisons (τοῦτον τὸν λόγον) que nous venons d'énoncer, craignant de retomber dans cet amour d'enfance qui est encore celui de la plupart des hommes (ἐυλαβούμενοι πάλιν ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικόν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα). Nous nous répéterons donc qu'il ne faut point prendre au sérieux une telle poésie, comme si, sérieuse elle-même, elle touchait à la vérité (οὐ σπουδαστέον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ποιήσει ὡς ἀληθείας τε ἁπτομένῃ καὶ σπουδαίᾳ), mais qu'il faut, en l'écoutant, se tenir sur ses gardes, si l'on craint pour le gouvernement de son âme (ἐυλαβητέον αὐτὴν ὃν τῷ ἀκροωμένῳ περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι), et enfin observer comme loi tout ce que nous avons dit sur la poésie. » (*République*, 607e-608b)

L'opposition entre μῦθος et λόγος, entre « mythe » et « raison », manifeste bien ce sentiment de méfiance pour une pratique et un corpus certes séduisants, mais essentiellement faussés. Le philosophe, à l'instar de l'historien, exige une défense en règle : ἀπολογήσασθαι, comme devant un tribunal, avant de songer à lever les charges. Faut-il en déduire que le « mythe », pour les Grecs, Platon en tête, n'est que cela : une tradition poétique pleine de fables mensongères qu'il faut expurger, un florilège de contes monstrueux où la vérité disparaît sous les inepties théologiques et morales (des

[441] Il peut aussi arriver que le terme ἔπος (ou ἔπη) désigne une œuvre lyrique et, plus généralement, toute œuvre poétique (cf. par exemple la troisième *Olympiques* de Pindare, vers 8).
[442] Le terme ἔπος à lui seul peut désigner des « vers », par exemple en 386c.

dieux anthropomorphes se chamaillent et répandent le mal comme le bien)[443] ? Est-ce que le μῦθος platonicien traduit notre fameux « mythe » ? Est-ce là sa définition ?

En fait, ce serait, là encore, une réponse trop simple. Même chez Platon, cette définition est loin de s'appliquer systématiquement, tant pour la forme que sur le fond[444]. Par exemple, dans la *République* même, les récits que donne Hésiode, dans la *Théogonie*, de la castration d'Ouranos et de l'infanticide anthropophage de Cronos sont appelés des λόγοι χαλεποί (378a), des « histoires fâcheuses », et non des μῦθοι. Un peu plus tôt, les récits poétiques qui présentent une peinture incohérente de la justice et de l'injustice — Platon citant l'*Iliade*, l'*Odyssée* et les *Travaux et les Jours* pour défendre tantôt l'une (*République*, 363a-c), tantôt l'autre (364c-e) — sont, là aussi, des λόγοι[445], pire, des λόγοι « étranges à l'extrême » (θαυμασιώτατοι : 364b), mais jamais des μῦθοι.

De même, dans le *Phédon*, les fables d'Ésope sont appelées tantôt μῦθοι (εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἄν συνθεῖναι ὡς… : *Phédon*, 60c), tantôt λόγοι (τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους : *Phédon*, 60d). Autrement dit, formellement, quand bien même Platon voudrait effectivement condamner le « mythe » poétique, il arrive que, pour le désigner, μῦθος et λόγος se confondent encore[446]. Il y a également cette distinction curieuse entre « les petits et les grands mythes » (τούς τε μείζους καὶ ἐλάττους μύθους)[447], expression au comparatif qui souligne bien la difficulté de tous les rassembler sous une même catégorie, autant que celle de les distinguer clairement[448]. Quant au fond, il paraît difficile de soutenir que Platon critique l'ensemble de la tradition poétique et, par là, le « mythe » sous toutes ses formes. Non seulement il reconnaît aux « mythes » — certes expurgés, « enchaînés », comme les « opinions vraies » du *Ménon* (97d-98a) — un grand pouvoir de persuasion, qui fournit du reste à Socrate, en de nombreuses occasions restées fameuses, le moyen de communiquer son enseignement[449] ; mais il accorde également à ses créateurs, les poètes, le statut de « pères et de guides de sagesses » :

> [Ποιηταὶ] γὰρ ἡμῖν ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας καὶ ἡγεμόνες (*Lysis*, 214a).

Car la critique qu'il fait de l'activité poétique n'est pas universelle. Elle distingue au contraire entre la « poésie d'imitation » qui, éloignée de la vérité et de la réalité, est condamnable et périlleuse pour l'âme, et une poésie pieuse et élogieuse :

> Ὁμήρου ἐπαινέταις λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής […] χρὴ […] συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν.

---

[443] Aristote, qui, sur bien des points, ne partage pas exactement l'avis de Platon (cf., par exemple, Buxton, 1996, p. 193, sur la différence d'appréciation que l'un et l'autre font de la tragédie et de ses effets), estime pourtant lui aussi que les mythes, même s'ils transmettent par bribes une vérité « originelle », l'ont déformée, amenuie, et qu'il appartient au philosophe de l'extraire des mythes où elle a été enfouie. À ce propos, on lira avec intérêt Bollack, 1997, p. 137-180.

[444] Cf. Buxton, 1996, p. 185-197.

[445] Cf. τῷ λόγῳ, 363c ; λόγων, 363e ; λόγοις, 364c ; λόγων, 365d etc.

[446] Dion Chrysostome, lorsqu'il évoque la position ambiguë de Platon vis-à-vis d'Homère, note que le philosophe était émerveillé par le plaisir et le charme que dispensent les vers de l'épopée, mais prompt à blâmer ensemble les μῦθοι et les λόγοι qu'ils proposent au sujet des dieux : τὴν μὲν ἡδονὴν καὶ χάριν τὴν τῶν ἐπῶν ἐκπληττόμενος, πολλάκις γε μὴν ἐπιμεμφόμενος ἐν τοῖς περὶ θεῶν μύθοις τε καὶ λόγοις (*Discours*, LIII, 2).

[447] *République*, 377c.

[448] Nous reviendrons sur cette distinction à propos des « fables » d'Hésiode comparées à celles d'Ésope dans un chapitre ultérieur : cf. *infra* p. 389 sq.

[449] Il est également permis de songer à la figure de Pythagore que Platon oppose à Homère (600b) parce que lui a joué un véritable rôle d'éducateur. Le philosophe est ici offert en exemple contre le poète. Or on sait la forme « mythique » que prenaient les enseignements pythagoriciens.

> « Aux panégyristes d'Homère, qui disent que ce poète a fait l'éducation de la Grèce, […] il faut accorder qu'Homère est le prince de la poésie et le premier des poètes tragiques, mais il faut savoir aussi qu'en fait de poésie, il ne faut admettre dans la cité que les hymnes en l'honneur des dieux et les éloges des gens de bien. ». (*République*, 607a)

Et même « la poésie vouée au plaisir, l'imitation » :

> Ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις… (*République*, 607c),

peut encore se racheter, aux yeux de Socrate, « si elle peut prouver par de bonnes raisons qu'elle a sa place dans une cité bien policée » :

> …εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν […] ὡς χρὴ αὐτὴν εἶναι ἐν πόλει εὐνομουμένῃ (*République*, 607c) ;

« si elle se révèle aussi utile qu'agréable » :

> …ἐὰν μὴ μόνον ἡδεῖς φανῇ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη (*République*, 607e).

La démonstration, cependant, devra se faire « sans le moindre vers, en prose » :

> …ἄνευ μέτρου λόγον εἰπεῖν (*République*, 607e),

pour éviter que le charme exercé par la « Muse voluptueuse » n'agisse sur les juges. Examinée, contrôlée, censurée, enchaînée par le λόγος — la prosaïque raison —, la poésie peut trouver place dans la cité idéale. Socrate rappelle du reste qu'il a, « depuis l'enfance, une certaine tendresse et un certain respect pour Homère » (φιλία γέ τις καὶ αἰδώς : *République*, 595b), comme sa réflexion du *Lysis* le laissait déjà entendre. Enfin, et c'est sans doute le point le plus important, d'autres dialogues de Platon offrent une vision fort différente de l'activité poétique en insistant non plus sur le fait qu'elle n'est qu'imitation et illusion, mais sur celui qu'elle naît d'une inspiration divine conçue comme une véritable possession[450]. Certes, la lecture d'*Ion* ne permet guère de tirer des conclusions favorables à l'art du poète. Mais il n'en va pas de même pour le *Banquet*, ni pour *Phèdre*, où la poésie est étroitement liée à l'amour, l'ἔρως.

Dans le *Banquet*, la définition de l'amour qui emporte finalement la conviction de Socrate en fait un « désir d'immortalité » qui conduit, une fois sublimé, « à la science de la beauté absolue » (αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα : 211c), cette science qui permet de « connaître enfin le beau tel qu'il est en soi » (γνῷ αὐτὸ [τὸ μάθημα] τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν : 211c). Or c'est là le seul moyen, pour un homme de bien, « d'engendrer non des fantômes de vertus, puisqu'il ne s'attache pas à un fantôme, mais des vertus véritables, puisqu'il saisit la vérité » :

> Αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται […] τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ (*Banquet*, 212a).

Et, parmi elles, on compte non seulement « la partie la plus importante et la plus belle de la sagesse, […] celle qui a trait au gouvernement des État et des familles et qu'on nomme prudence et justice » (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη : *Banquet*, 209a), mais aussi « la sagesse et les autres vertus qui ont précisément pour pères tous les poètes et ceux des artistes qui ont le génie de l'invention » :

---

[450] Ce qui n'est pas le cas de l'inspiration divine chez Homère ou Hésiode, où la Muse donne le chant, le dépose sur la langue de son messager, le lui insuffle, mais sans que l'on puisse parler de « possession » : cf. entre autres Calame, 2000, p. 104, note 29.

> …φρόνησίν τε καὶ τὴν ἀλλὴν ἀρετὴν ὧν δή εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι (*Banquet*, 209a).

De même, dans *Phèdre*, l'amour, l'art divinatoire et la poésie sont tous trois définis comme des formes de « délire » (μανία) qui, bien qu'opposées au « bon sens » (σωφροσύνη), ne se trouvent pas pour autant condamnées par le philosophe, pourvu qu'ils naissent d'une possession divine :

> « Le délire est pour nous la source des plus grands biens, quand il est l'effet d'un don divin (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης). La prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone ont en effet, et justement quand elles sont en proie au délire, rendu maints éminents services à la Grèce, d'ordre privé aussi bien que public ; alors que, quand elles ont toute leur tête (σωφρονοῦσαι), elles n'en rendent que de bien minces, ou point du tout. Ne parlons pas de la Sibylle et des autres devins inspirés par les dieux, qui, par leurs prédictions, ont mis dans le droit chemin bien des gens […]. Le délire l'emporte en noblesse sur la sagesse, le don qui vient des dieux sur le talent qui vient de l'homme (κάλλιον […] μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης). […] Il y a une troisième espèce de possession et de délire, celui qui vient des Muses (ἀπὸ Μουσῶν […] μανία). Quand il s'empare d'une âme tendre et pure (ἁπαλην καὶ ἄβατον ψυχήν), il l'éveille, la transporte, lui inspire des odes et des poèmes de toute sorte et, célébrant d'innombrables hauts faits des anciens, fait l'éducation de leurs descendants (τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει). Mais quiconque approche des portes de la poésie sans le délire des Muses (ὃς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται), persuadé que, décidément, une connaissance technique doit suffire à faire un bon poète (πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος), celui-là est, personnellement, un poète imparfait, comme aussi, devant celle des hommes inspirés par un délire, s'efface la poésie de ceux qui ont toute leur tête (ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη). » (*Phèdre*, 244a-245a)[451]

En vérité, cette description semble en complète contradiction avec celle que livrait le législateur de la cité idéale. La poésie, associée à Éros, apparaît ici comme un bien, et non un mal. Loin de corrompre « les âmes tendres et pures », elle leur donne au contraire le pourvoir d'« éduquer » les générations à venir. Quant à l'art et à la technique, la τέχνη, ce « talent » humain pourtant placé si haut dans la *République*, ils viennent ici ruiner la poésie plutôt que l'améliorer — au sens fort que prend ce terme dans la bouche du censeur de la cité idéale — quand ils s'aventurent à en assurer le contrôle.

La position qu'adopte Platon vis-à-vis de la poésie présente donc une ambiguïté fondamentale. Tantôt le philosophe attaque une pratique de la poésie qui engendre des « mythes » mensongers et « ruine la raison » ; tantôt au contraire il reconnaît à cette même poésie de grandes vertus, qui l'élève au-dessus de la sagesse des hommes[452]. Comment, dès lors, y voir encore une critique du « mythe » en tant que tel ? Certaines « fables » sont condamnées, mais est-ce dû à la nature profonde du « mythe », ou au manque d'inspiration, fût-il momentané, du poète ? Sans doute ce dernier, poussé par le désir de plaire à tout prix, peut-il parfois être tenté de recourir à « l'art » pour créer un « mythe » au lieu de livrer, sans intervenir, le récit véritable que lui insufflent les Muses. Mais de telles erreurs de jugement ruinent-elles la poésie tout entière ?

En fait, la position de Platon n'est guère éloignée de celle de Pindare qui, lui non plus, n'hésitait pas à fustiger les écarts, tant théologiques que moraux, que pouvaient

---

[451] Traduction inspiré par celles d'Émile Chambry et de Léon Robin. Voir aussi *Ion*, 533d sq.

[452] Du reste, dans *Phèdre*, le second discours que tient Socrate sur l'amour pour expier ses crimes envers le dieu Éros prend la forme d'un récit « dont les idées et les expressions ont une couleur poétique » (τοῖς ὀνόμασιν ποιητικοῖς τισιν : 257a), pour ne pas dire un « mythe ».

présenter, à ses yeux, certaines versions de « mythes » célèbres[453]. Et si la condamnation que prononce Socrate dans *La République* peut paraître s'appliquer plus largement[454], il est toutefois permis de reconnaître dans « ces éloges des gens de bien » (ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς : *République*, 607a), dans cette poésie qui ne se contente pas de « charmer la multitude », mais qui atteint la vérité et qui, à ce titre, a « droit de cité », les odes mêmes du très aristocratique poète thébain, son ἀληθὴς λόγος. La cité, nous dit l'Athénien des *Lois*[455], doit aguerrir ses citoyens grâce à des joutes « qui, étant une image aussi évidente que possible des combats de la guerre, soient en même temps des combats de fête » (*Lois*, 829b) et qui, à l'instar des concours que venaient couronner les épinicies de Pindare, s'achèveront, elles aussi, sur « des chants d'éloge aussi bien que de blâme » (ἐγκώμιά τε καὶ ψόγους : *Lois*, 829c), les participants « célébrant celui qui aura été jugé le meilleur et critiquant celui qui ne l'a pas été » :

> …τόν τε ἄριστον δοκοῦντα εἶναι κοσμοῦντας καὶ τὸν μὴ ψέγοντας (*Lois*, 829c).

Ainsi, Thucydide et Platon ont tous deux tentés, avec des intentions différentes, d'enfermer les poètes — comme les prosateurs qui suivent leurs traces — et leurs récits dans une expression, τὸ μυθῶδες pour l'un, ὁ μῦθος pour l'autre. Pour l'historien, le « mythe » est néfaste parce qu'il trahit les faits. Il les déforme pour les rendre plus attrayants et rend plus difficile le travail de l'enquêteur qui doit l'épurer au terme d'un véritable procès. Les événements sont ainsi rendus à la réalité « historique », celle qui naît de l'enquête tout en la guidant, tel le fameux principe de la maîtrise des mers, clef de voûte des empires comme des *Histoires*. Pour le philosophe en revanche, l'enjeu n'est pas tant « historique » que moral et théologique. Il ne s'agit pas de déterminer, sous l'illusion, la réalité de faits et de gestes : cette vérité est, de toute façon, mieux exprimée ailleurs ; mais plutôt de s'assurer que la représentation qu'en donne le « mythe » n'est pas pernicieuse. Comme chez Thucydide, le « mythe » est dangereux parce qu'il feint de reproduire la réalité tout en parant ce mensonge de mille attraits. Toutefois, ce n'est pas l'illusion elle-même que Socrate condamne le plus, mais plutôt l'effet que cette dernière cherche à produire, la manière dont elle va affecter l'esprit du public et en ruiner « l'élément raisonnable ». Le philosophe ne veut pas épurer le « mythe » : il veut le censurer.

Pourtant, malgré leurs efforts, ni l'un ni l'autre ne parviennent à s'en défaire entièrement. Thucydide admet le merveilleux pourvu qu'il ait pu le contrôler, Socrate la poésie pourvu qu'elle soit « utile » et pieuse. Force est donc de conclure avec Richard Buxton :

> « Des problèmes évidents de définitions subsistent toutefois. Malgré son origine grecque, dérivée de μῦθος, le terme anglais de *myth*, tout comme ses équivalents dans les autres langues d'Europe occidentale, ne correspond pas, tant s'en faut, à une classification universellement reconnue dans l'Antiquité. Il est exact que les tentatives de différenciation entre ce qui est improbable/invérifiable et ce qui ne l'est pas, faites par exemple par Thucydide (I, 21), Plutarque (*Vie de Thésée*, I, 3), Diodore de Sicile (IV, 1) et Sextus Empiricus (*Adv. gramm.*, 263-264), sont *parfois* exprimées en termes de contraste entre ce qui est μῦθος et ce qui ne l'est pas. Il est non moins vrai que Platon va presque jusqu'à rendre systématique deux distinctions entre μῦθος et λόγος : la première entre μῦθος, pris dans le sens de discours non vérifiable, et λόγος dans le sens de discours vérifiable ; la seconde entre μῦθος signifiant "récit" et λόγος, "arguments rationnels". Cependant, dans un ensemble considérable de passages qui débute à la période archaïque, μῦθος et λόγος sont utilisés sans qu'un

[453] Voir par exemple le mythe de Tantale dans la première *Olympique*. Nous reviendrons sur ce parallèle à propos de l'épinicie : cf. *infra* p. 476 sq.
[454] Cf. également dans le livre VII des *Lois* le chapitre 801c.
[455] *Les Lois*, 829b-d.

> tel contraste soit impliqué. Qui plus est, Platon lui-même, lorsqu'il fait allusion dans ses écrits aux fables qui devraient être bannies de sa république idéale, ne leur donne pas [toujours] le nom de μῦθοι, mais [parfois celui] de λόγοι ("discours"). En bref, les historiens des idées, qui voient dans la culture grecque une avancée partant du μῦθος pour aboutir au λόγος, ne peuvent utiliser que tout à fait gratuitement ces termes anglais (allemand, français…) ; au mieux sont-ils en train d'extrapoler à partir d'une distinction qui se faisait *parfois* dans l'Antiquité. »

Peut-être nous faut-il donc chercher une définition du « mythe » en Grèce ancienne ailleurs que dans les termes μῦθος et λόγος ? C'est ici qu'intervient pour finir le mot αἶνος.

L' AINOΣ

À la différence des expressions précédentes, la définition du terme αἶνος ne repose ni sur des distinctions d'ordre formel : un αἶνος peut être raconté en vers aussi bien qu'en prose, ni sur des distinctions quant aux sources du récit : il peut prendre la forme d'une « fable » merveilleuse — le terme « fable » étant du reste l'une de ses acceptions —, comme celle d'un éloge ou d'un conseil fondés sur des témoignages bien réels, voire « historiques ». La question est donc de savoir quel sens donner à ce terme qui peut servir à traduire des intentions en apparences si contradictoires.

Le premier sens du mot αἶνος est « récit chargé de sens »[456], « conte, fable », et il est remarquable que, dans toutes ses « spécialisations » ultérieures, il ait reçu un dérivé ou un composé pour les désigner plus précisément que lui-même ne le fait. Ainsi, parce qu'un αἶνος est généralement un récit, voire une « fable », comportant une réflexion ou un avertissement moral, il a pu prendre le sens de « discours instructif, conseil édifiant ». Toutefois, dans cette acception, le grec lui préfère généralement le mot παραίνεσις, qui a donné en français les termes savants parénèse et parénétique. De même, c'est le terme αἴνιγμα, « énigme », qui sert à insister sur le caractère ambigu, à double sens, de cette forme de discours qui mêle à un récit exprès la mise en œuvre d'un dessein caché ou une mise en garde implicite. Enfin, lorsqu'αἶνος signifie « louange », insistant par là sur le fait que l'éloge comme le blâme découlent du jugement moral que l'on porte sur les actions de tel ou tel, la langue autre que poétique emploie le plus souvent ἔπαινος.

Le mot αἶνος revient, tel un écho, mais comme s'il conservait une acception plus large, plus générale, que ses dérivés et composés ; comme s'il les englobait tout en s'en distinguant. Cela explique que des genres littéraires aussi différents que l'apologue ou l'épinicie aient pu être désignés par le mot αἶνος, et que d'autres encore, qui jamais pourtant n'ont recours au terme αἶνος lui-même, mais toujours à ses composés, voire à d'autres termes traduisant les mêmes intentions[457], n'en contiennent pas moins de nombreux αἶνοι. Si le mot demeure le même, son sens est à chaque fois envisagé sous un aspect différent, une de ses multiples facettes privilégiée aux dépens des autres.

L' AINOΣ D'ULYSSE

Un exemple tiré de *l'Odyssée*, exemple remarquable à plus d'un titre[458], permettra de mieux s'en rendre compte. Pour mémoire, au Chant XIV de l'*Odyssée*, Ulysse, arrivé

---

[456] Cf. Pierre Chantraine, 1968-1980, « αἶνος », p. 35-36.

[457] En particulier σῆμα et ses dérivés : voir *supra* p. 53 et p. 74. Mais aussi le verbe φράζειν, « signifier par un geste, un signe » : cf. Homère, *Odyssée*, XIX, v. 250 ; Eschyle, *Agamemnon*, v. 1061 ; Hérodote, IV, 113. C'est ce même verbe qui, à la voix moyenne, est si souvent associé à la μῆτις (voir *supra* p. 53).

[458] Voir *supra* p. 87.

à Ithaque, se rend sous les traits d'un vieux mendiant, chez le porcher Eumée qui le reçoit avec bonté. Le roi déguisé, pour remercier son hôte de son accueil, joue les aèdes et récompense par ses récits la générosité du porcher. Nous l'avons dit, Ulysse n'est pas un inspiré au même titre que Phémios ou Démodokos. Il ne chante pas ce que lui soufflent les Muses, mais use des talents d'orateur qu'elles ont versés sur sa langue. Vérité et mensonge se mêlent dans son chant sous son propre contrôle, et non sous celui de Zeus et de ses filles. Mais Ulysse, ici comme hier à la cour d'Alkinoos, parle κατὰ μοῖραν (v. 496), conformément à la part due à chacun, et son discours est profitable à qui sait l'entendre.

Le fils de Laërte commence par raconter à Eumée, en se faisant passer pour un prince crétois déchu, le récit, arrangé et modifié, de ses aventures. Puis, resté chez le porcher tout le jour, Ulysse s'apprête à y dormir quand il s'aperçoit que la nuit s'annonce froide et pluvieuse. Vêtu de haillons, il aimerait recevoir d'Eumée de quoi se couvrir et décide, pour y parvenir :

> « …d'éprouver (πειρητίζων) le porcher pour voir s'il quitterait et donnerait sa cape ou, ne pensant qu'à soi, en demanderait une à l'un de ses bergers (εἴ πως οἱ ἐκδὺς χλαῖναν πόροι ἤ τιν' ἑταίρων | ἄλλον ἐποτρύνειεν, ἐπεί ἑο κήδετο λίην). » (*Odyssée*, XIV, v. 459-461)

Il fait alors à Eumée et à ses compagnons un second récit (v. 462-506) que le porcher qualifie d'αἶνος (v. 508)[459].

Il ne faut pas entendre ici qu'Ulysse raconte une « fable », ce que ce terme, nous l'avons vu, désigne traditionnellement, ni qu'il livre un « compliment », autre possibilité courante. En fait, il tient un discours instructif dans lequel se mêlent diverses intentions, à l'instar précisément de celui d'un devin ou d'un poète chargés de transmettre un savoir, une vérité inspirée des dieux et destinés aux seuls « hommes complets ». Ce récit est à la fois une « énigme » : αἴνιγμα, un « avertissement » : παραίνεσις, et un « éloge » : ἔπαινος, ce qui vient simplement souligner l'ambiguïté dont s'entourent nécessairement, nous l'avons vu, tant la parole du poète messager des dieux que les γνῶμαι, les leçons, qu'elle rappelle.

L'action de cet αἶνος se déroule sous les murs d'Ilion. Ulysse, Ménélas et le narrateur, ce prince crétois qu'Ulysse en personne, ici dédoublé, campe devant Eumée, sont à la tête d'une petite troupe et dressent une embuscade. La nuit survient, « nuit de gel où la neige […] s'étalait en verglas » (v. 475-476) qui ressemble à s'y méprendre à la « nuit mauvaise et sans lune, où, jusqu'à l'aube, allait tomber la pluie de Zeus » (v. 457-458) dont souffre en ce moment même Ulysse racontant son αἶνος. Le narrateur, dans la précipitation du départ, n'a pas emporté de manteau (χλαῖναν : v. 480, v. 488) et risque donc de mourir de froid. Mais Ulysse, qu'il a averti de son malheur, a bien vite une idée et, employant la ruse, fait quitter sa cape (χλαῖναν : v. 500) à l'un de leurs compagnons pour la donner à son ami, le narrateur[460].

À l'évidence, dans cet αἶνος, les intentions se mêlent. D'abord, Ulysse veut éprouver la générosité de son porcher pour servir son intérêt immédiat. Car le dessein qu'il poursuit, déguisé en mendiant, en racontant cette histoire, est parallèle au contenu et aux circonstances mêmes de son récit : il souhaite obtenir un manteau pour se protéger du froid. En outre, cette histoire est également un éloge du narrateur, présenté comme un compagnon d'Ulysse assez estimé du roi d'Ithaque pour mériter de lui un

---

[459] L'une des épithètes homériques d'Ulysse est πολύαινος. On hésite généralement entre deux traductions : « digne de grands éloges, célèbre » ou « riche en bons conseils, aux paroles pleines de sens » ; cf. Pierre Chantraine, 1968-1980, « αἶνος », p. 35. Une troisième pourrait en être, même si la seconde suffit à nos besoins, « [Ulysse] aux nombreux αἶνοι », αἶνοι étant compris ici comme autant de récits édifiants et habiles. De plus, en une occasion au moins (*Iliade*, XI, v. 430), l'adjectif πολύαινος est lié à l'évocation de la ruse du roi d'Ithaque. Cf. également G. Nagy, 1979, p. 240, § 19, note 1 et P. Pucci, 1977, p. 76.

[460] Cf. G. Nagy, 1979, p. 234-235 ; cf. également P. Pucci, 1977, p. 76.

traitement de faveur. Enfin, et c'est là ce qui nous importe le plus, Ulysse raconte ici une histoire édifiante. Parce qu'il veut éprouver les qualités d'hôte et, partant, d'homme, de son porcher, il ne peut livrer clairement la morale du conte. Mais c'est à Eumée de se montrer un « homme complet » en sachant interpréter cet αἶνος correctement et en en tirant les conclusions, les γνῶμαι qui s'imposent. Ce petit conte est un test :

> Τοῖσ' Ὀδυσεὺς μετέειπε, συβώτεω πειρητίζων (*Odyssée*, XIV, v. 459).

Eumée ne doit pas seulement y voir une anecdote plaisante, si vraiment il est un hôte généreux et un homme de cœur. Mais il doit aussi comprendre que la situation présente du narrateur est identique à celle qu'il a endurée devant Troie et agir en conséquence, tout en évitant de tomber dans le piège qui consisterait à adopter telle quelle la solution de l'Ulysse du conte en « frustrant » l'un de ses compagnons de son bien. Car c'est seulement en abandonnant l'un de ses propres vêtements qu'il fera la preuve de sa valeur. Et le porcher l'entend fort bien, qui répond à Ulysse :

> « Vieillard, le bel αἶνος que tu viens de nous faire ! […] Pour ce soir, tout au moins, il ne te manquera ni vêtements ni rien que l'on doive accorder en pareil encontre à un suppliant. » (*Odyssée*, XIV, v. 508-511)

C'est Eumée, et non Ulysse, qui tire de ce conte la morale, la γνώμη, qui convient. À l'auditeur de faire la preuve qu'il a compris.

Le mot αἶνος devrait donc être traduit ici par trois termes différents, chacun soulignant un des aspects notables du discours d'Ulysse. C'est d'abord un « récit » qu'il offre à son hôte et en échange, en « contre-don » duquel le narrateur espère obtenir une récompense. C'est ensuite, et doublement, un « éloge » d'Ulysse, à la fois en personne, comme héros de la guerre de Troie, et sous les traits déguisés du narrateur :

> « Ulysse et Ménélas l'Atride nous menaient ; ils *m'*avaient désigné pour commander en tiers. […] *Ulysse* […] au conseil, au combat, ah ! quel homme c'était ! » (*Odyssée*, XIV, v. 470-491)

C'est enfin un « conseil » semblable à ceux que peut livrer un aède : voilà comment Eumée devrait agir envers son hôte ; mais un conseil en forme « d'énigme », à charge pour son destinataire de l'entendre comme il faut.

L'AINOΣ DE NÉOPTOLÈME

Un autre exemple, tiré cette fois du *Philoctète* de Sophocle, met en lumière la même équivoque. Nous sommes à la fin de la tragédie. Néoptolème, semblant renoncer à la ruse et au mensonge (v. 1222 sq.), ces armes recommandées par Ulysse (v. 54 sq.), a avoué au héros malade qu'il doit le conduire à Troie afin de sauver les Achéens. Mais Philoctète refuse de céder et de venir en aide à ceux qui l'ont abandonné autrefois. S'ensuit un dialogue animé entre les deux protagonistes :

> « Néoptolème. — Ton langage est très raisonnable, mais je voudrais, malgré tout (ἀλλ' ὅμως βούλομαι), te voir assez de confiance dans les dieux et dans ma parole pour suivre l'ami que tu as en moi et t'éloigner de ces bords avec lui.
> Philoctète. — Pour rejoindre les champs troyens et l'abominable Atride, avec ce malheureux pied ?
> Néoptolème. — Dis plutôt : pour rejoindre ceux qui peuvent, seuls, mettre fin aux douleurs de ce pied gangrené et te délivrer de ton mal. » (*Philoctète*, v. 1373-1379).

Et Philoctète de conclure :

> Ὦ δεινὸν αἶνον αἰνέσας.
>
> « Ah ! quel terrible αἶνος me dis-tu là. » (*Philoctète*, v. 1380)

Dans ce vers, la traduction du terme αἶνος pose problème. Verdénius note ainsi :

> « Le mot αἶνος est habituellement traduit par "avis, conseil" [la traduction de Paul Mazon donne par exemple : "Ah ! quel étrange avis me donnes-tu là"]. Mais Néoptolème n'a pas donné un avis : il a exprimé une intention (v. 1373 : βούλομαι) et il a répondu par une parade (v. 1378-1379) à la question de Philoctète (v. 1376-1377). Ce sont ses craintes qu'exprime ce dernier en appelant les propos de Néoptolème un αἶνος, un "discours allusif", c'est-à-dire l'expression cachée de quelque mauvais coup qu'il ne comprend pas encore entièrement. »[461]

Le mot αἶνος désigne donc ici un discours allusif contenant et dissimulant à la fois un dessein ultérieur. C'est là une définition qui, si elle comprend aussi l'énigme, décrit tout autant les αἶνοι homériques (comme celui que nous venons d'étudier à l'instant) que les fables en général. En revanche, le verbe αἰνέω signifie bien, dans ce contexte, la même action qu'αἰνίσσομαι, à savoir celle de s'exprimer à mots couverts. Néoptolème revient à ce moment-là sur la prédiction à l'origine de toute l'affaire : Troie ne pourra être conquise que le jour où, ensemble, le fils d'Achille et Philoctète, muni de l'arc d'Héraklès, joindront leurs forces pour sa ruine :

> Ἕλενος ἀριστόμαντις, ὃς λέγει σαφῶς | ὡς δεῖ γενέσθαι ταῦτα. […] δίδωσ' ἑκών | κτείνειν ἑαυτόν, ἢν τάδε ψευσθῇ λέγων.
>
> « C'est Hélénos, parfait devin, qui déclare nettement que tel doit être l'avenir. […] Il en offre sa tête en gage, au cas où il aurait menti. » (v. 1338-1342)

Cependant, comme dans tous les oracles, l'avenir annoncé s'accompagne toujours de son ombre, si ténue soit-elle. Cela n'est peut-être qu'une illusion, mais Philoctète sent une énigme dans les propos du fils d'Achille, il leur devine un sens caché et en conçoit de l'inquiétude. Car il ne faut pas oublier que, jusque-là, toute la pièce était placée sous le signe de la ruse : δόλος (v. 101, v. 102, v. 107, v. 947, v. 1117, v. 1228, v. 1282, v. 1288) ; du mensonge : ψευδός (v. 100, v. 108, v. 109, v. 992) ; de la tromperie : ἀπάτη (v. 947, v. 1236) ; de la machination : σόφισμα (v. 14), τέχνη (v. 88), τέχνημα (v. 926) ; d'une parole conquérante et séduisante, mais obscure et captieuse (v. 98, v. 99, v. 129, v. 408, v. 440, v. 575, v. 629, v. 1112, v. 1268-1269) ; d'Ulysse, en un mot. L'avis, le conseil que livre Néoptolème forment en même temps une énigme. Voilà pourquoi Philoctète lui déclare : ὦ δεινὸν αἶνον αἰνέσας.

De sorte qu'il convient d'envisager l'αἶνος non comme une forme littéraire donnée : l'apologue, l'éloge, mais bien plutôt, selon la formule de Gregory Nagy[462], comme un « mode » de discours remplissant une fonction précise, répondant à une intention bien définie — intention à la fois gnomique, parénétique, énigmatique et plaisante —, et à laquelle tous les genres, l'épopée, la fable, la poésie épinicienne, la tragédie, mais aussi l'« enquête » historique peuvent faire appel. Entendu ainsi, il rend compte de la disparité apparente de ses acceptions tout en en faisant ressortir l'unité autour d'une fonction commune. Nous aurons l'occasion d'approfondir cette définition de l'αἶνος au fil de notre étude, en particulier quand nous nous intéresserons à l'illustration qu'en donne Hésiode[463], dont les compositions mêlent habilement mythes, fables, énigmes et exhortations, ou encore les poètes épiniciens[464].

---

[461] W. J. Verdenius, "AINOΣ", *Mnemosyne*, 15, 1962, p. 389.
[462] Cf. G. Nagy, 1990, p. 164-166, p. 234-237, p. 261 ; 1988, p. 241.
[463] Cf. *infra* chapitre VI.
[464] Cf. *infra* chapitre VIII.

En outre, le lien entre αἶνοι et γνῶμαι est dès lors évident. Discours parénétique, un αἶνος peut naturellement se ramener à une γνώμη, une « morale », qu'elle soit précisée ou non. En outre, les caractéristiques plus formelles d'un tel discours le désignent au premier chef pour exprimer ces notions de « Vérité » et de « Justice » que nous avons définies au chapitre précédent et qui sont à l'origine même des γνῶμαι. Celles-ci doivent séduire pour convaincre : un αἶνος, éloge flatteur ou fable distrayante, offre des dehors plaisants aux auditeurs. Elles indiquent la voie à suivre, l'attitude à adopter, et dénoncent les comportements criminels et dangereux : parénétique, l'αἶνος met en garde et instruit en même temps qu'il réjouit. Enfin, de nature divine, elles ne sont pas à la portée du premier venu. S'il veut saisir les propos inspirés du poète, l'auditoire doit montrer sagesse et sagacité : l'αἶνος est énigmatique et, mêlant les intentions, met à l'épreuve celui ou ceux à qui il est destiné. Mythes, énigmes, fables, toutes ces formes d'expression indissociables des γνῶμαι, entendues comme maximes, ont en commun de se définir avant tout par leur ambiguïté, par cette clarté mêlée d'obscurité qui fait la vérité divine et qui éprouve la γνώμη, cette fois prise comme « jugement », comme « saine raison », des auditeurs.

C'est pourquoi il nous est permis de dire que tout récit gnomique relève de l'αἶνος tel que nous venons de le définir, y compris les fameux « mythes ». Car en vérité, αἶνοι et μῦθοι souvent se mêlent et se confondent. Quand, toujours dans *Philoctète*, et venant conclure la pièce, Héraklès intercède auprès du fils de Péas, il se fait l'écho de l'αἶνος, de cet avis aux allures de prophétie, que prononçait quelques vers plus tôt Néoptolème :

> « Au sortir de ces peines, tu vas te faire une vie glorieuse. Pars donc avec cet homme [Néoptolème] pour la cité troyenne. Tu y verras cesser ton horrible mal ; puis, porté par ta valeur au premier rang de l'armée, tu feras tomber sous mes flèches Pâris, l'auteur de vos maux ; tu prendras Troie. » (*Philoctète*, v. 1421-1428)

De fait, étendant ce même conseil au fils d'Achille, Héraklès emploie le verbe παραινεῖν, marquant ainsi clairement son propos du sceau de l'αἶνος :

> Καὶ σοὶ ταῦτ', Ἀχιλλέως τέκνον, | παρῄνεσα.
>
> « Et à toi aussi, fils d'Achille, j'adresse ces conseils. » (*Philoctète*, v. 1433-1434)

Son discours est une παραίνεσις, un αἶνος parénétique, qui se conclut, comme de droit, sur une véritable « morale » :

> Οὐ γὰρ ηὐσέβεια συνθνῄσκει βροτοῖς, | κἂν ζῶσι κἂν θάνωσιν, οὐκ ἀπόλλυται.
>
> « La gloire d'un mortel pieux ne disparaît pas avec lui, pas plus chez les morts que chez les vivants, jamais elle ne s'éteint. » (*Philoctète*, v. 1443-1444)

Néoptolème ne s'y trompe pas : en obéissant, il se range à la « γνώμη » d'Héraklès, à son « avis », mais aussi et surtout à la « sentence » qui le clôt :

> Κἀγὼ γνώμην ταύτῃ τίθεμαι (*Philoctète*, v. 1448).

Et il y a plus intéressant encore. En effet, pendant tout ce temps, les conseils d'Héraklès, sa παραίνεσις, sa γνώμη, forment autant de « mythes », de μῦθοι :

> Μήπω γε, πρὶν ἂν τῶν ἡμετέρων | ἀΐῃς μύθων, παῖ Ποίαντος · | […] σὺ δ' ἐμῶν μύθων ἐπάκουσον.

> « Héraklès. — [Ne pars] pas encore, pas avant d'avoir écouté nos avis, ô fils de Péas. […] Prête l'oreille à mes avis. » (*Philoctète*, v. 1409-1417)

Et Philoctète d'employer lui aussi μῦθοι dans sa réponse :

> Οὐκ ἀπιθήσω τοῖς σοῖς μύθοις.
>
> « Philoctète. — Je ne serai pas rebelle à tes avis. » (*Philoctète*, v. 1447)

Ici comme ailleurs, traduire μῦθοι par « mythes » est un raccourci, presqu'un un jeu de mot. Les μῦθοι d'Héraklès désignent d'abord, comme chez Homère, les paroles du héros : dans la traduction de Paul Mazon, Philoctète ne sera pas rebelle à la « voix » de son bienfaiteur. Ce sont les « avis » du fils de Zeus, son « opinion », sa γνώμη, à l'instar des « avis » que les héros homériques ouvrent devant le Conseil. Mais ces μῦθοι forment également un récit, par moment prophétique, par lequel Héraklès veut révéler au fils de Péas les desseins de Zeus :

> …τά Διὸς φράσων βουλεύματά σοι (*Philoctète*, v. 1415).

En ce sens, les μῦθοι d'Héraklès constituent bel et bien un αἶνος, dont la teneur — cet avenir « révélé » — fait partie, au temps de Sophocle, de la légende de la guerre de Troie. Ainsi, alors qu'un μῦθος ne désigne pas forcément un « mythe », ici, parce qu'il se confond avec un αἶνος, le traduire de la sorte conviendrait assez.

Toutes ces raisons font que le terme αἶνος nous paraît le plus propre à caractériser le contexte narratif dans lequel s'inscrivent les γνῶμαι. En cherchant à établir et à analyser ce contexte, étape nécessaire, nous l'avons dit[465], si l'on veut comprendre la réelle portée des « sentences », nous serons donc amenés à étudier de très nombreux exemples d'αἶνοι, dont certains porteront effectivement ce nom, tandis que d'autres seront qualifiés de μῦθοι ou encore de λόγοι. Partant du sens premier évoqué plus haut : « récit, conte », nous essaierons à chaque fois de souligner les différences entre ces discours pris chez des auteurs divers et apparemment très dissemblables, mais aussi de définir quelle fonction, quelles intentions ils ont en commun. En d'autres termes, que recherche un auteur, quand il s'exprime, en personne ou par l'intermédiaire des personnages qu'il met en scène, sur le mode de l'αἶνος ? Qu'est-ce qu'autorise ce mode de discours ? De même, nous allons nous attacher à montrer comment les γνῶμαι s'intègrent dans ces récits, quelle place elles y occupent, quelles intentions elles traduisent, tant il est vrai que γνῶμαι et αἶνοι sont inséparables. Enfin, parce que les αἶνοι eux-mêmes ne prennent souvent tous leur sens qu'une fois rapprochés d'autres récits et d'autres « sentences » qui leur font écho et les éclairent, nous seront sans cesse amenés à dégager les liens qui unissent ces différents éléments, souvent à l'échelle d'une œuvre entière. Car ce qui est vrai des γνῶμαι l'est tout autant des αἶνοι : ce n'est qu'en les inscrivant au sein des réseaux de sens qui s'établissent dans l'œuvre littéraire qu'on peut les comprendre pleinement.

Il est donc temps désormais de passer à l'étude des γνῶμαι à l'échelle d'œuvres entières, à commencer par les épopées homériques, à la fois parce qu'elles sont le point de départ de la littérature grecque telle qu'elle nous a été conservée, mais surtout parce que l'aède a, depuis toujours, la réputation d'être le maître de la sentence. C'est chez lui que se fixent pour la première fois les leçons, les maximes — ou du moins leur matière — que les siècles suivants citeront sous l'appellation de γνῶμαι. Le première chose à faire est donc partir à leur recherche.

---

[465] Voir p. 28 sq. et p. 127 sq.

II
LES SENTENCES DANS LES POÈMES HOMÉRIQUES

Dès l'antiquité, Homère passait pour le maître incontesté de la sentence. Quintilien écrit de lui dans son *Institution Oratoire* :

> In verbis, sententiis, figuris, dispositione totius operis, nonne humani ingenii modum excedit ?
>
> « Pour les mots, les sentences, les figures, l'économie de l'œuvre entière, n'a-t-il pas surpassé les bornes du génie humain ? » (*Institution Oratoire*, X, 1, 50)[466]

À l'époque byzantine, Eustathe[467], dans ses commentaires à l'*Iliade* et à l'*Odyssée*, emploie très fréquemment[468] les mots γνώμη, γνωμικός, ou encore γνωμικῶς, pour souligner le caractère « gnomique » de tel ou tel passage. Il rappelle en outre que la poésie homérique doit aussi souvent aux maximes qu'on y trouve la haute considération dont elle jouit :

> …γνώμας, αἷς καὶ αὐταῖς πολλαχοῦ ἡ Ὁμηρικὴ σεμνύνεται ποίησις[469].

Comme le note Jacqueline de Romilly, pour qui s'intéresse aux « réflexions générales », à leur usage, à leur rôle, dans la littérature de la Grèce ancienne :

> « Tout part d'Homère, de son désir d'aller à l'essentiel, à l'universel : il laisse de côté les différences nationales et les traits individuels. »[470]

Toutefois, cette volonté du poète d'offrir un chant riche d'enseignements et d'une portée, sinon universelle, du moins panhellénique, ne signifie pas que le travail de l'interprète soit exempt de toutes difficultés.

D'abord, et paradoxalement, trouver chez Homère des maximes à étudier représente une tâche ardue. Certes, au fil des chapitres d'introduction, nous avons déjà rencontré, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, de véritables « leçons » : Agamemnon ignorant les avis de Calchas, Eumée au contraire sachant comprendre l'αἶνος d'Ulysse, étaient sources d'enseignement. Pourtant, si certains récits de l'aède, qualifiés ou non d'αἶνοι, illustrent bien des sentences, celles-ci ne sont que rarement livrées comme telles, ouvertement, à la conclusion d'un épisode. Au point, du reste, qu'un recensement de toutes les « réflexions générales » présentes dans les épopées homériques ne produit qu'une maigre récolte[471]. Et Jaqueline de Romilly d'en conclure qu'Homère « pratique assez peu les réflexions générales ». Et s'il y en a un peu plus dans l'*Odyssée* que dans l'*Iliade* :

> « Il est amusant de constater qu'elles sont encore introduites avec gaucherie — au point que beaucoup d'entre elles ont été tenues pour des additions postérieures. »[472]

Sentences éparses et peu nombreuses, maladroites, aux dires de certains, voire malvenues, elles semblent former un obstacle à leur propre étude. Notre tâche est-elle donc vouée à l'échec ?

En vérité, nous devons résoudre plusieurs problèmes. D'une part, quels types d'expressions homériques devons-nous considérer comme des « sentences » ? Pour reprendre les termes de J. Villemonteix :

---

[466] Voir aussi Pseudo-Plutarque, *Vita Homeri*, 74.
[467] Cet évêque de Théssalonique vivait au XII^e^ siècle de notre ère.
[468] Le *Thesaurus Linguæ Græcæ* livre plus de deux cent cinquante occurrences pour ce seul auteur (sans compter les mots comme γνωματεύω ou γνωμάτευμα, qui renvoient strictement à l'opinion plutôt qu'à la sentence).
[469] *Commentarii ad Homeri* Iliadem, volume I, p. 3.
[470] Cf. Romilly, 1990, p. 61.
[471] Cf. Romilly, 1988, pour un inventaire détaillé.
[472] Cf. Romilly, 1990, p. 61-62.

> « Comment un lecteur moderne peut-il alors reconnaître dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* ces maximes qui auraient trouvé là, au sentiment des Anciens, leur source première, la plus parfaite peut-être ? »[473]

Est-ce une affaire de forme, voire de « formes brèves » ? Cherchons-nous les proverbes, maximes et autres apophtegmes disséminés dans les épopées ? Ou bien est-ce une affaire de contenu ? La forme gnomique n'est-elle pas un « acte de discours », une parole pratique autant qu'éthique, où importe d'abord l'effet produit, avant d'être un « énoncé », une formule bien tournée ? D'autre part, une fois l'objet de notre recherche défini, reste encore à déterminer comment l'interpréter. Faut-il étudier les sentences en elles-mêmes et pour elles-mêmes, en les sortant de leur contexte ? Ou au contraire ne prennent-elles tout leur sens qu'inscrites dans les récits qui les entourent et les illustrent ? Et, finalement, quelle est leur portée ? Quel est le champ d'action de ces vérités pratiques ?

Pour commencer, qu'est-ce donc qu'une sentence chez Homère ? La première réponse est évidente : il s'agit de ces maximes éternelles, certitudes morales et vérités d'expérience qui sont l'apanage des vieillards et des hommes inspirés, prêtres, devins, héros de μῆτις. Cependant, les choses se compliquent quand on cherche à définir la forme qu'elles revêtent. Les maximes se limitent-elles dans l'épopée à ce que l'on appelle depuis l'Antiquité les formes brèves ? Doit-on prendre pour modèles les γνῶμαι que l'on trouve en abondance chez Hésiode, Théognis ou Solon — voire chez les Tragiques ou les prosateurs du V^e^ siècle —, et chercher leurs ancêtres et équivalents chez Homère ? De fait, si nous nous en tenions à cette démarche, nous retomberions vite sur l'écueil mis en évidence par Jacqueline de Romilly. Car des sentences de ce type, de forme proverbiale, qui annoncent le style « gnomique » et préfigurent les « réflexions générales » chères aux rhéteurs et aux orateurs, l'*Iliade* et l'*Odyssée* en recèlent assez peu. En outre, on ne trouve pas dans l'épopée de véritables débats affrontant des arguments raisonnés pour aboutir au meilleur avis :

> « Le fait significatif est qu'on ne trouve jamais, ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée*, une discussion de caractère rationnel, tenant compte de façon continue et rigoureuse des circonstances et et de ce qu'elles impliquent, des diverses possibilités de conduite à tenir, avec leurs avantages et leurs inconvénients. Il y a de longues controverses […] Ce ne sont pas des discussions, mais des disputes, où chacun cherche à l'emporter sur l'autre par les menaces, à gagner la multitude assemblée en faisant appel à ses passions, en l'excitant ou en l'intimidant. »[474]

Par là, même si ces discours contiennent des « réflexions générales », elles ne se fondent par sur une argumentation rationnelle, « logique », mais sur l'expérience, la conviction et la force de persuasion du héros. Mais, dès lors, quelle universalité peut-on en espérer ? Les formules brèves, aphorismes, proverbes, dictons, maximes qu'on y décèle sont-elles finalement autre chose que de simples opinions ?

Nous retrouvons là certaines des questions que nous avons abordées dans les chapitres d'introduction. En fait, tout dépend des critères à l'aune desquels on juge de l'existence d'une sentence comme de sa vérité. Comme le note J. Villemonteix, décrire Homère comme le « maître de la sentence » peut d'abord sembler paradoxal :

> « L'épopée n'a rien à voir avec la littérature sapientiale ; elle ne recherche pas la sentence pour elle-même, et pourtant l'Antiquité unanime reconnaissait Homère comme le père de la maxime et comme l'inventeur de la rhétorique. Le *Certamen*, rédaction impériale d'un texte que certains font remonter au VI^e^ siècle av. J.-C., lui accorde la palme pour ses maximes (l. 156-175). »[475]

---

[473] J. Villemonteix, 1979, p. 85.
[474] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 116.
[475] J. Villemonteix, 1979, p. 90.

Mais la difficulté n'est qu'apparente. La référence au *Certamen Homeri et Hesiodi*, le *Tournoi d'Homère et d'Hésiode*, est en effet bien choisie. Nous l'avons souligné au début de cette étude : pour l'auteur de ce texte, l'*Iliade* comme l'*Odyssée* regorgent de leçons, de γνῶμαι, quand bien même ces maximes peuvent d'abord nous apparaître comme de simples bribes de récits[476]. Vérités d'expérience qui, prenant pour objet les existences humaines, livrent à leurs auditeurs un enseignement à la fois pratique et moral, ces maximes ne revêtent pas forcément le style « gnomique » auquel la tradition rhétorique les associe habituellement. Pas plus qu'elles n'ont pour finalité de nous révéler une vérité « rationnelle », argumentée. Car les γνῶμαι tiennent moins dans un énoncé obéissant à des critères formels prédéfinis : brièveté, jeux de mots, traits d'esprit, ton sentencieux, preuve logique, que dans la volonté marquée par le poète de faire reconnaître à son auditoire « des valeurs qui font partie de [leur] univers mental commun »[477]. C'est en ce sens que la maxime est d'abord un « acte de discours » :

> « La γνώμη contient une vérité admise par tout le monde, exprime sous une forme générale ce qu'un individu peut expérimenter personnellement. »[478]

De sorte que seule compte finalement la portée de la maxime, son effet sur le public, et non sa forme en tant que telle. Les sentences homériques vont à la rencontre de leurs auditeurs qui les adoptent et les font leurs parce qu'ils s'y reconnaissent, non parce qu'elles sonnent comme un proverbe. Il arrive que ce soit le cas, mais ce n'est jamais une nécessité. Dès lors, telle exhortation d'un héros à un autre, tel conseil ou telle injure, telle comparaison « homérique », telle parenthèse explicative introduite par γάρ, ἀτάρ, ou encore ἄρα ou ῥα[479], telles subordonnées relatives en forme de digression, mais appuyées sur un τε « gnomique »[480], voire, plus généralement, tel ou tel vers marqué par des particules qui soulignent leur « vérité », comme τοι : « assurément, vraiment, crois-m'en », tel épisode mettant en scène des puissances personnifiées : Crainte Déroute et Lutte, Prières et Erreur[481], forment autant de véritables maximes :

> « Elles expriment tous les aspects permanents de l'expérience humaine dans les domaines les plus variés, de la vie quotidienne aux relations des hommes et des dieux. Elles transmettent un savoir hérité de la tradition. »[482]

En outre, certains mots reviennent fréquemment pour introduire des sentences : νήπιος, « gamin, sot » ; οὐλόμενος, « maudit » ; δαιμόνιος, δειλός, « infortuné, insensé, misérable ». Le terme une fois lancé donne le ton du passage, tout comme la sentence elle-même annonce ou conclut le thème développé dans le récit qui l'illustre. Enfin, il est permis de montrer que « la maxime est, dans l'épopée, l'objet d'une véritable élaboration stylistique »[483], tenant le plus souvent sur un ou deux vers, jouant du rythme de l'hexamètre, de ses coupes, pour mieux faire ressortir sa teneur. Ainsi, loin d'être rares, les expressions gnomiques foisonnent au contraire chez Homère, sans être nécessairement formulées à la manière d'une maxime, mais en en remplissant pleinement les fonctions.

Cependant, maintenant leur présence assurée, une nouvelle question se pose : comment donc étudier ces sentences homériques ? Faut-il les isoler de leur contexte afin de les analyser en elles-mêmes ? Ou bien doit-on au contraire les considérer au sein des

---

[476] Cf. *supra* p. 24.
[477] J. Villemonteix, 1979, p. 86.
[478] J. Villemonteix, 1979, p. 86.
[479] P. Chantraine, 1953, p. 352.
[480] P. Chantraine, 1953, p. 239 sq.
[481] J. Villemonteix, 1979, p. 93-94.
[482] J. Villemonteix, 1979, p. 91-92.
[483] J. Villemonteix, 1979, p. 92-93.

récits qui les entourent ? En vérité, la première réponse apportée ci-dessus, comme nos conclusions au chapitre précédent, nous mettent sur la voie. Car une sentence, une γνώμη, ne s'entend jamais seule dans un texte poétique. C'est la pratique de la citation qui donne ce sentiment :

> « L'autorité des premiers poètes est aussi grande à l'époque archaïque que celle des sages mythiques ou historiques. On cite abondamment Homère […]. La pratique de la citation a pour conséquence de donner à la maxime un caractère qu'elle n'avait pas dans le texte original ; tombée en quelque sorte dans le domaine public, elle devient un objet d'interprétation et de controverse ; isolée, elle gagne une sorte d'autonomie de forme et de sens. »[484]

Mais cette « autonomie » est de nature artificielle. Elle naît du travail de l'interprète, et non de celui du poète. Inscrites dans les épopées homériques, les réflexions générales ne sont pas « absolues ». Dans le *Tournoi d'Homère et d'Hésiode*[485], la difficulté de l'épreuve que proposait Hésiode à son rival tenait précisément au caractère isolé des sentences qu'il lui demandait de compléter. Ces maximes étaient ambiguës parce que citées hors de tout contexte, coupées du récit épique dans lequel elles étaient au départ tissées.

Une difficulté semblable surgit à propos d'une maxime qu'Aristote[486] prend au Chant XVIII de l'*Iliade* :

> Ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανόντα κατέκτα.
>
> « Le Belliqueux[487] est pour tous le même : souvent il tue qui vient de tuer. » (*Iliade*, XVIII, v. 309)

Le philosophe ne retient même pas le vers entier, mais uniquement les deux derniers mots (κτανόντα κατέκτα) et en tire une sentence — notons, au passage, la présence dans la phrase originale du fameux τε « gnomique » (καί τε…). Pourtant, isolée de la sorte, cette maxime perd une grande partie de sa pertinence. Pire, elle pourrait même conduire à un contresens sur le texte d'Homère, tant il est vrai que, dans le contexte de l'épopée, cette « sagesse » que prononce Hector est en fait le signe de son aveuglement. Patrocle est mort, Achille a reparu sur le champ de bataille, les Troyens ont peur (XVIII, v. 244-248). Polydamas « l'avisé » (πεπνύμενος) leur recommande la prudence (XVIII, v. 249-283). Mais Hector n'est pas d'accord. Il traite Polydamas de « pauvre sot » (νήπιε : XVIII, v. 295) et, pour rassurer son armée, met au défi Achille de l'affronter :

> Εἰ δ' ἐτεὸν παρὰ ναῦφιν ἀνέστη δῖος Ἀχιλλεύς, | ἄλγιον, αἴ κ' ἐθέλῃσι, τῷ ἔσσεται. Οὔ μιν ἔγωγε | φεύξομαι ἐκ πολέμοιο δυσηχέος, ἀλλὰ μάλ' ἄντην | στήσομαι, ἤ κε φέρῃσι μέγα κράτος ; ἦ κε φεροίμην. | Ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανόντα κατέκτα.
>
> « Si le divin Achille s'est vraiment levé pour quitter les nefs, eh bien ! il lui en cuira : à sa guise ! Moi, je ne fuirai pas la sinistre bataille ; je me camperai bien en face de lui, et nous verrons qui de lui ou de moi remportera un grand triomphe. Ényale est pour tous le même : souvent il tue qui vient de tuer. » (*Iliade*, XVIII, v. 305-309)

Dans la bouche d'Hector, cette maxime doit rassurer les Troyens : Achille a beau être fort, rien ne dit que le fils de Priam ne saura le battre. Arès est « en commun » (ξυνός), à l'un comme à l'autre. Mais en réalité, à ce moment de l'épopée, le sens de cette

---

[484] J. Villemonteix, 1979, p. 89.
[485] Cf. *supra* p. 24.
[486] *Rhétorique*, II, 21 sq.
[487] Ényale, « le Belliqueux », est un surnom d'Arès.

sentence est tout différent, puisqu'elle condamne Hector à mort. C'est la μῆτις du Priamide, et non celle de Polydamas, qui n'est que sottise :

> Ὣς Ἕκτωρ ἀγόρευ', ἐπὶ δὲ Τρῶες κελάδησαν, νήπιοι· ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη. Ἕκτορι μὲν γὰρ ἐπῄνησαν κακὰ μητιόωντι· Πουλυδάμαντι δ' ἄρ' οὔ τις, ὃς ἐσθλὴν φράζετο βουλήν.
>
> « Ainsi parle Hector, les Troyens l'acclament. Pauvres sots ! Pallas Athéna à tous a ravi la raison. Ils approuvent Hector, dont la μῆτις fait leur malheur, et nul n'est pour Polydamas, qui donne le bon conseil ! » (*Iliade*, XVIII, v. 310-313)

Les Troyens « approuvent » Hector (ἐπῄνησαν : ce verbe est formé sur αἶνος), mais bien à tort. Il mérite plutôt le blâme.

De sorte que cette maxime relevée par Aristote ne devient riche de sens, et ne s'éclaire, qu'une fois replacée dans ce contexte où s'affrontent Hector et Polydamas, la méchante et la bonne μῆτις[488] :

> « Les maximes de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* contribuent à caractériser les héros, non pas selon un point de vue psychologique étroit, mais du point de vue de leur rôle dans l'épopée : il y a un langage d'Achille, un langage d'Hector ou d'Ulysse, et la spécialité de chacun aide à créer la tension dramatique du poème. […] Les maximes sont donc dans l'épopée le fruit d'une élaboration : leur fonction, leurs relations avec l'ensemble de la diction épique, l'attention manifeste que le poète met à la composer, souligne leur caractère de forme intégrée dans l'épopée […]. Toutefois, la gnomé n'est pas conçue dans [celle]-ci comme une parole de sagesse que l'on puisse isoler du reste. Elle figure sur le même plan que le récit des actes du héros. »[489]

Les γνῶμαι, qu'elles se présentent effectivement comme un proverbe ou non, ne s'entendent donc véritablement qu'inscrites dans le récit qui les entoure. L'illustration compte autant que sa légende. En outre, l'usage homérique de la sentence, qui fait moins de place à des maximes constituées qu'à des expressions certes « gnomiques », mais qui, revêtant des formes variées, ne livrent pas toujours leurs leçons nettement, invite à étendre l'analyse non seulement à l'épisode présent, mais aussi à tous ceux qui, dans le poème, lui répondent de près ou de loin. Quand une sentence, un conseil, voire un avertissement, apparaissent dans l'épopée, leur première application concerne évidemment la situation présente : ils l'éclairent, tandis qu'elle les illustre. Mais ce contexte narratif lui-même n'est pas isolé au sein de l'œuvre. Au contraire, il fait généralement écho, de façon plus ou moins prononcée, à d'autres épisodes du poème qui, à leur tour, contribuent à manifester plus clairement et plus précisément la portée de la leçon ainsi dispensée. La γνώμη en question n'est pas forcément exprimée dans ces autres passages. Pourtant, même absente en apparence, elle n'en demeure pas moins pertinente. Le jeu d'écho la rend présente. Qu'un récit ne se conclue pas explicitement sur une « sentence » ne signifie donc nullement qu'il n'ait aucune portée « gnomique ». C'est l'œuvre prise dans son ensemble, les réseaux de sens qui s'y établissent non seulement entre les maximes proprement dites, mais aussi entre des éléments purement poétiques et épiques — comme les fameuses comparaisons homériques où des développements appuyés sur un τε « gnomique » —, qui permettent le plus souvent de tirer de tel ou tel passage la morale qui s'impose. Et de même, c'est en rapprochant ces épisodes épars que le sens des leçons exprimées dans l'épopée devient manifeste, leur illustration se faisant de la sorte de plus en plus précise. Philippe Rousseau, dans sa préface à l'ouvrage de Pietro Pucci *Ulysse polutropos*, nous rappelle comment il convient de « lire » la poésie homérique, ses motifs, ses comparaisons :

---

[488] Cf. *supra* p. 71.
[489] J. Villemonteix, 1979, p. 95-96.

> « Nous n'avons pas à choisir pour lire les épopées homériques entre la simplicité rustique de la poésie traditionnelle, à qui la raideur de ses formules et de ses stéréotypes narratifs aussi bien que sa dépendance à l'égard de son auditoire *interdiraient* des recherches trop savantes, et une sophistication dont l'écriture seule ouvrirait la possibilité, mais à apprendre à "lire" des formes de complexité qui ne nous sont pas perceptibles parce qu'elles ne nous sont pas familières. L'idiome des aèdes n'est gauche que de notre ignorance. Un auditeur expérimenté de la Grèce archaïque entendait dans une comparaison "avec lions", "avec abeilles" ou "avec grues" tout autre chose que ce que nous croyons spontanément, et sans que cette intelligence s'explique d'abord par une familiarité plus grande que la nôtre avec ces espèces animales. Le lion de l'épopée est un lion poétique, un lion de comparaison, et les Grecs ont appris à le reconnaître et à le comprendre à l'école des aèdes. Sa conduite littéraire n'est pas moins traditionnelle, quoi qu'on en dise parfois, que celle du guerrier auquel il se substitue. Et les expressions qui la décrivent sont si étroitement liées dans une tradition donnée aux thèmes dont la représentation poétique est *tissée* que la variation d'un élément de l'expression renvoie inévitablement l'oreille attentive et exercée aux variations thématiques qui l'ont produite et à leur(s) sens. »[490]

Étudier, comprendre les « sentences » dans l'épopée relève d'une « lecture » toute semblable. Loin d'être absentes de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*, les γνῶμαι s'y trouvent inscrites savamment, avec subtilité, Jesper Svenbro dirait « prudence »[491], plutôt que rappelées doctement et explicitement, voire « logiquement », par le poète. Si les phrases qui ornent les recueils de citations ne sont pas toujours d'Homère, les leçons, elles, oui. L'épopée en est tissée.

En outre, cette importance que nous accordons au contexte dans lequel les γνῶμαι viennent s'inscrire nous invite également à préciser le statut, dans l'épopée, de deux autres éléments constitutifs de la diction épique. D'une part, les expressions dites « formulaires », qui sont à la base du langage que pratique Homère : les maximes sont composées, pour partie, de telles formules et certains des jeux d'échos que nous mettrons en évidence pour faire apparaître la leçon de tel ou tel passage reposeront sur elles. D'autre part, les fameux αἶνοι qui sont censés illustrer, donner vie et substance, aux enseignements qu'ils nous livrent : cette fois-ci, c'est la sentence elle-même qui devient l'un des éléments d'un ensemble plus vaste où elle prend corps. Formules, pensées, récits. Comment faut-il les prendre et les comprendre ? Isolément ou inscrits dans des réseaux de sens ?

Commençons par les « formules homériques ». La poésie de tradition orale, à laquelle appartiennent les poèmes homériques, est composée et recomposée par l'aède chaque fois qu'elle est produite. Fondée sur un travail de mémoire, voire sur une « mnémotechnique », elle procède suivant des thèmes connus de tous et répète, entre autres dans un souci d'économie de moyens et d'efficacité, des « formules », associations de mots exprimant une idée essentielle. Pierre Vidal-Naquet résume la situation :

> « On appelle ce style le "style formulaire". Celui qui en découvrit le secret fut un savant américain, mort très jeune, qui écrivait en français et qui s'appelait Milman Parry. Épithètes et formules ont une fonction bien précise : reposer l'aède dans sa récitation, qui prend ainsi un caractère automatique, et lui ménager des "pauses" qui lui permettent à volonté d'étendre ou, au contraire, de restreindre son récit. »[492]

Ulysse est plein d'astuce, πολύμητις Ὀδυσσεύς, et parle avec des mots de miel, μειλιχίοισ' ἐπέεσσιν ; Athéna est la déesse aux yeux pers, γλαυκῶπις Ἀθήνη ; Héraklès est la force incarnée, βίη Ἡρακληείη ; etc. Reste alors à déterminer comment

---

[490] Cf. préface à Pietro Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 15-16.
[491] Voir Svenbro, 1976, p. 24.
[492] Vidal-Naquet, 2000, p. 148.

traiter ces expressions formulaires. L'enjeu est de taille. Ainsi, les formules homériques conservent-elles toujours leur sens ? Sont-elles significatives ? Ou bien ont-elles pour l'essentiel perdu leur valeur d'origine ? Finissent-elles par n'être plus répétées que par la force — et la facilité — de l'habitude, par « automatisme », sans souci de leur pertinence dans un contexte donné ?

Le sujet est vaste, disputé, encore aujourd'hui, et ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail de cette discussion. S'agissant de notre travail, cependant, deux remarques s'imposent. La première, c'est que, dans l'épopée, le langage propre à chaque héros n'est pas seulement teinté par son goût pour telle ou telle maxime, qui devient presque une devise, ainsi que le notait J. Villemonteix un peu plus haut, mais, avant même cela, dans le choix des mots qu'il emploie, par sa prédilection pour certaines formules, ou certaines combinaisons de formules. Les héros et héroïne d'Homère impriment leur « patte » à la langue épique :

> « Une étude attentive du texte a montré notamment à Adam Parry, fils de Milman, qu'un personnage comme Achille, principal héros de l'*Iliade*, avait un langage bien à lui. Il utilise certes le langage formulaire, mais avec des variantes propres. Autrement dit, les matériaux appartiennent au stock du répertoire épique, mais la combinaison est unique. »[493]

Il n'y a pas un style formulaire, mais plusieurs. Et ils ne sont pas interchangeables. Les héros de l'épopée s'approprient les formules traditionnelles et assurent leur pertinence. C'est là le premier point.

La seconde remarque concerne les liens qui unissent les formules entre elles, en dehors du langage spécifique à tel ou tel personnage du poème. Qu'il nous suffise de dire que nous adoptons tout au long des études qui suivent une approche comparable à celle proposée, entre autres, par Gregory Nagy et Pietro Pucci, « à savoir que la répétition de vers et d'expressions peut faire sens par les effets intertextuels qu'elle produit »[494]. Les explications de Philippe Rousseau sur la manière dont il faut « lire » Homère rendaient déjà compte, en partie, de cette perspective. Citant les travaux de Gregory Nagy[495], Pietro Pucci note, quant à lui, à propos des épithètes homériques :

> « L'enseignement que l'on doit tirer des analyses de Nagy est qu'il existe une relation étroite entre une épithète et un thème particulier et, en second lieu, que la position métrique est essentielle. L'épithète répétée est donc comme le clone d'un thème traditionnel entier ; comme telle, elle n'est jamais sans pertinence dans son contexte. »[496]

Récemment, Gregory Nagy faisant le point sur un certain nombre de « questions homériques » est revenu dans un de ses chapitres d'introduction sur les problèmes que suscitent l'étude de la poésie orale et, en particulier, le style formulaire[497]. Il explique fort justement que la signification de la diction homérique ne saurait être imposée au compositeur ni par les formules ni par le mètre, mais que c'est le contenu, la notion de « thème » — comme on parle d'un « thème musical » à partir duquel une nouvelle composition, qui devient aussi une nouvelle « tradition », peut voir le jour — qui détermine la forme. Cette conception ne contredit pas, du reste, les conclusions que Nagy juge les plus importantes des travaux de Milman Parry et Albert Lord, pour qui la formule est :

---

[493] Vidal-Naquet, 2000, p. 150.
[494] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 342.
[495] Nagy, 1990b, p. 18-35.
[496] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 340.
[497] Nagy, 1996, chapitre I.

> « …un groupe de mots qui est employé régulièrement dans les mêmes conditions métriques pour exprimer une idée essentielle donnée. »[498]

L'association de mots produisant une formule se fait en accord avec « un schéma de pensée donné »[499], schéma que Nagy assimile à un thème précisément, contenu traditionnel à partir duquel s'élabore le chant nouveau. Comme le remarque Davidson, que cite Nagy :

> « La formule n'est donc pas simplement une expression que le poète est libre de choisir en fonction de ses besoins métriques, puisque les formules sont réglées par les thèmes traditionnels de la composition du poète. »[500]

Le lien entre thème et formule, entre fond et forme, est essentiel :

> « Chaque occurrence d'un thème (pour le fond) or d'une formule (pour la forme) au sein d'une composition produite dans l'instant de son interprétation[501] ne fait pas seulement référence à son contexte immédiat, mais aussi à tous les autres contextes analogues dont se souviennent le compositeur ou l'un des membres de son public. »[502]

Les formules ne sont pas des expressions génériques répétées selon la seule nécessité du mètre, avec pour unique souci le respect d'une forme, et non d'un contenu, traditionnels. La formule homérique est efficace. Elle obéit à un principe d'économie. Mais elle n'est pas gratuite. Elle est pertinente au contraire, prise dans d'infinis jeux d'échos, objet de réminiscences sans nombre. Pour reprendre les mots de Pietro Pucci :

> « Le langage formulaire d'Homère pose sérieusement la question de l'intertextualité ou de l'allusion. La nature répétitive du style homérique rend l'allusion inévitable, et inévitable l'interrogation sur sa signification. Comme l'observe Milman Parry, même la formule répétée de la façon la plus mécanique (ou, dans sa terminologie, "l'épithète générique") est porteuse d'une connotation *spéciale* (Parry, 1971, p. 150-151). Toutes les formules relèvent du langage épique et de la prétention qu'il a d'être inspiré et vrai. Elles sont donc un fragment de l'extraordinaire pouvoir qu'a ce langage de décrire, d'interpréter et d'organiser le monde en un système métaphysique d'une cohérence et d'une rationalité prodigieuse. Chaque formule répète inlassablement dans des *contextes* différents la même revendication de vérité, de cohérence et d'identité. Cependant, à cause même de la différence contextuelle, nulle formule, même la plus mécanique et la plus indifférente au contexte, ne *signifie* deux fois exactement la même chose. Un jeu incessant d'identité et de différence anime le langage épique de résonances et de connotations qui ont une profonde signification littéraire. »[503]

L'exemple suivant, sur lequel nous reviendrons plus en détail au cours du chapitre consacré à l'*Iliade*[504], nous paraît éclairant.

Au Chant III, Ménélas va affronter Pâris en combat singulier. Toutefois, il se méfie d'Alexandre et de ses frères et exige que ce soit Priam qui prête serment. Les Priamides sont jeunes : ils devraient être forts. Leur père est vieux : il devrait être d'abord noté pour son expérience, pour sa sagesse. Or il n'en est rien. Ménélas dénonce chez les jeunes princes, au moyen d'expressions formulaires (cf. ὁπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες : III, v. 108), voire, englobant ces formules, de sentences (III, v. 107-108), une méchante μῆτις. Au contraire, quand il évoque Priam, il lui applique une formule qui, dans ce contexte, prend un tour très particulier, « la force de Priam » : Πριάμοιο βίη

---

[498] Parry, 1930, réédition 1971, p. 272.
[499] Parry, 1930, réédition 1971, p. 270.
[500] Davidson, 1994, p. 62.
[501] Nous essayons ici de traduire, tant bien que mal, la tournure « composition-in-performance ».
[502] Nagy, 1996b, p. 50.
[503] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 51-52.
[504] Cf. *infra* p. 266 sq.

(III, v. 105). C'est la seule occurrence dans l'*Iliade* — comme dans l'ensemble des poèmes homériques — de ce tour, βίη suivie du génitif, dans lequel le héros devient la force incarnée, pour désigner le vieux roi de Troie. Car cette expression ne s'applique le reste du temps qu'à des héros qui se distinguent effectivement par leur vigueur physique, et d'abord Héraklès[505]. L'emploi est donc remarquable. En aucun cas il ne nous semble pourvoir être simplement qualifié de « formulaire », d'abord parce qu'il n'est jamais répété, mais aussi parce qu'il fait manifestement varier le sens, l'essence même, de la formule traditionnelle. La « force » de Priam n'est pas physique, mais morale, face aux idées perfides de ses fils. Βίη affronte Μῆτις, mais dans une lutte dont les termes, les thèmes et les formules sont brouillés et prennent une signification nouvelle.

On peut en outre appliquer une analyse comparable à la formule qui nous décrit l'esprit des Priamides, celui d'ὀπλοτέρων ἀνδρῶν (la forme est au génitif pluriel, complément du nom φρένες) :

> Αἰεὶ δ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται (*Iliade*, III, v. 108)

Nous reviendrons sur cette expression en la rapprochant de différents passages, certains homériques, d'autres non, où les ὁπλότεροι ἀνδρές sont notés, comme ici, pour leur inconstance, leur légèreté, leur inconséquence, voire leur perfidie, leur insolence et leur déloyauté[506]. Toutefois, un bref fragment d'une épopée où la formule se retrouve exactement, au même cas et dans la même position métrique, nous a été conservé. Il s'agit du premier vers des *Épigones*, geste des descendants des Sept contre Thèbes, venus finir le travail commencé par leurs pères :

> Νῦν δ' αὖθ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν ἀρχώμεθα Μοῦσαι (*Épigones*, v. 1).

Le rapprochement est d'autant plus intéressant que la formule pourrait bien prendre ici une valeur radicalement opposée au ton péjoratif dont elle est teintée dans l'*Iliade*. En effet, comme le note Gregory Nagy[507] étudiant le « mythe des races »[508] dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode, la race de bronze, qui n'est que violence et ὕβρις (v. 145-146), force brutale, μεγάλη βίη (v. 148-149), semble correspondre à s'y méprendre à la génération des Sept contre Thèbes précisément, dont l'*Iliade* nous dit par ailleurs qu'ils sont morts « à cause de leurs propres folies » (σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν : IV, v. 409), expression qui note chez eux cette insolence que dénonce la tradition hésiodique[509]. En revanche, les Épigones, eux, affirment dans l'*Iliade* qu'ils sont bien meilleurs que leurs pères (πατέρων μέγ' ἀμείνονες : IV, v. 405). Pour Nagy, ils n'appartiennent plus à la race de bronze, celle de leurs géniteurs, mais à la quatrième race, celle des héros, « plus juste et plus forte » (δικαίοτερον καὶ ἄρειον : *Travaux et les Jours*, v. 158), victorieuse d'une Thèbes au mur plus fort lui aussi (τεῖχος ἄρειον : *Iliade*, IV, v. 407). C'est cette génération-là, celle de Diomède, fils de Tydée, de Sthénélos, fils de Kapanée, dont l'*Iliade* chante les exploits. De sorte que « les hommes plus jeunes », les ὁπλότεροι ἀνδρές, que les Muses vont commencer à célébrer dans la *Thébaïde* (autre nom donné à l'épopée des *Épigones*), loin d'être moins forts que leurs pères, l'emportent au contraire sur eux physiquement aussi bien que moralement et intellectuellement. Ils ont su vaincre les Thébains là où les Sept avaient échoué, non seulement grâce à leurs bras, mais aussi en se fiant aux prodiges, aux signes des dieux (πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν : *Iliade*, IV, v. 408), ce qui est le propre de héros sachant

---

[505] Cf. *infra* p. 157.
[506] Cf. *infra* p. 266 sq.
[507] Nagy, 1979, p. 155-165.
[508] Sur le mythe hésiodique des races, cf. *infra* p. 398 sq.
[509] Nagy, 1979, p. 163.

faire bon usage de leur μῆτις[510]. La formule qu'emploie Ménélas pour décrier les Priamides est donc identique, tant pour la forme que pour le mètre, à celle dont usent les Muses pour louer les Épigones, mais le « thème » sous-jacent, en change du tout au tout. Le blâme devient éloge, et *vice versa*.

Il nous paraît donc essentiel de rendre compte de ces jeux d'écho non seulement comme de la reprise de simples formules — ou, dans le cas de maximes, de simples lieux communs —, mais aussi, quand cela s'avère nécessaire, comme des « effets intertextuels » — pour reprendre les mots de Pietro Pucci — riches de sens.

Après les formules, l'autre difficulté concerne le mot αἶνος, car il ne semble pas encore avoir pris chez Homère d'acceptions précises. En particulier, il ne désigne jamais, ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée*, de récits mettant en scène des animaux ou des plantes, autrement dit des fables. Non que celles-ci se fassent rares. De fait, on pourrait aller jusqu'à dire que les comparaisons homériques forment autant d'apologues. Pourtant, ils ne s'appellent pas αἶνοι, ni d'aucun autre nom du reste. Et s'ils ont bien une portée gnomique — nous l'avons souligné —, celle-ci n'est pas livrée à la manière d'une morale, mais suggérée seulement. Les αἶνοι, eux, désignent dans l'épopée « des récits ou des propos édifiants, significatifs »[511]. Plus précisément, note Pietro Pucci :

> « Un αἶνος est un discours qui cherche à louer et à honorer quelqu'un ou quelque chose, ou à s'insinuer dans les bonnes grâces de quelqu'un. […] Chez Homère, le mot désigne toujours un discours poli, édifiant, qui est lié, directement ou indirectement, à un don ou à une récompense. »[512]

De plus, les αἶνοι qui portent ce nom sont peu nombreux chez Homère. Nous en avons rencontré un dans l'*Odyssée*. Nous en verrons quelques autres dans l'*Iliade*. Nous pourrons aussi, dans certains cas, nous appuyer sur la présence de termes formés sur αἶνος, comme l'expression ἐπῄνησαν : les Troyens « approuvent » Hector (*Iliade*, XVIII, v. 312) rencontrée ci-dessus. Mais, dans l'ensemble, de tels exemples se font assez rares. La difficulté est donc un peu la même que celle qui frappe l'étude des « réflexions générales » : des exemples en petit nombre et d'une portée qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer. La solution également. Car, outre les discours qui sont effectivement qualifiés d' αἶνοι par le poète, nous serons amenés à étudier des passages qui, s'ils n'en portent pas le nom, offrent tous les traits propres à des récits « parénétiques ». Ainsi, au Chant IX de l'*Iliade*, Phénix s'adresse à Achille pour lui faire agréer la rançon offerte par Agamemnon afin d'assurer son retour au combat. Nous sommes bien dans le cadre général défini par Pietro Pucci : le vieil homme livre à son élève des propos édifiants, liés à un « prix », celui de son retour, propos qui conjuguent exhortations, allégories, « mythes » mêmes, afin d'illustrer de véritables leçons, des γνῶμαι à part entière, parfois expresses, parfois seulement suggérées. La conclusion de ce discours ne laisse du reste aucun doute sur son contenu parénétique :

> Ἀλλ' ἐπὶ δώροις | ἔρχεο · ἶσον γάρ σε θεῷ τίσουσι Ἀχαιοί | εἰ δέ κ' ἄτερ δώρων πόλεμον φθισήνορα δύῃς, | οὐκέθ' ὁμῶς τιμῆς ἔσεαι πόλεμόν περ ἀλαλκών.
>
> « Marche donc pour les présents qu'on t'offre, si tu veux que les Achéens t'honorent à l'égal d'un dieu. Si tu n'as pas accepté de présents, à l'heure où tu plongeras dans la bataille meurtrière, tu n'obtiendras plus égale louange, même si de nous tu éloignes le combat. » (*Iliade*, IX, v. 602-605)

[510] Cf. *supra* p. 53 sq.
[511] Chantraine, 1964, p. 94.
[512] Pucci, 1977, p. 76.

La leçon, la morale est manifeste. Comment appeler un tel discours sinon un αἶνος ? Et pourtant, jamais ce terme n'apparaît dans le poème pour le qualifier.

Reste alors un dernier obstacle à affronter. Car outre les difficultés d'ordre surtout formel que nous avons évoquées jusqu'à présent, nous devons faire face à une objection de fond. En effet, chez Homère, et dans l'*Iliade* en particulier, l'enjeu même de ces « leçons », leur rôle et leur portée, pose problème. Ainsi, pour E. R. Dodds[513], il n'est jamais question chez Homère de conduites « coupables », mais seulement « honteuses ». Tout est affaire d'honneur et de piété. Seuls sont en cause la gloire et le respect dus aux héros et aux dieux, leur τιμή. Au point que la « justice » même est jugée absente de l'œuvre[514]. Pour Dodds, elle ne fera son entrée que bien plus tard. Car même si « le poète de l'*Odyssée* [est] toujours plus accueillant pour les modes de pensée contemporains »[515], ce n'est encore là qu'une ébauche. Il faut attendre le chant d'Hésiode, la poésie « gnomique » de Théognis et Solon, celle tragique d'Eschyle et Sophocle, pour assister à une véritable « moralisation » du discours poétique. Et l'interprète de conclure :

> « Il nous arrive de lire que Zeus s'emporte contre les hommes qui rendent des jugements malhonnêtes. Mais c'est là, à mon avis, un reflet de conditions plus tardives qui, par une inadvertance commune chez Homère, s'est glissé dans une comparaison. Car je ne vois aucune indication dans le récit de l'*Iliade* que Zeus ait cure de la justice en soi. »[516]

« Civilisation de honte » et non « civilisation de culpabilité »[517], l'univers de l'*Iliade* n'offre donc, si l'on s'en tient à cette analyse, aucune place à la punition ni au châtiment, mais seulement à la honte et au déshonneur. Ἄτη, cet aveuglement divin que les héros homériques accusent d'être la source de leurs errements, ne vient jamais frapper en eux des coupables. Ils ne la méritent pas. Elle n'est que le caprice de Zeus. L'honneur, la face sont donc saufs. C'est là l'essentiel[518]. Dans ce contexte, le rôle des γνῶμαι ne saurait être dès Homère celui que nous avons dessiné dans notre introduction. Certes, avec le temps, d'Homère aux tragiques, à Hérodote même, elles ont tissé les liens qui unissent vérité et justice pour constituer une tradition morale. Mais si l'on s'en tient à l'*Iliade* et à l'interprétation de Dodds, elles ne seraient au départ qu'un « code d'honneur ». C'est aussi pour l'essentiel l'avis de Moses Finley dans *Le Monde d'Ulysse* :

> « Le code héroïque forme un tout sans ambiguïté ; aussi, pas plus le poète que ses personnages n'ont-ils jamais à se mettre en question. »[519]

Règles de conduite assurément, mais à la portée limitée, les γνῶμαι ne mettent en jeu ni la « justice en soi » — « les exigences de la justice »[520] pour Finley —, « ni les chaînes d'une obligation imposée de l'extérieur » — un devoir non plus individuel, mais conçu comme une obligation sociale[521] —, seulement la renommée.

L'obstacle est donc sérieux. D'autant plus que les thèses développées dans *Les Grecs et l'irrationnel* comme dans *Le Monde d'Ulysse* ne manquent ni de finesse, ni de

---

[513] Voir aussi M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 141-145.
[514] Cf. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), chapitres I et II en particulier.
[515] Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 39. Voir aussi p. 42.
[516] Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 41.
[517] C'est le titre du second chapitre de l'étude de Dodds, « De "civilisation de honte" à "civilisation de culpabilité" » : 1959 (trad. fr. 1965), p. 37 sq.
[518] Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 13 et suivantes et p. 47-49.
[519] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 116. Voir aussi le reste du chapitre V, « Mœurs et valeurs ».
[520] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 29.
[521] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 119.

pertinence. De fait, les héros homériques ont comme souci premier leur gloire, leur κλέος, et leur honneur, leur τιμή. Moses Finley note ainsi :

> « “Guerriers”, “héros” : deux synonymes ; et une civilisation guerrière s’organise autour de deux thèmes fondamentaux : le courage, l’honneur. Le courage est la vertu essentielle du héros, l’honneur, son but essentiel. Toute norme, tout jugement et toute action, tout savoir faire et talent ont pour fonction soit de définir l’honneur, soit de le réaliser. La vie même ne saurait y faire obstacle. Les héros homériques aiment la vie farouchement comme ils font et sentent toutes choses avec passion ; impossible d’imaginer des êtres plus étrangers à la psychologie du martyr ; et pourtant la vie même doit s’effacer devant l’honneur. »[522]

L’*Iliade* narre l’épopée d’Achille plus que de tout autre Achéen[523]. Elle chante la destinée qu’il s’est choisie : plutôt que de demeurer dans son pays pour y couler, certes sans renom, des jours heureux jusqu’à ce que la vieillesse l’emporte, le fils de Pélée préfère mourir jeune, mais d’une fin glorieuse, sous les murs d’Ilion. Le souci de la postérité, et non de la prospérité, l’emporte ici clairement. Voilà pour le κλέος. Mais l’*Iliade* chante aussi, et surtout, la colère du fils de Pélée. Or cette μῆνις funeste, moteur de l’épopée, n’a d’autre source que les affronts subis par le Péléide. Agamemnon, d’abord, l’a injurié et lésé en lui enlevant Briséis. Il a manqué à la τιμή du fils de Pélée, au respect, aux honneurs qui lui sont dus (ἠτίμησεν, I, v. 356 etc.). Hector, ensuite, ne l’a pas seulement meurtri en tuant Patrocle : plus encore qu’une perte douloureuse, c’est un véritable camouflet qu’il lui a infligé, tant il est vrai que la défaite du fils de Ménœtios, alors même qu’il avait revêtu les armes d’Achille, est aussi celle de son protecteur[524]. La vengeance que tire le Péléide du fils de Priam le fait du reste bien sentir. Quand les dieux en débattent, c’est la τιμή des deux héros qui est au cœur des discussions : Achille et Hector méritent-ils ou non les mêmes égards (ὁμὴ τιμή, XXIV, v. 57 ; μία τιμή, XXIV, v. 66) ? Affaire d’honneur et de gloire, telle est la destinée d’Achille, héros de l’*Iliade*.

En outre, E. R. Dodds a raison de souligner les évolutions, les changements de tons et d’accents, entre les chants homériques et les poèmes d’Hésiode, Solon ou Théognis. Nous-même ne ferons pas autre chose dans la suite de cette étude afin de montrer comment, d’Homère à Thucydide, de l’univers archaïque à la cité classique, l’héritage des poètes, leurs sagesses et leurs sentences ont façonné non seulement le « mythe », mais aussi, pour une part, la « raison » grecs. Si transition il y a, elle demeure progressive et incomplète. Son analyse préfigure ici les remarques de Jacqueline de Romilly sur la relative rareté des « réflexions générales » dans l’épopée. Si les sentences, les morales « formulées » sont peu fréquentes dans l’*Iliade*, s’il faut les tirer des épisodes narrés au lieu de les trouver exprimées clairement à leur conclusion, sans doute faut-il admettre que leur enseignement n’est pas aussi « formalisé » que chez les poètes « gnomiques ». Le récit épique contient tous les éléments permettant d’en tirer les leçons qui s’imposent, mais livre peu de sentences. Dans les *Travaux et les Jours* d’Hésiode, dans la poésie de Solon et Théognis, comme plus tard dans l’épinicie ou la tragédie, les maximes, les γνῶμαι, abondent, résumant en quelques mots la sagesse illustrée par tel ou tel destin, heureux ou malheureux. De ce point de vue, il est clair que les notions de culpabilité, de justice, de châtiment, y tiennent une place, sinon plus centrale, en tout cas bien plus manifeste, que dans l’épopée. On assiste à une « moralisation » de la poésie d’Homère aux tragiques ; et ce phénomène ne doit pas être négligé, au contraire.

---

[522] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 115-116.
[523] Les mêmes remarques valent à propos d’Hector, correspondant d’Achille dans le camp troyen.
[524] Cf. Nagy, 1979, p. 32-34.

Cependant, et c'est là le nœud du problème, peut-on en conclure, comme le font Dodds et Finley, que l'épopée ignore la justice et ses exigences ? Qu'elle figure une « civilisation de honte » où seul compte le renom ? Assurément, les « leçons » de l'*Iliade* sont souvent difficiles à déterminer et ne revêtent que rarement cette forme lapidaire qui marque les esprits et reste gravée dans les mémoires. Quant au contexte, il n'offre guère de réflexion systématique et synthétique sur les arrêts de Zeus, sur leur « logique ». Mais est-il permis de mettre sur le compte d'additions tardives les passages où Zeus, contredisant l'analyse de Dodds, a manifestement cure de la justice ? De fait, s'interroger sur le souci du Cronide pour « la justice en soi », non seulement à propos de l'*Iliade*, mais aussi de l'*Odyssée*, voire de la poésie hésiodique et même gnomique, soulève une difficulté. Car cette « justice en soi », avant que la cité ne mette en place ses propres lois, son propre droit, œuvre d'un nomothète, d'un législateur, et non plus expression d'arrêts célestes[525], ou que les Présocratiques ne réinventent le monde à l'écart des vieux poètes, n'est jamais que la « justice de Zeus ». Dans les *Travaux et les Jours*, Δίκη, Justice, la fille de Zeus, n'est pas une puissance autonome. Elle est au service de son père, soumise à son autorité, comme d'autres entités du poème, les δαίμονες issus de la race d'or et surveillants des mortels, le rossignol de la fable, ou le poète lui-même[526]. Déjà dans l'*Iliade*, les Λίται, les Prières que nous avons rencontrées en introduction dans le discours du vieux Phénix à Achille[527], occupent auprès de Zeus, leur père là aussi, une place comparable. L'honneur de Zeus, sa τιμή, sa colère, sa νέμεσις, comme, du reste, Vergogne, Αἰδώς, sont l'expression comme l'instrument des règles qu'il a établies, de ses arrêts, ses θέμιστες. Il est impossible de les dissocier. En ce sens, effectivement, la préoccupation de Zeus pour la justice et l'équité est « personnelle ». Mais ce n'est pas là une spécificité iliadique, ni même épique. Viendra un temps où « la justice de Zeus » — c'est la définition qui le mieux convient — affrontera, dans l'œuvre des poètes, les lois tout humaines de la cité. Mais, même alors, la justice « ancestrale » demeurera celle du fils de Cronos. D'Homère au Tragiques, Zeus fait la loi, quand bien même elle devient peu à peu l'enjeu d'un débat.

Il y a bien une différence de perspective entre l'épopée et la poésie gnomique. Homère préfère illustrer les sagesses que formulera Hésiode, les raconter plutôt que les énoncer. Mais, après tout, n'est-ce pas la nature même du genre épique qui veut cela ? L'*Iliade* ne nous parle pas en termes généraux des qualités du bon souverain ni des défauts du méchant roi, comme le font les *Travaux et les Jours*. Elle poursuit une autre ambition : nous les montrer en action. Précipitant son peuple dans la ruine, Agamemnon fournit l'exemple parfait du chef injuste. Rois de raison au contraire, Nestor, Priam sont l'incarnation même du nourrisson de Zeus que favorisent les Muses, apaisant les querelles, offrant toujours le meilleur avis. Mieux, l'épopée raconte la transformation d'Achille en personne, figure centrale du poème, qui, au fil du récit, cesse d'apparaître essentiellement comme un héros dont le bras fait et défait tout pour finalement briller au milieu des Achéens, voire des Troyens, en véritable roi de justice[528].

---

[525] Nous verrons que, même sur ce point, la distinction n'est pas toujours nette. Solon, auteur de la législation athénienne, ne sépare pas vraiment son œuvre de poète, inspiré par les Muses et rappelant les arrêt divins, de son travail de nomothète, alors même qu'il devient dès lors l'auteur de lois qui porteront son nom et non plus celui du fils de Cronos. Pour lui, les deux activités procèdent de la même source : cette vérité qu'il détient par le bon vouloir des filles de Zeus et de Mémoire. Il n'a pas pleinement conscience du bouleversement dont il est l'agent. Il juge au contraire qu'il rétablit l'harmonie entre les exigences civiques et divines. Cf. *infra* p. 420 sq.

[526] Cf. Pucci, 1977 et 1996 et *infra* p. 389 sq.

[527] Cf. *supra* p. 26.

[528] Havelock a très bien vu cette particularité de la diction épique, où « les symboles du droit » sont associés à des comportements spécificiques plutôt que généraux et restent toujours soumis à la narration, se déployant au gré de l'action et non « en principe » (1978, p. 54-55 ; voir aussi p. 192). Toutefois, il en conclut que, dans l'*Iliade*, la justice elle-même est une « procédure » et jamais, précisément, un « principe » (p. 137). Or cette conclusion ne s'impose pas, d'autant moins qu'il distingue un peu avant entre les δίκαι, les sentences, qui dépendent de ceux qui les rendent, et les θέμιστες, les arrêts, les « formules » divines, qui, eux, sont posés et doivent seulement être préservés, respectés

Sans être infondée, la thèse exposée dans *Les Grecs et l'irrationnel* vaut pour autant que l'on s'en tient à la manière dont les héros — voire uniquement certains héros — de l'*Iliade* « vivent » la justice de Zeus, expérience qui diffère effectivement de celle que font la communauté des *Travaux et les Jours* ou, plus encore, l'Athènes de Solon ou la Mégare de Théognis. Mais cette thèse manque de nuances dès lors qu'elle s'applique à Zeus en personne, à l'aède ou à l'épopée. Il en va de même pour celle proposée par Moses Finley. Évoquant une scène où Hector s'insurge contre la prudence de Polydamas, il cite le Priamide mettant en avant son devoir envers sa patrie :

> Εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.
>
> « Il n'est qu'un vrai, qu'un bon présage, c'est de défendre son pays. » (*Iliade*, XII, v. 243)[529]

Mais pour mieux souligner d'emblée ce qui constitue à ses yeux son impertinence :

> « Toute la conduite d'Hector s'inscrit en faux contre cette affirmation. Et, de fait, cette notion d'obligation sociale est fondamentalement non héroïque. Elle correspond à un nouvel élément, celui de la communauté […]. Dans les générations suivantes, lorsque l'esprit civique commença à devenir l'élément central dans la vie grecque, le héros disparut rapidement ; car l'honneur du héros était purement individuel ; il le vivait, il le défendait au combat par goût de l'honneur et par respect de soi. (L'attachement familial était permis, mais c'était parce que les parents étaient comme un autre soi-même.) L'honneur de la communauté était d'une tout autre espèce ; il impliquait des compétences et des vertus d'un ordre bien différent : en fait, la communauté ne pouvait se développer qu'en se soumettant le héros, en réduisant le libre exercice de sa bravoure ; mais un héros domestiqué était le contraire d'un héros. »[530]

Ces remarques sont justes. Elles fondent du reste notre étude. Il n'y a donc rien à reprendre. Sauf sur un point : elles n'expliquent pas pourquoi Hector se trouve pris dans cette contradiction. Si les bouleversements, les évolutions provoquées par l'émergence de la cité sont vues avec précision, en revanche, l'univers épique paraît lui d'une assise inébranlable. Il semble effectivement dénué de toute « ambiguïté ». Et c'est là qu'est le problème. Ce n'est pas parce qu'Hector ou Achille ne semblent vivre que pour la guerre, ne respirer que violence et bataille, que l'épopée — et l'*Iliade* en particulier, jugée plus « archaïque » en ce sens que l'*Odyssée* — se résume à ce « code »[531]. Notons en outre que le « choix de vie », voire le « choix de mort », de ces héros guerriers ne procède pas de leur seule nature, mais qu'il leur vaut une gloire impérissable parce qu'il relève également — et peut-être même d'abord — d'une décision consciente. Le « code héroïque », loin de former un tout sans équivoque, se révèle complexe.

Au Chant XI de l'*Iliade*, Nestor raconte à Patrocle, dépêché par Achille aux nouvelles, comment il est devenu un héros à part entière, comment il s'est fait un nom. Ici comme ailleurs, l'évocation de sa jeunesse est tournée de façon à servir une leçon, destinée cette fois à Achille qui refuse toujours de reprendre les armes aux côtés des Achéens. Or cette leçon, cette γνώμη, si elle fait une large place à « l'honneur

---

(p. 130). Cet ordre-là, cette justice-là, la θέμις, « la justice orale » comme l'appelle Havelock, existent bel et bien « en principe », et non seulement « en acte ».

[529] Voir également *Iliade*, VI, v. 440 sq. où Hector déclare : « J'ai terriblement honte, en face des Troyens comme des Troyennes aux robes traînantes, à l'idée de demeurer, comme un lâche, loin de la bataille. Et mon cœur non plus ne m'y pousse pas : j'ai appris à être brave en tout temps et à combattre aux premiers rangs des Troyens, pour gagner une immense gloire à mon père et à moi-même ». Hector ne se soucie pas de son seul renom, mais de « la sainte Ilion, et Priam, et le peuple de Priam à la bonne pique », et plus encore de sa femme et de son fils.

[530] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 119.

[531] Voir aussi Vidal-Naquet, 1990, p. 44-53. Pour une critique marquée de l'analyse « primitiviste » de Moses Finley et de son monde d'Ulysse « primitif, préhistorique et prépolitique », cf. Ballabriga, 1998, p. 12.

individuel », manifeste également un « code moral du héros » complexe et non univoque.

Au début de ce récit, le vieux meneur de char n'est encore connu que comme « le fils de Nélée sans reproche ». Sa première guerre n'en est pas vraiment une, mais plutôt, comme le note Pierre Vidal-Naquet, un conflit « juvénile »[532]. Du bétail en est l'enjeu (XI, v. 674), gardé par un ennemi qui n'a parmi ses gens que des « paysans » (λαοὶ ἀγροιῶται : XI, v. 676). Nélée se réjouit de la victoire de son fils :

> « Et Nélée eut le cœur en joie du succès que j'avais eu, parti si jeune à la guerre. » (*Iliade*, XI, v. 683-684)

Mais en vérité, c'est d'abord lui-même, et non Nestor, qui en retire les fruits :

> « Le vieillard prit pour lui, avec un troupeau de bœufs, une ample bande de brebis, retenant ainsi pour sa part trois cents bêtes avec leurs bergers. » (*Iliade*, XI, v. 696-697)

C'est Nélée qui est derrière ces exploits. C'est envers lui qu'Augias et les Éléens avaient contracté « une grosse dette » (XI, v. 698). C'est lui qui s'est « indigné de telle façon de dire et de faire » et qui, en bon roi, une fois l'affaire réglée, en distribua le produit « afin que nul ne s'éloignât frustré de sa juste part » (XI, v. 703-705). Nestor n'est encore ici que le fils de son père, seul d'entre douze à avoir survécu (XI, v. 692-693). Quand il se bat, c'est moins pour lui-même que pour sa famille.

Pour devenir un héros à part entière, il lui faut donc s'approprier cette gloire qui se remporte dans la bataille. Lorsque les guerriers de l'Élide accourent pour se venger et écraser Pylos, Nestor n'est pas encore un guerrier. C'est encore Nélée qui préside à sa destinée :

> « Je voulais prendre les armes : Nélée s'y opposa et cacha mes chevaux. J'ignorais tout, disait-il, des œuvres de guerre (οὐ γάρ πώ τί μ' ἔφη ἴδμεν πολεμήια ἔργα). » (*Iliade*, XI, v. 717-719)

Mais Nestor n'a de cesse qu'il ne fasse ses preuves et ne compte au nombre des héros :

> Ἀλλὰ καὶ ὥς ἱππεῦσι μετέπρεπον ἡμετέροισι | καὶ πεζός περ ἐών.
>
> « Je sus pourtant me distinguer entre nos bons meneurs de chars, même en demeurant fantassin. » (*Iliade*, XI, v. 720-721)

Nestor fut le premier à tuer un ennemi et, s'emparant de son char, alla « se joindre aux champions, hors des lignes » (v. 743-744) où il se distingua, « pareil au noir ouragan » (v. 747). Le fils de Nélée s'était enfin fait un nom. La gloire lui appartenait désormais en propre. Son honneur était bien devenu « individuel ».

Pourtant, la leçon que Nestor tire de cet αἶνος, le conseil qu'il adresse à Achille, ne met pas l'accent sur la nature « individuelle » de l'héroïsme. Dans sa jeunesse, il était comme le Péléide, fort, vigoureux :

> Οὐ γὰρ ἐμὴ ἵς | ἔσθ' οἵη πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν · | εἴθ' ὡς ἠβώοιμο βίη τέ μοι ἔμπεδος εἴη…
>
> « Ma force aujourd'hui n'est plus celle qui habitait alors mes membres souples. Ah ! si j'étais encore jeune ! si ma vigueur était intacte… » (*Iliade*, XI, v. 668-670)

[532] Vidal-Naquet, 1990, p. 46.

Mais en même temps, il était très différent d'Achille. Car Nestor a toujours eu conscience que sa gloire devait autant à la force de ses membres qu'à l'estime des siens, de son père, mais aussi des Achéens :

> Πάντες δ' εὐχετόωντο θεῶν Διὶ Νεστορί τ' ἀνδρῶν. Ὣς ἔον, εἴ ποτ' ἔον γε, μέτ' ἀνδράσιν· Αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς | οἷος τῆς ἀρετῆς ἀπονήσεται· ἦ τέ μιν οἴω | πολλὰ μετακλαύσεσθαι, ἐπεί κ' ἀπὸ λαὸς ὄληται.
>
> « Tous rendaient grâce à Zeus parmi les dieux et à Nestor parmi les hommes. Voilà ce que j'étais, jadis, parmi les hommes — si ce passé a jamais été vrai. Mais Achille, lui, sera seul à profiter de sa vaillance. Je m'imagine que longtemps il pleurera de regret, quand son peuple aura péri. » (*Iliade*, XI, v. 762-764)

Le fils de Nélée n'est devenu un héros si renommé que parce que ses exploits ont mérité au plus haut point l'hommage de son peuple. Honneur individuel ne veut pas dire sauvage. Quoi qu'il en pense, c'est aussi pour les Achéens qu'Achille conquiert la gloire, et ce n'est qu'à ce prix qu'ils l'honorent comme un dieu (cf. IX, v. 302-303 et v. 524 sq.). Le ton n'est pas encore au civisme. Mais ni le « code moral du héros », ni les héros eux-mêmes ne sont d'un bloc, simples et sans faille.

Refuser aux poèmes homériques toute « complexité » de cette nature tend donc à manifester entre l'épopée et la suite de la littérature grecque archaïque, voire classique, une rupture que E. R. Dodds lui-même récuse par ailleurs, en soulignant combien la transition entre ces deux univers demeure incomplète[533]. En outre, cette rupture semble mise au compte d'une forme de pensée plus « archaïque » que celles qui sont apparues dans les œuvres plus tardives. Or, qu'il s'agisse des errements d'Agamemnon, de ceux d'Achille ou d'Hector, qu'il s'agisse des enseignements du vieux Phénix, de Nestor ou de Priam, l'*Iliade* contient de nombreux épisodes qui illustrent clairement une conception déjà bien formée — quand bien même elle ne serait pas formulée « systématiquement », comme dans la tradition didactique — de la justice divine à l'œuvre dans la poésie archaïque.

De même, on ne saurait affirmer que l'*Iliade* ignore tout du φθόνος, de la « jalousie » des dieux, cette νέμεσις qui, pour rétablir l'ordre du monde, contrebalance un trop grand bonheur par autant de malheur. Citant l'épisode où Achille évoque devant Priam, venu réclamer le corps de son fils Hector, les deux « jarres » dont Zeus tire tantôt nos maux, tantôt nos joies[534], Dodds l'écarte d'un revers de plume[535] :

> « Les jarres n'ont aucun rapport avec la justice, sans quoi la moralité de l'œuvre serait faussée. Dans l'*Iliade*, une conduite héroïque ne procure pas le bonheur, sa seule et adéquate récompense est la renommée. »

Mais cette explication ne suffit pas. Si les deux jarres, si la succession de joies et de peines réglée par Zeus ne symbolisent pas la justice, l'exigence divine d'un équilibre équitable, en accord avec la règle établie, la θέμις, que représentent-elles donc ? Certes, Achille embrasse le destin qui lui promet une gloire impérissable et un prompt trépas. Il refuse l'obscurité d'une vieillesse longue et paisible. Telle est la « moralité » que favorise l'épopée du fils de Pélée. Mais ce modèle d'héroïsme n'est en rien « faussé » par la présence d'alternatives. Au contraire. C'est parce bien parce qu'Achille a d'abord le choix que sa renommée jamais ne s'éteindra. Elle sera d'autant plus grande que sa vie sera brève, comme son existence aurait été d'autant plus longue que son anonymat profond. Tel est l'arrêt de Zeus le concernant, la juste répartition de biens et de maux,

---

[533] Cf. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 49 sq.
[534] *Iliade*, XXIV, v. 518 sq.
[535] Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 38. Voir aussi M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 142.

qui le mettra à l'abri de l'envie et lui assurera une place irréprochable dans les mémoires. Dans l'*Iliade*, le fils de Cronos va sans cesse accomplissant son dessein :

> Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (*Iliade*, I, v. 5).

Il n'agit guère par caprice. En outre, pour illustrer ce « mythe » des deux jarres, Achille cite l'exemple de son père, Pélée :

> Πάντας γάρ ἐπ' ἀ,θρώπους ἐκέκαστο | ὄλβῳ τε πλούτῳ τε, […] | Ἀλλ' ἐπὶ καὶ τῷ θῆκε θεὸς κακόν.
>
> « Il surpassait tous les autres humains en bonheur, en richesses. […] Mais à lui aussi, les dieux ont ensuite infligé le malheur. » (*Iliade*, XXIV, v. 535-538)

L'existence humaine est incertaine, soumise à la volonté des dieux. Certes, Achille n'évoque pas directement leur « jalousie », ni la « justice » de leur partage. Les ignore-t-il cependant ? Quand Pindare reprend à son compte l'histoire de Pélée dans la III^e^ *Pythique* (v. 84-86), la présence menaçante de Νέμεσις plane et ne fait aucun doute. Assurément, d'Achille à Hiéron, de la plaine de Troie à la cité de Syracuse, la réalité n'est plus la même. Le monde a changé. Quand, pour le Péléide, la renommée naît de la seule victoire guerrière, Hiéron, comme Pindare, savent que remporter un concours, voire une bataille, n'est pas tout, mais qu'il faut aussi gouverner avec justice et en fin politique pour faire figure de grand roi dans les mémoires. Cependant, si les ambitions, les aspirations, les contraintes aussi, ont changé, Homère comme Pindare nous livrent des leçons qui, elles, rendent le même son. Refuser à l'*Iliade* tout sens de la justice, ne lui reconnaître que le respect de la renommée, alors qu'il faut bien admettre que l'épinicie emprunte à l'épopée nombre d'idées sur ces mêmes questions, voilà qui est paradoxal. Si le bonheur ne dure pas, la gloire, en revanche, le bon renom que l'on s'acquiert, passent à la postérité. D'où la préférence que leur marque Achille ; mais aussi celle que leur portera Hiéron s'il sait entendre le conseil de Pindare. De ce point de vue, la « moralité » de l'*Iliade* favorise effectivement la postérité plus que la prospérité, mais elle ne le fait pas parce qu'elle ignore les alternatives. La destinée d'Achille appelle cette leçon, non l'univers homérique, qui sait aussi d'autres voies que celle suivie par le fils de Pélée.

Préférence n'est pas synonyme d'exclusive. La fortune changeante de Pélée, celle de Priam, dont les malheurs émeuvent Achille et le font fléchir[536], mais aussi les remarques attristées d'Hélène[537], le touchant dialogue entre Hector et Andromaque[538], les hésitations d'Achille lui-même, tenté de tout abandonner pour embrasser un destin certes sans gloire, mais paisible et heureux[539], font bien sentir que le modèle préféré, dans l'*Iliade*, par le Péléide ou le père d'Astyanax n'est pas le seul possible, même au sein de l'univers épique[540]. Ainsi l'*Odyssée* fait-elle du bonheur — celui de rentrer dans sa patrie pour y couler des jours heureux : c'est le thème du νόστος —, et non de la seule gloire, une aspiration digne d'un héros : Ulysse obtient à la fois le retour et le renom, le νόστος et le κλέος[541] — ou, sinon le κλέος[542], du moins une épopée à son nom. En outre, la « jalousie » des dieux qui poursuit les coupables et les orgueilleux,

---

[536] *Iliade*, XXIV, v. 543-551.
[537] *Iliade*, III, v. 399 sq. ; VI, v. 344 sq. ; XXIV, v. 761 sq.
[538] *Iliade*, VI, v. 370, sq.
[539] Voir en particulier *Iliade*, IX, v. 393 sq.
[540] Comme le note Françoise Frontisi-Ducroux, 1986, p. 44 : « L'*Iliade* se veut autre chose qu'un chant de gloire et de mort. ». Voir aussi dans le même ouvrage p. 76-77. Ainsi que l'article de Pierre Vidal-Naquet, 1981a.
[541] Cf. *Odyssée*, I, v. 214 ; IV, v. 209-210 etc. Voir aussi Nagy, 1979, p. xii-xiii de la préface à l'édition de 1999 et p. 35 sq., en particulier la conclusion p. 39, § 16.
[542] Voir *infra* p. 332. Cette thèse est celle de Pucci, pour qui Ulysse ne reçoit pas de κλέος pour son νόστος, son retour : 1987 (trad. fr. 1995), p. 207-208 .

retardant le retour des Achéens fautifs dans leur patrie, comme le crime des prétendants, cette arrogance, cette ὕβρις funeste qui appelle la vengeance, la νέμεσις d'Ulysse, soutenu par Athéna et son père, forment des thèmes récurrents du poème. E. R. Dodds et Moses I. Finley, du reste, ne négligent pas entièrement cet aspect du problème. Mais ils sont prompts à mettre ces différences de tons et d'accents au seul compte d'une évolution des mœurs, à celui d'un aède soudain plus « accueillant pour les modes de pensée contemporains »[543]. Or, là encore, cette explication n'est pas entièrement satisfaisante.

Certes, l'univers de l'*Iliade* et celui de l'*Odyssée* ne coïncident pas, c'est indéniable. De fait, l'*Odyssée* n'est possible qu'après l'*Iliade*. La gloire et le retour ne peuvent venir à Ulysse qu'une fois la mort d'Achille consommée. Avant, on n'a pas tant besoin de sa μῆτις. Dans le dialogue constant qu'entretiennent les deux épopées, c'est toujours l'*Iliade* qui donne le ton. Philippe Rousseau fait la remarque suivante :

> « L'*Iliade* ne "lit" pas la poétique odysséenne du plaisir, de la liberté, de l'enchantement […]. Plus généralement, dans le regard que les deux épopées jettent l'une sur l'autre, l'engagement est inégal. L'initiative des hostilités semble toujours revenir à l'*Odyssée*. Ce sont les allusions polémiques et les gestes parodiques de cette dernière qui suscitent les "réponses", mordantes souvent dans leur ironie méprisante, que sa rivale lui fait. […] ce dialogue bancal n'est pas le reflet d'une décision arbitraire du lecteur, mais […] un aspect essentiel des rapports entre les deux œuvres. C'est l'*Odyssée* qui "commence" et l'*Iliade* qui réplique, mais ce "commencement" de la dispute est lui-même irréductiblement "secondaire", et suppose toujours un mouvement "antérieur" de l'autre poème. […] L'*Iliade* et l'*Odyssée* s'entendent l'une l'autre, dans l'échange de leurs répliques, à affirmer l'antériorité de principe du discours iliadique. […Le poème de l'*Iliade*] instaure souverainement sa norme héroïque et poétique, et l'impose comme étalon dans le débat qu'il mène avec son rival. L'*Odyssée* ne se construit au contraire que par sa confrontation avec l'*Iliade*, dont elle subit et reconnaît la loi alors même qu'elle s'efforce de lui échapper. Il faut que ce soit Achille, dont l'*Iliade* ne célèbre la gloire que parce qu'il y fait le choix de mourir jeune, qui vienne dire au héros plus équivoque de l'*Odyssée* que la vie infâme vaut encore mieux que la mort glorieuse. »[544]

Les différences entre l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne sont pas à mettre au compte d'une évolution éthique et historique, la seconde « découvrant » les notions de culpabilité, de « justice en soi », ignorées de la première, jugée plus « archaïque » quand elle est seulement plus « héroïque ». C'est bien plutôt la nature même des traditions — des « âges » aussi, car l'*Odyssée* n'appartient déjà plus vraiment au temps des héros — chantées par l'une et l'autre épopées qui explique ces variations. Achille n'est pas Ulysse, loin de là. Ces deux héros sont même, par bien des côtés, à l'opposé l'un de l'autre. De sorte que la geste du Péléide ne saurait mettre l'accent sur ce qui fait la renommée du roi d'Ithaque, et *vice versa*. Aussi, plutôt que de parler à propos de l'*Iliade* d'une « civilisation de honte », quand bien même elle en revêt certains traits, tandis que *l'Odyssée*, elle, entrerait à pas comptés dans la « civilisation de culpabilité », nous préférons évoquer, à la suite de Gregory Nagy[545] et de Pietro Pucci[546], des traditions poétiques divergentes, élaborées simultanément et entretenant un dialogue sans fin, car privilégiant chacune un « modèle » de conduite, d'héroïsme, différent.

---

[543] Cf. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 39. Voir aussi M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 145. Idée reprise tout récemment encore par Pierre Carlier dans la « biographie » qu'il a consacré à Homère (1999, p. 111-113, p. 312-320, p. 347-350, p. 354-355).

[544] Cf. préface à Pietro Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 19-20.

[545] Cf. G. Nagy, 1979, p. 3-5 ainsi que chapitre II, et en particulier sa conclusion p. 39-41.

[546] Sur la richesse et la complexité des textes homériques, ainsi que sur les échanges constants qui se mettent en place entre eux, comme avec les poèmes hésiodiques, Pietro Pucci a écrit de nombreuses pages éclairantes. Ainsi, par exemple, la préface qu'il a écrite à son plus récent recueil d'article : *The Song of the Sirens*, 1998, p. x-xii. Voir aussi Pietro Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 34-36.

Au moment de partir en quête des leçons de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, la grande difficulté qui se pose à nous est de décider quel motif, quel fil directeur, privilégier. Or la manière dont Homère en use avec les sentences, comme le dialogue entre les deux poèmes, nous aident dans cette tâche. En effet, l'épopée, plutôt que de livrer des γνῶμαι au format sentencieux, préfère de beaucoup raconter les épisodes dans lesquels se manifestent, ou non, la valeur et le jugement de ses protagonistes. Elle aime mieux montrer en action leur vigueur, leur courage, leur intelligence, leur prudence, leur bon sens, leur fibre morale aussi ; ou, au rebours, dénoncer leur violence, leur folie, leur aveuglement, leur arrogance, leur insolence, bref leurs crimes. Tel l'auteur du *Certamen*, c'est au fil du récit qu'il nous faut chercher les γνῶμαι, moins dans les maximes constituées que dans l'usage, bon ou mauvais, que font les personnages de leurs qualités physiques et intellectuelles, de leurs bras comme de leur tête, de leur force comme de leur faculté de juger, c'est-à-dire de leur γνώμη. Cette dernière, rappelons-le, désigne à la fois la pensée qui médite une opinion, une solution, une invention, et les réflexions qui en sont le produit. L'*Iliade*, l'*Odyssée* n'expriment guère les secondes sous forme de maximes. Loin de les extraire de la narration, elles les y laissent inscrites, indissociables des événements qui prouvent, ou bien infirment, la valeur de l'esprit qui les a imaginées comme de la main qui les a pratiquées. C'est ce fil-là que nous devons suivre. Homère et ses héros savent la valeur d'un bras puissant. Ils connaissent également l'importance de l'idée. Autrement dit, dans l'épopée, puisqu'elle ignore le mot γνώμη en tant que tel[547], le poids de la μῆτις, cette puissance d'invention et de réflexion à l'origine des sages « pensers » : nos fameuses γνῶμαι. Comme la γνώμη, la μῆτις est tantôt faculté, tantôt réalité. Elle projette, planifie, mais elle est aussi, concrètement, le projet, le plan. Prudence astucieuse, elle produit de prudentes astuces. Stratégie, elle est aussi stratagème. Comme la γνώμη, la μῆτις est cette qualité qui permet de « reconnaître » le monde, les natures, les caractères, pour ce qu'ils sont : elle perce tous les voiles. En vérité, ainsi que nous l'avons montré dans les chapitres d'introduction, la μῆτις, intelligence pratique et efficace, produisant des réflexions comme des solutions ayant pour objet des actions — pour reprendre un tour aristotélicien —, préfigure la γνώμη avant que ce terme n'ait cours. Dans l'épopée, les γνῶμαι naissent de l'action, parfois harmonieuse, parfois contentieuse, de cette μῆτις et du principe qui lui est complémentaire et antagoniste à la fois, la βίη. En outre, le motif ainsi dégagé, les leçons qu'au fil du texte la force et l'idée, en acte, nous invitent à méditer, se trouvent au cœur du dialogue qu'entretiennent Achille et Ulysse aussi bien que leurs épopées, l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Βίη d'un côté, Μῆτις de l'autre, le poème de la force et celui de l'idée. De leur affrontement, de leur complicité aussi, sort un récit gnomique dont il nous faut désormais mettre au jour quelques unes des clefs.

[547] Cf. *supra* p. 20 sq.

CHAPITRE IV
LES LEÇONS DE L'*ILIADE*

L'*Iliade* n'est pas simplement le récit d'une longue suite de batailles. Elle ne se résume pas non plus aux querelles orgueilleuses de chefs, petits et grands, dont le seul souci serait de sauver la face. Les causes de la guerre de Troie sont évoquées. Les responsabilités sont examinées, sans qu'il soit toujours permis d'arriver à une conclusion. La justice, et non seulement l'honneur de tel ou tel, est tour à tour bafouée puis rétablie. La défaite fait place au succès, et inversement. Les questions sont nombreuses. Les leçons aussi.

> Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληιάδεω Ἀχιλῆος | οὐλομένην, ἣ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, | πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄιδι προΐαψεν | ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν | οἰωνοῖσί τε πᾶσι · Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή · | ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε | Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.
>
> « Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée ; détestable colère, qui aux Achéens valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros, tandis que de ces héros mêmes elle faisait la proie des chiens et de tous les oiseaux du ciel — pour l'achèvement du dessein de Zeus. Pars du jour où une querelle tout d'abord divisa le fils d'Atrée, protecteur de son peuple, et le divin Achille. » (*Iliade*, I, v. 1-6)

Dès les premiers vers, l'épopée laisse planer le doute. Elle raconte la colère d'Achille : « funeste », son ire cause au camp achéen « des souffrances sans nombre ». Toutefois, est-elle à blâmer, elle qui sert la volonté de Zeus ?

L'*Iliade* raconte aussi l'origine de ce troublant courroux : la querelle, ἔρις, entre le Péléide et Agamemnon. Est-ce cette méchante « lutte » alors qu'il faut condamner ? Suffit-il de déterminer qui des deux héros l'a provoquée pour tirer les bonnes leçons ? Rien de plus simple. Agamemnon, en effet, avoue bien vite son forfait :

> Ἀλλά μοι αἰγίοχος Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκεν, | ὅς με μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει · | καὶ γὰρ ἐγὼν Ἀχιλλεύς τε μαχεσσάμεθ' εἵνεκα κούρης | ἀντιβίοις ἐπέεσσιν, ἐγὼ δ' ἦρχον χαλεπαίνων.
>
> « Le fils de Cronos, Zeus qui porte l'égide, ne m'a octroyé que souffrances. Il me lance dans des disputes et dans des querelles vaines. Achille et moi, pour une fille, nous avons fait assaut de brutales répliques — n'ai-je pas été moi-même le premier à m'emporter ? » (*Iliade*, II, v. 375-378)

À l'origine de la querelle se tient le fils d'Atrée. Il a commencé (ἦρχον). « Le premier il s'est emporté » (πρότερος χαλεπήνῃ : XIX, v. 183).

Mais, il n'est pas le seul. Zeus, lui aussi, est à chaque fois présent. Aux souffrances imposées aux Achéens par la colère d'Achille :

> Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε (*Iliade*, I, v. 2),

correspondent celles qu'octroie Zeus à Agamemnon en le jetant dans les querelles et les disputes :

> Ἀλλά μοι αἰγίοχος Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκεν | ὅς με μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει (*Iliade*, II, v. 375-376).

Si la colère du Péléide paraissait justicière parce qu'elle accomplissait un dessein divin, alors la querelle provoquée par le fils d'Atrée, puisqu'elle aussi était voulue par Zeus, doit remplir un rôle similaire.

Pour Hésiode, la lutte, l'ἔρις, présentent deux faces opposées[548]. « L'une sera louée de qui la comprendra » :

> Τὴν μέν κεν ἐπαινέσσειε νοήσας (*Les Travaux et les Jours*, v. 12).

C'est l'émulation qui pousse au travail et crée des richesses : elle est, pour l'essentiel, étrangère au monde iliadique, à celui de la guerre[549]. L'autre au contraire est méchante[550]. C'est elle qui affecte Agamemnon :

> Ἣ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει, | σχετλίη · οὔ τις τήν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης | ἀθανάτων βουλῇσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
>
> « Elle fait grandir la guerre et les discords funestes, la méchante ! Chez les mortels, nul ne l'aime ; mais c'est contraints, et par le seul vouloir des dieux, que les hommes rendent un culte à cette lutte cruelle. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 14-16)

Faut-il alors en conclure que l'aède ne chante jamais que le dessein de Zeus : Διὸς βουλή (I, v. 5) ? Les héros de l'*Iliade* ne sont-ils que le jouet de la volonté divine ? Est-ce là le seul et unique enseignement du poème ?

Rien n'est moins sûr, tant il est vrai que Zeus doit intervenir à plusieurs reprises pour assurer l'achèvement de son plan. Parfois, les héros épiques échappent d'eux-mêmes aux règles fixées par le dieu, soit qu'ils oublient la justice, soit au contraire qu'ils s'en souviennent. Les crimes d'Agamemnon ne se résument pas à un caprice de Zeus, pas plus que la vengeance d'Achille, qu'elle se porte contre l'Atride ou, plus tard, Hector, n'est entièrement exempte de reproche. L'éloge et le blâme s'adressent tour à tour à tour à l'un comme à l'autre, tandis que l'erreur du premier, l'oubli du respect, l'orgueil, devient celle du second. Zeus reste maître du jeu, mais les héros lui donnent du fil à retordre.

Même si elle fut longtemps l'école de la Grèce, l'épopée n'est pas un récit didactique. Là où Hésiode définit formellement la Lutte, Homère préfère quant à lui, fidèle à son genre d'élection, raconter des héros en lutte. La leçon n'est pas livrée par l'aède au début de son chant, quitte à être illustrée par la suite. Il faudra la tirer de la geste même d'Achille et des autres protagonistes de l'œuvre. Cependant, même si la morale de l'histoire est fréquemment laissée à l'appréciation de l'auditoire, comme il est normal dans un véritable αἶνος, tous les éléments et indices qui permettent de la dégager sont en place. Point n'est besoin d'attendre Hésiode ou Solon pour voir à

---

[548] Sur le fait qu'il n'y a pas deux luttes, mais une seule dotée de deux visages antagonistes, le cruel désignant la querelle guerrière à l'œuvre dans l'*Iliade*, cf. P. Pucci, 1996, p. 207-209. Voir aussi Ph. Rousseau, 1996b, p. 116 sq.

[549] Sur la nature de la « polémique » entre Hésiode et Homère, cf. *infra* p. 389 sq. Là encore, comme au sujet de la « justice en soi », nous ne pensons pas que l'*Iliade* « ignore » la bonne lutte, celle qui pousse au travail. Simplement, c'est le poème de la guerre. L'*Iliade* connaît des cité en paix où les hommes travaillent : Héphaïstos en représente une sur le bouclier d'Achille (XVIII, v. 490 sq.). Elle sait aussi un héros qui ne paraît pas tellement aimer les conflits, voire ! qui montre du goût pour les luttes pacifiques : Ulysse. Quand éclatait le conflit troyen, bien que lié par un serment, il ne voulait pas y participer, mais feignit la folie pour tenter de s'y soustraire. Sous les murs d'Ilion, il passe son temps à vouloir préserver la vie des Achéens, y compris celle d'Achille (*Iliade*, XIX, v. 215, sq.). Pour lui, la guerre ne mérite pas qu'on meure pour elle. Dans l'*Odyssée*, épopée qui ne connaît plus la guerre — sinon « civile » —, qui célèbre le survivant d'un âge révolu — les héros ne sont plus, décimés par les conflits, selon la volonté de Zeus, —, qui chante le retour d'un roi doux pour son peuple dont il assure avant tout la prospérité, Ulysse lance fièrement qu'il saurait, mieux qu'Eurymaque, labourer un champ (*Odyssée*, XVIII, v. 365-375). L'*Iliade* n'ignore en rien la position d'Ulysse. Au contraire, elle nous l'expose. Mais Achille, lui, décide de l'ignorer. Et l'*Iliade* célèbre son choix, pas celui d'Ulysse. Voir aussi *infra* p. 307.

[550] Voir aussi le discours d'Achille contre cette même « lutte » au Chant XVIII de l'*Iliade*, v. 107-110. Elle apparaît en outre sur le bouclier forgé par Héphaïstos (*Iliade*, XVIII, v. 535-540) à propos de la cité assiégée. Sur la nature « iliadique » de cette méchante lutte que condamne Hésiode, cf. P. Pucci, 1996, p. 204-205.

l'œuvre ces crimes dont se rendent coupables ceux qui restent sourds aux conseils de la sagesse. Ces écueils que les γνῶμαι engagent à éviter sont déjà présents chez Homère. Notre intention dans ce chapitre est donc de dégager, au fil d'une lecture thématique et détaillée du poème, les éléments qui constituent, dès l'*Iliade*, cette tradition morale grecque dont la poésie gnomique est tout imprégnée, mais qu'elle est loin d'avoir inventée. L'*Iliade* est « le poème de la force », selon l'expression de Simone Weil[551]. Et, de fait, le « code héroïque » à l'œuvre dans l'épopée offre une très large place aux vertus d'un bras puissant, aux exploits, souvent sanguinaires, des guerriers homériques, voire à leur « sauvagerie ». Cependant, la simplicité de cet univers n'est qu'apparente. Le « code héroïque » n'est pas dénué d'ambiguïté, au contraire. Car cette « force » que chante l'aède n'est pas d'un bloc, mais plurielle, offrant plusieurs visages, qu'il nous faut mettre au jour.

LA RAISON DU PLUS FORT

La querelle qui oppose Agamemnon au fils de Pélée est une affaire d'autorité. Chacun prétend l'emporter sur l'autre. Mais si « la raison du plus fort est toujours la meilleure », ils paraissent incapables de s'entendre sur le sens à donner à cette formule.

Agamemnon est à la tête de l'expédition achéenne. Il reçoit l'hommage de l'armée tout entière. Sa part de butin comme sa part d'honneur, son γέρας, sont toujours exceptionnelles, tant par leur ampleur que par leur qualité. Et s'il peut frustrer Achille de son propre privilège, c'est « parce que sa puissance lui donne l'avantage » :

> Ὅ τε κράτεϊ προβεβήκῃ (*Iliade*, XVI, v. 54).

D'où lui vient donc cet empire, ce κράτος, sur les Achéens ? Quelle est cette « raison du plus fort » dont il se réclame ? En outre, puisque Zeus accorde à Achille sa vengeance, comment expliquer que l'Atride soit appelé « le meilleur des Achéens » (ἄριστος Ἀχαιῶν : I, v. 91 ; II, v. 82 et v. 580), alors même qu'il doit reconnaître sa défaite devant le Péléide ?

Car Achille lui aussi se réclame de la « raison du plus fort » : sans son bras, sans sa force, βίη, les Achéens sont voués à la déroute. Cependant, les arguments avancés par le Péléide ne sont pas exactement les mêmes que ceux défendus par le fils d'Atrée. Κράτος et βίη marchent souvent de concert[552], mais ne se confondent pas. Et si Zeus semble un moment laisser Achille s'imposer devant Agamemnon, la « raison du plus fort » qu'incarne le fils de Pélée n'est pas à l'abri du blâme. Au contraire, elle devient vite à son tour « effrontée » quand, dirigée contre le cadavre d'Hector, elle conduit Achille à « ignorer le respect » (οὐδέ οἱ αἰδώς : XXIV, v. 44), le crime même que le Péléide dénonçait plus tôt chez Agamemnon « toujours vêtu d'effronterie » (αἰὲν ἀναιδείην ἐπιειμένος : IX, v. 372 ; voir aussi I, v. 149 et v. 158).

ΒΙΗ, ΚΡΑΤΟΣ, ΜΗΤΙΣ

Tout commence donc « le jour où une querelle tout d'abord divisa le fils d'Atrée, protecteur de son peuple, et le divin Achille » :

> Ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε | Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς (*Iliade*, I, v. 5-6).

---

[551] Cf. Simone Weil, 1953.

[552] Cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 437 ; Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, v. 12-13.

Toutefois, départager Achille et Agamemnon n'est pas chose aisée. Est-ce une affaire de rang et de qualité ? L'Atride « se flatte d'être le tout premier des Achéens » :

> Νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι (*Iliade*, I, v. 91)
>
> Μέγ' ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι (*Iliade*, II, v. 82)

Mais Achille se décrit de même. Il est lui aussi « le plus brave des Achéens » : ἄριστο[ς] Ἀχαιῶν (I, v. 412 ; voir aussi XVIII, v. 105-106).

Le Péléide est puissant : καρτερός (I, v. 178 et v. 280). Il dispose du κάρτος — plus couramment noté κράτος —, de cette puissance dont les dieux, et surtout Zeus (I, v. 509), dotent leurs protégés[553]. Il n'est pas seulement un « roi issu de Zeus » (I, v. 176). Il est aussi le fils d'une déesse, Thétis (I, v. 280). Face à lui, personne ne tient :

> Οὐκ ἔστ' Ἀχιλῆος ἐναντίον μάχεσθαι · | αἰεὶ γὰρ πάρα εἷς γε θεῶν, ὅς λοιὸν ἀμύνει.
>
> « Il n'est pas d'homme capable de combattre Achille en face : à ses côtés, toujours il y a un dieu, prêt à écarter de lui le malheur ! » (*Iliade*, XX, v. 97-98)

Comment faire le poids ?

> Λίην γὰρ κρατερὸς περὶ πάντων ἔστ' ἀνθρώπων.
>
> « Achille est d'une puissance qui dépasse trop celle des autres hommes » (*Iliade*, XXI, v. 566)

Achille est « un homme très fort » (φέριστον ἄνδρα : IX, v. 110). Ailleurs, on le dit même πολὺ φέρτατος, « de beaucoup le plus fort » (*Iliade*, II, v. 769)[554], cette qualité que le monde des dieux accorde au seul Zeus : ὁ γὰρ πολὺ φέρτατός ἐστι (I, v. 581).

Toutefois, Agamemnon n'est pas en reste. À ses yeux, en effet, la loi du plus fort le favorise lui, et non Achille :

> Ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρῃον | αὐτὸς ἰὼν κλισίην δέ, τὸ σὸν γέρας, ὄφρ' ἐὺ εἰδῇς | ὅσσον φέρτερὸν εἰμι σέθεν.
>
> « À mon tour, j'irai moi-même jusqu'à ta baraque, et j'en emmènerai la jolie Briséis, ta part, à toi, pour que tu saches combien je suis plus fort que toi. » (*Iliade*, I, v. 184-186)

Et Nestor un peu plus loin lui donnera raison sur ce point (I, v. 281) : Agamemnon est « plus fort » (φέρτερος) qu'Achille.

Comment, dès lors, concilier les superlatifs qui qualifient le fils de Pélée avec le comparatif en faveur de l'Atride ? Comment Agamemnon peut-il être « plus fort » (φέρτερος : I, v. 186 ; I, v. 281) qu'Achille quand ce dernier est « le plus fort des Achéens » (Ἀχαιῶν φέρτατος : XVI, v. 21 ; XIX, v. 216) ? Se pourrait-il qu'il ne s'agisse pas dans les deux cas de la même « force » ? Avons-nous affaire à plusieurs « raisons du plus fort », distinctes et antagonistes ? D'emblée, le « code héroïque » paraît complexe plutôt que « sans ambiguïté ». Car en vérité, Agamemnon et Achille ne semblent par incarner le même principe d'autorité.

Dans l'*Iliade*, nombreux sont les héros qui briguent le titre de « meilleur des Achéens »[555]. Certains, afin de se l'approprier, usent de la même loi qu'Achille. Le fils de Pélée est ce héros qui « par la force physique, l'emporte de beaucoup » :

---

[553] Cf. Nagy, 1979, p. 81, § 25.
[554] Cf. aussi μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν, *Iliade*, XVI, v. 21.

> Βίῃ δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείνων (*Iliade*, XI, v. 787).

De même, Ajax est de l'aveu même d'Hector « le plus fort des Achéens » (cf. Ἀχαιῶν φέρτατός ἐσσι : VII, v. 289), « puisque la divinité [lui] a octroyé la grandeur et la force » (cf. ἐπεί τοι δῶκε θεὸς μέγεθός τε βίην τε : VII, v. 288). Pour Diomède, qui est, au Chant V, « le meilleur des Achéens » (ἄριστος Ἀχαιῶν : V, v. 103 et v. 414), le pouvoir suprême, le κράτος μέγιστον, c'est la « vaillance » (ἀλκή : IX, v. 39). Patrocle, enfin, se confond dans la bataille avec Achille. S'il revêt son armure, s'il prend sa place au combat, c'est pour mieux faire éclater la gloire du fils de Pélée, pour manifester combien il est « le meilleur des Achéens » :

> Μυρμιδόνες, ἕταροι Πηληιάδεω Ἀχιλῆος, | ἀνέρες ἔστε, φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς, | ὡς ἂν Πηλεΐδην τιμήσομεν, ὃς μέγ' ἄριστος Ἀργείων παρὰ νηυσὶ καὶ ἀγχέμαχοι θεράποντες, | γνῷ δὲ καὶ Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων | ἣν ἄτην ὅ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισεν.
>
> « Myrmidons, vous, les compagnons d'Achille, le fils de Pélée, soyez des hommes, mes amis : rappelez-vous votre valeur ardente. Nous ferons ainsi honneur au Péléide, qui est, avec ses écuyers experts au corps à corps, le meilleur de beaucoup des Argiens campés près de ces nefs ; et l'Atride saura aussi, le puissant prince Agamemnon, ce que fut sa folie de n'avoir pas rendu hommage au meilleur des Achéens. » (*Iliade*, XVI, v. 269-274)

Dans cette bataille, Patrocle est « le meilleur des Achéens » (ὥριστος Ἀχαιῶν : XVII, v. 689) parce que le Péléide est tel.

Il faut noter qu'entre tous les termes qui désignent la vigueur, βίη et — d'un emploi plus rare — ἴς, que l'on retrouve dans la *vis* latine, sont ceux qui renvoient le plus à une qualité proprement innée du héros. Les autres vertus qui font un « homme fort », la vaillance : ἀλκή, la vigueur : σθένος, la fougue : μένος, l'ardeur au combat : χάρμη, l'audace : θάρσος, toutes se combinant — avec d'autres éléments encore — dans le κράτος : la puissance du héros, sont un « prêt » plutôt qu'un véritable « don ». Les dieux « insufflent » cette vigueur-là aux mortels, mais seulement le temps d'un duel ou d'une bataille. Athéna favorise de la sorte Diomède au début du Chant V[556] ; comme au cours de la « Dolonie »[557] où il est accompagné du favori de la déesse, Ulysse ; ou lors de la fameuse course de char au Chant XXIII[558] ; et dans bien d'autres circonstances encore. De leur côté, les héros s'efforcent de faire montre de ces vertus. Mais précisément, elles ne vont pas de soi. Il est rare que la force et la fougue, σθένος et μένος, les quittent entièrement : sans doute s'apparentent-elles le plus à βίη elle-même. Mais les héros risquent toujours de « laisser mollir leur valeur ardente » (μεθίεναι θούριδος ἀλκῆς)[559], de « perdre la joie du combat » (λανθάνεσθαι χάρμης)[560]. Elles sont menacées par « l'oubli ». Diomède, Ajax, Patrocle encouragent leurs compagnons, comme eux-mêmes, à « se soucier » de leur valeur (μεδώμεθα θούριδος ἀλκῆς)[561], à « s'en souvenir » (μνήσασθε θούριδος ἀλκῆς)[562]. Les Danaens « oublient » parfois leur courage (λάθοντο θούριδος ἀλκῆς)[563]. Ils ont besoin de se rappeler la joie, l'ardeur du combat (μνήσαντο χάρμης)[564]. Ulysse, au Chant XI, s'inquiète. Diomède et lui « oublient » leur vaillance :

---

[555] Cf. Nagy, 1979, chapitre 2.
[556] *Iliade*, V, v. 1-5.
[557] *Iliade*, X, v. 274 sq.
[558] *Iliade*, XIII, v. 388 sq.
[559] *Iliade*, IV, v. 234 ; XII, v. 409 ; XIII, v. 116 ; cf. aussi VI, v. 523
[560] *Iliade*, XVII, v. 759. Le verbe λανθάνομαι est le verbe de l'oubli : λήθη.
[561] *Iliade*, IV, v. 418.
[562] *Iliade*, XV, v. 734 ; XVI, v. 270.
[563] *Iliade*, XV, v. 322 ; XVI, v. 357.
[564] *Iliade*, IV, v. 222 ; VIII, v. 252 ; XIV, v. 441 ; cf. aussi XV, v. 477 ; XVII, v. 103 ; XIX, v. 148.

> Τυδεΐδη, τί παθόντε λελάσμεθα θούριδος ἀλκῆς ;
>
> « Fils de Tydée, que nous arrive-t-il, que nous oubliions notre valeur ardente ? » (*Iliade*, XI, v. 313)

Ajax, affrontant seul les bataillons troyens, doit alterner entre le « souvenir » de sa valeur :

> Αἴας δ' ἄλλοτε μὲν μνήσάσκετο θούριδος ἀλκῆς…
>
> « Tantôt il se souvient de sa valeur ardente… » (*Iliade*, XI, v. 566),

et le parti de la prudence :

> …ὁτὲ δὲ τρωπάσκετο φεύγειν.
>
> « …tantôt il leur tourne le dos et fuit. » (*Iliade*, XI, v. 568)

De même, Hector exhorte les Troyens : μνήσασθε θούριδος ἀλκῆς[565], μηδ' εἴκετε χάρμης[566].

En revanche, la vraie force, celle du corps, celle des bras, βίη en grec, la « vigueur vaillante », ἴς ἐσθλή (XII, v. 320-321), ne s'égare pas de la sorte. Certes, il peut arriver qu'elle ne soit invoquée que le temps d'un combat :

> Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε, | δὸς νίκην Αἴαντι καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι· | εἰ δὲ καὶ Ἕκτορά περ φιλέεις καὶ κήδεαι αὐτοῦ, | ἴσην ἀμφοτέροισι βίην καὶ κῦδος ὄπασσον
>
> « Zeus Père ! maître de l'Ida, très glorieux, très grand ! donne la victoire à Ajax, fais-lui gagner une éclatante gloire. Mais, si tu aimes Hector et s'il fait ton souci, à tous deux alors octroie force et gloire égales. » (*Iliade*, VII, v. 202-205)

Mais, à la différence de la victoire (νίκη) et de l'hommage dû au vainqueur (κῦδος), dont seul le Ciel décide :

> Αὐτὰρ ὕπερθε | νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
>
> « Les termes de la victoire sont arrêtés plus haut, chez les dieux immortels » (*Iliade*, VII, v. 101-102),

la puissance physique, elle, n'est pas au seul pouvoir des dieux. Ajax et Hector disposent déjà, et en propre, de la force. Elle reste un « don » du Ciel, mais un don accordé dès la naissance, au même titre que la taille ou l'intelligence (cf. VII, v. 288-289). La vigueur du fils de Télamon est sans limite, nous dit Homère (ἶν' ἀπέλεθρον : VII, v. 269). Quant à Hector, il souhaite que son fils, Astyanax, « tout jeune encore » (παῖδα νηπίαχον : VI, v. 408) soit doté par les dieux de la même force que son père :

> Ζεῦ ἄλλοί τε θεοί, δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι | παῖδ' ἐμόν, ὡς καὶ ἐγώ περ, ἀριπρεπέα Τρωεσσιν, | ὧδε βίην τ' ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἶφι ἀνάσσειν· | καί ποτέ τις εἴποι· "Πατρὸς γ' ὅδε πολλὸν ἀμεινών."
>
> « Zeus ! et vous tous, dieux ! permettez que mon fils, comme moi, se distingue entre les Troyens, qu'il montre une force égale à la mienne, et qu'il règne puissamment sur Ilion ! Et qu'un jour on dise de lui : "Il est encore plus vaillant que son père". » (*Iliade*, VI, v. 476-479)

---

[565] *Iliade*, VI, v. 112 ; VIII, v. 174 ; XI, v. 287 ; XV, v. 487 ; XVII, v. 185.
[566] *Iliade*, IV, v. 509 ; cf. XII, v. 393 ; XV, v. 380.

Dans l'*Iliade*, c'est Héraklès qui est le plus souvent défini par sa force (βίη Ἡρακληείη[567] ; βίη Ἡρακλῆος[568]). « Physiologique » avant la lettre, son pire ennemi est la vieillesse, aussi inévitable que la naissance ou la mort. La βίη du héros dure tant que l'âge ne le presse pas. Seule la vieillesse la brise. Diomède lance ainsi à Nestor :

> Σὴ δὲ βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ὀπάζει (*Iliade*, VIII, v. 103)[569].

Car le fils de Nélée passe son temps à regretter sa jeunesse et la force qui l'accompagnait :

> Εἴθ' ὡς ἡβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη…
>
> « Ah ! si j'étais encore jeune, si ma vigueur était intacte… » (*Iliade*, VII, v. 157)[570]

La force, la βίη est l'essence même du jeune guerrier :

> Αἰχμὰς δ' αἰχμάσσουσι νεώτεροι, οἵ περ ἐμεῖο | ὁπλότεροι γεγάασι πεποίθασιν τε βίηφιν.
>
> « Les jeunes joueront de la lance, puisqu'ils sont plus aptes à se battre que moi et s'assurent dans leurs propres forces. » (*Iliade*, IV, v. 324-325)

Quand les dieux ont formé Achille, ils en ont fait un roi guerrier, un héros qui combat à la lance (εἰ δέ μιν αἰχμητὴν ἔθεσαν θεοὶ… : I, v. 290). Le fils de Pélée, comme tous ceux « qui s'assurent dans leurs propres forces », qui mettent leur foi dans la βίη (cf. πεποίθασιν βίηφιν), peut se flatter, tel Hector triomphant de Patrocle, de « briller par leur pique » (ἔγχεϊ […] μεταπρέπω : XVI, v. 834-835). Pour eux, telle est bien « la raison du plus fort ».

Toutefois, la vigueur n'est pas dans l'épopée la seule source d'autorité. Certains rois ne suivent pas l'exemple du fils de Pélée, mais celui d'Agamemnon. Ainsi Ménélas, son propre frère, quand il relève le défi lancé par Hector au « meilleur des Achéens », quel qu'il soit (Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος : VII, v. 50), quand il répond à celui de Nestor et de Diomède qui souhaite un compagnon — il lui faut « le meilleur », affirme Agamemnon (τὸν ἄριστον : X, v. 236) — pour reconnaître le camp troyen, aimerait bien acquérir ce titre. Pourtant, il ne l'emporte ni par la force ni par la valeur. Hector est bien meilleur que lui (πολὺ φέρτερος ἦεν : VII, v. 105 ; σέο πολλὸν ἀμείνων : VII, v. 114). Quant à l'idée qu'il puisse accompagner Diomède, elle remplit d'effroi Agamemnon :

> Ἔδδεισεν δὲ περὶ ξανθῷ Μενελάῳ (*Iliade*, X, v. 240).

En vérité, ce qui distingue Ménélas, ce qui fait que Diomède pourrait être tenté de le choisir et ainsi de lui rendre hommage, quand bien même il ne serait pas « le meilleur », c'est le fait qu'il est « plus roi » que les autres (βασιλεύτερος : X, v. 239), comme son frère Agamemnon précisément (βασιλεύτατος : IX, v. 69 ; βασιλεύτερος : IX, v. 160). Si les Atrides « brillent entre tous les héros »[571], ils ne doivent pas tant cet éclat à leur lance qu'à l'hommage qu'ils reçoivent des hommes comme de Zeus (I, v. 174-175). Agamemnon et Ménélas mettent moins leur foi dans leurs propres forces que dans

---

[567] *Iliade*, II, v. 658 ; II, v. 666 ; V, v. 638 ; XI, v. 690 ; XV, v. 640 ; XIX, v. 98.
[568] *Iliade*, XVIII, v. 117. Voir aussi dans la *Théogonie* : ἲς βίης Ἡρακλείης, v. 332 ; ἲς Ἡρακλῆος, v. 951.
[569] Elle ressemble en cela à la « vertu » : ἀρετή, qui elle aussi est moins un don éphémère qu'une qualité innée (cf. XXIII, v. 578).
[570] Cf. également *Iliade*, IV, v. 313 sq. ; XI, v. 668 sq. ; XXIII, v. 629 sq.
[571] Cf. πᾶσιν δὲ μετέπρεπεν ἡρώεσσιν, expression appliquée à Agamemnon en II, v. 579 ; voir aussi II, v. 477-483 et *infra* p. 167 sq.

leur sceptre héréditaire, don du Cronide à leur lignée[572] et symbole de « l'autorité suprême » que détient le roi des dieux (τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον : II, v. 118 ; IX, v. 25). À leurs yeux, le pouvoir compte plus que la vigueur.

Certains enfin préfèrent une autre loi encore, celle qui fait de « l'esprit », le νόος, de « l'intelligence », la μῆτις, la force suprême. Nous en avons déjà parlé[573]. Dans l'*Iliade*, ce sont avant tout Nestor et Ulysse qui se partagent cet honneur. Le fils de Nélée est celui « qu'Agamemnon honore entre tous les vieillards » :

> Τόν ῥα μάλιστα γερόντων τῖ' Ἀγαμέμνων (*Iliade*, II, v. 21).

« Aussi bien est-ce lui dont l'avis toujours semblait le meilleur » :

> Ἀρίστη φαίνετο βουλή (*Iliade*, VII, v. 325 ; *Iliade*, IX, v. 94).

Nestor se distingue par ses idées, par son νόος :

> Αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα · | οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει, | οἷον ἐγὼ νοέω, ἠμὲν πάλαι ἠδ' ἔτι καὶ νῦν.
>
> « Eh bien ! je dirai, moi, ce qui me paraît le meilleur. Nul n'aura une idée qui vaille celle que j'ai, moi, depuis longtemps aussi bien qu'aujourd'hui. » (*Iliade*, IX, v. 103-105)

Il est un partisan acharné de l'intelligence, de « l'idée », contre la force brutale. S'adressant à son fils Antiloque, il manifeste clairement sa préférence :

> « À toi donc, mon chéri, de te mettre en tête autant d'idée (μῆτιν παντοίην) que tu pourras, si tu ne veux pas que le prix t'échappe. C'est l'idée qui fait le bon bûcheron, ce n'est pas la force (μῆτι τοι δρυτόμος μέγ' ἀμείνων ἠὲ βίηφι). C'est l'idée (μῆτι) qui permet au pilote sur la mer lie de vin de diriger la nef rapide toute secouée par les vents. C'est l'idée (μῆτι) qui fait qu'un cocher l'emporte sur d'autres cochers. » (*Iliade*, XXIII, v. 313-318)

Et quand on parle de μῆτις, il est impossible de ne pas songer à Ulysse. Parmi les Achéens, en effet, seul le roi d'Ithaque est « en μῆτις l'égal de Zeus » (Ὀδυσῆα Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον)[574]. Il est « industrieux », à la fois πολύμητις et πολυμήχανος, « plein de μῆτις et d'artifices »[575]. Dans l'*Odyssée*, le premier adjectif qui le caractérise est πολύτροπος : Ulysse regorge de tours, d'ingénieux stratagèmes[576]. C'est lui que Diomède choisit comme le « meilleur des Achéens » au moment de partir en reconnaissance, « puisqu'il l'emporte pour les idées » (ἐπεὶ περίοιδε νοῆσαι : X, v. 147). L'*Odyssée* cherchera pour sa part à le consacrer comme le « meilleur des Achéens », ainsi que l'a montré Gregory Nagy[577].

Le jeu de « forces » à l'œuvre dans l'*Iliade* est donc complexe. Plusieurs héros font tour à tour la loi, comptant chacun sur des vertus différentes, ou les combinant. Ajax, à la force, la βίη, allie la sagesse, la πινυτή (cf. VII, v. 288-289). Ulysse, lui, n'est pas seulement un champion de la μῆτις, mais incarne également, comme

---

[572] Cf. *Iliade*, II, v. 46, v. 100-110, v. 186 ; VII, v. 412.
[573] Cf. *supra* p. 53 sq.
[574] *Iliade*, II, v. 169, v. 407, v. 636 ; X, v. 137.
[575] Voir aussi πολύμητις Ὀδυσσεύς, *Iliade*, I, v. 131, v. 440 ; III, v. 200 ; IV, v. 329, v. 349 ; X, v. 148, v. 382, v. 400, v. 423, v. 488, v. 554 ; XIV, v. 82 ; XIX, v. 154, v. 215 ; *Odyssée*, XXI, v. 274 etc. ; πολυμήχανος Ὀδυσσεύς, *Iliade*, II, v. 173 ; IV, v. 358 ; VIII, v. 93 ; IX, v. 308, v. 624 ; X, v. 144 ; XXIII, v. 723 ; *Odyssée*, XVI, v. 167 ; XXIII, v. 321 etc.
[576] Cf. Detienne et Vernant, 1977, p. 47-50 et Pucci, 1987, *passim* ainsi que son article sur le « proème » de l'*Odyssée* reproduit dans Pucci, 1998, p. 11 sq. Sur la μῆτις d'Ulysse, voir aussi la description qu'en donne Nestor à Télémaque dans l'*Odyssée*, III, v. 120-122. Le fils de Nélée évoque aussi leur complicité : III, v. 126-129.
[577] Cf. Nagy, 1979, chapitre II, p. 35-41.

Héraklès, Diomède, Achille ou Ajax, son adversaire du jour à la lutte, la « vigueur puissante » (κρατερὴ ἰς Ὀδυσῆος : XXIII, v. 720). Dans le camp troyen, Hector est le plus fort des guerriers : tous les Achéens le craignent, y compris le fils de Pélée (VII, v. 111-114). Plus qu'à tout autre la divinité lui a accordé l'œuvre de guerre (cf. οὕνεκά τοι περὶ δῶκε θεὸς πολεμήια ἔργα… : XIII, v. 727). Mais pas seulement. En effet, fils de Priam, il partage aussi avec son père et ses frères le privilège d'être « plus roi » que les autres et de régner sur Ilion (Achille raille Énée à ce propos : cf. XX, v. 178-186). Enfin, Hector, comme Ulysse, est « en μῆτις l'égal de Zeus » (VII, v. 47 ; XI, v. 200) et sait, quand il le faut, « combiner un subtil dessein » (πυκινὴν ἠρτύνετο βουλήν : X, v. 302).

De sorte que, si l'*Iliade* consacre finalement la gloire, le κλέος d'Achille, il nous reste encore à examiner dans le détail les conditions comme les leçons de cette victoire de la force brutale, βίη, sur l'autorité, la puissance, κράτος, et sa conseillère, μῆτις. Car en vérité, que la justice se trouve finalement dans le camp d'Achille peut d'abord paraître paradoxal, quand on songe que la morale archaïque place au contraire traditionnellement la violence du côté de l'injustice, tandis que l'intelligence, la réflexion, appuyées sur l'autorité de Zeus, assurent, elles, l'équité. De ce point de vue, l'*Iliade* même ne fait pas exception. En effet, cette leçon n'est pas l'apanage d'une tradition gnomique postérieure, mais trouve nombre d'illustrations dans l'épopée, tant il est vrai qu'Achille, emporté par les excès de sa nature brutale, n'est à l'abri ni de l'erreur ni du blâme. C'est là, du reste, nous le verrons, l'un des arguments essentiels avancés par Agamemnon pour défendre sa cause. Si l'on veut pouvoir mieux juger les mérites, comme les fautes, des protagonistes de l'*Iliade*, il convient donc de manifester plus nettement les relations, ambiguës et complexes, qu'entretiennent βίη, κράτος et μῆτις et de chercher de quel côté se place la justice.

Un détour par Hésiode va nous aider dans cette tâche. Redisons-le d'emblée : l'épopée et la poésie sapientiale sont deux genres très différents. La première est d'abord narrative quand la seconde est ouvertement didactique. Les leçons de l'*Iliade* passent par l'action de ses protagonistes. Ils les vivent. Ce sont leurs bras, leurs jambes, leurs langues, leurs cœurs, leurs têtes qui nous les apprennent. Hésiode, lui, formalise ces mêmes enseignements qui constituent, chez lui, l'enjeu du poème. Le contraste est marqué. Cependant, les deux traditions, épique d'un côté, gnomique de l'autre, se connaissent. Tel vers d'Homère se retrouve chez Hésiode, ou *vice versa*. Telle maxime apparaît chez les deux poètes. Telle conception de la morale, de la justice, du pouvoir, se développe chez Homère et chez Hésiode suivant des lignes semblables. Cela ne va pas toujours sans heurt, comme en témoigne le fameux *Certamen* ou le ton polémique employé à propos des deux luttes au début des *Travaux et les Jours*, la méchante figurant d'abord la guerre à l'œuvre dans l'*Iliade*, guerre que la cité hésiodique a laissée derrière elle. Nous aurons ainsi l'occasion de réfléchir, dans le chapitre consacré à Hésiode, à la manière dont il situe son chant par rapport aux normes héroïque et poétique instituées par Homère[578]. En outre, la poésie sapientiale peut se permettre beaucoup plus de netteté dans le trait que l'épopée, puisqu'elle synthétise et met en système ce que l'*Iliade* et l'*Odyssée* se contentent de laisser affleurer. Il arrive que des héros laissent échapper des vérités, mais ils ont généralement bien autre chose à faire et à penser. Hésiode, au contraire, annonce clairement son programme : sous l'œil de Zeus, il va, grâce aux Muses, nous découvrir la réalité, son organisation, ses règles. Reste que, sur la nature de cet arrangement « cosmique », sur les termes de ces lois, sur l'inspiration qui habite les deux aèdes, l'accord entre eux nous paraît manifeste. Il n'est donc pas impertinent, pour mieux saisir les rapports de force à l'œuvre dans l'*Iliade*, de partir du jeu auquel se livrent, dans la poésie hésiodique, les trois puissances qui nous

[578] Cf. *infra* p. 389 sq.

intéressent — βίη, κράτος et μῆτις — et de nous intéresser au rôle de la justice au sein ce triangle. Le caractère « systématique » de la poésie gnomique va nous aider à y voir plus clair, quitte à laisser ensuite la narration épique diffuser, nuancer, tamiser cet élairage.

Dans la *Théogonie*, où il raconte la naissance de l'univers, des dieux et des hommes, Hésiode accorde une large place aux principes moteurs de cette genèse, au nombre desquels figure la force — sous diverses formes — et l'idée. Divinisées, elles interviennent pour faire marcher le monde, pour faire avancer les choses, d'une génération à la suivante. Leur rôle est important[579]. Le poète distingue ainsi deux époques dans l'histoire du monde. Les premières générations de dieux ne connaissaient que la violence pour régler entre elles les conflits. Les pères se débarrassent de leurs enfants en les enterrant ou en les dévorant ; et les fils évincent leur père par tous les moyens, loyaux ou non. Dernière d'une longue série, la lutte victorieuse de Zeus contre les Titans est remportée encore une fois « grâce à la force » (βίηφι : *Théogonie*, v. 882). Mais le fils de Cronos met alors un terme au règne de la violence et impose celui de l'équité, Θέμις, grâce à l'intervention de Μῆτις, ici personnifiée, qui incarne la « réflexion », la « sagesse », la « prudence », mais aussi la « ruse » et la « fourberie ». Toutefois, même en cette circonstance, les relations qu'entretient Μῆτις avec le pouvoir et l'autorité : Κράτος, comme avec la force et la violence : Βίη, sont ambigus, voire ambivalents. En effet, elle peut sembler d'abord s'y opposer dans son principe même :

> « Dans toute situation d'affrontement ou de compétition — qu'on soit aux prises avec un homme, une bête ou une force naturelle —, le succès peut être obtenu par deux voies. Ou bien par une supériorité de "puissance" dans le domaine où la lutte se déroule, le plus fort remportant la victoire. Ou par l'utilisation de procédés d'un autre ordre, dont l'effet est précisément de fausser les résultats de l'épreuve et de faire triompher celui qu'on pouvait tenir à coup sûr pour battu. »[580]

Le plus faible peut, en faisant appel « aux ruses de l'intelligence », l'emporter sur le plus fort. Μῆτις sait triompher de Κράτος et de Βίη. Reste que, si elle met à mal la domination présente, elle le fait souvent pour mieux imposer dans l'avenir un empire nouveau, plus fort et violent encore que le précédent.

Ainsi, quand débute la *Théogonie*, l'astuce, la μῆτις, loin d'abolir le règne de la violence, commence par l'assurer. Lorsque Cronos « aux pensers fourbes » (ἀγκυλομήτης)[581] renverse son père, Ouranos, en le castrant[582], il fait œuvre de μῆτις, menant ainsi à bien la « ruse perfide » (δόλος) imaginée par sa mère[583]. Pourtant, la domination de Cronos, qui dès lors s'impose à tous, s'avère plus violente encore que celle d'Ouranos. La μῆτις n'a défait la force brute que pour mieux la renforcer. À la génération suivante, elle agit de même et intervient aux côtés de la puissance, le κράτος, et de la force brutale, la βίη, pour assurer la victoire du fils de Cronos, Zeus, sur son père. Comme Gaïa, la mère de Cronos, l'avait fait en son temps pour sauver ses enfants, Rhéia fait appel à la μῆτις pour préserver Zeus, son fils :

> Τότ' ἔπειτα φίλους λιτάνευε τοκῆας | τοὺς αὐτῆς, Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν ἀστερόεντα | μῆτιν συμφράσσασθαι, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα | παῖδα φίλον, τείσατο δ'ἐρινῦς πατρὸς ἑοῖο | παίδων θ' οὓς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.

---

[579] Cf. Detienne et Vernant, 1977, chapitre III et IV.
[580] Detienne et Vernant, 1977, p. 19.
[581] Littéralement : « à la fourbe μῆτις »
[582] *Théogonie*, v. 160 sq.
[583] Δολίην δὲ κακήν τ' ἐφράσσατο τέχνην : « elle imagina alors une ruse perfide et cruelle », *Théogonie*, v. 160 ; δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα : « elle lui enseigna toute la ruse », *Théogonie*, v. 175.

> « Elle suppliait alors ses parents, Terre et Ciel Étoilé, de former avec elle un plan qui lui permit d'enfanter son fils en cachette et de faire payer la dette due aux Érinyes de son père et de tous ses enfants dévorés par le grand Cronos aux pensers fourbes. » (*Théogonie*, v. 469-473)

Rhéia, au lieu du nouveau-né, donne à Cronos une pierre à dévorer. Et la ruse fonctionne :

> Τόν τόθ' ἑλὼν χείρεσσιν ἐὴν ἐσκάτθετο νηδύν, | σχέτλιος, οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσὶν, ὡς οἱ ὀπίσσω | ἀντὶ λίθου ἐὸς υἱὸς ἀνίκητος καὶ ἀκηδὴς | λείπεθ', ὅ μιν τάχ' ἔμελλε βίῃ καὶ χερσὶ δαμάσσας | τιμῆς ἐξελάαν, ὁ δ' ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν. | Καρπαλίμως δ' ἄρ' ἔπειτα μένος καὶ φαίδιμα γυῖα | ηὔξετο τοῖο ἄνακτος · ἐπιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ, | Γαίης ἐννεσίῃσι πολυφραδέεσι δολωθείς, | ὃν γόνον ἂψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης, | νικηθεὶς τέχνῃσι βίηφί τε παιδὸς ἑοῖο)
>
> « C'est cette [pierre] qu'alors il saisit de ses mains et mis en sûreté dans son ventre, le misérable ! sans que son cœur se doutât que, pour plus tard, à la place de cette pierre, c'était son fils, invincible et impassible, qui conservait la vie et qui devait bientôt, par sa force et ses bras, triompher de lui, le chasser de son trône et régner à son tour parmi les immortels. Puis rapidement croissaient ensemble la fougue et les membres du jeune prince, et, avec le retour de l'année, sur les suggestions longuement méditées de la Terre, le grand Cronos aux pensers fourbes recracha tous ses enfants, vaincu par l'adresse et la force de son fils. » (*Théogonie*, v. 486-496)

La μῆτις de Rhéa et la βίη de Zeus marchent ici de concert, de même que le κράτος, puisqu'aussi bien c'est « par sa puissance » que le fils a triomphé de son père :

> …κάρτεϊ νικήσας πατέρα Κρόνον (*Théogonie*, v. 73)[584].

Et c'est encore grâce aux œuvres de Μῆτις, agissant désormais en son nom propre, que Zeus lui-même est destiné à voir son fils le supplanter par la violence et la ruse. Devenue l'épouse de Zeus, son rôle est cette fois plus grand encore, puisque c'est elle qui doit donner le jour à ce successeur désigné par le Destin :

> Ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι | […] παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν | ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα
>
> « De Prudence en effet le destin voulait que des enfants sortissent sages entre tous […] Elle devait enfanter un fils au cœur terriblement violent qui eût été roi des hommes et des dieux . » (*Théogonie*, v. 897-898)

Comme aux générations précédentes, un fils plus sage et plus fort que son père est destiné à le renverser, perpétuant ainsi, grâce au soutien conjugué de la ruse et de la force, le cycle de la violence. Zeus n'a qu'un seul moyen de prévenir cette destinée : il engloutit son épouse et, par là, devient lui-même la μῆτις incarnée (*Théogonie*, v. 899-900). Il est μητίετα Ζεύς :

> « Il n'est plus désormais de μῆτις possible en dehors de Zeus et contre lui. »[585]

Fort de cette nouvelle prudence, le Cronide peut enfin mettre un terme à l'ordre ancien. Le triomphe de la ruse sur la force et la violence ne débouche pas cette fois sur une domination plus brutale encore, mais sur le règne de l'équité. En effet, Zeus épouse

---

[584] Voir aussi *Théogonie*, v. 670 : les alliés de Zeus, les Cent Bras, sont ces dieux « terribles et puissants, doués de force sans pareille » (δεινοί τε κρατεροί τε βίην ὑπέροπλον ἔχοντες).
[585] Detienne et Vernant, 1974, p. 20.

alors Θέμις et engendre avec elle Eunomie, Justice et Paix (Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην : v. 901-902)[586]. Le cercle est brisé.

Car, en vérité, la μῆτις entretient avec l'équité et la justice des relations aussi ambiguës que celles qui la lient à l'autorité et la force. Au moment même où, triomphant d'un violent empire, elle en imposait un plus brutal encore, la μῆτις faisait aussi œuvre de justice. La ruse qui permet à Cronos d'évincer Ouranos, celle qui donne à Zeus de détrôner Cronos, servent la force du nouveau maître. Mais elles sont aussi le moyen de faire payer des coupables. Ouranos « a le premier conçu œuvres infâmes » :

> Πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα (*Théogonie*, v. 166 et v. 172).

Quant à Cronos, il paye sa dette aux Érinyes, qui vengent les parents lésés et gardent l'équilibre du monde (*Théogonie*, v. 469-473). De même, si Zeus parvient à engloutir Μῆτις avant qu'elle ne puisse enfanter le fils qui perpétuera le règne de la violence, de la βίη, c'est précisément grâce à la « ruse », « en trompant traîtreusement son cœur par des mots caressants » :

> Δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας αἱμυλίοισι λόγοισιν (*Théogonie*, v. 889).

Tout se passe comme si, en cette occasion, Μῆτις s'était retournée contre elle-même afin d'assurer le triomphe de Zeus et, à travers lui, la victoire de Θέμις et de ses filles.

C'est encore elle qui assiste le bienfaisant Prométhée (ἀκάκητα Προμηθεὺς : *Théogonie*, v. 614) dans ses entreprises pour soulager les mortels de leurs maux. En effet, le fils de Japet est ce dieu aux pensers souples et subtils (ποικίλον αἰολόμητιν : *Théogonie*, v. 511)[587]. Prométhée est expert en μῆτις, « cherchant à tromper la pensée de Zeus » (Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων : *Théogonie*, v. 537), y parvenant même parfois (ἐξαπάτησεν : *Théogonie*, v. 565), « ne songeant qu'à la ruse » (δολοφρονέων : *Théogonie*, v. 550)[588]. Ses intentions, toutefois, n'ont rien de brutal. Il œuvre pour le bien des hommes. Mieux, dans le *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle, il est le fils de nulle autre que Θέμις, identifiée en cette occasion à Gaïa[589], dont il sert les intérêts contre l'autorité et la force « tyranniques » de Zeus[590], Κράτος et Βίη. Assurément, cette explication, qui vaut pour la tragédie d'Eschyle, ne saurait s'appliquer telle quelle au chant d'Hésiode. Là où la *Théogonie* examine l'autorité de Zeus en termes religieux et moraux, la vision d'Eschyle, elle, mêle à cette interprétation traditionnelle des accents proprement « politiques » : elle appartient au temps de la cité où le Cronide revêt les traits d'un « tyran ». Cependant, dès Hésiode, l'affrontement entre Zeus et Prométhée, comme la victoire du Cronide sur Μῆτις suivie de son mariage avec Θέμις, manifeste l'ambivalence des « ruses de l'intelligence », à la fois soutien de la violence, et appui de l'équité. Le pouvoir ne peut se passer de la force, mais il ne peut pas non plus ignorer la justice. Μῆτις assure le lien entre les uns et les autres, indispensable. Comme le note Jean-Pierre Vernant :

> « Si fort que soit en effet un homme ou un dieu, vient toujours un moment où il trouve plus fort que lui : seule la supériorité de mètis confère à une suprématie ce

---

[586] Sur Μῆτις et Θέμις, cf. *supra* p. 45.

[587] Voir aussi : ποικιλόβουλον, « aux desseins subtils » (*Théogonie*, v. 521) ; ἀγκυλομήτης, épithète de Cronos, « aux pensers fourbes » (*Théogonie*, v. 546).

[588] Voir également *Théogonie*, v. 560, où Zeus déclare à Prométhée : Οὐκ ἄρα πω δολίης ἐπιλήθεο τέχνης, « Tu n'as pas encore oublié la ruse perfide ».

[589] *Prométhée Enchaîné*, v. 209-210.

[590] Dans *Prométhée Enchaîné*, Zeus est « le maître absolu des dieux », leur « tyran » : ὁ τῶν θεῶν τύραννος (v. 222). Et le fils de Japet met son malheur sur le compte de la « maladie » inhérente à la tyrannie : Ἔνεστι γάρ πως τοῦτο τῇ τυραννίδι νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι, « C'est un mal inhérent, sans doute, au pouvoir suprême que la défiance à l'égard des amis ! ». Voir aussi les vers 357, 736 et 761.

> double caractère de permanence et d'universalité qui en fait véritablement un pouvoir souverain. »[591]

> « Ce thème de l'intelligence rusée, de l'astuce vigilante (μῆτις), arme nécessaire pour assurer à un dieu, en toute circonstance, quelles que soient les conditions de la lutte et la puisance de l'adversaire, la victoire et le domination sur autrui, chemine comme un fil rouge à travers toute la trame des mythes de souveraineté. Seule la supériorité en μῆτις y apparaît capable de conférer à une suprématie l'universalité et la permanence qui en font véritablement un pouvoir souverain. Le roi du ciel doit disposer, en dehors et au-delà de la force brutale, d'un intelligence habile à prévoir au plus loin, à tout machiner à l'avance, à combiner, en sa prudence, moyens et fins jusque dans le détail, de telle sorte que le temps de l'action ne comporte plus d'aléas, que l'avenir soit sans surprise, rien ni personne ne pouvant plus prendre le dieu à l'improviste ni le trouver démuni. »[592]

Ce qui vaut pour le Cronide vaut aussi pour ses nourrissons, héritiers de son sceptre en ce bas monde, les « rois issus de Zeus », les διοτρεφεῖς βασιλεῖς (cf. *Théogonie*, v. 80-92). Ils sont puissants. Ils sont investis de l'autorité, du κράτος, de Zeus. Et ils peuvent être amenés à user de violence. Mais ils doivent aussi être équitables et justes, réfléchis et subtils. Les rois de Θέμις sont aussi des champions de Μῆτις.

AGAMEMNON ΒΑΣΙΛΕΥΤΕΡΟΣ

Rapporté à l'*Iliade*, cet examen du poème d'Hésiode permet d'éclairer la nature de la querelle entre Agamemnon et Achille comme le modèle de souveraineté que la tradition favorise. Or la conséquence de ce rapprochement est paradoxal. Qui prend connaissance de l'*Iliade* sait bien qu' Agamemnon est le « méchant » et Achille le « gentil » de l'histoire. Pourtant, quitte à jouer pour un temps l'avocat du diable, il nous faut reconnaître que, du point de vue de la tradition morale archaïque, ce n'est pas là la première leçon que nous devrions tirer du texte.

En effet, si les deux héros sont au nombre des « rois issus de Zeus » (διοτρεφέων βασιλήων : I, v. 176 pour Achille ; II, v. 196 pour Agamemnon), l'avantage paraît d'abord devoir aller au fils d'Atrée. Achille est surtout un champion de la force brutale, de la βίη (XI, v. 787). Au contraire, Agamemnon, lui, est le symbole même de la royauté nouvelle instaurée par le Cronide pour mettre un terme à l'empire de la violence. À l'instar de Zeus parmi les dieux, l'Atride est, parmi les héros de l'*Iliade*, le « roi des rois », alliant les trois puissances souveraines : la force des bras, l'aveu du Ciel et les ruses de l'intelligence.

D'abord, le fils d'Atrée est vaillant. Au combat, il est fort « comme un lion » (λέων ὡς Ἀτρεΐδης : XI, v. 129)[593]. Il ne manque pas de courage et « prétend se battre en avant de tous » :

> Ἔθελεν δὲ πολὺ προμάχεσθαι ἁπαντῶν (*Iliade*, XI, v. 217).

Cette puissance physique joue un rôle important : sans elle, point de héros. Mais ce n'est pas, de loin, la seule autorité dont Agamemnon puisse se prévaloir.

Car l'Atride se distingue bien plus encore par le pouvoir dont il est investi. Dans une scène restée célèbre, Hélène, sa belle-sœur, le décrit à Priam en ces termes :

---

[591] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 20. Dans cette citation, le mot « mètis » n'apparaît pas en caractères italiques. Ici comme ailleurs, quand il est « francisé » de la sorte, il nous a paru nécessaire de le conserver tel quel, sans l'écrire en grec.

[592] Vernant, 1981c, p. 1107.

[593] Ce passage qui décrit les exploits d'Agamemnon comprend de nombreuses comparaisons entre l'Atride et un lion, animal royal par excellence : *Iliade*, XII, v. 113 sq. ; v. 129 ; v. 172 sq. Cf. Schnapp-Gourbeillon, 1981. Voir aussi Vidal-Naquet, 1990, p. 46-47.

> Οὗτος γ' Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων, ἀμφότερον | βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής
>
> « Cet homme est le fils d'Atrée, Agamemnon au vaste pouvoir, noble roi et puissant guerrier tout ensemble » (*Iliade*, III, v. 178-179).

Car Agamemnon n'est pas seulement fort au combat. Il est « plus roi » que les autres : βασιλεύτατος (IX, v. 69) ; βασιλεύτερος (IX, v. 160). Le vieux souverain d'Ilion, en le voyant du haut des remparts, le souligne :

> Ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδη, μοιρηγενές, ὀλβιόδαιμον, | ἦ ῥά νύ τοι πολλοὶ δεδμήατο κοῦροι Ἀχαιῶν
>
> « Ah ! heureux Atride, mortel fortuné, favori des dieux ! ils sont nombreux, je vois, les fils des Achéens que tu as ployés sous ta loi. » (*Iliade*, III, v. 182-183)

Les Achéens sont « soumis » à Agamemnon. Achille lui-même le confirme à l'occasion des funérailles de Patrocle :

> Ἀτρεΐδη, σοὶ γάρ τε μάλιστά γε λαὸς Ἀχαιῶν | πείσονται μύθοισι.
>
> « Atride, c'est à ta voix avant toute autre que doit obéir l'armée argienne. » (*Iliade*, XXIII, v. 155-156)

Zeus a distingué sa lignée entre toutes en lui remettant le « sceptre héréditaire et indestructible » (σκῆπτρον πατρώιον, ἄφθιτον αἰεί)[594]. Passant des mains de l'Atride à l'un ou l'autre des chefs argiens, il confère à celui qui le tient l'autorité et la légitimité nécessaire pour livrer un conseil, un avis, voire une exhortation, à ses pairs[595]. Il est le symbole de la royauté divine, le témoin invoqué pour manifester que l'arrêt prononcé obéit à la justice du Cronide. Achille le sait bien :

> Νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν | ἐν παλάμαις φορέουσι δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας | πρὸς Διὸς εἰρύαται.
>
> « [Le sceptre] est maintenant entre les mains des Achéens qui rendent la justice et, au nom de Zeus, maintiennent le droit. » (*Iliade*, I, v. 237-239)

Or c'est Agamemnon qui, plus que tous les autres rois, l'a reçu en partage. Il parle donc avec l'autorité du dieu. Champion de l'équité, Θέμις, et de sa fille Δίκη, la justice, il a en mains les « lois » de Zeus, les θέμιστες, comme le lui rappelle Nestor :

> Λαῶν ἐσσι ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισὶ βουλεύῃσθα.
>
> « Tu es seigneurs de milliers d'hommes, et Zeus t'a mis en main et le sceptre et les lois, afin que, pour eux tu avises » (*Iliade*, IX, v. 98-99)[596]

Zeus détient « la force suprême » :

> Τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον (*Iliade*, II, v. 118 ; IX, v. 25)[597].

Et c'est cette autorité, ce κράτος, dont est investi l'Atride. Achille avait donc tort de le « quereller en face ». Nestor le lui reproche :

---

[594] *Iliade*, II, v. 46, v. 100-110 ; voir aussi II, v. 186 et VII, v. 412.
[595] Cf. Gernet, 1968, p. 240 ; voir aussi Pucci, 1998, p. 204-205.
[596] Voir aussi *Iliade* II, v. 196-197 et v. 204-206.
[597] Voir aussi *Théogonie*, v. 49 : φέρτατός ἐστι θεῶν κράτεΐ τε μέγιστος.

> Μήτε σύ, Πηλεΐδη, 'θελ' ἐριζέμεναι βασιλῆι | ἀντιβίην, ἐπεὶ οὔ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς | σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν. | Εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι, θεὰ σέ σε γείνατο μήτηρ, | ἀλλ' ὅ γε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.
>
> « Toi, fils de Pélée, ne t'obstine donc pas à quereller un roi en face : l'honneur n'est pas égal que possède un roi porte-sceptre, à qui Zeus a donné la gloire. Tu es fort, une déesse fut ta mère ; mais il est, lui, plus fort encore, puisqu'il commande à plus d'hommes. » (*Iliade*, I, v. 277-281)

Le Néléide confirme là avec une γνώμη la primauté du fils d'Atrée. Agamemnon est effectivement « plus fort » (φέρτερος) qu'Achille. La force, le κράτος que le fils de Thétis tire de sa naissance ne saurait l'emporter sur l'autorité, « l'honneur » (τιμή) et la « gloire » (κῦδος) que Zeus confère au « roi porte-sceptre »[598]. Dans une lutte face à face, « force contre force » (ἀντιβίην), l'Atride l'emportera toujours. Car sa puissance est double, religieuse et divine d'une part : il tient du Cronide le sceptre et les lois ; sociale de l'autre : il commande à plus d'hommes.

Nous ne soulignerons pas à chaque fois les éléments stylistiques qui indiquent le caractère gnomique de tel ou tel passage épique, car ces remarques prendraient vite un tour fastidieux. L'exemple suivant, cependant, est remarquable. En effet, au moment de partir au combat contre les Troyens, Agamemnon, favorisé par Zeus, « sort du lot ». Le verbe qui nous intéresse ici est μεταπρέπειν, qui revient sans cesse à propos du fils d'Atrée :

> Κρείων Ἀγαμέμνων | ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἴκελος Διὶ τερπικεραύνῳ | Ἄρηϊ δὲ ζώνην, στέρνον δὲ Ποσειδάωνι | Ἠύτε βοῦς ἀγέληφι μέγ' ἔξοχος ἔπλετο πάντων | ταῦρος· ὁ γάρ τε βόεσσι μεταπρέπει ἀγρομένῃσι· | τοῖον ἄρ' Ἀτρεΐδην θῆκε Ζεὺς ἤματι κείνῳ, | ἐκπρεπέ' ἐν πολλοῖσι καὶ ἔξοχον ἡρώεσσιν.
>
> « Le puissant Agamemnon, pour les yeux et le front, est pareil à Zeus tonnant, pour la ceinture à Arès, pour la poitrine à Poséidon. Tel le taureau qui prime au milieu du troupeau entre toutes les autres bêtes — c'est qu'il se détache toujours nettement des vaches autour de lui groupées —, tel Zeus a fait l'Atride en ce jour-là, se détachant et primant entre des milliers de héros. » (*Iliade*, II, v. 477-483)

Ce point est encore confirmé dans le « catalogue des vaisseaux », quand vient le moment de décrire les guerriers qui ont suivi Agamemnon :

> Τῶν ἑκατὸν νηῶν ἦρχε κρείων Ἀγαμέμνων | Ἀτρεΐδης· ἅμα τῷ γε πολὺ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι | λαοὶ ἕποντ'· ἐν δ' αὐτὸς ἐδύσετο νώροπα χαλκὸν | κυδιόων, πᾶσιν δὲ μετέπρεπεν ἡρώεσσιν, | οὕνεκ' ἄριστος ἦεν, πολὺ δὲ πλείστους ἄγε λαούς.
>
> « Leurs cent nefs ont pour chef le roi Agamemnon, fils d'Atrée. il a sous ses ordres les guerriers de beaucoup les plus nombreux et les plus braves. Lui-même a revêtu le bronze éblouissant. Il exulte, et se détache entre tous les héros à la fois comme le plus brave et comme le meneur du plus grand nombre d'hommes. » (*Iliade*, II, v. 576-580)

Enfin, ces vers, comme ceux que prononçait Nestor, font écho à ceux que consacre Hésiode au roi de justice :

> Ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο | γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλήων | […] ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἱλάσκονται | αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν.

[598] Cf. Pucci, 1998, p. 204-205.

> « Celui qu'honorent les filles du grand Zeus, [les Muses], celui d'entre les rois nourrissons de Zeus sur qui s'arrête leur regard le jour où il vient au monde, […] quand il s'avance à travers l'assemblée, on lui fait fête comme à un dieu, pour son sens de l'honneur et sa douce bienveillance, et il brille au milieu de la foule accourue. » (*Théogonie*, v. 80-92)

Évidemment, Agamemnon et ses hommes ne sont pas le βασιλεύς et les λαοί de la cité hésiodique. Une armée de coalition ne constitue pas une « cité » au sens habituel du mot[599], surtout pas une communauté paisible et pacifique comme celle célébrée par Hésiode, où l'on ne demande plus au roi de se battre en avant des lignes ni d'user de son bras, mais seulement d'arbitrer avec rectitude les différends grâce à sa langue dont coulent des mots doux comme le miel (*Théogonie*, v. 83-87). Cependant, les Achéens possèdent quelques institutions essentielles. Près des nefs d'Ulysse, on trouve un lieu de rassemblement public, une ἀγορά, et un tribunal de justice, appelé θέμις[600]. Outre les assemblées où sont convoqués tous les hommes, comme au tout début du poème pour discuter de la peste qui frappe l'armée, Agamemnon dispose aussi d'un Conseil qui réunit les rois les plus expérimentés, les « Anciens ». De sorte que les Achéens et leur plus grand roi forment une communauté, sinon « civique », du moins martiale, au sein de laquelle le fils d'Atrée se voit confier un rôle comparable au souverain de justice des poèmes d'Hésiode.

Quand éclate son différend avec le fils d'Atrée, Achille ne peut se prévaloir de cette distinction. C'est à Agamemnon plus qu'à lui que Zeus et les Muses ont donné la gloire, le κῦδος. Il « se détache » (μεταπρέπει : II, v. 481 ; ἐκπρεπέα : II, v. 483) ; μετέπρεπεν : II, v. 579), au milieu des Achéens « groupés » (ἀγρομένῃσι[601] : II, v. 481), comme le roi de justice « prime » au milieu de son peuple rassemblé (μεταπρέπει ἀγρομένοισιν : *Théogonie*, v. 92)[602]. Doté de cette double puissance, de cette double autorité, le fils d'Atrée peut arracher Briséis à Achille, pourtant « fort à l'extrême » (ὑπέρβιος : XVIII, v. 262), « par la force » précisément (βίῃ : I, v. 430). L'épreuve de force, le violent face-à-face évoqué par l'adverbe ἀντιβίην (I, v. 277) tourne à son avantage, quand bien même son bras ne vaut pas, de loin, celui du fils de Pélée.

Style et composition contribuent ici à souligner la nature gnomique de ces passages de l'*Iliade*. La première comparaison (II, v. 477-483), non contente de peindre elle-même un tableau éclairant du statut d'Agamemnon au sein de l'armée grecque, contient également une proposition incise et explicative, appuyée à la fois sur γάρ et sur τε (II, v. 482), dont la valeur gnomique est manifeste : c'est sur elle que repose le jeu d'écho que nous mettons en évidence. Quant à la place des mots, elle est également significative. Ainsi, l'expression μεταπρέπει ἀγρομένῃσι (II, v. 481), placée en fin de vers, est l'équivalent sémantique — par le biais de la comparaison comme de la tournure ἐκπρεπέ' […] ἡρώεσσιν (II, v. 483), où l'adjectif ἐκπρεπέα est mis en valeur au début du vers cette fois — de celle que nous trouvons dans l'extrait suivant : μετέπρεπεν ἡρώεσσιν (II, v. 579) et qui, elle aussi, conclue le mètre. En outre, c'est encore l'emplacement de la formule hésiodique : μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν (*Théogonie*, v. 92). Les ressemblances, mais aussi les écarts, entre la manière dont la diction épique et la poésie sapientiale et proprement gnomique, usant des mêmes formules, caractèrisent la royauté, sont tout à fait significatifs. Dans l'*Iliade*, les éléments qui font d'Agamemnon l'incarnation même « roi nourrisson de Zeus », au lieu d'être exprimés, comme chez Hésiode, au sein d'une réflexion générale, sont fondus

---

[599] Voir Vidal-Naquet, 2000, p. 83.
[600] Cf. *Iliade*, XI, v. 807.
[601] Cette forme est au datif féminin pluriel accordé aux « vaches » de la comparaison épique.
[602] La « gloire », le κῦδος, est précisément cette « aura » qui entoure le héros. C'est « l'éclat de la gloire » : cf. Benveniste, 1969, II, p. 69 sq. ; Pucci, 1998, p. 206-207.

dans le corps du récit, mêlés à une comparaison, inscrits dans une description qui sert la narration. Le résultat, cependant, est tout aussi efficace, la leçon, sans être formulée de façon sentencieuse, aussi claire : c'est le fils d'Atrée qui détient le vrai pouvoir.

Enfin, Agamemnon sait rendre hommage à la μῆτις de Zeus. À la différence d'Achille qui considère que toute ruse, toute duplicité est détestable[603], l'Atride n'hésite pas à recourir aux œuvres de μῆτις. Il combine un dessein de poids :

> Πυκινὴν ἀρτύνετο βουλήν (*Iliade*, II, v. 55).

Car c'est là, dit-il, le rôle normal et juste — conforme à la θέμις — d'un roi porte-sceptre :

> « Eh bien, allons ! voyons si l'on peut appeler aux armes les fils des Achéens. Mais j'userai d'abord de mots pour les tâter, ainsi qu'il est normal (πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι, ἠ θέμις ἐστί) : je les inviterai à fuir sur leurs nefs bien garnies de rames. Vous, chacun de votre côté, trouvez des mots qui les retiennent. » (*Iliade*, II, v. 72-75)

Le thème développé ici est celui de « l'épreuve ». Les véritables intentions de l'Atride seront couvertes d'un voile. Aux Achéens de savoir le lever. Employer une telle ruse fait partie des prérogatives du « roi issu de Zeus ». Θέμις en est la garante, Μῆτις l'instrument. Les « rois porteurs de sceptre »[604] qui reçoivent ces paroles d'Agamemnon forment un conseil restreint, ramené « aux vieillards magnanimes »[605] réunis autour de Nestor. Cette précision concernant leur âge a son importance, tant il est vrai que — nous aurons l'occasion d'y revenir — l'homme de μῆτις est tributaire de l'expérience.

En outre, la ruse d'Agamemnon reçoit l'appui des deux rois qui, dans l'*Iliade*, sont les champions de μῆτις. Nestor, le fils de Nélée, autour duquel s'est tenu le conseil. Et Ulysse, que « sa μῆτις égale à Zeus » (Διὶ μῆτις ἀτάλαντος)[606]. C'est lui d'abord qui, encouragé par Athéna, entreprend de retenir les Achéens mis en fuite par la fourbe de l'Atride. Agamemnon a mêlé la vérité d'obscurité. Ulysse, lui, veut la rendre au jour. Et, pour être sûr d'être écouté, pour s'adresser à l'armée avec l'autorité et la légitimité nécessaire[607], il commence par se munir auprès d'Agamemnon du « sceptre héréditaire » :

> Αὐτὸς δ' Ἀτρεΐδεω Ἀγαμέμνονος ἀντίος ἐλθὼν | δέξατό οἱ σκῆπτρον πατρώιον, ἄφθιτον αἰεί· | σύν τῷ ἔβη κατὰ νῆας Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων. | Ὅν τινα μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κιχείη, | τὸν δ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρητύσασκε παραστάς· | « Δαιμόνι', οὔ σε ἔοικε κακὸν ὡς δειδίσσεσθαι, | ἀλλ' αὐτός τε κάθησο καὶ ἄλλους ἵδρυε λαούς· | οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ' οἷος νόος Ἀτρεΐδαο· | νῦν μὲν πειρᾶται, τάχα δ' ἴψεται υἷας Ἀχαιῶν· | ἐν βουλῇ δ' οὐ πάντες ἀκούσαμεν οἷον ἔειπε· | μή τι χολωσάμενος ῥέξῃ κακὸν υἷας Ἀχαιῶν· | θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλέων, τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἑ μητίεντα Ζεύς. »

> « [Ulysse] va au-devant d'Agamemnon, le fils d'Atrée ; de ses mains il reçoit le sceptre héréditaire, le sceptre indestructible ; puis, le sceptre en main, il s'en va vers les nefs des Achéens à la cotte de bronze. Alors, quand il rencontre un roi ou un héros de marque, il s'approche et, avec des mots apaisants, il cherche à le retenir : "Pauvre fou ! il n'est pas séant que je cherche à te faire peur, ainsi qu'on ferait à un lâche ; mais crois-moi, assieds-toi et fais asseoir les autres. Tu ne sais pas encore la pensée de l'Atride. pour l'instant, il les tâte ; mais l'heure n'est pas loin où il les frappera, les fils des Achéens. Nous n'étions pas tous au conseil pour entendre ce qu'il y a dit. Gare qu'il ne se fâche et n'aille malmener les fils des Achéens ! La colère est terrible

[603] Cf. *Iliade*, IX, v. 308-314 et *infra* p. 242.
[604] *Iliade*, II, v. 86 : σκηπτοῦχοι βασιλῆες.
[605] Cf. *Iliade*, II, v. 53-55.
[606] *Iliade*, II, v. 169.
[607] Cf. *Iliade* II, v. 207 : Ὣς ὅ γε κοιρανέων δίεπε στρατόν, « Ainsi il parle en chef et remet l'ordre au camp ».

> des rois issus de Zeus ! À tel roi l'honneur vient de Zeus ; pour lui, le prudent Zeus est plein de complaisance". » (*Iliade*, II, v. 185-197)

Cette explication complète celle que livrait Agamemnon aux anciens. Le fils d'Atrée dissimule sa « pensée », son νόος, pour mettre à l'épreuve les Achéens. Et cette ruse est bien de celles qui conviennent à un roi issu de Zeus. C'est la μῆτις du Cronide qui l'inspire. Agamemnon est le chef des Achéens par la volonté de Zeus :

> Οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί · | οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω, | εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω.
>
> « Chacun ne va pas devenir roi ici, parmi nous les Achéens. Avoir trop de chefs ne vaut rien : qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi — celui à qui le fils de Cronos à la μῆτις retorse aura octroyé de l'être. » (*Iliade*, II, v. 203-205)

Là encore, parmi les qualités dont use Zeus pour distinguer parmi les rois, ses rejetons, celui qui le représentera, c'est la μῆτις qui tient le premier rang. L'autorité d'Agamemnon tient non seulement au sceptre et aux lois, à la puissance et à la justice du Cronide, mais aussi à son intelligence rusée et tortueuse. Quand, face à Achille en courroux, le fils d'Atrée, pour affirmer sa légitimité de « roi des rois », rappelle l'hommage que lui rend Zeus, c'est « le dieu de μῆτις » qu'il invoque :

> Φεῦγε μάλ', εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσευται, οὐδέ σ' ἔγωγε | λίσσομαι εἵνεκ' ἐμεῖο μένειν · πάρ' ἔμοιγε καὶ ἄλλοι | οἵ κέ με τιμήσουσι, μάλιστα δὲ μητίετα Ζεύς.
>
> « Eh ! fuis donc, si ton cœur en a telle envie. Ce n'est pas moi qui te supplie de rester ici pour me plaire. J'en ai bien d'autres prêts à m'honorer, et, avant tout, le prudent Zeus. » (*Iliade*, I, v. 173-175)

Pour parler en « roi issu de Zeus », il faut savoir juger d'après la justice, mais il faut aussi savoir user de la μῆτις.

Ulysse comme Nestor le savent bien. Ils connaissent aussi la seule réponse appropriée : opposer la ruse à la ruse. Aussi, pour surmonter « l'épreuve » méditée par le fils d'Atrée, les deux rois évoquent-ils d'autres œuvres de μῆτις, celles dont usa le Cronide pour encourager l'expédition achéenne au moment du départ. Le fils de Laërte évoque l'épisode, que nous avons déjà étudié[608], où Calchas interprète un présage de Zeus à l'allure effrayante, mais dont la signification véritable est favorable aux Achéens. Ce « signe », ce σῆμα, était déjà l'œuvre du « fils de Cronos à la μῆτις retorse » (Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω : II, v. 319), « Zeus, le dieu de μῆτις » (μητίετα Ζεύς : II, v. 324). Tout comme le discours rusé d'Agamemnon, il inspirait la crainte, engageait à renoncer. Mais en réalité, « si Calchas est un vrai prophète » (ἢ ἐτεὸν Κάλχας μαντεύεται : II, v. 300), c'est la victoire qu'il promettait. Nestor, à sa suite, agit de même. Lui aussi rappelle aux Achéens « les signes favorables » que leur a manifestés le Cronide :

> Ὦ πόποι, ἦ δὴ παισὶν ἐοικότες ἀγοράσθε | νηπιάχοις, οἷς οὔ τι μέλει πολεμήια ἔργα. | […] Φημὶ γὰρ οὖν κατανεῦσαι ὑπερμενέα Κρονίωνα | ἤματι τῷ ὅτε νηυσὶν ἐν ὠκυπόροισιν ἔβαινον | Ἀργεῖοι Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες, | ἀστράπτων ἐπιδέξι', ἐναίσιμα σήματα φαίνων.
>
> « Ah ! vous discourez là comme des enfants, de très jeunes enfants, qui n'ont point à songer aux besognes de la guerre. […] Je dis, moi, que le Cronide tout puissant nous a donné une assurance, le jour où les Argiens s'en allaient sur leurs nefs rapides porter chez les Troyens le massacre et le trépas : il a tonné sur la droite, nous donnant ainsi favorable signe. » (*Iliade*, II, v. 337-353)

---

[608] Voir *supra* p. 61.

Le dieu parle par « signes » (σήματα). « Il indique » (σημαίνει), selon l'expression d'Héraclite[609]. Aux hommes d'y reconnaître ses véritables intentions, sa βουλή, son νόος. La victoire est à ce prix.

La ruse d'Agamemnon, la réponse d'Ulysse, celle de Nestor, forment autant d'éloges de l'intelligence si nécessaire aux rois. Le fils de Nélée insiste : pour bien gouverner, Agamemnon doit faire confiance aux ressources de l'esprit :

> Ἀλλὰ, ἄναξ, αὐτός τ' εὖ μήδεο πείθεό τ' ἄλλῳ. | Οὔ τοι ἀπόβλητον ἔπος ἔσσεται, ὅττί κεν εἴπω.
>
> « Allons ! seigneur, sache être bien inspiré, sache écouter aussi ceux qui le sont. L'avis que je te donne n'est pas à rejeter. » (*Iliade*, II, v. 360-361)[610]

Et Agamemnon d'acquiescer :

> Ἦ μὰν αὖτ' ἀγορῇ νικᾷς, γέρον, υἷας Ἀχαιῶν · | αἴ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον, | τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδμονες εἶεν Ἀχαιῶν · τῷ κε τάχ' ἠμύσειε πόλις Πριάμοιο ἄνακτος | χερσὶν ὑφ' ἡμετέρῃσιν ἁλοῦσά τε περθομένη τε.
>
> « Une fois de plus, vieillard, tu l'emportes à l'assemblée sur tous les fils des Achéens. Ah ! Zeus père ! Athéna ! Apollon ! si j'avais seulement dix conseillers pareils parmi les Achéens ! Elle ploierait vite le front, la ville de sire Priam, prise et détruite par nos bras. » (*Iliade*, II, v. 370-373)

La ruse de l'Atride se clôt sur un hommage rendu à l'intelligence. La force des bras ne peut rien si elle ne peut compter sur l'aide d'un bon conseiller. Un roi issu de Zeus ne l'emportera dans la bataille que s'il brille d'abord au conseil. Βίη et Κράτος sont impuissantes sans Μῆτις. Ce jugement — cette γνώμη —, une fois encore, n'est pas formulé comme une maxime, pas plus, du reste, que l'exhortation de Nestor à laquelle il répond et qui fait écho, mais sur un ton très personnel, à la définition hésiodique de « l'homme complet »[611]. Pour autant, la leçon du passage ressort nettement du parallèle entre, d'un côté, la description du fils de Nélée, vieillard que son âge interdit de briller au combat, mais qui l'emporte à l'assemblée, « conseiller » hors pair (συμφράδμων)[612], qui sans cesse médite la victoire et le salut de son camp, et, de l'autre, l'évocation de la chute de Troie sous les coups brutaux portés par les Achéens, évocation dont la réalité est soumise aux recommandations d'un esprit sagace, et non à la force des bras. Agamemnon l'a bien compris. Il tient à mettre l'intelligence et ses ruses de son côté, soit qu'il décide d'éprouver lui-même ses compagnons, soit qu'il écoute l'avis de Nestor et d'Ulysse, les rois de μῆτις.

ACHILLE ΥΠΕΡΒΙΟΣ

Autant Agamemnon sait asseoir sa puissance non seulement sur la vigueur de son bras, mais aussi sur les ressources de l'esprit, et surtout sur l'autorité qu'il tire du sceptre et de la faveur du Cronide, autant Achille, en revanche, semble longtemps le

---

[609] Cf. *supra* p. 53.
[610] Voir aussi *Iliade*, IX, v. 98-102.
[611] Cf. *supra* p. 56.
[612] Ce substantif vient du verbe συμφράζειν. Nous l'avons dit, le verbe φράζειν — surtout au moyen : φράζεσθαι, forme soulignant le caractère « réflexif » de l'activité intellectuelle — comme ses dérivés s'inscrivent dans le champs de la μῆτις : cf. *supra* p. 57. Dans la *Théogonie*, c'est très précisément la forme συμφράζεσθαι qu'Hésiode emploie pour décrire comment Rhéia supplie ses parents, la Terre et le Ciel, de l'aider à « méditer le plan » — littéralement « la μῆτις » — qui trompera Cronos, lui fera payer ses crimes et sauvera Zeus : μῆτιν συμφράσσασθαι (v. 468-473).

champion de la seule force brutale. S'il est le « meilleur des Achéens », ἄριστος Ἀχαιῶν, c'est qu'il « l'emporte de beaucoup par la force physique » :

> Βίῃ δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείνων (*Iliade*, XI, v. 787).

Nulle autre qualité ne le recommande d'abord pour incarner le modèle à l'aune duquel le poète nous invite à juger les rois de l'épopée. Or, dans l'*Iliade* comme chez Hésiode, la force seule ne suffit pas à faire un grand roi, un souverain dont le règne dure, dont la mémoire mérite louange. Tenant de la βίη, Achille suit l'exemple des premières générations divines. Ouranos était un « furieux » (ἀτάσθαλος : v. 164) ; Cronos un « puissant » (κρατερῷ : v. 465)[613] ; les Cyclopes avaient « un cœur excessivement violent » (ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας : v. 139) et alliaient « vigueur et force » (ἰσχὺς δ' ἠδὲ βίη : v. 146)[614] ; les Géants étaient « grands et violents » (μεγάλοι τε καὶ ὄβριμοι : v. 148) et possédaient une « vigueur puissante » (ἰσχὺς […] κρατερή : v. 153). Pourtant, cette force furieuse ne sauva nullement les fils du Ciel. Pas plus qu'elle ne sauve Achille dans le poème d'Homère[615].

Au contraire, aux yeux d'Agamemnon, cette vigueur même fait d'Achille un « mauvais roi ». Le Péléide n'est pas « le meilleur » (ἄριστος) des rois issus de Zeus, mais bien plutôt le pire :

> Ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι διοτρεφέων βασιλήων. | Αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε | εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν.
>
> « Tu es bien pour moi le plus odieux de tous les rois issus de Zeus. Ton plaisir, toujours, est la querelle, la guerre et les combats. Si tu es très fort, c'est tout au plus qu'un dieu t'a fait ce don. » (*Iliade*, I, v. 176-178)

Agamemnon reproche au fils de Pélée sa nature même, aussi vigoureuse que belliqueuse. Achille tient sa force et sa puissance de sa seule naissance. Champion de la βίη, sa vigueur innée en fait un guerrier incomparable. Seul Arès, le dieu martial par excellence, mérite semblable description. Mais dans la bouche de son père, Zeus, elle n'est pas moins cinglante que le reproche lancé par l'héritier de son sceptre, Agamemnon, au fils de Pélée :

> Ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν · | αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε.
>
> « Tu m'es le plus odieux de tous les immortels qui habitent l'Olympe. Ton plaisir, toujours, est la querelle, la guerre et les combats. » (*Iliade*, V, v. 890-891)

Comme celui d'Achille, l'emportement d'Arès est intolérable, sans rémission :

> Μένος ἐστὶν ἀάσχετον, οὐκ ἐπιεικτόν (*Iliade*, V, v. 892)[616].

---

[613] Dans *Agamemnon* d'Eschyle, Cronos est ce dieu « débordant d'une audace prête à tous les combats » : παμμάχῳ θράσει βρύων (v. 169).

[614] Notons qu'à la force et à la vigueur, les Cyclopes allient la μῆτις, puisqu'ils maîtrisent aussi les μηχαναί, les « machines », les « inventions » (v. 146), dont ils arment Zeus en forgeant pour lui le tonnerre et le foudre (v. 141). Reste que, là encore, les œuvres astucieuses vont permettre au Cronide de s'imposer violemment, dans un combat « titanesque ».

[615] Sur la place des héros homériques, Achille en tête, dans le « mythe des races » proposé par Hésiode dans les *Travaux et les jours*, voir Nagy, 1979, chapitre IX. La force violente d'Achille, sa βίη, et tous ses excès, l'apparente à la troisième race, celle de bronze, et non de la quatrième, la race des « héros », « plus juste » (δικαίοτερον, v. 158) que la précédente. Évidemment, il appartient également de droit à la génération des héros, mais cette fois pour les qualités qui lui valent d'être célébré par l'épopée, et non pour sa brutalité.

[616] Voir aussi *Iliade*, XV, v. 127-141.

Arès est insensé (ἄφρων) et n'a cure de la justice, de la θέμις, ni des arrêts qui en sont l'expression :

> Οὔ τινα οἶδε θέμιστα (*Iliade*, V, v. 761).

Agamemnon insiste. Un guerrier ne fait pas nécessairement un bon roi :

> Ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων, | πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, | πάντεσσι δ' ἀνάσσειν, | πᾶσι δὲ σημαίνειν, ἅ τιν' οὐ πείσεσθαι οἴω · | εἰ δέ μιν αἰχμητὴν ἔθεσαν θεοὶ αἰὲν ἐόντες, | τοὔνεκά οἱ προθέουσιν ὀνείδεα μυθήσασθαι ;
>
> « Cet homme prétend être au-dessus de tous, de tous être le maître, de tous être le roi, à tous signifier des ordres : je crois savoir quelqu'un qui n'obéira pas. Si les dieux toujours vivants ont fait de lui un guerrier, lui donnent-ils donc mission pour cela de ne s'exprimer qu'en injures ? » (*Iliade*, I, v. 287-291)

La force physique constitue l'essence même du guerrier. Mais, insiste Agamemnon, elle ne suffit pas pour régner (ἀνάσσειν), ni pour être le maître, pour détenir et exercer le pouvoir (κρατέειν). Comme chez Hésiode, la βίη peut vite devenir synonyme de violence et, loin d'assurer la gloire du héros, la ruiner au contraire. Achille n'est pas seulement très fort, voire le plus fort : il est « trop fort », ὑπέρβιος (XVIII, v. 262), à l'instar de ce fils dont Zeus, dans la *Théogonie*, veut à tout prix empêcher la venue au monde (v. 897-898). Il est encore prisonnier du cycle infernal décrit par Hésiode. La violence engendre la violence et aboutit au désastre. C'est ce moment critique où la force, au lieu de faire le héros, le défait, qu'il convient de mettre en lumière, moment que notent, au sein de la diction épique, des maximes constituées, mais surtout de nombreux jeux d'échos associant divers éléments du récit et conférant à l'ensemble un tour didactique et gnomique marqué.

Le courroux d'Achille n'est pas sans raison. Agamemnon lui a pris sa part d'honneur (I, v. 149 sq.). Il lui a fait un « affront » (λώβη : cf. IX, v. 385-388). Hector lui a tué Patrocle, « le plus cher de ses compagnons » (φίλταθ' ἑταίρων : XIX, v. 316), nouvel « affront » (λώβη : XVIII, v. 179) qu'il lui faut réparer. Pour faire face à ces revers, le fils de Pélée s'assure en sa force, celle de ses bras. Le fils d'Atrée, privé de son soutien, le regrettera bien vite :

> Ἦ ποτ' Ἀχιλλῆος ποθὴ ἵξεται υἷας Ἀχαιῶν | σύμπαντας · τότε δ' οὔ τι δύναται ἀχνύμενός περ | χραισμεῖν, εὖτ' ἂ, πολλοὶ ὑφ' Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο | θνήσκοντες πίπτωσι · σὺ δ' ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις | χωόμενος ὅ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισας.
>
> « Un jour viendra où tous les fils des Achéens sentiront en eux le regret d'Achille ; de ce moment-là, malgré ton déplaisir, tu ne pourras plus leur être en rien utile, quand, par centaines, ils tomberont mourants sous les coups d'Hector meurtrier. Alors, au fond de toi, tu te déchireras le cœur, dans ton dépit d'avoir refusé tout égard au meilleur des Achéens. » (*Iliade*, I, v. 240-244)

S'il ne peut se venger d'Agamemnon directement, en le tuant de sa propre main, ainsi qu'il en est un moment tenté (I, v. 188 sq.), c'est le bras d'Hector qui s'en chargera pour lui[617]. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la violence seule qui lui assure le titre de « meilleur » des Achéens. Le « regret d'Achille », c'est le regret de sa vigueur, lui, « le plus ferme rempart des Achéens contre la guerre cruelle » (I, v. 283-284). Quant à Hector, « le pauvre sot » (νήπιε : XXII, v. 333), « qui croyait, quand il dépouillait Patrocle, qu'il ne lui en coûterait rien, qui n'avait cure d'Achille » (cf. XXII, v. 331-

[617] Cf. *infra* p. 225 sq.

332), il « doit payer » (ἀποτίσῃ : XVIII, v. 93) et succomber « sous la force du Péléide » (Πηλεΐδαο βίηφι : XV, v. 613-614), garante une nouvelle fois de son honneur menacé.

Reste que ce courroux violent qui l'anime menace sans cesse de se retourner contre lui. Dès les premiers vers, nous le savons « funeste » (μῆνιν […] οὐλομένην : I, v. 1-2), adjectif qui sert à marquer — autant que νήπιος dans d'autres passages — le ton gnomique du passage comme du poème tout entier qui chante ce courroux[618]. La leçon que l'*Iliade* nous invite à tirer de la colère d'Achille n'est pas à l'honneur du héros. Ce n'est pas par sa colère qu'il mérite les éloges, au contraire. Et c'est bien là le danger que doit affronter Achille, tiraillé entre son désir de faire payer jusqu'au bout ceux qui l'ont outragé et la nécessité de mettre un terme à un emportement qui risque de le perdre à son tour.

Les raisons sont nombreuses qui doivent le faire fléchir. D'abord, ses ennemis sont prêts à lui verser le prix de leurs erreurs. Les « dons » du fils d'Atrée n'ont rien « d'injurieux » (δῶρα οὐκέτ' ὀνοστά : IX, v. 164). Le vieux Phénix explique la situation à Achille :

> Εἰ μὲν γὰρ μὴ δῶρα φέροι, τὰ δ' ὄπισθ' ὀνομάζοι | Ἀτρεΐδης, ἀλλ' αἰὲν ἐπιζαφελῶς χαλεπαίνοι | οὐκ ἂν ἔγωγέ σε μῆνιν ἀπορρίψαντα κελοίμην | Ἀργείοισιν ἀμυνέμεναι χατέουσί περ ἔμπης · | νῦν δ' ἅμα τ' αὐτίκα πολλὰ διδοῖ, τὰ δ' ὄπισθεν ὑπέστη.
>
> « Si le fils d'Atrée ne t'apportait pas de présents, s'il ne t'en assurait pas d'autres pour plus tard, s'il s'obstinait dans son violent dépit, ce n'est certes pas moi qui te conseillerais d'aller, jetant là ta colère, prêter secours aux Argiens, quel que pût être leur détresse. Mais en fait il t'offre beaucoup dès ce jour, il te promet pour plus tard davantage. » (*Iliade*, IX, v. 515-519)

De même, quand Priam vient réclamer le corps de son fils, il lui apporte des « présents qui charment son cœur » (δῶρα […] τά κε θυμὸν ἰήνῃ : XXIV, v. 119, v. 147, v. 176, v. 196), des « présents splendides » (ἀγλαὰ δῶρα : XXIV, v. 447). Il veut « racheter son fils » (XXIV, v. 118, v. 146, v. 195, v. 237) au moyen d'une « immense rançon » (ἀπερείσ' ἄποινα : XXIV, v. 276, v. 502, v. 555 ; voir aussi v. 137-140).

En outre, les présents ne viennent jamais seuls, mais s'accompagnent toujours de prières. Elles invoquent la pitié du héros. Et leur rester insensible n'est pas sans risque. Achille se doit de défendre férocement son honneur, mais non de quitter toute pitié. Certes, aux yeux du fils de Pélée, les Achéens « périssent par leur propre faute » :

> Ὀλέκονται […] ὑπερβασίης ἕνεκα σφῆς (*Iliade*, XVI, v. 17-18).

Littéralement, parce qu'ils ont « outrepassé » leur droit. Mais « quand un homme a passé les bornes» précisément (ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ : IX, v. 501), il peut encore adresser une prière aux dieux, sûr qu'ils l'écouteront. Comment Achille pourrait-il faire moins ? Le vieux Phénix l'avertit :

> Ἀλλ', Ἀχιλεῦ, δάμασον θυμὸν μέγαν · οὐδέ τί σε χρὴ | νηλεὲς ἦτορ ἔχειν · στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοὶ, | τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμή τε βιή τε · | καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσι | λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι | λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.
>
> « Allons ! Achille, dompte ton cœur superbe. Non, ce n'est pas à toi d'avoir une âme impitoyable, alors que les dieux mêmes se laissent toucher. N'ont-ils pas plus que toi mérite, gloire et force ? Les hommes pourtant les fléchissent avec des offrandes, de

[618] Sur ces épithètes qui servent à « lancer » une maxime, cf. J. Villemonteix, 1979, p. 92 et *supra*, p. 137.

> douces prières, des libations et la fumée des sacrifices, quand ils les viennent implorer après quelque faute ou erreur. » (*Iliade*, IX, v. 496-501)

Achille prétend-il donc s'élever au-dessus des dieux, placer son « mérite », sa « gloire », sa « force » plus haut que les leurs, lui qui refuse de montrer de la pitié aux suppliants alors même qu'ils se laissent, eux, fléchir ? La mise en garde est claire : Achille ne doit pas se laisser dominer par son orgueil (θυμὸν μέγαν) ; ni se montrer « impitoyable », νηλής, négation même (νη-) de la pitié (ἔλεος). Phénix use alors de maximes, de sentences, pour exprimer sa pensée[619]. La diction épique adopte ici un ton identique à celui qu'emploie la poésie didactique et gnomique :

> Καὶ γάρ τε Λιταί εἰσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο. […] ὃς μέν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἄσσον ἰούσας, | τὸν δὲ μέγ' ὤνησαν καί τ' ἔκλυον εὐξαμένοιο | ὃς δέ κ' ἀνήνηται καί τε στερεῶς ἀποείπῃ, | λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι | τῷ Ἄτην ἅμ' ἕπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ. | Ἀλλ', Ἀχιλεῦ, πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσι ἕπεσθαι | τιμήν, ἥ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἐσθλῶν.
>
> « C'est qu'il y a les Prières, les filles du grand Zeus. […] À celui qui respecte les filles de Zeus, lorsqu'elles s'approchent de lui, elles prêtent un puissant secours, elles écoutent ses vœux. Celui qui leur dit non et brutalement les repousse, elles vont demander à Zeus, fils de Cronos, d'attacher Erreur à ses pas, afin qu'il souffre et paie sa peine. Allons ! Achille, à ton tour, accorde aux filles de Zeus l'hommage qui les doit suivre et qui sait faire plier le vouloir d'autres héros. » (*Iliade*, IX, v. 502-514)

Les Prières tiennent ici exactement le même rôle que la Justice, Δίκη, dans les *Travaux et les Jours* (cf. v. 256-260). Filles de Zeus, elles trouvent auprès de leur père le secours nécessaire pour faire prévaloir leur droit et châtier les coupables. Achille, lui, figure l'interlocuteur que l'erreur menace, à l'instar de Persès et des rois dans le poème d'Hésiode. Agamemnon lui a envoyé une ambassade « pour l'implorer » (λίσσεσθαι : IX, v. 520). De même, au terme de l'épopée, Hector d'abord, au moment d'expirer, le supplie (λίσσομαι : XXII, v. 338) de rendre son cadavre aux Troyens. Puis c'est son père, Priam, qui veut s'adresser Achille et susciter sa pitié :

> Λίσσωμ' ἀνέρα τοῦτον ἀτάσθαλον ὀβριμοεργόν, | ἤν πως ἡλικίην αἰδέσσεται ἠδ' ἐλεήσῃ | γῆρας.
>
> « Je veux supplier cet homme, tout orgueil, toute violence, et voir s'il n'aura pas quelque respect pour mon âge, quelque pitié pour ma vieillesse ! » (XXII, 418-420)

La pitié met en jeu le « respect » (αἰδέσσεται). Le héros qui en manque est un « violent » (ὀβριμοεργόν), un « orgueilleux », un « insensé » (ἀτάσθαλον). La difficulté pour Achille est donc de savoir faire la part entre ce qui relève de sa juste vengeance, et ce qui dépasse les bornes. Renoncer trop vite à son courroux reviendrait à compromettre son honneur : c'est bon pour un lâche (δειλός), un homme de rien (οὐτιδανός)[620]. Mais s'obstiner trop longtemps ne convient pas davantage (XIX, v. 67-68). Achille ressemble ici à l'épervier de la fable d'Hésiode dans les *Travaux et les Jours* (v. 202 sq.) — fable sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir[621]. Aux prières et aux offres des envoyés d'Agamemnon, comme plus tard à celles du Priamide :

> Μάλα γὰρ κρατερῶς ἀπέειπεν.
>
> « Il a dit non très brutalement. » (*Iliade*, IX, v. 431),

---

[619] Sur la manière dont le discours de Phénix mêle réflexions générales et individuelles et multiplie les αἶνοι pour produire une démonstration éminemment « gnomique », cf. *supra* p. 26 sq.
[620] Cf. *Iliade*, I, v. 293 sq. ; voir aussi M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 120.
[621] Cf. *infra* p. 211 et p. 403.

à l'image de l'oiseau de proie qui ignore la plainte pitoyable du rossignol (ἐλεόν […] μύρετο : v. 205-206) et s'adresse à lui « brutalement » (ἐπικρατέως : v. 206). La rudesse du traitement que le plus fort impose au plus faible est au nombre de ses prérogatives. Achille a le droit de s'en prévaloir. Mais il doit prendre garde à ne pas dépasser la mesure (cf. I, v. 203), à ne pas oublier le respect, crimes à l'origine de son courroux même (cf. I, v. 149 et v. 158). Sinon, c'est lui qui devra « payer » à son tour (ἀποτίσῃ : IX, v. 512).

Face aux Achéens, le péril est évident. En effet, ceux qu'il condamne ne lui sont pas étrangers. Au contraire, ce sont ses compagnons, ses amis. Certes, Agamemnon et ses présents suscitent le dégoût du Péléide :

> Ἐχθρὰ δέ μοι τοῦ δῶρα, τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ · | οὐδ' εἴ μοι δεκάκις τε καὶ εἰκοσάκις τόσα δοίη | ὅσσά τέ οἱ νῦν ἔστι, καὶ εἴ ποθεν ἄλλα γένοιτο, | […] οὐδ' εἴ μοι τόσα δοίη ὅσα ψάμαθός τε κόνις τε, | οὐδέ κεν ὥς ἔτι θυμὸν ἐμὸν πείσει Ἀγαμέμνων, | πρίν γ' ἀπὸ πᾶσαν ἐμοὶ δόμεναι θυμαλγέα λώβην.
>
> « Ses présents me font horreur ; de lui je fais cas comme d'un fétu ! M'offrît-il dix fois, vingt fois tout ce qu'il possède à cette heure, et ce qui peut lui revenir, […] m'offrît-il même des biens aussi nombreux que tous les grains qui sont de sable ou de poussière, non, même alors Agamemnon ne saurait convaincre mon cœur, avant d'avoir payé entièrement l'affront dont souffre mon âme. » (*Iliade*, IX, v. 378-387)

Mais cette rançon n'est pas seule en cause. Ulysse le dit bien :

> Εἰ δέ τοι Ἀτρεΐδης μὲν ἀπήχθετο κηρόθι μᾶλλον, | αὐτὸς καὶ τοῦ δῶρα, σὺ δ' ἄλλους περ Παναχαιοὺς | τειρομένους ἐλέαιρε κατὰ στρατόν, οἵ σε θεὸν ὡς | τίσουσι.
>
> « Même si le fils d'Atrée n'en devient alors que plus odieux à ton âme, lui et ses présents, aie du moins pitié des autres, de ces Panachéens que la fatigue accable dans tout notre camp et qui t'honoreront désormais comme un dieu. » (*Iliade*, IX, v. 300-303)

Agamemnon lui a envoyé, « pour l'implorer » (λίσσεσθαι : IX, v. 520), « les héros qui [lui] sont les plus chers parmi les Argiens » :

> …οἵ τε σοὶ αὐτῷ | φίλτατοι Ἀργείων (*Iliade*, IX, v. 521-522).

En repoussant leurs prières, c'est l'estime même dont jouit le Péléide qu'il met en péril. Achille invoque sans cesse son « honneur », sa τιμή bafouée (ἠτίμησεν : I, v. 356 etc.). Mais jamais l'honneur n'a reposé sur la « querelle ». Jamais il n'a réclamé un « cœur superbe ». Certes, comme le rappelle Nestor un peu plus tard :

> Πηλεὺς μὲν ᾧ παιδὶ γέρων ἐπέτελλ' Ἀχιλῆι | αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.
>
> « À son fils Achille, le vieux Pélée recommandait d'être le meilleur toujours, de surpasser tous les autres. » (*Iliade*, XI, v. 783-784)

Mais, pour Pélée, « être le meilleur » (ἀριστεύειν) ne signifie pas seulement l'emporter par la force. Ulysse, évoquant déjà lors de l'ambassade cette scène de départ à laquelle il avait assisté aux côtés de Nestor, manifeste à Achille le sens du conseil que lui livrait son père :

> Ὦ πέπον, ἦ μὲν σοί γε πατὴρ ἐπετέλλετο Πηλεύς | ἤματι τῷ ὅτε σ' ἐκ Φθίης Ἀγαμέμνονι πέμπε · | « Τέκνον ἐμόν, κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη | δώσουσ', αἴ κ' ἐθέλωσι · σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν | ἴσχειν ἐν στήθεσσι ·

> φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων· | ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου, ὄφρά σε μᾶλλον | τίωσ' Ἀργείων ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες. » | Ὣς ἐπέτελλ' ὁ γέρων, σὺ δὲ λήθεαι· ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν παύε', ἔα δὲ χόλον θυμαλγέα.
>
> « Doux ami ! ton père lui-même, Pélée, t'en adressait la recommandation, le jour qu'il te faisait partir de la Phtie vers Agamemnon : "Mon enfant, la victoire, c'est Athéna, Héra, qui te la donneront — si elles le veulent ; mais c'est à toi qu'il appartient de maîtriser ton cœur superbe en ta poitrine : la douceur toujours est le bon parti. Bride la querelle méchante, pour que les Argiens t'estiment davantage, jeunes comme vieux." Voilà ce que le vieux te recommandait, et voilà ce que tu oublies ! Allons ! il est temps encore, restes-en là, et quitte ton douloureux courroux ! » (*Iliade*, IX, v. 252-260)

Loin de ne relever que de la seule valeur guerrière, le titre de « meilleur des Achéens » dépend également de l'estime dont jouit le héros. La colère, la querelle nuisent à la gloire d'Achille. Elles éloignent de lui l'hommage qu'il mérite en le coupant des siens. Car la « douceur », la φιλοφροσύνη, c'est aussi le souci que l'on a de ses amis, de ses φίλοι. Achille est en proie à l'oubli (σὺ δὲ λήθεαι : IX, v. 259). Il croit simplement se venger du fils d'Atrée. Mais en réalité, il fait défaut à tous ceux qui devraient être chers à son cœur. À commencer par son père, Pélée, ou plutôt « ses pères », tant il est vrai que le vieux Phénix — dont il paraît vouloir tout autant ignorer les conseils — voit en lui un fils :

> Ἀλλὰ σὲ παῖδα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, | ποιεύμην, ἵνα μοί ποτ' ἀεικέα λοιγὸν ἀμύνῃς.
>
> « C'est toi, Achille pareil aux dieux, c'est toi dont je voulais faire le fils qui, un jour, écarterait de moi le malheur outrageux. » (*Iliade*, IX, v. 494-495)

Achille n'est pas devenu un héros tout seul. La force, la violence sont innées, mais pas le reste. C'est à Phénix, à son vieil ami, qu'il doit sa place au Conseil et au combat :

> Νήπιον, οὔ πω εἰδόθ' ὁμοιίου πτολέμοιο, | οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι. | Τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα, | μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων· | […] Καί σε τοσοῦτον ἔθηκα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, | ἐκ θυμοῦ φιλέων.
>
> « Tu n'étais qu'un enfant, et tu ne savais rien encore ni du combat qui n'épargne personne ni des Conseils où se font remarquer les hommes. Et c'est pour tout cela que Pélée m'avait dépêché : je devais t'apprendre à être en même temps un bon diseur d'avis, et un bon faiseur d'exploits. […] C'est moi qui ainsi t'ai fait ce que tu es, Achille pareil aux dieux, en t'aimant de tout mon cœur. » (*Iliade*, IX, v. 440-486)

Achille a été formé grâce à l'amitié, l'amour même du vieil homme (ἐκ θυμοῦ φιλέων). Pourtant, aujourd'hui, il « veut être seul à profiter de sa vaillance » (οἷος τῆς ἀρετῆς ἀπονήσεται : XI, v. 763) et perd son peuple (XI, v. 763-764). Ajax s'insurge :

> Σχέτλιος, οὐδὲ μετατρέπεται φιλότητος ἑταίρων | τῆς ᾗ μιν παρὰ νηυσὶν ἐτίομεν ἔξοχον ἄλλων, νηλής· καὶ μέν τίς τε κασιγνέτοιο φονῆος | ποινὴν ἢ οὗ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος· | καί ῥ' ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ πόλλ' ἀποτίσας, | τοῦ δέ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ | ποινὴν δεξαμένῳ· σοὶ δ' ἄλληκτόν τε κακόν τε | θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν εἵνεκα κούρης οἵης.
>
> « Le cruel ! il n'a cure de l'amitié de ses bons compagnons, qui lui valait dans notre camp d'être honoré par-dessus tous les autres. Ah ! l'homme sans pitié ! On accepte pourtant du meurtrier d'un frère une compensation — on en accepte même pour un enfant mort ! et de cette façon l'un reste dans son bourg, puisqu'il a largement payé, l'autre retient son âme et son cœur superbe, puisqu'il a reçu la compensation. Toi,

> c'est un courroux sans fin et méchant, que les dieux t'ont mis au cœur — et pour une fille, une seule ! » (*Iliade*, IX, v. 630-638)[622]

La colère, la violence qu'elle déchaîne, loin de préserver l'honneur du héros, le menacent au contraire. Elles le mettent au ban de l'humanité.

Illustrant cette mise en garde, Phénix évoque son propre passé. Lui aussi, pour une femme, la maîtresse de son père, s'est abandonné à la colère (IX, v. 448 sq.). Comme Achille qui, au Chant I, a manqué frapper Agamemnon de son épée (I, v. 188 sq.), Phénix a songé un moment au meurtre :

> Τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατακτάμεν ὀξέι χαλκῷ · | ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ | δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνείδεα πόλλ' ἀνθρώπων, | ὡς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην.
>
> « Je méditai alors de le frapper du bronze aigu. Mais un dieu arrêta ma colère ; il rappela à mon cœur la voix du peuple, les affronts répétés des hommes : je ne voulus pas du nom de parricide parmi les Achéens. » (*Iliade*, IX, v. 458-461)

Si Achille n'y prend garde, le nom qu'il conservera dans les mémoires des Achéens ne sera pas celui qu'il croit, celui d'un héros qui toujours a su choisir la voie de l'honneur. Cet avertissement est encore renforcé par la fin du discours de Phénix. La « morale » qu'il livre à Achille y est exprimée clairement et souligne le caractère gnomique de l'ensemble :

> Οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν | ἡρώων, ὅτε κέν τιν' ἐπιζάφελος χόλος ἵκοι · | δωρητοί τε πέλοντο παράρρητοί τ' ἐπέεσσι.
>
> « C'est là déjà ce que nous apprenait la geste des vieux héros. Un dépit violent pouvait prendre l'un d'eux : ils restaient sensibles aux présents, ils se laissaient ramener par des mots. » (*Iliade*, IX, v. 524-526)[623]

Afin d'illustrer cette sentence, Phénix fait appel à un αἶνος, à un « mythe », celui de Méléagre. Car pour combattre l'oubli dont souffre le Péléide, il faut faire appel à la mémoire, à ces enseignements que l'on puise dans ses souvenirs :

> Μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι, οὔ τι νέον γε, | ὡς ἦν · ἐν δ' ὑμῖν ἐρέω πάντεσσι φίλοισι.
>
> « Je me rappelle encore l'histoire que voici ; elle remonte haut, elle n'est pas d'hier : je veux vous la dire à tous, mes amis. » (*Iliade*, IX, v. 527-528)

La geste de Méléagre forme un récit tout à fait remarquable, qui reproduit en tous points l'argument même de l'*Iliade*. Épopée dans l'épopée, fable aussi, « mythe », illustration les γνῶμαι que Phénix ouvre devant Achille, cet épisode invite le fils de Pélée à la réflexion.

Ainsi, de même qu'Agamemnon avait offensé Apollon en la personne de son prêtre Chrysès, Œnée, roi des Étoliens et père de Méléagre, a manqué d'égards pour la sœur de l'Archer, Artémis :

> Ἤ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν · ἀασατο δὲ μέγα θυμῷ.
>
> « Qu'il l'eût oublié, ou qu'il n'y eût jamais songé, son âme avait fait une lourde erreur. » (*Iliade*, IX, v. 537)

---

[622] Voir aussi *Iliade*, XVI, v. 200-206.

[623] Voir aussi *Iliade*, XV, v. 201-204 : la leçon vaut alors pour Poséidon opposé à Zeus.

La Sagittaire, dans sa colère, déchaîne alors sur le royaume d'Œnée un sanglier sauvage, véritable fléau, à l'instar de la peste précipitée par Apollon en courroux sur l'armée argienne. Méléagre parvient à tuer la bête, tout comme Achille, après avoir consulté Calchas, trouve le remède à la colère du dieu. Mais Artémis n'est pas satisfaite, qui suscite autour de la dépouille du monstre une lutte à mort entre les Étoliens et les Courètes venus les aider dans cette chasse : Méléagre l'emporte à nouveau, mais au prix du meurtre de ses oncles maternels, ce qui lui vaut la malédiction de sa mère. De même, apaiser Apollon en rendant Chryséis à son père n'a pas suffi à restaurer la justice. Agamemnon ne donne réparation à Chrysès que pour mieux offenser Achille. Tel Méléagre en proie aux reproches de sa mère pour avoir sauvé sa patrie, le fils de Pélée paye un prix outrageant pour le salut de l'armée. La colère tous deux les pénètre, « qui gonfle le cœur dans la poitrine des plus sages » :

> Χόλος, ὅς τε καὶ ἄλλων | οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων (*Iliade*, IX, v. 553-554)[624].

Ils refusent dès lors de prendre part à la guerre qui fait rage. « Cuvant un douloureux courroux » (χόλον θυμαλγέα πέσσων : IX, v. 565), Méléagre laisse les Courètes l'emporter sur les Étoliens en dépit des suppliques et des ambassades :

> Τόν δὲ λίσσοντο γέροντες | Αἰτωλῶν, πέμπον δὲ θεῶν ἱερῆας ἀρίστους, | ἐξελθεῖν καὶ ἀμῦναι, ὑποσχόμενοι μέγα δῶρον. […] Πολλὰ δέ μιν λιτάνευε γέρων ἱππηλάτα Οἰνεὺς | […] γουνούμενος υἱόν · | πολλὰ δὲ τόν γε κασίγνηται καὶ πότνια μήτηρ | ἐλλίσσονθ' · ὁ δὲ μᾶλλον ἀναίνετο · πολλὰ δ' ἑταῖροι, | οἵ οἱ κεδνότατοι καὶ φίλτατοι ἦσαν ἁπάντων · | ἀλλ' οὐδ' ὧς τοῦ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθον.
>
> « Les anciens d'Étolie alors suppliaient Méléagre ; ils lui dépêchaient les plus saints des prêtres des dieux : qu'il sortît seulement ! qu'il se chargeât de la défense ! et ils lui promettaient un ample apanage. […] Instamment aussi le vieux meneur de char, Œnée, l'implorait ; […] il suppliait son fils. Instamment ses sœurs et sa digne mère, de leur côté, l'imploraient. Il n'en disait que davantage non. Instamment aussi ses camarades, les plus proches et les plus chers. Tous avaient beau faire : ils ne persuadaient pas son cœur en sa poitrine. » (*Iliade*, IX, v. 574-587)

Achille, lui aussi, « cuve un douloureux courroux » :

> Χόλον θυμαλγέα πέσσει (*Iliade*, IV, v. 513).

Il permet aux Troyens de massacrer les Achéens malgré l'offre d'Agamemnon et les exhortations de ses compagnons, « ceux des Argiens qui lui sont le plus chers » (φίλτατοι Ἀργείων : IX, v. 522). Comme Méléagre, il reste sourd aux recommandations paternelles (cf. IX, v. 252 sq.). Le danger qui menace Achille est clair : quand Méléagre, enfin, se laissa convaincre par sa femme, Cléopâtre, de reprendre les armes, il emporta certes la victoire, mais trop tard :

> Εἴξας ᾧ θυμῷ · τῷ δ' οὐκέτι δῶρ' ἐτέλεσσαν | πολλά τε καὶ χαρίεντα, κακὸν δ' ἤμυνε καὶ αὖτως.
>
> « Il n'avait là cédé qu'à son cœur : [les Étoliens] ne le payèrent donc pas avec des présents en nombre et de prix. Pourtant, il avait d'eux écarté le malheur ! » (*Iliade*, IX, v. 598-599)

Ici encore, le souvenir de Chrysès est présent. Le prêtre d'Apollon avait commencé par offrir une « immense rançon » (ἀπερείσι' ἄποινα : I, v. 13). Mais quand Agamemnon

[624] Voir aussi *Iliade*, XVIII, v. 107-110

se voit contraint de lui rendre sa fille, le temps des échanges est passé. Calchas le dit bien :

> Οὐδ' ὅ γε πρὶν Δαναοῖσιν ἀεικέα λοιγὸν ἀπώσει, | πρίν γ' ἀπὸ πατρὶ φίλῳ δόμεναι ἑλικώπιδα κούρην | ἀπριάτην ἀνάποινον, ἄγειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην | ἐς Χρύσην · τότε κέν μιν ἱλασσάμενοι πεπίθοιμεν.
>
> « Des Danaens [Apollon] n'écartera pas le fléau outrageux, avant qu'ils n'aient à son père rendu la vierge aux yeux vifs, sans marché, sans rançon, et mené à Chrysé une sainte hécatombe. Ce jour-là seulement, nous le pourrons apaiser et convaincre. » (*Iliade*, I, v. 97-100)

C'est le même danger qui menace le fils de Pélée. Agamemnon ne fait qu'imiter Chrysès en offrant lui aussi, en cette occasion, une « immense rançon » (ἀπερείσι' ἄποινα : IX, v. 120). Achille risque donc de tout perdre s'il s'entête :

> Ἀλλὰ σὺ μή μοι ταῦτα νόει φρεσί, μηδέ σε δαίμων | ἐνταῦθα τρέψειε, φίλος · χαλεπὸν δέ κεν εἴη | νηυσὶν καιομένῃσιν ἀμυνέμεν · ἀλλ' ἐπὶ δώροις | ἔρχεο · ἶσον γάρ σε θεῷ τίσουσιν Ἀχαιοί · | εἰ δέ κ' ἄτερ δώρων πόλεμον φηισήωορα δύῃς, | οὐκέθ' ὁμῶς τιμῆς ἔσεαι πόλεμόν περ ἀλαλκών.
>
> « Ah ! ne te mets point de telles idées dans la tête ! qu'un dieu ne te pousse pas dans cette voix, mon chéri. Ne serait-il pas bien fâcheux pour toi d'aller au secours des nefs déjà en flammes ? Marche donc pour les présents qu'on t'offre, si tu veux que les Achéens t'honorent à l'égal d'un dieu. Si tu n'as pas accepté de présents, à l'heure où tu plongeras dans la bataille meurtrière, tu n'obtiendras plus égale louange, même si de nous tu éloignes le combat. » (*Iliade*, IX, v. 600-605)

C'est bel et bien son honneur, cette τιμή qu'il tient tant à préserver, qu'il met en péril par ses actions. Cléopâtre avait fini par convaincre Méléagre. Dans le jeu de miroirs créé par l'αἶνος, c'est son reflet, Patrocle, dont le nom, inversant simplement les termes κλέος et πάτηρ, offre le même sens que Cléopâtre, qui fera finalement fléchir Achille (cf. XVI, v. 1 sq. ; voir aussi XVIII, v. 446-452)[625]. Mais Phénix a raison. Il sera bientôt trop tard :

> Πρὶν δ' οὔ τι νεμεσσητὸν κεχολῶσθαι.
>
> « Jusqu'à ce jour, nul ne t'eût fait grief de garder ton courroux. » (*Iliade*, IX, v. 523)

Au début de l'épopée, c'est Agamemnon qui était la proie de la νέμεσις des Achéens (II, v. 222-223), de ce ressentiment que suscite un homme qui exige plus que son lot et dont les excès sont coupables — nous y reviendrons[626]. Désormais, c'est Achille qui en est menacé. Comme l'explique Moses Finley :

> « La faute du héros ne se situe pas au début des événements ; elle se produit quand il refuse l'offre de réparation ; alors il se trouve momentanément rejeté au-delà des frontières de l'héroïque. »[627]

Le prix même que le Péléide va payer aux « Prières » restées vaines de ses compagnons est symbolique : c'est au moment précis où Achille savoure sa victoire et se prépare déjà à voir « les Achéens à [ses] genoux en suppliants » (XI, v. 608-615) que, sans le savoir, il marque pour Patrocle « le début du malheur » :

> Κακοῦ δ' ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή (*Iliade*, XI, v. 604).

---

[625] Cf. Nagy, 1979, p. 105-110.
[626] Cf. *infra* p. 194.
[627] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 120.

Car ce n'est qu'en provoquant la mort de celui qui reste « le plus cher de ses compagnons » (φίλταθ' ἑταίρων : XIX, v. 315) qu'Achille se rappellera enfin ses camarades (cf. XVIII, v. 102-103)[628].

Le Péléide, dans sa colère, s'est confondu avec Agamemnon, celui-là même qu'il voulait châtier. L'Atride avait agi en proie « à son cœur superbe » (μεγαλήτορι θυμῷ : IX, v. 109). Achille a suivi son mauvais exemple (cf. μεγάλας φρένας : IX, v. 184 ; μεγαλήτορα θυμόν : v. 255 et v. 629 ; θυμὸν μέγαν : IX, v. 496). Du reste, il emploiera le duel pour dénoncer leur erreur commune :

> Ἀτρεΐδη, ἦ ἄρ τι τόδ' ἀμφοτέροισιν ἄρειον | ἔπλετο, σοὶ καὶ ἐμοί, ὅ τε νῶί περ ἀχνυμένω κῆρ | θυμοβόρῳ ἔριδι μενεήναμεν εἵνεκα κούρης ;
>
> « Atride, est-ce vraiment le bon parti que nous avons pris, toi et moi, quand, dans notre déplaisir à tous deux, nous nous sommes enflammés pour la querelle qui dévore les cœurs. » (*Iliade*, XIX, v. 56-58)

Achille n'a pas su être « la lumière du salut ni pour Patrocle ni pour tous ceux des [siens] qui, par centaines, sont tombés sous les coups du divin Hector » (XVIII, v. 102-103). Il n'a pas été un bon roi. Il a manqué perdre son peuple tout entier.

Maximes, fables qui vont avec, jeux d'écho, de miroir aussi, tous ces éléments se combinent dans l'épopée pour nous livrer une leçon, manifestant de la sorte le caractère didactique de l'œuvre. À la différence de la poésie gnomique, la diction épique n'a pas pour intention première d'enseigner, mais elle ne néglige pas pour autant de le faire. Elle préfère simplement inscrire ses sagesses au cœur de la narration, les muer en éléments de l'action, les prêter à ses protagonistes, témoins de leur réalité et de leur pertinence. Rappelé par tous, Pélée, Ulysse, Phénix, Ajax, Nestor, Patrocle, voire Achille lui-même[629], le danger que fait courir à son honneur la colère du héros quand elle s'exerce contre ses amis, contre ses bons compagnons, devient vite évident, plus encore que s'il ne s'était trouvé formulé que par quelques maximes bien tournées, le récit donnant ici à la leçon toute sa profondeur.

Mais qu'en est-il quand ce courroux se porte contre un ennemi ? Quand Achille marche contre « celui qui a détruit la tête qu'[il] aimai[t] » (φίλης κεφαλῆς ὀλετῆρα : XVIII, v. 114), sa vengeance doit-elle connaître les mêmes bornes que lorsqu'elle provoquait la ruine des siens ? S'il fait peur aux Troyens, si c'est Polydamas et les siens, cette fois, et non plus les Achéens, qui doivent s'effrayer de « son âme ô combien trop violente » (XVIII, v. 262), est-ce un mal ? Hector n'a-t-il pas, plus encore qu'Agamemnon, fait affront au Péléide ? Achille n'en est plus à s'enflammer « à cause d'une fille » (εἵνεκα κούρης : XIX, v. 58 ; voir aussi IX, v. 638) ! Il doit maintenant venger son ami :

> Φίλος […] ἑταῖρος | Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῖον ἑταίρων, | ἶσον ἐμῇ κεφαλῇ.
>
> « Mon cher compagnon, Patrocle, celui de mes compagnons que je prisais le plus, mon autre moi-même. » (*Iliade*, XVIII, v. 80-82)

D'autant plus que Patrocle avait pris la place d'Achille au combat et revêtu ses armes immortelles, dons des dieux à Pélée. Dès lors, il était effectivement devenu comme un second Achille, « un autre soi-même », prenant la tête des Myrmidons et méritant le titre de « meilleur des Achéens » : ὥριστος Ἀχαιῶν (XVII, v. 689). En tuant Patrocle, en le dépouillant des armes du Péléide pour s'en revêtir, c'est donc Achille en personne

---

[628] Cf. Nagy, 1979, p. 102 sq.
[629] Cf. par exemple *Iliade*, XVIII, v. 107-108.

qu'Hector menace de plonger dans l'oubli. Enfin, le comportement du Priamide, comme celui d'Agamemnon plus tôt, n'est pas sans reproche. Pas plus que l'Atride n'avait le droit de s'approprier Briséis, Hector n'a celui de revêtir ces armes illustres. Zeus le laisse faire, mais pour mieux confirmer sa ruine :

> Ἆ δείλ', οὐδέ τι τοι θάνατος καταθύμιός ἐστιν, | ὃς δή τοι σχεδόν ἐστι· σὺ δ' ἄμβροτα τεύχεα δῦνεις | ἀνδρὸς ἀριστῆος, τόν τε τρομέουσι καὶ ἄλλοι· | τοῦ δὴ ἑταῖρον ἔπεφνες ἐνηέα τε κρατερόν τε, | τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων | εἵλευ· ἀτάρ τοι νῦν γε μέγα κράτος ἐγγυαλίξω, | τῶν ποινὴν ὅ τοι οὔ τι μάχης ἐκ νοστήσαντι | δέξεται Ἀνδρομάχη κλυτὰ τεύχεα Πηλεΐωνος.
>
> « Ah ! malheureux ! la mort ne t'obsède guère, qui pourtant est si près de toi. Tu vêts les armes divines d'un héros devant qui tous frissonnent. Tu lui as tué son bon et fort ami ; et à celui-ci tu as pris ses armes — non comme il convient — sur son chef et ses épaules. Pour l'instant néanmoins, je te veux mettre en mains un splendide triomphe. Il compensera le sort qui t'attend, puisqu'Andromaque n'aura pas à recevoir de toi, revenant du combat, les armes illustres du fils de Pélée. » (*Iliade*, XVII, v. 201-208)

Cette réflexion de Zeus a l'allure d'une sentence, d'une γνώμη, comme le souligne le choix du vocatif δειλέ pour s'adresser à Hector[630]. En fait, le ton, ici, est presque judiciaire. Le Cronide rend un verdict. Il y a de l'arrogance, de l'excès dans la conduite du fils de Priam. Ainsi, il est hors de question qu'Hector s'empare des chevaux de l'Éacide, autre don du Cronide à Pélée. Cette fois-ci, Zeus ne le permettra pas :

> Ἀλλ' οὐ μὰν ὑμῖν γε καὶ ἅρμασι δαιδαλέοισιν | Ἕκτωρ Πριαμίδης ἐποχήσεται· οὐ γὰρ ἐάσω | ἢ οὐχ ἅλις ὡς καὶ τεύχε' ἔχει καὶ ἐπεύχεται αὔτως.
>
> « Du moins Hector le Priamide ne vous mènera pas, ni vous, ni votre char ouvragé : je ne le tolérerai pas. Ne suffit-il pas qu'il ait déjà les armes et s'en glorifie comme il fait » (*Iliade*, XVII, v. 448-450)

Zeus dénonce chez Hector la vantardise[631] associée au verbe ἐπεύχεσθαι, composé d'εὔχεσθαι, vantardise qui caractérisait déjà les prétentions d'Agamemnon au titre de « meilleur des Achéens »[632] et sur laquelle il prenait appui pour justifier le rapt de Briséis (I, v. 182-187). Le fils de Priam n'agit pas comme il convient (οὐ κατὰ κόσμον). Il va contre l'ordre des choses. Comme, du reste, ces Troyens qui cherchent à emporter le cadavre de Patrocle, eux qui « nourrissent de très orgueilleuses pensées » (φρόνεον μάλιστα : XVII, v. 286). Ménélas dénonce leur erreur en la personne d'Euphorbe, le premier à avoir frappé Patrocle, le premier aussi à vouloir s'emparer de ses dépouilles :

> Ζεῦ πάτερ, οὐ μὲν καλὸν ὑπέρβιον εὐχετάασθαι. | Οὔτ' οὖν πορδάλιος τόσσον μένος οὔτε λέοντος | οὔτε συὸς κάπρου ὀλοόφρονος, οὔ τε μέγιστος | θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι περὶ σθένεϊ βλεμεαίνει, | ὅσσον Πάνθου υἷες ἐυμμελίαι φρονέουσιν.
>
> « Ah ! Zeus Père ! il ne convient pas de se vanter avec excès. Panthère, lion, sanglier féroce — dont le cœur en la poitrine est plus qu'un autre enivré de sa force — nul n'a fougue pareille à celle qui anime les fils de Panthoos à la bonne lance. » (*Iliade*, XVII, v. 19-23)

Ce n'est pas Achille, mais Euphorbe qui se comporte d'une façon « excessivement violente », annonçant même les « vantardises » d'Hector (ὑπέρβιον εὐχετάασθαι). La

---

[630] Cf. J. Villemonteix, 1979, p. 92 et *supra* p. 137.
[631] Sur le fait qu'Hector, en revêtant ces armes, « se glorifie » dangereusement, voir *Iliade*, XVIII, v. 131-133. Voir aussi, XVIII, v. 82-87 et, plus tôt, XVI, v. 829, quand Hector achève Patrocle, ainsi que XVI, v. 844, quand le fils de Ménœtios lui prédit sa mort.
[632] Voir *supra* p. 158 et *infra* p. 213.

maxime liminaire, l'image de la panthère, du lion, du sanglier, donnent à ces vers des allures de fable, la comparaison homérique s'apparentant à un apologue, à un αἶνος, et illustrant un jugement moral, une γνώμη. Une autre sentence, du reste, conclue l'invective de Ménélas, sentence célèbre que l'on retrouve dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode[633]. Car les Troyens sont des « gamins » à qui leur ruine servira de leçon :

> Ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω.
>
> « Le sot s'instruit par l'événement » (*Iliade*, XVII, v. 32).

De sorte que le courroux d'Achille contre Hector (κεχολωμένον Ἕκτορι δίῳ : XVII, v. 710) et les siens paraît ici justifié. Le tout est de savoir jusqu'à quel point.

Souvent, lors d'un combat, le héros a le choix entre tuer son adversaire ou l'épargner afin d'en tirer profit[634]. Pourtant, quand l'honneur est en jeu et qu'en outre l'adversaire est un ennemi avéré, la promesse d'une rançon, l'émotion d'une prière ne font pas le poids. Au Chant VI, Ménélas se laisse toucher un moment par la supplique d'Adraste qui lui saisit les genoux (λαβὼν ἐλλίσσετο γούνων : VI, v. 45). Le vaincu promet une « honnête rançon » (ἄξια ἄποινα : VI, v. 46). Elle sera même « immense » (ἀπερείσ' ἄποινα : VI, v. 49). Mais, très vite, Agamemnon intervient et le gronde (VI, v. 54). Il n'est pas bon que l'époux d'Hélène montre tant d'égards pour ces Troyens qui l'ont si rudement offensé (VI, v. 55-56). Non ! il faut tous les tuer ! Et Agamemnon d'exécuter le suppliant. Le précédent est clair : dans certaines conditions, la sauvagerie du guerrier est non seulement acceptable, mais même nécessaire. L'Atride a conseillé Ménélas comme il convient, littéralement « conformément aux arrêts du destin » (αἴσιμα παρειπών : VI, v. 62). Face à Adraste, comme plus tard au Chant XI, où Agamemnon multiplie les exploits, le fils d'Atrée n'est plus un homme, « on dirait un lion » (λέων ὥς : XI, v. 113 ; v. 129), sourd aux « mots apaisants » (μειλιχίοις ἐπέεσσιν : XI, v. 137), et dont la voix est de celles que rien n'apaise (ἀμείλικτον ὄπα : XI, v. 137). C'est-à-dire un guerrier réduit à sa force brutale, à sa βίη, sans aucun souci de la prudence, de la μῆτις, pour laquelle les mots de miel constituent précisément l'arme favorite[635]. Cependant, dans ce cas, une telle conduite ne fait pas du héros un être « odieux », mais soutient au contraire son honneur.

Le Péléide a donc des arguments pour justifier la violence de ses actes. Quand Trôs, le fils d'Alastor, l'un de ces Troyens à qui Achille veut faire payer la mort de Patrocle, se retrouve face au fils de Pélée, il invoque sa pitié :

> Ὁ μὲν ἀντίος ἤλυθε γούνων, | εἴ πως εὖ πεφίδοιτο λαβὼν καὶ ζωὸν ἀφείη, | μηδὲ κατακτείνειεν ὁμηλικίην ἐλεήσας.
>
> « Il vient tomber à ses genoux dans l'espoir que, faisant de lui son prisonnier, il l'épargnera, et, au lieu de le tuer, lui quittera la vie, par pitié pour un frère d'âge. » (*Iliade*, XX, v. 463-465)

Mais le fils de Pélée n'en est plus là. Trôs n'a aucune chance :

> Νήπιος, οὐδὲ τὸ ᾔδη, ὃ οὐ πείσεσθαι ἔμελλεν · | οὐ γάρ τι γλυκύθυμος ἀνὴρ ἦν οὐδ' ἀγανόφρων, | ἀλλὰ μάλ' ἐμμεμαώς · ὁ μὲν ἥπτετο χείρεσι γούνων | ἱέμενος λίσσεσθ', ὁ δὲ φασγάνῳ οὗτα καθ' ἧπαρ.
>
> « Pauvre sot ! il ne sait pas qu'il ne sera pas écouté. Il ne s'agit pas ici d'un homme doux et facile, mais d'un furieux. Trôs, de ses mains, lui touche les genoux ; il le veut

[633] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 218 : παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω, « pâtir rend le bon sens au sot ».
[634] Cf. *Iliade*, XI, v. 104-109 ; XX, v. 463-469 ; XXI, v. 34 sq. ; etc.
[635] Cf. *infra* p. 226 et p. 245.

> à tout prix supplier. Mais l'autre le frappe de son épée au foie. » (*Iliade*, XX, v. 466-469)

De même, un peu plus tard, c'est au tour de l'un des Priamides, Lycaon, d'affronter la colère d'Achille. Une fois déjà auparavant, le jeune prince avait été saisi par le fils de Pélée, qui l'avait gardé en vie et vendu (XXI, v. 35 sq.). Mais en ce jour, Achille reste sourd aux prières :

> Ὁ δέ οἱ σχεδὸν ἦλθε τεθηπώς, | γούνων ἅψασθαι μεμαώς, […] ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων, […] ἑλὼν ἐλλίσσετο γούνων […] · | « Γουνοῦμαι σ', Ἀχιλεῦ · σὺ δέ μ' αἴδεο καί μ' ἐλέησον · | ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταο, διοτρεφές, αἰδοίοιο · | […] ἑκατόμβοιον δέ τοι ἦλφον. | Νῦν δὲ λύμην τρὶς τόσσα πορών […]. Μή με κτεῖν', ἐπεὶ οὐχ ὁμογάστριος Ἕκτορός εἰμι, | ὅς τοι ἑταῖρον ἔπεφνεν ἐνηέα τε κρατερόν τε. » Ὣς ἄρα μιν Πριάμοιο προσηύδα φαίδιμος υἱὸς | λισσόμενος ἐπέεσσιν, ἀμείλικτον δ' ὄπ' ἄκουσε · « Νήπιε, μή μοι ἄποινα πιφαύσκεο μηδ' ἀγόρευε · πρὶν μὲν γὰρ Πάτροκλον ἐπισπεῖν αἴσιμον ἦμαρ, | τόφρά τί μοι πεφιδέσθαι ἐνὶ φρεσὶ φίλτερον ἦεν | Τρώων. […] Νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὅς τις θάνατον φύγοι. »

> « Lycaon s'approche, effaré ; il veut à tout prix toucher ses genoux […], il court lui prendre les genoux […]. D'une main, il saisit les genoux, suppliant […] : "Je suis à tes genoux, Achille, aie pour moi respect et pitié ; pour toi, fils de Zeus, je suis un suppliant, j'ai droit à ton respect. […] Je t'ai rapporté le prix de cent bœufs. J'ai été racheté pour trois fois autant ! […] Ne me tue pas : je ne suis pas sorti du même sein qu'Hector, qui t'a tué ton bon et fort ami." Voilà comment l'illustre Priamide parle à Achille, en termes suppliants. Mais la voix qu'il entend est de celle que rien n'apaise : "Pauvre sot ! ne m'offre pas de rançon, ne m'en parle même pas. Naguère, avant que Patrocle eût atteint le jour fatal, mon cœur se plaisait à épargner les Troyens. […] Mais aucun désormais n'évitera la mort." » (*Iliade*, XXI, v. 64-113)

La voix d'Achille en ce jour, comme hier celle d'Agamemnon, ne saurait être apaisée. Le fauve est sans merci face à ses victimes. « Vous allez payer l'outrage infâme », lançait le fils d'Atrée à ses adversaires :

> Ἀεικέα τίσετε λώβην (*Iliade*, XI, v. 142).

Et c'est bien là la réaction d'Achille face à Hector et aux Troyens :

> Πάντες | τίσετε Πατρόκλοιο φόνον καὶ λοιγὸν Ἀχαιῶν.
>
> « Tous, vous allez payer la mort de Patrocle et le malheur des Achéens. » (*Iliade*, XXI, v. 133-134)

Le Péléide les punit pour « l'outrage » (λώβη : XVIII, v. 179) qu'ils lui ont fait subir. Comme le note Moses Finley :

> « L'honneur ne saurait se mesurer à l'aune des biens qu'on échange au marché. »[636]

Il ne s'achète pas. Pas plus que ne se monnaie la douleur ressentie à la perte d'un « autre soi-même ». C'est donc dans le même esprit que se comprend la conduite d'Achille face à Hector mourant. Nulle rançon ne saurait lui racheter son cadavre :

> Οὐκ ἔσθ' ὃς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι, | οὐδ' εἴ κεν δεκάκις τε καὶ εἰκοσινήριτ' ἄποινα | στήσωσ' ἐνθάδ' ἄγοντες, ὑπόσχωνται δὲ καὶ ἄλλα, | οὐδ' εἴ κεν σ' αὐτὸν χρυσῷ ἐρύσασθαι ἀνώγοι | Δαρδανίδης Πρίαμος · οὐδ' ὥς σέ γε πότνια μήτηρ | ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται, ὃν τέκεν αὐτή, | ἀλλὰ κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατὰ πάντα δάσονται.

[636] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 120.

> « Nul n'écartera les chiens de ta tête, quand bien même on m'amènerait, on me pèserait ici dix ou vingt fois ta rançon, en me promettant davantage encore ; non, quand bien même Priam le Dardanide ferait dans la balance mettre ton pesant d'or ; non, quoi qu'on fasse, ton auguste mère ne te placera pas sur un lit funèbre, pour pleurer celui qu'elle a mis au monde, et les chiens, les oiseaux, te dévoreront tout entier. » (*Iliade*, XXII, v. 345-354).

Ce refus rappelle par sa violence celui qu'Achille avait opposé plus tôt à Agamemnon (IX, v. 308 sq.) et, comme lui, se comprend. Ulysse lui avait reconnu cette prérogative (IX, v. 300-303).

Pourtant, arrive un moment où la fureur du Péléide devient excessive, dépasse la mesure. Car il y a de l'arrogance, de l'orgueil, dans ce fils de Pélée qui dit violemment « non » à tout. Sans doute est-il en droit de massacrer tous les Priamides qui croisent sa route tant qu'il ne lui a pas été donné de tuer le bon, Hector, le meurtrier de Patrocle. Sans doute peut-il ignorer quelques suppliques. Mais toutes ? Décidément, Achille fait bien peu de cas des mises en garde de Phénix. Sa colère reste la même, toujours aussi funeste. Les leçons la concernant elles non plus n'ont pas changé. Hector ne lui demande pas la vie sauve — il est déjà mort —, mais seulement de rendre son corps à ses parents pour qu'ils puissent lui rendre les derniers honneurs :

> Λισσομ'ὑπὲρ ψυχῆς καὶ γούνων σῶν τε τοκήων, | μή με ἔα παρὰ νηυσὶ κύνας καταδάψαι Ἀχαιῶν, | ἀλλὰ σὺ μὲν χαλκόν τε ἅλις χρυσόν τε δέδεξο, | δῶρα τά τοι δώσουσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ, | σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν, ὄφραπυρός με | Τρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχωσι θανόντα.
>
> « Je t'en supplie, par ta vie, par tes genoux, par tes parents, ne laisse pas les chiens me dévorer près des nefs achéennes ; accepte bronze et or à ta suffisance ; accepte les présents que t'offriront mon père et ma digne mère ; rends-leur mon corps à ramener chez moi, afin que les Troyens et femmes des Troyens au mort que je serai donnent sa part de feu. » (*Iliade*, XXII, v. 338-343)

Mais Achille lui refuse même cela. S'il écoutait son cœur, le Péléide, en bête féroce, dévorerait le cadavre du Priamide « tout cru » (κρέα ἔδμεναι : XXII, v. 346-347)[637]. On se souvient de la condamnation que portait Ménélas contre Euphorbe cherchant à s'emparer de la dépouille de Patrocle (XVII, v. 19-23). C'est Achille qui désormais « triomphe avec excès » (ὑπέρβιον εὐχετάασθαι : cf. XX, v. 348 ; v. 393 ; v. 424 ; XXI, v. 121 etc.), enivré de sa force, plus sauvage encore que les bête fauves. Le « jour impitoyable » (νηλεὲς ἦμαρ), c'est le jour de la mort ; et c'est lui qu'incarne Achille en fureur (cf. XXI, v. 54-63). « Un cœur de fer est en toi », lui lance Hector avant d'expirer :

> Ἦ γὰρ σοί γε σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμός (*Iliade*, XXII, v. 357).

Car Achille n'est pas seulement « comme un lion » (λέων ὥς : XX, v. 164), mais comme un lion « malfaisant » (σίντης : XX, v. 165), comparaison que l'épopée file jusqu'au tout dernier chant. En effet, Apollon la reprend à son compte pour s'indigner du traitement qu'Achille fait subir à Hector :

> Λέων δ' ὡς ἄγρια οἴδεν, | ὅς τ' ἐπεὶ ἂρ μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀγήνορι θυμῷ | εἴξας εἶσ' ἐπὶ μῆλα βροτῶν, ἵνα δαῖτα λάβῃσιν · | ὡς Ἀχιλλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδὲ οἱ αἰδώς.

[637] Au Chant XXIV, la mère d'Hector décrit Achille comme un homme « cruel », au sens propre : « un mangeur de viande crue », ὠμηστής (v. 207). Sur la sauvagerie d'Achille, voir Nagy, 1979, p. 136-137 et Redfield , 1975.

> « Il est comme un lion qui, docile à l'appel de sa vigueur puissante et de son cœur superbe, vient se jeter sur les brebis des hommes, pour s'en faire un festin. Achille a, comme lui, quitté toute pitié, et il ignore le respect. » (*Iliade*, XXIV, v. 39-44)

Comme dans l'invective de Ménélas, la comparaison homérique prend ici des allures de fable et illustre un jugement en forme de morale. Apollon dénonce le crime d'Achille. Les termes qu'emploie le dieu en manifestent clairement l'origine : « une grande force » (μεγάλῃ τε βίῃ) et « un cœur superbe » (ἀγήνορι θυμῷ). La puissance d'Achille lui donne la victoire, mais celle-ci n'est pas pour autant honorable. « Ayant quitté toute pitié, ignorant le respect », ce fils de Pélée, « qui l'emporte pour l'heure » (ὃς δὴ νῦν κρατέει : XXI, v. 315), est « un homme sauvage » (ἄγριον ἄνδρα : XXI, v. 314) qui « montre la fureur d'un dieu » (μέμονεν δ' ὅ γε ἶσα θεοῖσι : XXI, v. 315). N'ose-t-il pas affronter jusqu'au Scamandre ? Le fleuve l'interpelle :

> Ὦ Ἀχιλεῦ, περὶ μὲν κρατέεις, περὶ δ' αἴσυλα ῥέζεις | ἀνδρῶν.
>
> « Achille, tu l'emportes sur tous les humains par ta puissance, mais aussi par tes crimes impies. » (*Iliade*, XXI, v. 214-215)

Hector à son tour le met en garde, alors qu'Achille vient de rejeter brutalement ses prières et ses promesses de rançon :

> Φράζεο νῦν, μήν τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι.
>
> « Prends garde désormais que je ne sois pour toi le sujet du courroux céleste. » (*Iliade*, XXII, v. 358)

Le courroux d'Achille, sa μῆνις, premier mot de l'épopée (cf. I, v. 1), se retourne ici contre lui, incarnée dans le cadavre de d'Hector devenu un μήνιμα : une « objet de colère ». À cause de ses excès, ce ne sont plus ses ennemis qui ont à subir les reproches de leurs compagnons et les foudres du Ciel, mais le Péléide en personne qui devient la proie de νέμεσις. Après celle des Achéens, c'est en effet la colère des dieux eux-mêmes qu'encourt le héros. Apollon le souligne en employant le verbe νεμεσσάω et confirme ainsi la morale de son apologue mettant en scène le lion Achille :

> Αὐτὰρ ὅ γ' Ἕκτορα δῖον, ἐπεὶ φίλον ἦτορ ἀπηύρα | ἵππων ἀξάπτων περὶ σῆμ' ἑτάροιο φίλοιο | ἕλκει· οὐ μήν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον· | μὴ ἀγαθῷ περ ἐόντι νεμεσσηθῶμεν οἱ ἡμεῖς.
>
> À celui-là, il ne lui suffit pas d'avoir pris la vie du divin Hector ; il l'attache à son char, il le traîne tout autour du tombeau de son ami. Ce n'est là ni un beau ni un bon parti : qu'il prenne garde, pour vaillant qu'il soit ; nous pourrions bien nous fâcher contre lui. » (*Iliade*, XXIV, v. 50-54)

Zeus renchérit un peu plus tard quand il enjoint Thétis d'aller faire entendre raison à son fils :

> Αἶψα μάλ' ἐς στρατὸν ἐλθὲ καὶ υἱέι σῷ ἐπίτειλον· | σκύζεσθαί οἱ εἰπὲ θεούς, ἐμὲ δ' ἔξοχα πάντων | ἀθανάτων κεχολῶσθαι, ὅτι φρεσὶ μαινομένῃσιν | Ἕκτορ' ἔχει παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν οὐδ' ἀπέλυσεν, | αἴ κέν πως ἐμέ τε δείσῃ ἀπό θ' Ἕκτορα λύσῃ.
>
> « Retourne donc bien vite au camp des Achéens et ordonne à ton fils. Dis-lui que les dieux s'indignent, et que moi-même, entre tous les Immortels, je suis révolté de le voir ainsi, d'un cœur furieux, retenir Hector près des nefs recourbées et se refuser à le rendre. Nous verrons bien s'il aura peur de moi et s'il rendra Hector. » (*Iliade*, XXIV, v. 112-116)

Si Achille devient, non plus seulement aux yeux d'Agamemnon, mais aussi à ceux des dieux, « le plus odieux de tous les rois issus de Zeus » (ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι διοτρεφέων βασιλήων : I, v. 176), c'est précisément parce qu'il ressemble aux divinités infernales qui, seules, demeurent de pierre. Hadès d'abord :

> Ἀίδης τοι ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος · | τοὔνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων
>
> « Hadès reste, seul, implacable, inflexible ; mais c'est aussi pourquoi il est de tous les dieux celui que les hommes haïssent le plus. » (*Iliade*, IX, v. 158-159)[638]

Mais aussi « l'Érinye […] au cœur impitoyable » :

> Ἐρινὺς […] ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα (*Iliade*, IX, v. 571-572).

Le Péléide se comporte comme Arès, dieu guerrier et meurtrier, que son goût pour la violence rend lui aussi « odieux » à son père (ἔχθιστος : V, v. 890), un « gamin » (νηπύτιε : XXI, v. 410), chez qui, dès lors que la colère (χόλος : XV, v. 138) l'habite, « raison et respect sont morts » :

> Νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς (*Iliade*, XV, v. 129).

Arès a perdu son fils, Achille Patrocle. Tous deux manifestent, dans leur désir de vengeance, la même fureur, la même folie destructrice et ruineuse qui, loin de servir leur honneur, le met au contraire en péril.

Champion de la βίη, Achille incarne bien ici le règne de cette force démesurée que Zeus désavoue dans la *Théogonie*. À l'instar de ce « fils […] au cœur excessivement violent » dont le Cronide veut à tout prix prévenir la naissance :

> Παῖδα […] ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα (*Théogonie*, v. 897-898),

le Péléide a « le cœur ô combien trop violent » :

> Οἷος ἐκείνου θυμὸς ὑπέρβιος (*Iliade*, XVIII, v. 262).

Pourtant, déjà dans l'*Iliade*, les plus grandes victoires n'appartiennent pas à la force brutale. Certes, Achille, en leur refusant le concours de son bras, accule les Achéens à la défaite. Mais cette vengeance reste tributaire de la ruse de Zeus, de sa μῆτις, qui dépêche à Agamemnon un songe trompeur et le plonge dans l'erreur (II, v. 3 sq.). C'est pour achever son dessein, sa βουλή (I, v. 5 ; II, v. 5 etc.), que le Cronide accorde à Hector la puissance, le κράτος (cf. I, v. 509 ; XI, v. 319), nécessaire à la déroute achéenne. De même, les deux grands duels du poème, qui opposent Patrocle à Hector, puis Hector à Achille, voient le triomphe du dessein de Zeus, de sa volonté (cf. XV, v. 49-77), de son idée (νόος : XVI, v. 688). Ce n'est pas la lance du fils de Priam qui a tué Patrocle, mais Zeus le Cronide et Apollon (XVI, v. 844-846). La victoire d'Hector n'est que du vent (μεγάλ' εὔχεο : XVI, v. 844). De même, ce n'est pas le bras d'Achille qui vient à bout d'Hector, mais le dessein d'Athéna (νόος : XXII, v. 185), avec la bénédiction, là encore, de Zeus (XXII, v. 183-185). « Athéna m'a joué », s'écrie Hector :

> Ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη (*Iliade*, XXII, v. 299).

Athéna fait croire (cf. πεπιθήσω) aux adversaires, à l'un comme à l'autre en réalité, que tout va se régler dans un combat face à face (μένοντες : XXII, v. 231), force contre

[638] Voir aussi *Théogonie*, v. 456.

force (ἐναντίβιον : XXII, v. 223). Mais il n'en est rien. Hector peut bien se rappeler toute sa valeur (cf. XXII, v. 282), comme le lui réclame Achille :

> Παντοίης ἀρετῆς μιμνήσκεο (*Iliade*, XXII, v. 268).

La lutte est moins affaire de vaillance que de μῆτις divine. Ce n'est pas tant Achille qui dompte Hector, que Pallas Athéna :

> Ἄφαρ δέ σε Παλλὰς Ἀθήνη | ἔγχει ἐμῷ δαμάᾳ.
>
> C'est à l'instant même que Pallas Athéna te va dompter sous ma lance ! » (*Iliade*, XXII, v. 270-271)

Le fils de Pélée n'est que l'arme dont se sert la déesse. Son triomphe n'est plus vraiment le sien.

En outre — l'épopée figurant là aussi le cycle de la violence tel qu'il est mis en scène dans la *Théogonie* —, la force brutale, la violence, au moment même où elle croit triompher, ne fait en réalité que préparer sa propre défaite. Patrocle est fauché parce qu'il connaît un trop grand triomphe, parce que cette force irrésistible qu'il emprunte à Achille a fait de lui un « gamin », un νήπιος (XVI, v. 686 ; v. 833), un « insensé » (ἄφρονι : XVI, v. 842). Lui et les autres chefs des Danaens s'abattent sur les Troyens comme des « loups malfaisants » (λύκοι […] σίνται : XVI, v. 352-353). Patrocle agit comme un « lion » (λέων : XVI, v. 487), un émule d'Arès (ἀτάλαντος Ἄρηι : XVI, v. 784). Il « a erré lourdement » (μέγ' ἀάσθη : XVI, v. 685) et oublié les recommandations d'Achille (XVI, v. 686) :

> Μὴ σύ γ' ἄνευθεν ἐμεῖο λιλαίεσθαι πολεμίζειν | Τρωσὶ φιλοπτολέμοισιν · ἀτιμότερον δέ με θήσεις · | ἐπαγαλλόμενος πολέμῳ καὶ δηιοτῆτι | Τρῶας ἐναιρόμενος, προτὶ Ἴλιον ἡγεμονεύειν, | μή τις ἀπ' Οὐλύμποιο θεῶν αἰειγενετάων | ἐμβήῃ · μάλα τούς γε φιλεῖ ἑκάεργος Ἀπόλλων.
>
> « Résiste au désir de lutter sans moi contre les Troyens belliqueux : ce serait amoindrir ma gloire. Ne cherche pas, enivré par l'orgueil de tuer de Troyens dans la bataille et le carnage, à conduire les nôtres jusqu'aux murs d'Ilion. Crains qu'un des dieux toujours vivants ne vienne de l'Olympe se mettre sur ta route : Apollon le Préservateur aime chèrement les Troyens. » (*Iliade*, XVI, v. 91-94)

En vérité, ses victoires mêmes ne lui laissent aucune chance. De même, quand Hector achève le fils de Ménœtios et pense l'avoir emporté, lui qui « excelle à la lance » (ἔγχεϊ […] μεταπρέπω : XVI, v. 834-835), il se contente en fait de sceller sa propre fin. Avant de mourir, Patrocle lui prédit en effet qu'il sera tué par Achille (XVI, v. 851-854). Hector aussi, dans cet affaire, a agi comme un sot : νήπιε, lui jettera Achille au visage en l'achevant (XXII, v. 333). Et l'histoire se répète. Car, cette fois, c'est Hector qui, sur le point d'expirer, avertit le fils de Pélée qu'il mourra aux mains d'Alexandre et d'Apollon (XXII, v. 358-360).

Comme chez Hésiode, ce n'est pas la force qui, dans l'*Iliade*, emporte les plus grands combats, mais l'intelligence, la μῆτις. Ou plutôt, c'est l'alliance des deux, l'idée venant mettre un frein nécessaire aux emportements de la vigueur. L'épisode de la « Dolonie », au Chant X, illustre bien ce principe. Diomède et Ulysse partent tous deux en reconnaissance, de nuit, dans le camp troyen. Cet exploit réclame du courage et de la vigueur. Les deux héros sont « semblables à deux lions » (ὥς τε λέοντε δύω : X, v. 297). Mais cet exploit est aussi l'œuvre d'Athéna ; il aboutit « grâce à sa μῆτις » (διὰ μῆτιν Ἀθήνης : X, v. 497 ; voir aussi v. 274-295 ; v. 360-364 ; v. 482 ; v. 507-512 ; v. 570-579). Et le partage des tâches entre Diomède et Ulysse est clair. Comme à l'accoutumée, le fils de Laërte est « industrieux », plein de μῆτις (πολύμητις : X,

v. 382, v. 400 etc.). Le fils de Tydée l'a choisi lui, de préférence à tout autre, « parce qu'il sait, mieux que quiconque, avoir des idées » (ἐπεὶ περίοιδε νοῆσαι : X, v. 247). Diomède évoque bien sa propre μῆτις, mais, laissée à elle-même, elle reste bien « légère », λεπτή :

> Σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν | ὅππως κέρδος ἔῃ · μοῦνος δ' εἴ πέρ τε νοήσῃ, | ἀλλά τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις.
>
> « Quand deux hommes marchent ensemble, si ce n'est l'un, c'est l'autre, à sa place, qui voit l'avantage à saisir. Seul, on peut voir aussi ; mais la vue ne voit pas si loin et l'esprit demeure un peu court. » (*Iliade*, X, v. 224-226)

En fait, au cours de l'expédition, c'est toujours Ulysse qui « voit l'avantage », le κέρδος[639], jamais Diomède. Le premier, il saisit le sens d'un présage envoyé par Athéna (X, v. 277). Le premier il saisit l'approche de Dolon :

> Τὸν δὲ φράσατο προσιόντα (*Iliade*, X, v. 339).

Le premier il voit Rhésos et le montre à Diomède :

> Τὸν δ' Ὀδυσσεὺς προπάροιθεν ἰδὼν Διομήδεϊ δεῖξεν (*Iliade*, X, v. 476).

Bref, le plan, la stratégie, la μῆτις, c'est Ulysse. En revanche, le rôle du fils de Tydée est tout autre. Lui incarne la force, l'ardeur guerrière. Ulysse lui lance ainsi :

> Ἀλλ' ἄγε δὴ πρόφερε κρατερὸν μένος.
>
> « Montre ici ta fougue puissante. » (*Iliade*, X, v. 479)

Le fils de Tydée n'est pas là pour réfléchir, mais pour tuer. Selon le schéma désormais habituel, Dolon promet aux deux héros « une immense rançon » (ἀπερεῖσ' ἄποινα : X, v. 380). Il s'apprête à toucher le menton du fils de Tydée pour le « supplier » (λίσσεσθαι : X, v. 454-455). Mais « Diomède le Fort » (κρατερὸς Διομήδης : X, v. 446) est sans pitié et lui tranche le cou (X, v. 455-456). Car en vérité, dans cette affaire, le seul lion véritable, c'est le fils de Tydée[640] :

> Κτεῖνε δ'ἐπιστροφάδην · τῶν δὲ στόνος ὥρνυτ' ἀεικὴς | ἄορι θεινομένων, ἐρυθαίνετο δ'αἵματι γαῖα · | ὡς δὲ λέων μήλοισιν ἀσημάντοισιν ἐπελθών, | αἴγεσιν ἢ οἰέσσι, κακὰ φρονέων ἐνορούσῃ, | ὡς μὲν Θρήικας ἄνδρας ἐπῴχετο Τυδέος υἱός.
>
> « Il va tuant à la ronde, et une plainte monte, horrible, de tous les corps que frappe son épée. Le sol devient rouge de sang. Tel un lion, surprenant sans guide quelque troupeau de chèvres ou de brebis, se jette, féroce, sur lui, tel le fils de Tydée s'en prend aux guerriers thraces » (*Iliade*, X, v. 483-487)

Pendant que le fauve massacre ses victimes, Ulysse, lui, ne cesse de « réfléchir » (φρονέων : X, v. 491). Il assure leur retraite et songe au salut (X, v. 498-502). Diomède, au contraire, hésite : « quelle bravade suprême pourrait-il bien oser » (X, v. 503-506) ? Emporté par sa fureur, il manque de tout perdre. Heureusement, Athéna l'arrête (X, v. 507-514). Elle lui rend la mémoire, le souvenir du retour (νόστου δὴ μνῆσαι : X, v. 509). Le lion a besoin d'un frein, la force de l'idée.

---

[639] Ulysse est κερδαλεόφρων (IV, v. 339) : « il ne songe qu'au gain » ; ce qui peut être pris en bonne comme en mauvaise part en fonction du contexte.
[640] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 204.

Cette prudence, cette raison qui font défaut à Diomède, roi guerrier et sauvage, sont celles-là mêmes qui manquent à Achille quand il s'abandonne à son cœur « ô combien trop violent ». Lui non plus ne voit jamais « l'avantage », le κέρδος. Au contraire, ainsi qu'il l'avoue lui-même, à cause de sa colère, c'est à l'ennemi qu'il donne « l'avantage » :

> Ἕκτορι μὲν καὶ Τρωσὶ τὸ κέρδιον.
>
> « Tout le profit a été pour Hector et les Troyens » (*Iliade*, XIX, v. 63)

Plus que tout autre Achille a confiance dans son bras :

> Τοῖος ἐὼν οἷος οὔ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων | ἐν πολέμῳ.
>
> « Moi, qu'aucun Achéen à la cotte de bronze n'égale à la bataille. » (*Iliade*, XVIII, v. 105-106)

Mais plus que tout autre aussi il a besoin du conseil d'autrui pour le guider :

> Ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι.
>
> « À l'assemblée en revanche, il en est de meilleurs. » (*Iliade*, XVIII, v. 106)

Au début de l'*Iliade*, tandis que la querelle entre Achille et Agamemnon bat son plein, le fils de Pélée pense un moment en venir aux mains : tuera-t-il l'Atride ? ou bien calmera-t-il son courroux ? « Il tire déjà du fourreau sa grande épée »[641] quand Athéna intervient pour le retenir, comme elle le fera plus tard pour Diomède. « Visible pour lui seul, nul autre ne la voit » :

> Οἴῳ φαινομένη · τῶν δ' ἄλλων οὔ τις ὁρᾶτο (*Iliade*, I, v. 198),

elle lui déclare « ce qui deviendra réalité » :

> Τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται (*Iliade*, I, v. 212),

cette « vérité » qui n'est normalement accessible qu'aux dieux :

> Ἀλλ' ἤτοι ἔπεσιν μὲν ὀνείδισον ὡς ἔσεταί περ · | […] καί ποτέ τοι τρὶς τόσσα παρέσσεται ἀγλαὰ δῶρα | ὕβριος εἵνεκα τῆσδε · σὺ δ' ἴσχεο, πείθεο δ' ἡμῖν.
>
> « Contente-toi de mots et, pour l'humilier, dis-lui ce qui l'attend. […] On t'offrira un jour trois fois autant de splendides présents pour prix de cette insolence. Contiens-toi et obéis-nous. » (*Iliade*, I, v. 211-214)

Achille, s'il conserve à l'Atride sa colère, se soumet alors à la volonté d'Athéna, appuyant au passage sa décision d'une γνώμη explicative :

> Ὣς γὰρ ἄμεινον · | ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ.
>
> « C'est là le bon parti. Qui obéit aux dieux, des dieux est écouté. » (*Iliade*, I, v. 217-218)

Il a bien réagi en cette occasion. Tant la maxime dans laquelle il place sa foi que la prédiction d'Athéna ne demeureront pas vaines. Sa piété est récompensée. Cependant, sans l'intervention d'Athéna, le Péléide aurait pu commettre l'irréparable.

---

[641] *Iliade*, I, v. 194.

Patrocle, quant à lui, s'est vu confier par son père le rôle de sage conseiller auprès du fils de Pélée[642] :

> Τέκνον ἐμόν, γενεῇ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς, | πρεσβύτερος δὲ σύ ἐσσι · βίῃ δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείνων. | Ἀλλ' εὖ οἱ φάσθαι πυκινὸν ἔπος ἠδ' ὑποθέσθαι | καί οἱ σημαίνειν · ὁ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθόν περ.
>
> « Mon fils, par le sang, Achille se trouve au-dessus de toi. Mais tu es son aîné, bien que, par la force, il l'emporte de beaucoup. À toi donc de lui faire entendre le langage de la raison, de le conseiller, de le diriger. Il t'écoutera, car c'est pour son bien » (*Iliade*, XI, v. 788-789)

De même, le vieux Phénix — nous l'avons vu — engage sans cesse Achille à se montrer raisonnable et à quitter sa colère[643]. Mais en vain. Le Péléide est tout entier du côté de βίη. Il faut toute l'habileté d'Ulysse, toute sa μῆτις précisément, pour le contenir :

> Τόν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς . | Ὦ Ἀχιλεῦ, Πηλῆος υἱέ, μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν, | κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ | ἔγχει, ἐγὼ δέ κε σεῖο νοήματί γε προβαλοίμην | πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμην καὶ πλείονα οἶδα · | τῷ τοι ἐπιτλήτω κραδίη μύθοισιν ἐμοῖσιν.
>
> « L'industrieux Ulysse lui dit : "Achille, fils de Pélée, le tout premier des Achéens, tu es certes plus fort que moi, et tu me dépasses de beaucoup à la javeline, mais je vaux beaucoup plus que toi en revanche pour la raison, car je suis ton aîné et j'en sais plus que toi. Donc, que ton cœur se résigne à mes avis." » (*Iliade*, XIX, v. 215-220)

L'âge est l'ennemi de la force. Nestor s'en plaint assez[644]. Mais il apporte avec lui la raison. Le fils de Nélée, Ulysse, Phénix, Patrocle même en donnent la preuve. Achille peut bien l'emporter par la force sur tous les autres Achéens, il doit céder devant l'expérience.

En principe, donc, c'est Agamemnon qui a raison contre Achille. Le premier est un roi de justice qui sait rendre hommage aux ressources de l'esprit et dont l'autorité tient autant à la faveur de Zeus qu'à l'hommage des Achéens. Le second, au rebours, est un roi de violence qui ne respire que querelles et carnages. L'Atride devrait donc l'emporter sur Achille, tout comme le règne de Θέμις succède, dans la *Théogonie*, à celui de Βίη. Toutefois, dans l'*Iliade*, il n'est est rien. La colère d'Achille est certes « funeste », sa violence, sa sauvagerie condamnable. L'épopée ne fait pas l'apologie de Βίη, loin de là. Mais, en même temps, c'est à lui, et non au fils d'Atrée, pourtant héritier de son autorité, que Zeus accorde sa faveur. La volonté du dieu, sa βουλή, épouse la cause du fils de Pélée et le Cronide accède à la prière que lui adresse Thétis de la part de son fils :

> Εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι, ὄφρα πεποίθῃς · | τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον | τέκμωρ · οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν | οὐδ' ἀτελεύτητον, ὅ τι κεν κεφαλῇ κατανεύσω.
>
> « Allons ! pour toi, j'appuierai ma promesse d'un signe de mon front. Ainsi tu me croiras : c'est le plus puissant gage que je puisse donner parmi les Immortels. Il n'est ni révocable ni trompeur ni vain, l'arrêt qu'a confirmé un signe de mon front. » (*Iliade*, I, v. 524-527)

---

[642] Patrocle reçoit le titre de μήστωρ : « sage conseiller », dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée* (*Iliade*, XVII, v. 477 ; *Odyssée*, III, v. 110).
[643] Cf. *Iliade*, IX, v. 432 sq.
[644] Cf. *Iliade*, IV, v. 310-325 ; VIII, v. 102-104 ; XI, v. 668 sq. ; XXIII, v. 648-650 etc.

Pourquoi cette apparente contradiction ? Quel crime a commis l'Atride pour encourir le désaveu de Zeus alors même qu'il est le plus honoré de ses « rejetons » ? Qu'est-ce qui vient troubler l'apparente simplicité de l'univers épique et mettre en péril cette force, en apparence irrésistible, que le roi porte-sceptre tient du Cronide en personne ? À l'inverse, comment l'épopée parvient-elle à chanter Achille, à commémorer sa geste et à en faire le « meilleur des Achéens » contre Agamemnon comme face à Hector, quand le fils de Pélée paraît au départ un roi de violence ? Comment l'*Iliade* arrive-t-elle à manifester en Agamemnon les défauts d'un « mauvais roi » et en Achille les qualités d'un « bon souverain », alors même que leur situation, ancrée dans la tradition morale archaïque, est d'abord tout opposée ?

En vérité, ni la force : βίη, ni l'autorité : κράτος, ni l'intelligence : μῆτις, ne sont des principes figés. Jean-Pierre Vernant expliquait à propos du « mythe » en Grèce ancienne qu'il ne pouvait s'entendre que dans un système moral et religieux dénué de tout dogmatisme. Or c'est bien ce qui caractérise dans l'*Iliade* les rapports de « forces » qui parcourent le récit. Le mouvement de l'épopée, c'est celui qui manifeste comment la violence peut devenir sagesse tandis que l'intelligence et l'autorité royale se mettent au service de l'injustice. Au final, les leçons, les maximes, les γνώμαι demeurent inchangées : la justice triomphe de démesure, pour reprendre une formule hésiodique. Mais, paradoxalement, c'est Achille, guerrier suprême, mais piètre souverain, qui, quand se clôt sa geste, en est devenu le héros. Quand l'*Iliade* s'achève, le Péléide est bel et bien le « meilleur des Achéens ». Mais non parce qu'il est le plus fort, le champion incontesté de βίη ; mais parce qu'il est le plus juste. Au contraire, c'est Agamemnon le roi de violence, le souverain criminel.

LE CRIME D'AGAMEMNON

Lorsque le fils d'Atrée reconnaît son erreur, c'est toujours Zeus qu'il met en cause. Nous l'avons vu au début de ce chapitre, c'est le Cronide qui lui a octroyé ses souffrances (II, v. 375) et l'a jeté dans la querelle (II, v. 376). Agamemnon a été « piégé » :

> Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ.
>
> « Zeus m'a terriblement su prendre dans les rets d'une lourde erreur. » (*Iliade*, IX, v. 18)

« L'erreur » de l'Atride, l'égarement dont il est victime est désigné par le terme ἄτη. Or cette erreur ne vient jamais seule dans le chant des poètes. Elle est toujours précédée, accompagnée et suivie d'autres entités tout aussi redoutables. En mettant son crime sur le compte d'ἄτη, Agamemnon les fait entrer dans l'*Iliade* et dans notre étude. Car ce sont elles les raisons de son geste. Ce sont elles contre lesquelles les γνῶμαι nous mettent en garde.

L'ὕβρις d'abord : « la démesure ». L'insolence, l'excès nés de la satiété, le κόρος, et l'envie, la jalousie : φθόνος, ζῆλος, lui donnent naissance. C'est là une des plus vieilles traditions de la morale grecque. Cette démesure sera châtiée par les dieux qui remettront à sa place celui qui, aveuglé par son arrogance, aura voulu s'élever au-dessus de sa condition d'homme pour rivaliser en prospérité, en bonheur ou en autorité avec les Olympiens eux-mêmes.

Ce sont Αἰδώς et Νέμεσις qui veillent à faire respecter cette justice[645]. La première, que l'on traduit par « Conscience », désigne la conscience individuelle, le sentiment de l'honneur. Elle empêche celui qui sait l'écouter de manquer à ses devoirs :

> Ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ ἄλκιμον ἦτορ ἔλεσθε, | ἀλλήλους τ' αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας· | αἰδομένων ἀνδρῶν πλέονες σόοι ἠὲ πέφανται· | φευγόντων δ' οὔτ' ἄρ κλέος ὄρνυται οὔτέ τις ἀλκή.
>
> « Amis, soyez des hommes ; prenez un cœur vaillant. Faites-vous mutuellement honte dans le cours des mêlées brutales. Quand les guerriers ont le sens de la honte, il est parmi eux bien plus de sauvés que de tués. S'ils fuient au contraire, point de gloire pour eux, point de secours non plus. » (*Iliade*, V, v. 529-532)

C'est par ces mots qu'Agamemnon encourage ses troupes[646].

La seconde, elle, se charge de ceux qui font la sourde oreille pour embrasser « l'effronterie », ἀναίδεια, antonyme d'αἰδώς. Νέμεσις est fille de la Nuit[647]. Justicière implacable — elle est dite ὑπέρδικος[648] —, elle représente la conscience publique cette fois, l'opinion que les autres, y compris les dieux, forment et font connaître du caractère d'un homme. La crainte qu'elle inspire comme les peines qu'elle impose retiennent les mortels dans le droit chemin et maintiennent l'équilibre du monde. Νέμεσις veille à ce que les partages se fassent équitablement[649] et pourchasse ceux qui, oubliant Αἰδώς et manquant à l'équité, Θέμις, comme à sa fille Δίκη, la justice, s'abandonnent à Κόρος et à Ὕβρις.

Elle est aidée dans son action par les Érinyes (Ἐρινύες), dont le rôle est d'abord de châtier les meurtriers et les parjures, en particulier quand le crime atteint un parent, mais qui sont aussi chargées de faire respecter l'ordre et la mesure. Héraclite déclare ainsi :

> Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μετρά· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.
>
> « Le Soleil n'outrepassera pas ses limites. Sinon, les Érinyes, servantes de la Justice, le dénicheront. » (fragment 94)

Cela signifie que les succès doivent toujours être contrebalancés par autant d'échecs, et qu'un trop grand bonheur ne saurait durer. Le plus souvent, les dieux frappent d'égarement : ἄτη l'individu à l'origine de leur ire ou de leur envie. Aveuglé, ce dernier s'abandonne alors entièrement à l'ὕβρις que lui inspirent ses réussites et aux excès auxquels le pousse l'illusion de sa toute-puissance. Il n'a plus cure des lois humaines et divines. Les coutumes, les νόμοι, comme les décrets de Zeus, les θέμιστες, ne le concernent plus. L'homme égaré se lance dans des entreprises vouées à l'échec parce qu'il croit pouvoir y accroître encore sa bonne fortune et attire de la sorte sur sa personne les revers qui le frappent.

Dans l'*Iliade*, Agamemnon le premier vient se heurter à ces écueils. Il donne le mauvais exemple et reçoit, à la fin, sa leçon de la bouche d'Ulysse :

---

[645] Cf. *Iliade*, XIII, v. 122 ; les *Travaux et les Jours*, v. 197-201.

[646] Voir aussi les invectives d'Héra un peu plus loin : Αἰδώς, Ἀργεῖοι, κάκ' ἐλέγχεα εἶδος ἀγητοί, « Honte à vous, Argiens ! Ah ! les lâches infâmes, sous leur magnifique apparence » (*Iliade*, V, v. 787). L'invective d'Agamemnon se retrouve également mot pour mot dans la bouche d'Ajax au Chant XV : v. 561-564 (cf. aussi un peu plus tôt v. 502 sq.). Enfin, Poséidon prononce une harangue similaire au Chant XIII, v. 95 sq. et associe en conclusion αἰδώς et νέμεσις (XIII, v. 121-122).

[647] Hésiode, *Théogonie*, v. 223.

[648] Pindare, *Pythiques*, X, v. 44.

[649] Voir *supra* p. 46.

> Ἀτρεΐδη, σὺ δ' ἔπειτα δικαιότερος καὶ ἐπ' ἄλλῳ | ἔσσεαι· οὐ μὲν γάρ τι νεμεσσητὸν βασιλῆα | ἄνδρ' ἀπαρέσσασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ.
>
> « Pour toi, fils d'Atrée, désormais sache être plus juste, même à l'égard de tout autre qu'Achille. Jamais personne ne trouvera mauvais, de la part d'un roi, qu'il offre des satisfactions à l'homme contre qui il s'est, le premier, emporté. » » (*Iliade*, XIX, v. 181-183)

Nous retrouvons dans cette « morale », cette γνώμη, la plupart des termes que nous venons de définir. Car Agamemnon a manqué à la justice et il lui faudra être « plus juste » (δικαιότερος) à l'avenir. Il a, « le premier » (πρότερος) cédé à la querelle. La réparation qu'il donne finalement, « afin qu'[Achille] ne manqu[e] de rien de ce qu'exige la justice » :

> …ἵνα μή τι δίκης ἐπιδευὲς ἔχῃσθα (*Iliade*, XIX, v. 180),

ne suscite plus la νέμεσις des hommes et des dieux :

> Οὐ μὲν γάρ τι νεμεσσητὸν… (*Iliade*, XIX, v. 182).

Par là même, il est clair que l'iniquité dont il faisait preuve précédemment en était, elle, la proie. Cette sentence que prononce Ulysse se veut universelle : elle ne concerne pas le seul différend entre Agamemnon et Achille. Elle invite le fils d'Atrée à traiter tout le monde avec la même justice. Mais aussi, parce que l'enchaînement de ses erreurs et de leur châtiment sert d'exemple, elle vaut pour tous les « rois », voire pour tous les hommes. Le temps est donc venu d'étudier de plus près le crime de l'Atride.

ΑΤΗ

Voici la description qu'en donne Achille à sa mère, Thétis, tandis qu'il lui demande d'intercéder auprès de Zeus pour assurer sa vengeance :

> « Tu le sais (Οἶσθα) : à quoi bon te dire ce qui t'est connu (ταῦτα ἰδυίῃ πάντα) ? Nous nous en sommes allés à Thèbes, la ville sainte d'Éétion, et, après l'avoir détruite, nous en avons tout emmené. Les fils des Achéens se sont ensuite, ainsi qu'il convenait, partagé le butin (τὰ μὲν εὖ δάσσαντο μετὰ σφίσιν), et ils ont mis à part, pour le fils d'Atrée (ἐκ δ' ἔλον Ἀτρεΐδῃ), la jolie Chryséis. Mais alors Chrysès, prêtre (ἱερεύς) de l'archer Apollon, est venu jusqu'aux fines nefs des Achéens à la cotte de bronze. Pour délivrer sa fille, il apportait une immense rançon et tenait en mains, sur son bâton d'or, les bandelettes de l'archer Apollon ; et il suppliait tous les Achéens, mais surtout les deux fils d'Atrée (λίσσετο πάντας Ἀχαιούς, Ἀτρεΐδα δὲ μάλιστα δύω), bons rangeurs de guerriers. Lors tous les Achéens en rumeur d'acquiescer (ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ) : qu'on eût respect du prêtre (αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα) ! qu'on agréât la splendide rançon (καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα) ! Mais cela n'était pas du goût d'Agamemnon, le fils d'Atrée (ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἥνδανε θυμῷ). Il congédiait brutalement Chrysès (ἀλλὰ κακῶς ἀφίει), avec rudesse il ordonnait (κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε). Le vieillard est parti en courroux, et Apollon, qui l'aime chèrement, a entendu sa prière (Ἀπόλλων εὐξαμένου ἤκουσεν). Il a, sur les Argiens, décoché un trait cruel, et, les uns sur les autres, les hommes ont péri, tandis que les flèches du dieu partaient ainsi de tous côtés par la vaste armée achéenne. Le devin qui sait tout nous expliquait alors les arrêts divins de l'Archer (ἄμμι δὲ μάντις εὖ εἰδὼς ἀγόρευε θεοπροπίας Ἑκάτοιο) ; et c'est moi, le premier, qui ai, sans retard, donné le conseil d'apaiser le dieu (αὐτίκ' ἐγὼ πρῶτος κελόμην θεὸν ἱλάσκεσθαι). Là-dessus, la colère s'empare de l'Atride (Ἀτρεΐωνα δ' ἔπειτα χόλος λάβεν) ; brusquement il se lève et lance une menace aujourd'hui accomplie : à cette heure, les Achéens aux yeux vifs, à bord d'une fine nef, mènent Chryséis à Chrysès et portent des offrandes à sire Apollon ; cependant que des hérauts viennent de quitter ma baraque, emmenant avec eux la fille

> de Brisès, que m'avaient octroyée les fils des Achéens (τήν μοι δόσαν υἷες Ἀχαιῶν). » (*Iliade*, I, v. 365-392)

Bien que ce soit Achille qui fasse ce récit, et que, victime d'Agamemnon, on puisse le soupçonner de peindre un tableau déformé des actions du fils d'Atrée, il n'en est rien. Ce sont là les événements tels que l'aède lui-même vient de les chanter[650]. En outre, comme le manifeste le premier vers, la mère d'Achille est une déesse et sait déjà tout : son fils ne saurait donc lui celer la vérité. Enfin, le caractère même d'Achille nous sert ici de garant ; car le fils de Pélée exècre le mensonge :

> Ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀίδαο πύλῃσιν | ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.
>
> « Celui-là m'est en horreur à l'égal des portes d'Hadès, qui dans son cœur cache une chose et sur les lèvres en a une autre. » (*Iliade*, IX, v. 312-313)

dira-t-il de la sorte au rusé Ulysse[651] venu lui demander de faire cesser son courroux. Rien ne doit donc nous faire douter de l'exactitude de cette description.

Que nous apprend-elle du crime d'Agamemnon ? En réalité, il apparaît double. D'abord, l'Atride a fait injure au prêtre d'Apollon (ἠτίμησε : I, v. 94), ce qui a provoqué la colère et le châtiment du dieu. Ensuite, et afin de réparer le mal fait à Chrysès, Agamemnon a décidé d'outrager en retour Achille (ἠτίμησεν : I, v. 356). Reste alors à déterminer les raisons qui se cachent derrière le comportement de l'Atride. C'est au Chant IX de l'*Iliade* qu'Homère nous en livre les clefs. Le discours en question, que nous avons déjà étudié en partie[652], s'il n'est pas adressé à Agamemnon, mais à Achille, s'applique en fait à l'un comme à l'autre. C'est Phénix, le vieux compagnon du fils de Pélée, qui le prononce afin de convaincre son protégé de renoncer à sa colère :

> Καὶ γάρ τε Λιταί εἰσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο, | χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμώ, | αἵ ῥά τε καὶ μετόπισθ' Ἄτης, ἀλέγουσι κιοῦσαι. | Ἡ δ' Ἄτη σθεναρή τε καὶ ἀρτίπος, οὕνεκα πάσας | πολλὸν ὑπεκπροθέει, φθάνει δέ τε πᾶσαν ἐπ' αἶαν | βλάπτουσ' ἀνθρώπους· αἱ δ' ἐξακέονται ὀπίσσω· | ὃς μέν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἄσσον ἰούσας, | τὸν δὲ μέγ' ὤνησαν καί τ' ἔκλυον εὐξαμένοιο | ὃς δὲ κ' ἀνήνηται καί τε στερεῶς ἀποείπῃ, | λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι | τῷ Ἄτην ἅμ' ἕπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ. | Ἀλλ', Ἀχιλεῦ, πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσι ἕπεσθαι | τιμήν, ἥ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἐσθλῶν.
>
> « C'est qu'il y a les Prières, les filles du grand Zeus. Boiteuses, ridées, louches des deux yeux, elles courent, empressées, sur les pas d'Erreur. Erreur est robuste, elle a bon pied ; elle prend sur toutes une large avance, et va, la première, faire du mal aux humains. Les prières, derrière elle, tâchent à guérir ce mal. À celui qui respecte les filles de Zeus, lorsqu'elles s'approchent de lui, elles prêtent un puissant secours, elles écoutent ses vœux. Celui qui leur dit non et brutalement les repousse, elles vont demander à Zeus, fils de Cronos, d'attacher Erreur à ses pas, afin qu'il souffre et paie sa peine. » (*Iliade*, IX, v. 502-512)

Cette leçon, cette γνώμη, du vieux Phénix, dont nous avons noté le caractère remarquablement « général » pour l'épopée[653], nous sert à éclairer le comportement d'Agamemnon. Les liens qui unissent les Prières, l'Erreur et la justice de Zeus sont

---

[650] Cf. *Iliade* I, v. 11 sq., certains vers, comme souvent dans l'épopée, étant repris mot pour mot.

[651] Ce trait de caractère du fils de Pélée servira du reste de ressort essentiel à l'intrigue du *Philoctète* de Sophocle dans lequel le fils d'Achille, Néoptolème se trouve déchiré entre la nécessité de mentir à Philoctète s'il veut emporter Troie — c'est le parti que défend Ulysse justement — et le devoir d'agir honnêtement et de respecter la mémoire de son père, fût-ce au prix d'une défaite.

[652] Voir *supra* p. 177.

[653] Cf. *supra* p. 26 sq.

ambigus. Tantôt Ἄτη devance la réparation : c'est le cas quand on considère la faute qu'Agamemnon a commise envers Achille. L'erreur précède la prière, l'enlèvement de Briséis cette ambassade à laquelle appartient Phénix. La supplique que le vieil homme élève au nom de l'Atride cherche bien « derrière l'erreur, à guérir le mal ». Tantôt, en revanche, Ἄτη « suit » les prières : ce sont elles qui la précipitent, avec l'aide de leur père, Zeus, sur celui qui les a ignorées. Là encore, c'est bien la situation dans laquelle se trouve l'Atride, mais vis-à-vis de Chrysès cette fois. Cette γνώμη fait écho au récit que nous livrait Achille. Elle pourrait en être la morale. Le prêtre d'Apollon, dont l'âge comme la fonction commandaient le respect, suppliait qu'on lui rendît sa fille : le verbe λίσσετο (I, v. 374, vers qui reproduit I, v. 15-16) annonce λισσόμενοι (IX, v. 501) juste avant notre citation — les hommes fléchissent les dieux par leurs prières — ; mais aussi Λιταί (IX, v. 502) et λίσσονται (IX, v. 511). Tous les Achéens tombaient d'accord pour « qu'on eût respect du prêtre » et qu'on accédât à sa requête : l'expression αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα (I, v. 377, vers qui reprend I, v. 22-23) se retrouve, dans la sentence de Phénix, appliquée aux Prières : αἰδέσεται κούρας Διὸς (IX, v. 508). Mais Agamemnon refuse tout net :

> Ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε.
>
> « Il congédiait brutalement Chrysès, avec rudesse il ordonnait. » (*Iliade*, I, v. 379)

Comportement auquel fait écho l'évocation de « celui qui dit non [aux Prières] et brutalement les repousse » :

> Ὅς δέ κ' ἀνήνηται καί τε στερεῶς ἀποείπῃ… (*Iliade*, IX, v. 510).

Il convient de souligner l'emploi du verbe αἰδεῖσθαι : « respecter », formé sur αἰδώς, pour décrire l'attitude que préconisent les Achéens (I, v. 377), mais que rejette Agamemnon : en ignorant le conseil de ses compagnons comme la supplique du prêtre d'Apollon, le fils d'Atrée a choisi de s'écarter de la voie tracée par le « sentiment de l'honneur », ce qui lui vaut dans la bouche d'Achille le qualificatif d' ἀναιδής, « effronté » (I, v. 149 et v. 158).

Agamemnon apparaît donc ensemble comme le fauteur et la victime d'Ἄτη. En injuriant Chrysès, il a attiré sur lui « l'Erreur », présentée en cette circonstance comme l'agent de la justice de Zeus. Et c'est cette Ἄτη justicière qui l'a conduit à offenser Achille. C'est du moins la défense qu'il invoque lui-même pour se justifier :

> Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ.
>
> « Zeus m'a terriblement su prendre dans les rets d'une lourde erreur. » (*Iliade*, IX, v. 18)

Idée qu'il développe à la fin de l'épopée :

> Ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, | ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς, | οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην, | ἤματι τῷ ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτός ἀπηύρων.
>
> « Je ne suis pas coupable. C'est Zeus, c'est le destin, c'est Érinye qui marche dans la brume, qui, à l'assemblée, soudain m'ont mis dans l'âme une folle erreur, le jour où, de mon chef, j'ai dépouillé Achille de sa part d'honneur » (*Iliade*, XIX, v. 86)[654]

[654] Voir aussi *Iliade*, XIX, v. 137-138.

Défense à laquelle Achille lui-même semble donner crédit, lui qui parle de « ce que fut la folie d'Agamemnon (ἥν ἄτην) le jour qu'il a refusé tout égard au plus brave des Achéens » (I, v. 411-412)[655] et qui juge que « le prudent Zeus lui a pris sa raison » :

> Ἐκ γάρ εὐ φρένας εἵλετο μητίετα Ζεύς (*Iliade*, IX, v. 377)[656].

« L'Erreur » enfante « l'Erreur ». Il faut toutefois noter qu'il ne s'agit pas là d'un aveu direct de Zeus ni du poète. Quand, au début du Chant II (v. 1-15), Zeus médite le moyen de venger Achille, la main du dieu apparaît clairement à l'œuvre. Il plonge sous nos yeux Agamemnon dans « l'Erreur » afin de punir l'affront fait au fils de Thétis. Ἄτη suit le crime. Dans la querelle qui oppose Agamemnon et Achille en revanche, la main de Zeus n'intervient pas expressément. Seule la parole du fils d'Atrée, confortée, il est vrai, par celle de son adversaire, nous assure que l'affront perpétré contre la personne d'Achille trouve lui aussi sa source dans un piège du fils de Cronos et non dans un oubli dont Agamemnon se serait seul rendu coupable. Cela crée donc une situation ambiguë où la responsabilité des uns et des autres dans le « dessein de Zeus » devient difficile à établir. Le Cronide a-t-il provoqué la querelle entre les deux héros ? Agamemnon n'est-il coupable que d'avoir offensé Chrysès et Apollon ?

Ce trouble qui règne sur le statut d'Ἄτη, à la fois cause et conséquence du crime, permet d'offrir une réponse à ceux des interprètes, comme E. R. Dodds que nous évoquions plus haut[657] ou, à sa suite, Moses I. Finley[658], qui jugent que l'*Iliade* ne se préoccupe aucunement de la « justice en soi », « des exigences de la justice », mais seulement d'honneur et de respect, par opposition à la poésie gnomique qui lui succède. Αἰδώς seule, et non Νέμεσις, serait à l'œuvre dans l'épopée. En effet, Dodds considère que jamais Agamemnon n'est responsable de ses actes, mais qu'il est dès le départ la victime de Zeus et d'ἄτη. L'égarement imposé par le dieu sert ici d'explication à tous les déportements, mais demeure lui-même un mystère[659] :

> « L'ἄτη, ou un résultat de l'ἄτη, […] n'implique aucune culpabilité morale qui soit perceptible — ce n'est qu'une erreur inexplicable »[660].

Pour Dodds, on ne trouve jamais dans l'*Iliade* de crimes aux origines de cette folie. C'est elle, au contraire, qui provoque la faute. Elle survient, sans que l'on puisse dire pourquoi, et suscite l'erreur, évitant de la sorte au héros toute remise en cause. L'honneur est sauf. Et Dodds d'en conclure que les excuses d'Agamemnon témoignent de sa « honte », mais jamais de sa « culpabilité » ; que le poète et son chant ne portent aucun jugement moral sur l'Atride. Pas plus, du reste, qu'il n'est question de justice dans le châtiment infligé par Zeus :

> « Une fois, il nous arrive de lire que Zeus s'emporte contre les hommes qui rendent des jugements malhonnêtes. Mais c'est là, à mon avis, un reflet de conditions plus tardives qui, par une inadvertance commune chez Homère, s'est glissé dans une comparaison. Car je ne vois aucune indication dans le récit de l'*Iliade* que Zeus ait cure de la justice en soi. »[661]

---

[655] Voir aussi *Iliade*, XIX, v. 270.
[656] Voir aussi *Iliade*, XIX, v. 270-275.
[657] Voir aussi les travaux de Adkins : s'il insiste sur la confusion qui règne autour du statut d'ἄτη, pour lui, la responsabilité d'Agamemnon n'est jamais « morale » (1960, p. 50-52). Tout récemment, Pierre Carlier, dans son ouvrage consacré à Homère (1999), reprend à son compte les thèses de Dodds et de Finley. Cf. *infra* p. 297 sq.
[658] Cf. M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 141-145.
[659] Cf. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 13 sq.
[660] Dodds, p. 16.
[661] Cf. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 41. Voir aussi les notes 15, 16, 17 et 18 du chapitre II qui concernent cet extrait.

Pourtant, au terme de ce qui vient d'être dit, il apparaît que cette analyse, qui a son intérêt, est trop tranchée[662].

Certes, il est presque toujours permis d'associer ἄτη à Zeus, tout comme on peut soutenir que la poésie homérique fait du crime et de son châtiment une affaire d'honneur et de respect plus que de morale et de droit. Le Cronide est « puissant » avant d'être « juste »[663]. Autrement dit, la justice est d'abord l'expression du pouvoir de Zeus qui fait régner sa loi, récompense ceux qui l'ont bien servi et châtie ceux qui lui ont fait affront. Toutefois, cela ne signifie pas que, chez Homère, Zeus, dans l'exercice de sa puissance comme dans l'accomplissement de ses desseins, n'ait nul souci de l'équité. S'il s'inquiète pour son honneur, sa τιμή, il défend aussi celui des autres. Quand il venge Achille ou lorsqu'il permet à Hector de recevoir une sépulture, il rend hommage à deux héros qui ne l'ont jamais négligé ; mais en même temps, il met aussi un terme — nous le verrons — à des conduites excessives. En vérité, l'attitude de Zeus dans l'*Iliade* évoque celle qui est la sienne dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode — poème « gnomique », et non plus « héroïque », s'il en est — quand il vient au secours de sa fille Δίκη[664], tout comme il vient à l'aide Prières, des Λιταί, dans le discours de Phénix[665]. Dans un cas comme dans l'autre, la « justice » dépend du Cronide. C'est la « justice de Zeus ». Car c'est là le trait commun à toute la poésie archaïque grecque, depuis Homère jusqu'à Pindare : Zeus y fait la loi.

La véritable difficulté apparaît quand on cherche comment se manifeste la responsabilité des uns et des autres vis-à-vis de ces arrêts divins. Car, dans l'univers homérique, univers aristocratique s'il en est, il faut distinguer très nettement entre les rois et leurs sujets. Confrontés au blâme, le sort qui les attend est en effet fondamentalement différent.

Au début du Chant II (v. 169 sq.), Ulysse parcourt les rangs de l'armée, effrayée par le discours rusé d'Agamemnon qui leur annonçait la défaite (II, v. 110-141), afin de la retenir sous les murs d'Ilion. Il s'est muni auprès du fils d'Atrée « du sceptre héréditaire, du sceptre indestructible » (II, v. 186), ce don du Cronide « qui repose désormais entre les mains des fils des Achéens qui rendent la justice et, au nom de Zeus, maintiennent le droit » :

> Νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν | ἐν παλάμαις φορέουσι δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας | πρὸς Διὸς εἰρύαται (*Iliade*, I, v. 237-239).

Mais, au moment de remettre de l'ordre, Ulysse n'en use pas de même avec les rois et avec les « hommes du peuple » :

> Ὅν τινα μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κιχείη, | τὸν δ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρητύσασκε παραστάς. | […] Ὃν δ' αὖ δήμου τ' ἄνδρα ἴδοι βοόωντα τ' ἐφεύροι, | τὸν σκήπτρῳ ἐλάσασκεν ὁμοκλήσασκέ τε μύθῳ.
>
> « Quand il rencontre un roi ou un héros de marque, il s'approche et, avec des mots apaisants, il cherche à le retenir. […] Qu'il voit en revanche un homme du peuple et qu'il le surprenne à crier, il le frappe alors de son sceptre et il le gourmande. » (*Iliade*, II, v. 188-199)

L'homme du peuple n'est qu'« un pleutre, un couard » (ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις : II, v. 201). Il doit se tenir tranquille (II, v. 200) et écouter l'avis de ceux qui l'emportent sur lui (φέρτεροι : II, v. 201), de ceux qui comptent au Conseil et au combat (ἐν

---

[662] Havelock, par exemple, même s'il juge que l'*Iliade* ne connaît qu'une « ombre de justice », ne considère pas qu'il faille supposer des « conditions plus tardives » pour expliquer ce passage (1978, p. 137).
[663] Cf. Richard Buxton, 1996, chapitre VIII, p. 161 sq.
[664] *Les Travaux et les Jours*, v. 220 sq. ; voir aussi *supra* p. 48 sq.
[665] Voir aussi le commentaire que nous avons donné de ce discours à propos d'Achille et des prières de ses ennemis : *supra* p. 177.

πολέμῳ ἐναρίθμιο[ι καὶ] ἐνὶ βουλῇ : II, v. 202). Autrement dit, de nuls autres que les rois eux-mêmes, ce qui explique la différence de traitement entre ces derniers et la troupe. Aux héros, Ulysse ne peut asséner ses conseils à coup de sceptre, tant il est vrai qu'en d'autres circonstances, si tous avaient été présents au Conseil pour écouter Agamemnon (II, v. 194), s'ils savaient tous exactement la pensée de l'Atride (II, v. 192), ils n'auraient eu nul besoin des avis du roi d'Ithaque, mais les auraient conçus par eux-mêmes. Face à eux, le sceptre que tient Ulysse ne peut lui servir à imposer son avis, mais seulement conférer plus d'autorité, plus de force de persuasion, à son propos. De sorte que se pose la question de la responsabilité des rois de l'*Iliade*.

Quand un homme du peuple sort du droit chemin, blâmes et bleus ne se font pas attendre. Mais qu'un chef tombe dans l'erreur et nul n'a le droit de condamner : tout juste peut-on chercher à le convaincre de sa faute. Il n'est pas comptable de ses actes devant l'armée, le λαός (souvent au pluriel : λαοί), ainsi que Thersite en fait la douloureuse épreuve. Véritable caricature, le plus laid (αἴσχιστος : II, v. 216) et le plus lâche des hommes (χερειότερον : II, v. 248), il fait fi de l'avis d'Ulysse et, à grands cris, cherche querelle à Agamemnon :

> Ὸ μακρὰ βοῶν Ἀγαμέμνονα νείκεε μύθῳ (*Iliade*, II, v. 224).

Mais il n'est pas là dans son droit. Alors même qu'il exprime le ressentiment des Achéens qui « gardent contre l'Atride, dans le fond de leur cœur, une rancune, un dépit furieux » :

> Τῷ δ' ἄρ' Ἀχαιοί | ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ (*Iliade*, II, v. 222-223),

ses critiques sont inadmissibles et ne lui rapportent aux mains d'Ulysse que de rudes coups de sceptre (II, v. 246-277). Voilà ce qui arrive quand on veut « prendre les rois à parti avec des mots injurieux » :

> …νεικείειν βασιλῆας ὀνειδείοις ἐπέεσσιν (*Iliade*, II, v. 277).

Sur ce point, effectivement, il convient de distinguer le monde homérique de « conditions plus tardives ». En particulier, c'est là une différence fondamentale entre le statut des rois de l'*Iliade* et celui des rois de la cité hésiodique. L'ordre établi par Zeus, ses arrêts, les θέμιστες, sa « justice » obéissent toujours aux mêmes principes, condamnent les mêmes crimes : ὕβρις, νέμεσις, κόρος. C'est sur ce point précis que nous contestons les analyses qui voudraient que l'épopée d'Achille ignore encore la justice de Zeus. Elle en propose au contraire une idée déjà bien formée. La divergence est ailleurs. Jean-Claude Carrière fait la remarque suivante :

> « Aux membres de [la] communauté — quelle que soit l'inégalité de leurs situations —, […] Hésiode propose des idéaux valables pour tous, une "justice de Zeus" devant laquelle tous sont en principe égaux et collectivement responsables. Ces idéaux poliades se définissent avant tout contre les idéaux "homériques" qui étaient différents selon les classes sociales, les âges ou le sexe, même si le "respect" (αἰδώς) unifiait la société, en couvrant de son nom des comportements très différents selon qu'ils allaient de bas en haut ou de haut en bas. »[666]

Notons que Jean-Claude Carrière ne dit pas si la « justice de Zeus » telle que la conçoit Hésiode obéit à des arrêts divins différents de ceux établis par le Cronide et respectés au nom d'Αἰδώς dans l'épopée — ce que nous ne pensons pas : les θέμιστες sont, par

[666] Cf. Carrière, 1996, p. 394.

définition, établis une fois pour toutes[667] —, mais plutôt que les habitants du chant d'Homère ne vivent pas ces lois de la même manière que ceux de la communauté hésiodique. En effet, face à ces règles, toujours divines dans leur principe, là où, au temps des héros, le comportement qui convient à chacun varie profondément en fonction du statut et du rôle social, chez Hésiode, en revanche, tous, rois comme sujets, sont en principe égaux, leur responsabilité publique et commune. Autrement dit, les λαοί, dont le poète se fait le porte-étendard, lui qui a eu à souffrir de l'iniquité des βασιλῆες, peuvent prendre à parti les rois pour les mettre face à leurs devoirs, ce qui est inadmissible dans le camp achéen.

Les souverains qu'Hésiode exhorte à être justes dans les *Travaux et les Jours* ne sont plus ces demi-dieux que célèbre l'*Iliade*, ces « rois nourrissons de Zeus », ces διοτρεφεῖς βασιλῆες, que l'on retrouve encore, pacifiés et pacifiques, dans la *Théogonie* (v. 80 sq.), mais qui, à aucun moment, ne partagent ce lignage avec les « mangeurs de présents », toujours pluriels, jamais singuliers, du poème adressé à Persès. La race des héros, vouée à la guerre, ne rendant des comptes qu'au seul Cronide, n'est plus. Si, dans la cité Hésiode, la responsabilité est désormais collective, c'est que le lien qui unit les βασιλῆες δωροφάγοι au père des dieux et des hommes est devenu formel. Rien ne les distingue vraiment de leur λαοί sinon la taille de leur domaine, l'ampleur de leurs richesses et le rôle justicier que la cité leur accorde. Quand le roi est mauvais, quand il est criminel, que l'on soit dans l'*Iliade*, dans l'*Odyssée* ou dans les *Travaux et les Jours*, toute la communauté paie. Mais là où Hésiode met en cause, en bloc, les « mangeurs de présents », l'épopée dénonce d'abord le crime d'un seul. Homère chante des rois d'exception dont le châtiment est, lui aussi, exceptionnel.

De fait, non seulement au sein de l'armée grecque, mais aussi parmi les chefs troyens, même entre pairs, aucun véritable jugement n'est permis. Tout juste un roi peut-il constater l'erreur d'un autre, invoquer sa pitié ou son amitié, le conseiller et lui remettre en mémoire les principes qui doivent guider sa conduite, mais jamais lui imposer un règlement. C'est ainsi qu'agit Ulysse. C'est aussi ce qui explique l'échec de Nestor quand il tente d'apaiser la querelle entre Agamemnon et Achille : le vieil homme n'a aucun moyen de faire valoir son avis, sinon par la persuasion (cf. I, v. 247-284). Ou les mauvais procès que fait sans cesse Hector au si sage Polydamas, qui n'arrive presque jamais à le convaincre de ses erreurs[668]. Le fautif seul peut, ou non, sortir de l'ornière. Et s'il prend le bon parti, quand bien même il suivrait là la recommandation d'autrui, cet avis devient le sien et lui appartient en propre (cf. IX, v. 98-102).

En ce sens, comme le note Moses I. Finley, qu'il affronte le λαός ou ses pairs, le roi homérique ignore effectivement « les chaînes d'une obligation imposée de l'extérieur » : sa responsabilité n'est pas publique[669]. Cependant, responsabilité « privée » ne signifie pas que les chefs homériques ne soient jamais « coupables », mais seulement « honteux ». Les rois de l'*Iliade* ne sont pas au-dessus des lois, des θέμιστες de Zeus. La difficulté vient au contraire de ce qu'ils incarnent le droit et la justice parmi les hommes — difficulté qui, du reste, mine encore les idéaux poliades d'Hésiode : d'origine aristocratique, ils continuent, sous le poids des conventions et de la tradition, de confier aux βασιλῆες des *Travaux et les Jours*, bien qu'ils ne soient plus « rejetons de Zeus », le soin d'appliquer les arrêts du Ciel[670]. Dans l'*Iliade*, ce sont les rois — Agamemnon, Ménélas, Ulysse, Nestor, Achille etc. — ces fils des Achéens qui, tenant dans leurs mains le sceptre, rendent la justice et, au nom de Zeus, maintiennent le droit (υἷες Ἀχαιῶν | […] δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας | πρὸς Διὸς εἰρύαται : *Iliade*, I,

[667] Le propre de la Θέμις est d'être « établie », « posée », « instituée ». Cf. *supra* p. 45.
[668] Cf. *supra* p. 71 sq.
[669] Cf. M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 119-120.
[670] Cf. Carrière, 1996, p. 394 et *infra* p. 402 sq.

v. 237-239). Ils connaissent un tribunal, celui qu'Homère appelle θέμις précisément[671], lieu pour les assemblées judiciaires situé tout près de l'ἀγορά, où, ensemble observant et faisant observer — double valeur du verbe ἔρυσθαι — les θέμιστες, ils sont leurs propres juges.

Au Chant XVIII de l'*Iliade*, Héphaïstos représente sur le bouclier d'Achille une scène de querelle, ainsi que la manière dont elle se règle et se juge :

> « Les hommes sont sur la grand-place, assemblés (λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι). Un conflit s'est levé (ἔνυα δὲ νεῖκος | ὠρώρει), et deux hommes disputent sur le prix du sang pour un autre homme tué (δύο δ' ἄνδρες ἐνείκεον εἵνεκα ποινῆς | ἀνδρὸς ἀποφθιμένου). L'un prétend avoir tout payé (ὁ μὲν εὔχετο πάντ' ἀποδοῦναι), et il le déclare au peuple ; l'autre ne veut rien accepter (ὁ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἑλέσθαι). Tout deux recourent à un juge pour avoir une décision (ἄμφω δ' ἱέσθην ἐπὶ ἴστορι πεῖραρ ἑλέσθαι). Les gens (λαοί) crient en faveur, soit de l'un, soit de l'autre, et, pour les soutenir, forment deux partis. Des hérauts contiennent la foule. Les Anciens (οἱ γέροντες) sont assis sur des pierres polies, dans un cercle sacré. Ils ont dans les mains le bâton (σκῆπτρα) des hérauts sonores, et c'est bâton en main qu'ils se lèvent et prononcent (δίκαζον), chacun à son tour. Au milieu d'eux, à terre, sont deux talents d'or (κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα) ; ils iront à celui qui, parmi eux, dira l'arrêt avec le plus de droiture (τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι). » (*Iliade*, XVIII, v. 497-508)

La procédure décrite ici dans l'*Iliade* pourrait aussi bien se trouver dans les poèmes « gnomiques » d'Hésiode[672]. À l'évidence, les hommes qui peuplent le monde d'Ulysse connaissent la justice. Mais dès lors que des rois ont affaire à elle, dès lors aussi que le cadre n'est plus une cité en paix, comme celle-ci, mais la cité en guerre que figure l'autre pan du bouclier (v. 509 sq.), les compétences se brouillent, la nature de l'autorité aussi. Est-ce la justice, l'équité qui compte encore le plus ? L'hommage et l'héritage de Zeus ? Ou bien la force des bras, la puissance guerrière ? Ou encore le nombre de la troupe que chacun commande ?

Sur le bouclier, les deux adversaires, si intransigeants soient-ils, s'en remettent à un tiers, à un « arbitre », un « enquêteur » (ἴστωρ). Ils se soumettent au jugement des « Anciens » (οἱ γέροντες), munis d'un « sceptre » (σκῆπτρα). « La sentence », « la justice » (δίκη), prononcée « avec le plus de droiture » (ἰθύντατα), emportera la palme et décidera de l'issue du conflit.

Mais il n'en va pas de même quand l'assemblée réunit les chefs d'une armée en guerre et que le différend qu'on doit juger oppose deux d'entre eux. La justice, sans s'effacer, doit céder le pas à d'autres considérations, à cette fameuse « raison du plus fort », plurielle, difficile à cerner, qui vient semer le trouble dans l'arbitrage. Où donc réside, pour les Argiens, le meilleur parti auquel songent toujours les rois de μῆτις, Nestor et Ulysse[673] ? Agamemnon rechigne à écouter Calchas. Lui et Achille refusent de suivre le conseil de Nestor, qu'Agamemnon honore pourtant entre tous les vieillards :

> Τόν ῥα μάλιστα γερόντων τῖ' Ἀγαμέμνων (*Iliade*, II, v. 21).

Plus tard, le fils de Pélée rejette brutalement les propositions des ambassadeurs que lui a dépêchés le fils d'Atrée. Il est comme le personnage du boulier qui « ne veut rien accepter » (XVIII, v. 500)[674], qui ne veut pas se mettre d'accord sur une éventuelle « compensation » (ποινή : cf. XVIII, v. 498). Ajax lui en fait le reproche :

---

[671] Cf. *Iliade*, XI, v. 807.
[672] Cf. *Théogonie*, v. 80-93 ; *Les Travaux et les Jours*, v. 35-36 ; v. 225-247.
[673] Cf. *Iliade*, VII, v. 325 etc. ; *Odyssée*, III, v. 126-129.
[674] Cf. Gregory Nagy, 1979, p. 109 à la suite de Léonard Muellner, 1976, p. 105-106.

> Νηλής· καὶ μέν τίς τε κασιγνέτοιο φονῆος | ποινὴν ἢ οὗ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος· | καί ῥ' ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ πόλλ' ἀποτίσας, | τοῦ δέ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ | ποινὴν δεξαμένῳ.
>
> « Ah ! l'homme sans pitié ! On accepte pourtant du meurtrier d'un frère une compensation — on en accepte même pour un enfant mort ! et de cette façon l'un reste dans son bourg, puisqu'il a largement payé, l'autre retient son âme et son cœur superbe, puisqu'il a reçu la compensation. » (*Iliade*, IX, v. 632-636)

Mais là où l'homme représenté par Héphaïstos acceptait l'intervention d'un tiers, Achille, lui, refuse tout arbitrage. Et peu importe la justesse des critiques du fils de Télamon (IX, v. 645). Seul Achille peut fixer les bornes de son courroux (IX, v. 646-655).

Un autre exemple encore : au Chant XXIII, quand une querelle s'élève entre Ménélas et Antiloque, le fils d'Atrée place l'affaire « au milieu » (ἐς μέσον : XXIII, v. 574) et commence par en appeler au « jugement » de ses pairs, « les guides et chefs des Argiens » :

> Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες | […] ἀμφοτέροισι δικάσσατε (*Iliade*, XXIII, v. 573-574).

Jusque-là, la procédure décrite sur le bouclier semble suivie à la lettre. Mais, très vite, Ménélas emprunte un raccourci. Après tout, n'est-il pas lui-même « plus roi » que les autres (βασιλεύτερος : X, v. 239) ? Il n'a nul besoin de placer la décision à venir sous l'autorité du « sceptre des hérauts sonores », lui qui, avec son frère Agamemnon, a reçu en héritage le sceptre du Cronide, garant des lois de Zeus, des θέμιστες. Plus qu'à tout autre il lui appartient de dire l'arrêt le plus droit :

> Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν αὐτὸς δικάσω, καί μ' οὔ τινά φημι | ἄλλον ἐπιπλήξειν Δαναῶν· ἰθεῖα γὰρ ἔσται.
>
> « Eh bien ! c'est moi-même qui prononcerai, et je te garantis qu'aucun Argien n'aura à me reprendre, car ma sentence sera droite. » (*Iliade*, XXIII, v. 579-580)

Ménélas « prononce » (δικάσω) sur son propre cas et son arrêt, cette « droite [justice] » (ἰθεῖα [δίκη], que l'on tire du verbe δικάζειν) se confond avec l'ordre établi par Zeus, la θέμις, dont l'Atride est le garant parmi les hommes (ἣ θέμις ἐστί : XXIII, v. 581).

La responsabilité du roi est donc engagée dans son arrêt, dans sa sentence. Et plus il est roi, plus il incarne et maintient les lois de Zeus, et plus son crime est grand quand il s'en écarte et les oublie. D'entre tous, Agamemnon est « le plus roi » (βασιλεύτατος : IX, v. 69). Sa charge est donc la plus lourde :

> Λαῶν ἐσσι ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισὶ βουλεύῃσθα· | τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι, | κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλῳ, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγῃ | εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν.
>
> « Tu es seigneur de milliers d'hommes, et Zeus t'a mis en main et le sceptre et les lois, afin que, pour eux, tu avises. C'est pourquoi il te faut, encore plus que d'autres, et parler et écouter, et, au besoin, agir d'après l'avis d'un autre, lorsque son cœur l'aura poussé à parler pour le bien de tous. » (*Iliade*, IX, v. 98-102)

L'*Iliade* présente, aux temps héroïques, un tableau comparable à celui peint par Hésiode dans les *Travaux et les Jours*, où l'homme complet sait bien juger par lui-même, mais aussi montrer son prix en écoutant les bons avis d'autrui, où les souverains mangeurs de présents rendent compte au Cronide de leurs sentences, « droites » ou « tortueuses »[675].

[675] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 202-286.

Certes, Agamemnon est singulièrement en cause, quand la figure des mauvais rois se mêle chez Hésiode à celle de Persès, de ceux dans le peuple qu'a gagné le crime, soulignant le caractère commun de leur culpabilité. Cependant, cela tient d'abord à la nature « héroïque » de la diction épique, de l'âge qu'elle célèbre, de la naissance de ses protagonistes. L'*Iliade* ne s'embarrasse pas souvent *des* rois, mais préfère nous montrer à chaque fois *un* roi criminel en action, *flagranti crimine*. Non seulement les rois homériques n'ignorent pas la justice de Zeus, mais ils en sont à la fois les premiers défenseurs et les premières victimes.

Dès lors, les vers condamnés par E. R. Dodds comme le « reflet de conditions plus tardives » ne paraissent pas du tout déplacés[676] :

> « Parfois, sous la tourmente, la terre apparaît sombre et tout écrasée, dans un de ces jours d'arrière-saison où Zeus déverse l'eau du ciel avec le plus de violence, pour manifester sa colère aux mortels à qui il en veut, à ceux qui, sur la grand-place, brutalement prononcent des sentences torses et bannissent la justice, sans souci du respect dû aux dieux (οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, | ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες). Ceux-là voient à ce moment leurs fleuves couler à plein bord, et les pentes de leurs terres ravinées par les torrents, qui, se précipitant du haut des montagnes, vont avec une longue plainte verser leurs eaux dans la mer bouillonnante, laissant les champs des hommes dévastés. » (*Iliade* XVI, v. 384-393)

La scène évoque le jugement du bouclier, d'une cité où les conflits se règlent sur la grand-place, non sur un champ de bataille, mais où la droiture a cédé la place aux arrêts tordus, la justice à l'injustice. La situation n'est pas aussi « héroïque » que celle qui met aux prises Agamemnon et Achille. En cela, effectivement, elle se rapproche davantage, comme celle figurée par Héphaïstos du reste, des tableaux que peint Hésiode. Mais elle n'est pas anachronique pour autant. Elle révèle simplement, une fois le contexte pris en compte, combien la justice de Zeus est non seulement présente dans l'univers homérique, mais surtout combien elle est semblable à celle qui règle la communauté hésiodique. Les rois des *Travaux et les Jours* ne sont plus ceux de l'*Iliade*, et la manière dont le blâme se répartit entre eux et leur peuple évolue, mais les arrêts de Zeus et son courroux — sa νέμεσις — quand on y manque, eux, ne varient pas.

Il n'est jusqu'au souci que les rois de l'*Iliade* témoignent pour leur gloire, pour leur honneur, qui ne confirme leur « culpabilité », quand ils prononcent des sentences torses. Pour E. R. Dodds comme pour Moses I. Finley, le héros homérique n'a cure que de sa τιμή et son renom seul paie le prix de ses erreurs : s'il peut être déshonoré, il n'est jamais coupable. Mais c'est là négliger un point qui nous semble essentiel : l'honneur du héros, cette τιμή qu'il défend coûte que coûte, ne lui appartient pas en propre. Ulysse est très clair :

> Διοτρεφέων βασιλήων τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι.
>
> « L'honneur des rois issus de Zeus vient de Zeus. » (*Iliade*, II, v. 196)

À l'instar de la justice elle-même, des θέμιστες, dont Zeus leur a confié la garde, la τιμή des rois homériques est un don du Cronide. Leur honneur, leur gloire dépend autant de leur valeur au combat que des avis, des sentences qu'ils prononcent au Conseil. Leur injustice, autant que leur lâcheté, peut leur attirer l'opprobre, dans un univers qui n'ignore en rien la justice de Zeus.

Il n'y a donc pas de rupture entre l'univers épique et l'émergence d'une poésie gnomique, mais plutôt une évolution. Les termes employés par l'auteur de l'*Iliade* ne se

---

[676] D'autres arguments allant dans notre sens, mais considérés cette fois dans une perspective hésiodique, sont développés par Philippe Rousseau : 1996b, p. 107-109.

distinguent guère — voire aucunement — de ceux qu'utiliseront plus tard Hésiode, Solon, Théognis, ou encore les poètes tragiques. Assurément, l'univers ainsi décrit a connu au fil du temps des changements, voire des bouleversements, que la poésie gnomique, inévitablement, reflète. Néanmoins, ces points de tensions, ces décalages, demeurent subtils et ne permettent pas de distinguer nettement deux « civilisations »[677], mais simplement plusieurs « âges » au sein d'une seule et même civilisation. L'*Iliade*, comme plus tard l'*Odyssée*, ne décrit pas un univers où Zeus n'a pas encore fait son « éducation morale »[678]. L'épopée a sa part de coupables et ne saurait se ramener à un « code héroïque » dénué de toute ambiguïté[679].

Il est possible que Zeus et ἄτη aient provoqué la querelle entre Agamemnon et Achille et que la vengeance exercée ensuite ne fasse que châtier « l'Erreur » par « l'Erreur », justifiant de la sorte l'idée que le fils d'Atrée n'est pas coupable : αἴτιος. Notons cependant que Poséidon lui-même, pourtant soutien des Achéens et de leurs chefs, les Atrides, met en doute cette explication en incriminant « la faute » d'Agamemnon (ἡγεμόνος κακότητι : XIII, v. 108) et en évoquant la possibilité « véritable » de sa « culpabilité » :

> Εἰ δὴ καὶ πάμπαν ἐτήτυμον αἴτιός ἐστιν | ἥρως Ἀτρεΐδης…
>
> « Même s'il est entièrement et véritablement coupable, le héros fils d'Atrée… » (*Iliade*, XIII, v. 111)

En outre, reste encore à justifier le premier crime du fils d'Atrée. En effet, Zeus et ἄτη apparaissent étrangers à l'injustice perpétrée plus tôt à l'encontre de Chrysès. En cette occasion, c'est Agamemnon, et lui seul, qui a oublié le respect, qui a ignoré Αἰδώς.

Le parallèle le plus éclairant que l'on puisse établir au sein de l'*Iliade* entre le comportement d'Agamemnon face à Chrysès et à Apollon et celui d'un autre personnage concerne le crime d'Œnée envers Artémis, sœur d'Apollon. C'est Phénix qui raconte cette histoire à Achille en guise d'avertissement, tant il est vrai — nous l'avons montré[680] — que le destin du fils d'Œnée, Méléagre, en proie à la colère et au malheur à cause de l'erreur de son père, rappelle en tout point le sort que connaît à ce moment-là le Péléide par la faute d'Agamemnon. Or, dans le récit de Phénix, le crime d'Œnée lui appartient en propre :

> Καὶ γὰρ τοῖσι κακὸν χρυσόθρονος Ἄρτεμις ὦρσε, | χωσαμένη ὅ οἱ οὔ τι θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς | Οἰνεὺς ἔρξ' · ἄλλοι δὲ θεοὶ δαίνυνθ' ἑκατόμβας, | οἴῃ δ' ἔρρεξε Διὸς κούρῃ μεγάλοιο · | ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν · ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ.
>
> « Artémis au trône d'or avait déchaîné un fléau contre eux [Œnée et son peuple, les Étoliens] ; sa colère en voulait à Œnée, qui ne lui avait pas offert de prémices sur les pentes de son vignoble. Les autres dieux avaient leur régal d'hécatombes : à elle, seule, la fille du grand Zeus, il n'avait rien offert. Qu'il l'eût oublié, ou qu'il n'y eût jamais songé, son âme avait fait une lourde erreur. » (*Iliade*, IX, v. 533-537)

Artémis, en colère contre Œnée (χωσαμένη) — à l'instar de son frère Apollon contre Agamemnon et ses hommes (χωομένοιο : I, v. 44 ; ἐχώσατο : I, v. 64) —, châtie une offense commise à son endroit. Œnée en est l'unique responsable. Lui seul a agi (ἔρξε : IX, v. 535 ; ἔρρεξε : IX, v. 536) et « oublié » Artémis (ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν : IX, v. 535).

---

[677] Cf. *infra* p. 216.
[678] Cf. E. R. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 42.
[679] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 116. Voir aussi le reste du chapitre V, « Mœurs et valeurs ».
[680] Cf. *supra* p. 180 sq.

L'erreur n'intervient pas avant le crime, dépêchée par Zeus pour égarer sa victime et venger la τιμή du dieu. Si elle accompagne l'offense, elle ne la suscite pas. Dès lors, le châtiment qui pourchasse le coupable est par force « justicier », et sa « culpabilité » — et non seulement sa « honte » et son « déshonneur » — avérée. La faute « originelle » du fils d'Atrée ne peut avoir pour cause un caprice divin : elle précède ἄτη et la provoque. Les raisons en sont donc ailleurs, dans une explication proprement gnomique qui fait intervenir, nous allons le voir, ὕβρις et κόρος.

ΥΒΡΙΣ ET KOPOΣ

En effet, si Agamemnon est coupable, c'est d'abord parce qu'il ne sait pas se contenter de ce qui lui est dû. Ayant déjà tout, il veut plus encore. Le comportement d'Agamemnon est celui d'un roi victime de « l'appât du gain », du κέρδος. Pour reprendre les termes d'Hésiode dans les *Travaux et les Jours* :

> Εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἔλεται, | ἢ ὅ γ' ἀπὸ γλώσσης λήσσεται, οἷά τε πολλὰ | γίγνεται, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ | ἀνθρώπων αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζῃ.
>
> « On peut gagner une immense fortune par la violence, avec ses bras ; on peut la conquérir avec sa langue, ainsi qu'il arrive souvent, quand le gain dupe l'esprit de l'homme et que l'effronterie prend le pas sur le sentiment de l'honneur. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 320-324)

Dès le début de l'*Iliade*, Achille ne cesse d'accuser Agamemnon de cupidité, de vénalité et d'impudence :

> Φιλοκτεανώτατε πάντων… : « Pour la cupidité, tu n'as pas ton pareil… » (*Iliade*, I, v. 122). Ἀναιδείην ἐπιείμενε, κερδαλεόφρον… : « Cœur vêtu d'effronterie et qui ne sait songer qu'au gain… » (*Iliade*, I, v. 149). Ὦ μέγ' ἀναιδές… : « Grand effronté !… » (*Iliade*, I, v. 158).

Les défauts qui s'attachent ici à l'Atride annoncent ceux des « mauvais rois » hésiodiques. Mais point n'est besoin d'attendre les leçons des *Travaux et les Jours* pour les voir dénoncés. L'*Iliade* s'en charge déjà[681]. Agamemnon refuse de rendre Chryséis de peur de perdre ne serait-ce qu'une parcelle de son trésor. Certes, dans l'univers homérique, l'honneur et le renom du héros grandissent avec les dépouilles ennemies qui s'amassent dans sa tente[682]. Mais à condition qu'il les ait acquises honorablement et qu'il n'exige pas plus que son dû. Or c'est là ce qu'oublie le fils d'Atrée. Comme les rois « mangeurs de présents » (δωροφάγοι : *Les Travaux et les Jours*, v. 221), il ne se contente pas de sa part, mais rend une « sentence torse » afin de préserver son intérêt aux dépens du bien commun[683]. Il poursuit son profit, κέρδος, au mépris de la justice, et suscite la querelle au lieu de l'apaiser[684]. Pour reprendre les termes de Moses I. Finley, il confond « l'acquisition honorable et le gain du commerçant »[685]. Et Achille de le qualifier de « roi mangeur de son peuple » précisément (δημοβόρος βασιλεύς : I, v. 231).

Aussi, même si le terme κόρος n'est pas employé ici par Homère, est-il permis de déceler chez Agamemnon les symptômes de cette passion. Dans la *Théogonie*, Hésiode nous parle de la « satiété » à propos de « l'engeance maudite des femmes » :

---

[681] Cf. *Iliade*, XVI, v. 384-393, vers que nous citions à l'instant et qui annoncent les leçons d'Hésiode : cf. *supra* p. 205.
[682] Cf. M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 122 sq.
[683] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 39-41.
[684] Cf. *Théogonie*, v. 80-92. Voir aussi Théognis, v. 83-86.
[685] Cf. M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 125.

> Πῆμα μέγ' αἰ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν, | οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο · | ὡς δ' ὁπότ' ἐν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι | κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων · | αἳ μέν τε πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα | ἠμάτιαι σπεύδουσι τιθεῖσί τε κηρία λευκά, | οἳ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους | ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται.
>
> « Terrible fléau installé au milieu des hommes mortels, elles ne s'accommodent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule satiété. Ainsi, dans les abris où nichent les essaims, les abeilles nourrissent les bourdons que partout suivent les œuvres du mal. Tandis qu'elles sans repos, jusqu'au coucher du soleil, s'empressent chaque jour à former des rayons de cire blanche, ils demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui. » (*Théogonie*, v. 589-599)[686]

Dans les *Travaux et les Jours*, Hésiode reprend l'image des bourdons et des abeilles, mais en l'appliquant cette fois au paresseux d'un côté, et au travailleur de l'autre :

> Λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῷ σύμφορος ἀνδρί · | τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες ὅς κεν ἀεργὸς | ζώῃ, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὀργήν, | οἵ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ | ἔσθοντες. Ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοί τ' ἀφνειοί τε · | καὶ ἐργαζόμενοι πολὺ φίλτεροι ἀθανάτοισιν. | Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.
>
> « La faim est partout la compagne de l'homme qui ne fait rien. Les dieux et les mortels s'indignent également contre quiconque vit sans rien faire et montre les instincts des bourdons sans dard, qui, se refusant au travail, gaspillent et dévorent le labeur des abeilles. C'est par leurs travaux que les hommes sont riches en troupeaux et en or ; et, en travaillant, ils deviennent bien plus chers aux Immortels. Il n'y a pas d'opprobre à travailler : l'opprobre est de ne rien faire. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 302-311)

Dans les *Travaux et les Jours*, Hésiode, revisitant les idéaux héroïques, en change profondément le champ d'action et substitue à la lutte cruelle, à la guerre partout présente dans l'*Iliade*, l'émulation si bénéfique et si nécessaire travail[687]. Dans l'*Iliade*, un ἔργον, c'est un exploit, un haut fait, un geste guerrier extraordinaire. Tel héros soulève une pierre énorme, repousse à lui seul les assauts d'une multitude, voire blesse un dieu. Les richesses, elles, dépouilles aussi splendides que disputées, se prennent sur l'ennemi au cours de glorieuses mêlées. Au rebours, dans l'univers hésiodique, un ἔργον, c'est une tâche laborieuse, honorable elle aussi, mais d'une tout autre façon. L'époque, la vie ont changé. Toutefois, les règles qui y président, elles, restent identiques. L'éloge et le blâme, dispensés selon les arrêts de Zeus, se partagent suivant les mêmes lignes.

Achille, en effet, emploie des termes très semblables à ceux dont use Hésiode pour décrire la manière dont Agamemnon se comporte avec lui et, plus généralement, les autres Achéens :

> Ὦ μοι, ἀναιδείην ἐπιείμενε, κερδαλεόφρον, | πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν | ἢ ὁδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἶφι μάχεσθαι ; | Οὐ γὰρ ἐγὼ Τρώων ἕνεκ' ἦλυθον αἰχμητάων | δεῦρο μαχησόμενος, ἐπεὶ οὔ τί μοι αἴτιοί εἰσιν · | […] Ἀλλὰ σοί, ὦ μέγ' ἀναιδές, ἅμ' ἑσπόμεθ', ὄφρα σὺ χαίρῃς, | τιμὴν ἀρνύμενοι Μενελάῳ σοί τε, κυνῶπα, | πρὸς Τρώων · τῶν οὔ τι μετατρέπῃ οὐδ' ἀλεγίζεις · | καὶ δή μοι γέρας αὐτὸς ἀφαιρήσεσθαι ἀπειλεῖς, | ᾧ ἔπι πόλλ' ἐμόγησα, δόσαν δέ μοι υἷες Ἀχαιῶν. | Οὐ μὲν σοί ποτ' ἶσον ἔχω γέρας, ὁππότ' Ἀχαιοὶ | Τρώων ἐκπέρσωσ' εὖ ναιόμενον πτολίεθρον · | ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυάικος πολέμοιο | χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ' · ἀτὰρ ἤν ποτε δασμὸς ἵκηται, | σοὶ τὸ γέρας πολὺ μεῖζον, ἐγὼ δ' ὀλίγον τε φίλον τε | ἔρχομ' ἔχων ἐπὶ

[686] Voir aussi les *Travaux et les Jours*, v. 299-311.
[687] Cf. Rousseau, 1996b, p. 100-102.

> νῆας, ἐπεί κε κάμω πολεμίζων. | […] οὐδὲ σ' ὀίω | ἐνθάδ' ἄτιμος ἐὼν ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν.
>
> « Ah ! cœur vêtu d'effronterie et qui ne sait songer qu'au gain ! Comment veux-tu qu'un Achéen puisse obéir de bon cœur à tes ordres, qu'il doive aller en mission ou marcher à un franc combat ? Car, enfin, ce n'est pas à cause de ces Troyens belliqueux que je suis venu, moi, me battre ici. À moi, ils ne m'ont rien fait. […] C'est toi, grand effronté, que nous avons suivi, pour te plaire, pour vous obtenir, aux frais des Troyens, une récompense, Ménélas et toi, face de chien ! Et de cela, tu n'as cure ni souci ! et tu viens, de ton chef, me menacer maintenant de m'enlever ma part d'honneur, la part que j'ai gagnée au prix de tant de peines et que m'ont octroyée les fils des Achéens ! Jamais pourtant ma part n'est égale à la tienne, lorsque les Achéens ravagent quelque bonne ville troyenne. Dans la bataille bondissante, ce sont mes bras qui font le principal ; mais vienne le partage, la meilleure part est pour toi. Elle est mince au contraire — et j'y tiens d'autant plus — la part que, moi, je rapporte à mes nefs quand j'ai assez peiné à la bataille. […] Je me vois mal restant ici, humilié, à t'amasser opulence et fortune. » (*Iliade*, I, v. 149-171)

Alors que c'est Achille qui peine sur le champ de bataille, c'est Agamemnon qui en profite[688]. L'emploi au vers 168 du verbe κάμνειν fait directement écho au labeur, κάματος, des abeilles : l'Atride se nourrit du travail d'autrui. Le fils de Pélée insiste :

> Οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο, | οὔτέ ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῷ θωρηχθῆναι | οὔτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν | τέτληκας θυμῷ · τὸ δέ τοι κῆρ εἴδεται εἶναι · | ἦ πολὺ λώιόν ἐστι κατὰ στρατὸν εὐρὺν | Ἀχαιῶν δῶρ' ἀποαιρεῖσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἴπῃ · | δημοβόρος βασιλεύς, ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις · | ἦ γὰρ ἄν, Ἀτρεΐδη, νῦν ὕστατα λωβήσαιο.
>
> « Sac à vin ! œil de chien et cœur de biche ! jamais tu n'as eu le courage de t'armer pour la guerre avec tes gens, ni de partir pour un guet avec l'élite achéenne : tout cela te semble la mort ! Certes, il est plus avantageux, sans s'éloigner du vaste camp des Achéens, d'arracher les présents qu'il a reçus à quiconque te parle en face. Ah ! le beau roi, dévoreur de son peuple ! Il faut qu'il commande à des gens de rien : sans quoi, fils d'Atrée, tu aurais aujourd'hui lancé ton dernier outrage ! » (*Iliade*, I, v. 225-232)

Le comportement de l'Atride ressemble à celui des bourdons hésiodiques. Comme ces créatures funestes, il ne prend pas part aux peines. Il se contente, demeuré au camp comme au fond d'une ruche, de profiter d'autrui : l'expression πολὺ λώιόν ἐστι évoque l'idée du gain, du κέρδος. Achille nourrit ce roi qui le dévore, ce δημοβόρος βασιλεύς. La leçon qu'il en retire, les maximes qu'il prononce et qui décrivent une réalité décevante, toute contraire aux idéaux du héros, sont bien amères. La conduite d'Agamemnon donne crédit à une réflexion qui sonne comme une « anti-sentence », une γνώμη en négatif :

> Οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν | μάρνασθαι δηίοισι μετ' ἀνδράσι νωλεμὲς αἰεί · | ἴση μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι · | ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός · | οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ, | αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν. | Ὡς δ' ὄρνις ἀπτῆσι νεοσσοῖσι προφέρῃσι | μάστακ', ἐπεί κε λάβῃσι, κακῶς δέ τέ οἱ πέλει αὐτῇ, | ὣς καὶ ἐγὼ πολλὰς μὲν ἀύπνους νύκτας ἴαυον, | ἤματα δ' αἱματόεντα διέπρησσον πολεμίζων, | ἀνδράσι μαρνάμενος ὀάρων ἕνεκα σφετεράων · | δώδεκα δὴ σὺν νηυσὶ πόλεις ἀλάπαξ' ἀνθρώπων, | πεζὸς δ' ἔνδεκά φημι κατὰ Τροίην ἐρίβωλον · | τάων ἐκ πασέων κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλὰ | ἐξελόμην, καὶ πάντα φέρων Ἀγαμέμνονι δόσκον | Ἀτρεΐδῃ · ὃ δ' ὄπισθε μένων παρὰ νηυσὶ θοῇσι | δεξάμενος διὰ παῦρα δασάσκετο, πολλὰ δ' ἔχεσκεν.

[688] Cf. également *Iliade*, XVI, v. 49-60.

> « On ne gagne pas de reconnaissance à se battre avec l'ennemi obstinément, sans trêve : la part est la même pour qui reste sans bouger et pour qui guerroie de toute son âme ; même estime attend le lâche et le brave ! Que me revient-il à la fin s'avoir tant pâti en mon cœur, à jouer chaque jour ma vie au combat. Tel un oiseau à ses petits sans ailes offre pour becquée ce qu'il peut trouver — ce qu'il trouve à grand peine — tel j'ai passé, moi, d'innombrables nuits sans sommeil, j'ai traversé des jours sanglants à guerroyer, à lutter contre d'autres hommes, afin de leur prendre leurs femmes. J'ai été, avec mes nefs, ravager douze cités d'hommes. Sur terre j'en compte onze encore prises par moi en Troade fertile. À chaque fois j'ai ravi un ample et précieux trésor ; et, de tous ces trésors, j'allais faire don à Agamemnon, fils d'Atrée. Lui, resté près des fines nefs, les prenait, en distribuant peu, mais en gardait beaucoup ! » (*Iliade*, IX, v. 316-333)

Une fois rapprochées les trois tirades d'Achille, les jeux d'écho se multiplient entre elles et la description que donne Hésiode du labeur des abeilles dans la *Théogonie*. Le caractère gnomique du récit homérique, quand bien même celui-ci ne fait que peu appel à des γνώμαι constituées, est manifeste. Le fils de Pélée, semblable aux abeilles affairées, ne cesse de rappeler ses incessants travaux :

> πόλλ' ἐμόγησα (*Iliade*, I, v. 162) ; τὸ μὲν πλεῖον πολυάικος πολέμοιο χεῖρες ἐμαὶ διέπουσι (v. 165-166) ; ἐπεί κε κάμω πολεμίζων (v. 168) ; μάρνασθαι νωλεμὲς αἰεί (*Iliade*, IX, v. 317) ; καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι (v. 318) ; αἰεὶ (v. 322) ; πολλὰς μὲν ἀύπνους νύκτας (v. 325) ; ἤματα δ' αἱματόεντα διέπρησσον πολεμίζων (v. 326)[689].

Au contraire, la peinture d'Agamemnon, « resté en arrière, près des fines nefs » :

> μένοντι (*Iliade*, IX, v. 318) ; ὃ δ' ὄπισθε μένων παρὰ νηυσὶ θοῇσι (v. 332),

« sans s'éloigner du vaste camp des Achéens » :

> κατὰ στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν (*Iliade*, I, v. 229),

préfigure celle des bourdons qui « demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui » :

> Οἳ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους | ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται (*Théogonie*, v. 598-599).

Rassasié de tout, alors même que ses hommes lui réservent des parts de butin exceptionnelles — c'est le sens propre du mot γέρας : une « part d'honneur » —, telle Chryséis[690], que, à l'instar d'Achille, ils lui amassent opulence et fortune (cf. I, v. 170-171), l'Atride en veut davantage encore. Il ne s'accommode lui aussi que de la seule « satiété », que du κόρος. Tout lui revient de droit. Il a rejeté la rançon offerte par Chrysès ? La fille et l'or vont lui échapper ? Qu'à cela ne tienne, les Achéens n'ont qu'à lui verser la différence (I, v. 118-120). Loin de le satisfaire, la satiété ne fait qu'encourager son appétit et le pousse à tous les excès[691].

De ce sentiment de supériorité naît un comportement arrogant et brutal. Une fois encore, des vers d'Hésiode font écho à l'*Iliade* et « formulent » ce qu'Homère préfère

---

[689] Voir aussi *Iliade*, XVIII, v. 341.

[690] Cf. ci-dessus les vers 368-369 du Chant I.

[691] Ces accusations sont aussi celles que porte Thersite à l'encontre d'Agamemnon : II, v. 225 sq. À cause de leur auteur, l'homme le plus laid et le plus lâche qui soit venu sous Ilion, elles rencontrent la désapprobation des Achéens. Toutefois, Homère précise qu'il n'est pas le seul à en vouloir à l'Atride : « Il est vrai que les Achéens gardent contre le roi, dans le fond de leur cœur, une rancune, un dépit furieux », Τῷ δ' ἄρ' Ἀχαιοὶ ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ (II, v. 222-223). Agamemnon est en proie à la νέμεσις de ses hommes. Nous y reviendrons : cf. *infra* p. 218.

conter. Nous avons déjà évoqué[692], à propos d'Achille et de la brutalité de sa réponse aux ambassadeurs d'Agamemnon au Chant IX, la « fable » qu'Hésiode, dans les *Travaux et les Jours*, propose « aux rois, tout sages qu'ils sont » afin d'illustrer ses conseils :

> Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσι ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς (*Les Travaux et les Jours*, v. 202).

Nous aurons encore l'occasion de revenir sur cet αἶνος qui met en scène un épervier et un rossignol[693]. Pour le moment, qu'il suffise de dire que, dans cet apologue, l'Épervier, par la violence de ses propos et de ses actions, figure surtout le « mauvais roi »[694]. Achille, brutal à l'excès, pourrait lui servir de modèle. Cependant, avant lui, dès le Chant I, c'est Agamemnon qui, le premier, suscite la comparaison. Comme l'épervier qui ignore la plainte du rossignol et s'adresse à lui « brutalement » :

> Τὴν [ἀηδόνα] ὅ γ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπε (*Les Travaux et les Jours*, v. 206),

ce qui caractérise la conduite d'Agamemnon, c'est sa rudesse :

> Ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε.
>
> « Brutalement il congédiait Chrysès, avec rudesse il ordonnait » (*Iliade*, I, v. 25),

vers repris mot pour mot deux fois encore à son propos dans le Chant I[695]. Les arrêts, de l'Atride n'obéissent pas à la justice, mais à la violence, à cette « raison du plus fort » précisément qu'il prétend vouloir combattre chez le fils de Pélée. Ils ne maintiennent pas les θέμιστες de Zeus, mais les corrompent. La situation est donc ici comme inversée. C'est Agamemnon le roi brutal et Achille qui dénonce son crime :

> Ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει, | ὁππότε δὴ τὸν ὁμοῖον ἀνὴρ ἐθέλῃσιν ἀμέρσαι | καὶ γέρας ἂψ ἀφελέσθαι, ὅ τε κράτεϊ προβεβήκῃ.
>
> « C'est un chagrin atroce qui m'entre dans l'âme et dans le cœur, quand je vois un homme vouloir frustrer l'un de ses pairs et lui ravir sa part d'honneur, parce que sa puissance lui donne l'avantage. » (*Iliade*, XVI, v. 52-54)

D'autant que, face à la brutalité d'Agamemnon, c'est Achille qui, en convoquant Calchas a « le premier, sans retard, donné le conseil d'apaiser le dieu » :

> Αὐτίκ' ἐγὼ πρῶτος κελόμην θεὸν ἱλάσκεσθαι (*Iliade*, I, v. 386).

Autrement dit, c'est lui qui a fait preuve de sagesse. En outre, le jeu d'écho avec la fable d'Hésiode se poursuit jusque dans la réaction du « devin qui sait tout » (μάντις | εὖ εἰδώς : I, v. 384-385). Quand Calchas sent bien qu'il serait fou d'irriter Agamemnon :

> Ἦ γὰρ δίομαι ἄνδρα χολωσέμεν, ὃς μέγα πάντων | Ἀργείων κρατέει καί οἱ πείθονται Ἀχαιοί · | κρείσσων γὰρ βασιλεύς ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρηι.

---

[692] Cf. *supra* p. 177.
[693] Voir *infra* p. 403.
[694] Cf. *supra* p. 48 sq.
[695] Ce vers se trouve une nouvelle fois à propos de Chrysès et de sa vaine prière dans le récit qu'en donne Achille (vers 379 ; voir ci-dessus) ; mais aussi pour qualifier l'ordre qu'Agamemnon lance un peu auparavant d'aller arracher Briséis à la baraque d'Achille (v. 326).

> « Je vais, j'imagine, irriter quelqu'un dont la puissance s'exerce avec force sur tous les Argiens et à qui obéissent les Achéens. Un roi a toujours l'avantage quand il s'en prend à un vilain » (*Iliade*, I, v. 78-80),

il se contente de faire écho aux dires de l'épervier :

> Ἄφρων δ' ὅς κ' ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν.
>
> « Bien fou qui résiste à plus fort que soi ! » (*Les Travaux et les Jours*, v. 210)

En rejetant les conseils du devin, l'Atride entre dans la catégorie dénoncée par Hésiode de ces « bons à rien qui ne savent ni voir par eux-mêmes ni accueillir en leur âme les conseils d'autrui »[696].

Ainsi Agamemnon n'hésite-t-il bientôt plus à affirmer sa prééminence, à la clamer même avec une arrogante profusion de premières personnes :

> Ὡς ἔμ' ἀφαιρεῖται Χρυσηίδα Φοῖβος Ἀπόλλων, | τὴν μὲν ἐγὼ σὺν νηί τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἑτάροισι | πέμψω, ἐγὼ δὲ κ' ἄγω Βρισηίδα καλλιπάρῃον | αὐτὸς ἰὼν κλισίην δέ, τὸ σὸν γέρας, ὄφρ' ἐὺ εἰδῇς | ὅσσον φέρτερὸν εἰμι σέθεν, στυγέῃ δὲ καὶ ἄλλος | ἶσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην.
>
> « Si Phœbos Apollon m'enlève Chryséis, je la ferai mener par une nef et des hommes à moi ; mais, à mon tour, j'irai moi-même jusqu'à ta baraque, et j'en emmènerai la jolie Briséis, ta part, à toi, pour que tu saches combien je suis plus fort que toi, et que tout autre à l'avenir hésite à me parler comme on parle à un pair et à s'égaler à moi devant moi. » (*Iliade*, I, v. 182-187)

Sa démesure est dès lors manifeste et dénoncée tant par Achille que par les dieux eux-mêmes. D'où cet échange de propos entre le fils de Pélée et Athéna :

> « — Que viens-tu faire encore, [Athéna] ? Viens-tu donc voir l'insolence (ὕβριν) d'Agamemnon, le fils d'Atrée ? […] — Je suis venue du ciel pour calmer ta fureur. […] Va, je te le déclare, et c'est là ce qui sera : on t'offrira un jour trois fois autant de splendides présents pour prix de cette insolence (ὕβριος εἵνεκα τῆσδε). » (*Iliade*, I, v. 202-214)

Agamemnon pèche par ὕβρις et c'est cette arrogance même qui le conduit à sa perte. L'injustice perpétrée à l'encontre de Chrysès attire sur lui les foudres de Zeus, sous la forme de cet égarement, de cette ἄτη, qui le pousse ensuite à offenser Achille. Certes, ici encore, les liens tissés par le récit entre ὕβρις et ἄτη sont ambigus. Elles semblent s'enfanter mutuellement. Cependant, l'insolence originelle d'Agamemnon, dont il fait preuve en maltraitant Chrysès, devance l'injure faite à Achille. Κόρος et ὕβρις précèdent ἄτη. Aveuglé par l'illusion de sa propre puissance, le fils d'Atrée ne peut échapper au piège du dieu[697], « cédant au contraire à [son] cœur superbe », comme le lui reprochera plus tard Nestor :

> Σὺ δὲ σῷ μεγαλήτορι θυμῷ εἴξας (*Iliade*, IX, v. 109-110).

Et Achille de conclure :

> Ἦ γὰρ ὅ γ' ὀλοιῇσι φρεσὶ θύει, | οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω, | ὅππως οἱ παρὰ νηυσὶ σόοι μαχέοιντο Ἀχαιοί.

---

[696] *Les Travaux et les Jours*, v. 296-7.

[697] Cf. *Iliade* IX, v. 18 : « Zeus m'a terriblement su prendre dans les rêts d'une lourde erreur » : Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ.

> « Son cœur maudit est en fureur, et il n'est pas capable de voir, en rapprochant l'avenir du passé, comment les Achéens pourront près de leurs nefs combattre sans dommage. » (*Iliade*, I, v. 342-344)

Pour servir ἄτη et la vengeance du fils de Pélée, Zeus envoie alors à Agamemnon un « Songe » trompeur qui lui promet la victoire :

> « Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι | […] Τρώεσσι δὲ κήδε' ἐφῆπται | ἐκ Διός· ἀλλὰ σὺ σῇσιν ἔχε φρεσί, μηδέ σε λήθη | αἱρείτω, εὖτ' ἄν σε μελίφρων ὕπνος ἀνήῃ. » Ὣς ἄρα φωνήσας ἀπεβήσετο, τὸν δὲ λίπ' αὐτοῦ | τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἃ ῥ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον· | φῆ γὰρ ὅ γ' αἱρήσειν Πριάμου πόλιν ἤματι κείνῳ, | νήπιος, οὐδὲ τὰ ᾔδη ἅ ῥα Ζεὺς μήδετο ἔργα.
>
> « "Je suis, sache-le, le messager de Zeus. […] Les Troyens désormais sont voués aux chagrins. Zeus le veut. Garde bien la chose en tête, et que l'oubli n'ait pas prise sur toi, lorsque t'aura quitté le suave sommeil". Il dit, et s'en va, et le laisse là songer en son cœur à un avenir qui jamais ne doit se réaliser. Il croit qu'il va ce jour même prendre la cité de Priam : le pauvre sot ! il ne sait pas l'œuvre que médite Zeus. » (*Iliade*, II, v. 31-38)

Comment Agamemnon y discernerait-il une ruse du maître de l'Olympe, lui qui se croit plus fort que tous les autres Grecs, lui qui s'imagine au-dessus des lois du partage et de la guerre ? Nestor le confirme :

> Εἰ μέν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἔνισπε, | ψεῦδός κεν φαῖμεν καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον· | νῦν δ' ἴδεν ὅς μέγ' ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι· | ἀλλ' ἄγετ' , αἴ κέν πως θωρήξομεν υἷας Ἀχαιῶν.
>
> « Si tout autre Achéen nous eût conté ce songe, nous n'y verrions qu'un piège, nous n'en aurions que plus de méfiance. Mais, en fait, celui qui l'a vu se flatte aussi d'être le tout premier parmi les Achéens. Eh bien, allons ! voyons si l'on peut appeler aux armes les fils des Achéens ! » (*Iliade*, II, v. 80-83)

Sans l'arrogance d'Agamemnon, sans cette assurance qui lui fait ignorer le ton, sinon inquiet, du moins équivoque, du vieux Nestor, cette ruse de Zeus aurait échoué. L'emploi du verbe εὔχεσθαι, « se vanter, se flatter, se glorifier », est révélateur. Quand Agamemnon, au Chant XIX, afin d'excuser son propre déportement, cherche à prouver que personne, pas même Zeus, n'est à l'abri d'ἄτη (XIX, v. 91), il choisit de faire le récit de la naissance d'Héraklès, naissance marquée par la ruse d'Héra (δολοφρονέουσα Ἥρη : XIX, v. 106) et l'erreur de Zeus (πολλὸν ἀάσθη : XIX, v. 113) qui promet son fils à une destinée de souffrances au moment même où il croit lui assurer un avenir heureux. Or, cette promesse funeste, sa « perfide épouse »[698] peut la lui arracher parce que Zeus « ne réfléchit pas » :

> Ζεὺς δ' οὔ τι δολοφροσύνην ἐνόησεν.
>
> « Zeus ne voit pas la perfidie. » (*Iliade*, XIX, v. 112)

Et ce parce qu'il est trop occupé à « se glorifier » précisément (εὐχόμενος : XIX, v. 100) de la venue au monde d'Héraklès. L'exemple est donc à la fois bien et mal choisi, tout ensemble excusant et condamnant le fils d'Atrée. Lui aussi est devenu la proie d' ἄτη, ce qui le disculpe en partie ; mais il doit cet égarement à son orgueil : il était par trop assuré de sa bonne fortune et s'en vantait inconsidérément. De cela il est responsable : αἴτιος[699]. Aveuglé par son ὕβρις, il ne saisit pas la véritable intention du

---

[698] *Iliade*, XIX, v. 97 et v. 106.

[699] Au Chant XIII, nous l'avons noté, Poséidon lui-même, pourtant fervent partisan des Achéens, doit reconnaître que leurs malheurs sont bien en partie la faute de leur chef : ἡγεμόνος κακότητι (v. 108). Il envisage même la

dieu ni la mise en garde implicite du fils de Nélée et court ainsi à sa perte. Incapable de voir ce songe sous son vrai jour, Agamemnon échoue devant l'épreuve méditée par Zeus. Peut-être Calchas eût-il su voir à travers le voile chatoyant tendu devant l'abîme. Mais c'est là la dernière personne à qui l'Atride, sûr de sa force et de sa réussite, irait demander conseil.

L'HÉRITAGE TRAGIQUE D'AGAMEMNON

Cette peinture du personnage d'Agamemnon que nous livre l'*Iliade* n'ignore donc en rien sa « culpabilité ». Certes, le sens de l'honneur, Αἰδώς, demeure une préoccupation centrale des héros de l'*Iliade*, mais sans pour autant qu'il faille en exclure son pendant justicier, Νέμεσις. Le fils d'Atrée, s'il est un grand roi, est aussi criminel. Et il n'est pas le seul coupable dénoncé par l'épopée. Afin de conclure cette démonstration, qu'il nous soit permis d'évoquer, pour finir, le dialogue qu'entretient l'*Iliade* avec une œuvre qui appartient, en tous points, à la « civilisation de culpabilité » décrite par E. R. Dodds, puisqu'aussi bien, dans la pièce d'Eschyle qui porte son nom, c'est non seulement Agamemnon qui rappelle, par son comportement, les leçons de l'*Iliade*, mais bien d'autres éléments encore. Car si la tragédie d'Échyle regorge de coupables, si elle est remplie du châtiment des uns et des autres, c'est d'abord dans l'épopée, et nulle part ailleurs, qu'elle a été les chercher.

Quand la pièce commence, c'est Pâris, et non le roi d'Argos, qui, le premier, tombe sous le coup des accusations du Chœur. Quand il a enlevé Hélène et volé les trésors de son époux, le fils de Priam a méprisé les lois qui l'engageaient vis-à-vis de son hôte, Ménélas, et s'est dès lors fait un ennemi de leur garant, Zeus hospitalier (Ξένιος Ζεύς : v. 60), et de l'Érinye vengeresse, « qui punit tôt ou tard » (ὑστερόποινον Ἐρινύν : v. 58-59), entraînant ainsi la ruine Troie tout entière :

> Δία τοι Ξένιον μέγαν […] | τὸν τὰδε πράξαντ' ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ | τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἂν | μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρων | βέλος ἠλίθιον σκήψειεν. | Διὸς πλαγάν ἔχουσιν εἰπεῖν, | πάρεστιν τοῦτό γ' ἐξιχνεῦσαι · | ἔπραξαν ὡς ἔκρανεν. Οὐκ ἔφα τις | θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν | ὅσοις ἀθίκτων | χάρις πατοῖθ' · ὃ δ' οὐκ εὐσεβής · | πέφανται δ' ἔκγονος | ἀτολμήτων Ἀρή, | πνεόντων μείζων ἢ δικαίως, | φλεόντων δωμάτων ὑπέρφευ · | μέτρον τὸ βέλτιστον · | ἔστω δ' ἀπή- | μαντον, ὥστ' ἀπαρκεῖν | εὖ πραπίδων λαχόντι. | Οὐ γάρ ἐστιν ἔπαλξις | πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ | λακτίσαντι μέγαν Δίκας | βωμόν εἰς ἀφάνειαν. | Βιᾶται ἀ τάλαινα πειθώ, | προβούλου παῖς ἄφερτος ἄτας · | ἄκος δὲ πᾶν μάταιον · […] πόλει πρόστριμμα θεὶς ἄφερτον · | λιτᾶν δ' ἀκούει μὲν οὔτις θεῶν, | τῶνδ' ἐπίστροφον δὲ | φῶτ' ἄδικον καθαιρεῖ. | Οἷος καὶ Πάρις ἐλθὼν | ἐς δόμον τὸν Ἀτρειδῶν | ἧσχυνε ξενίαν τράπε- | ζαν κλοπαῖσι γυναικός.
>
> « Oui, c'est Zeus Hospitalier, dieu redoutable, […] qui a tout fait et n'a si longtemps gardé l'arc tendu contre Alexandre que pour épargner à son trait, tombant en deçà du but ou lancé au-delà des astres, un vol inutile à travers l'espace. Ils peuvent dire que le coup vient de Zeus ; il est aisé de remonter jusqu'à son origine : le sort des Troyens est celui que Zeus a voulu. Quelqu'un a dit que le Ciel ne daigne avoir souci des mortels qui foulent aux pieds le respect des choses sacrées. Cet homme était impie. La Ruine se révèle fille des audaces interdites, chez ceux qui respirent un orgueil coupable, du jour où leur maison déborde d'opulence. La mesure est le bien suprême : souhaitons fortune sans péril qui suffise à une âme sage. Nul rempart ne sauvera celui qui, enivré de sa richesse, a renversé l'auguste autel de la Justice : il périra. Il a subi les violences de la funeste persuasion, odieuse fille de l'Égarement qui l'entraîne ; et dès lors tout remède est vain. […] Il a infligé à sa ville une insupportable disgrâce : aucun dieu n'écoute ses prières ; s'il s'est complu à de tels crimes, le coupable est

---

possibilité, quoiqu'avec précaution, « que le coupable soit le héros fils d'Atrée, le puissant prince Agamemnon parce qu'il a fait affront au Péléide aux pieds rapides » : Ἀλλ' εἰ δὴ καὶ πάμπαν ἐτήτυμον αἴτιός ἐστιν | ἥρως Ἀτρεΐδης, εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων, | οὕνεκ' ἀπητίμησε ποδώκεα Πηλεΐωνα (v. 111-113).

> anéanti. C'est ainsi que Pâris, entré sous le toit des Atrides, souilla la table hospitalière par un rapt adultère. » (*Agamemnon*, v. 361-402)[700]

Le Chœur d'*Agamemnon* dénonce le κόρος d'Alexandre, son ὕβρις. S'abandonnant à ces ennemis de la justice et de l'honneur, il a fait honte à la table hospitalière et à Zeus qui la protège, accusation réitérée plus loin :

> Τραπέζας ἀτίμωσιν […] καὶ Ξυνεστίου Διός (*Agamemnon*, v. 701-703).

« Tôt ou tard » (ὑστέρῳ χρόνῳ : v. 702), la « colère infaillible » (τελεσσίφρων μῆνις : v. 699) du dieu lui a fait payer. Or ces vers, premier dialogue avec l'épopée, font écho aux accusations que portaient, dans l'*Iliade* déjà, Agamemnon et Ménélas contre les Troyens.

Ces derniers, en effet, semblent incapables de respecter la parole donnée. Ainsi, au Chant III, un duel doit enfin départager Alexandre et Ménélas. Le fils d'Atrée veut venger l'injustice dont il a été victime aux mains de Pâris, ce crime perpétré contre Zeus Hospitalier dont nous parlait à l'instant le Chœur d'*Agamemnon* :

> Ζεῦ ἄνα, δὸς τίσασθαι ὅ με πρότερος κάκ' ἔοργε, | δῖον Ἀλέκανδρον, καὶ ἐμῇς ὑπὸ χερσὶ δάμασσον. | ὄφρά τις ἐρρίγῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων | ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ.
>
> « Sire Zeus, donne-moi de punir celui qui m'a, le premier, fait tort, le divin Alexandre, et dompte-le sous mon bras. Ainsi chacun désormais, jusque chez les hommes à naître, redoutera de faire tort à l'hôte qui lui a montré amitié. » (*Iliade*, III, v. 351-354)

Une trêve a été conclue, les serments fidèles prononcés (cf. ὅρκια πιστά, III, v. 280, v. 299, v. 323). Mais très vite les Troyens brisent le pacte. Pâris a disparu, subtilisé par Aphrodite (III, v. 380-381), et Pandare tente de tuer Ménélas. Agamemnon s'emporte :

> Φίλε κασίγνητε, θάνατόν νύ τοι ὅρκι' ἔταμον, | οἷον προστήσας πρὸ Ἀχαιῶν Τρωσὶ μάχεσθαι, | ὥς σ' ἔβαλον Τρῶες, κατὰ δ' ὅρκια πιστὰ πάτησαν. | Οὐ μέν πως ἅλιον πέλει ὅρκιον αἱμά τε ἀρνῶν | σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν · | εἴ περ γάρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν, | ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ, σύν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν, | σὺν σφῆσιν κεφαλῇσι γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν. | Εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φένα καὶ κατὰ θυμόν · | ἔσσεται ἦμαρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἰρὴ | καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐυμμελίω Πριάμοιο, | Ζεὺς δέ σφι Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων, | αὐτὸς ἐπισσείῃσιν ἐρεμνὴν αἰγίδα πᾶσι | τῆσδ' ἀπατῆς κοτέων · | τὰ μὲν ἔσσεται οὐκ ἀτέλεστα.
>
> « Mon cher frère, c'est donc pour ta mort que j'ai conclu ce pacte et t'ai placé tout seul devant les Achéens, pour lutter en leur nom contre les Troyens, puisque les Troyens ont tiré sur toi et foulé aux pieds le pacte loyal ! Non, le pacte juré n'est pas encore réduit à rien, pas plus que le sang des agneaux, le vin pur des libations, les mains droites, tout ce en quoi nous avions foi ! L'Olympien certes peut ne pas agir sur l'heure : il agit toujours, si longtemps qu'il ait tardé, et les coupables paient leur dette — avec un gros intérêt — de leur propre vie, de la vie de leurs femmes et de leurs enfants. Sans doute, je le sais en mon âme et en mon cœur : un jour viendra où elle périra, la sainte Ilion, et Priam, et le peuple de Priam à la bonne pique, et où Zeus, fils de Cronos, là-haut assis, dans sa demeure éthérée, saura se charger d'agiter sur tous son égide noire, dans sa colère de telle félonie. Rien de tout cela qui ne doive s'accomplir. » (*Iliade*, IV, v. 155-168)

Les sentences que prononçaient le Chœur d'*Agamemnon* s'inspirent de celles que lance ici le fils d'Atrée. Dans l'épopée comme dans la tragédie, les Troyens « foulent aux

[700] Voir également *Agamemnon*, v. 738 sq.

pieds les choses sacrées » : πατοῖτο (*Agamemnon*, v. 372)[701] répond à πάτησαν (*Iliade*, IV, v. 157). Ils ne cessent de rompre les pactes consentis au nom de Zeus, qu'il s'agisse des lois de l'hospitalité ou de celles qui fondent la paix. Pourtant, « tôt ou tard », ils devront payer le prix de leur insolence et ce sera la ruine. Car ce sont bien ὕβρις et κόρος qui caractérisent les Troyens. Ce sont ces « vices » que Ménélas dénonce chez eux :

> Τρῶες ὑπερφίαλοι, δεινῆς ἀκόρητοι ἀυτῆς, | ἄλλης μὲ, λώβης τε καὶ αἴσχεος οὐκ ἐπιδευεῖς, | ἢν ἐμὲ λωβήσασθε, κακαὶ κύνες, οὐδέ τι θυμῷ | Ζηνὸς ἐριβρεμέτεω χαλεπὴν ἐδδείσατε μῆνιν | ξεινίου, ὅς τέ ποτ' ὔμμι διαφθέρσει πόλιν αἰπήν· | οἵ μευ κουριδίην ἄλοχον καὶ κτήματα πολλὰ | μὰψ οἴχεσθ' ἀνάγοντες, ἐπεὶ φιλέεσθε παρ' αὐτῇ. | […] Ζεῦ πάτερ, ἦ τέ σέ φασι περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων, | ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν· σέο δ' ἐκ τάδε πάντα πέλονται· | οἷον δὴ ἄνδρεσσι χαρίζεαι ὑβριστῇσι, | Τρωσίν, τῶν μένος αἰὲν ἀτάσθαλον, οὐδὲ δύνανται | φυλόπιδος κορέσασθαι ὁμοιίου πτολέμοιο. | Πάντων μὲν κόρος ἐστί, καὶ ὕπνου καὶ φιλότητος | μολπῆς τε γλυκερῆς καὶ ἀμύμονος ὀρχηθμοῖο, | τῶν πέρ τις καὶ μᾶλλον ἐέλδεται ἐξ ἔρον εἶναι | ἢ πολέμου· Τρῶες δὲ μάχης ἀκόρητοι ἔασιν.
>
> « Troyens insolents, qui n'êtes jamais rassasiés de l'affreuse huée, pas plus que de l'affront, de l'infamie, où vous n'excellez pas moins — témoin l'affront que vous m'avez fait, chiens méchants, vous dont le cœur n'a pas tremblé devant le lourd courroux de Zeus Retentissant, Zeus protecteur des hôtes, par qui un jour sera anéantie votre haute cité — vous qui avez pris le large, follement, en m'emmenant ma légitime épouse et des trésors sans nombre, alors qu'on vous avait reçu chez elle en amis […]. Zeus père ! on dit que pour la sagesse, tu es fort au-dessus de tous, hommes ou dieux, et que c'est par toi que tout ici s'achève. Quelle étrange complaisance réserves-tu donc alors aux hommes de démesure, à ces Troyens dont les ardeurs ne sont que folies[702] et que jamais on ne voit rassasiés de la mêlée de guerre qui n'épargne rien. Il n'est rien dont, rassasié, on ne se lasse, de sommeil, d'amour, de doux chants, de danse impeccable. De tout cela pourtant qui ne souhaite se gaver beaucoup plus que de combats ? Les Troyens, eux, ne sont jamais rassasiés de batailles. » (*Iliade*, XIII, v. 621-639)[703]

À l'évidence, les leçons de l'épopée et celles de tragédie se mêlent ici étroitement. Quand le Chœur d'*Agamemnon* accuse ces Troyens « qui respirent un orgueil coupable » (πνεόντων μείζων ἢ δικαίως : v. 376), qui agissent « pour être riches à satiété », jusqu'à l'écœurement (πλούτου πρὸς κόρον : v. 382), il se contente de reprendre à son compte les attaques de Ménélas à leur encontre. Déjà dans l'*Iliade*, ils sont « insolents » (ὑπερφίαλοι), « pleins de démesure » (ὑβριστῇσι), « insatiables » (ἀκόρητοι) — qualificatif répété —, mêlant aux débordements adultères un fol amour de richesses (κουριδίην ἄλοχον καὶ κτήματα πολλὰ μὰψ […] ἀνάγοντες). Déjà dans l'*Iliade*, ces défauts seront leur ruine aux mains de Zeus Hospitalier. Comme dans d'autres passages étudiés précédemment, cette tirade participe d'abord à l'action de l'épopée. Les sentences, les maximes — en particulier l'interpellation remarquable dont Zeus est l'objet (XIII, v. 631-632) — servent la narration, stigmatisant les ennemis jurés de Ménélas, ces Troyens dont il veut la perte. Elles ne sont pas mises en exergue, détachées, mais au contraire inscrites dans le récit, « racontées ». Néanmoins, les γνῶμαι sont bien présentes et ces vers riches d'enseignement.

Sur ce point, les jeux d'échos entre les univers épique et tragique sont donc bien plus nombreux que les dissonances. Ils semblent une nouvelle fois contredire l'analyse de Dodds qui voit dans l'*Iliade* la peinture d'une civilisation ignorant la culpabilité au

---

[701] Dans *Agamemnon*, la tournure est passive. Littéralement, « le respect des choses sacrées est foulé aux pieds par les Troyens ».

[702] Dans les *Travaux et les Jours*, cet adjectif décrit l'attitude des membres de la race d'Argent qui ne savent pas « s'abstenir entre eux d'une folle démesure » (ὕβριν ἀτάσθαλον : v. 134).

[703] Voir aussi *Iliade*, III, v. 105-107.

profit du seul sens de l'honneur. Cette différence d'interprétation est d'autant plus intéressante que E. R. Dodds fait justement appel aux extraits de l'épopée que nous venons de citer pour justifier son hypothèse. Pour lui, en effet, dans la tirade d'Agamemnon, comme dans celle de Ménélas, Zeus châtiera les Troyens pour venger l'affront fait à sa dignité — sa τιμή — de dieu garant du serment prêté comme de l'hospitalité, mais n'a cure de « la justice en soi » :

> « Ceux qui soutiennent autre chose me semblent confondre la punition du parjure en tant qu'offense contre la τιμή divine (IV, v. 158 sq.) et la punition des offenses contre l'hospitalité qui revient à Zeus Xeinios (XIII, v. 623 sq.) avec une préoccupation pour la justice en soi »[704]

Assurément, chaque épisode pris séparément peut être interprété comme la réparation ponctuelle exigée par le dieu à l'offense qu'il a subie, Zeus se contentant à chaque fois de sauver la face. Toutefois, ainsi que nous venons de le montrer, dans le contexte plus large de la guerre de Troie et du différend qui oppose Ménélas et Pâris, le parjure des Troyens n'est pas seulement un affront à la τιμή divine, mais une nouvelle manifestation de l'infidélité des Priamides, infidélité associée plus tôt par Ménélas à leur ὕβρις précisément :

> Ἄξετε δὲ Πριάμοιο βίην, ὄφρ' ὅρκια τάμνῃ | αὐτὸς, ἐπεί οἱ παῖδες ὑπερφίαλοι καὶ ἄπιστοι, | μή τις ὑπερβασίῃ Διὸς ὅρκια δηλήσηται.
>
> « Amenez ici le puissant Priam : il faut qu'il conclue le pacte en personne, puisque ses fils sont arrogants et déloyaux. Il ne convient pas qu'une extravagance fasse tort au pacte de Zeus. » (*Iliade*, III, v. 105-107)

Ainsi, à l'échelle de l'*Iliade* — celle qui nous importe le plus si nous cherchons à définir les règles de son univers —, l'intervention de Zeus semble moins punir telle ou telle injure à son honneur que l'orgueil sans cesse renouvelé des Priamides, une arrogance née de leur opulence et de leur puissance et incarnée dans le plus gâté d'entre eux : Alexandre[705]. Le Cronide a décidé de décimer la race des héros. La guerre de Troie achève ce dessein. Mais, au moment de choisir un vainqueur, la balance penche en faveur des Achéens. Pourquoi ? Priam est un bon souverain, sage, dont la prospérité était immense, qui jamais n'oubliait les dieux, mais leur sacrifiait. Pourtant, Zeus les voue à la mort. L'épopée nous laisse entendre qu'il y a plus de mérite à la cause achéenne qu'à celle des Troyens. Nous retrouvons bien le cadre moral traditionnel qui fait du Cronide le pourfendeur d'Ὕβρις et de Κόρος et le défenseur de sa fille Δίκη, et ce sans avoir à attendre l'*Odyssée* ni Hésiode.

Certes, cela ne signifie nullement que l'univers homérique se confonde avec celui des poèmes gnomiques ou de la tragédie. Des différences existent entre eux, mais elles ne s'expriment guère dans une opposition entre « honte » et « culpabilité », mais plutôt par des tensions qui se font jour au sein même de ces notions — nous aurons l'occasion d'y revenir[706]. Reste que l'héritage « moral » de l'épopée dans la tradition archaïque nous paraît indéniable. Point n'est besoin d'imaginer une « révolution » éthique, un bouleversement des consciences postérieur à l'*Iliade* pour comprendre où la poésie gnomique, où la tragédie vont puiser leurs sentences : elles les empruntent aux récits d'Homère, ou, au besoin, les en extraient, si l'aède n'a pas jugé utile de les formuler lui-même. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas eu, entre le VIII^e^ et le V^e^ siècles, de grands

---

[704] Cf. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 41, note 18.

[705] Voir en particulier la tirade d'Hector le prenant à parti juste avant le duel (*Iliade*, III, v. 39 sq.) ainsi que la réplique plus qu'insouciante de Pâris à Hélène à la fin du chant (III, v. 437 sq.). Cf. également Nagy, 1979, chapitre XV : la lignée de Priam est condamnée et c'est celle d'Énée qui prendra sa suite à la tête des Troyens (*Iliade*, XX, v. 306-308).

[706] Voir en particulier *infra* p. 479 sq.

changements propres à bouleverser les esprits. Mais si ces évolutions sont bel et bien intervenues, elles ont agi sur une conception de la justice et de l'équité, de la royauté et du pouvoir, du bonheur même, déjà formée chez Homère — ce dès l'*Iliade* —, et non point inventée plus tard. Par exemple, quand la justice de la cité affronte celle de Zeus, c'est d'abord dans l'épopée qu'elle va chercher cette dernière pour la faire comparaître devant le tribunal tragique, et non après. De même, la critique du « profit », du κέρδος, dans la poésie de Théognis ou de Solon — voire déjà chez Hésiode —, si elle se fonde sur des injustices dont la nature est de plus en plus « économique », n'est pas moins empruntée, au départ, à la peinture d'un Agamemnon « vêtu d'effronterie, au cœur avide de gain » (ἀναιδείην ἐπιείμενε, κερδαλεόφρον : *Iliade*, I, v. 149). Peinture que nous retrouvons également, bien évidemment, dans la tragédie d'Eschyle.

Car, en vérité, comme souvent dans la poésie archaïque — de ce point vue également, ni l'*Iliade* ni *Agamemnon*[707] ne font exception —, si ce sont bien Pâris et le peuple de Troie les criminels à l'œuvre dans les vers que nous venons d'étudier, le comportement que manifestent, chez les Troyens, l'aède comme le dramaturge s'applique aussi bien à d'autres acteurs de la guerre de Troie et de ses suites. Et, en particulier ici, à celui qui nous intéresse au premier chef : Agamemnon en personne.

En effet, pour reprendre Hélène aux Troyens et s'emparer des richesses d'Ilion, n'a-t-il pas « osé sacrifier son enfant » :

> Ἔτλα δ' οὖν θυτὴρ γενέσθαι θυγατρός (*Agamemnon*, v. 224),

Iphigénie, et des centaines de guerriers grecs ? Quels sont ceux —pour reprendre les insultes que Ménélas adressait aux Troyens —, qui n'étaient « jamais rassasiés de bataille » (μάχης ἀκόρητοι : *Iliade*, XIII, v. 639), quoi qu'il en coûtât à leur armée, sinon les fils d'Atrée ? Car si Pâris apparaît sous les traits d'un prince qui a ruiné son peuple, les Atrides également. Ce qui commençait dans la bouche du Chœur comme une condamnation du premier s'achève sur la dénonciation des seconds :

> « On se rappelle le visage de ceux que l'on a vus partir ; mais au lieu d'hommes, ce sont des urnes, des cendres, qui rentrent dans chaque maison ! […] La douleur sourdement chemine, mêlée de haine contre les fils d'Atrée, champions de la vengeance (φθονερὸν δ' ὑπ' ἄλγος ἔρ- | πει προδίκοις Ἀτρείδαις). […] Le renom est lourd que vous fait le courroux de tout un pays (ἀστῶν σὺν κότῳ) : il faut qu'il paye sa dette à la malédiction du peuple (δημοκράντου δ' ἀρᾶς τίνει χρέος). Mon angoisse pressent quelque coup ténébreux : qui a versé des flots de sang retient le regard des dieux (τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ | ἄσκοποι θεοί) ; les noires Érinyes (κελαιναὶ Ἐρινύες) […] anéantissent un jour celui dont le bonheur offensait la justice (τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας). » (*Agamemnon*, v. 433-465)

Ces vers rappellent l'injure que lançait Achille à Agamemnon au début de l'*Iliade* :

> « Ah ! le beau roi dévoreur de son peuple ! » : δημοβόρος βασιλεύς (*Iliade*, I, v. 231).

Mais aussi la colère, la νέμεσις de toute l'armée achéenne :

> Τῷ δ' ἄρ' Ἀχαιοί | ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ.
>
> « Les Achéens, c'est vrai, gardent contre Agamemnon, dans le fond de leur cœur, une rancune, un dépit furieux. » (*Iliade*, II, v. 222-223)

---

[707] Ainsi, la fable mettant en scène un lionceau élevé au palais qui, devenu grand, se révèle la ruine de la maison (v. 717 sq.) s'applique d'abord au personnage d'Hélène : Paris l'a conduite à Troie où elle finit par causer la ruine de la cité. Mais elle s'applique également au personnage d'Égisthe que Cassandre décrit comme « un lion lâche » (v. 1224), à celui de Clytemnestre qu'elle nomme plus loin « la lionne à deux pieds » (v. 1258), comme à celui d'Agamemnon, « le noble lion » (v. 1259).

Thersite, un lâche, un pleutre de surcroît, n'a pas le droit de quereller le roi Agamemnon en face (II, v. 246 sq.). Il sort de sa condition, de sa place. Ulysse le reprendra sur la forme, mais non sur le fond. Car ses attaques expriment bien l'avis de la troupe, comme le soulignait l'emploi de la particule ἄρα : « il est vrai, c'est vrai » (II, v. 222) dans la citation précédente. Thersite adresse à Agamemnon « la malédiction du peuple » :

> Ἀτρεΐδη, τέο δ' αὖτ' ἐπιμέμφεαι ἠδὲ χατίζεις, | πλεῖαί τοι χαλκοῦ κλισίαι, πολλαὶ δὲ γυναῖκες | εἰσὶν ἐνὶ κλισίῃς ἐξαίρετοι, ἅς τοι Ἀχαιοὶ | πρωτίστῳ δίδομεν, εὖτ' ἂν πτολίεθρον ἕλωμεν · | ἦ ἔτι καὶ χρυσοῦ ἐπιδεύεαι, ὅν κέ τις οἴσει | Τρώων ἱπποδάμων ἐξ Ἰλίου υἱὸς ἄποινα, | ὅν κεν ἐγὼ δήσας ἀγάγω ἢ ἄλλος Ἀχαιῶν, | ἠὲ γυναῖκα νέην, ἵνα μίσγεαι ἐν φιλότητι, | ἥν τ' αὐτὸς ἀπὸ νόσφι κατίσχεαι ; οὐ μὲν ἔοικεν | ἀρχὸν ἐόντα κακῶν ἐπιβασκέμεν υἷας Ἀχαιῶν.
>
> « Allons ! fils d'Atrée, de quoi te plains-tu ? de quoi as-tu besoin encore ? Tes baraques sont pleines de bronze, tes baraques regorgent de femmes, butin de choix, que nous, les Achéens, nous t'accordons, à toi, avant tout autre, chaque fois qu'une ville est prise. Ou, encore un coup, as-tu besoin d'or ? — d'un or venu d'Ilion, que t'apportera un Troyen dompteur de cavales, pour racheter son fils, pris et lié par moi ou quelque autre Achéen. Ou bien encore d'une jeune captive, pour goûter l'amour dans ses bras et la garder pour toi seul, loin de tous ? Non, il ne sied pas, quand on est un chef, de mener au malheur les fils des Achéens. » (*Iliade*, II, v. 225-234)

Aujourd'hui comme hier, sans cesse, le fils d'Atrée se nourrit des peines d'autrui. En outre, ces injures que Thersite adresse à Agamemnon font le lien entre les souffrances subies par les Achéens au service des Atrides et la cupidité d'Agamemnon, crime que dénonçait déjà Achille, on s'en souvient :

> Ὦ μοι, ἀναιδείην ἐπιείμενε, κερδαλεόφρον. | […] Ἀλλὰ σοί, ὦ μέγ' ἀναιδές, ἅμ' ἐσπόμεθ', ὄφρα σὺ χαίρῃς, | τιμὴν ἀρνύμενοι Μενελάῳ σοί τε, κυνῶπα, | πρὸς Τρώων · τῶν οὔ τι μετατρέπῃ οὐδ' ἀλεγίζεις · | […] οὐδέ σ' ὀίω | ἐνθάδ' ἄτιμος ἐὼν ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν.
>
> « Ah ! cœur vêtu d'effronterie et qui ne sait songer qu'au gain ! […] C'est toi, grand effronté, que nous avons suivi, pour te plaire, pour vous obtenir, aux frais des Troyens, une récompense, Ménélas et toi, face de chien ! Et de cela, tu n'as cure ni souci ! […] Je me vois mal restant ici, humilié, à t'amasser opulence et fortune. » (*Iliade*, I, v. 149-171)

Le labeur de la guerre, auquel les Achéens, et Achille le premier, ont consacré tant de peines, ne servait qu'à accroître la richesse et l'arrogance des Atrides. Thersite, du reste, achève sa diatribe en prenant ouvertement le parti du fils de Pélée contre Agamemnon (cf. *Iliade*, II, v. 235-242), ce roi qui ne se contente pas de « cuver ses privilèges » (γέρα πεσσέμεν), mais qui, en outre, « vient encore de faire affront à Achille, un héros bien meilleur que lui. » :

> Ὅς καὶ νῦν Ἀχιλῆα, ἑο μέγ' ἀμείνονα φῶτα, | ἠτίμησεν (*Iliade*, II, v. 239-240).

Une nouvelle fois, la tragédie reprend à son compte la leçon de l'épopée et résonne, elle aussi, de cette accusation de corruption et de cupidité,. Jusque dans la victoire, Agamemnon a cédé à l'insolence et à l'appât du gain, du κέρδος. Clytemnestre évoquait ainsi, à son entrée en scène, les dangers qui menacent les vainqueurs :

> Εἰ δ' εὐσεβοῦσι τοὺς πολισσούχους θεοὺς | τοὺ τῆς ἁλούσης γῆς θεῶν θ' ἱδρύματα, | οὗ τὰν ἑλοντες αὖθις ἀνθαλοῖεν ἄν. | Ἔρως δὲ μή τις πρότερον ἐμπίπτῃ στρατῷ | πορθεῖν ἃ μὴ χρὴ κέρδεσιν νικωμένους.

> « Que leur piété respecte seulement les dieux nationaux du pays vaincu et leurs sanctuaires, et ils n'auront pas à craindre la défaite après la victoire. Mais qu'un désir coupable ne s'abatte pas d'abord sur nos guerriers : qu'ils ne se livrent pas, vaincus par l'amour du gain, à de sacrilèges pillages ! » (*Agamemnon*, v. 338-342).

Or ce sont précisément là les exactions auxquelles Agamemnon s'est livré une fois Ilion tombée. Le Héraut qui vient annoncer l'issue du conflit et le retour du roi en dresse un portrait qui, l'égalant à un dieu, est d'abord l'éloge dû au souverain victorieux. Pourtant, sous la louange expresse, ce discours laisse éclater, pour le spectateur averti, la démesure criminelle du personnage :

> « Ah ! palais de mes rois, […] gardez ce radieux visage pour recevoir comme il convient le roi longtemps absent. Il vient faire briller le jour en pleine nuit (φῶς ἐν εὐφρόνῃ φέρων), pour vous, pour tous ceux-ci, le roi Agamemnon. Faites-lui tous fête : il le mérite bien, le destructeur de Troie, à qui Zeus a prêté son hoyau justicier pour retourner le sol, détruire les autels et les temples des dieux (θεῶν ἱδρύματα), anéantir la race entière du pays. C'est ainsi qu'il a passé le joug sur le cou d'Ilion, le roi qui nous revient, aîné des fils d'Atrée, héros favorisé du sort (εὐδαίμων ἀνήρ), et de tous les vivants le plus digne d'un culte (τίεσθαι δ' ἀξιώτατος βροτῶν | τῶν νῦν). » (*Agamemnon*, v. 518-532)

Déjà souillé au départ de l'expédition[708], Agamemnon, dans sa rage de conquête et de butin, l'est encore davantage quand elle s'achève. Il a poussé trop loin la destruction de Troie, ce qui justifie toutes les craintes du Chœur.

Car il est impossible d'aller contre sa nature. Le crime entraîne le crime, « la démesure ancienne […] fait naître une démesure neuve » :

> Φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεάζουσαν […] ὕβριν (*Agamemnon*, v. 764-765),

jusqu'à anéantir complètement leur auteur. Agamemnon, de retour dans son palais, semble d'abord assagi et son discours raisonnable. Mais en réalité, il n'a pas vraiment changé. Jadis, Zeus l'avait trompé avec un songe. Aujourd'hui, c'est son épouse, Clytemnestre, qui le joue à force de flatteries. Nous reparlerons en détail[709] de la μῆτις de la fille de Tyndare, qui ne saurait se confondre avec celle de Zeus — même si elle-même se prétend le bras de la justice divine (cf. *Agamemnon*, v. 1499-1503) —, de la même façon que, dans l'*Iliade*, la ruse d'Héra ne vaut pas l'intelligence de son mari[710]. Toutefois, ici, ce qui nous intéresse, c'est moins le piège que l'aveuglement de la victime qui s'y laisse prendre. Clytemnestre tient à Agamemnon un double langage qu'il se montre incapable de déchiffrer. Ainsi, elle semble le saluer quand, en fait, elle lui promet la mort :

> Εὐθὺς γενέσθω πορφυρόστρωτος πόρος | ἐς δῶμ' ἄελπτον ὡς ἂν ἡγῆται Δίκη.
>
> « Que sur ses pas naisse un chemin de pourpre, par où la Justice le mène dans un séjour qui passe son attente ! » (*Agamemnon*, v. 910-911)

Et Agamemnon, comme toujours, se laisse prendre. Certes, il commence par protester :

> « Fille de Léda, […] ne m'entoure pas, à la manière d'une femme, d'un faste amollissant ; ne m'accueille pas, ainsi qu'un barbare, genoux ployés, bouche hurlante ; ne jonche pas le sol d'étoffes, pour me faire un chemin qui éveille l'envie

[708] Clytemnestre évoque à la fin de la pièce la « souillure » (μίασμα, 1420) qui s'est attachée à Agamemnon quand il a tué Iphigénie. Et le Chœur lui-même a marqué à maintes reprises sa désapprobation (v. 184-187, v. 206 sq., v. 449 sq., v. 799-804, etc.).
[709] Cf. *infra* p. 345 sq. et p. 503 sq.
[710] Cf. *supra* p. 53 et *infra* p. 279 sq.

> (ἐπίφθονον πόρον). Ce sont les dieux qu'il faut honorer de la sorte (θεούς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών) : mortel (θνητὸν ὄντα), je ne puis sans craindre (ἄνευ φόβου) marcher sur ces merveilles brodées. Je veux être honoré en homme, non en dieu (λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ). […] La prudence est le plus grand des dons du ciel (τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν | θεοῦ μέγιστον δῶρον). Celui-là seul doit être estimé heureux dont la vie s'est achevée dans la douce prospérité (ὀλβίσαι δὲ χρὴ | βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ). Je le répète, ce que tu veux, je ne puis le faire sans appréhension (ευθαρσής). » (*Agamemnon*, v. 914-930)

Cependant, si le fils d'Atrée reprend ici à son compte les maximes des « maîtres de vérité », et de Solon en particulier[711], il apparaît bien vite qu'il ne le fait que pour la forme. Car il n'en faut pas beaucoup pour égarer Agamemnon et Clytemnestre le convainc aisément de revenir sur sa décision. Il précipite de la sorte encore un peu plus sa fin alors même qu'il sait la nature de son crime :

> Καὶ τοῖσδέ μ' ἐμβαίνονθ' ἁλουργέσιν θεῶν | μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος. | […] Ἐπεὶ δ' ἀκούειν σοῦ κατέστραμμαι τάδε, | εἶμ' ἐς δόμων μέλαθρα πορφύρας πατῶν.
>
> « Qu'au moment où je marcherai sur la pourpre des dieux, un regard envieux, de loin, ne tombe pas sur moi ! […] Allons ! puisque je me suis laissé vaincre à tes paroles, je rentrerai donc au fond de mon palais en marchant sur la pourpre » (*Agamemnon*, v. 946-957)

Ce ne sont plus les Troyens qui « foulent aux pieds les choses sacrées » (cf. πάτησαν, *Iliade*, IV, v. 157 ; πατοῖτο, *Agamemnon*, v. 372), mais Agamemnon (πορφύρας πατῶν : v. 957). Ce sera là sa dernière « insolence ». Clytemnestre assassine son époux « au nom de la Justice qui, de ce jour, a vengé [Iphigénie, son] enfant, au nom d'Atè et des Érinyes » :

> Μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην, Ἄτην Ἐρινύν τε (*Agamemnon*, v. 1432-1433).

De sorte que, finalement, c'est bien ce même comportement criminel, dont l'épopée nous a livré, la première, les clefs, qui est responsable, jusque dans la tragédie, de la ruine d'Agamemnon. L'Atride est ce souverain distingué entre tous, détenteur du sceptre de Zeus, « plus roi » que tous les autres, admiré — voire envié — jusque par Priam :

> Ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδη, μοιρηγενές, ὀλβιόδαιμον, | ἦ ῥά νύ τοι πολλοὶ δεδμήατο κοῦροι Ἀχαιῶν.
>
> « Ah ! heureux Atride, mortel fortuné, favori des dieux ! ils sont nombreux, je vois, les fils des Achéens que tu as ployés sous ta loi. » (*Iliade*, III, v. 182-183)

Mais c'est justement ce bonheur, cette puissance souveraine, si grande, si rude aussi — imposant sa loi à tous, elle force au silence la sagesse des « maîtres de vérité », tel Calchas (cf. I, v. 78-80) —, sources d'ὕβρις et de κόρος, qui l'ont perdu. La colère des dieux, leur νέμεσις, n'a rien de gratuit : le ciel châtie ici une fortune bâtie sur l'arrogance, la brutalité, la cupidité[712].

---

[711] Les « sagesses » qu'exprime ici Agamemnon sont empruntées à la poésie gnomique et sont celles-là mêmes qu'Hérodote place dans la bouche de Solon lorsque le sage athénien s'entretient avec Crésus au livre I des *Enquêtes* (v. 29 sq.).

[712] Évidemment, la tragédie conclut aussi à l'injustice du geste de Clytemnestre et condamne Égisthe sans appel, comme l'avait fait l'*Odyssée* avant elle. Mais le fait qu'Agamemnon et Cassandre soient victimes d'un crime odieux n'atténue en rien la culpabilité du roi d'Argos. Si son comportement n'est pas seul responsable de sa perte — s'y mêle en particulier la vieille malédiction qui pèse sur les Atrides —, il n'en demeure pas moins l'une des causes essentielles.

Ainsi l'*Iliade*, loin de se ramener à la peinture d'une « civilisation de honte », contient déjà tous les éléments associés traditionnellement aux mises en garde de la morale archaïque grecque. Les défauts dénoncés par les γνῶμαι sont toujours les mêmes, leur enchaînement inéluctable. Les *Travaux et les Jours* d'Hésiode, la poésie gnomique de Solon et Théognis, les auteurs tragiques formuleront cette « généalogie » du comportement criminel en des termes plus nettement articulés, presque « synthétiques », mais qui, sur le fond, ne disent pas autre chose. Solon déclare de la sorte :

> Τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται | ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ.
>
> « Car l'insolence donne naissance à la démesure, quand une nombreuse fortune s'attache à des hommes dont le dessein n'est pas convenable. » (Solon, fr. 6, v. 3-4)[713]

L'épopée préfère illustrer cette maxime plutôt que la formuler Elle la « raconte », la montre en action. Mais en aucun cas elle ne l'ignore.

D'Homère aux Tragiques, le coupable attire sur lui le bras vengeur de la Justice, représenté par Νέμεσις et ses servantes, Ἄτη et les Érinyes, parce qu'il ne respecte pas les lois fixées par les dieux, parce qu'il « outrepasse ses limites », pour reprendre les termes d'Héraclite (ὑπερβήσεται μετρά : fr. 94). Dans son insolence, il court à sa propre perte. Les dieux et leurs agents — car c'est là le rôle que s'attribue Clytemnestre[714] —, se contentent de l'éprouver, en sachant très bien qu'il est à ce moment-là incapable de voir clair dans leurs intentions et de déjouer leurs pièges. Il n'échappe à sa folie, à son aveuglement, son ἄτη, que quand il est déjà trop tard :

> Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει.
>
> « Ce n'est qu'à celui qui a souffert que la Justice accorde de comprendre » (*Agamemnon*, v. 249-250)[715]

Plus il agit, et plus il croit se sauver, alors qu'il ne fait que se perdre davantage. La sentence est déjà dans l'*Iliade*[716] :

> Ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω.
>
> « Le plus sot s'instruit par l'événement. » (*Iliade*, XVII, v. 32 et XX, v. 198)

Ce n'est qu'en « payant » que l'homme « malavisé » « comprend » :

> Νεῖκος ἄριστε, κακοφραδές, ἄλλά τε πάντα | δεύεαι Ἀργείων, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής. | Δεῦρό νῦν, […] περιδώμεθον […] ἵνα γνοίης ἀποτίνων.
>
> « Maître en disputes ! malavisé ! ici comme ailleurs tu te montres le dernier des Argiens ; ton cœur est intraitable. Tiens, parions donc […] : quand tu paieras, tu comprendras. » (*Iliade*, XXIII, v. 483-487)

Cette menace s'adresse ici à Ajax et concerne un enjeu dérisoire : qui donc va remporter la course de char ? Mais elle vaut tout autant pour Agamemnon « querellant » Achille

---

[713] Voir *infra* p. 459.

[714] Voir v. 1499-1503 : « Sous la forme de l'épouse du mort, c'est l'antique, l'âpre Génie vengeur d'Atrée, […] qui a payé cette victime, immolant un guerrier pour venger des enfants » : Φανταζόμενος | δὲ γυναικὶ νεκροῦ τοῦδ' ὁ παλαιὸς | δριμὺς ἀλάστωρ Ἀτρέως […] τόνδ' ἀπέτεισεν | τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας. Évidemment, cette explication n'est pas la seule qui vaut dans la pièce. Clytemnestre ne s'en tirera pas à si bon compte. Mais c'est une autre histoire : cf. *infra* p. 504 sq.

[715] Voir aussi les vers 176-178.

[716] Cf. J. Villemonteix, p. 93.

aux dépens de la justice (cf. *Iliade*, II, v. 375-378). Au contraire d'un maître de vérité dont la science se fonde sur la mémoire, sur l'intelligence du présent, sur une prudente prévoyance, qui sait « ce qui est, ce qui fut, ce qui sera », lui vit dans l'oubli. Il se perd « à son insu ». Le dialogue entre la tradition morale archaïque — voire civique — et l'épopée est constant, tendu parfois, mais jamais rompu. La tragédie reprend parfois les leçons d'Homère pour les mettre en question. Mais, précisément, c'est chez lui, d'abord, qu'elle les a puisées.

L'IDÉE OU LA FORCE : LA DÉFAITE DE LA MHTIΣ

Le revers qu'a essuyé Agamemnon s'explique donc d'abord par les erreurs du fils d'Atrée. Certes, il est ce roi souverain qui tient de Zeus « le sceptre et les lois ». Mais quand il a cédé à l'attrait de la violence, quand il a confondu autorité avec brutalité, quand il a embrassé comme règle de conduite cette « raison du plus fort » qu'il est si prompt par ailleurs à condamner chez son adversaire, il a déchu. Il a compromis sa propre gloire, son renom. La faveur de Zeus l'a dès lors abandonné pour se porter sur le héros qu'il a insulté et lésé, Achille. Nestor le confirme :

> Σὺ δὲ σῷ μεγαλήτορι θυμῷ | εἴξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοί περ ἔτισαν, | ἠτίμησας · ἑλὼν γὰρ ἔχεις γέρας.
>
> « Tu as cédé à ton cœur superbe : tu as fait affront à un brave, à qui les immortels viennent de rendre hommage ; tu lui as pris sa part d'honneur ! » (*Iliade*, IX, v. 109-111)

Agamemnon acquiesce :

> Ὦ γέρον, οὔ τι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας · | ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι · ἀντί νυ πολλῶν | λαῶν ἐστιν ἀνὴρ ὅν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ, | ὡς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν.
>
> « Ah ! vieillard, tu n'as pas menti en énumérant mes erreurs. Ces erreurs, je ne les nie pas. Il vaut, à lui seul, de nombreux guerriers, celui que Zeus dans son cœur a pris en affection, comme il l'a fait pour l'homme à qui il vient de rendre hommage, en défaisant l'armée des Achéens. » (*Iliade*, IX, v. 115-118)

La défaite d'Agamemnon marque donc d'abord la défaveur du dieu. L'Atride a erré. Son châtiment ne s'est pas fait attendre. Quant à la vengeance d'Achille, elle apparaît ici comme l'expression d'un dessein divin visant à punir le coupable et à rétablir sa victime dans ses prérogatives. Dans le raisonnement de Nestor, comme dans celui d'Agamemnon, le fait que le héros auquel Zeus a rendu hommage soit le fils de Pélée ne revêt pas d'importance particulière. Il aurait aussi bien pu d'agir d'un autre roi. Seule importe l'affection du dieu.

Toutefois, cette interprétation des événements n'en livre pas toutes les clefs. En effet, dans la querelle qui oppose Achille au fils d'Atrée, la qualité des protagonistes joue un rôle essentiel. Que l'*Iliade* chante la gloire d'Achille plus que de tout autre Achéen n'est pas indifférent, au contraire. Elle ne se contente pas d'affirmer la défaite d'Agamemnon aux mains de Zeus. Elle raconte aussi la victoire du fils de Pélée. Achille ne doit pas sa gloire à la seule faveur du dieu : elle lui appartient également en propre[717]. Le bras du Péléide, sa force s'avèrent indispensables au camp achéen. Admettre ses erreurs afin de regagner la faveur de Zeus ne suffira pas pour qu'Agamemnon retrouve le chemin de la victoire. Il lui faudra finalement tout céder à Achille. Évidemment,

[717] Cf. Pucci, 1998, p. 208-209.

l'*Iliade* ne conclut pas à la victoire de la force brute sur « le sceptre et les lois ». La colère d'Achille ne sert sa gloire et son honneur que pour autant qu'elle est tempérée par la volonté des dieux et justifiée par les erreurs de l'Atride. Elle devient, au rebours, leur ennemi quand elle pousse Achille à céder, comme Agamemnon au début du poème, à « son cœur superbe » (μεγάλας φρένας : IX, v. 184 ; μεγαλήτορα θυμόν : v. 255 et v. 629 ; θυμὸν μέγαν : IX, v. 496). Ruine des Achéens, de Patrocle surtout, quand elle s'entête, oubli du respect et insulte aux dieux lorsqu'elle outrage le cadavre d'Hector, la μῆνις d'Achille, son χόλος, expression d'un caractère aussi fort que violent, n'offre guère alors un modèle de conduite recommandable. Mais l'*Iliade* n'en demeure pas moins l'épopée de cette « colère ». Sans faire l'apologie du Péléide, elle ne nous laisse cependant pas ignorer combien la force d'Achille importe à la victoire achéenne.

En effet, celle-ci repose en principe sur trois éléments, chacun correspondant à l'une des facettes de cette « force » dont l'*Iliade* forme le poème : la faveur de Zeus ; la puissance guerrière de l'armée grecque ; et l'intelligence de ses chefs. Agamemnon, par sa faute, s'est vu retirer la première — c'était l'objet des analyses précédentes. Il convient donc désormais d'étudier les conséquences de la colère d'Achille sur les deux autres. Ainsi, les forces grecques se trouvent entamées par le retrait du Péléide : il demeure, au combat, « le plus fort » des Achéens ; et il n'est pas certain que les exploits d'Agamemnon, ceux de Diomède et d'Ajax, pourtant si valeureux dans la bataille, suffisent à le remplacer. Reste alors les ressources de l'intelligence, qui sont censées faire défaut au fils de Pélée, mais dont jouissent au plus haut point Nestor et Ulysse, les rois de μῆτις, alliés fidèles d'Agamemnon. Elles, au moins, devraient échapper à cette primauté de la force brutale qu'incarne le Péléide et offrir une alternative à son emprise sur la victoire achéenne. Or il n'en est rien. Paradoxalement, Achille absent, la déroute achéenne n'est pas seulement celle de leur roi et de leurs armes, mais aussi celle de leur μῆτις, qui ne parvient pas, en la circonstance, à tenir tête à la « force », βίη, qu'il s'agisse de celle d'Hector ou — en creux — de celle du Péléide.

Les rapports de force traditionnels sont donc ici comme inversés. Dans cette épreuve, ce n'est pas tant Achille, roi de violence, qui a besoin du conseil de la μῆτις et de la modération que veut lui imposer Agamemnon, fort de son autorité ; mais bien plutôt l'Atride, Nestor, Ulysse, Ajax, Diomède, et tous les autres rois, qui doivent reconnaître la défaite de leur intelligence et de leurs bras si le fils de Pélée ne retourne pas au combat. L'idée ou la force, μῆτις ou βίη, cette alternative, arbitrée par la faveur des dieux et la colère du Péléide, revient sans cesse dans l'épopée et mérite toute notre attention. Au cours des analyses précédentes, nous avons montré comment l'*Iliade*, sans attendre la poésie didactique, met en place et illustre un certain nombre de leçons au principe même de la tradition morale archaïque. Mais, justement, ce sont ces sentences qui se trouvent, sinon remises en cause, du moins ballottées par le récit épique. Intelligence subtile ou bras puissant, expérience ou fougue, force de l'âge ou de la jeunesse, finesse ou rudesse, tempérance ou excès, justice ou injustice : autant de choix dont les termes pouvaient sembler élucidés, mais que les mésaventures des Achéens rendent à nouveau confus. Les sentences pourront d'abord sembler moins présentes dans les études qui suivent. La raison en est simple : elles ont déjà été formulées au fil des pages qui précèdent. Dans l'épopée, les maximes s'inscrivent dans le récit épique, épousent les mouvements de la narration. Homère préfère le plus souvent laisser à ses personnages le soin d'illustrer, par leurs propos et leurs actes, les enseignements que la tradition gnomique formalisera. Pour manifester le sens des leçons de l'*Iliade*, il nous faut partir de l'action même qui s'y déroule, en démêler les fils. Ce n'est qu'une fois ce contexte établi que les sentences retrouveront leur assise.

LA MHTIΣ DE NESTOR

La querelle entre Achille et Agamemnon n'est pas une simple affaire de personnes. Il ne s'agit pas uniquement de savoir lequel des deux héros est « plus fort » que l'autre. Car Agamemnon n'est pas seul en cause. Il reçoit le soutien des autres Achéens, et en particulier celui de Nestor et d'Ulysse, qui comptent bien l'aider à assurer sa victoire en dépit de la colère et du retrait d'Achille. Épreuve de force il y a, mais qui ne met pas tant aux prises deux héros que deux conceptions de la gloire et de l'honneur, du pouvoir et de la force. Le fils de Pélée ne compte que sur son bras. Il incarne la « force », βίη, dans ce qu'elle a de salvateur aussi bien que de destructeur. Au contraire, Agamemnon, Nestor, Ulysse, jugent que la victoire repose moins sur la force brute que sur la faveur divine et l'intelligence, la μῆτις, qui, au besoin, permet au plus faible de l'emporter sur le plus fort[718]. Peu importe la défection du Péléide. Le roi d'Argos n'en a cure, lui à qui Zeus, le dieu de μῆτις, rend hommage :

> Φεῦγε μάλ', εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσυται, οὐδέ σ' ἔγωγε | λίσσομαι εἵνεκ' ἐμεῖο μένειν · πάρ' ἔμοιγε καὶ ἄλλοι | οἵ κέ με τιμήσουσι, μάλιστα δὲ μητίετα Ζεύς. | Ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι διοτρεφέων βασιλήων · | αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε · | εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν · | οἴκαδ' ἰὼν σὺν νηυσί τε σῇς καὶ σοῖς ἑτάροισι | Μυρμιδόνεσσιν ἄνασσε, σέθεν δ'ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω, | οὐδ' ὄθομαι κοτέοντος.
>
> « Eh ! fuis donc, si ton cœur en a telle envie. Ce n'est pas moi qui te supplie de rester ici pour me plaire. J'en ai bien d'autres prêts à me rendre hommage, et, avant tout, le prudent Zeus. Tu es bien pour moi le plus odieux de tous les rois issus de Zeus. Ton plaisir, toujours, est la querelle, la guerre et les combats. Si tu es très fort, ce n'est qu'au Ciel que tu le dois. Va t'en chez toi, avec tes nefs, tes camarades ; va régner sur les Myrmidons : de toi je n'ai cure et me moque de ta rancune. » (*Iliade*, I, v. 173-181)

Achille ne peut se prévaloir que de sa naissance divine et de son goût pour les conflits. Seule sa force physique le distingue. Mais Agamemnon ne se soucie guère de cette puissance-là. Il a l'aveu de Zeus comme de l'armée. Il reçoit l'hommage, la τιμή, le κῦδος, que lui accorde le dieu de μῆτις : μητίετα Ζεύς[719]. Et c'est cela qui compte. Car, en vérité, pour l'emporter, point n'est besoin d'être « fort ». En effet, comme le vieux et sage Nestor l'explique à son fils Antiloque qui s'apprête à participer à une course de char, ce n'est pas la « force », βίη, mais « l'idée », μῆτις, qui vaut mieux :

> Ἀλλ' ἄγε δὴ σύ, φίλος, μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ | παντοίην, ἵνα μή σε παρεκπροφύγῃσιν ἄεθλα. | Μῆτι τοι δρυτόμος μέγ' ἀμείνων ἠὲ βίηφι, | μῆτι δ' αὖτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ | νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι, | μῆτι δ' ἡνίοχος περιγίνεται ἡνιόχοιο.
>
> « À toi donc, mon chéri, de te mettre en tête autant d'idée que tu pourras, si tu ne veux pas que le prix t'échappe. C'est l'idée qui fait le bon bûcheron, ce n'est pas la force. C'est l'idée qui permet au pilote sur la mer lie de vin de diriger la nef rapide toute secouée par les vents. C'est l'idée qui fait qu'un cocher l'emporte sur d'autres cochers. » (*Iliade*, XXIII, v. 313-318)

Fidèle à ce principe, à cette γνώμη, qui place μῆτις au-dessus de βίη, c'est grâce à « l'idée » que le fils de Nélée compte surtout sauver les Achéens.

Ainsi, Nestor essaie d'abord de mettre un terme à la querelle. Si les Achéens veulent emporter la victoire, il faut que leurs chefs apprennent à écouter la voix de la

---

[718] Cf. Detienne et Vernant, 1974, chapitre I, p. 17-31.

[719] Cf. *Iliade*, I, v. 278-279 et *supra*, p. 168. Sur la distinction entre κῦδος, la gloire dont est investi par les dieux le roi porte-sceptre, celle qui est conférée au héros par d'autres que lui, et κλέος, le renom que le héros épique gagne au combat, qu'il remporte grâce à ses propres actions, voir Pucci, 1998, p. 204-214.

sagesse, au lieu de se fier à leur bonne fortune ou à la vigueur de leurs bras. Agamemnon lui-même, tout « roi des rois » qu'il est, ne peut échapper à cette leçon. Les recommandations de Nestor s'adressent autant à lui qu'au Péléide :

> Τοῖσι δὲ Νέστωρ | ἡδυεπὴς ἀνόρουσε, λιγὺς Πυλίων ἀγορητής, | τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή · | […] ὅ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν · | « Ὦ πόποι, ἦ μέγα πένθος Ἀχαιίδα γαῖαν ἱκάνει · | ἦ κεν γηθήσαι Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες | ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροίατο θυμῷ, | εἰ σφῶιν τάδε πάντα πυθοίατο μαρναμένοιιν, | οἳ περὶ μὲν βουλὴν Δαναῶν, περὶ δ' ἐστὲ μάχεσθαι. | Ἀλλὰ πίθεσθ' · ἄμφω δὲ νεωτέρω ἐστὸν ἐμεῖο · | ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ καὶ ἀρείοσιν ἠέ περ ὑμῖν | ἀνδράσιν ὡμίλησα, καὶ οὔ ποτέ μ' οἵ γ' ἀθέριζον. | […] Κάρτιστοι δὴ κεῖνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν · | κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο. | […] Κείνοισι δ' ἂν οὔ τις | τῶν οἳ νῦν βροτοί εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο · | καὶ μέν μευ βουλέων ξύνιεν πείθοντό τε μύθῳ · | ἀλλὰ πίθεσθε καὶ ὔμμες, ἐπεὶ πείθεσθαι ἄμεινον. »
>
> « Mais voici que Nestor se lève, Nestor au doux langage, l'orateur sonore de Pylos. De sa bouche ses accents coulent plus doux que le miel. […] Sagement, il prend la parole et dit : "Las ! le grand deuil qui vient à la terre achéenne ! Quel plaisir pour Priam et les fils de Priam ! et quelle joie au cœur pour les autres Troyens, s'ils savaient tout ce qui en est de cette lutte entre vous, vous, les premiers des Danaens au Conseil comme à la bataille ! Allons ! écoutez-moi tous deux : aussi bien suis-je votre aîné. J'ai déjà été, moi, le compagnon d'hommes plus braves encore que nous, et jamais ils ne firent fi de moi. […] C'étaient des hommes forts, entre tous ceux qui ont grandi sur cette terre, et forts entre tous, ils luttaient contre des adversaires forts entre tous […]. Ah ! contre ceux-là nul aujourd'hui ne pourrait plus lutter des mortels d'ici-bas. Eh bien ! ces hommes-là méditaient mes avis et écoutaient ma voix. Allons ! écoutez-la aussi : qui l'écoute prend le bon parti ! » (*Iliade*, I, v. 248-274)

La leçon est claire : la force, la puissance, si grandes soient-elles, doivent savoir écouter les avis de la sagesse. Car la façon dont Homère introduit Nestor dans le récit ne laisse planer aucun doute sur son statut. Il incarne la sagesse et l'intelligence, la μῆτις[720]. Le fils de Nélée est à l'image des Muses de la *Théogonie* et de leurs protégés. Les filles de Ζεὺς μητίετα et de Mémoire[721] ont le don de charmer leurs auditeurs par leur langage :

> Τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ | ἐκ στομάτων ἡδεῖα.
>
> « Sans répit, de leurs lèvres, des accents coulent, délicieux. » (*Théogonie*, v. 39-40)

Et ce sont elles qui dotent le roi de Pylos, ainsi que ses pairs, de ces mêmes qualités :

> Ἥ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ · | ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο | γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλήων | τῷ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χείουσι ἐέρσην, | τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα · οἱ δέ τε λαοὶ | πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας | ἰθείῃσι δίκῃσιν · ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων | αἶψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν · | τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὕνεκα λαοῖς | βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι | ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν · | ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἱλάσκονται | αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν · | τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν. | Ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος | ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί, | ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες · ὃ δ' ὄλβιος, ὅν τινα Μοῦσαι | φίλωνται · γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή.
>
> « C'est [Calliope] en effet qui accompagne les rois vénérés. Celui qu'honorent les filles du grand Zeus, celui d'entre les rois nourrissons de Zeus sur qui s'arrête leur regard le jour où il vient au monde, celui-là les voit verser sur sa langue une rosée

[720] Cf. aussi *supra* p. 60.
[721] Cf. *supra* p. 55 sq.

> suave, celui-là de ses lèvres ne laisse couler que de douces paroles. Tous les gens ont les yeux sur lui, quand il rend la justice en sentences droites. Son langage infaillible sait vite, comme il faut, apaiser les plus grandes querelles. Car c'est à cela qu'on connaît les rois sages, à ce qu'aux hommes un jour lésés ils savent donner, sur la place, une revanche sans combat[722], en entraînant les cœurs par des mots apaisants. Et quand il s'avance à travers l'assemblée, on lui fait fête comme à un dieu, pour son sens de l'honneur et sa douce bienveillance, et il brille au milieu de la foule accourue. Tel est le don sacré des Muses aux humains. Oui, c'est par les Muses et par l'archer Apollon qu'il est sur terre des chanteurs et des citharistes, comme par Zeus il est des rois. Bienheureux celui que chérissent les Muses : de ses lèvres coulent des accents suaves. » (*Théogonie*, v. 80-97)

Là où Hésiode décrit un roi inspiré « générique », Homère, lui, nous en montre un « pour de vrai », à l'œuvre, en action. Nestor incarne le bon souverain par excellence. Roi de θέμις, son arrêt est juste. Roi de μῆτις, son âge lui confère expérience et autorité, tandis que son intelligence sait trouver les mots qu'il faut. Si « l'effronterie », ἀναιδείη, d'Agamemnon, effronterie que dénonçait tantôt Achille (cf. ἀναιδείην ἐπιείμενε, κερδαλεόφρον : I, v. 149 ; ὦ μέγ' ἀναιδές : I, v. 158), témoigne à ce moment-là de la mauvaise foi du fils d'Atrée, de sa fourbe, bref d'une méchante μῆτις[723], Nestor, en revanche, incarne « le sentiment de l'honneur » et la « douce bienveillance » du souverain équitable : αἰδὼς μειλιχίη[724]. Agamemnon comme Achille doivent l'écouter et suivre son avis en renonçant à leur différend. C'est là « le bon parti ». Mais encore faut-il convaincre. L'Atride le reconnaît volontiers :

> Ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες.
>
> « Tout ce que tu dis là, vieillard, est fort bien dit. » (*Iliade*, I, v. 286)[725]

Pourtant, il refuse de laisser à Achille sa part d'honneur. Quant au Péléide, toute concession lui paraît lâcheté :

> Ἦ γάρ δειλός τε καὶ οὐτιδανὸς καλεοίμην, | εἰ δὴ σοὶ πᾶν ἔργον ὑπείξομαι ὅττί κεν εἴπῃς | ἄλλοισιν δὴ ταῦτ' ἐπιτέλλεο, μὴ γὰρ ἔμοιγε | σήμαιν'· οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔτι σοὶ πείσεσθαι ὀίω
>
> « On me dirait vraiment lâche et homme de rien, si je t'allais céder en tout au premier mot. Commande ainsi à d'autres et ne viens pas me donner d'ordres, à moi : car je crois que, de ce jour, je ne t'obéirai plus. » (*Iliade*, I, v. 293-296)

Le conseil de Nestor, fort bon au demeurant, reste vain. Le roi de Pylos est ici privé du pouvoir de persuader[726]. Car c'est bien de cela qu'il est question. Le verbe πείθειν revient sans cesse sur les lèvres du vieil homme (I, v. 259 ; v. 273 ; v. 274). Mais sans succès. Sa μῆτις, si honorable et honnête soit-elle, a échoué. Agamemnon préfère croire en sa puissance, en sa gloire. Achille, lui, compte sur son courage et sur ses bras. En outre, Zeus, en accordant sa vengeance au fils de Pélée, lui donne raison contre les arguments de Nestor : s'il cède devant l'Atride, il y perdra son honneur (cf. *Iliade*, I, v. 293-296). Dès le début, la force prend le pas sur l'idée.

---

[722] Littéralement : « facilement », adverbe répété au début des *Travaux et les Jours* pour qualifier le gouvernement de Zeus lui-même. Voir aussi *Théogonie*, v. 254, v. 442-443 ; *Iliade*, XVI, v. 690, XVII, v. 178 ; etc.

[723] Sur la mauvaise μῆτις, arme du « cœur avide de profit », κερδαλεόφρων, cf. également *Iliade*, IV, v. 338-348.

[724] Littéralement : le roi de justice jouit « d'un sens de l'honneur doux comme le miel », semblable en cela aux paroles « douces comme le miel » elles aussi que lui inspirent les Muses.

[725] Littéralement, κατὰ μοῖραν signifie « en accord avec la part qui vous revient », « comme il convient ».

[726] Nestor se trouve ici dans une situation comparable à celle de Polydamas confronté à Hector. Face au fils de Priam, incarnation, dans le camp troyen, à la fois de l'autorité royale d'Agamemnon et de la force martiale d'Achille, le fils de Panthoos, tout bon conseiller qu'il est, ne parvient pas, le plus souvent, à se faire entendre : voir *supra* p. 71.

La rupture est donc consommée. Achille s'est retiré du combat et il faut maintenant se battre sans lui. Comme toujours, deux voies s'offrent aux Achéens. Se fier à leurs bras, à la force : βίη ; ou bien s'en remettre à l'intelligence, à μῆτις. Et, pour un temps, c'est le choix de la force qui prime. La μῆτις ne s'impose en effet que lorsque l'adversaire est « plus fort, plus vite » (cf. XXIII, v. 309 sq.). Mais pour l'heure, Agamemnon est plein d'assurance. Le songe trompeur de Zeus lui a promis la victoire (II, v. 1 sq.) : il décide donc de livrer bataille. La vigueur achéenne aura raison des Troyens :

> « Ô Zeus très glorieux, très grand ! […] ne laisse pas le soleil se coucher et l'ombre survenir, que je n'aie d'abord jeté bas, la face en avant, le palais de Priam […] ; que je n'aie aussi, au moyen du bronze, déchiré, mis en pièce, autour de sa poitrine la cotte d'Hector, et vu, à ses côtés, ses compagnons, en foule, tomber le front dans le poussière, prenant la terre entre leurs dents ! » (*Iliade*, II, v. 412-418)[727]

Malheureusement, cet avenir n'est qu'illusion, une ruse de Zeus (II, v. 35-36 ; v. 419-420) : le choix de la force n'est pas le bon, car la puissance du Cronide, son κράτος, va désormais aux Troyens (cf. II, v. 509).

Ainsi, les premiers combats tournent à l'avantage du peuple de Priam, en dépit des exploits de Diomède qui, au Chant V, aidé par Athéna, affronte jusqu'aux dieux, blessant Aphrodite et Arès. Le fils de Tydée est puissant (κρατερός)[728], et même « le plus fort des Achéens » (κάρτιστος Ἀχαιῶν : VI, v. 98), « courageux à l'extrême » (ὑπέρθυμος : IV, v. 365 et v. 881 ; V, v. 376), épithète attribué plus loin à Héraklès en personne (XIV, v. 250). Comme le fils de Zeus[729], il incarne la vigueur, tandis qu'elle le définit : il est « la force de Diomède », βίη Διομήδεος (V, v. 781). Il vaut à lui seul plusieurs hommes :

> Ὸ δὲ χερμάδιον λάβε χειρὶ | Τυδεΐδης, μέγα ἔργον, ὃ οὐ δύο γ' ἄνδρε φέροιεν, | οἷοι νῦν βροτοί εἰσ', ὁ δέ μιν ῥέα πάλλε καὶ οἷος.
>
> « Le fils de Tydée prend une pierre dans sa main. L'exploit est merveilleux : deux hommes, deux hommes d'aujourd'hui, ne la porteraient pas. Il la brandit, lui, seul, et sans effort ! » (*Iliade*, V, v. 302-304)

Le fils de Tydée est, à ce moment-là, le meilleur des Achéens : ἄριστος Ἀχαιῶν[730]. Mais sa force ne suffit pas à emporter la victoire[731].

Pas plus du reste que celle des autres « preux », les ἀριστῆες (VII, v. 73 ; v. 111 ; v. 227) du camp achéen. Car en vérité, face à Hector, la « force » précisément leur fait défaut. Le bras d'Achille, sa vigueur leur sont indispensables. C'est là la leçon de ces affrontements. Du reste, il est permis de la dégager clairement. Ainsi au Chant VII, Hector défie en combat singulier le « champion » achéen (πρόμος : VII, v. 75) qui le voudra (VII, v. 72-75), ou pour reprendre les termes de son frère, le devin Hélénos, « quiconque est le meilleur des Achéens » (Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος : VII, v. 50). Or, ainsi que l'a montré Gregory Nagy, ce défi, comme ses circonstances, manifeste en fait la suprématie d'Achille :

> « Hector se vante de ce que cet Achéen sans nom sera tué et contribuera ainsi au récit épique glorifiant les exploits d'Hector. Cet Achéen inconnu et malheureux, en

---

[727] Voir aussi *Iliade*, II, v. 451 : « [Athéna] fait se lever la force nécessaire pour batailler et guerroyer sans trêve », Ἐν δὲ σθένος ὦρσεν ἑκάστῳ | καρδίῃ ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.

[728] *Iliade*, IV, v. 401 ; v. 411 ; V, v. 142, v. 151, v. 251, v. 286, v. 814 ; VII, v. 163 ; VIII, v. 532 ; X, v. 369, v. 446, v. 536 ; XI, v. 316, v. 361, v. 384, v. 660 ; XVI, v. 25 ; XXIII, v. 290, v. 472, v. 812.

[729] Héraklès est, en effet, lui aussi le plus souvent défini dans l'*Iliade* par sa force : βίη Ἡρακληείη, II, v. 658 ; II, v. 666 ; V, v. 638 ; XI, v. 690 ; XV, v. 640 ; XIX, v. 98 ; βίη Ἡρακλῆος, XVIII, v. 117.

[730] *Iliade*, V, 103 et v. 414.

[731] Sur la force de Diomède, cf. *infra* p. 234.

> réalisant une **aristeía** [i.e. sa plus grande action héroïque], contribuerait à un **kléos** [i.e. une gloire], mais ce **kléos** appartiendrait au vainqueur, Hector. »[732]

Voici les mots du Priamide :

> Καί ποτέ τις εἴπῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων, | νηὶ πολυκλήϊδι πλέων ἐπὶ οἶνοπα πόντον · | "ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος, | ὅν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἕκτωρ." ὥς ποτέ τις ἐρέει · τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται.
>
> « Et l'on dira un jour, parmi les hommes à venir, lorsque, avec une nef bien garnie de rames, on ira sur la mer aux teintes lie de vin : "Voilà la tombe d'un homme mort jadis, d'un preux que tua l'illustre Hector." C'est là ce qu'on dira, et ma gloire jamais plus ne périra. » (*Iliade*, VII, v. 87-91)

Gregory Nagy poursuit :

> « La tombe de cet adversaire achéen inconnu donnerait sur l'Hellespont (VII, v. 86), clairement visible de ceux qui la croiseront. Or il se trouve que la tradition épique assigne une telle tombe à Achille lui-même :
>
> > ἀκτῇ ἔπι προὐχούσῃ, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ, | ὥς κεν τηλεφανὴς ἐκ ποντόφιν ἀνδράσιν εἴῃ | τοῖς οἳ νῦν γεγάασι καὶ οἳ μετόπισθεν ἔσονται.
> >
> > "au bout du promontoire où s'ouvre l'Hellespont, de façon à ce qu'il soit clairement visible de loin par les hommes venant de la mer, ceux qui vivent maintenant et ceux qui viendront après nous." (*Odyssée*, XXIV, v. 82-84)
>
> C'est Achille qui aurait dû répondre au défi lancé par Hector à celui qui est le meilleur des Achéens. C'est le héros à qui son père a appris "à être le meilleur [**áristos**] toujours" (αἰὲν ἀριστεύειν : XI, v. 784). Achille mourra, oui, et ses cendres seront effectivement enchâssées au bord de l'Hellespont. Mais ironiquement, c'est Hector qui sera tué par Achille. C'est Hector qui contribuera au récit épique glorifiant les exploits d'Achille. En réalisant son **aristeía** fatale, Hector contribuera à un **kléos**, ainsi qu'il le dit au vers VII, v. 91, mais le **kléos** appartiendra au vainqueur, Achille. L'*Iliade* appartient à Achille. C'est à Achille que la tradition iliadique accorde le **kléos** qui ne périra jamais. Achille lui-même le déclare :
>
> > ὤλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται
> >
> > "C'en est fait pour moi du retour ; en revanche, une gloire [**kléos**] impérissable m'attend." (*Iliade*, IX, v. 413). »

Ainsi, le défi lancé par Hector évoque d'emblée la figure d'Achille. C'est lui « le meilleur des Achéens ». Au combat nul le vaut.

Et cet éloge implicite n'est qu'accentué dans la suite du récit. En effet, à l'annonce d'Hector répond le silence des Achéens :

> Οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ | αἴδεσθεν μὲν ἀνήσασθαι, δεῖσαν δ' ὑποδέχθαι.
>
> « Tous demeurent silencieux, sans voix. L'honneur défend de refuser, et la crainte d'accepter » (*Iliade*, VII, v. 92-93)

Ménélas « les prend à parti avec des injures » (νείκει ὀνειδίζων : VII, v. 95). Nous sommes dans le registre du blâme, νεῖκος, antonyme d'αἶνος[733] :

---

[732] Nagy, 1979, p. 28, § 3.
[733] Cf. Nagy, 1979, chapitre XII.

> Ὤ μοι, ἀπειλητῆρες, Ἀχαιίδες, οὐκέτ' Ἀχαιοί · | ἦ μὲν δὴ λώβη τάδε γ' ἔσσεται αἰνόθεν αἰνῶς, | εἰ μή τις Δαναῶν νῦν Ἕκτορος ἀντίος εἶσιν | Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε, | ἥμενοι αὖθι ἕκαστοι ἀκήριοι, ἀκλεὲς αὔτως.
>
> « Ah ! bravaches ! Achéennes — je ne peux plus dire Achéens ! — ce serait bien là, cette fois, un affront terrible, affreux entre tous, si nul Danaen à cette heure ne tenait tête à Hector. Mais redevenez donc tous ici terre et eau, vous qui demeurez là, assis et sans courage, privés de gloire » (*Iliade*, VII, v. 96-100)

Ménélas répond d'abord aux prétentions d'Hector. Si les Achéens ne font rien, l'éloge et la gloire iront à Hector, le blâme et le déshonneur aux Grecs : ils seront ἀκλεὲς (VII, v. 100). Mais un autre jeu d'écho se met aussi en place. En effet, en évoquant « l'affront » (λώβη) que subiraient les Achéens s'ils renonçaient à marcher contre le Priamide (VII, v. 97-98), Ménélas tisse un lien entre le défi lancé par Hector et d'autres « affronts ». Celui qu'il a subi aux mains de Pâris et des Troyens d'abord (cf. λώβη : XIII, v. 640 ; λωβήσασθε : XIII, v. 641)[734]. Mais aussi « l'affront » qui a écarté le fils de Pélée du combat. En effet, au Chant IX, Achille repoussera la rançon proposée par Agamemnon en ces termes :

> Οὐδ' εἴ μοι τόσα δοίη ὅσα ψάμαθός τε κόνις τε, | οὐδέ κεν ὣς ἔτι θυμὸν ἐμὸν πείσει Ἀγαμέμνων, | πρίν γ' ἀπὸ πᾶσαν ἐμοὶ δόμεναι θυμαλγέα λώβην.
>
> « M'offrît-il même des biens aussi nombreux que tous les grains qui sont de sable ou de poussière, non même alors Agamemnon ne saurait convaincre mon cœur, avant d'avoir d'abord entièrement payé l'affront dont souffre mon âme. » (*Iliade*, IX, v. 385-388)

De sorte que l'affront subi par les Achéens aux mains d'Hector sonne comme la vengeance de celui enduré par Achille à cause d'Agamemnon. Hector prend ici les traits d'un messager d'Achille. Son défi, loin de chanter sa propre gloire impérissable, évoquait en réalité celle du fils de Pélée. Il manifestait combien Achille est « le meilleur des Achéens ». En son absence, c'est aux autres « preux » de se proposer pour le remplacer. Mais si personne ne se lève, si Hector l'emporte, alors ce sera aussi le triomphe d'Achille. Il aura eu sa vengeance : des Achéens humiliés.

Devant les hésitations de ses pairs, c'est donc Ménélas qui va affronter Hector. Déjà il s'arme (VII, v. 103). Mais très vite on le retient. Car, en vérité, il n'est pas capable de battre le Priamide :

> « Alors, Ménélas, se serait levé le dernier jour de ta vie, sous les coups d'Hector — Hector était cent fois plus fort que toi (ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν) ! » (*Iliade*, VII, v. 104-105)

Cette incapacité est toute physique. Ménélas est brave : il vient de le prouver. Mais il n'est pas assez « fort ». Seul Achille le serait. Agamemnon lui-même le laisse échapper :

> Ἀφραίνεις, Μενέλαε διοτρεφές, οὐδέ τί σε χρὴ | ταύτης ἀφροσύνης. […] μηδ' ἔθελ' ἐξ ἔριδος σεῦ ἀμείνονι φωτὶ μάχεσθαι, | Ἕκτορι Πριαμίδῃ, τόν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι · | καὶ δ' Ἀχιλεὺς τούτῳ γε μάχῃ ἐνὶ κυδιανείρῃ | ἔρριγ' ἀντιβολῆσαι, ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων.
>
> « C'est folie, Ménélas issu de Zeus ! et ce n'est pas à toi que sied telle folie. […] Renonce, pour relever un défi, à combattre plus fort que toi, Hector le Priamide, lui qui fait peur à tous les autres. Achille même s'effraie de l'aborder dans la bataille qui donne aux hommes la gloire, alors qu'il est pourtant cent fois meilleur que toi. » (*Iliade*, VII, v. 109-114)

[734] Cf. *supra* p. 216.

L'éloge d'Achille est ici bien involontaire. Mais il n'en est pas moins lâché. Seul le Péléide serait de taille à affronter Hector. L'avis est « sage » (αἴσιμα : v. 121). Littéralement, il est « conforme aux arrêts du destin ». Il n'appartient pas à Ménélas d'affronter victorieusement Hector. Ce lot est réservé au Péléide, ce qui était déjà le sens du défi lancé par le fils de Priam.

Nestor lui-même le confirme, subtilement, comme à son accoutumé :

> « Las ! le grand deuil qui vient à la terre achéenne ! Ah ! comme il gémirait, le vieux meneur de chars, le noble conseiller et orateur des Myrmidons, Pélée (γέρων ἱππηλάτα Πηλεύς, | ἐσθλὸς Μυρμιδόνων βουληφόρος ἠδ' ἀγορητής), lui qui jadis prenait tant de plaisir à me poser cent questions dans son manoir, à m'interroger sur tous les Argiens, pères et enfants ! Ah ! s'il apprenait qu'aujourd'hui tous se terrent à la vue d'Hector ! Comme il lèverait les bras vers les Immortels, afin d'obtenir que son âme, quittant ses membres, s'en fût plonger aux demeures d'Hadès ! » (*Iliade*, VII, v. 124-131)

Commencer son discours par une invocation à Pélée, père d'Achille, quand Agamemnon vient de reconnaître implicitement que seul le Péléide est de taille à combattre Hector, voilà qui n'a rien d'innocent. Nestor s'appuie sur la conclusion du fils d'Atrée. Son discours va faire l'éloge de la force, la βίη, à commencer par la sienne, celle de sa jeunesse perdue, mais aussi, indirectement, celle d'Achille :

> Αἰ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον, | ἡβῷμ' ὡς ὅτ' […] μάχοντο | ἀγρόμενοι Πύλιοί τε καὶ Ἀρκάδες […]. | Τοῖσι δ' Ἐρευθαλίων πρόμος ἵστατο, ἰσόθεος φώς | […]. Προκαλίζετο πάντας ἀρίστους. | Οἱ δὲ μάλ' ἐτρόμεον καὶ ἐδείδισαν, οὐδέ τις ἔτλη · | ἀλλ' ἐμὲ θυμὸς ἀνῆκε πολυτλήμων πολεμίζειν | θάρσεϊ ᾧ · | γενεῇ δὲ νεώτατος ἔσκον ἁπάντων · | καὶ μαχόμην οἱ ἐγώ, δῶκεν δέ μοι εὖχος Ἀθήνη · | τὸν δὴ μήκιστον καὶ κάρτιστον κτάνον ἄνδρα · | πολλὸς γάρ τις ἔκειτο παρήορος ἔνθα καὶ ἔνθα. | Εἴθ' ὡς ἠβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη · | τῶ κε τάχ' ἀντήσειε μάχης κορυθαίολος Ἕκτωρ · | ὑμέων δ' οἵ περ ἔασιν ἀριστῆες Παναχαιῶν, | οὐδ' οἱ προφρονέως μέμαθ' Ἕκτορος ἀντίον ἐλθεῖν.
>
> « Ah ! Zeus Père ! Athéna ! Apollon ! ah ! si j'étais encore jeune, comme aux jours où […] se livraient bataille ensemble Pyliens et Arcadiens […] Leur champion, c'était Éreuthalion, mortel égal aux dieux. […]. Il défiait tous les preux. Mais ceux-ci tremblaient et craignaient : nul n'osait. Moi seul, mon cœur patient me poussa à me battre, tant il se sentait d'assurance ; et cependant, pour l'âge, j'étais le plus jeune de tous. Ce fut donc moi qui combattis ; Athéna m'octroya la gloire. Je tuai le plus grand comme le plus fort des hommes. Il était immense, étendu inerte, sur un sol qu'il couvrait de tous les côté. Ah ! si j'étais encore jeune, si ma vigueur était intacte, il devrait sans retard affronter le combat, Hector au casque étincelant ! Tandis que vous, vous qui êtes les preux du camp panachéen, vous n'avez nulle franche envie de répondre au défi d'Hector. » (*Iliade*, VII, v. 132-160)

Face à Hector, que figure ici Éreuthalion, « champion » (πρόμος : v. 136) du camp adverse, « le plus grand comme le plus fort des hommes » (μήκιστον καὶ κάρτιστον : v. 155), seule la « vigueur » (βίη : v. 157), celle de la jeunesse (αἰ γὰρ […] ἡβῷμι : v. 132-133 ; γενεῇ δὲ νεώτατος ἔσκον ἁπάντων : v. 153 ; εἴθ' ὡς ἠβώοιμι : v. 157), peut faire face (ἀντήσειε : v. 158 ; ἀντίον ἐλθεῖν : v. 160). Il est en effet tout à fait significatif que, dans ce récit parénétique, le seul personnage dont les titres évoquent la sagesse, la prudence, la μῆτις et non la force ne soit pas Nestor lui-même, mais Pélée :

> Γέρων ἱππηλάτα Πηλεύς, | ἐσθλὸς Μυρμιδόνων βουληφόρος ἠδ' ἀγορητής.
>
> « Le vieux meneur de chars, le noble conseiller et orateur des Myrmidons, Pélée. » (*Iliade*, VII, v. 125-126)

Pourtant, ce sont là les qualités dont le fils de Nélée se voit habituellement doté. Vieux meneur de char (γερήνιος ἱππότα Νέστωρ : II, v. 336, v. 433 ; VIII, v. 112 ; IX, v. 179 etc.), orateur sonore de Pylos (λιγὺς Πυλίων ἀγορητής : I, v. 248), c'est lui dont « le conseil toujours semblait le meilleur » (ἀρίστη φαίνετο βούλη : VII, v. 325 etc.). En outre, dans tous les autres passages où Nestor évoque ses exploits de jeunesse pour livrer son conseil, il fait au moins expressément mention de sa vieillesse, gage de prudence et d'expérience :

> Τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων.
>
> « C'est le privilège des vieux. » (*Iliade*, IV, v. 323)

Lorsqu'il exhortait Agamemnon et Achille à quitter leur querelle, loin de prétendre l'emporter par sa vigueur sur les héros « si forts » (κάρτιστοι : I, v. 266-267) — à l'instar d'Éreuthalion « si fort » (κάρτιστον : VII, v. 155) — d'autrefois, il insistait au contraire sur la puissance de ses avis :

> Κάρτιστοι δὴ κεῖνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν · | κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο. | […]. Κείνοισι δ' ἂν οὔ τις | τῶν οἳ νῦν βροτοί εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο · | καὶ μέν μευ βουλέων ξύνιεν πείθοντό τε μύθῳ.
>
> « C'étaient des hommes forts, entre tous ceux qui ont grandi sur cette terre, et forts entre tous, ils luttaient contre des adversaires forts entre tous […]. Ah ! contre ceux-là nul aujourd'hui ne pourrait plus lutter des mortels d'ici-bas. Eh bien ! ces hommes-là méditaient mes avis et écoutaient ma voix » (*Iliade*, I, v. 266-273)

Ici, au contraire, nulle mention de ses conseils, nulle allusion à sa prudence. Il se place tout entier du côté de la force : c'est elle qu'il faut exercer contre Hector. De sorte qu'Achille, introduit par le défi d'Hector, évoqué par Ménélas à travers « l'affront » fait aux Achéens, loué à contre-cœur dans le discours d'Agamemnon, suscité ici par Nestor en la personne de son père Pélée, Achille, qui est le champion de cette force, de cette βίη que vient de chanter le fils de Nélée, apparaît de plus en plus comme la figure centrale de cet épisode. Même absent, dès lors qu'il s'agit d'affronter le fils de Priam, il est incontournable.

Ajax en personne, champion désigné par le sort pour affronter Hector, tout en multipliant les bravades, confirme la suprématie du fils de Pélée :

> Ἕκτορ, νῦν μὲν δὴ σάφα εἴσεαι οἰόθεν οἷος | οἷοι καὶ Δαναοῖσιν ἀριστῆες μετέασι, | καὶ μέτ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα θυμολέοντα.
>
> « Hector, tu vas savoir exactement, tout seul, quels preux on trouve parmi les Achéens, même après Achille, enfonceur de lignes et cœur de lion. » (*Iliade*, VII, v. 226-228)

Ajax est très fort (φέρτατος : VII, v. 289). « Le ciel lui a donné la force » (ἐπεί τοι δῶκε θεὸς βίην : VII, v. 258). Il est, à l'instar d'Achille, un « rempart pour les Achéens » (ἕρκος Ἀχαιῶν : VII, v. 211 ; voir aussi III, v. 229 et VI, v. 5)[735]. Il fait partie des « meilleurs des Panachéens » (ἀριστῆες Παναχαιῶν : VII, v. 73 et v. 111), selon l'expression d'Hector et de Nestor qu'il reprend ici à son compte. Pourtant, quoi qu'ils fassent, quoi qu'ils vaillent, Ajax et les autres « preux » viennent « après Achille »[736]. Sur le champ de bataille, sa victoire est complète.

---

[735] Voir aussi *Iliade*, VII, v. 191-199.

[736] Voir aussi Iliade, XVII, v. 279-280 ; Odyssée, XI, v. 550 sq. : Ulysse dit d'Ajax qu'il était le plus héroïque des Danaens « après le Péléide sans reproche » (μετ' ἀμύμονα Πηλείωνα : v. 551) ainsi qu'un « rempart » (πύργος : v. 556) pour eux.

Ce n'est donc pas du côté de la force, de βίη, qu'il faut chercher une solution. Les Achéens, Nestor y compris, ont essayé. Ils ont échoué. Au combat, le bras d'Achille est irremplaçable. Restent alors les ressources de l'intelligence. Même face à un ennemi plus fort, plus vite, l'homme de μῆτις peut l'emporter, tant il est vrai que l'esprit vaut mieux que les bras. C'est là la leçon que Nestor dispense à tous : il ne l'a pas oubliée. Puisque, Achille absent, Hector est meilleur que les Achéens, le fils de Nélée va « inventer » le moyen du salut. Le Péléide était pour les Grecs « un très ferme rempart contre la guerre cruelle » :

> Μέγα πᾶσιν | ἔρκος Ἀχαιοῖσιν πέλεται πολέμοιο κακοῖο (*Iliade*, I, v. 283-284).

Qu'à cela ne tienne : la μῆτις va remplacer la βίη, « l'idée » la « force », et dresser à son tour un « mur » pour sauver les Achéens[737] :

> Τοῖς γέρων πάμπρωτος ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν | Νέστωρ, οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη φαίνετο βουλή · | ὅ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν · | « […] Δείμομεν ὦκα | πύργους ὑψηλούς, εἶλαρ νηῶν τε καὶ αὐτῶν · | […] ἔκτοσθεν δὲ βαθεῖαν ὀρύξομεν ἐγγύθι τάφρον, | ἣ χ' ἵπποι καὶ λαὸν ἐρυκάκοι ἀμφὶς ἐοῦσα, | μή ποτ' ἐπιβρίσῃ πόλεμος Τρώων ἀγερώχων.
>
> « Le vieux Nestor devance tous les autres et commence à ourdir les fils de son projet. Aussi bien est-ce lui dont l'avis toujours semblait le meilleur. Sagement il prend la parole et dit : "[…] Bâtissons vite un mur élevé, pour mettre à l'abri nos nefs et nous-mêmes […]. Au dehors, et tout près, creusons un fossé profond, qui tiendra loin de nous chevaux et guerriers et qui empêchera de s'abattre sur nous l'attaque des Troyens altiers." » (*Iliade*, VII, v. 324-343)

Le dessein est habile. En cas de succès, les Achéens, grâce à μῆτις et à ses œuvres, pourront se passer d'Achille et de sa force.

Malheureusement, ce projet de Nestor, comme les précédents, échoue. Face à sa μῆτις, la force se montre doublement victorieuse. D'abord en la personne d'Hector, contre qui le mur était dressé. Le fils de Priam raille l'idée de Nestor :

> Γινώσκω δ' ὅτι μοι πρόφρων κατένευσε Κρονίων | νίκην καὶ μέγα κῦδος ἀτὰρ Δαναοῖσί γε πῆμα · | νήπιοι, οἳ ἄρα δὴ τάδε τείχεα μηχανόωντο | ἀβλήχρ' οὐδενόσωρα · τὰ δ' οὐ μένος ἀμὸν ἐρύξει.
>
> « Je vois que Zeus, en sa bonté, nous promet la victoire, comme une gloire immense, et la ruine aux Danaens. Les pauvres sots, qui ont imaginé ces piteux remparts, bons à rien ! Ce ne sont pas ces remparts-là qui arrêteront notre élan. » (*Iliade*, VIII, v. 175-178)

Les Achéens ont agi en « gamins », νήπιοι, ce qui, appliqué au projet ourdi par le vieux Nestor, est particulièrement injurieux. Car c'est bien la μῆτις des Grecs qui est en cause. L'emploi de l'expression μηχανόωντο est explicite. Ils ont « machiné » ce rempart. Mais, ici, la μῆτις de Nestor s'avère impuissante. Les Troyens, Hector en tête, mettent en déroute les Grecs :

> Ἄψ δ' αὖτις Τρώεσσιν Ὀλύμπιος ἐν μένος ὦρσεν · | οἱ δ' ἰθὺς τάφροιο βαθείης ὦσαν Ἀχαιούς · | Ἕκτωρ δ' ἐν πρώτοισι κίε σθένει βλεμεαίνων.
>
> « L'Olympien inspire aux Troyens une ardeur nouvelle. Tout droit vers le fossé profond, ils repoussent les Achéens. Hector marche au premier rang, tout enivré de sa force. » (*Iliade*, VIII, v. 335-337)

[737] Sur tout ce qui suit, voir aussi Gregory Nagy, 1979, chapitre III.

Le mur et le fossé ne seront pas emportés ce jour-là, mais un peu plus tard au Chant XII. Hector apparaîtra, là aussi, « enivré de sa force » (σθένει βλεμεαίνων)[738] et plein de mépris pour les ressources de l'intelligence, qu'il s'agisse des idées de Nestor ou de celles de son propre conseiller, Polydamas[739], quand elles ne lui semblent pas servir suffisamment sa gloire et sa puissance. Βίη et Κράτος l'emportent sur Μῆτις.

En outre, le Priamide n'est pas le seul à triompher. Par contrecoup, sa victoire est aussi celle d'Achille, tout comme son duel contre les « preux » du camp achéen s'était soldé par un éloge de la force du Péléide. L'idée de Nestor n'est pas uniquement victime de la vigueur d'Hector. Son échec prouve aussi, une nouvelle fois, combien le bras d'Achille est irremplaçable dans la bataille. La force des Achéens demeurés au combat ne pouvait s'y substituer. Leur intelligence non plus. Hector a moqué la vanité du « projet » de Nestor. Ni le fossé, ni le rempart, pourtant si bien imaginés, ne l'ont arrêté. Achille n'est pas en reste. S'adressant à Ulysse, incarnation même de la μῆτις, il ironisera de même :

> Ἀλλ', Ὀδυσεῦ, σὺν σοί τε καὶ ἄλλοισιν βασιλεῦσι | φραζέσθω νήεσσιν ἀλεξέμεναι δήιον πῦρ · | ἦ μὲν δὴ μάλα πολλὰ πονήσατο νόσφιν ἐμεῖο, | καὶ δὴ τεῖχος ἔδειμε, καὶ ἤλασε τάφρον ἐπ' αὐτῷ | εὐρεῖαν μεγάλην, ἐν δὲ σκόλοπας κατέπηξεν · | ἀλλ' οὐδ' ὥς δύναται σθένος Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο | ἴσχειν · ὄφρα δ' ἐγὼ μετ' Ἀχαιοῖσιν πολέμιζον | οὐκ ἐθέλεσκε μάχην ἀπὸ τείχεος ὀρνύμεν Ἕκτωρ. | […] Νῦν δ' ἐπεὶ οὐκ ἐθέλω πολεμιζέμεν Ἕκτορι δίῳ.
>
> « Allons ! qu'[Agamemnon] songe, avec toi, Ulysse, avec les autres rois, à écarter des nefs le feu dévorant. Il a déjà, sans moi, fait beaucoup d'ouvrage : le voilà donc qui a bâti un mur et tracé tout contre un fossé, grand et large — voire il y a planté des pieux ! Il n'en est pas pour autant plus capable de contenir la force d'Hector meurtrier. Quand je combattais, moi, avec les Achéens, Hector se refusait à pousser la bataille hors des murs. […] Eh bien ! désormais, c'est moi qui refuse de me battre avec le divin Hector. » (*Iliade*, IX, v. 346-356)

Pour Achille, rien ne vaut la force, la sienne comme celle d'Hector. La μῆτις ne produit qu'un leurre, un mensonge. Agamemnon, Ulysse, Nestor, tous ces rois qui « imaginent » le moyen de leur succès vont à l'échec. Leur pouvoir, leur vigueur n'est qu'illusion. Leur « ouvrage », cette μῆτις de Nestor que constituent le mur et le fossé, s'est montré incapable de résister à la force, σθένος, d'Hector. Achille, ses bras, sa puissance, son courage, demeurent le seul véritable rempart des Achéens. Une nouvelle fois, le fils de Nélée a échoué. L'idée vaut moins que la force.

La force de Diomède

Les Achéens doivent donc se rendre à l'évidence. Zeus n'est pas cette fois de leur côté. La μῆτις du Cronide œuvre désormais contre eux. Car en vérité, c'est non seulement le dessein de Nestor, mais aussi, plus largement, celui d'Agamemnon, que déjoue le dieu. Le fils d'Atrée, confiant dans le songe mensonger que lui avait adressé Zeus, assuré du conseil de Nestor et d'Ulysse, persuadé lui-même de maîtriser les ruses de l'intelligence, croyait la victoire toute proche. La déroute présente lui ouvre les yeux. Le piège de Zeus s'est refermé :

> Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδεησε βαρείῃ, | […]νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλεύσατο.
>
> « Zeus m'a terriblement su prendre dans les rets d'une lourde erreur. […] Il m'avait, en fait, préparé un vilain piège » (*Iliade*, IX, v. 18-21)

---

[738] *Iliade*, XII, v. 39-42.
[739] Voir *supra* p. 71.

Ironie du sort, c'était par ces mêmes mots qu'Agamemnon avait choisi de faire l'épreuve de ses troupes, au moment de lancer l'offensive, qui, vaine promesse du Songe céleste, devait achever la ruine de Troie (II, v. 110 sq.). Le piège dont il feignait alors l'existence, ce piège qu'il croyait avoir imaginé de toutes pièces, fort de sa propre μῆτις comme de celle du dieu, pour mieux éprouver son armée, était en vérité bien réel, œuvre de Zeus μητίετα, et le mettait lui-même à l'épreuve. L'Atride s'est donc laissé prendre. Son plan, sa πυκινὴ βουλή (cf. II, v. 55), bien légère en vérité, se sont retournés contre lui. Désormais, tout lui semble perdu, puisque le Cronide veut la ruine des Achéens :

> « Fuyons avec nos nefs vers les rives de la patrie, lance-t-il aux chefs des Argiens réunis en conseil. L'heure est passée : nous n'aurons pas la vaste Troie. » (*Iliade*, IX, v. 27-28)

Toutefois, fuir n'est pas la seule issue possible, au contraire. Bien vite, en effet, deux solutions — comme d'ordinaire — se font jour. Diomède, pour sauver l'armée, ne compte que sur la valeur, la force d'âme et de corps, des Achéens. Nestor, en revanche, parie sur « l'idée » et entend bien lui soumettre enfin Achille. Une fois encore, βίη et μῆτις s'affrontent.

La situation des Achéens est, à ce moment-là, très proche de celle qui était la leur au commencement de l'*Iliade*. Ils sont en proie au malheur par la faute d'Agamemnon. Au rapt de Chryséis correspond celui de Briséis, à la vengeance qu'Apollon accorde à son prêtre celle que Zeus donne à Achille. Hier comme aujourd'hui, le fils d'Atrée fait l'objet de critiques. Aux attaques du Péléide répondent désormais celles de Diomède :

> Ἀτρεΐδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι, | ἣ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῇ · σὺ δὲ μή τι χολωθῇς · | ἀλκὴν μέν μοι πρῶτον ὀνείδισας ἐν Δαναοῖσι, | φὰς ἔμεν ἀπτόλεμον καὶ ἀνάλκιδα · ταῦτα δὲ πάντα | ἴσασ' Ἀργείων ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες · | σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω · | σκήπτρῳ μέν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων, | ἀλκὴν δ' οὔ τοι δῶκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.
>
> « Atride, c'est à toi, d'abord, que je m'en prendrai, toi qui es privé de sens. Et cela est normal, seigneur, à l'assemblée : n'entre pas en colère. Tu as fait, le premier, injure à ma valeur, en présence des Danaens : tu m'as dit mol et lâche. De tout cela, pourtant, les Achéens savent ce qu'il en est, jeunes comme vieux. À toi-même, en revanche, le fils de Cronos le Fourbe a mesuré très strictement ses dons : il t'a donné l'honneur d'un sceptre tout puissant. Mais la valeur, il te l'a refusée. C'est elle pourtant la force suprême ! » (*Iliade*, IX, v. 32-39)

Le fils de Tydée croit en la valeur, ἀλκή, le courage dans la bataille, et abhorre la lâcheté[740]. Il est, à l'instar du fils de Pélée, un des tenants de la force martiale. Nestor le confirme un peu plus loin, Diomède est « fort entre tous au combat » (περὶ μὲν πολέμῳ ἔνι καρτερός : IX, v. 53). En outre, le reproche qu'il lance à Agamemnon fait écho aux insultes du Péléide dénonçant la couardise du fils d'Atrée[741]. Au Chant IV, en effet, alors qu'il passait les troupes en revue avant la bataille, Agamemnon a accusé Diomède d'être un lâche : il le trouvait trop lent à partir en guerre[742]. Pourtant, rétrospectivement, cette scène paraît bien ironique, tant il est vrai qu'elle sert de prélude aux exploits de Diomède qui remplissent tout le Chant V. Agamemnon, en revanche, est pratiquement absent du combat. Il intervient à nouveau pour exhorter ses troupes, mais ne se voit attribuer par le poète qu'une seule victime, tuée de loin, à la javeline[743]. Il nous apparaît

[740] Cf. ἀπτόλεμον καὶ ἀνάλκιδα (IX, v. 35) et ἀπτολέμους καὶ ἀνάλκιδας (IX, v. 41).
[741] Cf. *Iliade*, I, v. 149-171 ; v. 225-244
[742] *Iliade*, IV, v. 365-421.
[743] *Iliade*, V, v. 528-540.

donc, comme dans la description d'Achille, sous les traits d'un chef qui aime à rester en arrière, à envoyer ses hommes au combat sans jamais y prendre part en personne. Le reproche de Diomède sonne d'autant plus juste. L'Atride a reçu de Zeus « le sceptre tout puissant », mais le courage lui manque. Il commande, mais ne se bat pas. Au contraire, Achille et Diomède, s'ils ne sont pas investis de l'autorité de Zeus, se distinguent dans les travaux guerriers, ces combats où s'exprime la valeur (ἀλκή), et où se remporte « la noble gloire » (κλέος ἐσθλόν)[744]. Le fils de Tydée refuse tout « retour »[745] s'il n'est précédé de la ruine de Troie :

> Μαχησόμεθ' εἰς ὅ κε τέκμωρ | Ἰλίου εὕρωμεν.
>
> « Nous nous battrons jusqu'à l'heure où nous trouverons le terme fixé aux destins de Troie. » (*Iliade*, IX, v. 48-49)

Pour éviter le désastre, il suffit donc de faire confiance au courage des Achéens. Diomède n'a cure des tergiversations d'Agamemnon. Il ne se soucie pas non plus de la présence ou de l'absence d'Achille. Peu importe que le Péléide revienne au combat, du moment qu'il peut lui-même y prendre part, voire mener la charge. Un repas revigorant, du repos, un Agamemnon au courage retrouvé, ne se contentant plus d'encourager ses troupes, mais combattant lui-même en première ligne, en voilà assez pour assurer la victoire :

> Ἀλλ' ἤτοι κεῖνον μὲν ἐάσομεν, ἤ κεν ἴῃσιν, | ἤ κε μένῃ · τότε δ' αὖτε μαχήσεται, ὁππότε κέν μιν | θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγῃ καὶ θεὸς ὄρσῃ · | ἀλλ' ἄγεθ', ὡς ἂν ἐγὼ εἴπω, πειθώμεθα πάντες · | νῦν μὲν κοιμήσασθε τεταρπόμενοι φίλον ἦτορ | σίτου καὶ οἴνοιο · τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή · | αὐτὰρ ἐπεί κε φανῇ καλὴ ῥοδοδάκτυλος Ἠώς, | καρπαλίμως πρὸ νεῶν ἐχέμεν λαόν τε καὶ ἵππους | ὀτρύνων, καὶ δ' αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μάχεσθαι.
>
> « Laissons Achille s'en aller ou rester, à son gré ; il retournera au combat quand, en sa poitrine, son cœur l'y invitera et quand un dieu l'y poussera. Allons ! suivons tous l'avis que je donne. Pour l'heure, allez dormir ; vos cœurs ont pu se satisfaire de pain et de vin ; là sont la fougue et la vaillance. Mais, dès que paraîtra la belle Aurore aux doigts de rose, vite, devant les nefs dirige fantassins et chars, en les excitant au combat et en luttant toi-même au premier rang. » (*Iliade*, IX, v. 701-709)[746]

Le fils de Tydée se passe très bien d'Achille parce qu'il est lui-même un roi guerrier, confiant dans la force de ses bras[747]. Agamemnon craint-il un revirement de Zeus ? Se sent-il réduit à l'impuissance ? Contraint à la fuite ?

> Τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον.
>
> « C'est que le dieu a la force suprême ! » (*Iliade*, IX, v. 25)

Diomède lui répond. La valeur se suffit à elle-même. C'est elle la « force suprême » :

> Ἀλκ[ὴ…] κράτος ἐστὶ μέγιστον (*Iliade*, IX, v. 39).

Qu'Agamemnon l'embrasse et le salut est assuré.

Nestor, cependant, ne saurait se satisfaire d'une telle réponse. Certes, il ne cherche plus, comme devant Achille, à défendre le fils d'Atrée et à rappeler le respect

---

[744] Cf. *Iliade*, V, v. 1-3.
[745] Cf. νέεσθαι (*Iliade*, IX, v. 42). Ce verbe partage la même racine que le fameux νόστος.
[746] Voir aussi *Iliade*, XV, v. 110-132 : tout le passage qui précède est en fait similaire au début du Chant IX : Nestor, Ulysse, Diomède doivent faire face à un mur qui a croulé sous les assauts troyens et à un Agamemnon qui préconise la fuite. Nous reviendrons sur cet épisode en conclusion.
[747] Cf. Pierre Vidal-Naquet, 1990, p. 52.

dû au roi porte-sceptre. L'erreur d'Agamemnon est par trop manifeste. Mais, en dépit des revers passés, il ne peut admettre que la victoire revienne à la seule valeur guerrière. Au contraire, il veut réaffirmer la suprématie de la μῆτις, lui assujettir la force. Sans doute Agamemnon a-t-il été victime de l'intelligence rusée du dieu. Assurément, la πυκινὴ βουλή de l'Atride a tourné au désastre. Quant à l'idée du mur et du fossé, invention de Nestor lui-même, elle n'a pas réussi davantage. Mais le valeureux Diomède non plus, contraint, lors du combat précédent, de prendre la fuite devant les Troyens. Nestor le sait, du reste, mieux que quiconque, lui qui a assisté à cette déroute depuis le char même du fils de Tydée où il avait trouvé refuge (VIII, v. 99 sq.). Il a même dû rassurer Diomède sur le chapitre de sa « valeur » précisément :

> Εἴ περ γάρ σ' Ἕκτωρ γε κακὸν καὶ ἀνάλκιδα φήσει, | ἀλλ' οὐ πείσονται …
>
> « Hector te pourra bien appeler un lâche, un couard : aucun ne l'en croira… » (*Iliade*, VIII, v. 153-154)

Le fils de Nélée ne croit donc toujours pas en la victoire du courage et des bras, s'ils n'obéissent à un projet bien conçu. Certes, il ne faut pas céder à la panique. Diomède, de ce point de vue, a parlé juste. Mais il n'a pas tout dit :

> Τυδεΐδη, περὶ μὲν πολέμῳ ἔνι καρτερός ἐσσι, | καὶ βουλῇ μετὰ πάντας ὁμήλικας ἔπλευ ἄριστος· | οὔ τίς τοι τὸν μῦθον ὀνόσσεται, ὅσσοι Ἀχαιοί, | οὐδὲ πάλιν ἐρέει· ἀτὰρ οὐ τέλος ἵκεο μύθων· | ἦ μὴν καὶ νέος ἐσσί, ἐμὸς δέ κε καὶ πάις εἴης | ὁπλότατος γενεῇφιν· ἀτὰρ πεπνυμένα βάζεις | Ἀργείων βασιλῆας, ἐπεὶ κατὰ μοῖραν ἔειπες | Ἀλλ' ἄγ' ἐγὼν, ὃς σεῖο γεραίτερος εὔχομαι εἶναι, | ἐξείπω καὶ πάντα διίξομαι· οὐδέ κέ τίς μοι | μῦθον ἀτιμήσει, οὐδὲ κρείων Ἀγαμέμνων.
>
> « Fils de Tydée, tu es fort entre tous au combat ; au Conseil, tu l'emportes sur tous ceux de ton âge. Nul des Achéens, tant qu'ils sont, ne critiquera ton langage. Nul n'y contredira. Mais tu n'as pas tout dit. Tu es jeune, il est vrai ; tu pourrais même être mon fils — un fils qui me fût né après tous les autres. Tu n'en parles pas moins comme un homme de sens aux rois des Argiens : ce que tu as dit était fort bien dit. Mais, voyons, c'est à moi, puisque je me flatte d'être beaucoup plus âgé que toi, d'achever et de dire tout. Et nul ne fera fi, je crois de mon avis, pas même le roi Agamemnon. » (*Iliade*, IX, v. 53-62)

L'insistance que met Nestor à rappeler la jeunesse du fils de Tydée, par opposition à sa propre vieillesse, est tout à fait significative. L'intention est double. D'abord, comme au début de l'épopée quand il adresse ses recommandations à Achille et à Agamemnon, Nestor prend argument de sa vieillesse pour justifier son intervention et la sagesse de son propos[748]. La leçon est traditionnelle : l'âge apporte avec lui l'expérience et commande le respect. On retrouve bien ici le même ton diplomate. Nestor ne veut pas fâcher Diomède, figure comparable à celle du Péléide, pas plus qu'il ne souhaite heurter l'Atride, qui reste le « roi des rois », malgré ses erreurs. La vieillesse du Néléide lui sert, en quelque sorte, de caution, au moment d'ouvrir sa pensée à des interlocuteurs qui pourraient s'en irriter. Cette prudence affichée par Nestor est caractéristique du personnage, roi de μῆτις par excellence, comme de ses discours, où leçons et avertissements se mêlent aux compliments et aux louanges, formant ainsi à double titre des αἶνοι. Et cela nous amène au second thème esquissé dans ces vers. En effet, l'opposition entre la jeunesse de Diomède et la vieillesse de Nestor est aussi celle entre « force » et « idée », entre βίη et μῆτις.

[748] Voir aussi *Iliade*, IV, v. 310-325 ; XI, v. 668 sq. ; XXIII, v. 648-650 etc.

Les jeux d'écho sont nombreux qui permettent d'établir ce parallèle. Ainsi cet échange entre Agamemnon et Nestor, vieux certes (ὁ γέρων : IV, v. 310), mais « expert aux combats » (πολέμων ἐὺ εἰδώς : IV, v. 310) :

> « Ὦ γέρον, εἴθ', ὡς θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν, | ὥς τοι γουνάθ' ἕποιτο, βίη δέ τοι ἔμπεδος εἴη · | ἀλλά σε γῆρας τείρει ὁμοίιον · ὡς ὄφελέν τις ἄλλος ἔχειν, σὺ δὲ κουροτέροισι μετεῖναι. » | Τόν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα γερήνιος ἱππότα Νέστωρ · | « Ἀτρεΐδη, μάλα μέν τοι ἐγὼν ἐθέλοιμι καὶ αὐτὸς | ὡς ἔμεν ὡς ὅτε δῖον Ἐρευθαλίωνα κατέκταν · | ἀλλ' οὔ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν · | εἰ τότε κοῦρος ἔα, νῦν αὖτέ με γῆρας ἱκάνει · | ἀλλὰ καὶ ὣς ἱπποῦσι μετέσσομαι ἠδὲ κελεύσω | βουλῇ καὶ μύθοισι · τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων · | αἰχμὰς δ' αἰχμάσσουσι νεώτεροι, οἵ περ ἐμεῖο | ὁπλότεροι γεγάασι πεποίθασίν τε βίηφιν. »
>
> « "Ah ! que n'as-tu, vieillard, des jarrets qui puissent obéir au cœur qu'enferme ta poitrine, et une vigueur intacte ! Mais sur toi l'âge pèse, qui n'épargne personne. Ah ! que n'est-il le lot d'un autre, tandis que tu resterais, toi, dans les rangs de nos jeunes hommes !" Le vieux meneur de chars, Nestor, lui répond : "Atride, moi aussi, certes, je voudrais bien être encore le même qu'aux jours où je tuai le divin Éreuthalion. Mais les dieux aux hommes n'octroient pas tout à la fois. Si j'étais jeune alors, je sens maintenant l'atteinte de l'âge. Je n'en compte pas moins rester dans les rangs des meneurs de chars afin de les guider de mon conseil et de ma voix. C'est le privilège des vieux. Les jeunes joueront de la javeline, puisqu'ils sont plus aptes à se battre que moi et s'assurent en leurs propres forces." » (*Iliade*, IV, v. 313-325)

Il appartient à la jeunesse de se distinguer dans la bataille grâce à sa vigueur. C'est à elle que les jeunes gens, tel Diomède ou Achille, se fient (πεποίθασιν βίηφιν). Comme plus tard au Chant VII, face à Hector, ou contre Éreuthalion, seul un tout jeune Nestor a une chance de l'emporter :

> Εἴθ' ὡς ἠβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη | τῷ κε τάχ' ἀντήσειε μάχης κορυθαίολος Ἕκτωρ.
>
> « Ah ! si j'étais encore jeune, si ma vigueur était intacte, il devrait sans retard affronter le combat, Hector au casque étincelant ! » (*Iliade*, VII, v. 157-158)

La vieillesse, en revanche, prive le fils de Nélée de sa vigueur, de sa βίη. Pour Agamemnon, elle semble un mal sans remède. Nestor, lui aussi, la déplore, ici comme ailleurs :

> Εἴθ' ὡς ἠβώοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἴη…
>
> « Ah ! si j'étais encore jeune, si ma vigueur était intacte ! » (*Iliade*, VII, v. 157)[749].

Quand il était jeune, « le plus jeune de tous » même (γενῇ δὲ νεώτατος ἔσκον ἁπάντων : VII, v. 153), le fils de Nélée a tué Éreuthalion, « le plus grand comme le plus fort des hommes » (τὸν δὴ μήκιστον καὶ κάρτιστον κτάνον ἄνδρα : VII, v. 155). Ces exploits martiaux lui sont désormais impossibles. Cependant, Nestor, même affaibli par l'âge, n'est pas sans ressources. Il se console aussi, car il n'a pas tout perdu. La vieillesse comporte en effet sa propre « part d'honneur » (γέρας) : le pouvoir de guider, de conseiller les bras des jeunes guerriers. « C'est le privilège des vieux » (IV, v. 323). Soumise à l'idée de Nestor, la force n'en devient que plus efficace.

De même, lors du combat précédent, au Chant VIII, Diomède déclarait à Nestor en l'invitant à monter sur son char :

---

[749] Cf. également *Iliade*, XI, v. 668 sq. ; XXIII, v. 629 sq.

> Ὦ γέρον, ἦ μάλα δή σε νέοι τείρουσι μαχηταί, | σὴ δὲ βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ὀπάζει.
>
> « Ah ! vieillard, les jeunes combattants te donnent bien du mal. Ta vigueur est brisée, la fâcheuse vieillesse t'accompagne. » (*Iliade*, VIII, v. 102-103)

Pour le fils de Tydée, dans la bataille, la force seule importe. Lui aussi, comme Agamemnon plus tôt, ne voit dans la vieillesse que l'ennemie de la vigueur, la fameuse βίη. Pourtant, contre toute attente, alors que c'est Diomède et sa force qui semblent d'abord tirer Nestor d'un mauvais pas, c'est finalement le fils de Nélée, tout vieux qu'il est, qui leur permet d'échapper au trépas sous les coups d'Hector. En effet, le premier, il saisit les signes envoyés par Zeus, quand Diomède, tout à sa vaillance, ne les reconnaît pas :

> Τυδεΐδη, ἄγε δ' αὖτε φόβον δ' ἔχε μώνυχας ἵππους · | ἦ οὐ γινώσκεις ὅ τοι ἐκ Διὸς οὐχ ἕπετ' ἀλκή ;
>
> « Fils de Tydée, allons, guide vers la fuite tes chevaux aux sabots massifs. Ne comprends-tu pas qu'elle n'est pas avec toi, la vaillance qui vient de Zeus ? » (*Iliade*, VIII, v. 139-140)

Il ne faut pas se fier à la seule valeur, mais toujours écouter la voix de la prudence. La réplique de Nestor au Chant IX (v. 53-62) prend désormais tout son sens. Certes, le fils de Tydée est jeune. Il est fort. Il l'emporte au combat. Mais c'est pour cette raison même qu'il vaut mieux écouter Nestor. La force peut tourner à la violence, le courage à la témérité. Diomède lançait ainsi à son passager au moment de plonger dans la mêlée :

> Καὶ Ἕκτωρ | εἴσεται εἰ καὶ ἐμὸν δόρυ μαίνεται ἐν παλάμῃσιν.
>
> « Hector à son tour va apprendre si ma lance, à moi aussi, est en furie dans mes mains » (*Iliade*, VIII, v. 110-111)

Malheureusement pour le fils de Tydée, face à un Hector pour l'heure invincible, cette noble « furie » qu'il appelait de ses vœux s'est vite avérée folie.

La fureur du combat est source d'exploits mémorables, mais elle peut aussi faire perdre la raison, faire oublier la pitié comme le respect et entraîner le héros dans la ruine. Ce danger est rappelé à maintes reprises par le poète. Au Chant X, l'épisode de la Dolonie, que nous avons évoqué plus haut à propos de la « sauvagerie » dont peuvent faire preuve des héros comme Diomède et Achille, en fournira un bon exemple[750]. Mais ce n'est pas le seul. Déjà au Chant V, Diomède s'était abandonné un temps à l'illusion de sa toute puissance. Même inspiré par Athéna[751], qui sans cesse le protège et l'éclaire, il avait par moment laissé sa nature brutale prendre le dessus. Pandare, l'une de ses futures victimes, avait senti que le fils de Tydée jouissait d'une protection divine :

> Εἰ δ' ὅ γ' ἀνὴρ ὅν φημι, δαΐφρων Τυδέος υἱός, | οὐχ ὅ γ' ἄνευθε θεοῦ τάδε μαίνεται.
>
> « En tout cas, s'il est l'homme que je pense, le brave fils de Tydée, ce n'est pas sans l'aide d'un dieu qu'il montre ici telle fureur » (*Iliade*, V, v. 184-185)

Nous retrouvons ici l'expression μαίνεται : Diomède, assisté par Athéna, est « en furie », aussi invincible à ce moment-là que le sera Hector, soutenu par Zeus en personne, au Chant VIII. Les traits de Pandare, pourtant si confiant dans son arc (τόξοισιν πίσυνος : V, v. 205), sont impuissants. Mais cette « fureur » du fils de

[750] Voir *supra* p. 190.
[751] Cf. *supra* p. 40.

Tydée, victorieuse quand elle obéit au plan d'Athéna, peut vite tourner au désastre. La recommandation de la déesse est pourtant claire :

> Θαρσῶν νῦν, Διόμηδες, ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι · | ἐν γάρ τοι στήθεσσι μένος πατρώιον ἧκα | ἄτρομον, οἷον ἔχεσκε σακέσπαλος ἱππότα Τυδεύς · | ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν, | ὄφρ' εὖ γινώσκοις ἠμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα · | τῶ νῦν αἴ κε θεὸς πειρώμενος ἐνθάδ' ἵκηται, | μή τι σύ γ' ἀθανάτοισι θεοῖς ἀντικρὺ μάχεσθαι | τοῖς ἀλλοῖς · ἀτὰρ εἴ κε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη | ἔλθῃσ' ἐς πόλεμον, τήν γ' οὐτάμεν ὀξέι χαλκῷ.
>
> « Maintenant, combats sans crainte les Troyens, Diomède : je mets en ta poitrine la fougue de ton père, cette fougue intrépide qu'en brandissant son bouclier montrait Tydée, le bon meneur de chars. J'écarte de tes yeux le nuage qui jusqu'ici les recouvrait. Tu sauras de la sorte distinguer un dieu d'un homme. Si quelque dieu dès lors te vient ici tâter, garde-toi de combattre en face les divinités immortelles — sauf une : si la fille de Zeus, si Aphrodite entre dans la bataille, elle, frappe-la de ton bronze aigu. » (*Iliade*, V, v. 124-132)

Athéna a ouvert les yeux de Diomède : il voit désormais la réalité telle qu'elle est. Il jouit, pour l'heure, de la clairvoyance, de la prudence d'un héros de μῆτις. L'épisode rappelle la scène du Chant I dans laquelle Athéna était intervenue pour retenir le bras d'Achille au moment où il allait tuer Agamemnon[752] et souligne encore le parallèle entre le fils de Pélée et Diomède. Dans les deux cas, un héros jeune et courageux, fougueux, voire impétueux, accepte de régler l'exercice de sa force sur les avis de la fille de Μῆτις. Achille avait su écouter la déesse. Le fils de Tydée, lui aussi, commence par respecter ses conseils. Ayant fait d'Énée sa proie, il l'écrase sous une énorme pierre, « exploit extraordinaire » (μέγα ἔργον : V, v. 303). Puis, la mère d'Énée, Aphrodite, ayant pris sa défense, Diomède la blesse, se conformant ainsi à l'avis d'Athéna (V, v. 311 sq.). Cependant, une telle victoire n'est pas sans conséquence quand on n'est qu'un mortel. Le fils de Tydée, dans cet instant, semble s'égaler aux dieux. L'orgueil le menace. Au point que Dioné, la mère d'Aphrodite auprès de laquelle Cypris est venue chercher conseil et réconfort, dénonce par une γνώμη la confiance aveugle que le héros place dès lors dans sa force :

> Νήπιος, οὐδὲ τὸ οἶδε κατὰ φρένα Τυδέος υἱός, | ὅττι μάλ' οὐ δηναιὸς ὃς ἀθανάτοισι μάχηται, | τῶ νῦν Τυδεΐδης, εἰ καὶ μάλα καρτερός ἐστι, | φραζέσθω μή τίς οἱ ἀμείνων σεῖο μάχηται.
>
> « Le pauvre sot ! il ne sait pas, le fils de Tydée, il ne sait pas en son cœur qu'il ne vit pas longtemps, l'homme qui fait la guerre aux dieux immortels. […] Ainsi, que le fils de Tydée, pour fort qu'il soit, prenne garde, s'il ne veut pas qu'un plus vaillant que toi vienne à le combattre. » (*Iliade*, V, v. 406-411)

Fort de son succès, Diomède ne compte déjà plus que sur sa vaillance, alors qu'il ferait mieux de continuer à s'en remettre à la sagesse. C'est un « gamin » (νήπιος : v. 406) ; « il ne sait pas » (οὐκ οἶδε : v. 406) ; « qu'il prenne garde » (φραζέσθω : v. 411) ! Bref, parce qu'il est « très fort » (μάλα καρτερός ἐστι : v. 410), il risque d'oublier toute prudence, toute μῆτις. Et l'avertissement ne tarde pas à devenir réalité. Diomède, en effet, tout à sa fureur guerrière, passe outre les mises en garde d'Athéna. Dans son acharnement à tuer Énée, il ne se contente pas de frapper la seule Aphrodite, mais il attaque aussi à Apollon en personne qui défend désormais le héros troyen :

> Αἰνεία δ' ἐπόρουσε βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης, | γινώσκων ὅ οἱ αὐτὸς ὑπείρεχε χεῖρας Ἀπόλλων · | ἀλλ' ὅ γ' ἄρ' οὐδὲ θεὸν μέγαν ἄζετο, ἵετο δ' αἰεὶ | Αἰνείαν κτεῖναι καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσαι · | τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε κατακτάμεναι

[752] *Iliade*, I, v. 206-218.

μενεαίνων, | τρὶς δέ οἱ ἐστυφέλιξε φαεινὴν ἀσπιδ' Ἀπόλλων · | ἀλλ' ὅτε τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος, | δεινὰ δ' ὁμοκλήσας προσέφη ἑκάεργος Ἀπόλλων , | « Φράζεο, Τυδεΐδης, καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν | ἶσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὔ ποτε φῦλον ὁμοῖον | ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων. »

« Diomède au puissant cri de guerre s'élance contre Énée. Il sait bien qu'Apollon en personne étend son bras sur lui. Mais il n'a pas respect même du dieu puissant : il est toujours avide d'immoler Énée et de le dépouiller de ses armes illustres. Par trois fois il s'élance, brûlant de le tuer ; par trois fois Apollon repousse avec rudesse son écu éclatant. Une quatrième fois il bondit, pareil à un dieu ; mais Apollon préservateur, d'une voix terrible, le semonce et dit : "Prends garde à toi, fils de Tydée : arrière ! et ne prétends pas égaler tes desseins aux dieux : ce seront toujours deux races distinctes que celle des dieux immortels et celle des humains qui marchent sur la terre." » (*Iliade*, V, v. 432-442)

Diomède cède ici à l'orgueil, à l'ὕβρις. Il ne se contente pas de faire le fier. Il veut s'égaler aux dieux (θεοῖσιν ἶσα φρονέειν). En dépit de la μῆτις dont l'a doté Athéna, il demeure avant tout un tenant de la force, βίη. La prudence est à ses yeux une contrainte. Elle lui est imposée par un ordre du dieu — φράζεο, « prends garde » —, au lieu de naître d'un mouvement naturel. Le fils de Tydée ne comprend que le langage de la violence. Son attitude, au Chant VIII, le confirme. Alors même qu'il doit se rendre au conseil de Nestor et se résigner à reculer — il « reconnaît »[753] grâce au roi de Pylos que la faveur de Zeus va aux Troyens —, Diomède hésite encore :

Τυδεΐδης δὲ διάνδιχα μερμήριξεν, | ἵππους τε στρέψαι καὶ ἐναντίβιον μαχέσασθαι · τρὶς μὲν μερμήριξε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, | τρὶς δ ἄρ' ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων κτύπε μητίετα Ζεύς, | σῆμα τιθεὶς Τρώεσσι, μάχης ἑτεραλκέα νίκην.

« Le fils de Tydée balance entre deux desseins : ne va-t-il pas faire retourner le char et, force contre force, affronter Hector ? Par trois fois, il balance en son âme et en son cœur : par trois fois le prudent Zeus tonne du haut de l'Ida, présageant aux Troyens leur revanche en un combat victorieux. » (*Iliade*, VIII, v. 167-171)

Diomède a du mal à se laisser convaincre par le « signe » (σῆμα : v. 171), du dieu de μῆτις (μητίετα Ζεύς : v. 170). Il aimerait tant laisser parler son bras, combattre Hector face à face, dans une épreuve de force (ἐναντίβιον : v. 168). Assurément, la prudence finit par l'emporter, mais il aura fallu à Zeus, comme à Apollon tantôt, quatre semonces — en comptant la première qui avait fait immédiatement réagir Nestor (v. 130 sq.) —, pour persuader le fils de Tydée.

Nestor a donc raison de se méfier de la fougue de son jeune compagnon. L'âge l'emporte sur la force, l'expérience sur la jeunesse, la μῆτις sur la βίη. Achille même, nous l'avons vu, lui qui pourtant, plus que tous les autres Achéens, peut s'assurer en sa force, a besoin du conseil d'Athéna et de ses aînés — Patrocle, Phénix, Ulysse, Nestor lui-même — pour ne pas sombrer dans l'erreur[754]. Le raisonnement est ici semblable. Diomède, à l'instar du fils de Pélée, est un héros aussi vaillant que bouillant. Achille est ὑπέρβιος, « fort à l'excès »[755]. Le fils de Tydée, lui, est ὑπέρθυμος, « courageux à l'extrême »[756]. Certes, il a raison de refuser la défaite, mais non de placer sa foi dans la seule vaillance, ἀλκή, quand le succès de cette dernière dépend du bon vouloir de Zeus.

---

[753] Cf. *Iliade*, VIII, v. 140 : ἦ οὐ γινώσκεις…, « ne comprends-tu donc pas… » etc.

[754] Cf. *supra* p. 193. Notons au passage que, quand, au Chant XX, Achille tente pour la première fois de tuer Hector, Apollon là aussi s'interpose et rend vains les assauts du Péléide, assauts qui sont une nouvelle fois au nombre de quatre (XX, v. 445 sq.). Quand un héros « en fureur » (ἐμμεμαὼς μενεαίνων : XX, v. 442) s'élance, il ne lui est pas facile d'entendre raison.

[755] *Iliade*, XVIII, v. 262.

[756] *Iliade*, IV, v. 365.

C'est là la marque de sa jeunesse. Nestor, lui, est de beaucoup son aîné, et donc bien plus avisé. Il faut demeurer devant Troie, mais en s'en remettant une nouvelle fois à « l'idée », et non à la force.

LES « MÉCHANTES RUSES » DE L'AMBASSADE

Le fils de Nélée le répète en effet : en cette heure sombre, « c'est surtout d'un bon et ferme avis qu'ont besoin tous les Achéens » :

> Μάλα δὲ χρεὼ πάντας Ἀχαιοὺς | ἐσθλῆς καὶ πυκινῆς [βουλῆς] (*Iliade*, IX, v. 75-76).

Agamemnon doit « prêter l'oreille à qui [lui] ouvrira le meilleur avis » :

> Τῷ πείσεαι ὅς κεν ἀριστὴν | βουλὴν βουλεύσῃ (*Iliade*, IX, v. 74-75).

Autrement dit Nestor lui-même. Le danger qui menace n'est pas un revirement divin — Zeus n'a pas décidé, abandonnant son premier dessein, de sauver Troie, ainsi que Nestor l'explique ailleurs (II, v. 336 sq.) —, mais, aujourd'hui comme hier, la querelle qui déchire le camp achéen :

> Ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος | ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος.
>
> « Non, il n'a ni clan ni loi ni foyer, celui qui désire la guerre intestine, la guerre qui glace les cœurs. » (*Iliade*, IX, v. 63-64)

Dès lors, la solution devient évidente. Elle ne tient pas, comme l'affirme Diomède, dans la seule valeur des combattants, mais dans une réconciliation, celle-là même que Nestor, depuis le début, appelle de ses vœux. Agamemnon a cru que la faveur de Zeus et le soutien de l'armée rendaient la présence d'Achille inutile. Le fils de Tydée, sûr de sa force, pense que les Achéens peuvent se passer pour l'heure du fils de Pélée et ne compter que sur eux-mêmes. Le Néléide, lui, a compris que le concours d'Achille est nécessaire. Il faut le persuader de servir à nouveau les ambitions des Atrides et de leurs alliés. La tâche est ardue, mais Nestor, aujourd'hui comme hier, fait confiance aux ruses de l'intelligence, à sa μῆτις. Ce n'est pas la force des bras, mais « l'idée » qui sauvera l'armée :

> Ὁ γέρων […] ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν, | Νέστωρ, οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη φαίνετο βουλή · | ὅ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν · | « Λαῶν ἐσσι ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισὶ βουλεύῃσθα · | τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι, | κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλῳ, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγῃ | εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν · σέο δ' ἔξεται ὅττί κεν ἄρχῃ. »
>
> « Le vieux Nestor commence à ourdir les fils de son projet. Aussi bien est-ce lui dont l'avis toujours semblait le meilleur. Sagement il prend la parole et dit : "Tu es seigneur de milliers d'hommes, et Zeus t'a mis en main et le sceptre et les lois, afin que, pour eux, tu avises. C'est pourquoi il te faut, encore plus que d'autres, et parler et écouter, et, au besoin, agir d'après l'avis d'un autre, lorsque son cœur l'aura poussé à parler pour le bien de tous. C'est à toi, en ce cas, qu'appartient l'avis qu'il aura ouvert." » (*Iliade*, IX, v. 93-102)

Le poème reprend ici mot pour mot la présentation du « projet » précédent de Nestor, celui du mur, lui aussi œuvre de sa μῆτις[757]. Pour sauver les Achéens, le roi de Pylos use toujours des mêmes armes, celles de l'intelligence. La mise en cause d'Agamemnon

[757] Cf. *supra* p. 233.

se fait plus précise. Il doit prendre la décision qui s'impose, celle que lui recommande Nestor :

> Αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα · | οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει, | οἷον ἐγὼ νοέω, ἠμὲν πάλαι ἠδ' ἔτι καὶ νῦν, | ἐξ ἔτι τοῦ ὅτε, διογενές, Βρισηίδα κούρην | χωομένου Ἀχιλῆος ἔβης κλισίηθεν ἀπούρας | οὔ τι καθ' ἡμέτερόν γε νόον · μάλα γάρ τοι ἔγωγε | πόλλ' ἀπεμυθέομεν · σὺ δὲ σῷ μεγαλήτορι θυμῷ | εἴξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοί περ ἔτισαν, | ἠτίμησας · ἐλὼν γὰρ ἔχεις γέρας · ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν | φραζώμεσθ' ὥς κέν μιν ἀρεσσάμενοι πεπίθοιμεν | δώροισίν τ' ἀγανοῖσιν ἔπεσσί τε μειλιχίοισι.
>
> « Eh bien ! je dirai, moi, ce qui me paraît le meilleur. Nul n'aura une idée qui vaille celle que j'ai, moi, depuis longtemps aussi bien qu'aujourd'hui, depuis le jour même, rejeton de Zeus, où, de la baraque d'Achille en courroux, tu sortis, enlevant la jeune Briséis — bien contre notre gré : avec quelle insistance n'avais-je point cherché à t'en dissuader ! Mais tu as cédé à ton cœur superbe : tu as fait affront à un brave, à qui les immortels viennent de rendre hommage ; tu lui a pris sa part d'honneur ! Allons ! il en est encore temps, songeons à la façon de le calmer, de le convaincre, avec d'aimables dons et des mots apaisants." » (*Iliade*, IX, v. 103-113)

Après mille précautions, au terme de deux longs discours, Nestor dénonce enfin l'erreur d'Agamemnon. L'orateur de Pylos ne va jamais droit au but. Ouvrier de μῆτις, il préfère amener doucement son interlocuteur à embrasser son avis, au point que ce dernier, une fois convaincu, a le sentiment que la décision a toujours été sienne[758]. Le fils de Nélée, comme au Chant I, poursuit son éloge du « bon conseil » et de son auteur, et revient sur le rôle d'Agamemnon, lui qui est « le plus roi » d'entre eux (cf. βασιλεύτατος : IX, v. 69) : à lui de savoir écouter l'avis d'autrui pour le faire sien quand il sert le bien commun. Tout est affaire d'intelligence et de réflexion. Nestor en est persuadé : sa μῆτις saura trouver le moyen d'apaiser le courroux du Péléide sans pour autant fâcher l'orgueilleux et si puissant fils d'Atrée. Il y parvient, du reste, en partie, puisqu'Agamemnon se laisse gagner à ses arguments :

> Ὦ γέρον, οὔ τι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας · | ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι · ἀντί νυ πολλῶν | λαῶν ἐστιν ἀνὴρ ὅν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ, | ὡς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν. | Ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέῃσι πιθήσας, | ἂψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἄποινα · | ὑμῖν δ' ἐν πάντεσσι περοκλυτὰ δῶρ' ὀνομήσω.
>
> « Ah ! vieillard, tu n'as pas menti en énumérant mes erreurs. Ces erreurs, je ne les nie pas. Il vaut, à lui seul, de nombreux guerriers, celui que Zeus dans son cœur a pris en affection, comme il l'a fait pour l'homme à qui il vient de rendre hommage, en défaisant l'armée des Achéens. Mais si j'ai commis des erreurs, pour avoir obéi à des pensers funestes, j'en veux faire amendes honorables et, pour cela, offrir une immense rançon. Devant vous tous ici j'énumérerai mes illustres présents. » » (*Iliade*, IX, v. 115-121)

L'Atride reconnaît ses erreurs (ἄτας). Il se dit prêt à en payer le prix. Nestor approuve : il n'y a cette fois « rien à reprendre » aux offres de l'Atride (δῶρα οὐκέτ' ὀνοστά : IX, v. 164). Une ambassade est alors dépêchée pour en faire part au fils de Pélée et tenter d'apaiser sa colère. Mais en vain. Achille leur oppose son refus, comme il l'avait déjà fait au Chant I, déjouant ainsi le « projet », la μῆτις, de Nestor. La force l'emporte ici aussi sur l'idée. Et si cette victoire n'est pas sans tache, elle n'est pas non plus sans raison.

---

[758] Calchas faisait preuve de la même prudence au moment d'expliquer aux Achéens la colère d'Apollon, explication qui ne manquerait pas d'irriter Agamemnon. Loin de citer d'emblée le nom du fils d'Atrée et de manifester son erreur, il avait commencé par employé un ton énigmatique (I, v. 74 sq.).

En effet, la situation est plus compliquée qu'il n'y paraît. L'offre d'Agamemnon n'est pas aussi exempte de reproche que Nestor veut le faire croire à l'auditoire comme au fils de Pélée. Pas plus, du reste, que le refus d'Achille, le mépris qu'il affiche pour les « projets » des rois de μῆτις, n'en font un « sot », un νήπιος. Assurément, il n'est pas à l'abri du blâme. Mais ce n'est pas vis-à-vis d'Agamemnon qu'il est en faute. Son erreur naît de ce qu'il ne se contente pas de dénoncer la proposition de l'Atride, mais qu'il refuse également de prendre en compte les autres raisons qui l'invitent à quitter sa colère : les recommandations de son père Pélée ; la pitié comme l'amitié qu'il doit aux Achéens, ses compagnons ; sa gloire, son renom, qu'il compromet par son inaction[759]. En revanche, si l'on s'en tient à la seule offre d'Agamemnon, la conduite d'Achille se justifie, sinon entièrement, du moins largement. Le héros ne fait, là encore, que défendre son honneur.

Si, en apparence, Agamemnon fait amende honorable, il n'a pourtant pas entièrement renoncé à son orgueil. Il reconnaît ses torts et offre de les réparer « par des dons qui comptent » (ἄξια δῶρα : IX, v. 261). La liste en est très longue en effet (IX, v. 121-156 ; liste reprise par Ulysse : IX, v. 264-298). Ajax le souligne : il est normal d'accepter une compensation appropriée pour réparer le tort subi (IX, v. 632 sq.). Et c'est le cas, puisque la rançon est exempte de reproche (IX, v. 164). Mais Agamemnon impose encore des conditions :

> Ταῦτά κέ οἱ τελέσαιμι μεταλλήξαντι χόλοιο · | δμηθήτω — Ἀΐδης τοι ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος · | τοὔνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων — | καί μοι ὑποστήτω, ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι | ἠδ' ὅσσον γενεῇ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι.
>
> « Voilà tout ce que, pour lui, je suis prêt à faire, s'il renonce à son courroux. Qu'il cède — Hadès reste, seul, implacable, inflexible ; mais c'est aussi pourquoi il est de tous les dieux celui que les hommes haïssent le plus — et qu'il se soumette à moi ; d'autant que je suis plus grand roi que lui et que, par mon âge, je me flatte d'être avant lui. » (*Iliade*, IX, v. 157-162)

En dépit du revers essuyé, Agamemnon continue de juger qu'il l'emporte sur Achille. Zeus a puni son erreur. Le fils de Pélée a obtenu vengeance, mais par la propre faute d'Agamemnon, non parce qu'il vaut mieux que l'Atride. Cela, Agamemnon le récuse. Sans doute ne prétend-il plus l'emporter au combat sur le fils de Pélée. La force brutale, la βίη, est absente de cette conclusion, tant il est vrai que la déroute présente manifeste la suprématie d'Achille dans ce domaine : lui seul peut arrêter Hector. Agamemnon lui-même l'a laissé échapper tantôt. On s'en souvient, au Chant VII, pris de peur à l'idée que Ménélas puisse affronter le Priamide, bien plus fort que lui (πολὺ φέρτερος : VII, v. 105), en combat singulier, il lui déclarait de la sorte :

> Καὶ δ' Ἀχιλεὺς τούτῳ γε μάχῃ ἐνὶ κυδιανείρῃ | ἔρριγ' ἀντιβολῆσαι, ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων.
>
> « Achille même s'effraie de l'aborder dans la bataille qui donne aux hommes la gloire, alors qu'il est pourtant cent fois meilleur que toi. » (*Iliade*, VII, v. 113-114)

Dans ces vers, le fils d'Atrée reconnaît clairement la supériorité d'Achille sur le champ de bataille. Et il n'est pas le seul. Le duel entre les champions Panachéens (ἀριστῆες Παναχαιῶν : VII, v. 73 et v. 111 ; voir aussi VII, v. 227) et Hector n'est concluant que sur un point : quoi qu'ils fassent, quoi qu'ils vaillent, Ajax et les autres « preux » viennent « après Achille » (μέτ' Ἀχιλλῆα : VII, v. 228).

---

[759] Voir *supra* p. 173.

Cependant, le fils de Pélée a beau être le plus fort au combat, Agamemnon, lui, conserve son sceptre, qui en fait un « plus grand roi » (βασιλεύτερος : IX, v. 160) que le Péléide, comme le privilège de l'âge (προγενέστερος εὔχομαι εἶναι : IX, v. 161), si cher à Nestor, qui s'en vantait face à Diomède (σεῖο γεραίτερος εὔχομαι εἶναι : IX, v. 60). Les années confèrent cette sagesse et cette expérience, cette μῆτις, si nécessaire au souverain, mais dont manque cruellement le fougueux chef des Myrmidons. Nous retrouvons sur les lèvres du roi d'Argos le verbe εὔχεσθαι, « se vanter, se glorifier », qui manifestait plus tôt son orgueil[760]. Assurément, il ne s'agit plus ici de la même ὕβρις criminelle qui a entraîné la déroute des Achéens. Il semble désormais qu'Agamemnon ait échappé à ἄτη. Pourtant, ce n'est qu'au Chant XIX que son *mea culpa* se fera complet. Il ne posera plus alors de conditions à sa réconciliation avec Achille, mais reconnaîtra pleinement ses responsabilités[761]. Pour l'heure, s'il est prêt à apaiser la colère d'Achille par des présents, il exige encore des contreparties. Achille doit non seulement abandonner sa colère, mais aussi se soumettre à Agamemnon (δμηθήτω […] καί μοι ὑποστήτω : IX, v. 158). C'est moins le Péléide qu'il cherche à apaiser que Zeus lui-même. Loin d'admettre qu'Achille est « plus fort » que lui, Agamemnon ne lui reconnaît que l'affection du dieu. C'est lui, le fils d'Atrée, qui demeure, à ses propres yeux, « le meilleur des Achéens ».

À l'évidence, de telles exigences ne peuvent plaire à Achille. Accepter les cadeaux d'Agamemnon dans ces conditions, loin de servir son honneur et sa gloire, le conduirait au contraire à y renoncer. De ce point de vue, rien n'a changé depuis le Chant I. Aujourd'hui comme hier, l'objection qu'Achille opposait au fils d'Atrée et à ses exigences demeure fondée[762]. Nestor, du reste, sent bien qu'Achille ne saurait céder. Sur le fond, le roi de Pylos approuve les conditions du fils d'Atrée. Déjà, au début de la querelle, il lui avait donné raison contre le Péléide. Certes, Nestor a essayé de dissuader Agamemnon de prendre Briséis (I, v. 275-276 et v. 282-284 ; IX, v. 108-109), mais il insistait déjà sur sa supériorité légitime face à Achille (I, v. 277-281). Il continue aujourd'hui en jugeant qu'il n'y a « rien à reprendre » aux offres de l'Atride (IX, v. 164). Mais Nestor sait également qu'il faudra user de finesse au moment d'exposer à Achille l'offre du fils d'Atrée. Son « projet », sa μῆτις, fruit d'un effort de réflexion (φραζώμεσθα : IX, v. 112), repose également sur la ruse, la fourbe, le mensonge. Nestor évoque ainsi, en conclusion, les « mots doux comme le miel » (ἔπεσσι μειλιχίοισι : IX, v. 113) qu'il faudra adresser au fils de Pélée. Le sens de cette expression est ici ambigu. Au Chant I, elle désignait les paroles apaisantes dont usait Nestor pour dissiper la querelle[763]. Leur rôle semble aujourd'hui rester le même. Et pourtant, est-ce bien le cas ?

En effet, « les mots doux comme le miel », s'ils sont souvent honnêtes, se révèlent aussi parfois plus séduisants que sincères, trompeurs et non véridiques. Quand la très sage Pénélope (περίφρων Πηνελόπεια) s'adresse aux prétendants , elle a sur les lèvres des paroles mielleuses pour mieux dissimuler sa pensée :

> Θέλγε δὲ θυμὸν | μειλιχίοισ' ἐπέεσσι, νόος δέ οἱ ἄλλα μενοίνα.
>
> « Elle charmait leur cœur avec des propos de miel, alors que son esprit méditait d'autres desseins. » (*Odyssée*, XVIII, v. 282-283)

Toujours dans l'*Odyssée*, c'est « une voix au son doux comme le miel » qui sort de la bouche des Sirènes pour mieux égarer les marins :

---

[760] Voir *supra* p. 213. Voir aussi *Iliade*, XI, v. 388, où ce verbe est à nouveau employé dans un contexte péjoratif.
[761] Cf. *Iliade*, XIX, v. 78 sq. et en particulier v. 134-144.
[762] Cf. *supra* p. 227.
[763] Cf. *supra* p. 226.

> Ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπα (*Odyssée*, XII, v. 187).

Quant aux Muses, qui favorisent Nestor, si elles sont bien les déesses de la mémoire et non de l'oubli — à l'opposé des Sirènes donc —, elles n'en manient pas moins les mêmes armes[764]. Elles aussi disposent d'une voix douce :

> Τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ | ἐκ στομάτων ἡδεῖα.
>
> « Sans répit, de leurs lèvres, des accents coulent, délicieux. » (*Théogonie*, v. 39-40)

Et elles aussi peuvent tromper leurs auditeurs :

> Ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα.
>
> « Nous savons chanter des mensonges tout semblables aux réalités. » (*Théogonie*, v. 27)

Aussi, comme le notera plus tard Théognis à propos du roi de Pylos, « si l'on possède la langue experte de Nestor » :

> …γλῶσσαν ἔχων ἀγαθὴν Νέστορος ἀντιθέου (*Theognidea*, v. 714),

on peut « donner au mensonge la couleur de la vérité » :

> …ψεύδεα ποι[εῖν] ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Theognidea*, v. 713).

Nestor marche dans les traces de Sisyphe, fils d'Éole : Αἴολος, « le changeant »[765], « l'ondoyant », « l'agile », « le trompeur » aussi, à la racine de l'adjectif αἰολόμητις, épithète de Prométhée[766] et d'Aphrodite[767]. Sisyphe pratique en expert les fameux αἱμύλιοι λόγοι[768] :

> Ὅστε καὶ ἐξ Ἀΐδεω πολυϊδρείῃσιν ἀνῆλθεν, | πείσας Περσεφόνην αἱμυλίοισι λόγοις.
>
> « Grâce à ses habiles manœuvres, il sut revenir de l'Hadès, ayant fléchi Perséphone par d'insidieux discours. » (v. 703-704)[769]

Comment savoir, dès lors, si « les paroles mielleuses » que préconise le roi de Pylos seront honnêtes ou rouées ? En vérité, à ce moment du récit, il est permis de dire que ce n'est pas la vérité, ni la sincérité, qui importent le plus à Nestor, mais le pouvoir de conviction et de séduction du plaidoyer[770].

En effet, le fils de Nélée décrète qu'Ulysse prendra part à l'ambassade, ce héros à la langue toute puissante[771], pour qui les « paroles douces comme le miel » n'ont pas de

---

[764] Cf. Detienne 1967, p. 69.
[765] Sur l'adjectif αἰόλος et Éole, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 26-27.
[766] Hésiode, *Théogonie*, v. 511. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, v. 310 ; voir aussi αἰολόστομος v. 661.
[767] Eschyle, *Suppliantes*, v. 1037.
[768] Cf. *supra* p. 104 sq.
[769] Sur le sens de l'expression « insidieux discours » (αἱμυλίοισι λόγοις), cf. *supra* p. 104 et p. 110. Sur la μῆτις de Sisyphe, voir aussi Pindare, qui en fait l'éloge dans la XIII[e] *Olympiques* (v. 49-52) et l'associe à celle de Médée (v. 53). Pindare loue également la μῆτις « pondéreuse » de Médée dans la IV[e] *Pythique* (πυκινὰν μῆτιν : v. 58). La μῆτις demeure une puissance équivoque, méritant tantôt l'éloge, tantôt le blâme, parfois chez un même personnage, Sisyphe comme Médée offrant plusieurs visages à la postérité.
[770] Dans les *Suppliantes*, Πειθώ, « l'enchanteresse Persuasion », fait cortège à sa mère, Cypris αἰολόμητις (v. 1035-1041). Sur la nature ambiguë de la persuasion, cf. *supra* p. 66.
[771] Cf. *supra* p. 53 sq. et *infra* p. 257 la citation du *Philoctète* de Sophocle où Ulysse fait l'éloge de la langue contre le bras.

secret[772], qui sait toujours, dans ses propos, marier l'utile à l'agréable, le profit, le κέρδος, et le miel :

> Αὐτίκα μειλίχιον καὶ κερδαλέον φάτο μῦθον.
>
> « Sans attendre il tint ce mielleux et astucieux langage. » (*Odyssée*, VI, v. 148)[773]

Ses ennemis ne prétendaient-ils pas que sa mère, Anticlée, était enceinte des œuvres du rusé Sisyphe — encore lui — quand elle avait épousé Laërte[774] ? Quand Pindare le fustige et dénonce sa fourbe, il l'appelle αἰόλος[775], comme l'aïeul que lui prêtent ses détracteurs. En outre, du côté de sa mère, l'*Odyssée* nous apprend[776] que son grand-père, Autolykos, « maître en vols et en parjures », était un favori d'Hermès, dieu πολύμητις et, seul avec Ulysse, πολύτροπος[777], plein de tours, retours et détours, spécialiste des αἱμύλοι λόγοι, des mots captieux[778]. Fidèle à cet héritage, Ulysse, sans cesse, brode ses discours, mêlant à la vérité tromperies (ἀπάται) et contes artificieux, dignes d'un brigand (μῦθοι κλόπιοι : cf. *Odyssée*, XIII, v. 294-295). Il est l'orateur par excellence, le va-tout qu'on joue quand la négociation s'annonce particulièrement ardue. Ainsi, c'est lui qui avait accompagné Ménélas à Troie pour discuter du sort d'Hélène. Le portrait que dresse de lui cette dernière et, plus encore, le souvenir qu'il a laissé aux Troyens sont révélateurs :

> « Οὗτος δ' αὖ Λαερτιάδης πολύμητις Ὀδυσσεύς, | […] εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά. » | Τὴν δ' αὖτ' Ἀντήνωρ πεπνυμένος ἀντίον ηὔδα · | « Ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος νημερτὲς ἔειπες · | ἤδη γὰρ καὶ δεῦρό ποτ' ἦλυθε δῖος Ὀδυσσεὺς | σεῦ ἕνεκ' ἀγγελίης σὺν ἀρηιφίλῳ Μενελάῳ · | τοὺς δ' ἐγὼ ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα, | ἀμφοτέρων δὲ φυὴν ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά. | Ἀλλ' ὅτε δὴ Τρώεσσιν ἐν ἀγρομένοισιν ἔμιχθεν, | στάντων μὲν Μενέλαος ὑπείρεχεν εὐρέας ὤμους, | ἄμφω δ' ἑζομένω γεραρώτερος ἦεν Ὀδυσσεύς · | ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὕφαινον, | ἤτοι μὲν Μενέλαος ἐπιτροχάδην ἀγόρευε, | παῦρα μέν, ἀλλὰ μάλα λιγέως, ἐπεὶ οὐ πολύμυθος | οὐδ' ἀφαμαρτοεπής · ἦ καὶ γένει ὕστερος ἦεν · | Ἀλλ' ὅτε δὴ πολύμητις ἀναΐξειεν Ὀδυσσεύς, | στάσκεν, ὑπαὶ δὲ ἴδεσκε κατὰ χθονὸς ὄμματα πήξας, | σκῆπτρον δ' οὔτ' ὀπίσω οὔτε προπρηνὲς ἐνώμα, | ἀλλ' ἀστεμφὲς ἔχεσκεν, ἀίδρεϊ φωτὶ ἐοικώς · | φαίης κε ζάκοτόν τε τιν' ἔμμεναι ἄφρονά τ' αὖτως · | ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἵη | καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν, | οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆι γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος. »
>
> « "Celui-là, c'est le fils de Laërte, l'industrieux Ulysse. […] Il est expert en ruses diverses et variées autant qu'en pensées de poids." Lors, le sage Anténor la regarde et lui dit : "Ah ! femme, qu'il est vrai le mot que tu dis là ! Un jour déjà il est venu ici, le divin Ulysse. Il portait un message qui te concernait ; et Ménélas chéri d'Arès l'accompagnait. C'est moi qui les hébergeais et qui leur fis accueil en ma maison. Je pus juger de leur stature comme de leurs denses pensées. Bientôt, ils pénétraient dans l'assemblée troyenne. Tant qu'ils étaient debout, Ménélas dépassait l'autre de toutes ses larges épaules ; quand ils s'asseyaient en revanche, Ulysse était plus imposant.

---

[772] Par exemple, au Chant IX de l'*Odyssée*, Ulysse use de « mots doux comme le miel » (ἔπεσσι μειλιχίοισι) pour convaincre Polyphème, le Cyclope, qu'il s'appelle « Personne » (IX, v. 362-367 et *infra* p. 315 sq.). Cf. aussi *Odyssée*, VI, v. 143 et v. 146 ; X, v. 173, v. 547, v. 552 ; XII, v. 207 ; XVIII, v. 283 ; XXI, v. 192 ; XXIV, v. 393. Souvent, des « mots doux comme le miel » servent simplement à bien disposer l'auditoire. Mais parfois, comme ici, ils témoignent également de la ruse de l'orateur.

[773] Voir aussi au Chant IV de l'*Iliade* l'attaque que lance Agamemnon contre Ulysse. Il le traite en effet de « maître en ruses méchantes, cœur avide de gain » : κακοῖσι δόλοισι κεκασμένε, κερδαλεόφρον (v. 339). en outre, Hermès, dieu πολύμητις entre autres épithètes rusées, expert en discours captieux, en αἱμύλοι λόγοι (cf. *supra* p. 105), aime aussi les μῦθοι κερδαλέοι, les contes qui rapportent (cf. *Hymne homérique à Hermès*, v. 162, v. 260, v. 463).

[774] Cf. Sophocle, *Ajax*, v. 190 ; *Philoctète*, v. 417, v. 625, v. 1311.

[775] *Néméennes*, VIII, v. 25.

[776] *Odyssée*, XIX, v. 394-398.

[777] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 43-46.

[778] Cf. *supra* p. 105.

> Mais l'heure venue d'ourdir pour le public les mots et les pensées, Ménélas sans doute parlait aisément ; peu de paroles, mais sonnant bien ; il n'était ni prolixe certes, ni maladroit — il était moins âgé aussi. Mais quand l'industrieux Ulysse, à son tour, se dressait, il restait là, debout, sans lever les yeux, qu'il gardait fixés à terre ; il n'agitait le sceptre en avant ni en arrière, il le tenait immobile et semblait lui-même ne savoir que dire. Tu aurais cru voir un homme qui boude ou, tout bonnement, a perdu l'esprit. Mais à peine avait-il laissé sa grande voix sortir de sa poitrine, avec des mots tombant pareils aux flocons de neige en hiver, aucun mortel alors ne pouvait plus lutter avec Ulysse." » (*Iliade*, III, v. 200-223)

Comme Nestor, Ulysse peut compter sur son expérience, sur sa pondération, gage de pensées lourdes de sagesse, denses, « pondéreuses » (μήδεα πυκνά). Comme Nestor, son âge lui donne l'avantage[779]. Comme Nestor, dès qu'il ouvre la bouche, nul qui le vaille. Il manie les mots et les idées mieux que quiconque. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant proposent un commentaire intéressant de ce passage :

> « Regardons le plus subtil, le plus dangereux rhéteur de la Grèce s'apprêtant, devant les Troyens assemblés, à ourdir la trame chatoyante de son discours […]. Le maître en duperie, le magicien des mots, au moment de prendre la parole, fait sembler d'être incapable d'ouvrir la bouche, faute de connaître les rudiments de l'art oratoire (ἀίδρεϊ φωτὶ ἐοικώς). Telle est la "duplicité" d'une μῆτις qui, se donnant toujours pour autre que ce qu'elle est, s'apparente à ces réalités mensongères, ces puissances de tromperies qu'Homère désigne par le terme δόλος : […] pièges qui dissimulent, sous des dehors rassurants ou séducteurs, le traquenard qu'au-dedans d'eux-mêmes ils recèlent. »[780]

Désigner Ulysse pour faire partie de l'ambassade n'est pas innocent. Réalité et mensonge, franchise et fourbe sont toujours mêlés quand s'agite la langue affilée du fils de Laërte.

Dans ce « projet », cette μῆτις de réconciliation, comme dans la plupart des entreprises qui, dans l'*Iliade*, réclament une intelligence rusée[781], Nestor et Ulysse sont « de mèche ». Homère souligne la complicité des deux hommes[782] :

> Τοῖσι δὲ πόλλ' ἐπέτελλε γερήνιος ἱππότα Νέστωρ, | δενδίλλων ἐς ἕκαστον, Ὀδυσσῆι δὲ μάλιστα, | πειρῶν ὡς πεπίθοιεν ἀμυμονα Πηλείωνα.
>
> « Le vieux meneur de char à tous prodigue ses instances, qu'il appuie pour chacun, et surtout pour Ulysse, d'un clin d'œil expressif : qu'ils tâchent à convaincre le Péléide sans reproche. » (*Iliade*, IX, v. 179-181)

Gregory Nagy, dans *The Best of the Acheans*[783] et, plus récemment, dans ses *Homeric Questions*[784], a avancé une interprétation éclairante de l'ambassade, composée d'envoyés « choisis » par Nestor (κλητούς : IX, v. 165), mais pas pour les mêmes motifs. Ajax et Phénix ont été désignés parce qu'ils sont pour Achille « les deux plus chers des Achéens ». Pour Nagy, eux seuls sont liés dans la bouche du Péléide par l'emploi du duel φιλτάτω (IX, v. 198) ; eux seuls sont accueillis au nom de l'amitié. Ulysse, en revanche, ne fait pas partie des compagnons favoris du fils de Pélée. Incarnation de la ruse et non de la force, il est à l'opposé des idéaux défendus par Achille. En revanche, ce sont là les qualités qui en font, en toutes circonstances, l'allié et le complice de Nestor. Le roi d'Ithaque n'est donc pas là pour défendre les intérêts d'Achille, mais pour achever la μῆτις tissée par le roi de Pylos. Il ne laisse pas, du reste,

---

[779] cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 22.
[780] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 30-31.
[781] Cf. *Iliade*, II, v. 173 sq. et *supra* p. 60 ; X, v. 137-149 et v. 203 sq. ; XI, v. 765 sq. etc.
[782] Voir aussi *Odyssée*, III, v. 126-129.
[783] Cf. Nagy, 1979, chapitre III.
[784] Cf. Nagy, 1996, p. 138-145.

ses deux compagnons parler les premiers[785], ce qui va à l'encontre du protocole : Nestor, en effet, a nommé Phénix à la tête de l'ambassade, Ajax venant en second et Ulysse seulement en troisième (cf. IX, v. 168-169)[786]. Mais c'est que l'heure n'est pas aux conseils d'amis sincères. Prenant la parole, le fils de Laërte se garde bien de mentionner dans son discours les exigences de l'Atride. Il n'y est nullement question de soumission et d'obéissance. Ulysse évoque uniquement le malheur des Argiens, les obligations d'Achille envers son père et lui-même, sans jamais citer le nom Agamemnon, sinon au moment d'énumérer la rançon proposée. Son rôle, comme toujours dans l'épopée, est de persuader, de séduire, non de parler vrai.

Toutefois, Achille n'est pas seulement ce héros, certes doué de force, mais privé de finesse, que nous peignent ses adversaires et qu'ils comptent bien duper. Au contraire, quand les ambassadeurs arrivent à ses baraques, ce n'est pas un guerrier qu'ils y trouvent, mais un homme dont « le cœur se plaît à toucher une cithare sonore » :

> Τὸν δ' εὗρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ, | […] τῇ ὅ γε θυμὸν ἔτερπεν (*Iliade*, IX, v. 186-189),

un « aède » qui « chante les exploits des héros. » :

> Ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν (*Iliade*, IX, v. 189)[787].

Bref, un homme dont nous savons dès cet instant qu'il ne sera pas dupe de la méchante μῆτις qu'on lui oppose. Il détient l'antidote : une intelligence véridique. De tous les héros homériques, Achille, le plus héroïque de tous, est le seul à manier la cythare.

De fait, toute sa réplique à Ulysse dénonce le mensonge tant du messager que du commanditaire :

> Διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ, | χρὴ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν, | ᾗ περ δὴ κρανέω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται, | ὡς μή μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος · | ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀίδαο πύλῃσιν | ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ · | αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα. | Οὔτ' ἔμεγ' Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα πεισέμεν οἴω | οὔτ' ἄλλους Δαναούς.
>
> « Divin fils de Laërte, industrieux Ulysse, je dois vous signifier brutalement la chose, comme j'entends la faire, comme elle se fera. De la sorte, vous n'aurez pas à marmonner l'un après l'autre, assis là, à mes côtés. Celui-là m'est en horreur à l'égal des portes d'Hadès, qui dans son cœur cache une chose et sur les lèvres en a une autre. Je dirai moi ce qu'il me semble qu'il faut dire. Eh bien ! je ne crois pas qu'Agamemnon, le fils d'Atrée, jamais arrive à me convaincre — pas davantage les autres Achéens. » (*Iliade*, IX, v. 308-315)

Tout indique qu'Achille a conscience de la ruse du roi d'Ithaque comme des exigences d'Agamemnon. Il ne se laissera pas convaincre par le fils d'Atrée. Agamemnon invoquait, tel un repoussoir, l'exemple Hadès pour prévenir l'intransigeance du fils de Pélée (IX, v. 158). Achille lui retourne ici le compliment. Le mensonge et la fourbe sont aussi odieux qu'un cœur inflexible (IX, v. 312-313). En outre, cette entrée en matière est remarquable précisément parce qu'elle dénonce avant tout la rouerie de ses adversaires. C'est la μῆτις d'Ulysse, qualifié de πολυμήχανος : « industrieux », « aux nombreux artifices », « aux milles machines », c'est la dissimulation dont fait preuve Agamemnon qui sont en cause. L'ambassade « marmonne » : le verbe τρύζειν (IX, v. 311) désigne un bruit sourd, indistinct, obscur. Nous sommes dans le registre du

---

[785] *Iliade*, IX, v. 233-234.
[786] Cf. Nagy, 1996, p 141-142.
[787] Cf. Nagy, 1990, p. 202 sq. et Frontisi-Ducroux, 1986.

chuchotement, de la cachotterie. Achille, au rebours, parle sans fard, « franchement » : ἀπηλεγέως. Au terme de son discours, Homère conclut même qu'il a fait montre « d'une très grande rudesse » dans son refus :

> Μάλα γὰρ κρατερῶς ἀπέειπεν (*Iliade*, IX, v. 431).

Face à la fourbe de l'adversaire, face à sa μῆτις, le Péléide laisse parler la force, expression chez lui non seulement de ce qui fait, paradoxalement, sa faiblesse et le perd — nous l'avons noté[788], le fils de Pélée est comme l'épervier de la fable des *Travaux et les jours* (v. 202 sq.), un roi qui cède à l'orgueil et ignore, sinon la justice, du moins les prières — ; mais également ici de la franchise, de l'honnêteté, fussent-elles brutales.

Or cet affrontement entre la βίη et la μῆτις, tel qu'il est orchestré ici par Achille, nous intéresse au plus haut point. D'abord, il confirme le rôle d'Ulysse au sein de l'ambassade. En le choisissant, Nestor a placé son « projet », sa μῆτις, sous le signe de la ruse, et non plus d'αἰδώς. Il ne sert pas le « sens de l'honneur doux comme le miel » du roi de justice (αἰδοῖ μειλιχίῃ : *Théogonie*, v. 92), mais masque sous des « paroles mielleuses » (ἔπεσσι μειλιχίοισι : IX, v. 113) « l'effronterie » du fils d'Atrée (ἀναιδείη : IX, v. 372 : cf. aussi I, v. 149 et v. 158). Mais surtout, dans la bouche d'Achille, cette attaque ouverte contre la μῆτις de ses adversaires marque un tournant par rapport à ses discours précédents.

Au début de l'épopée, en effet, le Péléide se contente d'accuser Agamemnon d'arrogance et de cupidité. Le fils d'Atrée est la proie d'ὕβρις et de κόρος[789]. Aujourd'hui, le ton a changé. Agamemnon est toujours coupable d'orgueil, mais Zeus l'a puni pour ce crime. Du reste, Agamemnon lui-même l'a admis, nous l'avons vu. Mais, justement, le fils d'Atrée, s'il reconnaît la toute puissance du Cronide, refuse en revanche d'accepter la suprématie d'Achille. Pour l'Atride, la force du fils de Pélée demeure quantité négligeable : c'est Zeus qui compte. L'ambassade, habile « stratagème » (μῆτις : IX, v. 93) de Nestor, vise à apaiser le fils Pélée tout en réaffirmant l'autorité d'Agamemnon. Achille doit se soumettre à son roi (IX, v. 158). De sorte que la lutte s'est désormais déplacée. Le Péléide n'a plus autant besoin de dénoncer l'arrogance du fils d'Atrée : elle est prouvée. En revanche, il doit désormais faire face à un adversaire qui, s'il a renoncé à l'emporter dans l'épreuve de force, compte sur la μῆτις pour soumettre la βίη. Dès lors, c'est le mensonge qu'il faut mettre en pièce. Agamemnon est d'abord un fourbe :

> Γέρας δέ μοι, ὅς περ ἔδωκεν, | αὖτις ἐφυβρίζων ἕλετο κρείων Ἀγαμέμνων | Ἀτρεΐδης· τῷ πάντ' ἀγορευέμεν, ὡς ἐπιτέλλω, | ἀμφαδόν, ὄφρα καὶ ἄλλοι ἐπισκύζωνται Ἀχαιοί, | εἴ τινα που Δαναῶν ἔτι ἔλπεται ἐξαπατήσειν, | αἰὲν ἀναιδείην ἐπιειμένος· οὐδ' ἂν ἔμοιγε | τετλαίη κύνεός περ ἐὼν εἰς ὦπα ἰδέσθαι· | […] ἐκ γὰρ δή μ' ἀπάτησε καὶ ἤλιτεν· οὐδ' ἂν ἔτ' αὖτις | ἐξαπάφοιτ' ἐπέεσσιν.
>
> « Ma part d'honneur, celui qui me l'avait donnée, pour m'outrager, me l'a reprise, le roi Agamemnon, fils d'Atrée ! À celui-là, dis tout ouvertement, comme je te l'ordonne, afin qu'à leur tour les Achéens lui montrent quelque humeur, s'il compte encore jouer un autre Danaen. Il est toujours vêtu d'effronterie ; mais, pour impudent qu'il soit, il n'oserait me regarder en face. […] Il ne me jouera pas une fois de plus avec des mots. » (*Iliade*, IX, v. 367-376)

On retrouve bien ici l'accusation d'ὕβρις formulée par Achille à l'encontre de l'Atride : Agamemnon a laissé parler son orgueil (ἐφυβρίζων). Mais elle fait vite place à l'opposition nouvelle, mise en place dans cette longue tirade, entre vérité et mensonge,

---

[788] Cf. *supra* p. 177.
[789] Cf. *supra* p. 207.

entre franc-parler et cachotterie. L'effronterie même d'Agamemnon est la marque de sa rouerie, d'une μῆτις rusée et méchante, celle que la mère d'Hermès fustige chez son fils alors qu'il vient de piller les troupeaux d'Apollon. L'Atride marche sur les traces du dieu des voleurs[790], à la μῆτις artificieuse (ποικιλομήτης), qui, lui aussi, est sans vergogne (ἀναιδείην ἐπιειμένος)[791]. Au contraire, le fils de Pélée veut qu'Ulysse rapporte ses propos « ouvertement » : ἀμφαδόν (v. 370) — adverbe mis en valeur par un rejet en début de vers —, tant il est vrai que ce terme est l'ennemi de l'ambiguïté[792] et de la ruse.

Ainsi, quand, au Chant VII, Hector et Ajax vont s'affronter en combat singulier, c'est cet adverbe — ou sa variante ἀμφαδίην — que l'un et l'autre emploient pour signifier que la lutte sera franche, opposant la force à la force, βίη contre βίη, sans intervention de μῆτις. Le fils de Télamon en use le premier :

> Ὦ φίλοι, ἤτοι κλῆρος ἐμός, χαίρω δὲ καὶ αὐτὸς | θυμῷ, ἐπεὶ δοκέω νικησέμεν Ἕκτορα δῖον. | Ἀλλ' ἄγετ', ὄφρ' ἂν ἐγὼ πολεμήια τεύχεα δύω, | τόφρ' ὑμεῖς εὔχεσθε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι, | σιγῇ ἐφ' ὑμείων, ἵνα μὴ Τρῶές γε πύθωνται · | ἠὲ καὶ ἀμφαδίην, ἐπεὶ οὔ τινα δείδιμεν ἔμπης · | οὐ γάρ τίς με βίῃ γε ἑκὼν ἀέκοντα δίηται, | οὐδέ τε ἰδρείῃ, ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ νήιδά γ' οὕτως | ἔλπομαι ἐν Σαλαμῖνι γενέσθαι τε τραφέμεν τε.
>
> « Amis, le sort est mien, et j'en ai joie au cœur, car je crois pouvoir vaincre le divin Hector. Allons ! tandis que je revêts mon armure de guerre, priez, vous autres, sire Zeus, fils de Cronos, sans ouvrir la bouche, pour vous, afin que les Troyens ne s'en doutent pas — ou même ouvertement, puisque, après tout, nous ne craignons personne. Nul ne saurait me mettre en fuite, par la force, à son gré et contre le mien — pas davantage par sa science : ce n'est pas un novice, j'espère, que Salamine en moi aura enfanté et nourri. » (*Iliade*, VII, v. 191-199)

Prier en silence (σιγῇ) ou au grand jour ? Chuchoter, murmurer, marmonner pour mieux surprendre les Troyens, ou parler « ouvertement » (ἀμφαδίην) ? Tel est le choix qui s'offre aux Achéens. Ajax est sûr de lui, sûr de sa puissance. Il croit pouvoir battre Hector et préfère donc finalement la franchise : les cachotteries sont bonnes quand on est en position de faiblesse, alors que lui ne craint personne. « Le ciel t'a octroyé la grandeur, la force et la sagesse » :

> Ἐπεί τοι δῶκε θεὸς μέγεθός τε βίην τε καὶ πινυτήν (*Iliade*, VII, v. 288),

lui déclarera ainsi Hector au terme du duel. Ajax allie force et expérience. Il saura faire face à la puissance comme à la science de l'ennemi. Pourtant, son hésitation première est significative. Car si la force, βίη, est toujours sincère, la science, ἰδρείη, elle, présente ici jusque dans l'adjectif νήιδα : « ignorant, novice » — négation (νη-) du savoir (εἰδέναι) —, peut se muer en ruse, en fourbe. En choisissant la franchise plutôt que le secret, le fils de Télamon a pris le parti de la force contre celui du calcul, autant dire la βίη contre la μῆτις. Hector le confirme :

> Αἶαν διογενὲς Τελαμώνιε, κοίρανε λαῶν, | μή τί μευ ἠύτε παιδὸς ἀφαυροῦ πειρήτιζε, | ἠὲ γυναικός, ἣ οὐκ οἶδεν πολεμήια ἔργα · | αὐτὰρ ἐγὼν εὖ οἶδα μάχας τ' ἀνδροκτασίας τε · | οἶδ' ἐπὶ δεξιά, οἶδ' ἐπ' ἀριστερὰ νωμῆσαι βῶν | ἀζαλέην, τό μοι ἔστι ταλαύρινον πολεμίζειν · | οἶδα δ' ἐπαΐξαι μόθον ἵππων

---

[790] Cf. *Hymne homérique à Hermès*, v. 14, v. 175, v. 214, v. 292, v. 336, v. 340 etc. An vers 413, Hermès est qualifié de κλεψίφρονος.

[791] Maia interpelle son fils au vocatif : ποικιλομῆτα […] ἀναιδείην ἐπειμένε (*Hymne homérique à Hermès*, v. 155-156).

[792] L'adverbe ἀμφαδόν est un dérivé du verbe ἀναφαίνειν : « faire paraître, révéler », celui-là même qu'employait déjà Achille au Chant I pour exhorter Calchas à « lever le voile sur les arrêts du ciel » : θεοπροπίας ἀναφαίνεις (v. 87).

> ὠκειάων · | οἶδα δ' ἐνὶ σταδίῃ δηίῳ μέλπεσθαι Ἄρηι. | Ἀλλ' οὐ γάρ σ' ἐθέλω βαλέειν τοιοῦτον ἐόντα | λάθρῃ ὀπιπεύσας, ἀλλ' ἀμφαδόν, αἴ κε τύχωμι.
>
> « Ajax, divin fils de Télamon, chef guerrier, ne me tâte pas comme un faible enfant, ou comme une femme, ignorante du labeur guerrier. Je me connais en combats et en tueries. Je sais mouvoir à droite, à gauche, la peau de bœuf séchée, mon endurant outil de guerre. Je sais charger dans la mêlée des chars rapides. Je sais danser, de pied ferme, la danse du cruel Arès. Mais un homme comme toi, je le veux frapper, non point par surprise et en t'épiant, mais ouvertement, en tâchant de t'atteindre. » (*Iliade*, VII, v. 234-243)

Qui agit « ouvertement » (ἀμφαδόν) renonce à toute fourberie. Hector est, à l'instar du seul Ulysse, « en μῆτις l'égal de Zeus » (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος : *Iliade*, VII, v. 47 et XI, v. 200). Toute sa réplique, réponse aux réflexions d'Ajax, souligne son expérience, sa science de la guerre, son intelligence du combat (οἶδεν, VII, v. 236 ; οἶδα, VII, v. 237, v. 238, v. 240, v. 241), bref cette ἰδρείη dont parlait le fils de Télamon et qu'il distinguait nettement de la βίη (VII, v. 197-198)[793]. Aux prières sournoises des Achéens (σιγῇ) pourrait répondre une attaque « en traître » d'Hector (λάθρῃ)[794], « épiant » son adversaire tel un chasseur sournois (ὀπιπεύσας)[795]. Pourtant, face à un héros comme Ajax, qui incarne d'abord la force et non la ruse, le fils de Priam préfère ne pas faire appel à sa μῆτις et s'en tenir à un franc combat[796].

La position d'Achille est ici comparable. Il oppose sa franchise aux « tromperies » du fils d'Atrée (ἐξαπατήσειν : IX, v. 371 ; μ' ἀπάτησε καὶ ἤλιτεν : IX, v. 375). Les paroles de l'Atride, ces « mots de miel » que lui a soufflés Nestor (ἔπεσσι μειλιχίοισι : IX, v. 113) et que l'industrieux Ulysse a encore adoucis dans son discours, sont dénoncés comme autant de mensonges :

> Οὐδ' ἂν ἔτ' αὖτις ἐξαπάφοιτ' ἐπέεσσιν (*Iliade*, IX, v. 376).

Une γνώμη de Théognis s'offre en écho aux propos du Péléide :

> Μή μ' ἔπεσιν μὲν στέργε, νόον δ' ἔχε καὶ φρένας ἄλλῃ, | εἴ με φιλεῖς καί σοι πιστὸς ἔνεστι νόος · | ἢ με φίλει καθαρὸν θέμενος νόον, ἢ με ἀποειπὼν | ἔχθαιρ' ἀμφαδίην νεῖκος ἀειράμενος · | ὃς δὲ μιῇ γλώσσῃ δίχ' ἔχει νόον, οὗτος ἑταῖρος | δεινός, Κύρν', ἐχθρὸς βέλτερος ἢ φίλος ὤν.
>
> « Ne me chéris pas en paroles alors que tes pensées vont ailleurs, s'il est vrai que tu m'aimes et abrites un cœur fidèle. Pour être mon ami, fais-toi une âme pure, ou romps avec moi que tu hais, et porte au grand jour la querelle. Qui poursuit deux pensées

---

[793] Sur le lien entre savoir et μῆτις, voir aussi *Iliade*, XXIII, v. 306-322.

[794] Cet adverbe est de la famille de l'oubli, λήθη. La μῆτις décrite ici est celle, traîtresse, qui perd l'adversaire de façon déloyale.

[795] Le verbe ὀπιπεύειν : « épier, guetter sournoisement » est synonyme de δοκεύειν sur lequel nous reviendrons à propos de la course de char d'Antiloque (voir *infra* p. 271) et que relèvent Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant dans leur livre consacré à la μῆτις (1974, p. 21, p. 32, p. 37 et p. 70). Dans l'*Iliade*, c'est aussi le déloyal Alexandre qui se bat en chasseur sournois, aux aguets : voir *infra* p. 267 sq. Dans les *Travaux et les Jours*, Hésiode met en garde Persès : « Que la Lutte qui se complaît au mal ne t'arrache pas au travail pour épier (ὀπιπεύοντα) les querelles… ».

[796] Un passage comparable se trouve au Chant XIII, v. 351 et suivants : Poséidon est furieux contre Zeus qui favorise les Troyens. Il veut une victoire argienne, mais ne peut agir « ouvertement » (ἀμφαδίην : v. 356), car il craint les représailles de son frère, qui « est son aîné et en sait plus que lui » (Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδη : v. 355). C'est pourquoi « il va seulement, sans être reconnu, réveiller partout l'ardeur dans l'armée, sous les traits d'un mortel » (λάθρῃ δ' αἰὲν ἔγειρε κατὰ στρατόν, ἀνδρὶ ἐοικώς : v. 357). Il refuse d'affronter Zeus en face, directement, franchement. Au contraire, il agit « en secret », λάθρῃ. De même, l'*Odyssée* présente plusieurs situations similaires. Au Chant I, quand Athéna engage Télémaque « à songer au moyen de tuer les prétendants » (φράζεσθαι ὅππως κε μνηστῆρας κτείνῃς), elle lui laisse le choix : « par la ruse ou ouvertement » (ἠὲ δόλῳ ἢ' ἀμφαδόν : I, v. 292-296). Plus tard, aux Chants XIV, v. 330, et XIX, v. 299, l'adverbe ἀμφαδόν, « ouvertement », s'oppose à κρυφηδόν, « en cachette » (voir aussi l'adverbe ἀμφαδά au chant XIX, v. 391). Enfin, toujours dans l'*Odyssée*, ἀμφάδιος est l'adjectif des « noces célébrées », par opposition aux amours secrètes (cf. V, v. 120 et VI, v. 288).

> sous un seul langage est un compagnon redoutable, Cyrnos, et qu'il vaut mieux avoir comme ennemi que comme ami. » (*Theognidea*, v. 87-92)

Ici aussi, l'emploi de l'adverbe ἀμφαδόν//ἀμφαδίην sert à opposer sincérité et dissimulation. Paroles (ἔπεσιν) et intention (νόον) doivent aller de concert, du moins si on a affaire à un homme « fidèle » (πίστος). Achille déteste la duplicité. Il est de ceux qui préfèrent « porter la querelle au grand jour » (ἀμφαδίην). En revanche, le dessein, le νόος de Nestor en proposant l'ambassade est effectivement ambigu et Agamemnon, s'il cherche à séduire le fils de Pélée par ses offres, n'a rien d'un ami. La rançon proposée constitue en fait le prix du déshonneur pour Achille.

En outre, ce glissement de la simple arrogance vers le mensonge dénoncé par Achille affecte également « l'effronterie » (ἀναιδείη : IX, v. 372) d'Agamemnon. Marque hier de son arrogance et de sa cupidité, elle sert aujourd'hui sa mauvaise foi (IX, v. 372-373). En effet, depuis le Chant IV et la revue de troupes à laquelle s'est livré le fils d'Atrée, nous savons qu'effronterie et « ruses méchantes » vont de pair. Rétrospectivement, ce passage est aussi ironique qu'éclairant. Nous avons déjà traité des accusations de lâcheté qu'Agamemnon lance contre Diomède, alors qu'il se comporte, lui, comme un bourdon de la *Théogonie*, restant en arrière, tandis que le fils de Tydée, fidèle et courageuse abeille, à l'image d'Achille il y a peu, œuvre pour son compte. Mais Agamemnon ne s'en tient pas là. Il s'en prend également à d'autres héros, et en particulier à Ulysse « plein de μῆτις », πολύμητις Ὀδυσσεύς (IV, v. 329 et v. 349) :

> Ὦ υἱὲ Πετεῶο διοτρεφέος βασιλῆος, | καὶ σύ, κακοῖσι δόλοισι κεκασμένε, κερδαλεόφρον, | τίπτε καταπτώσσοντες ἀφέστατε, μίμνετε δ' ἄλλους ; | σφῶιν μέν τ' ἐπέοικε μετὰ πρώτοισι ἐόντας | ἑστάμεν ἠδὲ μάχης καυστειρῆς ἀντιβολῆσαι · | πρώτω γὰρ καὶ δαιτὸς ἀκουάζεσθον ἐμεῖο, | ὁππότε δαῖτα γέρουσιν ἐφοπλίζοιμεν Ἀχαιοί · | ἔνθα φίλ' ὀπταλέα κρέα ἔδμεναι ἠδὲ κύπελλα | οἴνου πινέμεναι μελιηδέος, ὄφρ' ἐθέλητον · | νῦν δὲ φίλως χ' ὁρόῳτε καὶ εἰ δέκα πύργοι Ἀχαιῶν | ὑμείων προπάροιθε μαχοίατο νηλέι χαλκῷ.
>
> « Ô fils de Pétéôs, roi issu de Zeus ! et toi aussi, maître en ruses méchantes, cœur avide de gain ! pourquoi vous terrer ainsi à l'écart ? pourquoi attendre les autres ? C'est à vous qu'il revient de prendre place à la première ligne pour affronter le combat dévorant ! N'êtes-vous donc pas les premiers à écouter mon appel au festin, quand les Achéens préparent un festin pour leurs Anciens ? Vous avez plaisir alors à manger des viandes rôties et à vider des coupes de vins délicieux, tout autant que vous en voulez : et maintenant vous verriez volontiers dix colonnes achéennes passer devant vous pour aller se battre, le bronze implacable à la main. » (*Iliade*, IV, v. 338-348)

L'ironie de ces vers est mordante. Agamemnon, sans le savoir, se condamne lui-même. Le tableau qu'il peint est celui de héros aussi lâches que cupides, ne se souciant que leur ventre. Ils sont les premiers aux festins, les premiers à manger et à boire, mais les derniers au combat. Pour Agamemnon, les « ruses méchantes » d'Ulysse (κακοῖσι δόλοισι : v. 339), expression de sa μῆτις, ne lui servent qu'à mieux s'engraisser aux dépens des autres Achéens, tout en évitant le labeur de la guerre. Or les termes qu'il emploie pour dénoncer le crime supposé du fils de Laërte sont ceux-là mêmes que lui adressait plus tôt Achille :

> Ἀναιδείην ἐπιείμενε, κερδαλεόφρον | πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν | ἢ ὁδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἶφι μάχεσθαι ; | […] ἀλλὰ σοί, ὦ μέγ' ἀναιδές, ἄμ' ἑσπόμεθ', ὄφρα σὺ χαίρῃς, | τιμὴν ἀρνύμενοι Μενελάῳ σοί τε, κυνῶπα, | πρὸς Τρώων.
>
> « Ah ! cœur vêtu d'effronterie et qui ne sait songer qu'au gain ! Comment veux-tu qu'un Achéen puisse obéir de bon cœur à tes ordres, qu'il doive aller en mission ou

> marcher à un franc combat ? […] C'est toi, grand effronté, que nous avons suivi, pour te plaire, pour vous obtenir, aux frais des Troyens, une récompense, Ménélas et toi, face de chien ! » (*Iliade*, I, v. 149-160)[797]

Diomède n'a rien d'un lâche, et ce n'est pas Ulysse le « cœur avide de gain », mais bien plutôt Agamemnon lui-même. C'est lui, explique Achille aux ambassadeurs, qui reste en arrière et se nourrit des peines d'autrui :

> Ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν | μάρνασθαι δηίοισι μετ' ἀνδράσι νωλεμὲς αἰεί· | ἴση μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι· | ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός· | οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ, | αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν. | […] κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλὰ | ἐξελόμην, καὶ πάντα φέρων Ἀγαμέμνονι δόσκον | Ἀτρεΐδῃ· ὃ δ' ὄπισθε μένων παρὰ νηυσὶ θοῇσι | δεξάμενος διὰ παῦρα δασάσκετο, πολλὰ δ' ἔχεσκεν.
>
> « Je le vois trop : on ne gagne pas de reconnaissance à se battre avec l'ennemi obstinément, sans trêve : la part est la même pour qui reste sans bouger et pour qui guerroie de toute son âme ; même estime attend le lâche et le brave ! Que me revient-il à la fin s'avoir tant pâti en mon cœur, à jouer chaque jour ma vie au combat. […] j'ai ravi un ample et précieux trésor ; et, de tous ces trésors, j'allais faire don à Agamemnon, fils d'Atrée. Lui, resté près des fines nefs, les prenait, en distribuant peu, mais en gardait beaucoup ! » (*Iliade*, IX, v. 316-333)

L'arrogance du fils d'Atrée, son effronterie se mêlent chez lui à une méchante μῆτις, fourbe, trompeuse. Dans ces conditions, comment la rançon offerte pourrait-elle être sincère ?

C'est le fils de Pélée qui se montre ici perspicace, et non ceux qui pensaient le berner avec des « mots doux ». Pour preuve, cette allusion à la « royauté » du fils d'Atrée qui tient tant à cœur à ce dernier et grâce à laquelle il continue de se juger au-dessus d'Achille :

> Κούρην δ' οὐ γαμέω Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο, | […] ὁ δ' Ἀχαιῶν ἄλλον ἐλέσθω, | ὅς τις οἵ τ' ἐπέοικε καὶ ὃς βασιλεύτερός ἐστιν.
>
> « La fille de l'Atride Agamemnon, non, je ne l'épouserai pas […]. Qu'il choisisse un autre Achéen, qui convienne à son rang, qui soit plus roi que moi ! » (*Iliade*, IX, v. 388-392)

Achille ne peut connaître les derniers mots de l'Atride à ses conseillers (ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι : IX, v. 160), puisqu'Ulysse s'est bien gardé de les lui rapporter, et pourtant il les dénonce avec précision. Accepter l'offre d'Agamemnon dans ces conditions reviendrait à reconnaître le bien fondé de la « vantardise » de l'Atride qui prétend être non seulement « le plus roi », mais aussi « le meilleur » des Achéens (II, v. 82). Achille devrait donc se déshonorer, ce qu'il refuse. Au contraire, insiste-t-il, les manœuvres d'Agamemnon, celles d'Ulysse et de Nestor, leur « idées », sont vouées à l'échec et constituent, en fait, un aveu de faiblesse. Le Péléide — nous l'avons déjà noté[798] — ironise :

> Νῦν δ' ἐπεὶ ἐκ χειρῶν γέρας εἵλετο καί μ' ἀπάτησε, | μή μευ πειράτω εὖ εἰδότος· οὐδέ με πείσει· | ἀλλ', Ὀδυσεῦ, σὺν σοί τε καὶ ἄλλοισιν βασιλεῦσι | φραζέσθω νήεσσιν ἀλεξέμεναι δήιον πῦρ· | ἦ μὲν δὴ μάλα πολλὰ πονήσατο νόσφιν ἐμεῖο, | καὶ δὴ τεῖχος ἔδειμε, καὶ ἤλασε τάφρον ἐπ' αὐτῷ | εὐρεῖαν μεγάλην, ἐν δὲ σκόλοπας κατέπηξεν· | ἀλλ' οὐδ' ὣς δύναται σθένος Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο | ἴσχειν· ὅφρα δ' ἐγὼ μετ' Ἀχαιοῖσιν πολέμιζον | οὐκ ἐθέλεσκε

[797] Voir aussi *supra* p. 207.
[798] Cf. *supra* p. 234.

> μάχην ἀπὸ τείχεος ὀρνύμεν Ἕκτωρ. | […] Νῦν δ' ἐπεὶ οὐκ ἐθέλω πολεμιζέμεν Ἕκτορι δίῳ.
>
> « Mais puisque désormais [Agamemnon] m'a arraché des mains ma part d'honneur et puisqu'il m'a joué, qu'il ne cherche pas à tenter un homme qui le connaît trop. Aussi bien ne l'écouterai-je pas. Qu'il songe bien plutôt, avec toi, Ulysse, avec les autres rois, à écarter des nefs le feu dévorant. Il a déjà, sans moi, fait beaucoup d'ouvrage : le voilà donc qui a bâti un mur et tracé tout contre un fossé, grand et large — voire il y a planté des pieux ! Il n'en est pas pour autant plus capable de contenir la force d'Hector meurtrier. Quand je combattais, moi, avec les Achéens, Hector se refusait à pousser la bataille hors des murs. […] Eh bien ! désormais, c'est moi qui refuse de me battre avec le divin Hector. » (*Iliade*, IX, v. 344-356)

Achille associe ici les tromperies passées aux mensonges présents. Le fils d'Atrée se targue d'être un roi de μῆτις. Il aime « tâter » ses hommes, voir s'ils vont se laisser prendre (πειράτω : IX, v. 345)[799]. Le fils de Pélée ne le sait que trop et refuse de tomber dans le piège de ces « ruses méchantes ». L'offre présente n'est qu'une épreuve de plus, une fourberie, et Achille la rejette comme telle. Agamemnon ne le convaincra pas (οὐδέ με πείσει : IX, v. 345 ; οὔτ' ἔμεγ[ε…] πεισέμεν οἴω : IX, v. 315). Sa μῆτις est et demeurera vaine. Car c'est bien elle qui est raillée ici, plus encore que son orgueil ou sa cupidité. La ruse de Nestor, celle d'Agamemnon, celle d'Ulysse, leur μῆτις, a échoué, et doublement.

En effet, Achille se moque autant de « l'idée » d'un rempart entouré d'un fossé que de celle qui vise à regagner sa faveur par une rançon. Au départ, il s'agissait à chaque fois d'un « projet », d'une μῆτις du vieux Nestor :

> Ὁ γέρων […] ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν (*Iliade*, VII, v. 324 et IX, v. 93).

Projets approuvés ensuite par l'ensemble des chefs achéens :

> Οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπῄνησαν βασιλῆες (*Iliade*, VII, v. 344).

Le dernier en date, celui visant à apaiser Achille, est même le fruit d'un effort de réflexion commun. « Songeons à la façon de le calmer » (φραζώμεσθα : IX, v. 112), lançait Nestor, avant d'être relayé par Agamemnon élaborant son offre. Ici, Achille reprend ces termes à son compte, mais pour les railler. Privé de son concours, Agamemnon manque de force. Pour lui, le salut ne peut donc venir que d'un effort de réflexion (φραζέσθω : IX, v. 347). Hier, les rois de μῆτις élevaient un mur et creusaient un fossé. Aujourd'hui, ils cherchent à le séduire. Dans les deux cas, leur μῆτις a beaucoup œuvré. Dans les deux cas, elle a été défaite, tant par « la force d'Hector meurtrier » (IX, v. 351) que par celle d'Achille lui-même, seul véritable « rempart des Achéens contre la guerre cruelle » (I, v. 284) :

> Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν ἰόντες ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν | ἀγγελίην ἀπόφασθε — τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων — | ὄφρ' ἄλλην φράζωνται ἐνὶ φρεσὶ μῆτιν ἀμείνω, | ἥ κέ σφιν νῆάς τε σαῴ καὶ λαὸν Ἀχαιῶν | νηυσὶν ἐπὶ γλαφυρῇς, ἐπεὶ οὔ σφισιν ἥδε γ' ἑτοίμη, | ἣν νῦν ἐφράσσαντο ἐμεῦ ἀπομηνίσαντος.
>
> « Pour vous donc, allez, signifiez mon message aux chefs des Achéens — c'est le privilège des vieux — afin qu'ils puissent en leur cœurs concevoir un meilleur projet, apte à sauver leur flotte et l'armée achéenne devant nos nefs creuses, puisque se montre inefficace celui qu'ils ont formé ici, tandis que ma colère me retient loin d'eux. » (*Iliade*, IX, v. 421-426)

[799] Cf. aussi πειρήσομαι : *Iliade*, II, v. 73 ; et *supra* p. 171.

Achille continue donc de retourner contre Agamemnon est ses alliés les arguments qu'ils ont imaginés et développés, en sa présence ou non, tantôt pour se passer de lui, tantôt au contraire pour le soumettre à leurs intérêts. Après Hadès, après les questions de royauté, après les « projets » de mur et de rançon sur lesquels il revient ici en les appelant par leur nom : μῆτις, le fils de Pélée évoque le fameux « privilège de l'âge », cette expérience, cette prudence, cette intelligence dont il est censé être privé, quand ses adversaires en regorgent. Assurément, c'est le « privilège des vieux » (γέρας γερόντων : IX, v. 422) que de « concevoir » (φραζέσθω : IX, v. 347 ; φράζωνται : IX, v. 423 ; ἐφράσσαντο : IX, v. 426) un « projet », une μῆτις (IX, v. 423), apte à sauver la flotte. Nestor le premier, nous l'avons vu[800], s'en fait le héraut. Mais encore faudrait-il que le succès soit au rendez-vous. Comble de l'ironie, face à leur vaine astuce, c'est Achille dont les conseils pourraient maintenant s'avérer d'une aide précieuse. Mais Agamemnon n'aura le soutien ni de son bras ni de son intelligence :

> Οὐδέ τί οἱ βουλὰς συμφράσσομαι, οὐδὲ μὲν ἔργον.
>
> « Je ne l'aiderai, moi, de mon conseil ni de mon bras. » (*Iliade*, IX, v. 374)

En l'absence d'Achille, et face à la « force d'Hector meurtrier », la μῆτις des chefs achéens s'est avérée « inefficace » (cf. οὐχ ἑτοίμη : IX, v. 425), « impuissante » :

> Ἀλλ' οὐδ' ὥς δύναται σθένος Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο ἴσχειν (*Iliade*, IX, v. 351).

Leurs stratagèmes ont échoué. Le mensonge, l'illusion de puissance doit céder le pas devant la vigueur, certes brute, mais franche aussi. En rejetant leur offre, Achille se contente de défendre son honneur. Il affirme la supériorité de la force et de la franchise, d'une intelligence saine, sur la ruse et les expédients.

Ces multiples jeux d'écho nous permettent donc de mieux saisir le sens, dans l'*Iliade*, de la « défaite de μῆτις ». Dans le contexte de la querelle qui oppose Achille et Agamemnon, querelle aux sources de l'épopée, toujours présente à l'esprit du poète comme à celui de ses héros et de ses auditeurs, l'affrontement entre la force et l'idée prend un tour bien particulier. Ce n'est pas tant la puissance physique et martiale qui importe que l'honneur, la franchise, l'honnêteté, la justice. Les « projets » de Nestor, comme les discours d'Ulysse, échouent parce qu'ils servent les desseins tortueux et égoïstes de l'Atride au lieu de défendre la cause, injustement bafouée, du fils de Pélée. Dans l'*Iliade*, les ruses de μῆτις ne font pas systématiquement l'objet de blâmes, pas plus que la force n'est toujours source de louanges. L'une et l'autre sont ambiguës. Du reste, face aux fourberies de ses adversaires, la vengeance du fils de Pélée est elle-même aidée par la ruse, celle de Ζεὺς μητίετα trompant Agamemnon par un songe, ruse justicière qui figure précisément l'autre visage de μῆτις, épreuve pour les orgueilleux et les oublieux et soutien de l'équité.

L'épopée consacre donc moins la victoire de la βίη — dont elle n'hésite pas, par ailleurs, à condamner les excès[801] — sur la μῆτις que celle de la vaillance sur le mensonge. Exprimée en ces termes, cette leçon fait partie intégrante de l'héritage gnomique dans lequel puise la poésie archaïque, au même titre que les enseignements traditionnels concernant l'égarement : ἄτη, né d'ὕβρις et de κόρος. Cette réflexion, mise en place dès l'*Iliade*, se retrouve ainsi chez Pindare. Il préfère en effet « le puissant

[800] Cf. *supra* p. 238.
[801] Cf. *supra* p. 173.

Ajax » (ὁ καρτερὸς Αἴας), au beau parleur qu'est Ulysse[802], le courage aux propos séduisants, mais trompeurs, à la πάρφασις[803] :

> Ἦ τιν' ἄγλωσσον μέν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθα κατέχει | ἐν λυγρῷ νείκει· μέγιστον δ' αἰόλῳ ψεύδει γέρας ἀντέταται.
>
> « Si votre cœur est vaillant, mais votre langue malhabile, l'oubli sera votre lot dans la querelle funeste ; tandis que la plus grande part d'honneur sera offerte à l'astuce perfide. » (*Néméennes*, VIII, v. 24-25)

L'emploi de l'adjectif αἰόλος fait écho à la *Théogonie* où Prométhée est αἰολόμητις[804] : son intelligence est agile, mouvante, insaisissable, bref rusée. Ici, le ton de Pindare est critique : si la μῆτις d'Ulysse est récompensée, c'est à tort, grâce au mensonge (ψεύδει). Le vrai mérite, lui, revient à la vaillance d'Ajax (ἦτορ ἄλκιμον), même frappée d'oubli.

Et Pindare n'est pas le seul à s'inspirer de la sorte des leçons de l'*Iliade*. De même, Sophocle, dans *Philoctète*, met en scène le fils d'Achille en personne, Néoptolème, aux prises avec ce dilemme devenu « tragique » : embrasser le parti de l'honneur, celui du brave Philoctète bafoué par les Achéens, mais perdre ainsi la guerre de Troie et une place de prix dans les mémoires ; ou bien, au contraire, adopter les ruses d'Ulysse et jouer le misérable invalide afin de remporter un glorieux triomphe. Cet échange entre le fils de Laërte et le jeune homme reprend tous les termes de la dispute qui oppose dans l'*Iliade* Achille aux rois de μῆτις :

> ΟΔΥΣΣΕΥΣ. — Τὴν Φιλοκτήτου σε δεῖ | ψυχὴν ὅπως λόγοισιν ἐκκλέψεις λέγων. | […] Ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο δεῖ σοφισθῆναι, κλοπεὺς | ὅπως γενήσῃ τῶν ἀνικήτων ὅπλων. | Ἔξοιδα καὶ φύσει σε μὴ πεφυκότα | τοιαῦτα φωνεῖν μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά· | ἀλλ' ἡδὺ γάρ τοι κτῆμα τῆς νίκης λαβεῖν, | τόλμα· δίκαιοι δ' αὖθις ἐκφανούμεθα· | νῦν δ' εἰς ἀναιδὲς ἡμέρας μέρος βραχὺ | δός μοι σεαυτόν, κᾆτα τὸν λοιπὸν χρόνον | κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βροτῶν.
> ΝΕΟΠΤΟΛΕΜΟΣ. — Ἐγὼ μὲν οὖς ἂν τῶν λόγων ἀλγῶ κλύων, | Λαερτίου παῖ, τούσδε καὶ πράσσειν στυγῶ· | ἔφυν γὰρ οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς, | οὔτ' αὐτὸς οὔθ', ὥς φασιν, οὑκφύσας ἐμέ. | Ἀλλ' εἶμ' ἕτοιμος πρὸς βίαν τὸν ἄνδρ' ἄγειν | καὶ μὴ δόλοισιν· οὐ γὰρ ἐξ ἑνὸς ποδὸς | ἡμᾶς τοσούσδε πρὸς βίαν χειρώσεται. | Πεμφθείς γε μέντοι σοὶ ξυνεργάστης ὀκνῶ | προδότης καλεῖσθαι· βούλομαι δ', ἄναξ, καλῶς | δρῶν ἐξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς.
> ΟΔ. — Ἐσθλοῦ πατρὸς παῖ, καὐτὸς ὢν νέος ποτὲ | γλῶσσαν μὲν ἀργόν, χεῖρα δ' εἶχον ἐργάτιν· | νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὁρῶ βροτοῖς | τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τἄργα, πάνθ' ἡγουμένην.
> ΝΕ. — Τί οὖν μ' ἄνωγας ἄλλο πλὴν ψευδῆ λέγειν ;
> ΟΔ. — Λέγω σ' ἐγὼ δόλῳ Φιλοκτήτην λαβεῖν. | […] Πρὸς βίαν δ' οὐκ ἂν λάβοις.
>
> « Ulysse. — Tu dois par ton langage capter l'âme de Philoctète. […] Il faut t'ingénier à lui dérober ses traits infaillibles. Je sais, et fort bien, que ton sang ne te dispose guère à parler ce langage, pas plus qu'à tendre des pièges. La victoire pourtant est douce à obtenir. Prends sur toi. Nous ferons montre d'honnêteté plus tard. Cette fois, prête toi à moi pour un court instant — un jour au plus — d'effronterie. Après quoi, tout le reste de ta vie, tu pourras te faire appeler le plus scrupuleux des mortels.
> Néoptolème. — Pour moi, fils de Laërte, les mots qu'il me coûte d'entendre, je répugne à les mettre en actes. Je ne suis pas fait, moi, pour agir en usant de vilains artifices, et mon père, dit-on, ne l'était pas non plus. Je suis prêt, en revanche, à emmener notre homme en employant la force, non la ruse. Ce n'est pas un homme qui ne dispose que d'un pied qui pourrait triompher par force de nous tous. Comme ma mission, pourtant, est de t'aider, j'ai peur de me faire traiter de félon. Mais malgré

[802] Cf. *Néméennes*, VII, v. 20-26 et *supra* p. 110.
[803] Cf. *Néméennes*, VIII, v. 32-39.
[804] *Théogonie*, v. 511.

> tout, prince, j'aimerais mieux encore échouer pour avoir agi loyalement que triompher par une vilenie.
> Ulysse. — Ah ! fils d'un noble père, moi aussi, quand j'étais jeune, j'avais la langue paresseuse, le bras toujours prêt à agir. Aujourd'hui, expérience faite, je vois que ce qui mène à tout, c'est la langue, pas les actes.
> Néoptolème. — Que m'enjoins-tu donc là, si ce n'est pas mentir ?
> Ulysse. — Je t'invite à te saisir de Philoctète par ruse. […] Par la force tu n'obtiendras rien. » (*Philoctète*, v. 54-103)

Loin d'être confiné à la seule épopée du fils de Pélée, le dilemme qu'affronte Achille dans l'*Iliade* demeure vivant jusque dans un univers poétique confronté désormais aux réalités de la cité. La ruse et le mensonge, les mots de miel, cette langue sur laquelle les Muses ont versé une suave rosée continuent de rivaliser avec le bras si fort de la jeunesse, inexpérimenté certes, mais franc et honnête, honorable avant tout.

LA ΜΗΤΙΣ DE DIOMÈDE

La suite des événements donne raison à Achille. Après l'échec de l'ambassade, ni les idées, ni les exploits d'Agamemnon, ni ceux d'Ulysse et de Diomède, ni ceux des deux Ajax ne suffiront à arrêter le fils de Priam[805]. Au point qu'au Chant XIV (v. 52 sq.), les chefs achéens se retrouvent dans une situation plus critique encore que celle qui avait précédé l'ambassade. Tous ont été blessés au combat : leurs bras sont brisés. Quant à l'œuvre de leur μῆτις : le mur, le fossé, œuvre dans laquelle ils comptaient avoir un abri inviolable pour leurs navires comme pour eux-mêmes, elle a définitivement croulé :

> Τεῖχος μὲν γὰρ δὴ κατερήριπεν, ᾧ ἐπέπιθμεν | ἄρρηκτον νηῶν τε καὶ αὐτῶν εἶλαρ ἔσεσθαι (*Iliade*, XIV, v. 54-55)

Nestor, à qui cette plainte échappe, continue de s'en remettre aux ressources de l'esprit, les seules auxquelles il prête foi :

> Ἡμεῖς δὲ φραζώμεθ' ὅπως ἔσται τάδε ἔργα, εἴ τι νόος ῥέξει.
>
> « À nous de réfléchir à la façon dont iront ces événements, pour voir si l'esprit peut accomplir quelque chose » (*Iliade*, XIV, v. 61-62)

Mais, en vérité, sa μῆτις est prise en défaut :

> Οὐδ' ἂν ἔτι γνοίης μάλα περ σκοπιάζων | ὁπποτέρωθεν Ἀχαιοὶ ὀρινόμενοι κλονέονται.
>
> « Quelque attention qu'on mette à observer, impossible de reconnaître dans lequel des deux sens sont ébranlés les Achéens au milieu de cette bagarre » (*Iliade*, XIV, v. 58-59)

En dépit de sa clairvoyance, Nestor n'est plus capable de « distinguer » — forme du verbe γιγνώσκειν — ce qui se passe : sa γνώμη, qui se confond ici avec la μῆτις[806], échoue devant l'épreuve. Agamemnon renchérit :

> Νέστορ, ἐπεὶ δὴ νηυσὶν ἐπὶ πρυμνῇσι μάχονται, | τεῖχος δ' οὐκ ἔχραισμε τετυγμένον, οὐδέ τι τάφρος, | ᾗ ἔπι πόλλ' ἔπαθον Δαναοί, ἔλποντο δὲ θυμῷ | ἄρρηκτον νηῶν τε καὶ αὐτῶν εἶλαρ ἔσεσθαι, | οὕτω που Διὶ μέλλει ὑπερμενεί φίλον εἶναι.

[805] Voir les Chants VIII et XI en particulier.
[806] Cf. *supra* p. 57.

> « Nestor, si l'on se bat près des poupes des nefs, si le mur élevé ne nous a pas servi, non plus que le fossé, eux pour lesquels ont tant pâti les Danaens et dans lesquels, au fond du cœur, ils comptaient avoir un inviolable abri pour leurs nefs comme pour eux-mêmes, c'est que tel est sans doute le bon plaisir de Zeus tout puissant » (*Iliade*, XIV, v. 63-68)

Comme au Chant IX, le fils d'Atrée ne conçoit plus le salut que dans la fuite (XIV, v. 74-81), au rebours de ses conseillers qui attribuent la déroute à la folie de sa querelle avec Achille. C'est d'abord « l'industrieux Ulysse », πολύμητις Ὀδυσσεύς (XIV, v. 82) qui dénonce les errements de l'Atride. « Ah ! cette fois, je te dénie complètement le sens » :

> Νῦν δέ σευ ὠνοσάμην πάγχυ φρένας (*Iliade*, XIV, v. 95).

Tout comme Diomède au Chant IX, Ulysse commence par opposer à la lâcheté d'Agamemnon la valeur des Achéens : le fils d'Atrée aurait dû « commander à d'autres troupes, des troupes sans honneur » (ἀεικελίου στρατοῦ ἄλλου | σημαίνειν : v. 84-85). Puis, reprenant à son compte l'argumentation de Nestor — car le roi d'Ithaque reste avant tout un champion de μῆτις —, il souligne combien Agamemnon a besoin d'un bon avis. En proposant de fuir, l'Atride ne tient pas un langage qui convient :

> Σίγα, μή τίς τ' ἄλλος Ἀχαιῶν τοῦτον ἀκούσῃ | μῦθον, ὃν οὔ κεν ἀνήρ γε διὰ στόμα πάμπαν ἄγοιτο, | ὅς τις ἐπίσταιτο ᾗσι φρεσὶν ἄρτια βάζειν | σκηπτοῦχός τ' εἴη, καί οἱ πειθοίατο λαοὶ | τοσσοῖδ' ὅσσοισιν σὺ μετ' Ἀργείοισιν ἀνάσσεις.
>
> « Ah ! tais-toi : crains qu'un autre Achéen n'entende ce langage. Non, il ne devrait pas passer les lèvres d'un homme dont l'âme sait celui qu'il faut tenir, d'un homme qui porte le sceptre et à qui obéissent autant de gens que tu en comptes ici parmi tes Argiens. » (*Iliade*, XIV, v. 90-94)

Ulysse exhorte Agamemnon à agir en bon roi, digne du sceptre qu'il porte, du pouvoir dont il est investi, de la confiance dont il jouit auprès de ses sujets. S'il s'avise de fuir, sa décision, sa βουλή, sera la ruine des Achéens (ἔνθά κε σὴ βουλὴ δηλήσεται : v. 102).

Cette « rude semonce » (ἐνιπῇ ἀργαλέῃ : v. 104-105) porte. Elle fait écho à la leçon de Nestor au Chant IX :

> Λαῶν ἐσσι ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισὶ βουλεύῃσθα · | τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι, | κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλῳ, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγῃ | εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν.
>
> « Tu es seigneur de milliers d'hommes, et Zeus t'a mis en main et le sceptre et les lois, afin que, pour eux, tu avises. C'est pourquoi il te faut, encore plus que d'autres, et parler et écouter, et, au besoin, agir d'après l'avis d'un autre, lorsque son cœur l'aura poussé à parler pour le bien de tous. » (*Iliade*, IX, v. 98-102)

Le fils d'Atrée s'en souvient et se montre prêt, désormais, à écouter le conseil d'autrui, à adopter une nouvelle μῆτις :

> Νῦν δ' εἴη ὃς τῆσδέ γ' ἀμείνονα μῆτιν ἐνίσποι, | ἠ νέος ἠὲ παλαιός · ἐμοὶ δέ κεν ἀσμένῳ εἴη.
>
> « Mais alors qu'ici se montre — jeune ou vieux — l'homme qui est capable d'ouvrir une meilleure idée, et il sera pour moi le bienvenu. » (*Iliade*, XIV, v. 107-108)

Ce faisant, il donne aussi raison au conseil ironique par lequel Achille avait conclu sa réponse à Ulysse, lui qui invitait les chefs des Achéens à « concevoir un meilleur

projet » pour sauver la flotte et l'armée (ὄφρ' ἄλλην φράζωνται ἐνὶ φρεσὶ μῆτιν ἀμείνω : IX, v. 421-426).

Cependant, le candidat qui se présente devant le fils d'Atrée n'est pas celui que l'on attend. En principe, « concevoir une meilleure μῆτις » (φράζ[εσθαι] μῆτιν ἀμείνω) est « le privilège des vieux » (τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων : IX, v. 422). De sorte qu'on songe d'abord Nestor, « lui dont l'avis toujours semblait le meilleur » (ἀρίστη φαίνετο βουλή : IX, v. 94) et qui s'en vante (cf. IX, v. 103-104). C'est lui qui a imaginé tous les « projets » précédents : la μῆτις du mur, celle de l'ambassade. On songe ensuite à Ulysse, dont nous savons qu'il opposera plus tard son expérience et ses idées à la fougueuse vigueur du fils de Pélée (cf. XIX, v. 215-220). Voire, pour finir, à Agamemnon, puisqu'aussi bien il ne cesse de rappeler combien il est l'aîné d'Achille. Mais en vérité, à ce moment du récit, la μῆτις des « vieux de la vieille » est en déroute — c'est bien là, du reste, le sens de la raillerie d'Achille, qui se moque de leurs idées passées, présentes et futures. Nestor ne « comprend » plus rien. Il recommande seulement de ne pas « plonger dans la bataille : un blessé ne peut combattre » :

> Πόλεμον δ' οὐκ ἄμμε κελεύω | δύμεναι · οὐ γάρ πως βεβλημένον ἔστι μάχεσθαι (*Iliade*, XIV, v. 62-63).

En l'entendant, Agamemnon, lui, panique. Quant à Ulysse, il est tout occupé à le retenir. Et finalement, comme par un juste retour des choses, le héros qui prend la parole pour ouvrir « la meilleure μῆτις » est celui-là même qui, tantôt, avait endossé, face aux autres rois et à Agamemnon en particulier, un rôle comparable à celui du Péléide, tenant pour la force et le courage contre la lâcheté et la prudence : Diomède. Comme Achille, le fils de Tydée incarne l'audace de la jeunesse, habituellement si préjudiciable à la saine raison. Mais c'est cette jeunesse même qui, en s'inscrivant dans le contexte de la victoire du Péléide sur la rouerie des vieux chefs, recommande à tous son avis :

> Ἐγγὺς ἀνήρ, οὐ δηθὰ μαχεύσομεν, αἴ κ' ἐθέλητε | πείθεσθαι, καὶ μή τι κότῳ ἀγάσησθε ἕκαστος | οὕνεκα δὴ γενεῇφι νεώτατός εἰμι μεθ' ὑμῖν · | πατρὸς δ' ἐκ ἀγαθοῦ καὶ ἐγὼ γένος εὔχομαι εἶναι, | Τυδέος […] | Τῷ οὐκ ἄν με γένος γε κακὸν καὶ ἀνάλκιδα φάντες | μῦθον ἀτιμήσαιτε πεφασμένον, ὅν κ' ἐὺ εἴπω · | δεῦτ' ἴομεν πόλεμον δὲ καὶ οὐτάμενοί περ ἀνάγκῃ · | ἔνθα δ' ἔπειτ' αὐτοὶ μὲν ἐχώμενα δηιοτῆτος | ἐκ βελέων, μή πού τις ἐφ' ἕλκεϊ ἕλκος ἄρηται · | ἄλλους δ' ὀτρύνοντες ἐνήσομεν, οἳ τὸ πάρος περ | θυμῷ ἦρα φέροντες ἀφεστᾶσ' οὐδὲ μάχονται.
>
> « Cet homme est devant vous : nous n'aurons pas à le chercher longtemps, pourvu que vous daigniez seulement m'écouter et qu'aucun d'entre vous n'ait à mon égard envie ni dépit, sous prétexte que, parmi vous, je suis le plus jeune d'âge. Je me flatte, moi aussi, d'être né d'un brave, de Tydée […] Vous ne pourrez donc arguer d'une origine vile et lâche pour dédaigner l'avis émis par moi, qui est un bon avis. Partons pour le combat, tout blessés que nous sommes : il le faut. Mais tenons-nous loin du carnage, à l'abri des traits : n'allons pas ramasser blessure après blessure. Contentons-nous de stimuler et de pousser les autres — ceux qui, jusqu'à ce jour, pour satisfaire leur colère, restaient à l'écart, sans se battre. » (*Iliade*, XIV, v. 110-132)

Cet avis du fils de Tydée est intéressant à plus d'un titre. D'abord, la jeunesse l'emporte ici sur la vieillesse : c'est lui, Diomède, le plus jeune de tous les membres du Conseil, qui, paradoxalement, offre la « meilleure μῆτις ». Ensuite, la vaillance, si chère au fils de Tydée, est à nouveau à l'honneur : comme au Chant IX, Diomède invite Agamemnon et les autres chefs achéens à montrer l'exemple en retournant au combat. Certes, ils éviteront de prendre des risques. Reste que ce n'est pas là « le conseil d'un lâche ». La μῆτις du fils de Tydée, si elle est prudente, demeure plus courageuse que les hésitations de Nestor ou le découragement apeuré d'Agamemnon. Mais surtout, à

travers cette victoire de la jeunesse et du courage de Diomède sur le conseil des autres rois, c'est Achille lui-même qui est vengé. Ni la μῆτις du mur et du fossé, ni celle de l'ambassade, ni même désormais les ressources de l'esprit, du νόος, incapable de « distinguer » ce qui se passe, n'ont pu remplacer le fils de Pélée, ni le soumettre aux intérêts d'Agamemnon. Ce n'est donc pas du côté des « ruses de l'intelligence » que se trouve le « meilleur avis », la « meilleure μῆτις » (ἀμείνονα μῆτιν : XIV, v. 107). Au service de l'orgueil et du ventre d'Agamemnon, maîtresse de « ruses méchantes », la μῆτις de Nestor, celle d'Ulysse ont échoué. Mais l'avis de Diomède, lui, en prend le contre-pied. On se souvient des mots du Péléide au chant IX, s'appropriant le verbe συμφράζεσθαι, évoquant sa propre μῆτις, l'aide de ses conseils (βουλὰς συμφράσσομαι : *Iliade*, IX, v. 374). L'intelligence d'Achille et de Diomède fait appel aux mêmes ressources. Leur μῆτις ignore la fourbe, la rouerie, et s'en remet, au contraire, à la vaillance.

Ulysse lui-même, pourtant prudent à l'extrême, avait émis semblable idée au Chant XI, alors qu'il demeurait seul face aux Troyens :

> Ὤ μοι ἐγὼ, τί πάθω ; μέγα μὲν κακὸν αἴ κε φέβωμαι | πληθὺν ταρβέσας · τὸ δὲ ῥίγιον αἴ κε ἁλώω | μοῦνος · τοὺς δ' ἄλλους Δαναοὺς ἐφόβησε Κρονίων. | Ἀλλὰ τί ἤ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός ; | Οἶδα γὰρ ὅττι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο, | ὃς δέ κε ἀριστεύῃ μάχῃ ἔνι, τὸν δὲ μάλα χρεὼ | ἑστάμεναι κρατερῶς, ἤ τ'ἔβλητ' ἤ τ' ἔβαλ' ἄλλον.
>
> « Las, que vais-je devenir ? Le mal est grand, si, pris de peur, je fuis devant cette foule ; mais il est plus terrible encore si, restant seul, je suis tué. Le Cronide a mis en fuite les autres Danaens. — Mais qu'a besoin mon cœur de disputer ainsi ? Je sais que ce sont les lâches qui s'éloignent de la bataille. Celui qui est vraiment un héros au combat, celui-là doit tenir, et de toutes ses forces, qu'il blesse ou soit blessé. » (*Iliade*, XI, v. 404-410)

En plein cœur de la déroute, la μῆτις d'Ulysse avait, elle aussi, pris — voire compris : οἶδα γὰρ…, « je sais en effet » (XI, v. 407) — le parti de la vaillance. Le « véritable héros », « celui qui toujours est le meilleur au combat » (ὃς δέ κε ἀριστεύῃ μάχῃ ἔνι : XI, v. 409), est défini par une maxime — repérée par un subjonctif de répétition dans le présent — qui pourrait se ramener à cet adverbe que nous connaissons bien : κρατερῶς. Le héros est celui qui toujours agit « de toutes ses forces », autrement dit, au plus haut point dans l'*Iliade*, Achille lui-même. La conclusion de l'exploit d'Ulysse, de son ἀριστεία, est, de ce point de vue, révélatrice. Tout ce passe comme si l'*Iliade*, en dépit de la résolution dont fait preuve le fils de Laërte, ne lui pardonnait pas d'être d'abord un héros de μῆτις. Encerclé par les Troyens, il doit demander de l'aide (XI, v. 459 sq.). Ménélas et Ajax accourent :

> Εὗρον ἔπειτ' Ὀδυσῆα Διὶ φίλον · ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐτὸν | Τρῶες ἔπονθ' ὡς εἴ τε δαφοινοὶ θῶες ὄρεσφιν | ἀμφ' ἔλαφον κεραὸν βεβλημένον, ὅν τ' ἔβαλ' ἀνὴρ | ἰῷ ἀπὸ νευρῆς · τὸν μέν τ' ἤλυξε πόδεσσι | φεύγων, ὄφρ' αἷμα λιαρὸν καὶ γούνατ' ὀρώρῃ · | αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τόν γε δαμάσσεται ὠκὺς ὀιστός, | ὠμοφάγοι μιν θῶες ἐν οὔρεσι δαρδάπτουσιν | ἐν νέμεϊ σκιερῷ · ἐπί τε λὶν ἤγαγε δαίμων | σίντην · θῶες μέν τε διέτρεσαν, αὐτὰρ ὁ δάπτει · | ὥς ῥα τότ' ἀμφ' Ὀδυσῆα δαΐφρονα ποικιλομήτην | Τρῶες ἔπον πολλοί τε καὶ ἄλκιμοι, αὐτὰρ ὅ γ' ἤρως | ἀίσσων ᾧ ἔγχει ἀμύνετο νηλεὲς ἦμαρ. | Αἴας δ' ἐγγύθεν ἦλθε φέρων σάκος ἠύτε πύργον, | στῆ δὲ παρ' ἐξ · Τρῶες δὲ διέτρεσαν ἄλλυδις ἄλλος · | ἤτοι τὸν Μενέλαος ἀρήιος ἔξαγ' ὁμίλου | χειρὸς ἔχων, εἵως θεράπων σχεδὸν ἤλασεν ἵππους.
>
> « Ils découvrent bientôt Ulysse, cher à Zeus : les Troyens le suivent et l'entourent comme des chacals fauves qui, dans la montagne, entourent un cerf ramé qu'un homme a atteint d'une flèche jaillie de son arc. Le cerf lui avait échappé en courant sur ses pieds tout le temps que son sang restait tiède et que ses jarrets le portaient.

> Mais, dès qu'il succombe à la flèche rapide, les chacals carnassiers le dévorent, sur la montagne, au fond d'une forêt ombreuse. Mais que le ciel amène un lion meutrier, les chacals alors prennent peur c'est le lion qui le mange. Ainsi, de nombreux et vaillants Troyens assaillent le brave et ingénieux Ulysse, tandis que le héros chargeant lance au poing repousse le jour implacable. Ajax alors s'approche, portant son bouclier pareil à une tour, et reste à ses côtés. Et les Troyens s'enfuient de tous côtés. Le vaillant Ménélas mène alors Ulysse hors de la foule, le tenant par la main jsuqu'à ce que son écuyer ait avancé ses chevaux. » (*Iliade*, XI, v. 473-488)

Pietro Pucci propose une analyse brillante de ce passage :

> « La comparaison est une figure littéraire dont l'interprétation est difficile puisque la correspondance entre le terme comparé et le terme comparant est souvent vague et imprécise ; mais dans ce passage il est clair qu'Ulysse est comparé à un cerf de manière cohérente. C'est, en soi, une assimilation peu flatteuse, rendue plus négative encore si on la rapproche de la comparaison utilisée pour Ajax — le lion envoyé par les dieux, l'animal royal, selon l'image généralement utilisée pour qualifier un guerrier héroïque (à propos de l'usage peu flatteur de la comparaison avec le cerf, voir *Iliade*, I, v. 225, où Achille l'utilise pour insulter Agamemnon). Ulysse perd davantage encore de sa valeur si on voit que dans la comparaison, le lion (Ajax) commence à dévorer le cerf (Ulysse). En fait, le cerf est attaqué par trois prédateurs différents : le chasseur qui le blesse de loin avec une flèche, les chacals qui commencent à le dévorer et, enfin, le lion qui ne le sauve des chacals que pour le dévorer seul. Si nous mettons en parallèle la comparaison et la situation réelle, Ajax, le lion, consomme Ulysse, métaphoriquement, en prenant sa place et en le faisant disparaître du champ de bataille ; et une disparition presque définitive puisque après cet incident Ulysse ne participe pratiquement plus à la bataille. Si nous gardons à l'esprit qu'Ajax est essentiellement présenté comme un second Achille et qu'il sera vaincu par Ulysse dans le conflit que suscitera l'attribution de l'armure d'Achille — victoire assez douteuse comme l'*Iliade* le fait peut-être sentir en XXII, v. 725 sq. —, il semble alors évident que le texte présente la mauvaise situation d'Ulysse sur le ton de l'amusement hautain et de l'ironie condescendante. Le lion envoyé par les dieux arrive comme un champion grandiose, pareil à une tour, qui met immédiatement en fuite tous les Troyens et laisse au roi le soin de secourir Ulysse : et lui, pris par la main, disparaît de la scène de bataille. »[807]

Ainsi, dans l'*Iliade*, la plus grande victoire militaire d'Ulysse, son exploit, son ἀριστεία, bref sa chance d'apparaître comme le « meilleur » des Achéens (ἄριστος), devient vite l'occasion de son ridicule. Sôque, l'ennemi que vainc le fils de Laërte, reconnaît la valeur de son adversaire :

> Ὦ Ὀδυσεῦ πολύαινε, δόλων ἆτ' ἠδὲ πόνοιο, | σήμερον […] δοιοῖσιν ἐπεύξεαι Ἱππασίδῃσι…

> « Ulysse couvert d'éloges, maître en récits, que ne lassent ni les ruses ni la peine, voici venu le jour où tu vas pouvoir te glorifier des deux fils d'Hippase… » (*Iliade*, XI, v. 430-431).

Sôque loue les vertus d'Ulysse. Le fils de Laërte est l'endurant (πολύτλας) ; le champion de l'idée (πολύμητις) ou, comme plus loin dans la comparaison, à l'intelligence subtile (ποικιλομήτης : XI, v. 482) ; un homme de renom, certes, premier sens possible de πολύαινος, mais aussi l'orateur par excellence, expert en αἶνοι, en discours et autres fables. Reste que toutes ces qualités ne servent à rien si c'est un cœur de cerf, et non de lion, qui les alimente. Peu importe ses tours, sa langue habile, sa résistance : sans Ajax, Ulysse était un homme mort ; sauvé par lui, il donne à Achille un nouveau triomphe. Le bouclier du fils de Télamon est une tour, voire une muraille

[807] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 205-206.

fortifiée : πύργος (XI, v. 485)[808], qui protège Ulysse. Ici comme ailleurs, Ajax, Achille, leurs mains, leurs bras, s'avèrent le seul vrai « rempart » comme la guerre cruelle.

Après toutes ces défaites de l'idée, toutes ses victoires de la force, Diomède sait qu'il ne faut plus compter sur des « paroles de miel », aussi douces que trompeuses. Il veut, même blessé, donner à tous un modèle de bravoure. L'absence d'Achille ne pourra être compensée qu'à force de courage, et non de ruse. Il faut des actes, et non des mots. Le raisonnement est juste. D'abord avec le soutien de Poséidon (XIV, v. 379 sq.), puis seuls, Ajax en tête, les chefs achéens, en dépit de leurs blessures, mènent la résistance face à Hector. Grâce au fils de Télamon, double d'Achille, tenant, comme Diomède, de la valeur, les Achéens retrouvent le sens de l'honneur et la foi dans leurs bras, qui forment bien « le meilleur parti comme le meilleur plan », νόος καὶ μῆτις ἀμείνων :

> Αἰδώς, Ἀργεῖοι · νῦν ἄρκιον ἢ ἀπολέσθαι | ἠὲ σαωθῆναι καὶ ἀπώσασθαι κακὰ νηῶν. | […] Ἡμῖν δ' οὔ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων, | ἢ αὐτοσχεδίῃ μίξαι χεῖράς τε μένος τε.
>
> « Honte à vous, Argiens ! Il s'agit maintenant ou bien de périr, ou bien d'être saufs et de repousser des nefs le malheur. […] Il n'est pour nous nul parti, nul plan meilleur que de mettre en contact, dans le corps à corps, nos bras, nos fureurs. » (*Iliade*, XV, v. 502-510)

C'est une épreuve de force et de courage. Face à des adversaires « qui ne les valent pas » (ἀνδράσι χειροτέροισιν : XV, v. 513), les Achéens doivent se faire un devoir de tenir bon :

> Ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδὼ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ, | ἀλλήλους τ' αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας · | αἰδομένων ἀνδρῶν πλέονες σόοι ἠὲ πέφανται · | φευγόντων δ' οὔτ' ἂρ κλέος ὄρνυται οὔτέ τις ἀλκή.
>
> « Amis, soyez des hommes ; mettez-vous au cœur le sens de la honte. Faites-vous mutuellement honte dans le cours des mêlées brutales. Quand les guerriers ont le sens de la honte, il est parmi eux bien plus de sauvés que de tués. S'ils fuient au contraire, point de gloire pour eux, point de secours non plus. » (*Iliade*, XV, v. 561-564)

Un peu plus tôt, au Chant XIV, Nestor et Agamemnon constataient l'échec du « mur » (τεῖχος : XIV, v. 55 et v. 66), ces remparts élevés sur le conseil du Néléide (πύργους ὑψηλούς : VII, v. 338), cette μῆτις ourdie pour préserver l'armée grecque (VII, v. 324). Nous avons vu à l'œuvre à l'instant le bouclier d'Ajax, appuyé sur son bras puissant, véritable muraille elle aussi (πύργος : XI, v. 485) érigée pour sauver Ulysse. Mais là où l'intervention vigoureuse du fils de Télamon est efficace et triomphante, le mur dressé par l'idée, lui, a croulé (κατερήριπεν : XIV, v. 55). La leçon est claire. Ajax, justement, la rappelle à ses troupes :

> Ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοί, θεράποντες Ἄρηος, | ἀνέρες ἔστε, φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς · | ἠέ τονάς φαμεν εἶναι ἀοσσητῆρας ὀπίσσω, | ἦέ τι τεῖχος ἄρειον, ὃ κ' ἀνδράσι λοιγὸν ἀμύναι ; | Οὐ μέν τι σχεδόν ἐστι πόλις πύργοις ἀραρυῖα, | ᾗ κ' ἀπαμυναίμεσθ' ἑτεραλκέα δῆμον ἔχοντες.
>
> « Héros Danaens, serviteurs d'Arès, mes amis ! soyez des hommes, mes amis, rappelez-vous votre valeur ardente. Croyons-nous donc avoir des renforts derrière nous ? ou un mur puissant pour préserver nos hommes du désastre ? Non, nous n'avons pas à notre portée de ville munie de remparts, avec un peuple capable d'assurer notre revanche. » (*Iliade*, XV, v. 733-738)

[808] Les remparts élevés sur le conseil de Nestor (πύργους ὑψηλούς : VII, v. 338), μῆτις ourdie par le vieux meneur de char pour protéger les Achéens (VII, v. 324), ont eux croulé, confirmant la suprématie de la force sur l'idée. Nous y reviendrons dans un instant.

Les Achéens ne peuvent compter que sur eux-mêmes. La valeur, ἀλκή, ne peut venir d'un autre : c'est le sens littéral de l'adjectif ἑτεραλκής. Elle ne se trouve pas dans la μῆτις de Nestor : la muraille de bois s'est avérée incapable de remplacer la force, la valeur, qui s'en sont allées avec Achille[809]. Le fils de Pélée « était pour tous les Achéens un très ferme rempart contre la guerre cruelle » :

> Μέγα πᾶσιν | ἔρκος Ἀχαιοῖσιν πέλεται πολέμοιο κακοῖο (*Iliade*, I, v. 283-284).

En son absence, « la meilleure μῆτις », la seule en vérité, est de se fier à ses propres bras :

> Ἐν θυμῷ δ' ἐβάλοντο ἔπος, φράξαντο δὲ νῆας | ἔρκεϊ χαλκείῳ.
>
> « Ils se mettent bien l'avis dans la tête et vont former autour des nefs une vraie muraille de bronze. » (*Iliade*, XV, v. 566-567)

Seule cette μῆτις-là, vigoureuse et valeureuse, constitue pour l'armée grecque une défense solide. Incapables jusqu'à présent de tenir tête à Hector, désormais « tous tiennent bon, groupés comme une muraille » :

> Ἴσχον γὰρ πυργηδὸν ἀρηρότες (*Iliade*, XV, v. 618)[810].

Le vieux Nestor lui-même a renoncé aux ressources de l'esprit et leur prêche les vertus de l'honneur et de la force brute :

> Ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε, καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ | ἄλλων ἀνθρώπων. […] Ἐγὼ γουνάζομαι […] | ἑστάμεναι κρατερῶς.
>
> « Amis, soyez des hommes : mettez-vous au cœur le sens de la honte, en face les uns des autres. […] Je vous supplie de tenir ferme. » (*Iliade*, XV, v. 661-666)

Et, de fait, cet exemple renouvelé de bravoure et de valeur porte ses fruits, ainsi que l'avait prédit Diomède. Il fait réagir Patrocle (XV, v. 390-404 et surtout XVI, v. 21-29) qui, achevant le dessein de Zeus (XV, v. 69-77), provoque finalement le retour d'Achille au combat aux côtés de ses compagnons.

De sorte que, en proposant son plan, sa μῆτις au Conseil, Diomède ne reconnaissait pas seulement la victoire du Péléide sur les autres chefs, Agamemnon en tête : sans lui, ils ne peuvent l'emporter, ni même se sauver ; mais il confirmait encore, à la suite d'Achille au Chant IX, la déroute d'une certaine forme de μῆτις — celle qui repose sur la fourbe et le mensonge, celle qui n'est qu'illusion de puissance, à l'instar du rempart de bois —, au profit d'une autre qui fait sienne les principes généralement associés à la force — vigueur, bravoure et sens de l'honneur — et qui trouve en Ajax un champion digne d'elle.

Ainsi, dans la querelle qui oppose Achille au fils d'Atrée, la victoire de la force, comme la défaite de l'idée, se posent en termes ambigus. Certes, la « raison du plus fort » favorise le Péléide. En outre, cette préférence ne marque pas uniquement le châtiment infligé par le Ciel aux crimes d'Agamemnon, mais d'abord le triomphe

---

[809] Notons au passage que le travail du bois, l'art du charpentier, sont l'œuvre de μῆτις. Un passage du même Chant XV nous décrit en effet « le charpentier expert, qui connaît son art à fond par l'inspiration d'Athéna » (τέκτ[ων…] δάημ[ων], ὅς ῥά τε πάσης | εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης : v. 411-412). De sorte que le « rempart », invention de Nestor et ouvrage de charpentier, était une double μῆτις et sa destruction aux mains d'Hector et, indirectement, d'Achille, une double défaite des « ruses de l'intelligence » face à la force et au courage. Sur la μῆτις du charpentier et des artisans, cf. Detienne et Vernant, 1974 et Frontisi-Ducroux, 1981. Voir aussi *infra* p. 308 sq.

[810] Cf. aussi *Iliade*, XV, v. 656-658.

d'Achille et de son bras sur les prétentions tant martiales qu'intellectuelles de ses adversaires. Mais en même temps, si ce sont bien la force et l'idée qui très vite s'affrontent, la première, plus encore que la vigueur guerrière, finit par symboliser la franchise, l'honnêteté, le sens de l'honneur, quand la seconde, championne du mensonge, de la fourbe et de l'effronterie, désigne moins les ressources de l'intelligence que ses ruses. De sorte que la leçon de l'épopée est finalement bien plus subtile qu'il n'y paraît. En favorisant la βίη contre la μῆτις, Achille contre Agamemnon, l'épopée consacre moins le règne de la force brutale que celui de la justice.

LES ROIS DE JUSTICE

La manière dont l'*Iliade* traite l'épineuse question de « la raison du plus fort » annonce la richesse, la difficulté aussi, du récit mettant aux prises la βίη et la μῆτις dans la *Théogonie* d'Hésiode. Bien plus qu'une victoire sans mélange, l'épopée chante les vertus d'un équilibre, fort difficile à obtenir, entre deux puissances aux qualités ambiguës. La force, βίη, comme l'idée, μῆτις, peuvent apporter le salut aussi bien que la ruine. Car, en vérité, toutes deux s'opposent autant qu'elles se complètent. Comme le notent Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant :

> « Le succès que procure la mètis revêt ainsi une signification ambiguë : suivant le contexte, il pourra susciter des réactions contraires. Tantôt on y verra le produit d'une fraude, la règle du jeu n'ayant pas été respectée. Tantôt, il provoquera d'autant plus d'admiration qu'il aura surpris davantage, le plus faible ayant contre toute attente trouvé en lui assez de ressources pour mettre le plus fort à sa merci. Par certains aspects, la mètis s'oriente du côté de la ruse déloyale, du mensonge perfide, de la traîtrise, armes méprisées des femmes et des lâches. Mais, par d'autres, elle apparaît plus précieuse que la force ; elle est en quelque sorte l'arme absolue, la seule qui ait pouvoir d'assurer en toute circonstance, et quelles que soient les conditions de la lutte, la victoire et la domination sur autrui. »[811]

De ce point de vue, il n'y a pas de rupture entre l'univers de l'*Iliade* et celui de l'*Odyssée* ou de la *Théogonie*. Ulysse a sans cesse recours à la ruse, mais il sait aussi, et doit parfois, faire appel à la force. Le roi hésiodique agit avec autant de sagesse et d'intelligence que de force et d'autorité. Et de même Achille apparaît-il comme le seul capable et de contenir la force Hector et de défaire les ruses des rois de μῆτις. Le héros, cependant, n'est jamais à l'abri de l'erreur. Son bras aussi bien que son esprit peuvent s'y abandonner et, de salvateurs, devenir destructeurs. La μῆτις d'Agamemnon, pervertie par l'orgueil et la cupidité, nuit autant à l'honneur du héros que la force d'Achille s'acharnant brutalement, sans pitié, telle une bête féroce, sur le cadavre d'Hector[812]. Les relations qu'entretiennent l'idée et la force sont donc complexes, tantôt alliées, tantôt ennemies, et les leçons du poème les concernant le reflet fidèle de ces apparentes contradictions. De fait, il n'est jusqu'à l'opposition, pourtant si traditionnelle, entre jeunesse et vieillesse qui ne présente des marques d'ambiguïté. Le jeune Diomède, au Chant XIV, vient de nous en offrir un premier exemple en proposant une μῆτις « meilleure » que celle des vieux chefs du Conseil. Il n'est pas le seul. L'*Iliade* contient en effet de nombreux passages où les rapports entre jeunesse et vieillesse, entre βίη et μῆτις, sont volontairement rendus confus par les termes du récit, mais pour n'en rendre finalement que plus manifestes les enseignements.

---

[811] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 20.
[812] Cf. *supra* p. 173 sq.

Ainsi, en principe, les jeunes gens jouissent de la vigueur, βίη, mais souffrent d'irréflexion. Les vieillards, au rebours, sont faibles, assurément, mais sages également : ils ont pour eux la μῆτις, privilège de l'âge. Quand Hector propose qu'Alexandre et Ménélas mettent un terme au conflit par un combat singulier, le fils d'Atrée exige l'intervention de Priam.

> Ἄξετε δὲ Πριάμοιο βίην, ὄφρ' ὅρκια τάμνῃ αὐτὸς, | ἐπεί οἱ παῖδες ὑπερφίαλοι καὶ ἄπιστοι, | μή τις ὑπερβασίῃ Διὸς ὅρκια δηλήσηται· | αἰεὶ δ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται· | οἷς δ' ὁ γέρων μετέῃσιν, ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω | λεύσσει, ὅπως ὄχ' ἄριστα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται.
>
> « Amenez ici le puissant Priam : il faut qu'il conclue le pacte en personne, puisque ses fils sont arrogants et déloyaux. Il ne convient pas qu'une extravagance fasse tort au pacte de Zeus. L'esprit des jeunes hommes toujours flotte à tout vent. Quand un vieillard est avec eux, il voit, en rapprochant l'avenir du passé, comment il est possible d'arranger tout au mieux pour les deux parties » (*Iliade*, III, v. 105-110)

Nous retrouvons bien ici les termes habituels. Le discernement des vieux rois est associé à celui des devins et des poètes, interprètes des intentions divines et gardiens de la justice. Ils savent « rapprocher l'avenir du passé ». Au moment de conclure un pacte, de celer une alliance, la vieillesse de l'arbitre garantit un jugement équitable. Les jeunes princes, en revanche, sont les victimes de leur inconséquence. Ils sont en proie à l'ὕβρις, à un comportement excessif (ὑπερφίαλοι), prêts à toutes les transgressions (cf. ὑπερβασίῃ). Ils manquent cruellement de réflexion. Tout semble donc aller comme à l'accoutumée. La leçon paraît sans surprise. Et pourtant.

En effet, chaque mot a ici son importance. Ménélas, quand il réclame Priam, n'évoque pas sa sagesse, au contraire. Il appelle la « force de Priam » (Πριάμοιο βίην : v. 105). Certes, l'expression est courante pour désigner un héros puissant. Mais elle le définit par sa vigueur, son courage, sa valeur, et non la justesse de ses idées. C'est Héraklès, c'est Diomède que le poète présente d'ordinaire de la sorte[813]. Appliquée à Priam, cette formule trouve ici sa seule occurrence dans tous les poèmes homériques[814]. Le souverain troyen est un vieillard. Il appartient au « Conseil des Anciens » (δημογέροντες : III, v. 149), dont la place n'est plus au combat, mais à l'assemblée :

> Γήραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ' ἀγορηταὶ | ἐσθλοί, τεττίγεσσιν ἐοικότες, οἵ τε καθ' ὕλην | δενδρέῳ ἐφεζόμενοι ὄπα λειριόεσσαν ἱεῖσι.
>
> « L'âge pour eux a mis fin à la guerre, mais ce sont de beaux discoureurs : on dirait des cigales, qui, dans le bois, sur un arbre, font entendre leur voix douce comme un lis. » (*Iliade*, III, v. 150-152)

Sa force ne réside plus dans ses membres, mais dans sa « voix au son doux comme le lis » (ὄπα λειριόεσσαν), semblable à celle des Muses dans la *Théogonie* :

> Μουσάων ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ | ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου, | εἰρεῦσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, | φωνῇ ὁμηρεῦσαι, τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ | ἐκ στομάτων ἡδεῖα· γελᾷ δέ τε δώματα πατρὸς | Ζηνὸς ἐριγδούποιο θεᾶν ὀπὶ λειριοέσσῃ | σκιδναμένῃ.
>
> « Commençons donc par [célébrer] les Muses, dont les hymnes réjouissent le grand cœur de Zeus leur père, dans l'Olympe, quand elles disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut, de leur voix à l'unisson. Sans répit, de leurs lèvres, des accents coulent,

[813] Cf. *supra* p. 228.
[814] Cf. *supra* p. 140.

> délicieux, et la demeure de leur père, de Zeus aux éclats puissants, sourit, quand s'épand la voix douce comme un lis des déesses. » (*Théogonie*, v. 36-42)

Priam brille par les qualités qu'il emprunte aux Muses. Il préfigure le bon roi qu'Hésiode décrit un peu plus loin[815], souverain respectueux des décrets divins, des θέμιστες, et ouvrier des projets de Zeus, de sa μῆτις. Cependant, dans ce passage, Ménélas l'invoque au nom de sa force, βίη, dont il est en réalité privé, et non pour son intelligence, sa μῆτις, qui, elle, s'affermit avec l'âge[816].

Et le paradoxe ne fait que croître quand le fils d'Atrée décrit les fils du souverain troyen. En effet, de la force, de la vigueur, de la vaillance des Priamides, apanage traditionnel de la jeunesse, Ménélas ne fait nulle mention. Ils sont jeunes, assurément, mais leur âge n'est pas le gage ici d'une fougue guerrière, au contraire. Le premier visé est évidemment Alexandre lui-même, fauteur de la guerre, qui a enlevé Hélène à son époux légitime. Or Pâris est précisément dénué de force et de vaillance. Hector, dernier rempart de Troie[817], le lui reprochait tantôt. Mieux que quiconque, Achille excepté, le père d'Astyanax sait reconnaître la vigueur et le courage, ou leur absence :

> Ἦ που καγχαλόωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί, | φάντες ἀριστῆα πρόμον ἐμμεναι, οὕνεκα καλὸν | εἶδος ἔπ', ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή.
>
> « Ah ! ils vont bien rire, je crois, tous ces Achéens chevelus qui se figurent tel champion comme un preux, à voir la beauté sur ses membres, alors qu'au fond de lui, il n'est force ni vaillance ! » (*Iliade*, III, v. 43-45)

L'apparence est trompeuse. Un dehors séduisant, une beauté éclatante, gage habituellement chez un héros de force et de courage, ne sont ici qu'illusion et mensonge. Pâris est un fanfaron. Homère le compare à un « étalon » (στατὸς ἵππος : VI, 506) qui « se pavane » (κυδιόων : v. 509), « porte haut la tête » (ὑχοῦ δὲ κάρη ἔχει : v. 509), « sûr de sa force éclatante » (ἀγλαΐηγι πεποιθώς : v. 510). Il pourrait être brave. Mais il préfère se dérober. Hector le regrette :

> Δαιμόνιε, οὐκ ἄν τίς τοι ἀνήρ, ὃς ἐναίσιμος εἴη, | ἔργον ἀτιμήσειε μάχης, ἐπεὶ ἄλκιμός ἐσσι · | ἀλλὰ ἑκὼν μεθίεις τε καὶ οὐκ ἐθέλεις.
>
> « Pauvre fou ! il n'est pas d'homme, s'il sait être honnête, qui ravale ton travail au combat : tu es un brave. C'est bien exprès que tu mollis et te dérobes. » (*Iliade*, VI, v. 521-523)

Alexandre n'aime pas l'épreuve de force. Il n'en veut pas. Il préfère agir en traître. Ainsi, au Chant XI, avant de blesser Diomède, commence-t-il par se mettre en embuscade derrière une stèle (XI, v. 371) et ne « bondit hors de sa cachette » (ἐκ λόχου ἀμπήδησε : XI, v. 379) qu'une fois son adversaire cloué au sol par sa flèche. C'est un comportement de chasseur, mais pas de ceux qui s'adonnent à la chasse en héros, l'épieu à la main, comptant sur leur seule vigueur, tel Achille dans la III[e] *Néméenne* provoquant l'admiration d'Artémis et d'Athéna pour l'heure « audacieuse » (θρασεῖα : v. 50) plutôt qu'habile, « tandis qu'il tuait les daims, sans l'aide de chiens ni de filets trompeurs ; car il était plus fort à la course » :

> Κτείνοντ' ἐλαφους ἄνευ κυνῶν δολίων θ' ἑρκέων · | ποσσὶ γὰρ κράτεσκε (*Néméennes*, III, v. 51-52)[818].

---

[815] Cf. *Théogonie*, v. 80-92 et *supra* p. 48

[816] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 23-24.

[817] *Iliade*, VI, 403 : οἷος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἕκτωρ ; voir aussi XXII, v. 507 ; XXIV, v. 729.

[818] Sur ce point, voir l'article célèbre de Pierre Vidal-Naquet, « Le chasseur noir », repris dans l'ouvrage du même nom (1981), en particulier p. 169 sq. Comme le note Pierre Vidal-Naquet, Platon, dans les *Lois* (822d-824a), rejoint, comme souvent, Pindare, et critique vivement la chasse qu'on appelle « affût de nuit », chasse « qui doit ses succès à

Le fils de Pélée fait appel à sa puissance, son κράτος, à sa force innée, sa βίη. Au rebours, Alexandre, lui, est un chasseur à l'affût. La référence est ici péjorative. Il fait appel à la tromperie, aux tours, aux embûches, bref à la μῆτις, non au courage, à la valeur[819]. Pâris chasse ses adversaires comme le ferait une femme ou un gamin, un « éphèbe inachevé »[820], et non comme un homme. Ses « vantardises » (εὐχόμενος : v. 379 ; εὔχεαι : v. 388), sont des enfantillages et rencontrent le mépris du fils de Tydée[821] :

> Τοξότα, λωβητήρ, κέραι ἀγλαέ, παρθενοπῖπα, | εἰ μὲν δὴ ἀντίβιον σὺν τεύχεσι πειρηθείης, | οὐκ ἄν τοι χραίσμῃσι βιὸς καὶ ταρφέες ἰοί · | νῦν δέ μ' ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὔχεαι αὔτως · | οὐκ ἀλέγω, ὡς εἴ με γυνὴ βάλοι ἢ πάις ἄφρων · | κωφὸν γὰρ βέλος ἀνδρὸς ἀνάλκιδος οὐτιδανοῖο.
>
> « Ah ! l'archer ! l'insulteur ! l'homme fier de sa mèche ! le beau lorgneur de fille ! Si tu me venais tâter face à face, en armes, ce n'est plus ton arc, ta provision de flèches qui te serviraient de rien. Pour une égratignure à la plante d'un pied, tu te vantes bien haut. Je n'en fais pas plus de cas que si ce fut une femme qui m'eût touché — voire un enfant sans raison encore. Le trait ne compte pas, qui vient d'un lâche et d'un homme de rien. » (*Iliade*, XI, v. 385-390)

Alexandre se bat avec un « arc » (v. 387), une arme tout juste digne ici d'un ouvrier de μῆτις qui ne se bat que de loin[822]. Un brave affronte l'ennemi au « corps à corps », « force contre force » (ἀντίβιον : v. 386) et « en armure » (σὺν τεύχεσι : v. 386). Mais les archers, eux, ne font rien de tel :

> Οὐ γάρ σφι σταδίῃ ὑσμίνῃ μίμνε φίλον κῆρ · | οὐ γὰρ ἔχον κόρυθας χαλκήρεας ἱπποδασείας, | οὐδ' ἔχον ἀσπίδας εὐκύκλους καὶ μείλινα δοῦρα.
>
> « Leur cœur ne tient pas, quand il faut lutter de pied ferme. Ils n'ont, eux, ni casques de bronze à crin de cheval, ni boucliers ronds, ni lances de frêne. » (*Iliade*, XIII, v. 713-714)

« Confiants dans leurs arcs » (τόξοισι πεποιθότες : XIII, v. 716-717), ils tirent « depuis l'arrière », en traître, « sans être vus » :

> Οἱ δ' ὄπιθεν βάλλοντες ἐλάνθανον (*Iliade*, XIII, v. 721).

L'oubli est leur arme (cf. ἐλάνθανον). Ils font perdre à l'adversaire la mémoire de son ardeur au combat :

> Οὐδέ τι χάρμης μιμνήσκοντο (*Iliade*, XIII, v. 722).

---

des filets et à des pièges, au lieu de les devoir à l'ardeur avec laquelle l'âme de l'homme travaille à maîtriser la force sauvage de la bête ». Une seule chasse doit donc être pratiquée, « qui est la meilleure », dans laquelle « les chasseurs chassent de leurs propres mains, soit qu'ils courent, qu'ils portent un coup ou qu'ils lancent un trait, toutes les fois au moins qu'ils ont à cœur d'être vaillants, d'une divine vaillance ! ».

[819] Sur les affinités entre la μῆτις et la chasse ou la pêche, arts de tendre des pièges, de prendre dans des rets, cf. Detienne et Vernant, 1974.

[820] Cf. Vidal-Naquet, 2000, p. 107-108.

[821] Diomède participe lui aussi à un épisode que l'on a comparé à une chasse nocturne: la Dolonie. Dans « Le chasseur noir », Pierre Vidal-Naquet mentionne du reste cette scène de l'*Iliade* : cf. 1981, p. 159-160. Il faut cependant noter que, comme nous l'avons souligné (cf. *supra* p. 190), dans cette chasse, c'est Ulysse l'homme de μῆτις, tandis que Diomède reste avant tout un « lion », héros fort et violent, qui tue ses ennemis sans détour. De plus, Pierre Vidal-Naquet se méfie avec raison du « moralisme » de Platon et de Pindare : cf. 1981, p. 170. Dans la pensée archaïque, chasser en usant de μῆτις n'est pas un crime en soi. Ce n'est que lorsque la ruse agit sans vigueur et fait ombrage à la valeur qu'elle mérite le blâme, et non systématiquement.

[822] L'arc n'est pas toujours une arme suspecte. Entre les mains d'Héraklès par exemple, il est clair qu'il est au service du plus fort, et non du plus fourbe, des héros. Mais dans l'*Iliade*, il note chez les Troyens qui en usent un goût certain pour les coups en traître. Nous le signalons ici à propos de Pâris. Mais la remarque s'applique aussi à l'épisode où Pandare, mal avisé par Athéna, cherche à atteindre Ménélas avec ses traits et rompt ainsi le pacte conclu entre Achéens et Troyens (IV, v. 73 sq.). Sur les « valeurs perverses » de l'arc, voir aussi Vidal-Naquet, 2000, p. 70-72.

L'archer Alexandre — celui-là même dont le trait, dans l'*Éthiopide*, ôtera la vie au plus fort des Achéens, Achille — ne vaut donc pas mieux qu'une femme, ni même qu'un « gamin privé de sens » (XI, v. 389).

Non, ce n'est ni par la force, ni par la vaillance, que se manifeste la jeunesse d'Alexandre et de ses frères — car, au Chant III, Ménélas les met tous dans le même sac —, mais par un esprit léger, inconséquent. « Il flotte à tous vents » :

> Αἰεὶ δ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται (*Iliade*, III, v. 108).

Pire, les fils de Priam sont « déloyaux » (ἄπιστοι : III, v. 106) : on ne peut leur faire confiance. Ils n'écoutent que leur orgueil, leur ὕβρις (ὑπερφίαλοι : III, v. 106). Ils sont prêts à violer le pacte de Zeus.

Dans l'*Iliade*, ce comportement mensonger, fourbe, infidèle, n'est pas celui des tenants de la force, tel Achille ou Diomède, mais bel et bien ce ceux qui s'en remettent aux ruses de l'intelligence. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant[823] ont noté le parallèle entre l'invective de Ménélas et une remarque d'Antiloque au Chant XXIII. S'adressant au même fils d'Atrée à qui il vient de souffler, « par ruse » (δόλῳ : XXIII, v. 585), la deuxième place à la course de char, le fils de Nestor déclare :

> Πολλὸν γὰρ ἔγωγε νεώτερός εἰμι | σεῖο, ἄναξ Μενέλαε, σὺ δὲ πρότερος καὶ ἀρείων · | οἶσθ' οἷαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι τελέθουσι · | κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις.
>
> « Je suis bien plus jeune que toi, sire Ménélas ; et tu es tout ensemble mon aîné et mon modèle. Sais-tu pas ce que sont les excès d'un jeune homme ? L'humeur en lui est trop vive et la raison mince » (*Iliade*, XXIII, v. 587-590)

L'arrogance des Priamides, cet excès, ὑπερβασίη — qui répond aux ὑπερβασίαι d'Antiloque (XXIII, v. 589) —, par lequel ils risquent de rompre le pacte de Zeus (III, v. 107), leur âme inconséquente, « qui flotte à tout vent » (III, v. 108), leur déloyauté (III, v. 106), sont le fait « d'un esprit trop prompt » (κραιπνότερος νόος : XXIII, v. 590), « d'une intelligence légère » (λεπτὴ μῆτις : XXIII, v. 590), ou, pour reprendre l'insulte de Diomède, « d'un gamin sans raison » (πάις ἄφρων : XI, v. 390). La situation est donc paradoxale. C'est le vieux Priam et sa sagesse qui incarnent la βίη, sans violence, sans brutalité, mais parce qu'il voit juste et loin, tandis que ses jeunes fils, modèles d'inconséquence et de déloyauté, symbolisent plutôt la μῆτις, qui désigne ici moins l'intelligence elle-même que ses ruses.

La mhtiς « impondérée » d'Antiloque

Reste dès lors à déterminer, à l'échelle de l'épopée, l'enjeu, la leçon, de cette ambiguïté voulue et entretenue. Jeunesse ou vieillesse, vigueur ou rouerie, βίη ou μῆτις, autant d'alternatives des plus traditionnelles qui semblent se brouiller à plaisir dans ces vers. Et c'est là le rapprochement avec l'épisode de la course de char révèle tout son intérêt, tant il est vrai que ce récit manifeste clairement le parallèle entre la lutte, confuse, que s'y livrent la force et l'idée, et la confrontation entre Achille et Agamemnon, source du poème.

Tout a pourtant commencé sans surprise par un éloge de la μῆτις. Les maximes contenues dans le discours de Nestor à son fils sont canoniques :

> Ἀντίλοχ', ἦτοι μέν δε νέον περ ἐόντ' ἐφίλησαν | Ζεύς τε Ποσειδάων τε, καὶ ἱπποσύνας ἐδίδαξαν | παντοίας · τῷ καί σε διδασκέμεν οὔ τι μάλα χρεώ · | οἶσθα γὰρ εὖ περὶ τέρμαθ' ἑλισσέμεν · ἀλλά τοι ἵπποι | βάρδιστοι θείειν · τῷ

[823] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 23.

> τ' οἴω λοίγ' ἔσεσθαι. | Τῶν δ' ἵπποι μὲν ἔασιν ἀφάρτεροι, οὐδὲ μὲν αὐτοὶ | πλείονα ἴσασιν σέθεν αὐτοῦ μητίσασθαι· | ἀλλ' ἄγε δὴ σύ, φίλος, μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ | παντοίην, ἵνα μή σε παρεκπροφύγῃσιν ἄεθλα.
>
> « Certes, Antiloque, tu es jeune ; mais Zeus et Poséidon t'ont pris en affection : ils t'ont appris toutes façons d'en user avec les chevaux. Il n'y a donc pas lieu ici de t'apprendre rien à mon tour. Tu sais fort bien tourner la borne. Tes bêtes, en revanche, sont assez lentes à la course, et j'imagine que tu vas à un désastre : les autres ont des chevaux plus vites. Mais d'autre part, ils savent trouver moins d'idées que toi ; À toi donc, mon chéri, de te mettre en tête autant d'idées que tu pourras, si tu ne veux pas que le prix t'échappe. » (*Iliade*, XXIII, v. 306-314)

Cette entrée en matière reprend tous les éléments que nous avons mis en évidence jusqu'à présent. La μῆτις est affaire de science (ἐδίδαξαν : v. 307 ; οἶσθα εὖ : v. 309 ; οὐ[κ] ἴσασιν : v. 312), ainsi que le manifestait déjà Hector au moment d'affronter Ajax (*Iliade*, VII, v. 234-243). Elle est aussi affaire d'expérience, de sorte que, comme de juste, la jeunesse d'Antiloque pose problème (νέον περ ἐόντα : v. 306). Elle le prive en principe de l'expérience si nécessaire à l'homme de μῆτις. Mais le jeune homme a eu les meilleurs professeurs — Zeus pour la μῆτις et Poséidon pour l'équitation — et le savoir acquis compense ses jeunes ans. En outre, la μῆτις est affaire d'opportunisme, de vivacité, d'agilité intellectuelle et physique. Mouvante, changeante, insaisissable, « elle n'est pas une, mais multiple et diverse » selon l'expression de Jean-Pierre Vernant[824]. Jamais immobile, mais néanmoins toujours solide, Hector, « en μῆτις l'égal de Zeus » (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος : *Iliade*, VII, v. 47 et XI, v. 200), « sait mouvoir son bouclier à droite, à gauche » ; il « sait danser de pied ferme la danse d'Arès » (VII, v. 238-239 et v. 241). Ulysse, lui aussi « en μῆτις l'égal de Zeus » (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος : II, v. 169, v. 407, v. 636 ; X, v. 137), est πολύμητις, πολυμήχανος : ses tours, ses artifices sont multiples. Il dispose de ruses variées (παντοίους δόλους : III, v. 202). Et de même Antiloque sait-il « toutes façons d'en user avec les chevaux » (ἱπποσύνας […] παντοίας : XXIII, v. 307-308). Pour l'emporter, il doit multiplier les idées (μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ | παντοίην : XIII, v. 313-314). L'adjectif, rejeté par deux fois en début de vers, est mis en exergue : la multiplicité est une qualité essentielle de la μῆτις. Les adversaires d'Antiloque sont plus forts, leurs chevaux plus rapides, mais « ils savent trouver moins d'idées ». L'avantage va à μῆτις, pourvu qu'elle soit plus prompte, plus agile, plus nombreuse que celle du rival, puisqu'aussi bien la force, βίη, si grande soit-elle, est impuissante face aux ruses de l'intelligence :

> Μῆτι τοι δρυτόμος μέγ' ἀμείνων ἠὲ βίηφι, | μῆτι δ' αὖτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ | νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι, | μῆτι δ' ἡνίοχος περιγίνεται ἡνιόχοιο. | Ἀλλ' ὃς μέν θ' ἵπποισι καὶ ἅρμασιν οἷσι πεποιθὼς | ἀφραδέως ἐπὶ πολλὸν ἐλίσσεται ἔνθα καὶ ἔνθα, | […] ὃς δέ κε κέρδεα εἰδῇ ἐλαυνων ἥσσονας ἵππους.
>
> « C'est l'idée qui fait le bon bûcheron, ce n'est pas la force. C'est l'idée qui permet au pilote sur la mer lie de vin de diriger la nef rapide toute secouée par les vents. C'est l'idée qui fait qu'un cocher l'emporte sur d'autres cochers. Tel se fie à son char et à son attelage, et sottement, prend le tournant très large, en allant de-ci, de-là […]. Tel autre, en revanche, connaît les tours, quand bien même il conduit des chevaux médiocres. » (*Iliade*, XXIII, v. 315-322)[825]

Pour Nestor, l'affrontement entre la force et l'idée, entre la βίη et la μῆτις, ne peut que tourner à l'avantage de l'intelligence. L'homme d'esprit « connaît les tours » ([ὅδε] κε κέρδεα εἰδῇ : v. 322). Il sait ce qui profite, art dans lequel Ulysse excelle (κερδέα εἰδώς : XXIII, v. 709 ; voir aussi X, v. 224-226). « Rien ne lui échappe », encore moins

[824] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 25 sq.
[825] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 19.

les « signes », les « indices », divins ou non, qui sont la clef du succès (οὐδέ ἑ λήθει ὅππως… : v. 323-324 ; σῆμα […] οὐδέ σε λήσει : v. 326)[826]. L'autre, au contraire, fait confiance à la force, sans réfléchir, sans chercher l'efficacité. Nous retrouvons là les remarques que le roi de Pylos adressait à Agamemnon et plus tard à Diomède : le rôle d'un homme d'expérience — récompense de l'âge —, c'est de guider le bras de la jeunesse pour plus de réussite (IV, v. 318 sq. etc.). Muni de ces conseils, Antiloque, en dépit de sa jeunesse, ne peut que faire bonne figure dans le concours. D'autant qu'il a déjà fait la preuve, lors de ses combats passés contre les Troyens, de sa prudente μῆτις. Il a su « épier » (δοκεύσας : XIII, v. 545), tel un chasseur rusé[827], Thoon, avant de saisir le bon moment pour le frapper. Toujours aux aguets, « il jette autour de lui un regard prudent » (παπταίνων : XIII, v. 551 ; παπτήνας : XV, v. 574), même quand il mène à bien les plus grands exploits.

Assurément, Antiloque ne peut l'emporter sur Diomède : Athéna donne ce jour-là gloire, κῦδος, au fils de Tydée (XXIII, v. 405-406). Mais, grâce à ses « idées », il compte bien battre Ménélas. Et c'est là que tout se complique. L'Atride est un adversaire redoutable. Bien que l'aîné dans ce duel, il « l'emporte tant par la valeur que par la force » (κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε : XXIII, v. 578). De plus, ses chevaux, eux, sont plus jeunes que ceux du fils de Nestor et, cette fois, la logique est respectée. Leur jeunesse est le gage de leur vigueur :

> Ἵπποισιν ἐκέκλετο φώνησέν τε · | « Μή μοι ἐρύκεσθον μηδ' ἔστατον ἀχνυμένω κῆρ · | φθήσονται τούτοισι πόδες καὶ γοῦνα καμόντα | ἢ ὑμῖν · ἄμφω γὰρ ἀτέμβονται νεότητος. »
>
> « Ménélas lance un appel à ses coursiers : "Ne tardez pas, je vous prie ; ne restez pas là, le cœur désolé. Leurs pieds et leurs jarrets, à eux [les chevaux d'Antiloque] seront las bien avant les vôtres : à tous deux manque la jeunesse". » (*Iliade*, XXIII, v. 442-445)

Μῆτις, en revanche, est du côté d'Antiloque, quoique fort jeune. Art de machiner, d'inventer, c'est grâce à elle, annonce-t-il à son attelage, qu'il va prendre le dessus :

> Ἀλλ' ἐφομαρτεῖτον καὶ σπεύδετον ὅττι τάχιστα · | ταῦτα δ' ἐγὼν αὐτὸς τεχνήσομαι ἠδὲ νοήσω, | στεινωπῷ ἐν ὁδῷ παραδύμεναι, οὐδέ με λήσει.
>
> « Allons ! suivez, hâtez-vous au plus vite ! Je me charge de machiner et d'imaginer le moyen, si la route se rétrécit, de me glisser devant l'Atride : l'occasion ne m'échappera pas » (*Iliade*, XXIII, v. 414-416)

La ruse est habile. Antiloque feint la « sottise » — « tu mènes comme un fou » (ἀφραδέως ἱππάζεαι), lui lance Ménélas (v. 426) — normalement réservée au cocher trop confiant dans la valeur de son attelage :

> Ὃς μέν θ' ἵπποισι καὶ ἅρμασιν οἷσι πεποιθὼς | ἀφραδέως (*Iliade*, XXIII, v. 319-320).

Mais en fait il saisit l'occasion de faire triompher des coursiers qu'il sait inférieurs. Grâce au concours de μῆτις, Antiloque et ses chevaux obtiennent la force qui leur manquait jusque-là :

> Ὅσσα δὲ δίσκου οὖρα κατωμαδίοιο πέλονται, | ὅς τ' αἰζηὸς ἀφῆκεν ἀνὴρ πειρώμενος ἤβης, | τόσσον ἐπιδραμέτην.

---

[826] Voir aussi, un peu plus tard, à propos d'Ulysse, *Iliade*, XXIII, v. 725 : δόλου δ' οὐ λήθετ' Ὀδυσσεύς, « Ulysse s'avisa d'une ruse » (littéralement : il n'a pas laissé la ruse lui échapper).
[827] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 21-22.

> « On sait jusqu'où porte un disque, lancé de derrière l'épaule par quelque jouvenceau qui fait l'épreuve de sa vigueur : c'est une pareille avance que prennent ses bêtes en courant. » (*Iliade*, XXIII, v. 431-433)

Le paradoxe est ici souligné : par la magie de la μῆτις, le vieil attelage paraît retrouver la vigueur de sa jeunesse et son cocher, faible bien que jeune, la force de son âge. Βίη est ici entièrement soumise à l'Idée. Car Antiloque connaît tous les « trucs » :

> Κέρδεσιν, οὔ τι τάχει γε, παραφθάμενος Μενελάον.
>
> « C'est grâce aux tours, et non à la vitesse, qu'il devance Ménélas. » (*Iliade*, XXIII, v. 515)

La leçon de Nestor semble avoir porté ses fruits. Ménélas avait bien « des chevaux plus vites », mais il ne savait pas autant qu'Antiloque avoir des idées. En apparence, le jeune homme a su appliquer les conseils de son père et en profiter pour mieux figurer à l'arrivée.

Cependant, le fils d'Atrée ne se laisse pas faire. Il porte réclamation. La ruse d'Antiloque n'aura pas raison de sa valeur. S'emparant du fameux sceptre de ses pères, gage d'autorité et d'équité (σκῆπτρον : v. 568), Ménélas dénonce la fourbe du fils de Nestor :

> Ἀντίλοχε, πρόσθεν πεπνυμένε, ποῖον ἔρεξας ; | ἦσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν, βλάψας δέ μοι ἵππους, | τοὺς σοὺς πρόσθε βαλών, οἵ τοι πολὺ χείρονες ἦσαν. | […] Ἀντίλοχ' , εἰ δ' ἄγε δεῦρο, διοτρεφές, ἣ θέμις ἐστί, | στὰς ἵππων προπάροιθε καὶ ἅρματος, αὐτὰρ ἱμάσθλην | χερσὶν ἔχε ῥαδινήν, ᾗ περ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες, | ἵππων ἁψάμενος γαιήοχον Ἐννοσίγαιον | ὄμνυθι μὴ μὲν ἑκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἅρμα πεδῆσαι.
>
> « Antiloque, si sage naguère, qu'as-tu donc fait aujourd'hui ? Tu as abaissé ma valeur, tu as fait tort à mes chevaux, en lançant devant eux les tiens, qui sont bien loin de les valoir. […] Tiens, Antiloque, viens ici, nourrisson de Zeus, et, comme il est de règle, debout, en face de tes chevaux et de ton char, portant le souple fouet avec lequel tu menais tout à l'heure, la main sur tes chevaux, jure donc le Maître de la terre et Ébranleur du sol que tu n'as pas, par traîtrise et volontairement, gêné la marche de mon char. » (*Iliade*, XXIII, v. 570-585)

Une nouvelle fois, les termes de l'affrontement entre le jeune Antiloque et le vétéran qu'est Ménélas sont paradoxaux. Alors que la ruse est l'apanage de l'expérience, c'est Antiloque qui en a usé (δόλῳ : v. 585), en connaissance de cause (ἑκὼν : v. 585), pour faire gagner ses chevaux, « bien plus mauvais » que ceux de l'Atride (πολὺ χείρονες : v. 572). En outre, la μῆτις dont il a fait preuve passe aux yeux de Ménélas pour de la sottise, et non de l'intelligence. Le fils de Nestor était « sage naguère » (πρόσθεν πεπνυμένε : v. 570 ; voir aussi v. 440), mais non durant la course. Au point que sa victoire fait honte à la vertu, à la valeur (ἦσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν : v. 571). Antiloque, du reste, ne s'en défend pas, mais dénonce au contraire la cause, toute traditionnelle, de son irréflexion, sa jeunesse :

> Τόν δ' αὖτ' Ἀντίλοχος πεπνυμένος ἀντίον ηὔδα · | « Ἄσχεο νῦν · πολλὸν γὰρ ἔγωγε νεώτερός εἰμι | σεῖο, ἄναξ Μενέλαε, σὺ δὲ πρότερος καὶ ἀρείων · | οἶσθ' οἷαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι τελέθουσι · | κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις. | Τῷ τοι ἐπιτλήτω κραδίη · ἵππον δέ τοι αὐτὸς | δώσω, τὴν ἀρόμην · εἰ καί νύ κεν οἴκοθεν ἄλλο | μεῖζον ἐπαιτήσειας, ἄφαρ κέ τοι αὐτίκα δοῦναι | βουλοίμην ἢ σοί γε, διοτρεφές, ἤματα πάντα | ἐκ θυμοῦ πεσέειν καὶ δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός. »
>
> « Antiloque sagement le regarde et dit : "Soit patient à cette heure. Je suis bien plus jeune que toi, sire Ménélas ; et tu es tout ensemble mon aîné et mon modèle. Sais-tu

> pas ce que sont les excès d'un jeune homme ? L'esprit en lui est trop vif et la raison mince. Que ton cœur s'y résigne ! C'est moi qui te donnerai la cavale que j'ai gagnée. Et me demanderais-tu un présent plus grand encore à tirer de chez moi, j'aimerais mieux te le donner sur l'heure que de me sentir loin de ton cœur à jamais, nourrisson de Zeus, et coupable envers les dieux." » (*Iliade*, XXIII, v. 586-595)

Nous retrouvons la citation qui, la première, fondait le rapprochement entre cet épisode et la scène du Chant III où Ménélas en appelle à la « force de Priam » (Πριάμοιο βίην : III, v. 105) contre la jeunesse de ses fils. Le même raisonnement s'applique évidemment ici. Si la ruse d'Antiloque est condamnable tant par les Achéens que par les dieux, c'est parce qu'elle est l'œuvre de la jeunesse. Le fils de Nestor est le cadet de Ménélas, et de beaucoup (πολλὸν γὰρ ἔγωγε νεώτερός εἰμι | σεῖο : v. 587-588). Ses excès sont ceux d'un gamin (νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι : v. 589). Le terme νήπιος n'est pas cité ici, mais il conviendrait parfaitement à son comportement. De sorte que « son esprit est trop prompt » (κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος : v. 590), « son intelligence légère », inconséquente, « impondérée » (λεπτὴ δέ τε μῆτις : v. 590) :

> « Dans son désir de l'emporter, Antiloque a manqué de pondération. tout à la ruse qu'il ourdissait, il n'a pas discerné, par-delà la victoire, les conséquences de sa fraude. Sa malice de jeunot n'a pas su voir plus loin que le bout de son nez. »[828]

La μῆτις est ici associée à la jeunesse pour mieux en revêtir les défauts : orgueil, puérilité, infidélité. Ménélas lui-même en est convaincu :

> Ἐπεὶ οὔ τι παρήορος οὐδ' ἀεσίφρων | ἦσθα πάρος· νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη.
>
> « Tu n'étais jamais étourdi ni fou, et c'est la jeunesse aujourd'hui qui en toi l'a emporté sur la raison. » (*Iliade*, XXIII, v. 603-604)

L'adjectif παρήορος — littéralement « suspendu au dehors », d'où « égaré », « étourdi » — est formé sur le verbe παραείρειν. Or ce dernier est lui-même un composé de ἀείρειν — noté classiquement αἴρειν —, verbe qui servait déjà à Ménélas pour décrire l'esprit « volage » des Priamides — ἠερέθεσθαι est une forme épique de ἀείρεσθαι —, soulignant le lien entre les deux épisodes :

> Αἰεὶ δ' ὁπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται.
>
> « L'esprit des jeunes hommes toujours flotte à tout vent » (*Iliade*, III, v. 108)

Face aux faiblesses de la jeunesse, l'âge, en revanche, est tout entier placé du côté de la vigueur. Physique d'abord : Ménélas l'emporte sur Antiloque, tout jeune qu'il est, « par la force » (κρείσσων […] βίῃ : v. 578). Et il n'est pas le seul. En effet, un peu plus tard, le fils de Nestor participe à l'épreuve de course à pied. Cette fois-ci, nul besoin des conseils de Nestor. Nous savons par Ménélas en personne les qualités dont dispose Antiloque pour l'emporter :

> Ἀντίλοχ', οὔ τις σεῖο νεώτερος ἄλλος Ἀχαιῶν, | οὔτε ποσὶν θάσσων οὔτ' ἄλκιμος ὡς σὺ μάχεσθαι.
>
> « Antiloque, il n'est pas d'Achéen plus jeune que toi, ni qui ait pieds plus prompts, ni qui soit plus brave au combat. » (*Iliade*, XV, v. 569-570)[829]

Et pourtant, une fois encore, Antiloque est battu par plus vieux que lui :

---

[828] Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 23.
[829] Voir aussi *Odyssée*, III, v. 111-112 ; IV, v. 201-202.

> Εἰδόσιν ὔμμ' ἐρέω πᾶσιν, φίλοι, ὡς ἔτι καὶ νῦν | ἀθάνατοι τιμῶσι παλαιοτέρους ἀνθρώπους· | Αἴας μὲν γὰρ ἐμεῖ' ὀλίγον προγενέστερός ἐστιν, | οὗτος δὲ προτέρης γενεῆς προτέρων τ' ἀνθρώπων· | ὠμογέροντα δέ μίν φασ' ἔμμεναι· ἀργαλέον δὲ | ποσσὶν ἐριδήσασθαι Ἀχαιοῖς, εἰ μὴ Ἀχιλλεῖ.
>
> « Vous savez déjà tous ce que je vais dire, amis : c'est aux vieux encore une fois que va la faveur du Ciel. Ajax est un peu mon aîné ; mais celui-là [Ulysse] est de l'âge d'avant, de l'âge des ancêtres : on dit de lui qu'il est un "vieillard encore vert". Et pourtant, il n'est pas aisé aux Achéens de lutter à la course avec lui — quand on n'est pas Achille. » (*Iliade*, XXIII, v. 787-792)

En vérité, tout au long de ces joutes, la force réside chez les anciens (παλαιοτέρους ἀνθρώπους) et non, comme on pourrait le croire, chez les jeunes gens. Antiloque peut bien « l'emporter à la course sur tous les jeunes gens » :

> Ὅ γὰρ αὖτε νέους ποσὶ πάντας ἐνίκα (*Iliade*, XXIII, v. 756).

Il n'est pas de taille face aux vétérans. D'autant que la préférence que leur marquent en ce jour les Immortels (ἀθάνατοι : v. 588), comme le poète, ne s'arrête pas à l'agilité de leurs membres.

En effet, dans tout ce récit, comme dans le passage du Chant III auquel il fait écho, la vigueur des vétérans est également synonyme de sagesse et de valeur. Priam, même vieux, se ramenait à sa force (Πριάμοιο βίην : III, v. 105). Ménélas, quant à lui, est non seulement l'aîné d'Antiloque (σὺ δὲ πρότερος : v. 588), il est aussi « meilleur » que lui (καὶ ἀρείων : v. 588). Cette forme est le comparatif correspondant au superlatif ἄριστος et renvoie au courage du fils d'Atrée, à sa valeur, ἀρετή — autre mot de la même famille —, bref à sa force d'âme. Ménélas « l'emporte par la valeur et par la force » :

> Αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε (*Iliade*, XXIII, v. 578).

Et cette supériorité s'étend jusque dans la prudence du héros, signe d'une véritable intelligence, et non de la seule fourbe. En effet, si, dans ce récit, Antiloque incarne bien la μῆτις et Ménélas la βίη, ce n'est pourtant pas le fils de Nestor, mais celui d'Atrée, qui a agi sagement. Antiloque, une fois la course achevée, est redevenu sage (πεπνυμένος : v. 586), comme naguère (πρόσθεν πεπνυμένε : v. 570). Or cela suppose que la ruse dont il a fait preuve, quand bien même elle était œuvre de μῆτις, n'en était pas moins « folie ». Rétrospectivement, Ménélas avait raison de lui lancer : « tu mènes comme un fou » (ἀφραδέως ἱππάζεαι : v. 426). Certes, Antiloque feignait à ce moment-là la déraison pour achever sa ruse, faisant semblant d'être un mauvais cocher alors même qu'il manœuvrait en expert. Mais, en même temps, et à son insu, lui à qui pourtant rien ne devait échapper (οὐδέ με λήσει : v. 416 ; cf. aussi 323 et 326), il agissait effectivement « comme un fou ». Ménélas, au contraire, de bout en bout, fait preuve de perspicacité comme de prudence. Là où Antiloque use « volontairement de ruse » pour le gêner et le dépasser (ἑκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἅρμα μεδῆσαι : v. 585), l'Atride, lui, « s'abstient volontairement de pousser ses chevaux » (αὐτὸς γὰρ ἑκὼν μεθέηκεν ἐλαύνειν : v. 434), de peur de tout perdre, comme ceux « qui se hâtent trop vers la victoire » (ἐπειγόμενοι περὶ νίκης : v. 437). À l'inconséquence du jeune homme répond la pondération du vétéran. Chez Ménélas, comme chez Priam, l'intelligence est vigoureuse : la μῆτις s'appelle βίη. Et cette prudence finit par payer, puisque le fils de Nestor, convaincu de fraude, doit rendre le prix. Antiloque était effectivement trop pressé de gagner. Loin de montrer sa propre valeur, son ἀρετή (cf. v. 374-375 : τότε δὴ ἀρετή γε ἑκάστου | φαίνετο), il s'est contenté, à son grand déshonneur, de faire honte à celle de son adversaire (ᾔσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν : v. 571), pourtant bien plus valeureux que lui (κρείσσων ἀρετῇ : v. 578). De sorte que,

confrontée à la force d'âme et de corps du fils d'Atrée, la μῆτις d'Antiloque, toute puérile, est finalement défaite.

La sentence est claire que lui livre — sur un ton très personnel — le fils d'Atrée :

> Δεύτερον αὖτ' ἀλέασθαι ἀμείνονας ἠπεροπεύειν.
>
> « Évite une autre fois de chercher à jouer ceux qui valent mieux que toi. » (*Iliade*, XXIII, v. 605)

La ruse, la tromperie, décriées ici à travers l'usage du verbe ἠπεροπεύειν, n'ont rien à voir avec la sagesse de Priam. Ce n'est pas une μῆτις de roi ni de combattant, mais de lâche, de femme, celle que condamne, au Chant V, le puissant Diomède chez Aphrodite[830] :

> Εἶκε, Διὸς θύγατερ, πολέμου καὶ δηιοτῆτος · | ἦ οὐχ ἅλις ὅττι γυναῖκας ἀνάλκιδας ἠπεροπεύεις ; | Εἰ δὲ σύ γ' ἐς πόλεμον πωλήσεαι, ἦ τέ σ' ὀίω | ῥιγήσειν πόλεμόν γε καὶ εἴ χ' ἑτέρωθι πύθηαι.
>
> « Arrière ! fille de Zeus : laisse-là combat et carnage. Ne te suffit-il pas de suborner de faibles femmes ? Prétends-tu encore courir les combats ? J'imagine, moi, que tu frémiras désormais devant tout combat, même à le savoir livré loin de toi. » (*Iliade*, V, v. 348-351)

Celle qu'il condamne aussi chez Pâris — « lorgneur de fille » (παρθενοπῖπα), « femme » (γυνή), « gamin sans cervelle » (πάϊς ἄφρων), « lâche, homme de rien » (ἀνδρὸς ἀνάλκιδος οὐτιδανοῖο : XI, v. 385 sq.)[831]. La fraude grâce à laquelle Antiloque a emporté la cavale destinée, en toute et « droite justice » (cf. XXIII, v. 579-580), à Ménélas, est comparable à celle dont ont usé Aphrodite, « déesse sans vaillance » (ἄναλκις θεός : V, v. 331), et son protégé, Pâris (cf. III, v. 380-381), lui aussi « sans force ni vaillance » :

> Οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή (*Iliade*, III, v. 45 ; voir aussi XI, v. 390),

pour « suborner », pour « tromper » Hélène et l'enlever à son époux[832] :

> Δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίεαι ἠπεροπεύειν ; | Ἦ πῄ με προτέρω πολίων εὖ ναιομενάων | ἄξεις, ἢ Φρυγίης ἢ Μῃονίης ἐρατεινῆς, | εἴ τίς τοι καὶ κεῖθι φίλος μερόπων ἀνθρώπων · | οὕνεκα δὴ νῦν δῖον Ἀλέξανδρον Μενέλαος | νικήσας ἐθέλει στυγερὴν ἐμὲ οἴκαδ' ἄγεσθαι, | τοὔνεκα δὴ νῦν δεῦρο δολοφρονέουσα παρέστης ;
>
> « Ah ! folle, pourquoi ce besoin de me séduire ? Prétends-tu donc m'emmener plus loin encore, dans quelque bonne cité de la Phrygie ou de l'aimable Méonie, parce que, là aussi, tu as un favori parmi les mortels ? Alors, parce que Ménélas a aujourd'hui vaincu le divin Alexandre, et parce qu'il souhaite ramener à son foyer la misérable que je suis, te voilà, aujourd'hui encore, à mes côtés, pleine de desseins perfides ! » (*Iliade*, III, v. 399-405)

Hélène, du reste, ne se prive pas de moquer les fanfaronnades de Pâris et de souligner combien Ménélas est « plus fort » que lui :

---

[830] Sur la μῆτις d'Aphrodite, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 269 sq.

[831] Cf. *supra* p. 267 sq.

[832] Nous avons noté que Pâris se comportait comme un « chasseur noir ». Cette chasse rusée qu'il pratique sur le champ de bataille au lieu d'user de vaillance est aussi celle qu'il emploie pour séduire les filles. Bien plus tard, parlant d'Éros et non d'Aphrodite, Platon, dans le *Banquet*, évoquera les machines que pratique le dieu pour subjuguer ses proies (203b-e). Le registre est le même.

> Ἦ μὲν δὴ πρίν γ' εὔχε' ἀρηφίλου Μενλάου | σῇ τε βίῃ καὶ χερσὶ καὶ ἔγχεϊ φέρτερος εἶναι.
>
> « Tu te vantais de l'emporter sur Ménélas chéri d'Arès par ta force, tes bras, ta pique. » (*Iliade*, III, v. 430-431)

Ainsi, le jeu d'écho entre les déboires du fils d'Atrée aux mains des Priamides et ceux qu'il a subis par la faute d'Antiloque est renforcé, comme la morale qui en découle : la βίη l'emporte sur la μῆτις, mais dans un combat qui met moins aux prises la force et l'idée que la droiture et la fourbe, la prudence et l'inconséquence, la sagesse et l'arrogance. Ce n'est pas l'intelligence elle-même, mais seulement ses ruses et ses fraudes, qui sont condamnées.

De ce point de vue, le souvenir que laisse Antiloque dans la tradition gnomique est exemplaire. Ainsi, dans la VI^e^ *Pythique*, le fils de Nestor reçoit l'éloge de Pindare et est proposé comme modèle de piété. Il est mort pour sauver son père, manifestant de la sorte son respect pour le précepte (ἐφημοσύναν : v. 20) que Chiron « recommandait » (παραινεῖν : v. 23, verbe formé sur αἶνος) à Achille en personne, « le fils de Pélée à la force immense » (μεγαλοσθενεῖ Πηλεΐδᾳ : v. 21-23) :

> Μάλιστα μὲν Κρονίδαν, | βαπυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν, | θεῶν σέβεσθαι · ταύτας δὲ μή ποτε τιμᾶς | ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον.
>
> « Honore plus que tous les dieux le fils de Cronos, maître qui fait gronder la foudre et les éclairs. Mais n'oublie pas de rendre honneur à tes parents, aussi longtemps que le destin fait durer leur vie. » (*Pythiques*, VI, v. 23-27)

Pour Pindare, le « conseil », la παραίνεσις du centaure, qui rassemble deux maximes, deux γνῶμαι, a été remarquablement illustrée par la conduite d'Antiloque. Il portait en lui cette pensée (νόημα τοῦτο φέρων : v. 29). Mieux, il a « remportée » cette pensée, telle une palme — autre sens que l'on peut donner ici au verbe φέρων —, en donnant sa vie pour sauver celle de son père :

> Ἔγεντο καὶ πρότερον Ἀντίλοχος βιατὰς | νόημα τοῦτο φέρων, | ὃς ὑπερέφθιτο πατρός, ἐναρίμβροτον | ἀναμείναις στράταρχον Αἰθιόπων | Μέμνονα. Νεστόρειον γὰρ ἵππος ἅρμ' ἐπέδα | Πάριος ἐκ βελέων δαϊχθείς · ὀδ' ἔφεπεν | κραταιὸν ἔγχος · Μεσσανίου δὲ γέροντος | δονηθεῖσα φρὴν βόασε παῖδα ὅν, | χαμαιπετὲς δ' ἄρ' ἔπος οὐκ ἀπέκριψεν · αὐτοῦ | μένων δ'ὁ θεῖος ἀνὴρ | πρίατο μὲν θανάτοιο κομιδὰν πατρός, | ἐδόκησέν τε τῶν πάλαι γενεᾷ | ὁπλοτέροισιν ἔργον πελώριον τελέσαις | ὕπατος ἀμφὶ τοκεῦσιν πρὸς ἀρετάν.
>
> « Autrefois aussi, Antiloque, un homme à la force brutale, a remporté en cette pensée la palme. Il attendit de pied ferme le chef homicide des Éthiopiens, Memnon, et mourut pour défendre son père. Blessé par les traits de Pâris, un des chevaux de Nestor clouait son char sur la place ; Memnon brandissait sa puissante javeline ; l'esprit éperdu, le vieillard messénien appela son fils, et la parole qu'il avait lancée ne tomba point vainement à terre. Le héros divin acheta, au prix de sa vie, le salut de son père. Pour avoir accompli cet exploit prodigieux, il apparut, aux yeux des jeunes gens de ces temps antiques, comme celui qui avait donné le plus bel exemple de piété filiale. » (*Pythiques*, VI, v. 28-42)[833]

Si la tradition dont Pindare s'inspire est celle de l'*Éthiopide*, poème perdu, et non celle de l'*Iliade*, nous retrouvons aussi cependant dans ce passage la plupart des termes et des thèmes que nous avons mis en évidence dans l'épopée d'Homère. Et ces jeux d'échos, nous semble-t-il, ne sauraient être entièrement le fait du hasard. Argument que renforce la thèse selon laquelle tous les poèmes « racontant l'histoire depuis la naissance des

[833] Sur l'interprétation de ce passage, voir aussi Nagy, 1990, p. 212-213. Nous avons modifié la traduction de ce passage telle qu'elle est donnée par Aimé Puech en tenant compte de cette interprétation.

dieux jusqu'à la mort d'Ulysse et le mariage de Télémaque avec Circé » se trouvèrent à une époque « attribués à Homère ». Moses Finley conclut de la sorte :

> « L'Homère que Xénophane attaqua était probablement le nom collectif pour le cycle troyen. »[834]

Au V^e^ siècle encore, Hérodote éprouve le besoin de dire que, selon lui, les *Chants cypriens* ne sont pas d'Homère, contredisant ce qui devait être alors une idée répandue[835]. De fait, l'*Éthiopide*, prenant directement la suite de l'*Iliade*[836], formait avec elle un ensemble — quand bien même on aurait très tôt distingué entre les vers d'Arctinos de Milet et ceux d'Homère — au sein duquel tous les rapprochements étaient possibles.

Ainsi Antiloque est-il toujours noté pour sa jeunesse. Il est d'abord le fils (παῖδα : v. 36) de Nestor, son père (πατρός : v. 30 et 39). Il est aussi un modèle pour les « plus jeunes » (ὁπλοτέροισιν : v. 41), dont on comprend par là qu'ils sont ses pairs, comme il est des leurs. Enfin, il brille par son esprit, son νόος : en l'exerçant, il a remporté, tel un prix (φέρων), le précepte (νόημα — même étymologie que νόος, mais comme matérialisé ici au moyen du suffixe -μα) de Chiron. Sa sagesse lui a donné la palme en ce domaine. Cependant, alors que, dans l'Iliade, sa jeunesse comme sa μῆτις, en lui rapportant la cavale, « abaissait la valeur » (cf. ᾔσχυνας ἀρετήν : XXIII, v. 571) de son adversaire comme la sienne propre ; alors qu'il valait bien moins que Ménélas « et par la valeur et par la force » (ἀρετῇ τε βίῃ τε : XXIII, v. 578), ici, au contraire, elles lui donnent « d'exceller en matière de valeur » (ὕπατος […] ἔμμεν πρὸς ἀρετάν : v. 42). De même, alors que « les plus jeunes » sont, au Chant III de l'*Iliade*, ceux-là même dont « l'esprit flotte à tout vent » :

> Αἰεὶ δ' ὁπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται (*Iliade*, III, v. 108) ;

alors qu'Antiloque, au Chant XXIII, avec sa μῆτις légère et son esprit trop prompt :

> Κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις (*Iliade*, XXIII, v. 590),

est non seulement de leur nombre, mais ne vaut pas mieux qu'eux, chez Pindare, au rebours, il s'en distingue et leur sert de modèle :

> Ἐδόκησέν τε τῶν πάλαι γενεᾷ | ὁπλοτέροισιν (*Pythiques*, VI, v. 40-41).

Enfin, face à l'affolement du vieux Nestor (γέροντος | δονηθεῖσα φρὴν : v. 35-36), lui d'ordinaire si pondéré, la « présence d'esprit » d'Antiloque n'a rien d'inconséquent ni de léger. Elle est assurée au contraire et résiste (ἀναμείναις : v. 31 ; μένων : v. 38).

La situation est donc inversée par rapport à l'*Iliade*. Ce qui faisait hier les défauts du jeune Antiloque forme aujourd'hui ses qualités. Son intelligence, sa μῆτις, son esprit, son νόος, gênés, voire pervertis naguère par sa jeunesse, lui valent maintenant le compliment, l'αἶνος, du poète précisément parce que le fils de Nestor a agi en jeune homme modèle. Mais si le blâme s'est mué en louange, c'est qu'Antiloque ne met plus désormais ses talents au service de la ruse, mais de la force, symbole, comme déjà chez Homère, de la droiture, de la justice. Antiloque montre qu'il sait respecter le précepte de Chiron parce qu'il agit non en roué, mais en homme brutal (βιατάς : v. 28), en tenant de la βίη. Dès lors, la mention du « fils de Pélée à la force immense » (μεγαλοσθενεῖ […] Πηλεΐδᾳ : v. 21-23) acquiert une pertinence nouvelle. Il n'est pas seulement cité comme élève de Chiron, ni parce qu'il tuera Memnon une fois Antiloque tombé avant

---

[834] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 32-33. Voir aussi récemment Carlier, 1999, p. 107 sq.
[835] Hérodote, II, 117.
[836] Sur ce point, voir par exemple l'introduction de Paul Mazon à son édition de l'*Iliade*, p. 241 et p. 264-265.

de périr lui-même frappé par une flèche de Pâris. Il est également présent parce qu'il symbolise cette force franche et valeureuse qu'embrasse ici Antiloque. Dans l'épopée, ce sont Ajax, Diomède, Hector ou Achille — des hommes forts à l'extrême — qui vont « accomplissant des exploits prodigieux »[837] (ἔργον πελώριον τελέσαις : v. 41). Face à Memnon, un homme à la lance puissante (κραταιὸν ἔγχος : v. 34), Antiloque ne se dérobe pas, mais tient ferme (ἀναμείναις : v. 31 ; μένων : v. 38). Il se dresse en outre contre la fourbe de Pâris. Une fois encore, le Priamide a mis en danger son adversaire, en l'occurrence Nestor, grâce à son arc (v. 33). Le courage d'Antiloque, sa vigueur, sa vertu, mettent donc en échec la traîtrise d'Alexandre, tout comme, dans l'*Iliade*, ces mêmes qualités, réunies chez Ménélas, avaient déjà vaincu le Priamide, mais aussi le fils de Nestor lui-même quand il s'était montré déloyal.

La jeunesse d'Antiloque n'est plus ici source de déraison ni d'excès (cf. *Iliade*, XXIII, v. 586 sq.). Le jeune Thrasybule, qui lui est comparé[838], va :

> …ἄδικον οὔθ' ὑπέροπλον ἥβαν δρέπων, | σοφίαν ἐν μυχοῖσι Πιερίδων.
>
> « …recueillant le fruit d'une jeunesse qui n'est ni injuste ni insolente, et le savoir auprès des Muses, en leur retraite. » (*Pythiques*, VI, v. 48-49).

Au vers 48, l'adjectif ὑπέροπλον est bâti sur la même racine, ὅπλον, que l'adjectif ὁπλότερος : ceux qui sont « mieux armés par la jeunesse » sont aussi « fiers » — et souvent « trop fiers » — « de la force de leurs armes ». La jeunesse se confond désormais avec la justice et repousse l'insolence, l'ὕβρις, pour embrasser le « savoir », le « talent » des Muses (σοφίαν : v. 49), celui-là même qui appartient, chez Homère, aux héros de μῆτις. Sans compter que cette σοφία présente chez Pindare la même figure ambiguë que la μῆτις dans l'*Iliade*. Si « l'art » des Muses, tel qu'il se manifeste chez Thrasybule, n'est qu'honnêteté, il peut aussi bien servir le mensonge et la ruse. C'est très précisément là le reproche que Pindare adresse à Homère quand il favorise Ulysse contre Ajax :

> Ἐγὼ δὲ πλέον' ἔλπομαι | λόγον Ὀδυσσέος ἢ πάθαν διὰ τὸν ἀδυεπῆ γενέσθ' Ὅμηρον · | ἐπεὶ ψεύδεσί οἱ ποτανᾷ τε μαχανᾷ | σεμνὸν ἔπεστί τι · σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις · τυφλὸν δ' ἔχει | ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος. Εἰ γὰρ ἦν | ἐ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν, οὔ κεν ὅπλων χολωθείς | ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν | λευπὸν ξίφος.
>
> « J'imagine que la renommée d'Ulysse a dépassé ses épreuves grâce au charme des vers d'Homère. Car les fictions et la poésie au vol sublime lui ont donné je ne sais quel prestige ; l'art nous dupe en nous séduisant par des fables ; plus grande est la foule, plus aveugle est son cœur. Si elle était capable d'apercevoir la vérité, non, dans la colère qu'il ressentit pour n'avoir pas obtenu les armes, le puissant Ajax n'aurait pas planté dans sa poitrine la lame de son glaive. » (*Néméennes*, VII, v. 20-26)

Autant dire que la jeunesse de Thrasybule, comme celle d'Antiloque, sont prisées ici pour les mêmes raisons qui poussent Pindare à favoriser dans ses hymnes Ajax contre Ulysse :

> Καὶ κρέσσον' ἀνδρῶν χειρόνων | ἔσφαλε τέχνα καταμέρψαισ'. Ἴστε μάν | Αἴαντος ἀλκάν. Φοίνιον τὰν ὀψίᾳ ἐν νυκτὶ ταμὼν περὶ ᾧ φασγάνῳ.

---

[837] Par exemple tous les exploits décrivant le héros enlevant une pierre énorme (μέγα ἔργον : III, v. 303 ; XII, v. 445 sq. ; XIV, v. 409 sq).

[838] Pindare souligne la rupture entre passé et présent (v. 43), mais, en dépit des différences entre les circonstances d'Antiloque et celles de Thrasybule, la comparaison entre les deux personnages demeure l'une des clefs du poème. Si Thrasybule n'a pas à en passer par un sacrifice comme celui d'Antiloque pour montrer sa piété filiale, si ses qualités d'esprit se manifestent autrement et culminent dans les banquets, au milieu des convives (v. 52-54), et non dans la bataille, reste qu'il se conforme au modèle de jeunesse proposé par Antiloque au moment de mourir.

> « Souvent la ruse d'un plus faible a surpris et fait échouer un plus fort. Vous connaissez, je pense, la vaillance d'Ajax. Sur la fin de la nuit, il se perça de son glaive meurtrier. » (*Isthmiques*, IV, v. 34-37)

Une telle issue, inévitable puisque voulue par la fortune[839], n'est cependant pas toujours satisfaisante. Au contraire, dans le cas d'Ajax, elle est presque honteuse :

> Μομφὰν ἔχει παίδεσσιν ῾Ελλάνων, ὅσοι Τρῴανδ' ἔβαν.
>
> « Ajax en fait grief aux enfants des Hellènes, à tous ceux qui vinrent à Troie » (*Isthmiques*, IV, v. 37)[840]

C'est cet opprobre à laquelle Antiloque échappe ici. Le fils de Nestor, condamné au Chant XXIII de l'*Iliade* pour avoir eu recours à une méchante μῆτις et porté ombrage au mérite de Ménélas, est ici réhabilité par Pindare comme le tenant d'une authentique et véridique σοφία.

L'épisode de la course de char offre donc un intérêt tout particulier pour qui s'intéresse aux leçons de l'épopée. En effet, il n'éclaire pas seulement le sens du duel entre Alexandre et Ménélas — épisode somme toute secondaire dans l'économie générale de l'épopée, le crime de Pâris et des Troyens n'étant pas l'enjeu du récit —, mais surtout celui de la querelle, aux origines du poème, qui affronte Agamemnon et Achille. La « cavale », dont Antiloque a indûment privé Ménélas, n'évoque pas seulement Hélène, enlevée par Pâris, mais aussi à la fois Chryséis, qu'Agamemnon doit rendre à son père pour apaiser Apollon, et Briséis, la compagne d'Achille, saisie par le fils d'Atrée contre toute justice. Les leçons de cet épisode s'étendent à l'ensemble de l'épopée. À l'injustice qui caractérise le gouvernement d'Agamemnon et sa gestion du butin s'opposent non seulement la juste sentence que prononce son frère à l'encontre du fils de Nestor, mais, plus généralement, tous les partages équitables, dignes de louanges : d'αἶνοι, auxquels préside Achille comme organisateur des jeux en l'honneur de Patrocle.

ACHILLE DIGNE D' AINOI

Le parallèle entre la course de char et le Chant I est établi dès la fin de l'épreuve, avant même la réclamation de Ménélas. Diomède est arrivé premier, Antiloque deuxième, l'Atride troisième, Mérion quatrième. Mais, nous dit Achille, « le meilleur vient le dernier » :

> Λοῖσθος ἀνὴρ ᾧριστος (*Iliade*, XXIII, v. 536)

C'est Eumèle « qui excelle dans l'art de mener les chevaux » (ὃς ἱπποσύνῃ ἐκέκαστο : XXIII, v. 289), mais qu'Athéna a jeté à terre pour assurer la victoire de Diomède (cf. XXIII, v. 391-397). Aussi, pris de pitié, le fils de Pélée décide de lui attribuer le deuxième prix : la cavale (XXIII, v. 534-539). Comme l'a fort bien montré Philippe Rousseau, la réaction d'Achille manifeste combien les « règles du jeu » auxquelles il croit, règles qui favorisent la franche valeur, la force, les qualités brutes, sont ici mises à

---

[839] Cf. *Isthmiques*, IV, v. 31-33.

[840] On peut aussi comprendre qu'Ajax voit son acte blâmé par les Grecs. Cependant, le rapprochement avec les VII[e] et VIII[e] *Néméennes* (v. 23 sq.) favorise, nous semble-t-il, notre interprétation du passage. Notons toutefois que la IV[e] *Isthmique* ne donne pas lieu à une condamnation unanime de la μῆτις. Au contraire, Mélissos est noté pour son astuce, qui fait de lui un vrai renard : μῆτιν δ' ἀλώπηξ (v. 47). Grâce à elle, il parvient à l'emporter sur des adversaires plus grands et plus forts que lui. Pindare ne vilipende jamais que la méchante μῆτις, celle qui fait ombrage à la valeur, au courage, à la vaillance, toutes qualités dont Mélissos sait aussi faire preuve, à l'image d'Ajax précisément.

mal par le tour qu'a joué Athéna à Eumèle, lui qui aurait dû être vainqueur si rien n'était venu troubler le cours naturel de l'épreuve[841]. Du reste, sa décision, si arbitraire qu'elle paraisse, a l'aveu des autres Achéens qui en sentent la justice :

> Οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπῄνεον ὡς ἐκέλευε · | καί νύ κέ οἱ πόρεν ἵππον, ἐπῄνησαν γὰρ Ἀχαιοί.
>
> « Tous approuvent l'invite. Il lui eût donc alors donné la cavale puisqu'il avait l'approbation des Achéens. » (*Iliade*, XXIII, v. 539-540)

L'arbitrage d'Achille reçoit ici une première fois les éloges, les ἔπαινοι ou, pour employer la forme simple, les αἶνοι de ses compagnons (ἐπῄνησαν). Pourtant, cette décision ne convient pas à Antiloque qui, arrivé second, défend son droit (δικῇ : XXIII, v. 542) :

> Ὦ Ἀχιλεῦ, μάλα τοι κεχολώσομαι, αἴ κε τελέσσῃς | τοῦτο ἔπος · μέλλεις γὰρ ἀφαιρήσεσθαι ἄεθλον. | […] Εἰ δέ μιν οἰκτείρεις καί τοι φίλος ἔπλετο θυμῷ, | ἔστί τοι ἐν κλισίῃ χρυσὸς πολύς, ἔστι δὲ χαλκὸς | καὶ πρόβατ', εἰσὶ δέ τοι δμῳαὶ καὶ μώωυχες ἵπποι · | τῶν οἱ ἔπειτ' ἀνελὼν δόμεναι καὶ μεῖζον ἄεθλον, | ἠὲ καὶ αὐτίκα νῦν, ἵνα σ' αἰνήσωσιν Ἀχαιοί. | Τὴν δ' ἐγὼ οὐ δώσω · περὶ δ' αὐτῆς πειρηθήτω | ἀνδρῶν ὅς κ' ἐθέλῃσι ἐμοὶ χείρεσσι μάχεσθαι.
>
> « Achille, contre toi j'aurai grande colère, si tu fais ce que tu dis là. Tu veux m'enlever le prix […]. S'il te fait pitié, s'il est cher à ton cœur, tu as dans ta baraque de l'or en quantité, du bronze, des moutons ; tu as des captives aussi, des chevaux aux sabots massifs : va prendre là-dedans et donne-lui un prix, même plus grand, et tout de suite ! Les Achéens t'approuveront. Mais celle-ci, je ne la rendrai pas. Pour elle, que qui en a envie essaye donc de lutter de vive force contre moi ! » (*Iliade*, XXIII, v. 543-554)

Les jeux d'écho avec le Chant I de l'*Iliade* sont ici nombreux, qui, rétrospectivement, vengent le fils de Pélée et condamnent Agamemnon.

D'une part, Antiloque se trouve dans la situation d'Achille menacé de se voir enlever Briséis et lançant à Agamemnon :

> Καὶ δή μοι γέρας αὐτὸς ἀφαιρήσεσθαι ἀπειλεῖς.
>
> « Tu me menaces, de ton chef, de m'enlever ma part d'honneur » (*Iliade*, I, v. 161)

Antiloque reprend cette idée à son compte :

> Μέλλεις γὰρ ἀφαιρήσεσθαι ἄεθλον (*Iliade*, XXIII, v. 544).

À la « part d'honneur » (γέρας) du Péléide correspond le prix (ἄεθλον) du fils de Nestor. Agamemnon aurait dû accepter de rendre Chryséis sans contre-partie, sans réclamer « une autre part d'honneur » (cf. I, v. 118 et v. 135-139). Achille l'avait rappelé à l'ordre :

> Ἀτρεΐδη κύδιστε, φιλοκτεανώτατε πάντων, | πῶς τάρ τοι δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοί ; | Οὐδέ τί που ἴδμεν ξυήια κείμενα πολλά · | ἀλλὰ τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται, | λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν. | Ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν τῆνδε θεῷ πρόες · αὐτὰρ Ἀχαιοὶ | τριπλῇ τετραπλῇ τ' ἀποτίσομεν, αἴ κέ ποθι Ζεὺς | δῷσι μόλιν Τροίην εὐτείχεον ἐξαλαπάξαι.
>
> « Illustre fils d'Atrée, pour la cupidité, tu n'as pas ton pareil ! Et comment les Achéens magnanimes pourraient-ils te donner semblable part d'honneur ? Nous

[841] Cf. Ph. Rousseau, 1996.

> n'avons pas, que je sache, de trésor en commun en réserve. Tout ce que nous avons tiré du sac des villes a été partagé : sied-il que les gens de nouveau le rapportent à la masse ? Quitte, pour l'instant, cette femme au dieu, et nous, les Achéens, nous te la revaudrons au triple et au quadruple, si Zeus nous donne un jour de ravager Troie aux bonnes murailles. » (*Iliade*, I, v. 122-129)

De même, Antiloque en appelle ici à la générosité d'Achille et l'invite à prendre sur ses propres trésors la récompense d'Eumèle, fût-elle plus belle que celle qu'il a lui-même gagnée (XXIII, v. 548-552). En outre, comme le Péléide, qui avait été tenté un instant de faire valoir son droit à la pointe de son épée (I, v. 188 sq.), le fils de Nestor est prêt « à combattre de vive force » (χείρεσσι μάχεσθαι : v. 554) qui voudrait lui reprendre son bien. Ce qui est en jeu, c'est l'équité du partage, la justice de l'arbitrage (cf. δικῇ : XXIII, v. 542). Il ne convient pas (οὐκ ἐπέοικε : I, v. 126) de rompre le partage en place (τὰ δέδασται, au parfait : I, v. 125), pour satisfaire la cupidité du roi (φιλοκτεανώτατε πάντων : I, v. 122). Là où Agamemnon, cédant à son orgueil et à son ventre, a repris la part que les Achéens avaient octroyée au fils de Pélée (cf. I, v. 162, v. 230, v. 276 etc.), Achille, lui, mérite à nouveau les louanges, les αἶνοι, de ses pairs (cf. αἰνήσωσιν Ἀχαιοί : XXIII, v. 552). Loin de s'irriter contre Antiloque, il « sourit » (μείδησεν) et accepte de tirer de chez lui un autre présent pour Eumèle (XXIII, v. 555-565). Il se comporte en bon chef quand Agamemnon, lui, s'était déshonoré (cf. ἀναιδείην ἐπιειμένε : I, v. 149 ; ὦ μέγ' ἀναιδές : I, v. 158 ; etc.).

L'éloge, cependant, ne porte que sur Achille, et non sur Antiloque qui, dans notre parallèle, le figurait. Car, à travers ce jeu d'écho, le fils de Nestor, dont nous savons qu'il a remporté le deuxième prix grâce aux « tours » de sa μῆτις, ne fournit pas seulement à Achille l'occasion de se montrer digne des compliments, des αἶνοι, qui lui sont destinés ; mais il représente également Agamemnon en personne, dans tout ce qu'il avait de criminel. Ainsi, la cavale remportée par Antiloque n'évoque pas seulement Briséis, mais encore Chryséis. En effet, le jeune homme parle de son prix en employant les termes mêmes dont usait Agamemnon pour défendre ses droits sur Chryséis :

> Τὴν δ' ἐγὼ οὐ δώσω.
>
> « Celle-ci, je ne la rendrai pas » (*Iliade*, I, v. 29 et XXIII, v. 553).

Quant à la justesse de ses prétentions, elles ne valent pas mieux que celles de l'Atride. Agamemnon détenait en Chryséis une part d'honneur sur laquelle il n'avait pas tous les droits, son père lui ayant offert une immense rançon, et qui, pour cette raison même, lui valait la colère du dieu. En outre, en la remplaçant par Briséis, il avait rompu le partage décidé en commun par les Achéens. De même, Antiloque, en ravissant traîtreusement à Ménélas la deuxième place et le prix qui la récompensait, a agi avec ruse (δόλῳ : XXIII, v. 585) et non, ainsi qu'il le prétend, avec justice (δικῇ : XXIII, v. 542). Seule la réaction d'Achille respectait l'équité, non la réclamation du fils de Nestor. Le parallèle est rendu plus manifeste encore par le discours de Ménélas que nous avons déjà en partie cité[842] :

> Ἀντίλοχε, πρόσθεν πεπνυμένε, ποῖον ἔρεξας ; | ἦσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν, βλάψας δέ μοι ἵππους, | τοὺς σοὺς πρόσθε βαλών, οἵ τοι πολὺ χείρονες ἦσαν. | Ἀλλ' ἄγετ', Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες, | ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσατε, μηδ' ἐπ' ἀρωγῇ. | […] Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν αὐτὸς δικάσω, καί μ' οὔ τινά φημι | ἄλλον ἐπιπλήξειν Δαναῶν · ἰθεῖα γὰρ ἔσται. | Ἀντίλοχ' , εἰ δ' ἄγε δεῦρο, διοτρεφές, ἣ θέμις ἐστί, | […] γαιήοχον Ἐννοσίγαιον | ὄμνυθι μὴ μὲν ἑκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἅρμα πεδῆσαι.

[842] Cf. *supra* p. 272.

> « Antiloque, si sage naguère, qu'as-tu donc fait aujourd'hui ? Tu as abaissé ma valeur, tu as fait tort à mes chevaux, en lançant devant eux les tiens, qui sont bien loin de les valoir. Allons ! guides et chefs des Argiens, prononcez ouvertement entre nous deux, sans chercher à soutenir ni l'un ni l'autre. […] Eh bien ! c'est moi-même qui prononcerai, et je te garantis qu'aucun Argien n'aura à me reprendre, car ma sentence sera droite. Tiens, Antiloque, viens ici, nourrisson de Zeus, et, comme il est de règle, […] jure donc le Maître de la terre et Ébranleur du sol que tu n'as pas, par traîtrise et volontairement, gêné la marche de mon char. » (*Iliade*, XXIII, 570-585)

Antiloque figure donc Agamemnon, Ménélas Achille. Le fils Nestor « a fait honte à sa valeur » (ᾔσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν : XXIII, v. 571), comme Agamemnon, « tout vêtu d'effronterie » (ἀναιδείην ἐπιειμένε : I, v. 149), avait humilié Achille. Les termes αἰδώς et αἰσχύνη désignent tous deux le sentiment de l'honneur, et ici, plus particulièrement, la honte que suscite une mauvaise action. Agamemnon, « qui ne sait songer qu'au profit » (κερδαλεόφρον : I, v. 149), n'a rendu Chryséis que pour frustrer Achille de Briséis. Pour priver Ménélas de sa seconde place et de son prix, Antiloque, lui, a usé des « trucs » de μῆτις, les κέρδεα, c'est à dire littéralement des « profits » (cf. XXIII, v. 322). Il a fait appel à la « ruse » (δόλῳ : XXIII, v. 585), ruse qui, dans ce contexte, évoque naturellement l'injure adressée à Ulysse au Chant IV :

> Κακοῖσι δόλοισι κεκασμένε, κερδαλεόφρον.
>
> « Maître en ruses méchantes, cœur avide de profit. » (*Iliade*, IV, v. 339)

Injure dont nous avons vu qu'elle frappait d'abord, ironiquement, son auteur même, Agamemnon[843].

Face à lui, Ménélas s'impose comme le tenant de la justice et, dans ce rôle, nous offre une leçon de ce qu'est la vraie souveraineté. Car le fils d'Atrée est aussi le frère d'Agamemnon. Il invite donc naturellement la comparaison. Mais là où Agamemnon avait méprisé le partage décidé par les Achéens, Ménélas, lui, en appelle à leur jugement (δικάσσατε : v. 574), qui doit se faire « ouvertement », « en commun et en public » (ἐς μέσον : v. 574). Lui-même finit par rendre justice (ἐγὼν αὐτὸς δικάσω : v. 579). Sa sentence sera « droite » (ἰθεῖα γὰρ ἔσται : v. 580), et non torse. Car c'est bien là le danger, quand on a affaire à un roi « plus roi que les autres », ce que sont Ménélas (βασιλεύτερος : X, v. 239) et son frère (βασιλεύτατος : IX, v. 69 ; βασιλεύτερος : IX, v. 160). C'était même le motif principal invoqué par Agamemnon pour justifier son courroux : Achille n'avait pas le droit de s'égaler à lui (cf. I, v. 182-187). Prétention à laquelle le fils de Pélée répondait en ces termes :

> Ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει, | ὁππότε δὴ τὸν ἴμοῖον ἀνὴρ ἐθέλῃσιν ἀμέρσαι | καὶ γέρας ἂψ ἀφελέσθαι, ὅ τε κράτεϊ προβεβήκῃ.
>
> « C'est un chagrin atroce qui m'entre dans l'âme et dans le cœur, quand je vois un homme vouloir frustrer l'un de ses pairs et lui ravir sa part d'honneur, parce que sa puissance lui donne l'avantage. » (*Iliade*, XVI, v. 52-54)

C'est bien contre ce risque que Ménélas, en roi équitable, champion de la « droite justice » (ἰθεῖα [δική] : v. 580), de l'ordre établi (ἡ θέμις ἐστί : v. 581), veut se prémunir :

> Μή ποτέ τις εἴπῃσιν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων· | « Ἀντίλοχον ψεύδεσσι βιησάμενος Μενέλαος | οἴχεται ἵππον ἄγων, ὅτι οἱ πολὺ χείρονες ἦσαν | ἵπποι, αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε. »

[843] Cf. *supra* p. 253.

> « Je ne veux pas qu'un jour l'on aille dire parmi les Achéens à la cotte de bronze : "Ménélas, par ses mensonges, a fait violence à Antiloque ; il est parti, emmenant la cavale, parce qu'avec des chevaux loin de valoir les autres, il l'emportait par le rang et par la force." » (XXIII, 576-578)

Voilà qui replace clairement ce récit dans le cadre de l'affrontement entre βίη et μῆτις, qui, comme précédemment, oppose autant la force et l'idée en tant que telles, que la franchise et le mensonge, l'honneur et l'effronterie, la valeur et la fourbe. Parce que Ménélas l'emporte sur Antiloque par le rang et par la force (αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε : v. 578), il pourrait, comme Agamemnon face à Achille, user de cette puissance pour lui « faire violence » (βιησάμενος : v. 576) et partir avec son bien, « la cavale », celle-ci représentant à nouveau Briséis, « qu'on a ravie de force, contre son gré, » au fils de Pélée :

> Τήν ῥα βίῃ ἀέκοντος ἀπηύρων (*Iliade*, I, v. 430).

Mais cette « force », cette « violence », ne reposerait alors que sur « des mensonges » (ψεύδεσσι : v. 576), de même que les forfanteries d'Agamemnon, lui qui se vantait sans cesse d'être « le meilleur des Achéens », qui voulait montrer à Achille « combien il était plus fort que lui » (cf. I, v. 182-187), n'étaient que du vent. Le défi même lancé par Antiloque à qui voudrait essayer de lui reprendre la cavale sonne creux désormais (cf. v. 553-554). Le fils de Nestor doit le reconnaître : face à la force, βίη, mêlée de vertu, ἀρετή, d'un rival « plus âgé et meilleur » (πρότερος καὶ ἀρείων : v. 588), sa μῆτις est bien « légère » (λεπτὴ μῆτις : v. 590). À cette puissance d'illusion, mais qui est elle-même illusoire, Ménélas oppose ce qui fait la véritable valeur d'un chef : la droiture de ses arrêts (v. 580). Justes, personne n'ira les reprendre (v. 579-580).

Car en vérité, Ménélas se confond ici, dans son rôle de bon roi, avec la figure du Cronide lui-même, dont émane précisément sa souveraineté. « Roi issu de Zeus » (διοτρεφές : XXIII, v. 594), le frère d'Agamemnon l'est non seulement parce qu'il tient le « sceptre » (XXIII, v. 568) et les lois, les θέμιστες (cf. ἣ θέμις ἐστί : XXIII, v. 581), mais aussi et surtout parce que, opposé à Antiloque, son combat évoque la lutte qui met aux prises dans l'*Iliade* Zeus et son frère cadet, Poséidon :

> Τὼ δ' ἀμφὶς φρονέοντε δύω Κρόνου υἷε κραταιὼ | ἀνδράσιν ἠρώεσσιν ἐτεύχετον ἄλγεα λυγρά · | Ζεὺς μέν ῥα Τρώεσσι καὶ Ἕκτορι βούλετο νίκην, | κυδαίνων Ἀχιλῆα πόδας ταχύν · οὐδέ τι πάμπαν | ἤθελε λαὸν ὀλέσθαι Ἀχαικὸν Ἰλιόθι πρό, | ἀλλὰ Θέτιν κύδαινε καὶ υἱέα καρτερόθυμον · | Ἀργείους δὲ Ποσειδάων ὀρόθυνε μετελθών, | λάθρῃ ὑπεξαναδὺς πολιῆς ἁλός · ἤχθετο γάρ ῥα | Τρωσὶν δαμναμένους, Διὶ δὲ κρατερῶς ἐνεμέσσα. | Ἧ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη, | ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ἴδη · | τῶ ῥα καὶ ἀμφαδίην μὲν ἀλεξέμεναι ἀλέεινε, | λάθρῃ δ' αἰὲν ἔγειρε κατὰ στρατόν, ἀνδρὶ ἐοικώς.
>
> « Avec des desseins différents, les deux puissants fils de Cronos préparent aux héros de cruelles douleurs. Zeus veut la victoire des Troyens et d'Hector, afin de glorifier Achille aux pieds rapides ; non qu'il entende pour cela perdre l'armée achéenne devant les remparts d'Ilion : il souhaite seulement glorifier ensemble Thétis et son fils valeureux. Poséidon est venu, lui, stimuler les Argiens ; il a, sans se faire voir, émergé de la blanche mer. L'idée lui fait horreur, qu'ils soient vaincus des Troyens ; il en veut violemment à Zeus. Ils ont tous deux même origine et même parentage ; mais Zeus est son aîné et en sait plus que lui. Poséidon évite donc de soutenir ouvertement les Achéens ; il va seulement, sans être reconnu, réveiller partout l'ardeur dans l'armée, sous les traits d'un mortel. » (*Iliade*, XIII, v. 345-357)

Le parallèle est ici manifeste. Zeus, l'aîné, en sait plus que son puîné, Poséidon, comme Ménélas, l'aîné, est plus sage que son cadet, Antiloque. Et surtout, face à la vigueur de Zeus comme de Ménélas, leurs adversaires respectifs opposent les cachotteries et les

ruses. Nous retrouvons ici l'adverbe ἀμφαδίην (XIII, v. 356 ; voir *supra* p. 251), comme son contraire, λάθρῃ (XIII, v. 352 et v. 357), pour décrire les agissements de Poséidon : il n'intervient pas « ouvertement », mais va « en cachette ». Il ne peut l'emporter sur Zeus face à face. Il a donc recours à la ruse. Du reste, Héra « aux perfides pensées » (δολοφρονέουσα : XIV, v. 197, v. 300, v. 329) ne tarde pas à se faire son alliée (XIV, v. 153 sq.) :

> Ὅππως ἐξαπάφοιτο Διὸς νόον αἰγιόχοιο ;
>
> « Comment tromper l'esprit de Zeus qui tient l'égide ? » (*Iliade*, XIV, v. 160)

Enrôlant à son service les ruses d'Aphrodite (XIV, v. 187-221) — celles-là mêmes qui ont enlevé Hélène à Ménélas —, elle s'assure aussi du soutien de Sommeil, frère de Trépas (XIV, v. 231 sq.), ce dieu qui donne l'oubli (λήθη). Protégé de Nuit (XIV, v. 259-260), il préside aux desseins secrets (λάθρῃ : cf. XIII, v. 357), loin des yeux :

> Ἔνθ' Ὕπνος μὲν ἔμεινε πάρος Διὸς ὄσσε ἰδέσθαι. | Ἔνθ' ἧστ' ὄζοισιν πεπυκασμένος εἰλατίνοισιν)
>
> « Sommeil fait halte avant d'être aperçu par les yeux de Zeus. […] Il se poste là, derrière un rideau de branches de pin. » (*Iliade*, XIV, v. 286-289)

Héra met alors sa ruse à exécution et dompte Zeus grâce au sommeil et à l'amour : le dieu s'endort. Dès lors, Poséidon, qui n'osait jusque-là se dresser ouvertement contre Zeus, a le champ libre. Sommeil vient le lui annoncer :

> Πρόφρων νῦν Δαναοῖσι, Ποσειδάον, ἐπάμυνε, | καί σφιν κῦδος ὄπαζε μίνυνθά περ, ὄφρ' ἔτι εὕδει | Ζεὺς, ἐπεὶ αὐτῷ ἐγὼ μαλακὸν περὶ κῶμα κάλυψα · | Ἥρη δ' ἐν φιλότητι παρήπαφεν εὐνηθῆναι.
>
> « Maintenant, Poséidon, prête franchement ton aide aux Danaens ; donne-leur la gloire, ne fût-ce qu'un instant, tandis que Zeus sommeille encore. Je l'ai envelopper d'une douce torpeur, et Héra, pour le jouer, lui a fait goûter l'amour dans ses bras. » (*Iliade*, XIV, v. 357-360)

Zeus, évidemment, finit par se réveiller et, comme Ménélas victime de la ruse d'Antiloque, il s'en prend aux « ruses méchantes » d'Héra :

> Ἦ μάλα δὴ κακότεχνος, ἀμήχανε, σὸς δόλος, Ἥρη, | Ἕκτορα δῖον ἔπαυσε μάχης, ἐφόβησε δὲ λαούς. | Οὐ μὰν οἶδ' εἰ αὖτε κακορραφίης ἀλεγεινῆς | πρώτη ἐπαύρηαι […] ἵν' ἀπολλήξῃς ἀπατάων, | ὄφρα ἴδῃς ἤν τοι χραίσμῃ φιλότης τε καὶ εὐνή, | ἣν ἐμίγης ἐλθοῦσα θεῶν ἄπο καί μ' ἀπάτησας.
>
> « Ah ! voilà bien de tes ruses méchantes, intraitable Héra ! Ce sont elles qui ont mis le divin Hector hors combat et ses hommes en déroute ! Je me demande si tu ne vas pas être la première, en retour, à recueillir le fruit de ta fourbe cruelle […] afin que tu cesses enfin de me jouer. Tu vas voir s'ils t'auront servi, ce lit, cet amour qui t'ont fait quitter les dieux, pour te mettre dans mes bras et pour me jouer. » (*Iliade*, XV, v. 14-33)

Avant d'ordonner que Poséidon rentre dans le rang :

> Εἰ δέ μοι οὐκ ἐπέεσσ' ἐπιπείσεται, ἀλλ' ἀλογήσει, | φραζέσθω δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, | μή μ' οὐδὲ κρατερός περ ἐὼν ἐπιόντα ταλάσσῃ | μεῖναι, ἐπεί ἐό φημι βίῃ πολὺ φέρτερος εἶναι | καὶ γενεῇ πρότερος · τοῦ δ' οὐκ ὄθεται φίλον ἦτορ | ἶσον ἐμοὶ φάσθαι, τόν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι.
>
> « S'il n'entend pas cet ordre, s'il n'en tient aucun compte, qu'alors il se garde en son âme et en son cœur d'oser, si fort qu'il soit, me tenir tête à l'heure où je marcherai

> contre lui. Je prétends, pour la force, l'emporter de beaucoup sur lui, tout aussi bien que je suis son aîné pour la naissance. Mais il n'a, lui, nul scrupule en son cœur à me parler comme on parle à un pair, à moi, moi qui fais peur à tous les autres. » (*Iliade*, XV, v. 162-167)

La réponse de Poséidon est bravache :

> Ὦ πόποι, ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν, | εἴ μ' ὁμότιμον ἐόντα βίῃ ἀέκοντα καθέξει. | Τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα, | Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης, ἐνέροισιν ἀνάσσων· | τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς· | […] Τῶ ῥα καὶ οὔ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκελος | καὶ κρατερὸς περ ἐὼν μενέτω τριτάνῃ ἐνὶ μοίρῃ.
>
> « Ah ! pour brave qu'il soit, il a prononcé là un mot bien arrogant. Il prétend donc me réduire par la force et malgré moi, moi qui suis son égal. Nous sommes trois frères, issus de Cronos, enfantés par Rhéa : Zeus et moi, et, en troisième, Hadès, le monarque des morts. Le monde a été partagé en trois ; chacun a eu son apanage. […] Je n'entends pas dès lors vivre au gré de Zeus. Il a beau être fort : qu'il demeure tranquille dans son lot, le troisième. » (*Iliade*, XV, v. 185-195)

Assurément, les arguments sont bien trouvés. Et il est certain qu'il y a de l'arrogance dans le comportement de Zeus, qui n'est pas sans évoquer un peu celui d'Agamemnon face à Achille. Mais la différence, ici, c'est que Zeus a pour lui les Érinyes, et non Poséidon, alors que c'était Achille, et non l'Atride, qui tenait pour la justice. L'attitude de Zeus manifeste combien Agamemnon, l'aîné, le favori du Cronide, aurait pu avoir raison face à Achille, jeune et emporté, si l'Atride avait eu pour lui la justice. Mais elle souligne aussi combien il s'est montré criminel. Iris demande ainsi au Maître de la Terre :

> Οὕτω γὰρ δή τοι […] | τόνδε φέρω Διὶ μῦθον ἀπηνέα τε κρατερόν τε, | ἦ τι μεταστρέψεις ; στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν. | Οἶσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται.
>
> « Dois-je porter tel quel à Zeus […] ton intraitable et dur propos ? ou n'en laisses-tu rien fléchir ? Cœur de brave se laisse fléchir. Tu sais que les Érinyes toujours suivent les aînés. » (*Iliade*, XV, v. 201-205)

Et Poséidon, comme Antiloque face à Ménélas, de s'incliner finalement (XV, v. 206-217). Zeus peut redonner sans obstacle la victoire aux Troyens (XV, v. 220 sq.) pour glorifier le Péléide (τιμῆσαι Ἀχιλλῆα : XV, v. 77).

De sorte que c'est finalement Achille lui-même qui est vengé à travers la victoire de Ménélas sur Antiloque, de la vieillesse sur la jeunesse, de l'honnêteté sur le mensonge, d'une βίη qui symbolise la franchise sur une μῆτις championne des « ruses méchantes ». Il se trouve non seulement justifié dans sa révolte face aux arrêts injustes d'Agamemnon, mais aussi confirmé dans son statut de bon chef, par opposition à la déchéance du même Agamemnon. Car Ménélas n'est pas le seul à offrir, à l'instar de Zeus lui-même, l'exemple de ce que doit être la conduite d'un roi « qui détient le sceptre et les lois » (σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας : cf. IX, v. 99). Dans le cadre des jeux en l'honneur de Patrocle, c'est d'abord Achille qui est en position d'arbitre. C'est lui qui, après chaque épreuve, remet les prix, partage les récompenses. C'est lui dont les arrêts, toujours droits, ont mérité les compliments de ses pairs. De sorte que le sens de l'αἶνος que lui adressait Antiloque après sa défaite à la course à pied s'éclaire (XXIII, v. 787-792)[844]. En ce jour des funérailles de Patrocle, la victoire va aux vétérans, et non aux inconséquents, et plus encore qu'aux vétérans, à Achille en personne :

[844] Cf. *supra* p. 274.

> Ὣς φάτο, δὲ ποδώκεα Πηλεΐωνα · | τὸν δ' Ἀχιλεὺς μύθοισιν ἀμειβόμενος προσέειπεν · | « Ἀντίλοχ', οὐ μέν τοι μέλεος εἰρήσεται αἶνος, | ἀλλά τοι ἡμιτάλαντον ἐγὼ χρυσοῦ ἐπιθήσω. »
>
> « Il dit ainsi, glorifiant le Péléide aux pieds rapides, et Achille à son tour lui répond en ces termes : “Antiloque, tu ne m’auras pas pour rien adressé ce compliment : je te donnerai en plus un demi-talent d’or” » (*Iliade*, XXIII, v. 793-796)

Par cet αἶνος, Antiloque confère au fils de Pélée la gloire , le κῦδος (cf. κύδηνεν), due au héros méritant et dont Agamemnon était naguère si fier. Il rend hommage à la fois au maître de cérémonie, à ses justes arbitrages, et au guerrier dont le plus grand exploit, dans l’*Iliade*, fut précisément de l’emporter dans une course-poursuite dont le prix était la vie d’Hector :

> Ὁ δέ οἱ σχεδὸν ἦλθεν Ἀχιλλεὺς | ἶσος Ἐνυαλίῳ, κορυθάικι πτολαμιστῇ, | […] Ἕκτορα δ', ὡς ἐνόησεν, ἔλε τρόμος · οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη | αὖθι μένειν, ὀπίσω δὲ πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθείς · | Πηλεΐδης δ' ἐπόρουσε ποσὶ κραιπνοῖσι πεποιθώς. | Ἠύτε κίρκος ὄρεσφιν, ἐλαφρότατος πετεηνῶν, | ῥηιδίως οἴμησε μετὰ τρήρωνα πέλειαν, | ἡ δέ θ' ὕπαιθα φοβεῖται, ὁ δ' ἐγγύθεν ὀξὺ λεληκὼς | ταρφέ' ἐπαΐσσει, ἐλέειν τέ ἑ θυμὸς ἀνώγει · | ὣς ἄρ' ὅ γ' ἐμμεμαὼς ἰθὺς πέτετο, τρέσε δ' Ἕκτωρ | τεῖχος ὑπὸ Τρώων, λαιψηρὰ δὲ γούνατ' ἐνώμα. | […] Τῇ ῥα παραδραμέτην, φεύγων, ὁ δ' ὄπισθε διώκων · | πρόσθε μὲν ἐσθλὸς ἔφευγε, δίωκε δέ μιν μέγ' ἀμείνων | καρπαλίμως, ἐπεὶ οὐχ ἱερήιον οὐδὲ βοείην | ἀρνύσθην, ἅ τε ποσσὶν ἀέθλια γίνεται ἀνδρῶν, | ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θέον Ἕκτορος ἱπποδάμοιο. | Ὡς δ' ὅτ' ἀεθλοφόροι περὶ τέρματα μώνυχες ἵπποι | ῥίμφα μάλα τρωχῶσι · τὸ δὲ μέγα κεῖται ἄεθλον, | ἢ τρίπος ἠὲ γυνή, ἀνδρὸς κατατεθνηῶτος · | ὣς τὼ τρὶς Πριάμοιο πόλιν πέρι δινηθήτην | καρπαλίμοισι πόδεσσι.
>
> « Voici qu’Achille s’approche, pareil à Ényale, guerrier au casque bondissant. […] Dès qu’il le voit, la terreur prend Hector. Il n’a plus le cœur à rester où il est ; laissant derrière lui les portes, il part et prend la fuite ; et le fils de Pélée s’élance, se fiant à ses pieds agiles. Ainsi dans les montagnes, le milan, le plus rapide des oiseaux, d’un élan aisé, fond sur la palombe timide. Elle, se dérobe et fuit. Lui, avec des cris aigus se rapproche, à bonds pressés : son cœur lui enjoint de la prendre. Ainsi, Achille, agile, ardent, vole droit sur Hector, qui fuit, pris de peur, sous le rempart de Troie, et joue de ses rapides jarrets. […] Tous deux passent en courant, l’un fuyant, l’autre, derrière, le poursuivant. Devant, c’est un brave qui fuit, mais celui qui le poursuit à toute vitesse est plus brave encore. Car ce n’est pas pour une victime, pour une peau de bœuf qu’ils luttent, pour ce qui est d’habitude le prix d’un concours de vitesse, mais pour la vie d’Hector dompteur de cavales. On dirait des coursiers aux sabots massifs, déjà souvent vainqueurs, qui, à toute allure, contournent la borne : un prix de valeur leur est proposé, un trépied, une femme, pour honorer un guerrier mort. Ainsi, par trois fois, de leurs pieds rapides, ils font le tour de la ville de Priam. » (*Iliade*, XXII, v. 131-166)

Rien n’échappe à Achille aux pieds rapides. Ni Hector :

> Ὣς Ἕκτωρ οὐ λῆθε ποδώκεα Πηλείωνα (*Iliade*, XXII, v. 193).

Ni ce qu’exigent de lui les jeux qu’il préside. La course-poursuite du Chant XXII préfigure celles du Chant XXIII, qu’il s’agisse de la course à pieds ou de la course de char — elle donne lieu aux deux comparaisons, sans compter que celle avec les coursiers tournant la borne reprend même à son compte l’occasion des jeux en l’honneur de Patrocle : l’hommage dû à un guerrier mort —, et donne la palme au fils de Pélée. Alors même qu’il ne participe à aucune épreuve, le grand vainqueur des Jeux est Achille, qui se montre le « meilleur des Achéens » tant par la force de ses membres que par celle de son jugement. Guerrier triomphant, il est aussi l’arbitre suprême, le souverain qui use de son pouvoir avec justice. Ce qu’il confirme une nouvelle fois en

payant de retour le « compliment » d'Antiloque, comme il sied, tout don réclamant un contre-don.

De ce point de vue, la conclusion de l'épisode de la course de char est exemplaire, puisqu'elle s'achève sur une scène où βίη et μῆτις, loin de s'affronter, se retrouvent enfin dans le même camp : celui de la justice, de l'honneur, de la mémoire. En effet, Eumèle ayant reçu du fils de Pélée une récompense différente de celle qui devait lui revenir, le cinquième prix reste (XXIII, v. 615) et Achille décide alors de le remettre à nul autre que Nestor, en souvenir de Patrocle, mais en hommage aussi à sa vieillesse :

> Πέμπτον δ' ὑπελείπετ' ἄεθλον, | […] τὴν Νέστορι δῶκεν Ἀχιλλεύς · | « Τῆ νῦν, καὶ σοὶ τοῦτο, γέρον, κειμήλιον ἔστω, | Πατρόκλοιο τάφου μνῆμ' ἔμμεναι · […] | δίδωμι δέ τοι τόδ' ἄεθλον | αὔτως · οὐ γὰρ μύξ γε μαχήσεαι, οὐδὲ παλαίσεις, | οὐδ' ἔτ' ἀκοντιστὺν ἐσδύσεαι, οὐδὲ πόδεσσι | θεύσεαι · ἤδη γὰρ χαλεπὸν κατὰ γῆρας ἐπείγει. »
>
> « Reste le cinquième prix […] : Achille l'offre à Nestor. […] "Tiens ! toi aussi, vieillard, conserve cette pièce en mémoire des funérailles de Patrocle. […] Je te donne ce prix d'office : tu n'auras pas à combattre ni au pugilat ni à la lutte, tu n'entreras pas dans le tournoi des javelots, tu ne prendras pas de part à la course. La vieillesse fâcheuse désormais te presse." » (*Iliade*, XXIII, v. 615-623)

Dans tous ces jeux, la victoire va à la vieillesse : c'est Antiloque qui le dira (cf. XXIII, v. 787 sq.). Ménélas vient de le prouver pour la première fois. Achille le manifeste également en récompensant Nestor. En apparence, le vieil homme ne devrait pas mériter de prix, puisqu'il n'est pas en mesure de remporter de victoire. Mais en vérité, elle lui revient de droit, étant donné la valeur dont il fit preuve étant jeune et la sagesse dont il fait profiter, devenu vieux, les Achéens. Et c'est bien ainsi que Nestor comprend ce geste. Il s'en réjouit, adressant en retour un long compliment, un αἶνος (XXIII, v. 652), au fils de Pélée :

> Ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, τέκος, κατὰ μοῖραν ἔειπες · | οὐ γὰρ ἔτ' ἔμπεδα γυῖα, φίλος, πόδες, οὐδέ τι χεῖρες | ὤμων ἀμφοτέρωθεν ἐπαΐσσονται ἐλαφραί. | Εἴθ' ὡς ἡβώοιμι βίη τέ μοι ἔμπεδος εἴη | ὡς ὁπότε κρείοντ' Ἀμαρυγκέα θάπτον Ἐπειοὶ | […] ἔνθ' οὔ τίς μοι ὁμοῖος ἀνὴρ γένετο […]. | Πὺξ μὲν ἐνίκησα, […] | πάλῃ […] · | Ἴφικλον δὲ πόδεσσι παρέδραμον ἐσθλὸν ἐόντα, | δουρὶ δ' ὑπειρέβαλον Φυλῆά τε καὶ Πολύδωρον. | Οἵοισίν μ' ἵπποισι παρήλασαν Ἀκτορίωνε, | πλήθει πρόσθε βαλόντες · […] | οἱ δ' ἄρ' ἔσαν δίδυμοι · ὁ μὲν ἔμπεδον ἡνιόχευεν, | ἔμπεδον ἡνιόχευ', ὁ δ' ἄρα μάστιγι κέλευεν. | Ὣς ποτ' ἔον · νῦν αὖτε νεώτεροι ἀντιόωντων | ἔργων τοιούτων · ἐμὲ δὲ χρὴ γήραϊ λυγρῷ | πείθεσθαι, τότε δ' αὖτε μετέπρεπον ἡρώεσσιν. | Αλλ' ἴθι καὶ σὸν ἑταῖρον ἀέθλοισι κτερέιζε · | τοῦτο δ' ἐγὼ πρόφρων δέχομαι, χαίρει δέ μοι ἦτορ, | ὥς μευ ἀεὶ μέμνησαι ἐνηέος, οὐδέ σε λήθω | τιμῆς ἥς τέ μ' ἔοικε τετιμῆσθαι μετ' Ἀχαιοῖς.
>
> « Tout ce que tu dis là, mon fils, est fort bien dit. Non, mes membres, mon ami, n'ont plus même assurance — ni mes pieds ni mes bras : on ne voit plus ceux-ci jaillir rapides, à droite, à gauche, de mes épaules. Ah ! si j'étais encore jeune ! si ma vigueur était aussi assurée qu'aux jours où les Épéens célébraient les funérailles de leur monarque Amaryncée […]. Nul alors qui me valût […]. Au pugilat, je triomphai ; à la lutte [aussi…] ; à la course je dépassai Iphicle — un brave pourtant ; à la lance, je surpassai Phylée et Polydore. À la course de char seulement, je fus distancé par les deux fils d'Actor. Ce fut le nombre qui leur assura l'avantage. […] Ils étaient deux : l'un se donnait tout entier à conduire et, tandis qu'il était tout entier à conduire, l'autre excitait les bêtes avec son fouet. Voilà ce que j'étais jadis. À de plus jeunes maintenant de s'offrir pour telles épreuves. Je dois, moi, obéir à la triste vieillesse, moi qui brillais alors entre tous les héros ! Mais, va, rends hommage par des jeux à ton ami. Moi, je reçois ce présent volontiers, et mon cœur est en joie de voir que tu te souviens encore de mes bontés et que tu n'oublies pas l'hommage qui m'est dû parmi les Achéens. » (*Iliade*, XXIII, v. 626-650)

Les maximes traditionnelles retrouvent ici de leur assise. Reprenant les termes habituels de l'opposition entre vieillesse et jeunesse, Nestor regrette son jeune temps, quand il avait encore toute sa vigueur, sa βίη (v. 629). Car c'est aux jeunes gens de concourir (νεώτεροι : v. 643). L'âge dicte sa loi au vieil homme (v. 644-645). Toutefois, il convient de noter que le ton de Nestor n'est pas celui qu'il emploie dans des passages similaires quand il veut favoriser l'idée contre la force (cf. *supra* p. 238). En effet, face à Agamemnon d'abord, Nestor avait insisté sur « le privilège des vieux » (τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων : IV, v. 323). C'est à eux qu'il appartient de guider les guerriers de leur conseil et de leur voix (IV, v. 322-323). Principe qu'il avait mis en œuvre plus tard aux côtés de Diomède, soumettant la témérité et la fougue de son jeune et puissant compagnon à la prudence de son jugement (cf. VIII, v. 99 sq.). Dans ces circonstances, quand bien même il reconnaissait à la force des vertus indéniables au combat, il avait toujours fini par souligner sa préférence pour la μῆτις. Après tout, mêmes les héros les plus braves, les plus forts, ceux du temps jadis, se rendaient à ses avis et mettaient leurs bras au service de sa μῆτις (cf. I, v. 254-284). Dans le discours que Nestor adresse à Patrocle au Chant XI (v. 655 sq.), s'il commence par rendre hommage à la vigueur de ses jeunes ans et aux guerres qu'elle lui a donné de remporter, il conclut clairement sur le fait qu'Achille, tout fort qu'il est, doit se soumettre aux conseils de son ami, plus âgé et plus sage (XI, v. 785-793). En revanche, ici, l'accent est différent. Toujours « ajusté » à l'occasion[845], il rappelle davantage le discours que prononce Nestor alors qu'Hector vient de mettre au défi les « preux » du camp achéen. Nous avions vu comment le fils de Nélée se plaçait tout entier du côté de la force et de la jeunesse, laissant la prudence et la sagesse au « vieux Pélée », et finissait par faire l'éloge de la vigueur et, indirectement, d'Achille[846]. Or il en va de même ici. Nestor, en effet, se livre à un éloge sans fard de la vigueur. Ses exploits sont ceux d'un homme fort avant tout : aucune épreuve ne lui échappe, sauf celle précisément qui dépend le plus de μῆτις : la course de char. Et encore, ses adversaires étaient deux. Le fils de Nélée ajoute même, après avoir énuméré ses exploits, qu'« il brillait alors entre tous les héros » :

> Τότε δ' αὖτε μετέπρεπον ἡρώεσσιν (*Iliade*, XXIII, v. 645).

Or, nous l'avons vu, le verbe μεταπρέπειν s'applique aussi traditionnellement au roi qui brille au milieu de ses sujets, qu'il s'agisse d'Agamemnon ou du souverain de la *Théogonie*[847] :

> Ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο | γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλήων | […] ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἱλάσκονται | αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν.
>
> « Celui qu'honorent les filles du grand Zeus, [les Muses], celui d'entre les rois nourrissons de Zeus sur qui s'arrête leur regard le jour où il vient au monde, […] quand il s'avance à travers l'assemblée, on lui fait fête comme à un dieu, pour son sens de l'honneur et sa douce bienveillance, et il brille au milieu de la foule accourue. » (*Théogonie*, v. 80-92)

De sorte que l'éloge de la vigueur physique auquel se livre Nestor va jusqu'à en faire ici un attribut aussi royal que la puissance sociale et religieuse dont est investi le fils d'Atrée, détenteur du sceptre et des lois, seigneur de milliers d'hommes. Le « compliment », l'αἶνος que l'orateur sonore de Pylos adresse au fils de Pélée confirme la stature souveraine acquise par Achille au milieu de l'armée assemblée :

---

[845] Sur ce point, voir *supra* p. 55 sq. nos remarques sur l'expression κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι, au vers 29 de la *Théogonie*, pour désigner les Muses, « les filles du grand Zeus dont les mots tombent juste ».
[846] Cf. *supra* p. 228.
[847] Cf. *supra* p. 168.

> Ὣς φάτο, Πηλεΐδης δὲ πολὺν καθ' ὅμιλον Ἀχαιῶν | ᾤχετ', ἐπεὶ πάντ' αἶνον ἐπέκλυε Νηλεΐδαο.
>
> « Il dit, et le Péléide retourne vers la vaste foule achéenne, après avoir écouté jusqu'au bout le compliment du Néléide. » (*Iliade*, XXIII, v. 651-652)

Dans ce contexte, l'image annonce le roi de la *Théogonie* brillant au milieu de son peuple. Car Achille est bel et bien un souverain de mémoire, respectueux de ses obligations. Il « se souvien[t] » des bontés de Nestor (μέμνησαι : v. 648) et surtout, à la différence d'Agamemnon, toujours prompt à « oublier » l'hommage dû à tout autre qu'à lui-même, il « n'oubli[e] pas l'hommage qui est dû [au fils de Nélée] parmi les Achéens » :

> Οὐδέ σε λήθω | τιμῆς ἣς τέ μ' ἔοικε τετιμῆσθαι μετ' Ἀχαιοῖς (*Iliade*, XXIII, v. 648-649).

Cette conclusion ne faisant que reprendre le compliment liminaire adressé à Achille :

> Ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, τέκος, κατὰ μοῖραν ἔειπες.
>
> « Tout ce que tu dis là, mon fils, est fort bien dit. » (*Iliade*, XXIII, v. 626)

Le Péléide parle et agit κατὰ μοῖραν, c'est à dire en respectant la « part », le « lot » de chacun. La force se souvient et récompense les mérites de l'esprit et de l'âge, tandis que la μῆτις fait l'éloge de la vigueur .

Le mouvement par lequel Achille, champion de βίη, apparaît au terme de l'épopée sous les traits d'un « bon roi », souverain de justice et de mémoire, ne saurait toutefois être complet tant que le fils de Pélée outrage le cadavre d'Hector. Les funérailles de Patrocle scellent de façon définitive la réconciliation entre le Péléide et les Achéens. La mort du plus cher de ses amis lui a permis de renouer avec ses autres compagnons, avec son peuple. Mais la colère qu'il nourrissait contre Agamemnon, toujours aussi « funeste », n'est pas éteinte. Au contraire, tournée désormais contre le meurtrier de Patrocle, elle continue de manifester chez Achille — nous l'avons noté au début de cette étude (cf. *supra* p. 173) — tous les excès d'une force démesurée, d'un cœur « ô combien trop violent » (οἷος ἐκείνου θυμὸς ὑπέρβιος : XVIII, v. 262), d'un lion malfaisant (cf. XX, v. 165) :

> Λέων δ' ὡς ἄγρια οἴδεν, | ὅς τ' ἐπεὶ ἂρ μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀγήνορι θυμῷ | εἴξας εἶσ' ἐπὶ μῆλα βροτῶν, ἵνα δαῖτα λάβῃσιν · | ὡς Ἀχιλλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδὲ οἱ αἰδώς.
>
> « Il ne connaît que pensers féroces, comme un lion qui, docile à l'appel de sa vigueur puissante et de son cœur superbe, vient se jeter sur les brebis des hommes, pour s'en faire un festin. Achille a, comme lui, quitté toute pitié, et il ignore le respect. » (*Iliade*, XXIV, v. 41-44)

Si Achille est bien devenu pour les Achéens un souverain sans reproche, il ne l'est pas encore aux yeux des dieux. Pour l'heure, le traitement outrageux qu'il fait subir à la dépouille d'Hector l'expose à leur colère, leur νέμεσις :

> Μὴ ἀγαθῷ περ ἐόντι νεμεσσηθῶμεν οἱ ἡμεῖς.
>
> « Qu'il prenne garde, pour vaillant qu'il soit ; nous pourrions bien nous fâcher contre lui. » (*Iliade*, XXIV, v. 54)

Zeus en personne entre en courroux :

> Ἐμὲ δ' ἔξοχα πάντων | ἀθανάτων κεχολῶσθαι (*Iliade*, XXIV, v. 113-114).

La violence excessive dont fait preuve le héros, cette μεγάλη βίη qu'il emprunte au lion, le plonge dans des erreurs semblables à celles qui ont ruiné Agamemnon. Comme l'Atride, qu'il accusait tantôt d'être « toujours vêtu d'effronterie » (αἰὲν ἀναιδείην ἐπιειμένος : IX, v. 372 ; voir aussi I, v. 149 et v. 158), c'est Achille désormais qui « ignore le respect » (οὐδέ οἱ αἰδώς : XXIV, v. 44). Agamemnon était en proie « à son cœur superbe » (μεγαλήτορι θυμῷ : IX, v. 109). Le Péléide lui aussi n'écoute plus depuis longtemps que « son cœur superbe » (μεγάλας φρένας : IX, v. 184 ; μεγαλήτορα θυμόν : IX, v. 255 et v. 629 ; θυμὸν μέγαν : IX, v. 496). Le fils d'Atrée avait repoussé brutalement Chrysès et sa rançon. Il avait refusé de lui témoigner le respect approprié et d'agréer la splendide rançon (αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα : I, v. 23 ; voir aussi : οὐκ ἀπεδέξατ' ἄποινα, I, v. 95). Achille, de même, rejette toute offre de rançon (XXII, v. 344-354). Hécube avertit son époux, Priam :

> Εἰ γάρ σ' αἱρήσει καὶ ἐσόψεται ὀφθαλμοῖσιν, | ὠμηστὴς καὶ ἄπιστος ἀνὴρ ὅ γε, οὔ σ' ἐλεήσει, | οὐδέ τί σ' αἰδέσεται..
>
> « S'il se saisit de toi, s'il t'a là, sous les yeux, le cruel, le félon ! il n'aura pour toi ni pitié, ni respect ! » (*Iliade*, XXIV, v. 206-208)

Achille pourrait n'être qu'un nouvel Agamemnon, cruel, déloyal, impitoyable, impudent. La démarche du vieux roi auprès du Péléide risque d'être aussi vaine que celle du prêtre d'Apollon au commencement du poème. Les termes qui servent à les décrire l'une et l'autre sont identiques :

> Ὃ γὰρ ἦλθε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν | λύσομενός τε θύγατρα φέρων τ'ἀπερείσι' ἄποινα · […] καὶ λίσσετο πάντας Ἀχαιούς, | Ἀτρεΐδα δὲ μάλιστα δύω, κοσμήτορε λαῶν.
>
> « Chrysès était venu aux fines nefs des Achéens, pour racheter sa fille, porteur d'une immense rançon […] ; et il suppliait tous les Achéens, mais surtout les deux fils d'Atrée, bons rangeurs de guerriers » (*Iliade*, I, v. 12-16)

De même, Priam « supplie » (λισσόμενος : XXIV, v. 485) Achille :

> Τοῦ νῦν εἵνεχ' ἱκάνω νῆας Ἀχαιῶν | λυσόμενος παρὰ σεῖο, φέρω δ' ἀπερείσι' ἄποινα.
>
> « C'est pour Hector que je viens aux nefs des Achéens pour te le racheter. Je t'apporte une immense rançon. » (*Iliade*, XXIV, v. 501-502)

Durant l'entretien entre Achille et Priam, la colère du fils de Pélée menace sans cesse de prendre le dessus et le vieux roi s'effraie, comme Chrysès, au Chant I, avait peur d'Agamemnon. Les deux vers, I, v. 33 et XXIV, v. 571, sont identiques :

> Ὣς ἔφατ' · ἔδδεισεν δ' ὁ γέρων καὶ ἐπείθετο μύθῳ.
>
> « Il dit, et le vieux, à sa voix, prend peur et obéit. »

Avoir renoué avec les Achéens, manifester devant eux toutes les qualités d'un bon roi, d'un souverain de justice et de mémoire, ne suffit donc pas. Tant que le héros n'aura pas su mettre un terme à sa colère, tant qu'il continuera à se comporter en effronté, en bête fauve dénuée de pitié, fût-ce à l'encontre d'un ennemi, loin de s'attirer les éloges, les αἶνοι, il encourra au contraire le blâme. Achille ne mérite pas encore pleinement le titre de « meilleur des Achéens ». La transformation du roi de violence en champion de

l'équité n'est pas encore complète. Et c'est précisément tout l'enjeu de ce dernier chant que d'achever cette révolution.

Car l'*Iliad*e reste l'épopée d'Achille. Lui seul, avec ses défauts et ses qualités, demeure d'un bout à l'autre maître de son destin et de son honneur. Alors qu'Agamemnon a appris sa leçon durement, trompé par Zeus (voir Chant II), rappelé à l'ordre par autrui (cf. IX, v. 96-113 ; XIX, v. 181-183), sans jamais pouvoir s'en sortir par lui-même, Achille, au contraire, ne reçoit pas sa leçon de la bouche d'un autre. Le respect, la pitié, la justice exigent qu'il rende le cadavre d'Hector à son père. Quoi qu'il arrive, Zeus y veillera. Mais, plutôt que de tromper le fils de Pélée comme il l'avait fait pour l'Atride, il lui permet d'agir de lui-même comme il convient :

> Ἐννῆμαρ δὴ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρωρεν | Ἕκτορος ἀμφὶ νέκυι καὶ Ἀχιλλῆι πτολιπόρθῳ · | κλέψαι δ' ὀτρύνουσιν ἐύσκοπον Ἀργεϊφόντην · | αὐτὰρ ἐγὼ τόδε κῦδος Ἀχιλλῆι προτιάπτω.
>
> « Voici neuf jours qu'un débat s'est élevé parmi les dieux, au sujet du corps d'Hector et d'Achille preneur de ville. On pousse l'adroit Tueur d'Argos à dérober ce corps. J'entends, moi, réserver cette gloire à Achille. » (*Iliade*, XXIV, v. 107-110)

À Achille de prendre la bonne décision. Mais tout n'est pas encore gagné. Les similitudes entre la démarche de Chrysès et celle de Priam laissent craindre que l'histoire ne se répète, que le Péléide ne s'enferre dans les erreurs inaugurées par Agamemnon. Comme Zeus dans la *Théogonie*, le fils de Pélée est confronté à un cycle de violence dont il semble d'abord prisonnier. En cette circonstance, sa force même, elle qui avait assuré d'abord son triomphe contre ses ennemis, devient une menace. S'il cède à son cœur violent, comment pourra-t-il éviter de repousser Priam, reproduisant ainsi l'erreur qu'avait commise Agamemnon en chassant Chrysès ?

Une fois encore, la réponse que fournit l'*Iliade* préfigure celle offerte par Hésiode. Car Achille n'est pas sourd à la recommandation du dieu (XXIV, v. 139-140). Au contraire, renonçant à l'oubli, Achille embrasse à nouveau, comme il l'avait fait face à Nestor au Chant XXIII, le parti du souvenir. Hector, déjà, l'avait supplié au nom de ses parents (XXII, v. 338), mais en vain. Achille était alors une bête fauve, ignorant la pitié et le respect. La métamorphose entamée lors des jeux s'achève ici. Priam, sur la recommandation d'Hermès, messager de Zeus, le prie lui aussi en invoquant le souvenir de son père :

> Μνῆσαι πατρὸς σοῖο. […] | Ἀλλ' αἰδεῖο θεούς, Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον, | μνησάμενος σοῦ πατρός · ἐγὼ δ' ἐλεεινότερός περ…
>
> « Souviens-toi de ton père. […] Va, respecte les dieux, Achille, et songeant à ton père, prends pitié de moi. Plus que lui encore j'ai droit à la pitié… » (*Iliade*, XXIV, v. 486-504)

Et cette fois-ci, Achille est ému. Tout sépare Priam et Achille. Et pourtant, le pouvoir réparateur de la mémoire est tel qu'il parvient à les réunir en un duel explicite :

> Τὼ δὲ μνησαμένω…
>
> « Tous les deux se souviennent. » (*Iliade*, XXIV, v. 509)

Achille n'est plus un guerrier sans retenue, un furieux qu'Ulysse doit freiner, tant il est vrai qu'il vaut beaucoup mieux que lui pour la raison (νοήματι : cf. XIX, v. 216 sq.). Désormais, le Péléide n'a plus besoin de personne pour voir clair. Il sait reconnaître la portée de la démarche de Priam :

> Νοέω δὲ καὶ αὐτὸς | Ἕκτορά τοι λῦσαι, Διόθεν δέ μοι ἄγγελος ἦλθε | μήτηρ, ἥ μ' ἔτεκεν, θυγάτηρ ἁλίοιο γέροντος. | Καὶ δέ σε γινώσκω, Πρίαμε, φρεσίν, οὐδέ με λήθεις, | ὅττι θεῶν τίς σ' ἦγε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν.
>
> « Je songe moi-même à te rendre Hector : une messagère de Zeus est déjà venue à moi, la mère à qui je dois le jour, la fille du Vieux de la Mer. Et ma raison, Priam, me fait assez comprendre — cela ne m'échappe nullement —que c'est un dieu qui t'a conduit aux nefs rapides des Achéens. » (*Iliade*, XXIV, v. 560-564)

Le dessein de Zeus, son νόος, sa βουλή, se confondent à nouveau avec ceux d'Achille. Dans la *Théogonie*, afin d'assurer son trône, de devenir à jamais le roi des dieux et des hommes, le Cronide avait renoncé aux luttes, aux querelles, aux violences, et « incorporé » Μῆτις, la prudence, l'intelligence. De même, le fils de Pélée, pour remporter une fois pour toute la gloire, à la fois κλέος et κῦδος, renom et hommage, fait appel désormais aux ressources de l'esprit, et non plus à ses seuls bras. Achille est désormais de ceux à qui rien n'échappe, sur qui l'oubli n'a pas de prise. Il s'était souvenu de Nestor (οὐδέ σε λήθω), lui avait déclaré le vieux roi (XXIII, v. 648). Il se souvient aujourd'hui de Pélée, de Patrocle, de Priam aussi, qu'il respecte, et dont il a pitié, comme il se doit (οὐδέ με λήθεις : XXIV, v. 563). À l'impiété et à la cupidité d'Agamemnon, qui n'avait renoncé à ses crimes que contraint et forcé, répond pour finir la générosité du fils de Pélée qui parvient à contenir son appétit de vengeance pour embrasser le parti de la justice. La leçon de l'épopée est ici encore rendue claire par le récit pris dans son ensemble, alors même qu'elle n'y est jamais exprimée qu'à mots couverts, au fil de compliments mêlés d'avertissements, c'est à dire de ces discours aussi équivoques qu'édifiants qu'on nomme αἶνοι. Achille n'est jamais un si grand héros que lorsqu'il renonce à la violence pour devenir un champion de la raison, du souvenir, un roi qui brille moins par sa lance que par la droiture de ses arrêts. L'estime dont il jouit n'est jamais si honorable que lorsqu'il apaise la querelle méchante au lieu de l'attiser[848].

L'*Iliade* est bien « le poème de la force », mais cette force qui la caractérise n'est jamais considérée en tant que telle : elle s'incarne toujours dans un personnage, ou plutôt plusieurs. Car, loin d'être simple, elle est au contraire plurielle, tantôt purement physique, tantôt religieuse et sociale, tantôt intellectuelle, chacun de ses visages pouvant tour à tour mériter l'éloge ou le blâme selon qu'il a, ou non, l'équité pour lui. L'affrontement entre la force et l'idée, entre βίη et μῆτις, est traditionnel, distinguant entre vieillesse et jeunesse, entre sagesse et inconséquence, entre esprits forts et faibles. Mais elles ne s'arrêtent pas à ces leçons, affrontant également d'autres notions : droiture et fourberie, vérité et mensonge, honnêteté et cupidité, qui viennent brouiller l'apparente simplicité du code héroïque. À l'époque archaïque, le raisonnement aime obéir au « principe de polarité », comme l'a noté il y a longtemps G. E. R. Lloyd[849]. Toutefois, ce système d'oppositions, loin d'abolir toute complexité, la multiplie au contraire.

Achille est sans conteste « le plus fort » des Achéens. En vérité, meurtrier d'Hector, il est aussi plus fort que « le plus fort » des Troyens. Depuis sa querelle avec Agamemnon au Chant I jusqu'à sa rencontre finale avec Priam au Chant XXIV, le Péléide demeure le champion de la βίη, contenant avec peine, voire pas du tout, la violence qui l'habite, et méritant de ce fait le blâme quand il se fait bête fauve et dépasse la mesure. Comme dans la *Théogonie* et les *Travaux et les Jours*, où Hésiode

---

[848] Sur ce renversement, voir F. Frontisi-Ducroux, 1986, p. 42 et p. 74. Voir aussi Nagy, 1979, p. 136-137 : les festins sanglants et sauvages auxquels se livrait Achille face aux Troyens font place au Chant XXIV à un festin dans les règles, où le Péléide partage équitablement la viande sacrificielle, tout comme il avait présidé avec justice et justesse aux Jeux un peu avant.

[849] Cf. G. E. R. Lloyd, 1996.

met en système, « formalise » les leçons de la morale archaïque, la force ne peut à elle seule assurer une victoire durable. Il lui faut l'aide de la réflexion, de l'intelligence, de la prudence. Dans le récit épique, c'est Agamemnon, appuyé sur ses sages conseillers, Nestor et Ulysse en tête, fermes tenants de μῆτις, qui incarne naturellement cette souveraineté « nouvelle ». L'Atride ne dispose pas seulement de cette vigueur si nécessaire au héros et au guerrier : il reçoit aussi l'hommage du « peuple », de l'armée, du λαός ; il détient le sceptre et les lois et jouit de la faveur de Zeus en personne. L'affrontement entre Achille et Agamemnon est d'abord celui d'un chef qui ne connaît que la guerre contre le souverain choisi par Zeus pour régner sur tous les autres rois.

Toutefois, les termes de cette opposition « traditionnelle » ne sont pas figés. Si la violence finit toujours par provoquer la ruine de son champion, celui ne signifie pas que les ruses de l'intelligence, qui, aux mains d'un ennemi, sont généralement aux origines de cette ruine, soient à l'abri de tout reproche. Car, quand la force affronte un adversaire déloyal, elle peut non seulement être victorieuse, mais même digne d'éloge. Un héros « trop fort » est aussi condamnable qu'un héros dénué de toute vigueur, qui ne peut compter que sur la fourbe. Agamemnon a besoin d'Achille, alors que l'inverse n'est pas vrai ; mais sans que cette situation exempte le fils de Pélée de venir en aide à ses amis. Sans compter que les héros qui, comme Achille, Diomède ou Hector, ne comptent que sur leur vigueur et croient qu'elle seule leur apporte la gloire vivent eux aussi dans l'illusion. En effet, dans l'*Iliade*, les plus grandes victoires de la force reposent en fait sur l'intervention rusée d'un dieu. Ce n'est pas Hector qui abat Patrocle, mais d'abord Apollon ; et ce n'est pas Achille qui défait le Priamide, mais surtout Athéna[850]. La victoire de Diomède à la course de char — épisode spéculaire, nous l'avons souligné, qui concentre les leçons de l'épopée — est emblématique, ainsi que l'a montré Philippe Rousseau[851]. Quand ce héros, incarnation de la force, remporte l'épreuve, il n'assure pas le triomphe de la valeur, au contraire. Ce sont les tours d'Athéna qui lui ont accordé la première place en jetant Eumèle au bas de son char, tout comme ils avaient assuré à Achille sa vengeance sur Hector en interrompant là aussi la marche « normale » de la course-poursuite engagée (XXII, v. 214 sq.). Quand Achille, pour l'heure roi de justice, déclare, au terme de la course de char : « le meilleur vient le dernier » (λοῖσθος ἀνὴρ ὤριστος : XXIII, v. 536), il montre bien les limites de cette vigueur qu'il incarne si brutalement par ailleurs. À chaque fois, la force ne l'emporte que grâce à la μῆτις. Loin d'être francs, ses triomphes sont truqués. De sorte que l'opposition entre vigueur et intelligence finit par apparaître trop simple, si elle ne prend pas en compte d'autres éléments.

En vérité, face aux ruses méchantes, ce n'est pas tant la puissance physique et martiale qui importe — au contraire, cette force, en devenant vite violence, plonge le héros dans l'excès —, mais plutôt l'honneur, la franchise, l'honnêteté, la justice. Ni la βίη ni la μῆτις ne correspondent à des principes immuables. Dans des jeux organisés par Achille et arbitrés par le vieux Phénix, homme de μῆτις s'il en est, mais dont les sentences sont droites — c'est lui qui « inscrira dans sa mémoire les détails de la course et en rapportera la vérité » :

> Ὡς μεμνέῳτο δρόμου καὶ ἀληθείην ἀποείποι (*Iliade*, XXIII, v. 361) —,

la fourbe ne saurait l'emporter sur l'honnêteté, la ruse méchante sur la franche vigueur — du moins tant que les hommes restent maîtres du jeu. Et si, chez le fils de Pelée, toutes ces qualités trouvent d'abord leur expression, et leur vengeance, dans la vigueur, irremplaçable, de ses bras, il ne deviendra finalement le « meilleur des Achéens » qu'après avoir su renoncer à la force brutale et faire siennes les ressources de l'esprit.

---

[850] Cf. *supra* p. 189.
[851] Cf. Ph. Rousseau, 1996.

Le paradoxe est réel. De même qu'Achille, héros au naturel violent, apparaît finalement sous les traits d'un souverain de raison et de mémoire, la « force » peut également se rassembler en Priam, tout vieux qu'il est. Parce qu'elle est équitable, sa μῆτις, dans l'*Iliade*, s'appelle βίη. Au rebours, la μῆτις de son fils Alexandre, celle d'Antiloque, celle d'Agamemnon, parce qu'elle est infidèle, rouée, fourbe, ne symbolise pas tant l'intelligence, la sagesse, la pondération du souverain que la ruse, la mauvaise foi, le mensonge de l'orgueilleux avide de gains et de prestige.

Dans l'*Iliade*, l'idée et la force sont des puissances ambiguës. Seule la leçon, qui naît de leur affrontement, de leur association aussi, reste claire. Achille, héros de l'épopée, n'est jamais aussi fort que quand il est sage. Le dernier Chant répond au premier et manifeste tout le chemin parcouru par l'Éacide, comme par ses ennemis. Champion de la βίη, guerrier avant tout, Achille est devenu un roi de justice, qui apaise les querelles au lieu de les provoquer, qui se souvient au lieu d'oublier, qui se contient au lieu de s'abandonner aux excès d'un caractère violent, qui rend de droites sentences au lieu d'ignorer le respect. Agamemnon, au contraire, héritier du Cronide, roi des rois, tord ses arrêts, use de sa μῆτις pour asseoir l'injustice, fait violence à Achille et sombre dans l'erreur. Ce n'est pas le roi querelleur, violent et sanguinaire que chante l'*Iliade* à travers la geste d'Achille, mais le héros dont les exploits comme les erreurs permettent de mesurer les limites de la force, du pouvoir, comme de la ruse.

Au terme de cette longue analyse, les multiples jeux d'écho que nous avons mis en évidence nous ont permis de mieux saisir le sens, dans l'épopée, de « la raison du plus fort », et surtout la manière dont cette leçon s'organise autour des sentences que le récit distille. Si les réflexions proprement « générales », les maximes auxquelles nous a habitués la poésie gnomique, ne manquent pas dans l'*Iliade*, elles restent néanmoins beaucoup moins nombreuses que les idées, conseils, exhortations, injures parfois, que les héros échangent, γνῶμαι à la portée générale, mais dont la forme ne l'est pas. Il serait tout à fait imprudent de négliger les enseignements que l'épopée dispense de la sorte. Entre la poésie épique et la poésie didactique, les rapports qu'entretiennent les leçons de l'œuvre et leurs illustrations sont comme inversés. Dans les *Travaux et les Jour*, les récits qui mettent en scène les maximes rappelées par Hésiode forment autant d'épisodes clos sur eux-mêmes, des ensembles nettement délimités. Le mythe de Pandore, celui des « races », la fable de l'épervier et du rossignol s'inscrivent dans la succession des sentences qu'ils éclairent. À l'inverse, dans l'*Iliade*, de tels « mythes » constituent l'exception, la plus notable étant assurément l'histoire de Méléagre que raconte Phénix et que nous avons commentée en détail[852]. La manière dont le vieil homme en introduit le récit :

> Μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι, οὔ τι νέον γε, | ὡς ἦν…
>
> « Je me rappelle encore l'affaire que voici, ancienne, qui n'est pas d'hier… » (*Iliade*, IX, v. 527)

évoque, du reste, celle dont Hésiode présentera le « mythe des races » à Persès :

> Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω | εὖ καὶ ἐπισταμένως…
>
> « Si tu veux, je couronnerai mon récit par un autre, comme il convient et doctement… » (*Les Travaux et les Jours*, 106-107) ;

ou encore l'apologue qu'il destine aux rois (v. 202). Phénix et Hésiode, qui dispensent ouvertement des leçons à leurs interlocuteurs, détachent clairement, au sein de leur discours, des récits censés les illustrer et leur donner corps. Mais cette ressemblance

[852] Cf. *supra* p. 26 sq. et p. 180 sq.

dans les procédés marque aussi l'écart considérable qui existe entre l'art d'Homère et la tradition gnomique. À ce moment-là de la narration épique, l'auteur des leçons adressées à Achille est Phénix, fils d'Amyntor, personnage du drame, quand c'est le poète lui-même, sans intermédiaire, qui s'adresse à Persès, à Cyrnos. L'épopée raconte une scène qui, dans la poésie didactique, se joue directement. Homère délègue le plus souvent aux habitants de ses vers le soin d'exprimer les réflexions qu'Hésiode et Théognis prononcent de leur propre bouche, fût-elle inspirée. Au final, loin de se présenter comme une suite de maximes au sein desquelles s'enchâssent, pour les illustrer, des « mythes », l'*Iliade* procède de façon inverse et inscrit ses leçons dans une diction essentiellement narrative.

En outre, la forme même que revêtent les sentences de l'épopée s'en ressent. Loin d'être impersonnelle, elle est au contraire le plus souvent éminemment personnelle. Prenons un autre exemple dont nous avons beaucoup parlé : les conseils de Nestor. Un discours du fils de Nélée se repère de loin :

> « Ah ! si j'étais encore jeune ! si ma vigueur était aussi assurée qu'aux jours où… »

Les mêmes formules reviennent sans cesse, illustrant à chaque fois l'idée, le projet, la μῆτις du moment. Nestor, racontant ses exploits passés, fait, en de nombreuses occasions, la même chose que Phénix : il se rappelle, et remémore aux autres, des événements utiles pour démêler les circonstances présentes. Mais ses discours évoquent non le mythe de Méléagre, mais le passage où le fils d'Amyntor fait allusion aux raisons de cet exil qui l'a conduit en Phtie, auprès de Pélée et d'Achille, à ce conte très personnel, « autobiographique », de sa jeunesse, conte riche d'enseignements, critique aussi acerbe des méfaits d'un entêtement violent que les malheurs du fil d'Œnée, mais qui lui appartient en propre[853]. De la même manière, les ἔργα que racontent Nestor ont pour acteur le vieux meneur de char en personne, et non un personnage « mythique » étranger à l'action de l'épopée. De ce point de vue, c'est la narration tout entière qui fait figure de « mythe », illustration des nombreuses leçons de l'existence, sans qu'il soit toujours permis de distinguer en son sein entre récits et sentences[854].

Il serait donc vain de chercher à isoler et à étudier pour elles-mêmes les maximes de l'*Iliade*, tant il est vrai qu'elles n'ont de substance que prises dans l'action, vécues par ses protagonistes. L'expérience dont les γνῶμαι se nourrissent n'est pas, comme dans la poésie gnomique, transmise par le poète, messager et mémoire de Zeus, mais contenue dans la vie même d'Agamemnon, dans celle de Ménélas, d'Achille, d'Ulysse, d'Hector, d'Alexandre, et de tous les autres personnages, hommes et femmes, qui arpentent la plaine de Troie. Hésiode dans les *Travaux et les Jours* prétend que c'est là sa propre histoire. Mais en réalité, le différend qui l'oppose à son frère n'occupe qu'une place très réduite dans l'économie du poème, cédant immédiatement la place à une réflexion générale sur la justice et l'injustice, sur le travail, sur « l'homme complet », sur les rois, au pluriel, jamais singuliers. Au contraire, l'épopée n'a d'existence que dans ses héros. Et c'est à travers leurs heurs et malheurs qu'elle se comprend.

---

[853] Cf. *supra* p. 26 sq.
[854] Voir aussi *supra* p. 24 les remarques à propos du *Tournoi entre Homère et Hésiode*.

CHAPITRE V
LES LEÇONS DE L'*ODYSSÉE*

« Le monde d'Ulysse », pour reprendre l'expression de Moses Finley, cet univers homérique décrit par l'*Iliade* et par l'*Odyssée* où évoluent dieux et héros, est d'une remarquable cohérence[855]. Résumant les travaux sur la question, Pierre Carlier notait récemment :

> « Quant aux institutions et aux coutumes décrites [dans les deux poèmes], qu'il s'agisse des sacrifices, du rituel d'hospitalité, des usages matrimoniaux ou des assemblées politiques, elles sont absolument identiques. »[856]

Cependant, l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne se confondent pas. L'épopée d'Ulysse, lecture de l'*Iliade*, cite sa rivale, la parodie même parfois[857]. Qu'en est-il alors de ses leçons ?

Savoir si Homère a jamais existé, si les deux épopées ont eu le même auteur, combien d'années les séparent, n'est pas notre propos. De même, certaines des différences entre les deux poèmes ne nous intéressent guère. Ainsi, les régions merveilleuses que parcourt Ulysse dans l'*Odyssée* n'ont évidemment pas leur équivalent dans l'*Iliade*, qui ignore tout de Circé et de sa magie ou des Phéaciens et de leurs navires sans pilote. Géographiquement, le « Pays de Nulle-Part », tourné vers l'ouest, est fort éloigné de la plaine de Troie, à l'est. Par sa composition, qui brise la linéarité de l'action et semble mêler trois thèmes — « le conte des errances d'Ulysse, la lutte pour le pouvoir à Ithaque, le retour au pays de Ménélas, d'Agamemnon et des autres héros »[858] — au lieu d'un seul, même si tous ont en commun d'évoquer le motif central du poème : le νόστος du fils de Laërte, l'*Odyssée* rompt avec le modèle de l'*Iliade*. Mais de telles différences ne mettent pas en jeu l'étude des maximes.

En revanche, s'il est vrai que certaines des idées développées dans l'*Odyssée* se distinguent nettement de celles mises en place dans l'*Iliade* — le contraste se trouvant d'autant plus marqué que les deux poèmes, pour le reste, peignent un univers presque identique —, il est tout à fait nécessaire, pour qui veut mettre en lumière les leçons de l'épopée, de commencer par étudier ces différences. Si, d'un poème à l'autre, l'idéal de vie n'est plus tout à fait le même, ni « l'idéologie royale », ni la place et le rôle des dieux, alors les sentences, qui restent toujours et avant tout affaire de contexte, ne pourraient qu'en être affectées et leur signification varier. Nous retrouvons là l'un des problèmes que nous avons abordés au chapitre précédent : l'*Iliade* est-elle ce poème « archaïsant », présentant des « touches anachroniques » parce que « trop anciennes », face à une *Odyssée* plus « moderne », « reflet de l'époque propre du poète »[859], et d'un poète « toujours plus accueillant pour les modes de pensée contemporains »[860] ? Ou bien les différences entre les deux épopées prennent-elles leur source ailleurs ?

---

[855] Cf. M. I. Finley, 1954, p. 46-47.

[856] P. Carlier, 1999, p. 111-112. L'ouvrage de Pierre Carlier, quoique s'adressant d'abord au « grand public », présente l'intérêt de rapporter les idées les plus communément admises aujourd'hui à propos des poèmes homériques. Certaines sont tout à fait fondées, d'autres moins. Mais l'ensemble offre une bonne source de discussion pour notre introduction aux leçons de l'*Odyssée*.

[857] C'est l'un des thèmes développés par Pietro Pucci dans son *Ulysse polutropos* (1987, trad. fr. 1995).

[858] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 30.

[859] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 46. Voir aussi p. 28-30.

[860] Dodds, 1959 (trad. fr. 1965), p. 39. Voir aussi p. 42.

En ce qui concerne l'*Iliade*, nous avons déjà longuement répondu : elle n'ignore ni « la justice en soi », ni toutes les ambiguïtés d'un code héroïque complexe. Reste donc à considérer les traits plus « modernes » de l'*Odyssée*. Il est toujours possible de mettre au compte de l'aède et de son temps, mais aussi de son public — tous trois connaissant sans doute, au fil des générations, une évolution des mœurs et des mentalités — le contraste entre deux poèmes. Pour autant, si une telle explication vaut dès lors que l'on compare l'œuvre d'Homère à celle d'Hésiode par exemple[861], lorsque les deux textes considérés partagent autant de traits communs que l'*Iliade* et l'*Odyssée*, il convient d'être prudent. Les « nouveautés » de l'*Odyssée* en sont-elles vraiment ? Sont-elles effectivement ignorées par l'*Iliade* — voire impossible en son sein ?

La première différence marquée concerne « l'idéologie royale ». Sur ce point, le contraste est frappant en effet entre l'*Iliade* où, nous l'avons vu, les rois offrent un mélange de défauts et de qualités, où la perfection n'existe pas, et l'*Odyssée* où l'affrontement entre bons et mauvais rois est radical. Pierre Carlier résume la situation :

> « Si l'on rapproche les deux thèmes fréquemment développés dans l'*Iliade* des erreurs et des défauts du roi d'une part, du partage des dons du ciel d'autre part, on se trouve en présence d'une véritable théologie de l'imperfection royale : le roi, ayant reçu l'honneur du sceptre, est nécessairement privé de certaines qualités essentielles. […] L'*Odyssée* nous présente un tableau différent de l'idéologie royale. les rois qu'elle évoque, loin d'offrir ce mélange d'ombre et de lumière qui caractérise les rois imparfaits de l'*Iliade*, sont ou de mauvais rois — au sens le plus fort du terme, des rois qui maltraitent leurs λαοί —, ou bien des rois doués de toutes les vertus. Ulysse, au bon vieux temps d'avant la guerre de Troie, était l'un de ces rois parfaits, "sage, accommodant et doux", "gouvernant en père", "ne faisant jamais rien, ne disant jamais rien pour abuser le peuple". »[862]

La première conséquence de ce changement de ton est paradoxale. Nous avons souligné combien il était imprudent de voir dans l'*Iliade* un code héroïque dénué d'ambiguïté. Or, tout au contraire, au sujet des rois, c'est l'*Odyssée*, épopée prétendument plus « moderne », qui offre une lecture simple et non complexe. L'équivoque se trouve ici dans l'épopée d'Achille, et non dans celle d'Ulysse. Ce qui, du reste, facilitera d'autant notre étude, puisqu'aussi bien nous n'aurons plus à affronter les tours et les détours qu'empruntent les leçons de *l'Iliade*.

Reste alors à expliquer les raisons de ce changement. C'est ici qu'intervient la possibilité, réelle, d'une évolution historique dont le discours épique se serait imprégné. L'*Odyssée* prendrait en compte des bouleversements ignorés, ou laissés de côté par le poète de l'*Iliade* et refléterait, en tout cas partiellement, les crises qu'a connues la royauté durant la période archaïque :

> « Tout au long de l'*Iliade*, Homère souligne les conséquences désastreuses pour toute la communauté du conflit entre le βασιλεύτατος Agamemnon et le meilleur guerrier Achille. Il conseille en même temps la modération au roi et le respect obéissant (αἰδώς) à tous ses sujets. Le poète insiste à la fois sur la légitimité du pouvoir royal — en vertu du principe d'hérédité et d'investiture divine — et sur l'imperfection des rois, sur la supériorité militaire ou la sagesse éminente de certains héros et sur l'infériorité de leur rang, sur l'indispensable consultation du Conseil et sur la souveraineté du roi. L'équilibre politique dans l'*Iliade* est extrêmement fragile, mais il semble pouvoir être maintenu ou rétabli si chacun, conscient du partage des dons des dieux, limite ses exigences à ce qui est dû à son ordre de supériorité. L'*Odyssée* semble porter la marque d'une phase beaucoup plus aiguë du conflit entre les rois et certains aristocrates. La conciliation des exigences opposées du roi et des βασιλεῖς

[861] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 30-31.
[862] P. Carlier, 1999, p. 316-318.

> paraît être devenue plus difficile. Les anciens fondements de l'autorité royale, l'hérédité, l'investiture divine d'une famille, ne semblent plus unanimement admis (bien que l'issue du conflit à Ithaque les confirme). Les rapports de force sont au premier plan : l'ὕβρις se déchaîne, tant de la part des "mauvais rois" si souvent évoqués, que de celle des prétendants. Pour remédier à cette crise, l'*Odyssée* propose deux types de solution, de caractère assez différent. La description de la Phéacie offre en exemple l'association constante du roi et des "rois" et leurs relations courtoises qui assurent le maintien de la concorde dans tout le pays. Le récit de la restauration d'Ulysse, au contraire, exalte le triomphe d'un individu exceptionnel. À cet égard, l'idéologie royale de l'*Odyssée*, qui reprend des mythes de souveraineté traditionnels, annonce aussi, dans une certaine mesure, l'idéologie tyrannique. »[863]

Ces remarques sont séduisantes. Il est possible en effet que le contraste entre l'*Iliade* et l'*Odyssée* soit le reflet d'une évolution historique, la royauté se trouvant de plus en plus contestée et cédant le pas à d'autres formes de gouvernement : oligarchie, tyrannie, voire démocratie. Cependant, il convient là encore de ne pas trancher trop vite.

D'abord, il paraît difficile de soutenir que l'*Odyssée* seule place « les rapports de force » au premier plan. En vérité, ainsi que nous l'avons montré, l'*Iliade*, « poème de la force », ne fait déjà rien d'autre. Certes, la qualité des adversaires a changé ; l'équilibre entre la βίη et la μῆτις aussi ; les enjeux ne sont plus tout à fait les mêmes. Pourtant, les règles du jeu — du jeu de force —, les comportements criminels, l'intervention des puissances traditionnelles — ὕβρις, κόρος, ἄτη — ne varient guère d'un poème à l'autre. L'affrontement entre Ulysse et les prétendants n'est pas sans rappeler celui de Ménélas et des Priamides. Chez les Phéaciens, face au jeune et beau Euryale, Ulysse livre une leçon où, comme souvent dans l'*Iliade*, le partage des dons du ciel tient une place centrale :

> Ξεῖν' , οὐ καλὸν ἔειπες · ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ ἔοικας. | Οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν | ἀνδράσιν, οὔτε φυὴν οὔτ' ἂρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν. »
>
> « Mon hôte, tu n'as pas bien dit ! Tu as l'air d'un insensé ! Les dieux n'accordent pas mêmes charmes à tous les hommes, la taille, le sens, l'éloquence. » (*Odyssée*, VIII, v. 166-168)

De même que dans l'épisode de la course de char où Antiloque avait frustré Ménélas de son prix et avait fait injure à sa valeur (XXIII, v. 566 sq.), une jeunesse arrogante, une μῆτις « impondérée » sont à chaque fois la marque des fauteurs de trouble.

Surtout, il est délicat d'opposer le fragile équilibre politique défendu par le poète de l'*Iliade* aux solutions proposées par l'*Odyssée*. La première, le régime harmonieux en place en Phéacie, n'est pas entièrement à l'abri des menaces. Pierre Carlier lui-même insiste sur ce point : l'équilibre qui règne sur cette île, sans être précaire, n'est pas non plus d'une assise inébranlable[864]. Source possible de trouble, Nausicaa se juge au-dessus de tous ses prétendants phéaciens, ce qui se sait dans le peuple (VI, v. 283) et conduit Alkinoos à chercher un gendre ailleurs (VII, v. 312-314). Autre danger, la jeunesse phéacienne connaît l'arrogance, tel Euryale qui fait injure à cet hôte qu'est Ulysse (VIII, v. 158 sq.). Enfin, l'harmonie qui règne en Phéacie dépend pour l'essentiel de la faveur divine, faveur que Poséidon menace de leur retirer à la moindre faute (XIII, v. 125 sq.).

Quant à la seconde solution, conçue comme la préfiguration de « l'idéologie tyrannique », elle serait effectivement nouvelle. Mais cette interprétation semble contredite par l'histoire comme par le texte. Techniquement, un « tyran », homme providentiel ou non — car figure ambiguë avant tout —, accède au pouvoir en brisant l'ordre successoral en place. Or le retour d'Ulysse marque une restauration, non une

[863] P. Carlier, 1999, p. 350-351.
[864] Cf. p. 227-229.

usurpation. Qui plus est, la restauration même d'Ulysse est soumise finalement à l'accord de tous, assurée par Athéna et non par la seule puissance du roi, fût-il « parfait ». Là encore, cette solution est affaire d'équilibre, sous le contrôle des dieux, entre les forces en présence, et rappelle la fin de l'*Iliade*, quand Achille accepte de rendre le corps d'Hector, poussé par le conseil de Zeus. En réalité, interpréter l'aventure d'Ulysse comme l'annonce de « l'idéologie tyrannique » relève d'une analyse rétrospective. Il court sur les « tyrans » des histoires qui peuvent en effet évoquer le retour du fils de Laërte. Hérodote raconte comment Pisistrate, afin de revenir au pouvoir, s'était fait conduire jusqu'à Athènes par une jeune femme qu'il avait magnifiquement parée et présentée comme la déesse Athéna :

> « Athéniens, faites bon accueil à Pisistrate : Athéna elle-même, qui l'honore entre tous les hommes, le ramène dans son acropole ! » (I, 60)

Que le tyran d'Athènes se soit inspiré du retour d'Ulysse, guidé par Tritogénie, pour imaginer sa ruse, voilà qui est fort possible. Toutefois, cela ne signifie nullement que l'*Odyssée* annonce « l'idéologie tyrannique ».

Il n'est pas même certain que la contestation du pouvoir royal se fasse plus marquée dans *l'Odyssée* que dans l'*Iliade*. La guerre de Troie et la guerre de succession à Ithaque sont deux conflits très différents et appellent des traitements distincts. L'*Iliade* n'ignore rien de ce fléau qu'est la « guerre intestine » : Nestor craint que la brouille entre Achille et Agamemnon ne dégénère en une telle lutte, un πόλεμος ἐμιδήμιος (IX, v. 63-64). Le fils de Pélée n'a-t-il pas failli massacrer Agamemnon (I, v. 188 sq.) ? Cependant, la colère d'Achille ne va jamais aussi loin. La contestation du pouvoir royal est présente dans l'*Iliade*, exprimée par Achille, par Thersite aussi. Dans le camp troyen, il semble bien que les Priamides, pour l'heure souverains, soient néanmoins en lutte avec la lignée d'Énée (XX, v. 178-186). Mais, il ne s'agit pas de guerres civiles au même titre que celle qui menace Ithaque. Face à un ennemi étranger, les Achéens font corps. Agamemnon n'est pas l'objet de toutes les haines, de tous les reproches, voire, dans le cas de Thersite, de toutes les envies. Pâris, Hector en ont leur part, sans compter Achille lui-même. Ulysse, en revanche, son palais, ses richesses, son trône, son épouse, forment le seul enjeu de l'*Odyssée*. Alors que les héros de l'*Iliade*, y compris Achille, prenaient part ensemble à une histoire qui les dépassait : la guerre de Troie, les protagonistes de l'*Odyssée* participent quant à eux à l'épopée d'un seul homme : Ulysse. En outre, le roi d'Ithaque n'est pas là pour répondre à Antinoos, sauf à la fin de l'épopée, de sorte que la voix de ses adversaires porte d'autant plus loin. À la différence de l'*Iliade*, l'*Odyssée* est l'épopée d'un roi absent. Andromaque imaginait déjà, Hector disparu, les brimades dont serait victime son fils Astyanax :

> Οὔτε σὺ τούτῳ | ἔσσεαι, Ἕκτορ, ὄνειαρ, ἐπεὶ θάνες, οὔτε σοὶ οὗτος. | Ἦν περ γὰρ πόλεμόν γε φύγῃ πολύδακρυν Ἀχαιῶν, | αἰεί τοι τούτῳ γε πόνος καὶ κήδε' ὀπίσσω | ἔσσοντ' · ἄλλοι γάρ οἱ ἀπουρήσουσιν ἀρουρας. | Ἥμαρ δ' ὀρφανικὸν παναφήλικα παῖδα τίθησι · | πάντα δ' ὑπεμνήμυκε, δεδάκρυνται δὲ παρειαί, | δευόμενος δέ τ' ἄνεισι πάις ἐς πατρὸς ἑταίρους, | ἄλλον μὲν χλαίνης ἐρύων, ἄλλον δὲ χιτῶνος · | τῶν δ' ἐλεησάντων κοτύλην τις τυτθὸν ἐπέσχε, | χείλεα μέν τ' ἐδίην', ὑπερῴην δ' οὐκ ἐδίηνε · | τὸν δὲ καὶ ἀμφιθαλὴς ἐκ δαιτύος ἐστυφέλιξε, | χερσὶν πεπληγὼς καὶ ὀνειδείοισιν ἐνίσσων · | « Ἔρρ' οὕτως · οὐ σός γε πατὴρ μεταδαίνυται ἡμῖν. »

> « Tu ne seras pas pour lui un soutien, Hector, maintenant que tu n'es plus, et pas davantage n'en sera-t-il un pour toi. S'il échappe à la guerre, source de pleurs, que nous font les Achéens, l'avenir pour lui ne sera que peines et que deuils ; d'autres lui raviront ses champs. Le jour qui fait un enfant orphelin le prive en même temps des amis de son âge. Devant tous il baisse la tête, ses joues sont humides de larmes.

> Pressé par le besoin, l'enfant recourt aux amis de son père ; il tire l'un par son manteau, l'autre par sa tunique. mais, même parmi ceux qui ont pitié de lui, plus d'un, s'il lui offre un instant sa coupe, le laisse seulement y mouiller ses lèvres, non point son palais. Et celui qui a père et mère brutalement l'écarte du festin, avec des mains qui frappent et des mots qui insultent : "File, et sans faire de façons : ton père n'est pas de la fête." » (*Iliade*, XXII, v. 485-498)

Télémaque, lui, en fait directement l'expérience aux mains des prétendants, même si, devenu grand, il commence à redresser la tête. Antinoos et sa clique se comportent en jeunes gens qui, ayant père et mère, manifestant l'arrogance des bienheureux, insultent les orphelins. Leur crime tient ici à la nature du festin dont ils voudraient écarter Télémaque. Ils se régalent à ses frais, jour après jour, abus flagrant des règles de l'hospitalité, qui jamais n'ont autorisé les invités à ruiner ceux qui les accueillent. Pire, mélange de Pâris et d'Égisthe, ils courtisent Pénélope en l'absence d'Ulysse et complotent la mort de son fils comme la sienne s'il venait à rentrer. C'est là le comportement qui déchaîne la colère de Zeus, tout comme il avait plus tôt contribué à perdre la ville de Priam et condamné le fils de Thyeste à périr aux mains d'Oreste. Les ambitions d'Antinoos et de ses compagnons ne marquent donc pas nécessairement « une phase beaucoup plus aiguë du conflit entre les rois et certains aristocrates ». Sans compter qu'ils ne veulent pas renverser la monarchie pour imposer une oligarchie, mais parce que chacun compte bien devenir « plus roi » que les autres, titre qui pour l'heure revient à la maison d'Ulysse.

La deuxième source de contraste entre les deux poèmes tient au rôle et à la place des dieux. Moses Finley livre l'observation suivante :

> « On peut observer une différence plus frappante encore dans les rapports entre les héros et les dieux. Bien que les décisions fondamentales soient dans les deux récits prises sur l'Olympe, dans l'*Iliade* les dieux interviennent épisodiquement, dans l'*Odyssée* Athéna conduit Ulysse et Télémaque pas à pas. Ce dernier poème s'ouvre dans le monde céleste, par la requête d'Athéna à Zeus pour qu'il mette un terme aux épreuves du héros ; il se termine sur l'intervention de la même déesse pour arrêter la lutte sanglante entre le héros et les parents des prétendants qu'il a massacrés. Même la motivation des dieux diffère : dans l'*Iliade*, elle est d'ordre personnel ; elle exprime les sympathies et les antipathies des divinités individuelles à l'égard de tel ou tel héros ; dans l'*Odyssée*, l'élément personnel a été remplacé partiellement et d'une façon encore rudimentaire par les exigences de la justice. »[865]

La présence et l'intervention des dieux sont peut-être en effet plus constantes dans l'*Odyssée* que dans l'*Iliade*. Toutefois, dans les deux cas, le poème raconte la volonté de Zeus, sa βουλή. L'*Iliade* s'ouvre le jour où le Cronide met aux prises Achille et Agamemnon et se clôt celui où le même Zeus décide de mettre un terme à la colère d'Achille. De même, souvent, lors des batailles qui opposent Achéens et Troyens voit-on un dieu guider pas à pas les élans de l'un ou l'autre camp. Sans compter que les grands duels de l'*Iliade* sont toujours remportés par un dieu plus que par le héros vainqueur, qu'il s'agisse de la mort, orchestrée par Apollon, de Patrocle aux mains d'Hector, ou de la défaite de ce même Hector, trompé par Athéna, sous les coups d'Achille. La différence tient plutôt, comme précédemment, au fait que l'*Odyssée* concentre son récit autour du seul personnage d'Ulysse et de son retour, de la déesse qui toujours le protège (y compris dans l'*Iliade*, comme au Chant X dans la « Dolonie ») : Athéna, comme du dieu qui le poursuit de sa vengeance, Poséidon. L'intervention de la divinité paraît dès lors plus cohérente, plus permanente aussi. Mais sans doute est-ce d'abord dû, là encore, au sujet même de l'épopée.

[865] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 29.

Pierre Carlier insiste pour sa part sur la solidarité des dieux dans l'*Odyssée*, beaucoup plus marquée selon lui que dans l'*Iliade*, là encore parce qu'ils seraient désormais réunis derrière la bannière de Zeus et de la justice :

> « Les dieux, qui s'affrontent constamment dans l'*Iliade* en prenant parti les uns pour les Achéens, les autres pour les Troyens, agissent de manière beaucoup plus solidaire dans l'*Odyssée* ; quand Poséidon persécute Ulysse, les autres Olympiens ne viennent pas au secours du héros ; quand Athéna obtient l'accord de Zeus en faveur d'Ulysse, aucun dieu ne contrecarre son action. D'un poème à l'autre, l'autorité de Zeus s'est affirmée et, dans l'*Odyssée*, les décisions du maître des dieux et des hommes tendent à se confondre avec l'instauration de la Justice. »[866]

Pourtant, la « solidarité » des dieux n'est pas si nette que cela dans l'*Odyssée*. Zeus sait que le retour d'Ulysse va fâcher Poséidon (I, v. 64-79). Et, si ce dernier doit s'incliner devant la décision de tous les autres dieux, il ne le fait pas sans résistance, la tempête du Chant V intervenant *après* la décision olympienne. Sans compter, encore une fois, que le sort d'Ulysse ne saurait déchaîner les mêmes passions, ni les mêmes dilemmes que le conflit troyen. Quant à l'*Iliade*, l'autorité du Cronide y paraît déjà d'une assise solide. Dès lors que Zeus révèle aux autres dieux son dessein au Chant XV (v. 49 sq.), ceux-ci renoncent à leurs menées. Menées qu'ils n'avaient du reste pas entreprises ouvertement, comme s'ils voulaient effectivement contester le pouvoir de leur aîné, mais en cachette, sournoisement, pris de peur à l'idée de contrevenir à son ordre. Même Poséidon, qui fanfaronne, agit en secret, servi par les ruses d'Héra, par crainte de son frère. Et quand Zeus décide pour finir qu'Achille rendra Hector, même si Héra n'est pas contente, tous se plient à cette décision (XXIV, v. 33-76). En vérité, s'il faut chercher des surprises dans l'*Iliade*, des événements qui paraissent tourner à l'encontre du dessein divin, nous les devons, plutôt qu'à des dieux, à des héros qui s'écartent de la voie tracée pour eux, qui font preuve de mémoire quand on attend d'eux qu'ils oublient, ou d'amnésie quand on compte sur leur prudence :

> « Pour les personnages humains, les desseins de Zeus qui établissent le cadre temporel de la guerre restent en suspens : les héros peuvent les écouter un instant et les oublier l'instant d'après, ou même les juger incroyables et inconsistants, au point d'en être déroutés et troublés. »[867]

C'est là, de beaucoup, le plus grand péril pour Zeus et non les intrigues de sa femme ni les forfanteries de son frère.

Enfin, en ce qui concerne la motivation des dieux et la question du « règne de la justice », prétendument absent de l'*Iliade*, mais présent dans l'*Odyssée*, nous ne pouvons suivre l'analyse de Moses Finley, reprise tout récemment encore par Pierre Carlier :

> « Dans l'*Odyssée*, les dieux interviennent non plus principalement pour se venger des mortels qui leur ont manqué de respect ou pour favoriser leurs protégés, mais pour punir le crime et imposer le règne de la justice. »[868]

---

[866] P. Carlier, 1999, p. 112.

[867] Cf. Pucci, 2000, p. 38. Il note comment le songe que Zeus envoie à Agamemnon au Chant II, expression de sa βουλή (II, v. 5), semble mettre en danger son projet de donner sa vengeance à Achille tout en assurant quand même la victoire achéenne. En effet, Agamemnon, au lieu de suivre les instructions du dieu qui lui promet un triomphe aisé, décide de ne pas transmettre cette annonce à ses troupes. Il veut faire le malin et décide au contraire d'éprouver d'abord son armée en feignant la détresse. Les Achéens prennent peur et s'enfuient. Sans Ulysse pour les arrêter, tout aurait pu être perdu, y compris, apparemment du moins, la βουλή de Zeus.

[868] P. Carlier, 1999, p. 354-355.

Nous avons longuement insisté, dans le chapitre consacré à l'*Iliade*, sur le fait que ce poème n'appartient pas à une « civilisation de honte » ignorant « le règne de la justice » — ou la « justice en soi » pour reprendre l'expression de Dodds —, contrairement à l'idée — manifestement reçue — que le code héroïque à l'œuvre dans l'épopée d'Achille serait sans ambiguïté, affaire d'honneur et de piété, mais jamais de culpabilité. En particulier, nous avons montré que, dans l'*Iliade*, l'affront qu'Agamemnon fait subir au fils de Pélée est en fait le symptôme de défauts plus profonds. L'Atride affiche les traits des rois criminels de la tradition morale archaïque, alors même qu'il réunit tous les avantages que cette même tradition reconnaît d'ordinaire au meilleur des souverains. De sorte que son châtiment aux mains de Zeus n'est pas seulement la juste réparation du camouflet reçu par Achille, mais aussi la punition de ses crimes. Quant à « l'élément personnel », il est certes très présent dans l'*Iliade*. Mais il l'est tout autant dans l'*Odyssée*, tant il est vrai qu'Ulysse est bien le favori d'Athéna et d'Hermès, chéri de Zeus, mais odieux à Poséidon, que ses compagnons périssent nombreux pour avoir dévoré les troupeaux d'Apollon, tandis que les prétendants s'attirent la haine de la fille du Cronide comme de son père (pas un n'en réchappera, même ceux, comme Amphinomos, qui connaissent le respect et l'équité : cf. XVIII, v. 119-156).

Si « les exigences de la justice » paraissent plus manifestes dans l'*Odyssée*, c'est que l'épopée est sur ce point beaucoup plus simple à analyser. La vengeance d'Ulysse ne présente pas, loin s'en faut, un visage aussi ambigu que la colère d'Achille, justifiée sans doute, mais funeste aussi. Le fils de Laërte commet quelques erreurs, nous le verrons. Il va parfois trop loin, cède lui aussi par instant à l'ὕβρις ou s'égare dans les méandres de ses propres ruses. Si la μῆτις est favorisée contre la βίη, elle n'est pas pour autant exempte de reproche, et ne peut, en général, se passer, pour finir, du recours à la force. Mais, dans l'ensemble, Ulysse demeure un héros « parfait » face à ses adversaires. À lui seul, il regroupe les trois sources d'autorité, associe les trois visages de la force que nous distinguions au début du chapitre précédent[869]. Évidemment, Ulysse est πολύμητις : il est pour la prudence et pour l'astuce l'égal de sa patronne, Athéna[870]. Mais il se montre également le plus vigoureux physiquement : répondant aux injures de la jeunesse phéacienne, il lance un disque plus lourd et plus épais bien au-delà de toutes les autres marques (VIII, v. 186 sq.) ; face aux prétendants, seul entre tous, il tend l'arc sans effort et passe l'épreuve de force (cf. βίης et βίῃ : XXI, v. 126 et v. 128). Et pour finir, il est, comme les Atrides dans l'*Iliade*, βασιλεύτερος (XV, v. 533). À Ithaque, c'est d'abord à sa lignée que Zeus rend hommage et confère le κράτος, l'autorité : ὑμεῖς καρτεροὶ αἰεί, déclare à Télémaque Théoclymène, fils du meilleur des devins (XV, v.534). Le Cronide leur accorde aussi des signes favorables. C'est à Ulysse qu'il donne de se venger, comme il l'avait fait pour Achille face à Agamemnon, mais sans affronter la difficulté qu'il y a à ruiner le héros le « plus roi » de l'épopée. Ici, l'honneur suit le protocole. L'équivoque n'est guère de mise dans l'*Odyssée*, pas, du moins, dans les luttes qui opposent Ulysse à ses ennemis.

Prenons encore le parallèle bien connu entre le retour du roi d'Ithaque et celui d'Agamemnon. Souligné à plusieurs reprises par l'épopée, il ne laisse planer aucun doute. Ulysse, héros sans reproche, fait face aux prétendants, caricatures de mauvais rois, ne valant pas mieux qu'Égisthe. Pénélope, elle, est tout le contraire de Clytemnestre, tandis que Télémaque doit prendre exemple sur Oreste. De fait, la figure même d'Agamemnon s'est simplifiée dans l'*Odyssée* : il n'est plus ce roi imparfait qui

---

[869] Cf. *supra* p. 157 sq.

[870] Pietro Pucci note que l'expression Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, égalant la μῆτις d'Ulysse à celle de Zeus, ne se trouve que dans l'*Iliade*. L'une des explications possibles de cette absence tient au rôle d'Athéna dans l'*Odyssée*, déesse protectrice de son héros, plus présente dans l'action que son père. De sorte que le poème trouve plus approprié de souligner la ressemblance entre Athéna et Ulysse que celle entre Ulysse et μητίετα Ζεύς.. Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 42, n. 12.

manquait dans l'*Iliade* de ruiner son camp, mais seulement un noble héros victime d'une fin sordide aux mains d'ennemis aussi lâches que perfides.

La faveur divine n'est pas ici confrontée au même dilemme que sous les murs d'Ilion. Alors que Priam et son peuple sacrifiaient aux dieux autant que les Achéens, qu'Hector méritait autant de respect, sinon d'honneur, qu'Achille, ce qui entraînait, au sommet de l'Olympe, les déchirements que l'on sait entre partisans de l'un et l'autre camp, les ennemis d'Ulysse à Ithaque ne reçoivent quant à eux l'aval d'aucune divinité, en dépit des prières de Léodès l'haruspice[871]. Zeus exige autant la justice dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*. Celle-ci est simplement beaucoup plus difficile à cerner dans le monde d'Achille que dans celui d'Ulysse.

Enfin, la troisième et dernière différence concerne « l'idéal de vie », l'honneur du guerrier, la gloire jusque dans la mort cédant désormais la place au bonheur d'une vie conservée, de retour chez soi :

> « L'idéal de vie qu'exalte l'*Odyssée* (en particulier, dans l'épisode des Phéaciens) diffère profondément de celui de l'*Iliade*, et l'on a même parfois l'impression qu'elle se plaît à souligner le contraste : c'est Achille lui-même qui déclare aux enfers qu'il préférerait être un vivant misérable plutôt qu'un mort glorieux (*Odyssée*, XI, v. 488-491). »[872]

D'un poème à l'autre, le changement de ton paraît frappant. À la différence de la plaine de Troie, la Phéacie, qui fait figure de royaume idéal, où règnent la paix et l'harmonie, ne connaît pas la violence. Ses habitants mènent une existence à l'opposé des soucis guerriers qui hantent les héros de l'*Iliade*. Alkinoos décrit de la sorte à Ulysse ce qui fait la force de son peuple :

> Ἀλλ' ἄγε νῦν ἐμέθεν ξυνίει ἔπος, ὄφρα καὶ ἄλλῳ | εἴπῃς ἡρώων, ὅτε κεν σοῖσ' ἐν μεγάροισι | δαινύῃ παρὰ σῇ τ' ἀλόχῳ καὶ σοῖσι τέκεσσιν, | ἡμετέρης ἀρετῆς μεμνημένος, οἷα καὶ ἡμῖν | Ζεὺς ἐπὶ ἔργα τίθησι διαμπερὲς ἐξ ἔτι πατρῶν. | Οὐ γὰρ πυγμάχοι εἰμὲν ἀμύμονες οὐδὲ παλαισταί, | ἀλλὰ ποσὶ κραιπνῶς θέομεν καὶ νηυσὶν ἄριστοι, αἰεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη κίθαρίς τε χοροί τε | εἵματα τ' ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐναί.
>
> « Eh bien ! comprends à présent mes paroles, pour que tu puisses dire à un autre héros, quand, dans ta grand-salle, tu offriras un repas près de ta femme et de tes enfants, et qu'il te souviendra de notre vertu, en quels travaux Zeus nous maintient de père en fils. Non ! la boxe n'est pas notre fort, ni la lutte : nous sommes bons coureurs et marins excellents ; mais pour nous, en tout temps, rien ne vaut le festin, la cithare et la danse, le linge toujours frais, les bains chauds et les plaisirs du lit. » (*Odyssée*, VIII, v. 242-249)

Évidemment, un tel « idéal de vie » n'est possible que parce que l'île des Phéaciens est isolée, aux limites du « Pays de Nulle Part » et des régions connues, à l'abri des conflits — « il n'est pas encore né et jamais ne naîtra le mortel redoutable qui apportera le désastre au pays des Phéaciens », déclare fièrement Nausicaa (*Odyssée*, VI, v. 201-203) —, sous la protection de Poséidon. Toutefois, nous sommes très loin de la quête de gloire — jusqu'à la mort s'il le faut — entreprise par les rois de l'*Iliade*.

C'est bien là le sens de la célèbre rencontre entre Achille et Ulysse aux Enfers. L'*Odyssée* veut nous faire croire que le fils de Pélée regrette les choix, guerriers et glorieux, qu'il a faits sous les murs d'Ilion :

---

[871] Cf. *Odyssée*, XXII, v. 310-325.
[872] P. Carlier, 1999, p. 112.

> ΟΔΥΣΣΕΥΣ. Σεῖο δ', Ἀχιλλεῦ, | οὔ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτερος οὔτ' ἄρ' ὀπισσω · | πρὶν μὲν γάρ σε ζωὸν ἐτίομεν ἶσα θεοῖσιν | Ἀργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσιν | ἐνθάδ' ἐών · τῶ μή τι θανὼν ἀκαχίζευ, Ἀχιλλεῦ.
> […]
> ΑΧΙΛΛΕΥΣ. Μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ. | Βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ, | ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη, | ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.
>
> « Ulysse. — Achille, a-t-on vu ou verra-t-on jamais bonheur égal au tien ? Jadis, quand tu vivais, nous tous, guerriers d'Argos, t'honorions comme un dieu : en ces lieux, aujourd'hui, je te vois, sur les morts, exercer la puissance : pour toi, même la mort, Achille, est sans tristesse.
> […]
> Achille. — Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse !… J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service, chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint ! » (*Odyssée*, XI, v. 482-491)

Ses exploits ont certes valu au Péléide une gloire immortelle, une place de prix dans les mémoires. Mais rien ne vaut la vie. « Voir la lumière » plutôt que la grisaille des Enfers.

Cependant, une fois encore, le modèle d'existence proposé par l'*Odyssée*, même s'il ne correspond pas au choix des héros de l'*Iliade*, n'est pas une nouveauté. Le jeu littéraire qui s'instaure avec l'épopée d'Achille est réel, mais le contraste ainsi obtenu n'implique nullement que l'*Iliade* ignore l'idéal de « vie » — au sens fort — mis en avant par le monde d'Ulysse. Le fils de Pélée lui-même hésite à plusieurs reprises : choisira-t-il une fin rapide, mais glorieuse, ou bien une vieillesse paisible, de retour chez lui, mais sans les honneurs dus à un héros ?

> Οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὅσα φασιν | Ἴλιον ἐκτῆσθαι, εὖ ναιόμενον πτολίεθρον, | […]. Ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λεϊστὴ | οὔθ' ἑλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων. | Μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα | διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ · | εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι, | ὤλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται · | εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, | ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν | ἔσσεται, οὐδέ κε μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη.
>
> « Il n'est rien, pour moi, qui vaille la vie, pas même les richesses que s'est acquises naguère la bonne ville d'Ilion […]. La vie d'un homme ne se retrouve pas ; jamais plus elle ne se laisse ni enlever ni saisir, du jour qu'elle est sortie de l'enclos de ses dents. Ma mère souvent me l'a dit, la déesse aux pieds d'argent, Thétis : deux destins vont m'emportant vers la mort, qui tout achève. Si je reste à me battre ici autour de la ville de Troie, c'en est fait pour moi du retour ; en revanche, une gloire impérissable m'attend. Si je m'en reviens au contraire dans la terre de ma patrie, c'en est fait pour moi de la noble gloire ; une longue vie, en revanche, m'est réservée, et la mort, qui tout achève, de longtemps ne saurait m'atteindre. » (*Iliade*, IX, v. 401-416)

Après la perte de Patrocle, Achille choisit la mort et la gloire plutôt que la vie :

> Αὐτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἑταίρῳ, | κτεινομένῳ ἐπαμῦναι · […] | Νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην…
>
> « Que je meure donc tout de suite, puisque je vois qu'il était dit que je ne pourrais porter aide à mon ami devant la mort ! […] Aujourd'hui, j'entends conquérir une noble gloire… » (*Iliade*, XVIII, v. 98-121)

Mais l'hésitation était sincère[873]. De même, Hector, lui aussi, est déchiré entre le souci de sa famille, sa volonté de rester auprès d'eux et de les protéger, et les exigences de la bataille et de la gloire. Dans l'*Iliade*, la guerre est partout présente. Elle est voulue par Zeus. Nul moyen d'y échapper. Non, du reste, que les héros le souhaitent. Se battre est inscrit dans leur nature même. Hector déclare à Andromaque :

> Ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς | αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας ἑλκεσιπέπλους, | αἴ κε κακὸς ὣς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο · | οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς | αἰεὶ καὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι, | ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ' ἐμὸν αὐτοῦ.
>
> « J'ai terriblement honte, en face des Troyens comme des Troyennes aux robes traînantes, à l'idée de demeurer, comme un lâche, loin de la bataille. Et mon cœur non plus ne m'y pousse pas : j'ai appris à être brave en tout temps et à combattre aux premiers rangs des Troyens, pour gagner une immense gloire à mon père et à moi-même. » (*Iliade*, VI, v. 441-446)

Achille, lui, nous l'avons vu, est d'abord ce héros dont le « plaisir, toujours, est la querelle, la guerre et les combats. » (*Iliade*, I, v. 177). Mort, le fils de Pélée peut bien regretter sa décision — ou du moins l'*Odyssée* essayer de nous le faire croire. Mais en réalité, la nature du conflit, la sienne propre, participant à l'accomplissement du dessein de Zeus, appelaient une telle conclusion. Dans *l'Iliade*, le retour n'est envisageable qu'une fois Troie détruite, pas avant. Diomède, chantre de la « vaillance » (ἀλκή) — car elle est, à ses yeux, « la force suprême » (κράτος μέγιστον) —, le rappelle à un Agamemnon découragé :

> Δαιμόνι', οὕτω που μάλα ἔλπεαι υἷας Ἀχαιῶν | ἀπτολέμους τ' ἔμεναι καὶ ἀνάλκιδος, ὡς ἀγορεύεις ; | εἰ δέ τοι αὐτῷ θυμὸς ἐπέσσυται ὥς τε νέεσθαι, | ἔρχεο · πάρ τοι ὁδός, νῆες δέ τοι ἄγχι θαλάσσης | ἑστᾶσ', αἵ τοι ἔποντο Μυκήνηθεν μάλα πολλαί · | ἀλλ' ἄλλοι μενέουσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ | εἰς ὅ κέ περ Τροίην διαπέρσομεν · εἰ δὲ καὶ αὐτοὶ, | φευγόντων σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν · | νῶι δ', ἐγὼ Σθένελός τε, μαχησόμεθ' εἰς ὅ κε τέκμωρ | Ἰλίου εὕρωμεν · σὺν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν.
>
> « Pauvre fou ! crois-tu donc à ce point mous et lâches les fils des Achéens, que tu parles ainsi ? Ton cœur ressent-il donc telle envie du retour ? Pars alors : la route est devant toi ; les nefs sont là, toujours, près de la mer, les nefs qui t'ont suivi, en foule, de Mycènes. Mais d'autres resteront, de ces Achéens chevelus, et cela jusqu'au jour où nous aurons ravagé Troie. Et, s'ils veulent fuir à leur tour, qu'ils fuient, eux et leurs nefs, vers les rives de la patrie : tous deux, seuls, alors, Sthénélos et moi, nous nous battrons jusqu'à l'heure où nous trouverons le terme fixé aux destins de Troie. Si nous sommes ici, c'est de l'aveu du Ciel ! » (*Iliade*, IX, v. 40-49)

Au contraire, l'*Odyssée*, elle, assure le renom de son héros parce qu'il survit. Ce n'est pas la mort, mais son retour qui entérine la gloire d'Ulysse. Tant qu'on le croit mort, mais sans savoir ni où ni comment, sans pouvoir le célébrer, son κλέος est en perdition[874]. Les propos que lui tient Achille lors de sa « catabase » ne font qu'affirmer ce changement de perspective. La guerre est finie. L'âge des héros n'est plus :

> « Ulysse est déjà un survivant de son époque. […] L'*Odyssée* clôt le temps héroïque dont l'*Iliade* fait partie et en ouvre un autre, le temps de la survie, du plaisir, de l'intelligence qui bafoue les monstres et même la mort. »[875]

---

[873] D'autant, comme l'a souligné Pietro Pucci (1998, p. 179 sq.), que la quête de gloire pourrait bien être ici aussi subordonnée à une autre nécessité, plus impérieuse encore : venger Patrocle. Peut-être Achille choisit-il la vengeance et la mort avant le κλέος.

[874] Rousseau, 1996b, p. 101.

[875] Pucci, 2000, p. 43-45.

Entre l'*Iliade* et l'*Odyssée*, ce ne sont pas tant les leçons de l'épopée qui ont changé que la perspective. Avec la chute de Troie, on change de temps. À l'*avant* succède l'*après*, pour reprendre les termes de François Hartog : par rapport à l'*Iliade*, l'*Odyssée* « est en position d'"histoire" »[876]. Le point de vue est différent, aussi inversé en fait que le sont les figures mêmes d'Achille et d'Ulysse.

En fait, le fils de Laërte a toujours été un survivant. Dans l'*Iliade*, il est fidèle à lui-même. Face à Achille qui ne veut se nourrir que du sang des meurtriers de Patrocle, qui ne respire que le meurtre et le carnage, refusant tout repos, toute nourriture (*Iliade*, XIX, v. 199-214), le fils de Laërte rappelle, opposant sa prudence au bras du Péléide, les exigences du ventre (v. 215 sq.). Il faut le remplir pour pouvoir se battre. À la guerre, l'idée n'est pas d'y laisser sa peau, mais de la sauver au contraire. Les deux hommes sont aux antipodes l'un de l'autre[877]. Nul doute que la conduite « héroïque » est celle d'Achille, même si elle menace de l'entraîner au-delà de la condition humaine[878]. Le fils de Laërte, lui, dès l'*Iliade*, n'appartient déjà plus tout à fait à l'âge des héros. Ni pire, ni meilleur, il ne joue pas selon les mêmes règles. Ce n'est sans doute pas un hasard s'il ne voulait pas faire partie de l'expédition contre Troie, allant jusqu'à feindre la folie pour essayer d'échapper à ses engagements. Dans l'*Odyssée*, aucun des combats que livre Ulysse ne ressemble aux affrontements héroïques de l'*Iliade*, front contre front, force contre force, sauf la première bataille au départ de Troie, contre les Kikones, défaite retentissante[879]. À la fin de l'œuvre, l'aède cherche bien à nous peindre le fils de Laërte comme un nouvel Achille, mais le massacre des prétendants et la bataille contre leurs vengeurs sentent, comme leur héros, l'artifice[880]. Pour Ulysse, la belle vie, c'est de festoyer en écoutant l'aède chanter (*Odyssée*, IX, v. 2-11). Paradoxalement, grand voyageur devant l'éternel, il n'a qu'un souci en tête : rentrer chez lui, où il est connu comme un roi doux comme un père, juste, garant de la prospérité du pays, souverain pacifique[881] plutôt que martial, langue suave et apaisante plutôt que poigne de fer, roi hésiodique plutôt qu'héroïque, mais néanmoins épique.

L'*Iliade* et son héros, Achille, n'ignorent rien des cités paisibles. Héphaïstos, sur le bouclier qu'il forge pour le fils de Pélée, en représente une, lieu de noces et de festins, où les querelles se règlent à l'amiable, où la justice est rendue avec le plus de droiture (δίκην ἰθύντατα : *Iliade*, XVIII, v. 490-508). L'épopée d'Achille sait tout du travail des champs, du domaine royal, privilège du souverain porte-sceptre et heureux (v. 541-560), sans doute l'un de ces rois, comme Ulysse avant la guerre, dont le règne assure la prospérité de son peuple. Elle connaît les vignes, les troupeaux (v. 561-589), les joies de la danse (v. 561-608). Mais ce n'est pas dans une telle cité que vivent les Troyens. La paix et le bonheur ont abandonné leur ville. L'*Iliade* raconte l'autre pan du bouclier forgé par l'illustre Boiteux, une cité en guerre, assiégée, en proie à la Lutte meurtrière, Ἔρις (v. 509-540). Elle célèbre ses assaillants et, surtout, le meilleur d'entre eux, guerrier sans égal, Achille. L'épopée du fils de Pélée sait les idéaux que poursuit Ulysse. Mais, célébrant son héros, elle en impose d'autres, héroïques et martiaux[882].

Ainsi, avant d'opposer deux générations de poètes, peut-être faut-il partir du sujet même de chaque épopée : la colère d'Achille d'une part, le retour d'Ulysse de l'autre. L'*Iliade* est le poème de la force, d'un héros qui choisit la gloire, fût-ce au prix de sa vie ; l'*Odyssée* celui de la prudence, de la ruse, de la μῆτις, celui d'un héros qui jamais

---

[876] Hartog, 1998, p. 127.
[877] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 232 sq.
[878] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 241. Nous reviendrons sur tous ces points dans la suite du chapitre.
[879] Voir par exemple tout récemment Vidal-Naquet, 2000, p. 63 sq.
[880] Cf. *infra* p. 377 sq.
[881] *Odyssée*, II, v. 230-234 ; IV, v. 681-695 ; V, v. 8-12. Voir aussi la comparaison de Pénélope avec un roi parfait en XIX, v. 106 sq.
[882] Cf. Dubel, 1995 et Nagy, 1997b.

n'oublie le retour, dont la survie, et non la mort, assure la place dans les mémoires. Plutôt que d'opposer l'*Iliade* et l'*Odyssée*, sans doute faut-il commencer par distinguer entre le monde d'Achille et celui d'Ulysse.

L'IDÉE OU LA FORCE : LA REVANCHE DE LA MHTIΣ

L'*Odyssée*, lecture de l'*Iliade*, prend plaisir à inverser les rapports de force mis en place par sa rivale. Achille l'emporte par son bras, Ulysse pour les idées[883]. Tant que le fils de Pélée est en vie et combat sous les murs d'Ilion, les ruses du fils de Laërte jouent tout au plus un rôle secondaire dans la victoire achéenne. Inventer le « Cheval » ne devient une nécessité que parce qu'Achille n'est plus là. De sorte que la gloire impérissable qui s'attache au nom d'Ulysse succède nécessairement dans le temps à celle d'Achille. Son épopée n'est possible qu'après celle du fils de Pélée. Mais elle cherche à tirer parti de cette « postériorité ». Si *l'Iliade* a fixé la norme, l'*Odyssée*, elle, a le loisir de la contester, de la subvertir, de la renverser. Le contraste est « existentiel », comme le remarque Pietro Pucci :

> « L'Iliade est le poème d'une vie entièrement dépensée et l'*Odyssée* est le poème d'une vie prudemment économisée. »[884]

La force brutale, la fougue, la vigueur, la jeunesse aussi, symboles de vie sans doute, mais qui brillent d'autant plus « vivement » que leur éclat est bref, s'opposent à l'expérience, à la prudence, à la ruse aussi, apanages de la vieillesse, mais aussi, paradoxalement, gages de survie. Pietro Pucci, quand il étudie le dialogue entre les deux épopées, bâtit nombre de ses analyses sur une autre opposition. D'un côté, le cœur d'Achille, son θυμός ; et, de l'autre, le ventre d'Ulysse, son γαστήρ[885]. L'héroïsme ascétique, voire morbide, face au goût de la vie et du plaisir. Cependant, sur bien des points, elle rejoint le motif que nous avons privilégié.

Dans l'*Odyssée*, ce n'est plus la force des bras, mais les ruses de l'intelligence qui sont décisives. Μῆτις prend sa revanche sur Βίη, même si la « norme » héroïque mise en place par l'*Iliade* et la geste d'Achille impose à l'idée de se parer des vertus de la force.

LA ΣΟΦΙΑ D'ULYSSE

Ulysse — nous l'avons dit et répété[886] — est l'incarnation même, parmi les hommes, des ruses de l'intelligence. Toutefois, avant de s'appeler μῆτις, cette intelligence-là prend d'abord un autre nom, s'exerce dans un champ d'activité plus restreint, moins rouée que simplement habile artisane : c'est la σοφία.

Évoquer la σοφία d'Ulysse peut d'abord paraître paradoxal. Nous avons mentionné la façon dont Pindare rapprochait, identifiait même, σοφία et μῆτις, dans toute leur ambiguïté, à la fois vraies sagesses et habiles tromperies. Mais ce n'est pas ce lien, tissé par le poète épinicien, dont nous souhaitons tirer les fils : nous y reviendrons plus tard[887]. Pour l'heure, seule nous intéresse l'épopée du fils de Laërte. Et celle-ci semble, au départ, faire l'économie du terme σοφία. De fait, pour l'essentiel, la langue

---

[883] Cf. *supra* p. 157 sq.
[884] Pucci, 1998, p. 15.
[885] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), en particulier p. 221 sq.
[886] Cf. entre autres *supra* p. 53 sq.
[887] Cf. *infra* p. 437 sq. et en particulier p. 469 sq.

homérique ignore ce mot. Il est totalement absent de l'*Odyssée*, tandis que l'*Iliade* ne l'emploie qu'une fois (XV, v. 412). Le paradoxe est donc réel : pourquoi avoir choisi cet « hapax » pour commencer l'étude de la μῆτις d'Ulysse ?

En vérité, c'est précisément l'unique exemple tiré du Chant XV de l'*Iliade* qui nous y pousse. Il concerne l'art du charpentier, qui sert d'étalon dans cette comparaison épique :

> Ἀλλ' ὥς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει | τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης | εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης, | ὣς μὲν τῶν ἐπὶ ἶσα μάχη τέτατο πτόλεμός τε.
>
> « Aussi droit est le cordeau qui sert à bien tailler une quille de nef, aux mains d'un charpentier expert, connaissant son art à fond par l'inspiration d'Athéna, aussi droit est tendu entre les deux partis le front de lutte et de bataille. » (*Iliade*, XV, v. 410-413)

La σοφία désigne ici le talent de l'artisan. Elle correspond à une facette particulière de la μῆτις d'Athéna, inspiration pour ceux qui travaille le bois de leurs mains. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant font la remarque suivante :

> « Bûcherons, charpentiers, constructeurs de navires, autant d'artisans qui bénéficient traditionnellement de la protection et de la faveur d'Athéna. Dans l'épopée homérique, on connaît la grande affection qu'elle porte à Tektôn Harmonides, le Charpentier, fils de l'Ajusteur "dont les mains savent faire des chefs-d'œuvre [littéralement des δαίδαλα, des dédales] de toute espèce" : c'est ce Tektôn qui avait notamment construit (τεκτήνασθαι) les navires de Pâris-Alexandre (*Iliade*, V, v. 59 sq.). Un charpentier taille-t-il bien droit, à l'aide du cordeau, la quille d'un navire ? C'est par la grâce d'Athéna qui lui a conféré l'habileté dans le travail du bois (*Iliade*, XV, v. 410-412). S'agit-il de fabriquer un araire, d'emboîter le bois recourbé au talon et de l'ajuster au timon ? C'est encore à un "serviteur d'Athéna" qu'il appartient d'exécuter ce travail (Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 430). De la même manière qu'elle a appris aux ouvriers du bois à fabriquer un navire ou un araire, Athéna leur a enseigné l'art de construire les chars et les chariots. Qu'il s'agisse d'un char, d'un araire ou d'un bateau, la compétence d'Athéna s'étend aux différentes phases du travail du bois : abattage des arbres, polissage des planches, et ajustements des différentes pièces de la charpente, toutes opérations qui exigent une égale mètis. C'est, en effet, comme le dit l'épopée, "non pas la force, mais la mètis qui fait le bon bûcheron" (*Iliade*, XIII, v. 315). Et tout charpentier est d'abord bûcheron : il commence par abattre à la cognée les fûts qu'il a lui-même choisis dans la forêt (*Iliade*, XII, v. 390-391 ; XVI, v. 483-484 ; cf. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 807-808). »[888]

Or il se trouve que cette forme particulière de μῆτις, qu'Homère appelle une fois σοφία, nul, dans l'*Odyssée*, n'en fait montre plus qu'Ulysse. Avant d'être un guerrier rusé, le favori d'Athéna apparaît d'abord sous les traits d'un habile charpentier.

En effet, bien avant qu'il ne fasse voile vers la plaine de Troie, au soir de ses noces, le fils de Laërte a lui même construit son lit. Cette couche est d'abord, comme la quille bien taillée d'un navire, un chef-d'œuvre de σοφία, du talent d'un artisan maître de ses moyens et de ses outils, en particulier le fameux cordeau, la στάθμη, qu'il tend bien droit :

> Ἀπέκοψα κόμην τανυφύλλου ἐλαίης, | κορμὸν δ' ἐκ ῥίζης προταμὼν ἀμφέξεσα χαλκῷ | εὖ καὶ ἐπισταμένως καὶ ἐπὶ στάθμην ἴθυνα.

[888] Detienne et Vernant, 1974, p. 227-228.

> « Je coupai la couronne de l'olivier et, en taillant le tronc à la racine, avec le glaive je le planai bien et savamment et le dressai au cordeau, droit, pour faire un pied de lit… » (*Odyssée*, XXIII, v. 195-198)

Toutefois, Ulysse, même charpentier, demeure l'homme aux mille tours. Chez lui, σοφία et μῆτις se confondent avec d'autant plus d'aisance que le fils de Laërte sait pratiquer sa science du bois avec astuce. Ainsi, entre ses mains expertes, non seulement dextres, mais aussi malignes, son ouvrage cesse d'être un simple lit pour se transformer en marque secrète, en signe de reconnaissance, en σῆμα, épreuve pour tous ceux qui voudraient manifester leur savoir, ou leur savoir-faire :

> Τίς δέ μοι ἄλλοσ' ἔθηκε λέχος ; χαλεπὸν δέ κεν εἴη | καὶ μάλ' ἐπισταμένῳ, ὅτε μὴ θεὸς αὐτὸς ἐπελθών. | […] Ἐπεὶ μέγα σῆμα τέτυκται | ἐν λέχει ἀσκητῷ · τὸ δ' ἐγὼ κάμον οὐδέ τις ἄλλος. | Θάμνος ἔφυ τανυφύλλου ἐλαίης ἕρκεος ἐντός, | ὑψηλός, θαλέθων, πάχετος δ' ἦν ἠύτε κίων. | Τῷ δ' ἐγὼ ἀμφιβαλὼν θάλαμον δέμον, ὄφρ' ἐτέλεσσα.
>
> « Qui donc a déplacé mon lit ? C'eût été malaisé, même au plus habile homme, à moins qu'un dieu vienne à son aide […]. Car ce lit ouvragé, dans sa structure, renferme une grande particularité, signe distinctif. Je l'ai fabriqué sans l'aide d'un autre. Dans la cour s'élevait un rejet d'olivier feuillu, dru, verdoyant, aussi épais qu'une colonne. Autour de lui, je bâtis notre chambre, au complet. » (*Odyssée*, XXIII, v. 184-189)

Voilà le signe qui distingue ce lit entre tous : c'est un arbre avant d'être une couche, enraciné, immuable :

> Οὕτω τοι τόδε σῆμα πιφαύσκομαι.
>
> « Voilà notre signe de reconnaissance : je viens de le mettre au jour ! » (*Odyssée*, XXIII, v. 202)

L'œuvre d'art est ici un indice, un σῆμα, qui éprouve le jugement, fait briller le savoir et dénonce l'ignorance. Ulysse charpentier, homme de σοφία, établit nettement le lien entre l'habileté manuelle de l'artisan et l'intelligence astucieuse qui préside à ses créations, la μῆτις[889].

Lien qui n'est que renforcé par l'épisode fameux du radeau au Chant V de l'*Odyssée*. En effet, quand il reçoit enfin la permission de quitter l'île de Calypso, Ulysse, là aussi, commence par faire la preuve de ses talents d'artisan du bois, chéri d'Athéna, à la fois bûcheron et charpentier :

> Δῶκε μέν οἱ πέλεκυν μέγαν, ἄρμενον ἐν παλάμῃσι, | χάλκεον, ἀμφοτέρωθεν ἀκαχμένον · αὐτὰρ ἐν αὐτῷ | στειλειὸν περικαλλὲς ἐλάϊνον, εὖ ἐναρηρός · | δῶκε δ' ἔπειτα σκέπαρνον ἐΰξοον · ἦρχε δ' ὁδοῖο | νήσου ἐπ' ἐσχατιήν, ὅθι δένδρεα μακρὰ πεφύκει, | κλήθρη τ' αἴγειρός τ', ἐλάτη τ' ἦν οὐρανομήκης, | αὖα πάλαι, περίκηλα, τά οἱ πλώοιεν ἐλαφρῶς. | Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ δεῖξ' ὅθι δένδρεα μακρὰ πεφύκει, | ἡ μὲν ἔβη πρὸς δῶμα Καλυψώ, δῖα θεάων, | αὐτὰρ ὁ τάμνετο δοῦρα · θοῶς δέ οἱ ἤνυτο ἔργον. | εἴκοσι δ' ἔκβαλε πάντα, πελέκκησεν δ' ἄρα χαλκῷ, | ξέσσε δ' ἐπισταμένως καὶ ἐπὶ στάθμην ἴθυνε.
>
> « D'abord, Calypso vint lui donner une hache aux deux joues affûtées, un gros outil de bronze, que mettait bien en mains un manche d'olivier aussi ferme que beau ; ensuite elle apporta une fine doloire et montra le chemin vers la pointe de l'île, où des arbres très hauts avaient poussé jadis, aunes et peupliers, sapins touchant le ciel, tous morts depuis longtemps, tous secs et, pour flotter, tous légers à souhait. Calypso lui montra cette futaie d'antan, et la toute divine regagna son logis. Mais lui, coupant ses

[889] Sur le lien entre l'œuvre d'art et la μῆτις de l'artisan, cf. Frontisi-Ducroux, 1975, p. 69-72.

> bois sans chômer à l'ouvrage, il jetait bas vingt arbres, qu'il plana savamment et dressa au cordeau. » (*Odyssée*, V, v. 234-245)

Ajusteur aussi, Ulysse assemble les pièces en « homme qui connaît bien ses charpentes » (εὖ εἰδὼς τεκτοσυνάων : *Odyssée*, V, v. 250), perçant et chevillant les poutres, dressant le gaillard et le mât (V, v. 246-254), adaptant le gouvernail enfin, « afin de pouvoir diriger » l'embarcation (ὅφρ' ἰθύνοι : V, v. 255). Nous retrouvons le verbe ἰθύνειν : « dresser », « diriger bien droit ». Ici le lien entre la σοφία de l'artisan et la μῆτις de l'homme astucieux n'est plus affaire de signe secret, de σῆμα. Ce n'est plus ce tour éprouvant que prennent les créations d'une intelligence rouée. Σοφία et μῆτις s'identifient toutes deux à l'art de gouverner sans dévier, en suivant une ligne bien droite, que l'on dirige sa pensée ou les instruments dont elle use pour aboutir. L'art du charpentier rejoint la science du pilote et de l'aurige :

> « C'est l'emploi du cordeau qui permet de tailler droit les poutres et les planches. "Mener droit sur le cordeau", ἐπὶστάθμην ἰθύνειν, la formule est traditionnelle dans l'épopée pour désigner l'habile charpentier (*Odyssée*, XVII, v. 344 ; XXI, v. 44 ; XXIII, v. 197) et le bon constructeur de navire (*Iliade*, XV, v. 410 ; *Odyssée*, V, v. 245). […] Or ce verbe, "mener droit", ἰθύνειν, qui définit l'action du cordeau traçant le chemin sans dévier ni à droite ni à gauche, est aussi en grec un terme technique en usage dans deux contextes dont nous avons reconnu le parallélisme étroit : d'une part, dans la navigation, pour désigner la course du navire que le pilote, grâce à la mètis, dit l'*Iliade*, mène droit sur la mer à travers vents et marées (*Iliade*, XXIII, v. 316-317) ; de l'autre, dans la conduite du char que le cocher, bien pourvu en mètis, sait diriger droit vers le but, sans jamais le dévoyer (*Iliade*, VIII, v. 110 ; XI, v. 528 ; XXIV, v. 149, v. 178, v. 362 ; Hésiode, *Bouclier*, v. 324 ; Euripide, *Hippolyte*, v. 1219-1226, où le char est en outre comparé à un navire). À travers ce fait de vocabulaire, il semble se confirmer qu'en fabriquant un char ou un navire, le charpentier met en œuvre le même type d'intelligence dont font preuve le pilote et l'aurige quand ils conduisent, l'un son bateau sur la mer, l'autre son attelage sur la piste. »[890]

Et c'est très précisément là le talent combiné dont fait preuve Ulysse en fabriquant, puis en s'élançant sur son radeau :

> « Les différentes opérations du travail du bois sont assumées dans leur enchaînement progressif par un personnage qui fait montre de la même habileté dans l'art de piloter un navire que dans l'art de le construire. Ce personnage, qui est un protégé d'Athéna, est le héros qui incarne pour les Grecs toute la mètis humaine […], Ulysse — on l'a reconnu. »[891]

Car une fois la construction achevée à la droite du cordeau, Ulysse mène sa barque à la droite du gouvernail :

> Αὐτὰρ ὁ πηδαλίῳ ἰθύνετο τεχνηέντως | ἥμενος · οὐδέ οἱ ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτε | Πληϊάδας τ' ἐσορῶντι καὶ ὀψὲ δύοντα Βοώτην | Ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν, | ἥ τ' αὐτοῦ στρέφεται καί τ' Ὠρίωνα δοκεύει, | οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.
>
> « Assis près de la barre, Ulysse gouverne en bon pilote, sans qu'un somme jamais tombât sur ses paupières, son œil fixait les Pléiades et le Bouvier qui se couche si tard et l'Ourse qu'on appelle aussi le Chariot, la seule des étoiles qui jamais ne se plonge aux bains de l'Océan, mais tourne en même place guettant Orion. » (*Odyssée*, V, v. 270-274)

[890] Detienne et Vernant, 1974, p. 229-230.
[891] Detienne et Vernant, 1974, p. 228-229.

Comme le notent Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant en conclusion :

> « Au plus profond de la nuit, cette nuit qu'Eschyle appelle "mère d'angoisse pour le pilote prudent" (*Suppliantes*, v. 770), Ulysse mène son bateau, avec une mètis égale à celle qu'il a déployée dans la construction de son esquif. »[892]

Ulysse fabriquant son lit a élaboré l'énigme, le piège, dont une intelligence rusée à besoin pour éprouver ses interlocuteurs, ainsi qu'il en fait lui-même l'expérience, puisqu'aussi bien c'est Pénélope qui, au Chant XXIII, lui fait subir ce test. Construisant son radeau, il a créé l'instrument dont se sert cette même intelligence, habile et prudente, experte en bons comme en méchants tours — les fameux κέρδη qui jamais n'échappent à l'homme de μῆτις —, pour réaliser ses desseins et aller droit au but. À chaque fois, c'est le même modèle intellectuel qui sert à penser ces différentes activités, dont tous les aspects se trouvent réunis dans un dernier ouvrage de charpenterie, le plus célèbre de l'épopée : le Cheval de Troie.

LE CHEVAL DE BOIS

Dans le cadre chronologique mis en place par l'épopée, le point de départ est marqué par la chute de Troie, dont l'auteur, nous dit l'*Odyssée*, fut d'abord Ulysse. Comble de la gloire pour le fils de Laërte, qui devient dès lors, plus que tout autre, le « pilleur de ville », cette victoire repose sur ce que les Grecs appellent un λόχος, une « embuscade ». Imaginé par Ulysse, mais aussi mené à bien grâce à sa prudence et à son astuce, le piège est celui du fameux cheval de bois. Dans cette entreprise, le roi d'Ithaque laisse à un autre le soin d'exercer sa σοφία, ses talents d'artisan : le maître d'œuvre est Épéios, aidé, comme tout bon charpentier, d'Athéna (ἐποίησεν σὺν Ἀθήνῃ : *Odyssée*, VIII, v. 493-494). Lui se concentre sur sa μῆτις, à la fois concevant le projet et, une fois élaboré, s'assurant de son succès.

Dans l'*Iliade*, Nestor « tisse » deux projets auxquels le poète donne le nom de μῆτις : le rempart imaginé au Chant VII (v. 324) ; et l'ambassade choisie au Chant IX (v. 93). Dans l'*Odyssée*, Ulysse préfère pour sa part évoquer la construction du Cheval, la manière dont il est organisé, arrangé, ordonné, son κόσμος :

> Ἵππου κόσμον ἄεισον, | δουρατέου, τὸν Ἐπειὸς ἐποίησεν σὺν Ἀθήνῃ, | ὅν ποτ' ἐς ἀκρόπολιν δόλῳ ἤγαγε δῖος Ὀδυσσεύς, | ἀνδρῶν ἐμπλήσας οἳ Ἴλιον ἐξαλάπαξαν.
>
> « Chante, [Démodokos,] l'arrangement du cheval de bois qu'Épeios fabriqua avec l'aide d'Athéna et que le divin Ulysse, par ruse, conduisit jusque dans la ville haute, avec son chargement d'hommes, ceux qui pillèrent Ilion. » (*Odyssée*, VIII, v. 492-495)

Associés ici, nous trouvons l'idée du cheval de bois, l'art du charpentier qui lui donne corps et la ruse qui assure son succès. Le mot κόσμος désigne non seulement « l'arrangement » du cheval, à la fois ouvrage et ruse élaborés, mais aussi sa belle apparence. Le piège séduit les Troyens, si méfiants qu'ils soient, parce qu'il a belle allure. Mais c'est une coquille vide, une « creuse embûche » (κοῖλος λόχος : IV, v. 277 et VIII, v. 515). C'est une fois encore un « mensonge tout semblable aux réalités », sorte de Pandore, don non plus des dieux, mais des Achéens. Bref un de ces cadeaux pour lesquels les Danaens sont tant craints[893].

---

[892] Detienne et Vernant, 1974, p. 228-229.

[893] On se souvient du début du Chant II de l'*Énéide*, où Laocoon prononce, à propos du cheval précisément, le vers fameux : « Timeo Danaos et dona ferentes ».

La ville de Priam ne survivra pas à cette épreuve imposée au jugement de ses habitants. Face à Ulysse se dressait la ville de Troie, ses remparts infrangibles, ses guerriers prêts à pourfendre le cheval, à le précipiter du haut de la roche (VIII, v. 505-508). Enfermés, dissimulés (κεκαλυμμένοι : VIII, v. 503) dans l'engin, les Achéens pouvaient paraître à la merci de leurs hôtes, tandis que les Troyens restaient maîtres de leur destinée. Ce sont eux, en effet, et eux seuls, qui ont tiré leurs ennemis sur l'acropole :

> Αὐτοὶ γάρ μιν Τρῶες ἐς ἀκρόπολιν ἐρύσαντο (*Odyssée*, VIII, v. 504).

Mais en réalité, affirme l'aède, le peuple de Priam n'est déjà plus qu'un jouet entre les mains expertes d'Ulysse. Grâce à la ruse, c'est lui qui mène la danse. C'est lui le vrai conducteur du cheval :

> [Ἵππον] ἐς ἀκρόπολιν δόλῳ ἤγαγε δῖος Ὀδυσσεύς (*Odyssée*, VIII, v. 494).

Les Troyens auraient pu remporter la gloire au lieu des Achéens, s'ils avaient su percer le piège à jour (cf. IV, v. 274 sq.). Mais au lieu de cela, ils sont pris dans les rêts d'Ulysse et de sa μῆτις.

Victor Bérard corrige gaillardement le vers où l'aède, sur l'invite du roi d'Ithaque, commence à dérouler son chant et remplace :

> Ὀ δ' ὁρμηθεὶς θεοῦ ἤρχετο, φαίνε δ' ἀοιδήν.
>
> « Sous l'élan du dieu, il commença à produire son chant. » (*Odyssée*, VIII, v. 499)

par :

> Ὀ δ' ὁρμηθεὶς θεοῦ ἤχεθ' , ὕφαινε δ' ἀοιδήν.
>
> « Sous l'élan du dieu, il commença à tisser son chant. »

Philologiquement, la correction ne peut se justifier. Mais pour le sens, l'intuition de Bérard se tient, ainsi qu'il s'en explique :

> « J'ai traduit *tissait* sur ma correction et non sur le texte actuel, qui dit *montrait* : dans la langue des premiers poètes grecs, on *tisse* (nous disons *tramer*) une pensée, un complot ou une composition littéraire, — une « pièce » ou, si l'on veut, un "lé". »[894]

La nature du texte invite effectivement le lecteur à rapprocher le κόσμος du cheval de la μῆτις du rempart ou de celle de l'ambassade, elles aussi « tissées », « tramées » par Nestor :

> Ὀ γέρων […] ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν (*Iliade*, VII, v. 324 et IX, v. 93)

Ces jeux de mots, qui associent l'idée à l'astuce, l'intelligence à l'habileté, la composition à la construction, ont été très bien relevés par Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant :

> « Parmi les expressions que la langue grecque utilise pour rendre la notion de tramer, de projeter, de méditer, il en est qui font appel à des images de chasse et de pêche : on tresse une ruse (μῆτιν πλέκειν) comme on fabrique en tressant une nasse ou un piège de chasse ; on ourdit un plan (μῆτιν ὑφαίνειν) comme on tisse un filet de pêche ou

[894] Note sur le vers 499 dans son édition de l'*Odyssée* : 1924, vol. II, p. 21. Sur la métaphore du tissage associée à la création poétique, voir récemment Svenbro, 1994 : *Le métier de Zeus*.

> un filet de chasse[895]. Mais il est une troisième expression, employée concurremment aux deux premières : construire une ruse, τεκταίνεσθαι μῆτιν (*Iliade*, X, v. 19 et V, v. 62). Or τεκταίνεσθαι est un verbe qui désigne le travail du bois et l'activité du charpentier. On médite ou on construit une ruse comme on agence les différentes pièces de bois qui constituent le piège et forment l'instrument du dol. Tel est précisément le fameux Cheval de Troie : à la fois ruse de guerre, inspirée à Ulysse par Athéna, et instrument de bois, fabriqué par Épéios, avec l'aide de la même divinité (*Odyssée*, VIII, v. 493-494). Dans le navire comme dans le char, produits et instruments de l'intelligence d'Athéna, une seule mètis est à l'œuvre, concevant et fabriquant elle-même les outils qui servent et réalisent ses projets. »[896]

Projet d'un esprit rusé, ouvrage d'une main experte, piège pour l'adversaire, instrument d'une habile victoire, le Cheval est tout cela. Il témoigne de la μῆτις sans égale du fils de Laërte. Il est l'exploit qui vaut à Ulysse sa place dans les mémoires. Lui-même l'affirme aux Phéaciens quand, ému jusqu'aux larmes par les vers de Démodokos, pressé de s'expliquer par Alkinoos, il leur dévoile son identité. Sa gloire, son κλέος, Ulysse les tire de ses ruses :

> Νῦν δ' ὄνομα πρῶτον μυθήσομαι, ὄφρα καὶ ὑμεῖς | εἴδετ[ε…] · | εἶμ' Ὀδυσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν | ἀνθρώποισι μέλω, καί μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει.
>
> « Mais je veux commencer en vous disant mon nom : que vous le sachiez tous ! […] Je suis Ulysse, le fils de Laërte. Par mes ruses, je suis connu de tous les hommes, et ma gloire atteint le ciel. » (*Odyssée*, IX, v. 16-20)

Plus qu'à tout autre expédient, c'est à la ruse du Cheval qu'il doit son surnom de « pilleur de ville » : πτολίπορθος[897] ou πτολιπόρθιος[898].

Il nous faut ici souligner un point d'importance. En effet, si c'est bien la ruse d'Ulysse qui est ici victorieuse, parce qu'elle est glorieuse, parce qu'elle l'emporte contre toute espérance, en profitant des erreurs de ceux qu'elle perd, cette μῆτις dont il fait preuve est perçue par ceux qui l'ont vu à l'œuvre comme la marque de sa puissance, de sa force, de son κράτος. Ainsi, au Chant IV, Hélène et Ménélas racontent à Télémaque les exploits, les ἄεθλοι (IV, v. 241) de son père, qui ont mené les Grecs au succès. Ce sont des fourberies. Ulysse a pénétré dans Troie, déguisé en mendiant, pour tout reconnaître et rapporter aux Achéens son expérience, sa φρόνις (IV, v. 244-258). Il a ensuite sauvé l'embuscade du cheval, mise en péril par la prudence d'Hélène, et assuré la victoire finale (IV, v. 272-289). Ces hauts faits révèlent les qualités d'esprit du roi d'Ithaque. Ménélas commence par dire qu'il connaît « la volonté », βουλή, et « le sens », νόος, des héros (IV, v. 267). C'est de leur intelligence qu'il semble d'abord se faire le juge. Et pourtant, sa conclusion est tout autre :

> Ἀλλ' οὔ πω τοιοῦτον ἐγὼ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν | οἷον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἔσκε φίλον κῆρ.
>
> « Jamais encore je n'ai vu de mes yeux un homme ayant au cœur l'endurant courage d'Ulysse. » (*Odyssée*, IV, v. 269-270)

---

[895] Cf. *Iliade*, VII, v. 324 ; IX, v. 93-95, v. 422 ; XIII, v. 303, v. 386 ; *Odyssée*, IV, v. 678, v. 739 etc. Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 54-55, en particulier n. 130.

[896] Detienne et Vernant, 1974, p. 230-231.

[897] *Odyssée*, VIII, v. 3 ; XIV, v. 447 ; XVI, v. 442 ; XVIII, v. 356 ; XXII, v. 283 ; XXIV, v. 119. Il reçoit déjà ce surnom dans l'*Iliade* (II, v. 278 ; X, v. 363), mais il n'a pas le même poids que dans une épopée qui lui attribue ouvertement la prise de Troie. Même si, notons-le, les deux passages de l'*Iliade* où ce qualificatif lui est accordé sont de ceux où Ulysse joue un rôle de premier plan : au Chant II, il sauve Agamemnon de sa propre μῆτις en rattrapant l'armée mise en fuite par le feint découragement de l'Atride ; et, au Chant X, c'est lui, bien évidemment, le héros de la Dolonie.

[898] *Odyssée*, IX, v. 504 et v. 530.

Le roi de Sparte comme son épouse s'accordent. Les exploits, les audaces d'Ulysse sont ceux d'un homme fort :

> Οἷον καὶ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνήρ…
>
> « Voyez encore ce qu'il a fait et osé, cet homme puissant… » (*Odyssée*, IV, v. 242 et v. 271)

Comme dans l'*Iliade*, quand la μῆτις sert la gloire du héros, quand elle accomplit le dessein des dieux — la chute de Troie est inéluctable —, elle prend les qualités qui sont normalement l'apanage d'un bras vigoureux, d'une force puissante.

OYTIΣ ET POLYPHÈME

Dans le récit que donne Ulysse de son voyage de retour, nul épisode ne met mieux en scène l'affrontement — l'alliance aussi — entre l'idée et la force, que celui où Ulysse se frotte à Polyphème.

Homère nous a déjà touché mot des Cyclopes lorsqu'il nous a présenté le pays des Phéaciens (VI, v. 4-6). Les « Yeux Ronds », nous dit-il, sont des êtres altiers (ὑπερηνορέοντες : VI, v. 5), des pillards qui, « par la force, l'emportent » sur leurs voisins :

> Βίηφι δὲ φέρτεροι ἦσαν (*Odyssée*, VI, v. 6)[899].

De fait, les Cyclopes sont l'incarnation d'une force brutale et insolente :

> Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων | ἱκόμεθα […]. | Τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες, | ἀλλ' οἵ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα | ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι · θεμιστεύει δὲ ἕκαστος | παίδων ἠδ' ἀλόχων · οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.
>
> « Nous arrivâmes au pays des Cyclopes, brutes orgueilleuses, sans foi ni lois […]. Chez eux, pas d'assemblée qui juge et délibère, ni de lois. Mais ils habitent au haut des grands monts, en des antres profondes. Et chacun, sans s'occuper d'autrui, dicte sa loi à ses enfants et femmes. » (*Odyssée*, IX, v. 106-115)

Chez eux, aucune σοφία, aucun artisan :

> Οὐ γὰρ Κυκλώπεσσι νέες πάρα μιλτοπάρῃοι, | οὐδ' ἄνδρες νηῶν ἔνι τέκτονες.
>
> « En effet, il n'y a pas, chez les Cyclopes, de navires aux joues de vermillon, et pas un charpentier pour en fabriquer. » (*Odyssée*, IX, v. 125-126)

Ulysse, fidèle à lui-même, veut faire l'épreuve des « Yeux Ronds » :

> Τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἵ τινές εἰσιν, | ἤ ῥ' οἵ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, | ἦε φιλόξεινοι, καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.
>
> « Je veux tâter ces gens et voir ce qu'ils sont, des êtres insolents, sauvages, sans justice, ou de ceux qui aiment les hôtes et respectent les dieux. » (*Odyssée*, IX, v. 174-176)

---

[899] Voir aussi *Odyssée*, X, v. 200 : les compagnons d'Ulysse se souviennent de la force brute du Cyclope (Κύκλωπος βίης).

Mais ses remarques liminaires trahissent la bonne réponse. Les Cyclopes ne sont pas des gens sociaux. Et celui qu'Ulysse va rencontrer moins encore que ses congénères. C'est une bête fauve, et non un homme, une force innommable dont nous n'apprendrons le patronyme qu'à la toute fin du récit :

> Ἔνθα δ' ἀνὴρ ἐνίαυε πελώριος, ὅς ῥα τὰ μῆλα | οἷος ποιμαίνεσκεν ἀπόπροθεν · οὐδὲ μετ' ἄλλους | πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμίστια ἤδη. | Καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἐῴκει | ἀνδρί γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ῥίῳ ὑλήεντι | ὑψηλῶν ὀρέων, ὅ τε φαίνεται οἷον ἀπ' ἄλλων.
>
> « Là gîtait un homme monstrueux. Solitaire, il menait paître au loin ses troupeaux. Il ne fréquentait pas les autres, mais vivait à l'écart et ne connaissait aucune loi. Ah ! le monstre étonnant ! il ne ressemblait pas à un homme, à un bon mangeur de pain, mais plutôt à un pic d'une haute montagne, un pic boisé, qui apparaît isolé parmi les autres monts. » (*Odyssée*, IX, v. 187-192)

Ulysse, du reste, est méfiant :

> Αὐτίκα γάρ μοι ὀΐσατο θυμὸς ἀγήνωρ | ἄνδρ' ἐπελεύσεσθαι μεγάλην ἐπιειμένον ἀλκήν, ἄγριον, οὔτε δίκας εὖ εἰδότα οὔτε θέμιστας.
>
> « Mon cœur fier avait deviné tout de suite qu'un homme surviendrait revêtu d'une grande vigueur, un sauvage, méprisant la justice et les lois. » (*Odyssée*, IX, v. 213-215)

Car le monstre est fort, à l'extrême :

> Ἐπῆλθε νέμων. Φέρε δ' ὄβριμον ἄχθος | ὕλην ἀζαλέης, ἵνα οἱ ποτιδόρπιον εἴη. | […] Αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπέθηκε θυρεὸν μέγαν ὑψόσ' ἀείρας, | ὄβριμον · οὐκ ἂν τόν γε δύω καὶ εἴκοσ' ἄμαξαι | ἐσθλαὶ τετράκυκλοι ἀπ' οὔδεος ὀχλίσσειαν · | τόσσην ἠλίβατον πέτρην ἐπέθηκε θύρῃσιν.
>
> « Il rentra du pacage en apportant un lourd faix de bois sec pour le feu du souper. […] Puis, soulevant un bloc énorme, il le dressa devant l'entrée. Vingt-deux solides chars à quatre roues n'auraient pas pu le soulever du sol, si lourd était le bloc abrupt qu'il dressait là. » (*Odyssée*, IX, v. 233-243)[900]

Il est même, nous disait Zeus au tout début de l'épopée, le plus puissant de tous les Cyclopes :

> …ὅου κράτος ἔσκε μέγιστον | πᾶσιν Κυκλώπεσσι (*Odyssée*, I, v. 70-71).

Sa voix pesante, sa taille monstrueuse, tout chez lui est effrayant (IX, v. 257). Comme lorsque, sur le champ de bataille, le guerrier abattu se saisit des genoux de son vainqueur et le supplie de lui laisser la vie, Ulysse se met à la merci du Cyclope :

> Ἡμεῖς δ' αὖτε κιχανόμενοι τὰ σὰ γούνα | ἱκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήϊον ἠὲ καὶ ἄλλως | δοίης δωτίνην, ἥ τε ξείνων θέμις ἐστίν. | Ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεούς · ἱκέται δέ τοί εἰμεν. | Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε, | ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.
>
> « Nous voici maintenant chez toi, à tes genoux, espérant recevoir ton hospitalité, et surtout quelque don, comme de juste entre hôtes. Très puissant ami, aies respect des dieux ! Car nous sommes tes suppliants. Zeus se fait le vengeur des suppliants et des hôtes, lui l'hospitalier, qui accompagne les hôtes pleins de respect. » (*Odyssée*, IX, v. 267-271)

[900] Sur ce bloc aussi monstrueux que celui à qui il sert de porte, voir encore v. 304-305, v. 313-314, v. 340.

Toutefois, à la différence d'un Trôs, d'un Lycaon, voire d'un Hector, qui, confronté à un héros devenu féroce, sauvage, à un Achille fou de douleur, dont la violence vengeresse ne connaît plus de bornes, n'ont guère que leurs âges, la promesse d'une rançon et leurs suppliques pour se recommander à lui, Ulysse n'a pas affaire ici à un ennemi en temps de guerre, mais à un hôte. Il ne se réclame pas seulement des filles du grand Zeus, les Prières, mais du Cronide lui-même, Zeus Hospitalier. Pourtant, tout comme dans l'*Iliade*, la force devenue extrême, brutale, bestiale même, ignore la pitié et le respect :

> Ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμείβετο νηλέϊ θυμῷ · | « Νήπιός εἰς, ὦ ξεῖν', ἢ τηλόθεν εἰλήλουθας, | ὅς με θεοὺς κέλεαι ἢ δειδίμεν ἢ ἀλέασθαι. | Οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν | οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰμεν · | οὐδ' ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδοίμην | οὔτε σεῦ οὔθ' ἑτάρων, εἰ μὴ θυμός με κελεύοι. »
>
> « Mais il me répondit d'un cœur sans pitié : "Tu fais l'enfant, mon hôte ! ou tu nous viens de loin ! Tu veux que moi, je craigne les dieux et leur montre des égards ! Sache que les Cyclopes ne se soucient pas de Zeus qui tient l'égide ni des dieux fortunés, puisqu'aussi bien nous sommes beaucoup plus forts. Non, sans égard pour la haine de Zeus, je ne vous épargnerai pas, ni toi ni tes compagnons, à moins qu'il ne plaise à mon cœur." » (*Odyssée*, IX, v. 272-278)

Le Cyclope, violence incarnée, est, selon l'image consacrée, semblable à un lion. Ramené à l'état de bête, soudain comme privé de cet attribut humain qu'est la parole — parole qui tant importe à l'exercice du jugement —, se jette sur les compagnons d'Ulysse, pitoyables, « des chiots », et les dévore à pleine main. La scène est horrible :

> Ὀδέ μ' οὐδὲν ἀμείβετο νηλέϊ θυμῷ, | ἀλλ' ὅ γ' ἀναΐξας ἑτάροισ' ἐπὶ χεῖρας ἴαλλε, | σὺν δὲ δύω μάρψας ὥς τε σκύλακας ποτὶ γαίῃ | κοπτ' · ἐκ δ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέε, δεῦε δὲ γαῖαν. | Τοὺς δὲ διὰ μελεϊστὶ ταμὼν ὁπλίσσατο δόρπον · | ἤσθιε δ' ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος, οὐδ' ἀπέλειπεν, | ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόεντα. | Ἡμεῖς δὲ κλαίοντες ἀνεσχέθομεν Διὶ χεῖρας, | σχέτλια ἔργ' ὀρόωντες · ἀμηχανίη δ' ἔχε θυμόν.
>
> « Ce cœur sans pitié ne répondit rien. Mais, sur mes deux compagnons s'élançant, mains ouvertes, il en prend deux ensemble et, comme des petits chiens, il les rompt contre terre : leurs cervelles, coulant sur le sol, l'arrosaient. puis, membre à membre, ayant déchiqueté leurs corps, il en fait son souper. À le voir dévorer, on eût dit un lion, nourrisson des montagnes. Entrailles, viandes, moelle, os, il ne laisse rien. Nous autres, en pleurant, tendions les mains vers Zeus, voyant l'œuvre cruelle ! Aucune issue ne s'offrait à nos cœurs ! » (*Odyssée*, IX, v. 287-295)

Un mot ici mérite notre attention : ἀμηχανίη. Face à tant de brutalité, tant de monstruosité, d'inhumanité, il ne paraît y avoir aucune issue. Aucune, à moins de faire appel à ces « machines » précisément, à ces μηχαναί dont Ulysse, πολυμήχανος qu'il est — épithète qui lui est exclusive dans les épopées homériques[901] —, a le secret. À la force du Cyclope, Ulysse va donc opposer sa prudence, son intelligence et son astuce, bref sa μῆτις[902].

Le fils de Laërte réfléchit, prend conseil (βουλεύσα : IX, v. 299), sait reconnaître, au-delà du gain immédiat, ce qui, au bout du compte, sera le meilleur. Il ne peut se contenter de tuer le monstre : la pierre ferme l'entrée, et seul le Cyclope peut l'ôter (IX, v. 300-305). Le glaive, la force sont impuissants. Le meilleur parti (ἀρίστη βουλή : IX,

---

[901] Cf. *Iliade*, II, v. 173 ; IV, v. 358 ; VIII, v. 93 ; IX, v. 308 et v. 624; X, v. 144 ; XXIII, v. 723 ; *Odyssée*, I, v. 205 ; V, v. 203 ; X, v. 401, v. 456, v. 488, v. 504 ; XI, v. 60, v. 92, v. 405, v. 473, v. 617 ; XIII, v. 375 ; XIV, v. 486 ; XVI, v. 167 ; XXII, v. 164 ; XXIII, v. 321 ; XXIV, v. 192, v. 542.

[902] Cf. *Odyssée*, IX, v. 414.

v. 318) est donc ailleurs, dans un traquenard. Toujours Ulysse a l'esprit clair. À ce jeu-là, c'est le Cyclope qui a le dessous. Il croit tester son hôte, se jouer de lui. Mais c'est le fils de Laërte qui a le dernier mot :

> Ὣς φάτο πειράζων, ἐμὲ δ' οὐ λάθεν εἰδότα πολλά.
>
> « Il voulait me tâter, mais ses intentions ne m'échappaient pas, moi qui en sais si long ! » (*Odyssée*, IX, v. 281)

L'oubli n'a pas prise sur Ulysse. Rien n'échappe à sa grande expérience. Au rebours, le Cyclope, trop sûr de lui, agit follement, sans bornes, hors de son lot :

> Σὺ δὲ μαίνεαι οὐκέτ' ἀνεκτῶς, | […] οὐ κατὰ μοῖραν ἔρεξας (*Odyssée*, IX, v. 350-352).

Dans son irréflexion, son imprudence, à l'opposé de toute μῆτις (ἀφραδίῃσιν : v. 361), il se gorge du vin que lui offre Ulysse et qui bientôt encercle ses esprits :

> Κύκλωπα περὶ φρένας ἤλυθε οἶνος (*Odyssée*, IX, v. 362)

Une nouvelle fois, le Cyclope veut faire le malin et promet à son hôte un don, pourvu qu'il lui dise son nom. Beau cadeau en effet ! ce cœur sans pitié — Ulysse insiste (cf. νηλέϊ θυμῷ : IX, v. 368) — le mangera en dernier (cf. IX, v. 355-370) ! Mais en réalité, c'est à lui-même qu'il joue un méchant tour. Ce n'est pas lui, mais Ulysse dont la langue experte sait user de mots rusés (δολίοισ' ἐπέεσσι : IX, v. 282), de mots de miel (ἔπεσσι μειλιχίοισι : IX, v. 363). Le pilleur de Troie invente alors un mensonge aussi habile que salutaire :

> Κύκλωψ, εἰρωτᾷς μ' ὄνομα κλυτόν ; αὐτὰρ ἐγώ τοι | ἐξερέω · σὺ δέ μοι δὸς ξείνιον, ὥς περ ὑπέστης. | Οὖτις ἐμοί γ' ὄνομα · Οὖτιν δέ με κικλήσκουσι | μήτηρ ἠδὲ πατὴρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι.
>
> « Cyclope, tu veux savoir mon illustre nom ? Eh bien ! je vais te le dire. Toi, fais-moi un présent d'hospitalité, comme tu l'as promis. Personne, voilà mon nom. Oui, Personne, voilà comment me nomment ma mère et mon père et tous mes autres compagnons. » (*Odyssée*, IX, v. 364-366)

Dompté par le vin et le sommeil, le monstre s'écroule. Ulysse a le champ libre. Comme à son habitude, il se fie à sa σοφία et à sa μῆτις, d'abord pour mettre au point son arme, un pieu de bois, qu'il durcit à la flamme (IX, v. 375-380), ensuite, aidé de ses compagnons, pour aveugler le Cyclope, exploit qu'il compare à celui d'habiles charpentiers perçant les poutres d'un navire (IX, v. 382-390). Le fils de Laerte enchaîne même sur une seconde comparaison artisanale, qui fait appel cette fois non plus au patronage d'Athéna, mais à celui d'Héphaïstos, associant la pointe d'olivier grésillant dans la prunelle du monstre au sifflement du métal brûlant trempé dans l'eau froide (IX, v. 391-394)[903].

La suite du texte manifeste clairement la nature du combat qui a eu lieu. Les autres Cyclopes, accourus aux cris de leur frère, l'interrogent :

> Ἦ μή τίς σ' αὐτὸν κτείνει δόλῳ ἠὲ βίηφι ;
>
> « Est-ce que c'est toi-même que l'on tue, usant de ruse ou de force ? » (*Odyssée*, IX, v. 406)

[903] Sur cette double comparaison artisanale, cf. Frontisi-Ducroux, 1975, p. 81-82. Et sur Athéna et Héphaïstos, cf. p. 79-80.

Le Cyclope, qui a enfin un nom, « Polyphème le fort » (κρατερός Πολύφημος : v. 407), sait qui l'a frappé, et comment :

> Ὦ φίλοι, Οὖτίς με κτείνει δόλῳ οὐδὲ βίηφιν.
>
> « Mes amis, qui me tue ? Personne ! Par ruse, et non par force ! » (*Odyssée*, IX, v. 408)

Mais cette réponse, dans son exactitude même, l'enferre davantage encore et le prive du secours d'autrui :

> « Εἰ μὲν δὴ μή τίς σε βιάζεται οἷον ἐόντα, | νοῦσόν γ' οὔ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι, | ἀλλὰ σύ γ' εὔχεο πατρὶ Ποσειδάωνι ἄνακτι. » | ὣς δ' ἄρ' ἔφαν ἀπιόντες, ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ, | ὡς ὄνομ' ἐξαπάτησεν ἐμὸν καὶ μῆτις ἀμύμων.
>
> « "Mais si on ne t'a pas fait violence, personne, si tu es tout seul, c'est alors quelque mal qui te vient du grand Zeus, et nous n'y pouvons rien : invoque Poséidon, notre seigneur, notre père." À ces mots ils s'en vont, et je riais en mon cœur, en songeant comment un nom les avait abusés, le mien, et mon astuce parfaite : Personne ! » (*Odyssée*, IX, v. 410-414)

Rira bien qui rira le dernier. Dans ces vers, nous retrouvons tous les termes de l'affrontement traditionnel entre l'idée et la force. Face à un adversaire plus fort, trop fort même, « Personne » ne peut faire appel à la force (βίηφι). Il doit l'emporter par la ruse (δόλῳ). Sa μῆτις irréprochable se confond ici avec le piège qu'il a tendu, car le mot a un homonyme : μήτις (cf. μή τις : v. 410), qui, comme οὔτις et le nom qu'il se donne, Οὖτις, signifie « personne »[904].

Polyphème n'a rien compris. Il croit encore pouvoir prendre Ulysse au piège, en faisant sortir ses bêtes une à une de son antre. Car il espère toujours avoir affaire à ce « gamin » dont il se moquait lors de leur première rencontre :

> Οὕτω γάρ που μ' ἤλπετ' ἐνὶ φρεσὶ νήπιον εἶναι (*Odyssée*, IX, v. 419).

Mais Ulysse, lui, continue d'ourdir les fils de sa μῆτις :

> Αὐτὰρ ἐγὼ βούλευον, ὅπως ὄχ' ἄριστα γένοιτο, | εἴ τιν' ἑταίροισιν θανάτου λύσιν ἠδ' ἐμοὶ αὐτῷ | εὑροίμην · πάντας δὲ δόλους καὶ μῆτιν ὕφαινον.
>
> « Je songeais au moyen de nous arracher tous, les compagnons et moi, aux prises de la mort, et toutes les ruses, toutes les idées, je les tramais ! » (*Odyssée*, IX, v. 420-423)

Ulysse cherche, comme toujours, le meilleur parti : ἀρίστη βουλή (v. 424). Sa μῆτις achève de renverser la situation en sa faveur. L'enfant, le gamin, ce n'est plus lui, mais le Cyclope :

> Ἄναξ δ' ὀδύνῃσι κακῇσι | τειρόμενος πάντων ὀΐων ἐπεμαίετο νῶτα | ὀρθῶν ἑσταότων · τὸ δὲ νήπιος οὐκ ἐνόησεν, | ὥς οἱ ὑπ' εἰροπόκων ὀΐων στέρνοισι δέδεντο.
>
> « Secoué de douleurs cruelles, le Cyclope tâtait, pour la fouiller, l'échine de ses bêtes, qui s'arrêtaient bien droites. L'enfant ! il ne vit pas ce qui pendait au ventre, dans l'épaisse toison. » (*Odyssée*, IX, v. 440-443)

---

[904] Voir aussi *Odyssée*, XX, v. 20.

Polyphème, nouvel Épiméthée, manque d'esprit, de νόος, là où son adversaire en regorge. Ulysse et ses compagnons, accrochés sous les bêtes, échappent de la sorte à la mort et profitent même de l'occasion, suprême subterfuge, pour voler les troupeaux du Cyclope. Victorieux, le roi d'Ithaque donne à son adversaire sa leçon, sa sentence, dans tous les sens du terme :

> Κύκλωψ, οὐκ ἄρ' ἔμελλες ἀνάλκιδος ἀνδρὸς ἑταίρους | ἔδμεναι ἐν σπῆϊ γλαφυρῷ κρατερῇφι βίηφι, | καὶ λίην σέ γ' ἔμελλε κιχήσεσθαι κακὰ ἔργα, | σχέτλι', ἐπεὶ ξείνους οὐχ ἄζεο σῷ ἐνὶ οἴκῳ | ἐσθέμεναι · τὼ σε Ζεὺς τείσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι.
>
> « Non, Cyclope, il n'était pas dit que tu devais manger les compagnons d'un homme sans vigueur au fond de ta caverne, abusant de ta force puissante. Tu n'as vraiment pas tardé à payer le prix de tes crimes, cruel, qui ne crains pas de dévorer des hôtes en ta maison ! Zeus et les autres dieux te l'ont fait payer. » (*Odyssée*, IX, v. 475-479)

Pour qui en douterait encore, la nature gnomique de l'épisode est ici soulignée. Comme à l'accoutumée, la ruse d'Ulysse, servant une juste cause, ruinant l'insolence et contrecarrant la violence, devient la vertu d'un homme vigoureux, vaillant, fort en un mot (οὐκ ἀνάλκιδος ἀνδρός). Polyphème, en revanche, voit ses crimes punis par le sort, son impiété châtiée, comme il convient. Lui qui méprisait la justice et les lois tombe enfin sous leur coup et se trouve réduit à l'impuissance.

L'ART DU DÉGUISEMENT

En inventant le cheval, Ulysse a imaginé pour lui et ses compagnons une cachette où tendre une embuscade. En se faisant passer pour « Personne », il dissimule son nom pour mieux tromper son monde. Mais il reste encore un dernier défi à relever, pour qui veut pousser encore plus loin la dissimulation : non plus seulement se cacher, ni même se donner une astucieuse identité, mais embrasser l'anonymat, être ensemble visible et invisible, là sans être là, le même et un autre à la fois.

Dans l'*Odyssée*, Ulysse ne cesse de se déguiser, à l'image de la déesse qui le protège, Athéna. C'est là, sans doute, le trait le plus marquant de ses aventures. Comme le fait remarquer fort justement Pietro Pucci, le fils de Laërte est si rarement lui-même qu'il finit presque par installer le doute sur sa vraie nature, victime de sa propre « polytropie »[905]. Il aura, du reste, le plus grand mal à se faire reconnaître de ceux auquel il tient le plus, son fils, sa femme et son père. Mais ces dangers que lui font courir sa propre μῆτις, comme les limites qu'elle se voit imposer par les événements — toutes choses sur lesquelles nous reviendront en conclusion de ce chapitre —, semblent d'abord céder le pas aux avantages que procurent au héros les multiples déguisements qu'il endosse pour avancer ses projets.

Comme avec le cheval de bois, la première ruse de cette sorte que nous raconte l'épopée ne se passe pas dix ans après la chute d'Ilion, mais durant la guerre de Troie. C'est Hélène qui se rappelle les exploits d'Ulysse et les raconte à Télémaque. Nous avons déjà évoqué cette scène[906]. Ulysse, parti en reconnaissance dans la cité troyenne, s'est rendu méconnaissable :

> Πάντα μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω, | ὅσσοι Ὀδυσσῆος ταλασίφρονός εἰσιν ἄεθλοι · | ἀλλ' οἷον τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ | δήμῳ ἔνι Τρώων, ὅθι πάσχετε πήματ' Ἀχαιοί. | Αὐτόν μιν πληγῇσιν ἀεικελίῃσι

[905] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995).
[906] Cf. *supra* p. 314.

δαμάσσας,| σπεῖρα κάκ' ἀμφ' ὤμοισι βαλών, οἰκῆϊ ἐοικώς,| ἀνδρῶν δυσμενέων κατέδυ πόλιν εὐρυάγυιαν.| Ἄλλῳ δ' αὐτὸν φωτὶ κατακρύπτων ἤϊσκε| δέκτῃ, ὃς οὐδὲν τοῖος ἔην ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν·| τῷ ἴκελος κατέδυ Τρώων πόλιν, οἱ δ' ἀβάκησαν| πάντες· ἐγὼ δέ μιν οἴη ἀνέγνων τοῖον ἐόντα,| καί μιν ἀνειρώτευν· ὁ δὲ κερδοσύνῃ ἀλέεινεν.| Ἀλλ' ὅτε δή μιν ἐγὼ λόεον καὶ χρῖον ἐλαίῳ,| ἀμφὶ δὲ εἵματα ἕσσα καὶ ὤμοσα καρτερὸν ὅρκον,| μή με πρὶν Ὀδυσῆα μετὰ Τρώεσσ' ἀναφῆναι,| πρίν γε τὸν ἐς νῆάς τε θοὰς κλισίας τ' ἀφικέσθαι,| καὶ τότε δή μοι πάντα νόον κατέλεξεν Ἀχαιῶν.| Πολλοὺς δὲ Τρώων κτείνας ταναήκεϊ χαλκῷ| ἦλθε μετ' Ἀργείους, κατὰ δὲ φρόνιν ἤγαγε πολλήν.

« Je ne saurais vous dire et vous énumérer tous les exploits de cet Ulysse au cœur vaillant. Mais voici le haut fait que cet homme fort risqua et réussit, au pays des Troyens, au temps de vos épreuves, à vous, gens d'Achaïe ! Il s'était tout meurtri de coups défigurants et avait sur ses épaules jeté de vieilles loques. Accoutré comme un esclave, il se glissa dans la foule ennemie, au milieu de la ville aux larges rues. Pour mieux se cacher, il contrefaisait un pauvre hère, un mendiant, lui si différent près des nefs achéennes ! En cet accoutrement, le voilà dans la ville des Troyens. Et ceux-ci n'y pouvaient rien voir. Moi seule, en cet état, je l'avais reconnu et vins l'interroger. Lui, par astuce, chercha à m'esquiver. Mais, quand je l'eus baigné, frotté d'huile, habillé, je lui promis avec le plus fort des serments de ne pas révéler la présence d'Ulysse, avant qu'il eût rejoint les croiseurs et les tentes. Alors il m'expliqua le plan des Achéens. Puis, ayant tué beaucoup de Troyens par le bronze effilé, il retourna porter aux Argiens sa charge de nouvelles. » (*Odyssée*, IV, v. 240-258)

Parce qu'il a pour cadre la guerre de Troie, cet épisode confère à ce premier déguisement d'Ulysse un tour glorieux. Comme le cheval de bois, qu'évoque juste après un Ménélas admiratif (v. 265 sq.), c'est là ruse de guerre, qui manifeste l'audace, le courage, la force du personnage.

Revenus au présent de l'œuvre, nous constatons qu'Ulysse continue d'employer les mêmes armes. Sans doute la figure du mendiant est-elle un bon passe-partout. Quand Nausicaa le voit pour la première fois et qu'elle cherche à faire revenir ses servantes qu'effraie la vue du malheureux, nu, brisé par les flots, elle n'a que deux mots en tête pour le décrire : étranger, hôte, ξεῖνος, ou mendiant, πτωχός (cf. VI, v. 208). C'est en tout cas ce déguisement qu'il choisit d'endosser à nouveau, comme au temps de ses missions secrètes à Troie, au moment d'affronter ses nouveaux ennemis : les prétendants.

Depuis sa descente aux Enfers, Ulysse connaît son avenir de la bouche de Tirésias. Le vieux devin lui a clairement expliqué le choix qui s'offrirait à lui de retour à Ithaque :

Δήεις δ' ἐν πήματα οἴκῳ,| ἄνδρας ὑπερφιάλους, οἵ τοι βίοτον κατέδουσι| μνώμενοι ἀντιθέην ἄλοχον καὶ ἕδνα διδόντες.| Ἀλλ' ἦ τοι κείνων γε βίας ἀποτείσεαι ἐλθών| […] ἐπὴν μνηστῆρας ἐνὶ μεγάροισι τεοῖσι| κτείνῃς ἠὲ δόλῳ ἢ ἀμφαδὸν ὀξέϊ χαλκῷ…

« Tu trouveras la peine au logis, des hommes insolents qui te dévorent ton bien, prétendant à ta noble épouse et lui faisant des cadeaux de noces. Sûrement, oui, tu leur feras payer leurs violences à ton arrivée […] quand tu tueras les prétendants dans ton palais, soit par ruse, soit ouvertement à la pointe du bronze… » (*Odyssée*, XI, v. 115-120)

L'alternative est celle que nous avons mise en évidence à propos de l'*Iliade*, où l'adverbe ἀμφαδόν et ses variantes s'opposaient, comme ici, à la ruse. L'idée ou la

force : le dilemme est toujours le même[907]. Achille aurait choisi un franc combat, face à face, au corps à corps. Mais Ulysse est tout autre.

Dès son arrivée à Ithaque, la scène est dressée pour un jeu d'ombre et de lumière, où le mensonge est tout semblable aux réalités (cf. XIX, v. 203), où les ruses de l'intelligence mènent la danse. C'est d'abord Athéna qui déçoit son protégé en l'empêchant de reconnaître sa terre natale (XIII, v. 190-191). Elle l'entoure d'une nuée, qui rend le paysage indistinct et fait d'Ulysse un gamin, un νήπιος, impuissant sans son aide (v. 237). Puis, la première à nouveau, Athéna joue les travestis, prenant les traits d'un jeune pastoureau (XIII, v. 221-225). L'illusion est parfaite, le déguisement à l'honneur. Après coup, elle plaisantera Ulysse :

> « Οὐδὲ σύ γ' ἔγνως | Παλλάδ' Ἀθηναίην, κούρην Διός […]. » Τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς · | « Ἀργαλέον σε, θεά, γνῶναι βροτῷ ἀντιάσαντι | καὶ μάλ' ἐπισταμένῳ · σὲ γὰρ αὐτὴν παντὶ ἐΐσκεις. »
>
> « "Tu n'as même pas reconnu Pallas Athéna, la fille de Zeus […]." Ulysse aux mille tours lui dit en réponse : "Il est difficile, déesse, de te reconnaître, quand tu t'approches d'un mortel, si expert qu'il soit. Car tu te rends semblable à n'importe qui !" » (*Odyssée*, XIII, v. 299-313)

Pour l'heure, le fils de Laërte, dont la finesse est déjouée par plus rouée encore, l'interroge : quel est donc ce pays ? Et la déesse l'éclaire : c'est Ithaque. La métamorphose est alors instantanée. Le héros, perdu l'instant d'avant, retrouve son assurance, ses marques. Avant même qu'Athéna puisse lui conseiller une conduite, le fils de Laërte met en œuvre son astucieuse prudence, dissimulant sa véritable identité et s'inventant pour l'occasion une origine crétoise qu'il ne va plus quitter tant que durera sa charade, même s'il ne cesse ensuite de modifier les détails de sa « légende »[908] :

> Οὐδ' ὅ γ' ἀληθέα εἶπε, πάλιν δ' ὅ γε λάζετο μῦθον, | αἰὲν ἐνὶ στήθεσσι νόον πολυκερδέα νωμῶν.
>
> « Ulysse ne lui disait pas la vérité, mais gardait caché son propos, retournant toujours en sa poitrine un dessein plein de tours profitables. » (*Odyssée*, XIII, v. 254-255)

Ce premier mensonge du roi d'Ithaque est intéressant[909]. Ulysse reprend à son compte l'une des histoires les plus courues quand il faut justifier un exil : l'étranger fraîchement débarqué a dû fuir son pays d'origine parce qu'il y a tué un autre homme, laissant ainsi derrière lui imprécations et bras vengeurs. Mais le fils de Laërte donne sa patte à ce conte. Pour éliminer son homme, il lui a tendu une embuscade (λοχησάμενος : XIII, v. 268). Il a agi dans la nuit noire (v. 269). Personne ne l'a vu faire :

> Οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐνόησε (*Odyssée*, XIII, v. 269-270).

« Je lui fis rendre l'âme à l'insu de tous », se vante-t-il encore :

> Λάθον δέ ἑ θυμὸν ἀπούρας (*Odyssée*, XIII, v. 270)

---

[907] Athéna, venue exciter Télémaque au début de l'œuvre, ne lui proposait déjà pas d'autre choix : tôt ou tard, le jeune prince devrait réfléchir (φράζεσθαι) au moyen d'éliminer les prétendants « par la ruse ou bien ouvertement » : ἠὲ δόλῳ ἦ' ἀμφαδόν (*Odyssée*, I, v. 294-296).

[908] Cf. *Odyssée*, XIV, v. 199 sq. ; XVII, v. 523 sq. ; XIX, v. 174 sq. C'est précisément à propos de cette dernière variante, adressée à Pénélope, que l'épopée nous déclare qu'Ulysse savait dire des mensonges tout semblables aux réalités (XIX, v. 203).

[909] Notons que, dans ces vers, le mot μῦθος désigne le véritable propos d'Ulysse, et non un « mythe ». Le héros garde la vérité pour lui.

Ulysse aime avoir l'oubli pour allié. On ne se refait pas. Et tant d'aplomb, tant d'à-propos, tant d'habileté dans le mensonge réjouissent la déesse. Tous deux font la paire :

> Ὣς φάτο, μείδησεν δὲ θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη, | χειρί τέ μιν κατέρεξε · δέμας δ' ἤϊκτο γυναικὶ | καλῇ τε μεγάλῃ τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα ἰδυίῃ · | καί μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα · | « Κερδαλέος κ' εἴη καὶ ἐπίκλοπος, ὅς σε παρέλθοι | ἐν πάντεσσι δόλοισι, καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειε. | Σχέτλιε, ποικιλομῆτα, δόλων ἄατ', οὐκ ἄρ' ἔμελλες, | οὐδ' ἐν σῇ περ ἐὼν γαίῃ, λήξειν ἀπατάων | μύθων τε κλοπίων, οἵ τοι πεδόθεν φίλοι εἰσίν. | Ἀλλ' ἄγε μηκέτι ταῦτα λεγώμεθα, εἰδότες ἄμφω | κέρδε', ἐπεὶ σὺ μέν ἐσσι βροτῶν ὅχ' ἄριστος ἀπάντων | βουλῇ καὶ μύθοισιν, ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσι | μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν · […] | Νῦν αὖ δεῦρ' ἰκόμην, ἵνα τοι σὺν μῆτιν ὑφήνω | χρήματά τε κρύψω, ὅσα τοι Φαίηκες ἀγαυοὶ | ὥπασαν οἴκαδ' ἰόντι ἐμῇ βουλῇ τε νόῳ τε, | εἴπω θ' ὅσσα τοι αἶσα δόμοισ' ἔνι ποιητοῖσι | κήδε' ἀνασχέσθαι · σὺ δὲ τετλάμεναι καὶ ἀνάγκῃ, | μηδέ τῳ ἐκφάσθαι μήτ' ἀνδρῶν μήτε γυναικῶν, | πάντων, οὕνεκ' ἄρ' ἦλθες ἀλώμενος, ἀλλὰ σιωπῇ | πάσχειν ἄλγεα πολλά, βίας ὑποδέγμενος ἀνδρῶν.
>
> « À ces mots, Athéna, la déesse aux yeux pers, sourit, le flatta de la main et reprit les traits d'une femme, belle, grande et savante en splendides ouvrages : "Il serait astucieux et fripon, celui qui te surpasserait en quelques ruses que ce soit, fût-ce un dieu qui t'affrontât ! Ô malin, ô artificieuse intelligence, ô jamais rassasié de ruses, tu ne devais donc pas, non, pas même sur ta terre, cesser tes tromperies et tes récits de fripon, qui te sont profondément chers ! Allons ! n'en parlons plus, puisque nous savons tous deux les tours. Car toi, de tous les mortels, tu es de beaucoup le meilleur en conseil et discours, et moi, entre tous les dieux, je suis réputée pour mon astuce et mes tours ! […] À présent, je suis venue ici pour ourdir avec toi un plan et cacher toutes ces richesses que les nobles Phéaciens t'ont données en présents, suivant mon parti et mon dessein. Je veux te dire aussi tous les soucis que le destin te réserve d'endurer dans ta forte maison. Toi, supporte tout par nécessité, et ne dis à personne, ni homme ni femme, surtout, que c'est toi qui reviens après tant d'aventures. Mais en silence, souffre tous les maux, résigné aux violences des hommes. » (*Odyssée*, XIII, v. 287-299)

Le ton de l'épisode est donné. Ulysse ne va pas affronter « ouvertement » les violences (βίας) ; mais leur opposer la prudence et la ruse : sa μῆτις. Lui, sensé (ἐπητής), avisé (ἀγχίνοος), raisonnable (ἐχέφρων)[910] et Athéna vont tisser les fils d'un plan, qui s'appelle précisément ici une μῆτις, comme au temps des « projets » de Nestor dans l'*Iliade* : le rempart et l'ambassade. Cette μῆτις, exercice d'une saine γνώμη, saura d'abord « éprouver » les gens d'Ulysse et les « reconnaître » pour ce qu'ils sont. Les verbes πειρᾶν, πειράζειν, πειρητίζειν, reviennent ; γιγνώσκειν aussi : à propos de Pénélope ici (σῆς ἀλόχου : XIII, v. 336), d'Eumée un peu plus tard (XIV, v. 459) — nous avons déjà étudié en détail ce passage[911] —, des femmes du palais dont il faut reconnaître la droiture (ἰθύν : XVI, v. 304), de tous les hommes du domaine (XVI, v. 305 et v. 319), voire des prétendants, parmi lesquels Ulysse voudrait repérer ceux qui sont honnêtes (ἐναίσιμοι) et ceux qui ignorent la justice (ἀθέμιστοι : XVII, v. 364). Athéna nous en assure : le succès viendra, comme toujours dans les œuvres de μῆτις, du verbe φράζεσθαι[912] :

> Αὐτοὶ δὲ φραζόμεθ' ὅπως ὄχ' ἄριστα γένηται.
>
> « Réfléchissons, afin que tout réussisse au mieux ! » (*Odyssée*, XIII, v. 365)

[910] Ces trois épithètes lui sont attribuées un peu plus loin au Chant XIII, v. 332.
[911] Cf. *supra* p. 87 sq. et p. 127 sq.
[912] Cf. *supra* p. 57.

Le complot se trame à deux, au duel. Une fois le bon grain séparé de l'ivraie, les fidèles sujets distingués des traîtres, le plan, la μῆτις, prévoit de ruiner les prétendants, si nombreux soient-ils :

> Τὼ δὲ καθεζομένω ἱερῆς παρὰ πυθμέν' ἐλαίης | φραζέσθην μνηστῆρσιν ὑπερφιάλοισιν ὄλεθρον. | Τοῖσι δὲ μύθων ἦρχε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη· | « Διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ, | φράζευ ὅπως μνηστῆρσιν ἀναιδέσι χεῖρας ἐφήσεις, | οἳ δή τοι τρίετες μέγαρον κάτα κοιρανέουσι, | μνώμενοι ἀντιθέην ἄλοχον καὶ ἕδνα διδόντες. | […] » Τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς· | « […] Ἀλλ' ἄγε μῆτιν ὕφηνον, ὅπως ἀποτείσομαι αὐτούς· | πὰρ δέ μοι αὐτὴ στῆθι μένος πολυθαρσὲς ἐνεῖσα, | οἷον ὅτε Τροίης λύομεν λιπαρὰ κρήδεμνα. | Αἴ κε μοι ὣς μεμαυῖα παρασταίης, γλαυκῶπι, | καί κε τριηκοσίοισιν ἐγὼν ἄνδρεσσι μαχοίμην… »
>
> « Tous deux étaient assis au pied de l'olivier sacré et réfléchissaient à la mort qu'ils destinaient aux prétendants pleins d'arrogance. La première, la déesse aux yeux pers, Athéna, prit la parole : "Rejeton de Zeus, fils de Laërte, Ulysse aux mille machines, réfléchis aux moyens d'abattre tes mains sur ces prétendants éhontés, qui, depuis ces trois ans règnent dans ta grand-salle, courtisent ta noble femme et lui apportent leurs présents ! […]" L'industrieux Ulysse lui fit cette réponse : "[…] Allons ! ourdis-moi un plan afin que je les fasse payer ! Et toi-même, reste auprès de moi, pour m'insuffler la même ardeur guerrière qu'au temps où nous déchirions les voiles brillants de Troie ! Si tu mettais même zèle à m'assister, ô déesse aux yeux pers, j'irais combattre contre trois cents guerriers… » (*Odyssée*, XIII, v. 372-390)

Nous retrouvons bien ici les termes traditionnels de l'affrontement entre l'idée et la force. Peu importe la nature et le nombre de l'adversaire. Ulysse muni d'une μῆτις à toute épreuve ne pourra que l'emporter.

Il est donc temps que le fils de Laërte endosse son déguisement, que rehausse le doigté d'Athéna. Elle lui donne les traits d'un mendiant, chauve, ridé, bigleux, ancien même pour un vieillard (παλαιὸς γέρων : XIII, v. 429-438). La machine est en route et ne s'arrêtera plus. Sous son maquillage, Ulysse trompe toutes les vigilances, celle de ses proches, celle des prétendants surtout, dont le jugement est pris en défaut, ainsi que le regrette Amphimédon arrivé aux enfers :

> Τόν δὲ συβώτης ἦγε κακὰ χροὶ εἵματ' ἔχοντα, | πτωχῷ λευγαλέῳ ἐναλίγκιον ἠδὲ γέροντι | […]. Οὐδέ τις ἡμείων δύνατο γνῶναι τὸν ἐόντα, | ἐξαπίνης προφανέντ', οὐδ' οἳ προγενέστεροι ἦσαν.
>
> « Le porcher le conduisait. Revêtu de haillons, Ulysse ressemblait au pire des vieux mendiants ! […] Aucun d'entre nous, même les plus âgés, ne pouvait reconnaître ce brusque revenant ! » (XXIV, v. 157-160)

Ulysse, devenu méconnaissable, est le seul à pouvoir faire un usage efficace de sa γνώμη, à pouvoir « reconnaître » la véritable nature d'autrui. Il faut le nez d'un chien (XVII, v. 301), une cicatrice entrevue (XIX, v. 380 sq.), pour démasquer l'imposture qui demeure autrement toute puissante. Car le fils de Laërte, travesti par la grâce de la μῆτις, devient lui-même un de ses signes du destin, un de ces indices dispensé par le Ciel, mais difficiles à déchiffrer parce qu'offrant une vision contradictoire de la réalité : effrayants quand ils augurent bien, ils paraissent d'autant plus rassurants qu'ils annoncent une ruine toute proche[913]. Mieux, Ulysse déguisé est un δαίδαλον, un « dédale », une œuvre d'art, mais inversé, où l'or n'est pas plaqué sur un matériau vulgaire pour lui donner une illusoire beauté[914], mais où la laideur sert de paravent au

[913] Cf. *supra* p. 53 sq.
[914] Cf. Frontisi-Ducroux, 1975, p. 73.

courage, à la noblesse, à la puissance[915]. L'affrontement entre l'idée et la force se dédouble et devient également celui entre l'apparence et la réalité.

Le Chant XVIII nous en offre une illustration, au ton parodique et humoristique marqué, mettant aux prises le faux mendiant au véritable « ventre » d'Ithaque, Arnée, surnommé Iros par les jeunes gens du pays. Le contraste entre les deux personnages est saisissant. Ulysse paraît le comble de la misère, sale, ridée, affamée, indigne et surtout usée, ancienne. C'est un petit vieux sans défense, qui prend tous les coups sans relever la tête. Iros, au rebours, est le roi des mendiants, qui brille au milieu de la foule non par son autorité et sa puissance, tel Agamemnon au milieu des Achéens[916], ou par sa justice et son éloquence, comme le souverain de la *Théogonie* (v. 80 sq.), mais grâce à son ventre :

> Μετὰ δ' ἔπρεπε γαστέρι μάργῃ | ἀζηχὲς φαγέμεν καὶ πιέμεν.
>
> « Il brillait par son ventre glouton, capable sans cesse de manger et de boire. » (*Odyssée*, XVIII, v. 2-3)

Iros n'a pas d'énergie, pas de force, mais il est de très grande taille et de belle apparence :

> Οὐ δέ οἱ ἦν ἴς | οὐδὲ βίη · εἶδος δὲ μάλα μέγας ἦν ὁράασθαι (*Odyssée*, XVIII, v. 3-4).

L'extérieur fait plaisir à voir, mais si plein soit-il, ce ventre sonnera toujours creux. Le combat qui les oppose est remarquable. D'abord par son enjeu, ridicule et révélateur à la fois : des panses — γαστέρες — de chèvres farcies (XVIII, v. 44). Les ventres d'Ithaque se dévorent pour… des ventres ! Nous sommes en pleine comédie, ce qui, du reste, est le sentiment des prétendants qui viennent assister au réjouissant spectacle (XVIII, v. 35-39). Mais surtout, le duel met en scène, en même temps qu'il les renverse et les parodie, les termes habituels d'une lutte brutale et guerrière, d'une joute héroïque.

Les deux mendiants vont combattre de leurs bras (χερσὶ μαχήσασθαι : XVIII, v. 39). Iros est plein d'assurance, se fiant, comme de juste dans une épreuve de force, où œuvrent les mains (cf. χερσί : v. 13 et v. 39), où le plus puissant l'emporte (κρείσσων : v. 46), à son âge :

> Πῶς δ' ἂν σὺ νεωτέρῳ ἀνδρὶ μάχοιο ;
>
> « Comment pourrais-tu lutter contre un plus jeune ? » (*Odyssée*, XVIII, v. 31)

Ulysse, toujours à ses ruses (δολοφρονέων : v. 51), plein de μῆτις (πολύμητις : v. 51), l'enferre dans son erreur :

> Ὦ φίλοι, οὔ πως ἔστι νεωτέρῳ ἀνδρὶ μάχεσθαι | ἄνδρα γέροντα δύῃ ἀρημένον.
>
> « Mes amis, il ne se trouve pas qu'un vieil homme, épuisé de misère, lutte contre un plus jeune ! » (*Odyssée*, XVIII, v. 52-53)

Jeunesse et vieillesse, vigueur et faiblesse, mais aussi force et idée. Tous les ingrédients sont là. La recette est connue. Sauf que, dans cet affrontement, tout n'est qu'illusion. Iros n'est pas si fort — il ne l'est même pas du tout —, ni Ulysse si vieux et débile, au contraire. Le texte se complaît dans la dissimulation. Il nous présente le duel de deux

---

[915] Ulysse est en quelque sorte le reflet inversé de Pandore, jouant de sa laideur là où la création de tous les dieux séduit par sa beauté. Il est tout aussi redoutable, « piège profond et sans issue » pour ses victimes désignées.
[916] Cf. *supra* p. 168.

ventres pour remporter des panses. Si Ulysse accepte ce combat perdu d'avance, c'est la faute de son estomac :

> Ἀλλά με γαστὴρ | ὀτρύνει κακοεργός, ἵνα πληγῇσι δαμείω.
>
> « Le ventre malfaisant me pousse à être roué de coup ! » (*Odyssée*, XVIII, v. 53-54)

Mais en réalité, le langage du fils de Laërte est ici celui de son personnage. Un langage décalé, pour les besoins du rôle[917], et que Télémaque prend la peine de traduire en termes héroïques qui, eux, conviennent au véritable Ulysse :

> Ξεῖν', εἴ σ' ὀτρύνει κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ | τοῦτον ἀλέξασθαι…
>
> « Étranger, s'il est vrai que ton âme et ton cœur superbe te poussent à chasser cet homme… » (*Odyssée*, XVIII, v. 61-62)

Ainsi que le note Pietro Pucci :

> « Télémaque semble reprendre les paroles de son père comme s'il le citait : "si — comme tu le dis — ta κραδίη et ton θυμὸς ἀγήνωρ te poussent" ; en fait, il a changé le sujet de la phrase. Ulysse avait parlé de son ventre "malfaisant", et non de "son âme et de son cœur superbe". Dans cet échange, le texte suggère habilement la multiplicité de ses objectifs en produisant une multiplicité d'effets. Au fond, ces vers servent à masquer et à démasquer Ulysse, confirmant ainsi et nous rappelant que sa personnalité est double au moment où il joue le rôle d'un mendiant. Quand il parle, c'est comme un mendiant, et il justifie son audace en invoquant sa faim. (Son adversaire Iros est lui-même célèbre pour sa faim et son "ventre insatiable", γαστέρι μάργῃ, XVIII, v. 2.) Mais lorsque Télémaque parle, semblant citer son père, il annonce au lecteur qu'en réalité Ulysse se bat comme un héros de l'*Iliade* poussé par "son âme et son cœur superbe". Le texte semble se livrer à une sorte de clin d'œil, de communication *sotto voce* entre père et fils, qui échappe aux prétendants, mais pas aux lecteurs. »[918]

En vérité, la nature même de l'épreuve va lever un coin du voile. En effet, pour se battre, il faut ceindre les habits, c'est-à-dire soulever une partie de ces haillons qui servent de déguisement à Ulysse. Il faut qu'on puisse voir et « reconnaître » les adversaires durant le pugilat :

> Ζῶσαι νῦν, ἵνα πάντες ἐπιγνώωσι καὶ οἶδε | μαρναμένους.
>
> « Trousse-toi, afin que tous ces gens-là aussi puissent nous reconnaître tandis que nous lutterons. » (*Odyssée*, XVIII, v. 30-31)

L'illusion se dissipe donc quelque peu. Comme un homme de science manifestant le sens d'un signe céleste, déchiffrant une énigme, Ulysse fait paraître sa vraie nature. Le verbe important est ici φαίνειν, à l'actif[919] :

> Αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς | ζώσατο μὲν ῥάκεσιν περὶ μήδεα, φαῖνε δὲ μηροὺς | καλούς τε μεγάλους τε, φάνενδέ οἱ εὐρέες ὦμοι | στήθεά τε στιβαροί τε βραχίονες.
>
> « Ulysse troussa ses loques autour de sa virilité. Il faisait voir ses cuisses, belles et grandes. Et ses larges épaules apparurent, et sa poitrine, et ses bras musclés. » (*Odyssée*, XVIII, v. 66-69)

---

[917] Sur ce point, voir Nagy, 1979, p. 222 sq.
[918] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 227-228.
[919] Sur ce verbe et son rôle dans l'interprétation d'un « signe », d'un σῆμα, cf. *supra* p. 61.

Les prétendants sont surpris, Iros terrifié :

> Οἵην ἐκ ῥακέων ὁ γέρων ἐπιγουνίδα φαίνει.
>
> « Quelle cuisse le vieux fait paraître hors de ses loques ! » (*Odyssée*, XVIII, v. 74)

La lutte s'engage, jeu de force, mais où Ulysse toujours soumet sa vigueur à l'idée. Va-t-il tuer son adversaire, ou simplement le jeter bas ? Fidèle à sa μῆτις, le fils de Laërte choisit la solution la plus avantageuse, la plus profitable (κέρδιον : v. 93). Il en a déjà révélé beaucoup aux prétendants. Il ne faudrait pas qu'ils le percent à jour :

> …ἵνα μή μιν ἐπιφρασσαίατ' Ἀχαιοί (*Odyssée*, XVIII, v. 94).

Il retient donc ses coups et se contente d'étendre Iros sur le tapis. Lui, si vieux en apparence, épuisé, a pris le dessus parce qu'il l'emportait par la force :

> Βίῃ δ' ὅ γε φέρτερος ἦεν (*Odyssée*, XVIII, v. 234).

Plus essentiel encore, il sait contenir cette force, la modérer, la tempérer, la contrôler pour n'en laisser paraître que ce qu'il veut bien. Il a écrasé Iros contre toute apparence, mais tout en parvenant à préserver son anonymat. Sa βίη est ici au service de sa μῆτις et conserve l'illusion au lieu de la ruiner.

De fait, Ulysse ne joue pas d'autre jeu vis-à-vis des prétendants. Ils sont jeunes, beaux, riches. Ils ont noble apparence, surtout Antinoos, « l'Insensé », mais qui a si fière allure :

> Οὐ μέν μοι δοκέεις ὁ κάκιστος Ἀχαιῶν | ἔμμεναι, ἀλλ' ὄριστος, ἐπεὶ βασιλῆϊ ἔοικας.
>
> « Tu ne me parais pas le moins noble de ces Achéens, mais le meilleur, car tu as l'air d'un roi ! » (*Odyssée*, XVII, v. 415-416)

Tout le contraire du roi d'Ithaque sous son déguisement. Mais en réalité, Antinoos, comme Iros, n'a de beau que l'enveloppe :

> Ὦ πόποι, οὐκ ἄρα σοί γ' ἐπὶ εἴδεϊ καὶ φρένες ἦσαν.
>
> « Misère, tu n'as pas le cœur de ton visage ! » (*Odyssée*, XVII, v. 454)

L'autre chef des prétendants, Eurymaque, ne vaut pas mieux :

> Ἀλλὰ μάλ' ὑβρίζεις καί τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής· | καί πού τις δοκέεις μέγας ἔμμεναι ἠδὲ κραταιός, οὕνεκα πὰρ παύροισι καὶ οὐκ ἀγαθοῖσιν ὁμιλεῖς.
>
> « Tu n'es qu'un insolent et tu as le cœur dur. Tu t'imagines être grand et fort : tu n'as pour société que des gens peu nombreux et des gens sans courage ! » (*Odyssée*, XVIII, v. 381-383).

Ces échanges rappellent la prestation d'Ulysse lors des jeux organisés en son honneur par Alkinoos, sorte de répétition avant la représentation que donne le fils de Laërte à Ithaque. Ce jour-là, en effet, la jeunesse phéacienne le pousse à entrer en lice, allant jusqu'à le railler. Euryale, vainqueur, l'accuse même de n'être qu'un vulgaire marchand, voire un pirate, tout juste bon à se souvenir de ses profits, ses κέρδεα (VIII, v. 159-164). Ulysse ne connaîtrait rien aux jeux. Il ne serait bon qu'à accumuler les biens ravis, mal acquis. Le jeune homme ne prononce pas le mot, mais il irait bien ici : pour lui, l'hôte d'Alkinoos est κερδαλεόφρων, selon l'injure qui revient dans l'*Iliade*,

« un cœur avide de gain », tel Agamemnon dépouillant Achille du fruit de ses peines (I, v. 149), ou Ulysse lui-même, accusé par l'Atride de profiter des festins sans en mériter sa part en œuvrant au combat (IV, v. 339). Le fils de Laërte serait de ceux, inutiles, qui prennent sans rien donner en retour. La réponse d'Ulysse ne se fait pas attendre et annonce les réflexions que lui inspireront les chefs de prétendants :

> Ξεῖν' , οὐ καλὸν ἔειπες · ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ ἔοικας. | Οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν | ἀνδράσιν, οὔτε φυὴν οὔτ' ἂρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν. | Ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ, | ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει · οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν τερπόμενοι λέυσουσιν, ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει, | αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν, | ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστυ θεὸν ὣς εἰσορόωσιν. | Ἄλλος δ' αὖ εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν, | ἀλλ' οὔ οἱ χάρις ἀμφὶ περιστέφεται ἐπέεσσιν, | ὡς καὶ σοὶ εἶδος μὲν ἀριπρεπές, οὐδέ κεν ἄλλως | οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ' ἀποφώλιός ἐσσι. | Ὥρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν | εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον · ἐγὼ δ' οὐ νῆϊς ἀέθλων, | ὡς σύ γε μυθεῖαι, ἀλλ' ἐν πρώτοισιν ὀΐω ἔμμεναι, ὄφρ' ἤβῃ τε πεποίθεα χερσί τ' ἐμῇσι. | Νῦν δ' ἔχομαι κακότητι καὶ ἄλγεσι · πολλὰ γὰρ ἔτλην, | ἀνδρῶν τε πτολέμους ἀλεγεινά τε κύματα πείρων. | Ἀλλὰ καὶ ὣς, κακὰ πολλὰ παθών, πειρήσομ' ἀέθλων · | θυμοδακὴς γὰρ μῦθος · ἐπώτρυνας δέ με εἰπών.
>
> « Mon hôte, tu n'as pas bien dit ! Tu as l'air d'un insensé ! Les dieux n'accordent pas mêmes charmes à tous les hommes, la taille, le sens, l'éloquence. Un tel se trouve être, en effet, d'une moindre apparence, mais un dieu couronne de beauté ses paroles. Et tous, vers lui, charmés, regardent. Il parle sans faillir, avec un doux respect, et il brille au milieu des hommes assemblés. Quand il va par la ville, on le regarde comme un dieu. Un autre au contraire, pour l'apparence, est comparable aux Immortels. Mais nulle grâce ne couronne ses paroles. Ainsi de toi : ton apparence brille haut, et un dieu même n'eût pas mieux fait ; mais pour l'esprit, tu es vide. Tu m'as levé le cœur dans ma poitrine en me parlant contre toute décence. Moi, je ne suis pas ignorant des jeux, comme tu le racontes, mais je crois y avoir été parmi les premiers, tant que je pouvais me fier à ma jeunesse et à mes bras. Maintenant, je suis en proie au malheur et aux souffrances. Car j'ai beaucoup enduré, éprouvant les guerres contre les hommes et les flots cruels ! Mais même ainsi, ayant souffert tant de maux, je vais tenter l'épreuve des jeux. » (*Odyssée*, VIII, V. 166-184)

Saisissant un disque plus lourd, plus épais que ceux lancés par les Phéaciens, Ulysse, de sa forte main, le lance bien au-delà que ses concurrents (VIII, v. 186-198). La marque imprimée par son jet est un σῆμα (cf. v. 192 et v. 195), un signe clair de la vigueur du fils de Laërte, un signe qui permet d'interpréter correctement le sens de cet exploit, qui n'est jamais purement athlétique quand concourt le héros πολύμητις. Ulysse, faisant l'épreuve des jeux (πειρήσομ' ἀέθλων : v. 184), tâte autant sa propre valeur, de corps, mais de cœur et d'esprit aussi, que celle de ses concurrents. Ulysse veut bien s'incliner devant des héros du temps jadis — Héraklès pour le tir à l'arc par exemple (VIII, v. 223-225) —, mais pas devant ses adversaires du jour, qu'il met au contraire au défi, eux, « les jeunes gens » (νέοι : VIII, v. 202). Même s'il laisse paraître une nature et des membres robustes (VIII, v. 134-137), il fait figure d'ancien. Les jeux sont affaire d'âge et de bras. Et pourtant, il est plus fort que la jeune génération. Et bien plus sensé. Euryale, au rebours, préfigurant Antinoos et Eurymaque, n'a de beau que l'apparence. Il manque cruellement d'esprit, de νόος, d'éloquence. Tout comme, dans ce discours et cet exploit d'Ulysse, le bon orateur prend le dessus sur le bellâtre, le solide vétéran sur le jeune inconséquent, de même, à Ithaque, le mendiant, si laid mais si éloquent, si misérable, mais si fort aussi, face à Iros tout à l'heure et, bientôt, contre les prétendants eux-mêmes lors du concours de l'arc, l'emporte sur ses rivaux dont la beauté, la noblesse et la force sonnent creux.

Pour l'heure, devant les prétendants attablés, le fils de Laërte n'en est pas encore à imprimer sur eux la marque de sa valeur. Chez les Phéaciens, il pouvait donner à

Euryale sa leçon haut et clair. Incognito dans son palais, il doit au contraire la laisser en suspens et préfère développer sa « légende » (XVII, v. 415 sq.). Il insiste sur son âge, sa faiblesse, sa misère (XVIII, v. 52-57). Il n'est, dit-il, qu'un ventre, qu'une panse, jamais rassasiée, source de tous les maux (XVII, v. 473-474). Bien dans la peau de son personnage, il invoque les dieux vengeurs, les Érinyes protectrices des mendiants (πτωχῶν θεοὶ καὶ Ἐρινύες : XVII, v. 475). Et les prétendants gobent tout, tel Eurymaque, qui ne voit en lui qu'un crâne chauve (XVIII, v. 354-355), qu'un homme prêt à tout pour remplir le gouffre de sa panse (βόσκειν γαστέρ' ἄναλτον : XVIII, v. 364), un peu comme Euryale avant qu'Ulysse ne le fasse taire. Mais, pour le moment, le fils de Laërte ne veut pas détromper l'adversaire, au contraire. Comme dans le duel qui l'opposait à Iros, il préfère préserver, autant que faire se peut, l'illusion. Car la grandeur, la vigueur n'appartiennent pas à ceux qui croient la posséder.

En vérité, contrairement à ce qu'annoncent leur jeunesse, leur belle allure, Antinoos et ses comparses ne sont puissants que de leur nombre. Telle est leur plus grande force. Lors des retrouvailles d'Ulysse et Télémaque, la première question du roi d'Ithaque concerne le compte de leurs ennemis :

> Nῦν αὖ δεῦρ' ἰκόμην ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης, | ὄφρα κε δυσμενέεσσι φόνου πέρι βουλεύσωμεν. | Ἀλλ' ἄγε μοι μνηστῆρας ἀριθμήσας κατάλεξον, | ὄφρ' εἰδέω, ὅσσοι τε καὶ οἵ τινες ἀνέρες εἰσί· | καί κεν ἐμὸν κατὰ θυμὸν ἀμύμονα μερμηρίξας | φράσσομαι, ἤ κεν νῶϊ δυνησόμεθ' ἀντιφέρεσθαι | μούνω ἄνευθ' ἄλλων, ἦ καὶ διζησόμεθ' ἄλλους.
>
> « Me voilà ! Je suis venu sur les instances d'Athéna, afin que nous débattions du meurtre de nos ennemis. Allons ! dis-moi le nombre des prétendants et énumère-les moi, pour que je sache combien ils sont, et quelle sorte d'hommes ! Puis, ayant médité dans mon cœur sans reproche, je réfléchirai pour décider si nous pouvons leur faire face nous deux tout seuls sans personne d'autre, ou si nous chercherons de l'aide ailleurs. » (*Odyssée*, XVI, v. 233-239)

La réponse de Télémaque, inquiète, souligne l'inégalité des forces en présence :

> Ὦ πάτερ, ἦ τοι σεῖο μέγα κλέος αἰὲν ἄκουον, | χεῖράς τ' αἰχμητὴν ἔμεναι καὶ ἐπίφρονα βουλήν· | ἀλλὰ λίην μέγα εἶπες· ἄγη μ' ἔχει· οὐδέ κεν εἴη | ἄνδρε δύω πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισι μάχεσθαι. | Μνηστήρων δ οὔτ' ἂρ δεκὰς ἀτρεκὲς οὔτε δύ' οἶαι, | ἀλλὰ πολὺ πλέονες. […] | Τῶν εἴ κεν πάντων ἀντήσομεν ἔνδον ἐόντων, | μὴ πολύπικρα καὶ αἰνὰ βίας ἀποτείσεαι ἐλθών. | Ἀλλὰ σύ γ', εἰ δύνασαί τιν' ἀμύντορα μερμηρίξαι, | φράζευ, ὅ κέν τις νῷϊν ἀμύνοι πρόφρονι θυμῷ.
>
> « Mon père, j'ai toujours entendu parler de ta grande gloire, de tes mains de guerrier comme de ta prudence au conseil. Mais là tu vas trop loin ! Un vertige me prend ! Il serait impossible à deux hommes de combattre contre des hommes si nombreux et vigoureux ! Les prétendants, hélas, ne sont pas deux ou dix, mais bien plus ! […] Si nous affrontons tous ces gens dans le palais, j'ai peur que, pour avoir voulu leur faire payer leurs violences, tu ne subisses un sort cruel et amer. Mais plutôt, toi, si tu peux songer à quelque appui, réfléchis qui nous défendrait tous deux de tout son cœur ! » (*Odyssée*, XVI, v. 241-267)

Les nombres ne sont pas censés mentir. Et Télémaque a son compte : lui et son père n'ont aucune chance. Si, du moins, ils attaquent de face, force contre force, βίαι contre βίαι. La réponse de son fils est donc de songer à augmenter leur propre troupe. Si Télémaque a renoncé à chasser Antinoos et ses comparses, c'était justement à cause de cette infériorité numérique :

> Χαλεπὸν γὰρ ἐρυκακέειν ἕνα πολλούς.

> « Il est malaisé à un seul homme de repousser un tel nombre ! » (*Odyssée*, XX, v. 313)

Ulysse lui-même est troublé :

> Ὣς ἄρ' ὅ γ' ἔνθα καὶ ἔνθα ἑλίσσετο μερμηρίζων, | ὅππως δὴ μνηστῆρσιν ἀναιδέσι χεῖρας ἐφήσει, | μοῦνος ἐὼν πολέσι.
>
> « Il se roulait, méditant comment en venir aux mains avec ces prétendants éhontés, seul contre leur nombre ? » (*Odyssée*, XX, v. 28-30)

Mais la réponse est là, toute prête. On se souvient qu'au moment où Ulysse tramait avec Athéna sa vengeance, il se disait prêt, avec son aide, à combattre trois cents hommes (XIII, v. 386-390). Ulysse et son fils disposent déjà des deux seuls alliés dont ils ont besoin, Athéna et son père, Zeus en personne (XVI, v. 259-261 et XX, v. 35-53). Qui donc pourrait résister, si fort qu'il soit, à tant de μῆτις combinée ?

Comme face à Iros, l'épreuve qui met aux prises le mendiant et les prétendants est affaire de force, de βίη. Il faut tendre l'arc d'Ulysse. Or Antinoos lui même le reconnaît :

> Οὐ γὰρ ὀΐω | ῥηϊδίως τόδε τόξον ἐΰξοον ἐντανύεσθαι. | Οὐ γάρ τις μέτα τοῖος ἀνὴρ ἐν τοίσδεσι πᾶσι, | οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκεν.
>
> « Cet arc bien poli, je ne crois pas qu'on puisse aisément le bander. Non ! ce n'est pas ici, parmi tous ces convives, qu'Ulysse a son rival ! » (*Odyssée*, XXI, v. 91-94)

Télémaque s'y essaie et par trois fois doit relâcher sa force (μεθῆκε βίης : XXI, v. 126). Peut-être au quatrième essai eût-il réussi à tendre l'arc par la force (βίῃ : XXI, v. 127), mais Ulysse l'arrête. Le jeune homme prétend alors céder la place aux prétendants qui, leur conte-t-il, par la force, l'emportent sur lui :

> Ἀλλ' ἄγεθ', οἵ περ ἐμεῖο προφερέστεροί ἐστε… (*Odyssée*, XXI, v. 134).

Ce sont là de ces « gentillesses », de ces « mots doux » dont père et fils abreuvent leurs ennemis depuis le début[920]. Évidemment, aucun des prétendants ne parvient à tirer le trait, tant il est vrai qu'à ce jeu-là, Ulysse est le plus fort, voire le seul homme fort. Eurymaque en est tout déconfit :

> Ἀλλ' εἰ δὴ τοσσόνδε βίης ἐπιδευέες εἰμὲν | ἀντιθέου Ὀδυσῆος, ὅ τ' οὐ δυνάμεσθα τανύσσαι | τόξον.
>
> « Je suis confus que pour la force nous soyons si inférieurs au divin Ulysse, puisque nous sommes incapables de tendre l'arc ! » (*Odyssée*, XXI, v. 253-255)

Le fils de Laërte, qui n'est pas encore redevenu Ulysse, mais n'est encore qu'un vieux mendiant est tout à sa ruse et à son idée, δολοφρονέων et πολύμητις (XXI, v. 274), comme au moment d'affronter Iros (XVIII, v. 51). Il prétend vouloir se servir de l'arc pour faire l'épreuve de sa force :

> Ἀλλ' ἄγ' ἐμοὶ δότε τόξον ἐΰξοον, ὄφρα μεθ' ὑμῖν | χειρῶν καὶ σθένεος πειρήσομαι, ἤ μοι ἔτ' ἐστὶν | ἷς, οἵη πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν, | ἦ ἤδη μοι ὄλεσσε, ἄλη τ' ἀκομιστίη τε.
>
> « Allons, donnez-moi l'arc aux beaux polis, que parmi vous je fasse l'épreuve de mes bras et de ma poitrine, pour voir si j'ai encore la force qui habitait avant mes membres

[920] Cf. *supra* p. 107.

> souples, ou si la vie errante et le manque de soin me l'ont fait perdre ! » (*Odyssée*, XXI, v. 281-284)

Face au vrai mendiant, Ulysse avait laissé paraître quelque peu sa vraie nature. De même ici, il manie l'arc en habile connaisseur (ἐπίκλοπος τόξων : XXI, v. 397-400), pour la plus grande surprise des prétendants. En remportant l'épreuve, il manifeste en outre son ardeur :

> Ἔτι μοι μένος ἔμπεδόν ἔστιν (*Odyssée*, XXI, v. 426).

Mais, là encore, une ardeur, une vigueur maîtrisées jusqu'au dernier moment, tout entières au service du piège tendu à ses ennemis. Il a resserré les mailles du filet, fait boucler les issues (XXI, v. 381-389), prêt à faire une pêche miraculeuse (cf. XXII, v. 383 sq.). Le moment est venu d'abandonner son déguisement, de jeter ses loques, et de commencer le massacre (XXII, v. 1 sq.).

La victoire d'Ulysse est d'abord celle de l'intelligence, de la prudence, de l'astuce, de la μῆτις, la force n'intervenant que pour mieux servir le plan du héros. L'enchaînement des faits rappelle la victoire d'Ulysse sur le Cyclope. Face à un adversaire en apparence imbattable, trop grand, trop fort, ou ici trop nombreux, Ulysse parvient à retourner la situation en faisant confiance à la ruse. Lui-même fait ce rapprochement alors qu'il songe à mettre en œuvre sa vengeance :

> Τέτλαθι δή, κραδίη · καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης, | ἤματι τῷ, ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἤσθιε Κύκλωψ | ἰφθίμους ἑτάρους · σὺ δ' ἔτολμας, ὄφρα σε μῆτις | ἐξάγαγ' ἐξ ἄντροιο ὀϊόμενον θανέεσθαι.
>
> « Patience, mon cœur ! C'est chiennerie bien pire qu'il fallut supporter le jour que le Cyclope, en fureur, dévorait mes braves compagnons ! Mais tu as su avoir de l'audace, pour permettre à mon astuce de me conduire hors de cet antre où je pensais mourir. » (*Odyssée*, XX, v. 18-21)

L'avantage est apparemment du côté de l'adversaire. Mais c'est la μῆτις qui finit par avoir le dessus, contre toute espérance :

> Τίς κ' οἴοιτο μετ' ἀνδράσι δαιτυμόνεσσι | μοῦνον ἐνὶ πλεόνεσσι, καὶ εἰ μάλα καρτερὸς εἴη, | οἳ τεύξειν θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα μέλαιναν ;
>
> « Qui donc aurait pensé qu'au milieu de ces hommes en festin, seul parmi cette foule, un homme, si puissant qu'il pût être, y apporterait la male mort et l'ombre de la Parque ? » (*Odyssée*, XXII, v. 12-14)

Les prétendants attaquent en nombre, en groupe (ἀθρόοι : XXII, v. 76), un homme seul (μοῦνος ἐών : XXII, v. 107). Et pourtant, c'est ce héros qui, grâce à ses stratagèmes, à sa « technique », l'emporte. Ulysse les combat moins qu'il ne les chasse ou les pêche, les prenant dans sa nasse, son δίκτυον :

> Τοὺς δὲ ἴδεν μάλα πάντας ἐν αἵματι καὶ κονίῃσι | πεπτεῶτας πολλούς, ὥς τ' ἰχθύας, οὕς θ' ἁλιῆες | κοίλον ἐς αἰγιαλὸν πολιῆς ἔκτοσθε θαλάσσης | δικτύῳ ἐξέρυσαν πολυωπῷ · οἱ δέ τε πάντες | κύμαθ' ἁλὸς ποθέοντες ἐπὶ ψαμάθοισι κέχυνται · | τῶν μέν τ' ἠέλιος φαένθων ἐξείλετο θυμόν · | ὡς τότ' ἄρα μνηστῆρες ἐπ' ἀλλήλοισι κέχυντο.
>
> « Tous étaient couchés dans la boue et le sang : sous ses yeux, quelle foule ! on eût dit des poissons qu'en un creux de la rive, les pêcheurs ont tirés de la mer écumante ; aux mailles du filet, sur les sables, leur tas baille vers l'onde amère, et les feux du soleil leur enlèvent le souffle… C'est ainsi qu'en un tas gisaient les prétendants. » (*Odyssée*, XXII, v. 383-389)

Seul contre tous, il a fini par faire payer « la violence des insolents » (cf. βίην ὑπερηνορεόντων : XXIII, v. 31). En réalité, c'est lui qui est « puissant » (καρτερός : XXII, v. 13). L'homme fort de son astucieuse prudence n'en est que plus vigoureux encore, usant de son bras le plus efficacement, le plus profitablement. À lui la vraie valeur qui donne la victoire :

> Ὄλβιε Λαέρταο πάϊ, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ, | ἦ ἄρα σὺν μεγάλῃ ἀρετῇ ἐκτήσω ἄκοιτιν.
>
> « Heureux fils de Laërte, Ulysse aux mille machines, c'est grâce à ta grande valeur que tu as regagné ta femme ! » (*Odyssée*, XXIV, v. 192-193)

Chez lui, la ruse devient vertu, vaillance[921]. Telle est encore une fois la leçon qu'apprennent à leurs dépens les ennemis d'Ulysse, la leçon de l'*Odyssée*.

La gloire de Pénélope

Reste qu'il est dans l'*Odyssée* des victoires de μῆτις plus impressionnantes encore, plus glorieuses en vérité, que celles remportées par Ulysse. En effet, dans l'affrontement entre l'idée et la force, le fils de Laërte incarne la μῆτις face à des adversaires qui se fient à leur βίη. Pourtant, si l'astuce du fils de Laërte finit par se montrer plus vigoureuse encore que le bras de l'adversaire, c'est aussi parce qu'elle peut compter sur l'énergie du personnage. Ulysse, outre sa μῆτις, jouit aussi d'une puissance physique remarquable, ainsi qu'en témoigne l'épreuve de l'arc. Sa plus grande vertu est précisément de savoir, mieux que quiconque, mettre cette force au service de ses ruses, au lieu, lui laissant libre cours, de la laisser l'entraîner dans une folle violence.

Mais que faire quand la nature vous a entièrement privé de force ? Comment s'en sortir, surmonter les obstacles, remporter la victoire, quand on ne peut en aucun cas compter sur le secours de son bras ? Ne faut-il pas alors que le recours aux ruses de l'intelligence soit plus essentiel, plus critique encore ? Et par là même que la gloire qui revient au vainqueur appartienne sans partage à sa μῆτις ?

Tel est l'exemple que nous donne Pénélope dans l'épopée. Épouse d'Ulysse, une femme donc, elle ne jouit aucunement de cette force « physiologique » que nous avons décelée dans le mot βίη. Elle en est au contraire entièrement dénuée. Elle n'a, pour se défendre, que sa beauté qui charme, séduit, fait tout oublier, que ses mots doux, qui éprouvent et trompent à la fois, que ses ruses enfin. Ce sont là ses seules armes. Pénélope joue sur les apparences et sur les mots. Face à la force de l'adversaire, elle ne peut compter que sur son νόος, que sur sa μῆτις. Mais elle y excelle. Antinoos et les autres prétendants en font la cruelle expérience :

> Ἥ τοι περὶ κέρδεα οἶδεν. | Ἤδη γὰρ τρίτον ἐστὶν ἔτος, τάχα δ' εἶσι τέταρτον, | ἐξ οὗ ἀτέμβει θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν. | Πάντας μὲν ῥ' ἔλπει, καὶ ὑπίσχεται ἀνδρὶ ἑκάστῳ, | ἀγγελίας προϊεῖσα · νόος δέ οἱ ἄλλα μενοινᾷ.
>
> « Mieux que tout autre elle connaît les tours. Voici déjà la troisième année, bientôt la quatrième, qu'elle déçoit le cœur des Achéens en leur poitrine. À tous elle donne l'espoir ; à chacun elle promet, envoie des messages. Mais son esprit nourrit d'autres desseins ! » (*Odyssée*, II, v. 88-92)

Comme Ulysse, Pénélope compte au nombre des élus de Tritogénie. Elle est « fière en son cœur des dons dont Athéna l'a entourée au plus haut point, science des splendides

[921] Sur ce retournement, voir aussi *infra* p. 377 sq.

ouvrages, intelligence vertueuse, tours tels que jamais encore nous n'en avons entendu conter, pas même à propos de celles d'antan, les Achéennes aux belles boucles qui vivaient autrefois, Tyrô et Alcmène et Mycène au brillant diadème : aucune d'entre elles n'égalait Pénélope pour le savoir et pour l'esprit » :

> …τὰ φρονέουσ' ἀνὰ θυμόν, ἅ οἱ περὶ δῶκεν Ἀθήνη, | ἔργα τ' ἐπίστασθαι περικαλλέα καὶ φρένας ἐσθλὰς | κέρδεά θ', οἷ' οὔ πώ τιν' ἀκούομεν οὐδὲ παλαιῶν, | τάων αἳ πάρος ἦσαν ἐϋπλοκαμῖδες Ἀχαιαί, | Τυρώ τ' Ἀλκμήνη τε ἐϋστέφανός τε Μυκήνη· | τάων οὔ τις ὁμοῖα νοήματα Πηνελοπείῃ | ᾔδη… (*Odyssée*, II, v. 116-122).

Le dessein, la résolution : νόος que les dieux lui ont mis au cœur (II, v. 124-125) — refuser, toujours, d'épouser l'un de ses poursuivants —, « lui gagne une grande gloire » (μέγα κλέος : II, v. 125). Car c'est bien à elle, plus encore qu'à son mari, que l'*Odyssée* décerne la palme :

> Ὡς ἀγαθαὶ φρένες ἦσαν ἀμύμονι Πηνελοπείῃ, | κούρῃ Ἰκαρίου, ὡς εὖ μέμνητ' Ὀδυσῆος, | ἀνδρὸς κουριδίου. Τῶ οἱ κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται | ἧς ἀρετῆς, τεύξουσι δ' ἐπιχθονίοισιν ἀοιδὴν | ἀθάνατοι χαρίεσσαν ἐχέφρονι Πηνελοπείῃ.
>
> « Quelle noblesse d'esprit chez l'irréprochable Pénélope, la fille d'Icare ! Quelle mémoire, elle qui jamais n'oublia Ulysse, l'époux de sa jeunesse ! Pour elle, jamais ne périra le renom de sa vertu, et les Immortels inspireront aux hommes qui marchent sur la terre un chant à la gloire de la sage Pénélope ! » (*Odyssée*, XXIV, v. 194-198)

Ce chant, cette ἀοιδή, à la gloire de Pénélope et de ses tours, répandant partout son renom de vertu, son κλέος, c'est très précisément l'*Odyssée*. L'épopée d'Ulysse est tout autant celle de son épouse. Voire davantage encore, si l'on suit ceux des interprètes qui jugent que le fils de Laërte ne doit sa gloire qu'à ses exploits devant Troie, avant le début de son périple, et non pour avoir fini par rentrer chez lui[922].

De fait, depuis l'antiquité, les commentateurs ont été frappés par la tonalité féminine de l'*Odyssée*, au point qu'on a cru parfois y voir la composition d'une femme. Ce qui est certain en tout cas, c'est que le « sexe faible » occupe dans l'épopée une place essentielle. Au cours de cette étude, nous avons insisté à plusieurs reprises sur les qualités du bon roi. Or il se trouve que, dans l'*Odyssée*, les meilleurs rois ne sont pas hommes, mais, paradoxalement, des femmes. Paradoxalement, insistons-nous, parce qu'en Grèce ancienne, la femme est une éternelle mineure, soumise à son père jusqu'à son mariage où elle passe sous la tutelle de son mari. Réalité qui, du reste, constitue dans l'*Odyssée* l'un des ressorts essentiels de l'action. Quelle sera l'issue pour Pénélope ? Son père, ses frères, son fils, tous les prétendants, son mari même, que le doute ronge, en débattent sans cesse. Mais l'épopée prend soin de ne pas faire de Pénélope une simple marchandise, si précieuse soit-elle. La fille d'Icare, la femme d'Ulysse, la mère de Télémaque, l'aimée des prétendants ne se réduit pas à ce rôle de « femme objet ». Elle trouve le moyen, comme d'autres personnages féminins du récit — Hélène, Nausicaa, Aréte etc.[923] —, de faire entendre sa propre voix et d'acquérir gloire et renom, et d'abord — c'est ce qui nous intéresse ici — comme « régente ».

La première reine qui, dans son rôle de souveraine, mérite les éloges du poète se nomme Aréte, reine de Phéacie, épouse révérée d'Alkinoos. Nausicaa, sa fille, expliquant à Ulysse quel devra être son comportement à la cour de son père s'il veut

---

[922] C'est en particulier la thèse que soutient Pietro Pucci dans son *Ulysse polutropos* (1987, trad. fr. 1995).

[923] On peut aussi songer à Calypso et à Circée qui, comme Hélène du reste, présentent des traits plus équivoques, mais sans être entièrement privées de qualités.

gagner la faveur des Phéaciens, ne l'envoie pas aux pieds de son père, mais auprès de sa mère :

> Ἀλλ' ὁπότ' ἄν σε δόμοι κεκύθωσι καὶ αὐλή, | ὦκα μάλα μεγάροιο διελθέμεν, ὄφρ' ἂν ἴκεαι | μητέρ' ἐμήν · ἡ δ' ἧσται ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν πυρὸς αὐγῇ, | ἠλάκατα στρωφῶσ' ἁλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι, | κίονι κεκλιμένη · δμῳαὶ δέ οἱ εἵατ' ὄπισθεν. | Ἔνθα πατρὸς ἐμοῖο θρόνος ποτικέκλιται αὐτῇ, | τῷ ὄ γε οἰνοποτάζει ἐφήμενος ἀθάνατος ὡς. | Τόν παραμειψάμενος μητρὸς περὶ γούνασι χεῖρας | βάλλειν ἠμετέρης, ἵνα νόστιμον ἦμαρ ἴδηαι | χαίρων καρπαλίμως, εἰ καὶ μάλα τηλόθεν ἐσσί.
>
> « Quand tu seras entré dans la demeure, dans la cour, traverse en hâte la grand-salle et va trouver ma mère : elle sera près du foyer, dans sa lueur, le dos à un pilier, avec ses femmes derrière elle, tournant une quenouille pourpre, belle à voir. Mon père en son fauteuil sera assis, le dos au feu, buvant son vin à petits coups comme les Immortels. Sans t'arrêter à lui, va droit à ma mère et embrasse ses genoux, si tu veux bientôt avoir la joie de vivre l'heure du retour, serais-tu loin de chez toi. » (*Odyssée*, VI, v. 303-312)

Pourquoi tant d'insistance ? Pourquoi Arété plutôt qu'Alkinoos ? Athéna nous éclaire. Dans une scène qui préfigure l'arrivée d'Ulysse à Ithaque, la déesse enveloppe le fils de Laërte d'un nuage pour le cacher à la vue du tout-venant et lui sert de guide, sous l'aspect d'un jeune enfant. Une fois au palais d'Alkinoos, Athéna répète le conseil de Nausicaa :

> Δέσποιναν μὲν πρῶτα κιχήσεαι ἐν μεγάροισιν · | Ἀρήτη δ' ὄνομ' ἐστὶν ἐπώνυμον.
>
> « Va donc d'abord trouver la dame du palais. On la nomme Aréte. » (*Odyssée*, VII, v. 53-54)

Mais cette fois-ci, elle explique ce qui distingue cette femme :

> Κείνη περὶ κῆρι τετίμηταί τε καὶ ἔστιν | ἔκ τε φίλων παίδων ἔκ τ' αὐτοῦ Ἀλκινόοιο | καὶ λαῶν, οἵ μίν ῥα θεὸν ὡς εἰσορόωντες | δειδέχαται μύθοισιν, ὅτε στείχῃσ' ἀνὰ ἄστυ. | Οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτὴ δεύεται ἐσθλοῦ, | οἷσί τ' ἐὺ φρονέῃσι, καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει.
>
> « [Aréte] eut, et a toujours le cœur et les hommages de ses enfants comme du roi Alkinoos lui-même et de ses peuples, qui, la regardant comme on vénère une déesse, la couvrent de louanges quand elle passe en ville. Car elle aussi ne manque ni d'esprit ni de noblesse. Pour ses gens, grâce à ses bonnes raisons, elle apaise les querelles, même entre hommes. » (*Odyssée*, VII, v. 69-74)

Ces vers font écho à ceux de la *Théogonie*, déjà souvent cités, décrivant le souverain de justice :

> Οἱ δέ τε λαοὶ | πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας | ἰθείῃσι δίκῃσιν · ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων | αἶψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν · | τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς | βλαπτομένοις ἀγορῇφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι | ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν · | ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἱλάσκονται | αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν.
>
> « Tous les gens ont les yeux sur lui, quand il rend la justice en sentences droites. Son langage infaillible sait vite, comme il faut, apaiser les plus grandes querelles. Car c'est à cela qu'on connaît les rois sages, à ce qu'aux hommes un jour lésés ils savent donner, sur la place, une revanche sans combat, en entraînant les cœurs par des mots apaisants. Et quand il s'avance à travers l'assemblée, on lui fait fête comme à un dieu,

> pour son sens de l'honneur et sa douce bienveillance, et il brille au milieu de la foule accourue. » (*Théogonie*, v. 84-92)

Comme le roi de justice, Arété, exerçant sa pensée, sa raison, fait cesser les querelles, reçoit les hommages dus à une divinité et brille au milieu de ses sujets. Cette reine est d'une intelligence parfaite (βασίλεια περίφρων : XI, v. 345). Voilà pourquoi c'est à elle que doit s'adresser Ulysse.

Et ces qualités sont celles-là même que déploie Pénélope à Ithaque, de façon plus évidente encore, puisqu'aussi bien, Ulysse absent, Télémaque enfant, l'île n'avait plus que sa reine. La situation est ici tout à fait exceptionnelle. Arété peut bien être l'éminence grise d'Alkinoos, la véritable tête au pouvoir, officiellement, son époux demeure le maître. C'est le roi des Phéaciens en personne, et non sa femme, qui, finalement, arrête la décision et confère à Ulysse, en levant la main droite, le statut d'hôte (VII, v. 168-169). À Ithaque, en revanche, nul souverain pour entériner ce que son épouse juge bon. Pénélope, tant que son fils était enfant — et il semble bien que l'*Odyssée* soit justement l'occasion pour elle de s'apercevoir que Télémaque est devenu un homme[924] —, ne dépendait plus d'aucun maître précisément, d'aucun tuteur, d'aucun κύριος pour employer le terme technique grec. Évidemment, tous, son père, ses frères, son fils, son mari même, à travers une recommandation qu'il lui avait faite au jour de son départ pour Ilion (XVIII, v. 259-270), de plus en plus à mesure que le temps avance, la pressent de rentrer dans le rang, de choisir un nouveau gardien. Mais le premier stratagème de la fille d'Icare est justement de prolonger l'incertitude[925], source de son pouvoir : est-elle l'épouse d'un absent ou la veuve d'un mort ? Tant que la question n'est pas tranchée, elle n'a ni à regagner la maison de son père, ni à rejoindre celle d'un nouvel époux, mais peut, demeurant au palais d'Ulysse, agir en « régente ». Elle ne peut échapper à sa condition de femme, mais elle dispose d'une autorité considérable.

Ainsi, lorsque le fils de Laërte, déguisé en mendiant, s'entretient avec elle, il n'hésite pas à la comparer à un roi parfait, associant son honnêteté au bonheur du royaume. C'est là, lui dit-il, son plus grand titre de gloire :

> Ἥ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἱκάνει, | ὥς τέ τευ ἢ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδὴς | [ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων] | εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα | πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δενδρεα καρπῷ, | τίκτῃ δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς | ἐξ εὐηγεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.
>
> « Ta gloire atteint le vaste ciel, comme celle, oui ! d'un roi irréprochable, qui, redoutant les dieux, [régnant sur des hommes nombreux et courageux,] maintient haut et juste le droit, et la terre noire produit les orges et les blés, les arbres sont chargés de fruits, les brebis prolifèrent et la mer donne du poisson grâce à son bon gouvernement, et les peuples sous lui prospèrent. » (*Odyssée*, XIX, v. 108-114)

Femme avant tout, Pénélope ne saurait être un roi à part entière. Pourtant, elle en a toutes les qualités. Elle s'est acquittée de sa charge avec brio. En dépit des difficultés, elle a été, pour Ithaque, un souverain sans tache, aussi remarquable que son époux avait pu l'être avant son départ pour Troie.

---

[924] Cf. I, v. 360-361 ; XIX, v. 159-161, v. 530-534 ; XXI, v. 343-355. Sur l'assurance nouvelle de Télémaque, voir aussi la scène où il annonce aux prétendants, pour leur plus grande surprise, qu'il va convoquer l'assemblée (I, v. 368-382), la première à se réunir depuis le départ d'Ulysse (II, v. 25-34), et se verrait bien en roi d'Ithaque (I, v. 389-398). L'*Odyssée* décrit le moment où Télémaque prend la stature d'un souverain, digne héritier de son père (II, v. 1-14).

[925] Sur la figure incertaine, « indéterminée » de Pénélope, cf. Katz, 1991.

Et cela, bien évidemment, elle le doit à ses qualités intellectuelles. Nul ne valait Ulysse pour les idées, déclare Nestor, connu lui-même pour sa μῆτις (III, v. 18), devant Télémaque :

> Εἰνάετες γάρ σφιν κακὰ ῥάπτομεν ἀμφιέποντες | παντοίοισι δόλοισι, μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων. | Ἔνθ' οὔ τίς ποτε μῆτιν ὁμοιωθήμεναι ἄντην | ἤθελ', ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἐνίκα δῖος Ὀδυσσεὺς | παντοίοισι δόλοισι…
>
> « Neuf ans, nous avons cousu les maux aux Troyens, en les encerclant de ruses de toute sorte. Le Cronide à grand-peine nous a donné la victoire. Là-bas, il était quelqu'un à qui jamais on eût voulu s'égaler pour l'invention, tant le divin Ulysse l'emportait de loin pour les ruses de toute sorte ! » (*Odyssée*, III, v. 118-122)

Réputation à laquelle Télémaque ajoute foi et qu'il rappelle à son père :

> Σὴν γὰρ ἀρίστην | μῆτιν ἐπ' ἀνθρώπους φάσ' ἔμμεναι · οὐδέ κέ τίς τοι | ἄλλος ἀνὴρ ἐρίσειε καταθνητῶν ἀνθρώπων.
>
> « Ta μῆτις, on dit qu'elle est la meilleure au monde. Nul autre parmi les hommes mortels ne peut rivaliser avec toi. » (*Odyssée*, XXIII, v. 125)

Mais Nestor et Télémaque ne songent ici qu'à des hommes. Assurément, parmi la gent masculine, nul qui puisse rivaliser avec Ulysse. Mais, Pénélope, elle, non seulement se montre en μῆτις l'égale de son époux : elle se paie même le luxe, seule entre toutes avec Athéna, de le faire entrer dans son jeu plutôt que l'inverse.

Homère insiste. Pénélope est aussi sage et habile qu'Aréte[926], c'est-à-dire à l'extrême (περίφρων)[927]. Elle sait se montrer aussi sensée qu'Ulysse[928] (ἐχέφρων)[929]. Son pouvoir repose sur l'incertitude de sa situation, nous l'avons dit. Pénélope met tout en œuvre pour ne pas trancher, pour refuser à tous le terme attendu. Télémaque juge que sa mère n'est pas capable de « faire une fin » (οὐ τελευτὴν ποιῆσαι : I, v. 249-250 et XVI, v. 126-127). En réalité, elle ne le veut pas. Comme l'a montré Marylin Katz[930], « l'indétermination » de son personnage, qu'elle nourrit, constitue la clef de son comportement et réconcilie les interprétations, en apparence contradictoires, qu'il suscite. Pénélope doit, pour se sauver, différer sans cesse l'échéance. Or elle ne saurait compter sur la contrainte ni sur la violence. Ces instruments sont la prérogative des hommes. Et en particulier des prétendants, dont l'insolence est violente à l'excès (ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες : I, v. 368 ; IV, v. 321 ; XVI, v. 410). Ils la pressent de se prononcer et forcent brutalement les servantes et les coffres d'Ulysse (βιαίως : II, v. 237 et XXII, v. 37), dévorant ses biens avec, là encore, une violence extrême (κτήματα δαρδάπτουσιν ὑπέρβιον : XIV, v. 92 ; XVI, v. 315). En revanche, Pénélope peut leur jouer des tours, les fameux κέρδεα (II, v. 88). Face à la force, elle déploie ses idées et remporte la gloire.

Ainsi, aussi célèbre que le cheval de bois, le voile que Pénélope tissait le jour et défilait la nuit[931] :

---

[926] Dans l'*Odyssée*, Aréte est περίφρων au Chant XI, v. 345.
[927] Cf. *Odyssée*, I, v. 329 ; IV, v. 787, v. 808, v. 830 ; V, v. 216 ; XI, v. 446 ; XIV, v. 373 ; XV, v. 41, v. 314 ; XVI, v. 329, v. 409, v. 435 ; XVII, v. 36, v. 100, v. 162, v. 492, v. 498, v. 528, v. 553, v. 562, v. 585 ; XVIII, v. 159, v. 177, v. 245, v. 250, v. 285 ; XIX, v. 53, v. 59, v. 89, v. 103, v. 123, v. 308, v. 349, v. 357, v. 375, v. 491, v. 508, v. 559, v. 588 ; XX, v. 134, v. 388 ; XXI, v. 2, v. 311, v. 321, v. 330, v. 381 ; XXIII, v. 10, v. 58, v. 80, v. 104, v. 173, v. 256, v. 285 ; XXIV, v. 198, v. 404.
[928] Cf. *Odyssée*, XIII, v. 332.
[929] Cf. *Odyssée*, IV, v. 111 ; XIII, v. 406 ; XVI, v. 130, v. 458 ; XVII, v. 390 ; XXIV, v. 294.
[930] Cf. Katz, 1991.
[931] Sur Pénélope et la « poétique » du tissage dans l'*Odyssée*, cf. Papadopoulou-Belmehdi, 1994.

> Οἱ δὲ γάμον σπεύδουσιν · ἐγὼ δὲ δόλους τολυπεύω. | Φᾶρος μέν μοι πρῶτον ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων | στησαμένῃ μέγαν ἱστὸν ἐνὶ μεγάροισιν ὑφαίνειν, | λεπτὸν καὶ περίμετρον · ἄφαρ δ' αὐτοῖς μετέειπον · | « Κοῦροι, ἐμοὶ μνηστῆρες, ἐπεὶ θάνε δῖος Ὀδυσσεύς, | μίμντ' ἐπειγόμενοι τὸν ἐμὸν γάμον, εἰς ὅ κε φᾶρος | ἐκτελέσω, μή μοι μεταμώνια νήματ' ὄληται, | Λαέρτῃ ἥρωϊ ταφήϊον, εἰς ὅτε κέν μιν | μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο · | μή τίς μοι κατὰ δῆμον Ἀχαιϊάδων νεμεσήσῃ, | αἴ κεν ἄτερ σπείρου κεῖται πολλὰ κτεατίσσας. » | Ὣς ἐφάμην, τοῖσιν δ' ἐπεπείθετο θυμὸς ἀγήνωρ. | Ἔνθα καὶ ἠματίη μὲν ὑφαίνεσκον μέγαν ἱστόν, | νύκτας δ' ἀλλύεσκον, ἐπὴν δαΐδας παραθείμην. | Ὣς τρίετες μὲν ἔληθον ἐγὼ καὶ ἔπειθον Ἀχαιούς.
>
> « Ils pressent cet hymen. Moi, j'entasse les ruses. Un voile, voilà d'abord l'idée qu'un dieu inspira à mon esprit. dressant mon grand métier dans le palais, je le tissais, léger et immense. À eux, je leur disais parfois : " Mes jeunes prétendants, puisqu'il est mort, le divin Ulysse, attendez pour presser mon mariage, que j'ai achevé ce voile, afin que tout ce fil ne se perde pas en vain. C'est un linceul pour le héros Laërte, afin qu'à l'heure funeste où la cruelle mort viendra l'abattre il n'y ait nulle femme entre toutes les Achéennes qui me reproche d'avoir laissé sans suaire un mort si riche !" Je disais, et eux, leur cœur fier me prêtait foi. Sur cette immense toile, je tissais tout le jour ; mais la nuit, je venais, aux torches, la défaire. Ainsi, pendant trois ans, je me dérobais aux Achéens et eux s'y fiaient. » (*Odyssée*, XIX, v. 137-151)

Le voile est une ruse, un subterfuge : un δόλος (II, v. 93 et XXIV, v. 128). C'est une μῆτις (cf. XIX, v. 158). qui persuade aux prétendants une illusion. Pénélope use avec maestria de son pouvoir de conviction, de sa πειθώ (ἔπειθον), pour semer l'oubli dans le cœur de ses ennemis (ἔληθον ἐγώ). Quand Antinoos et Amphimédon retracent ce même récit[932], ils insistent sur la fourbe dont fait montre la reine :

> Ὣς τρίετες μὲν ἔληθε δόλῳ καὶ ἔπειθεν Ἀχαιούς.
>
> « Ainsi, pendant trois ans, elle se dérobait par ruse aux Achéens et eux s'y fiaient. » (*Odyssée*, II, v. 106 et XXIV, v. 141)

Sa ruse, son δόλος, constitue sa seule arme. Face à elle, l'adversaire, lui, emploie la contrainte : ἀνάγκη (II, v. 110 ; XIX, v. 156 ; XXIV, v. 145). Leur combat affronte l'idée et la force. Et, tant qu'elle n'est pas trahie, c'est la première qui l'emporte.

Ainsi cette autre esquive, où l'hymen est présenté à la fois comme inévitable et, pourtant, une nouvelle fois, écarté :

> Νὺξ δ' ἔσται, ὅτε δὴ στυγερὸς γάμος ἀντιβολήσει | οὐλομένης ἐμέθεν, τῆς τε Ζεὺς ὄλβον ἀπηύρα. | ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει · | μνηστήρων οὐχ ἥδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο, | οἵ τ' ἀγαθήν τε γυναῖκα καὶ ἀφνειοῖο θύγατρα | μνηστεύειν ἐθέλωσι καὶ ἀλλήλοισ' ἐρίσωσιν · | αὐτοὶ τοί γ' ἀπάγουσι βόας καὶ ἴφια μῆλα | κούρης δαῖτα φίλοισι, καὶ ἀγλαὰ δῶρα διδοῦσιν · | ἀλλ' οὐκ ἀλλότριον βίοτον νήποινον ἔδουσιν.
>
> « Je vois venir la nuit odieuse où l'hymen achèvera ma perte, puisque Zeus m'enleva ce qui fut mon bonheur. Mais une terrible douleur pénètre mon âme et mon cœur : non ! les prétendants n'ont plus aujourd'hui le juste respect des anciennes coutumes ! Ceux qui veulent prétendre à la main d'une noble femme, de la fille d'une riche maison, et rivalisent entre eux, amènent eux-mêmes bœufs et grasses brebis, festin pour ceux que la fiancée chérit, et lui donnent de splendides cadeaux ! Ils ne dévorent pas, sans qu'il leur en coûte rien, le bien d'autrui ! » (*Odyssée*, XVIII, v. 272-280)

Ulysse, du reste, ne s'y trompe pas, mais reconnaît là l'habileté de sa femme :

---

[932] Voir *Odyssée*, II, v. 93-110 : c'est Antinoos qui raconte ; et *Odyssée*, XXIV, v. 128-146 : le même récit se trouve dans la bouche d'Amphimédon cette fois, quand il arrive aux Enfers.

> Γήθησεν δὲ πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς, | οὕνεκα τῶν μὲν δῶρα παρέλκετο, θέλγε δὲ θυμὸν | μειλιχίοισ' ἐπέεσσι, νόος δέ οἱ ἄλλα μενόινα.
>
> « Il sourit, l'endurant, le divin Ulysse, parce qu'elle tirait d'eux des cadeaux et charmait leur cœur avec des paroles mielleuses, tout en méditant de tout autres desseins. » (*Odyssée*, XVIII, v. 281-283)

Pénélope, digne ouvrière de μῆτις, est experte en mots de miel, qui séduisent et convainquent, mais jamais ne disent tout.

Autre manière de jouer avec l'adversaire, autre usage traditionnel des ruses de l'intelligence, il faut sans cesse éprouver l'interlocuteur pour se mettre soi-même à l'abri des mauvais tours. Dans le cas de Pénélope, l'épreuve prend une dimension remarquable, car elle n'est pas à sens unique. Celui que la reine veut entendre, mais dont elle se méfie aussi, n'est autre qu'Ulysse déguisé en mendiant. Leur entretien devient vite le duel de deux intelligences, de deux jugements, la γνώμη de l'une affrontant celle de l'autre, chacun s'efforçant de « reconnaître » la véritable nature de l'adversaire.

On se souvient qu'Athéna a conseillé à son protégé de ne révéler son identité à personne (XIII, v. 301 sq.) et que ce dernier, déguisé, passe son temps à mettre à l'épreuve ses gens comme ses proches. Or, parmi eux, c'est Pénélope qui présente le plus grand risque, précisément parce que personne ne semble savoir de façon sûre qui elle est vraiment. Ulysse a déjà raconté aux Phéaciens comment, quand il a revu Agamemnon aux Enfers, ce dernier lui a conseillé de se méfier de sa femme :

> Τῷ νῦν μή ποτε καὶ σὺ γυναικί περ ἤπιος εἶναι | μηδ' οἱ μῦθον ἅπαντα πιφαυσκέμεν, ὅν κ' ἐὺ εἰδῇς, | ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμμένον εἶναι. | […] Ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσι· | κρύβδην, μηδ' ἀναφανδά, φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν | νῆα κατισχέμεναι, ἐπεὶ οὐκέτι πιστὰ γυναιξίν.
>
> « Ainsi, désormais, ne sois jamais doux envers ta femme, et ne lui révèle pas en entier l'avis que tu auras bien conçu, mais dis-en un bout, et tiens l'autre caché ! […] Je te dirai encore autre chose ; toi, mets-toi le bien en tête ; Fais aborder en cachette ton vaisseau à ta chère patrie, car il n'y a plus à se fier aux femmes ! » (*Odyssée*, XI, v. 441-456)

L'exemple d'Agamemnon, tué par Clytemnestre, invite à la prudence, et le fils de Laërte, πολύμητις qu'il est, n'en manque pas. Après vingt ans d'absence, sa femme lui est-elle restée fidèle ? Il veut le découvrir. Les gentillesses dont elle régale les prétendants, les espoirs entretenus, les promesses avancées, « paroles mielleuses » qui faisaient sourire Ulysse à l'instant nourrissaient ses craintes un peu plus tôt, quand Athéna le prévenait contre son épouse (XIII, v. 380-381).

De fait, même pour Télémaque, qui pourtant a passé toutes ces années aux côtés de sa mère, elle demeure mystérieuse et sujette à caution. Athéna, tout comme elle a averti le père, met en garde le fils :

> Ἀλλ' ὄτρυνε τάχιστα βοὴν ἀγαθὸν Μενέλαον | πεμπέμεν, ὄφρ' ἔτι οἴκοι ἀμύμονα μητέρα τέτμῃς. | Ἤδη γάρ ῥα πατήρ τε κασίγνητοί τε κέλονται | […] γήμασθαι. […] | Μή νύ τι σεῦ ἀέκητι δόμων ἐκ κτῆμα φέρηται. | Οἶσθα γὰρ οἷος θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γυναικός· | κείνου βούλεται οἶκον ὀφέλλειν, ὅς κεν ὀπυίῃ, | πάιδων δὲ προτέρων καὶ κουριδίοιο φίλοιο | οὐκέτι μέμνηται τεθνηότος οὐδὲ μεταλλᾷ.
>
> « Va vite demander à ce bon crieur de Ménélas qu'il te remette en route, si tu veux encore retrouver en rentrant chez toi ton éminente mère. Car voici que son père et ses frères la pressent de se marier […]. Prends garde ! si, contre ton gré, quelqu'un de tes

> biens sortait de ton logis ! Tu sais le cœur dans la poitrine des femmes : c'est toujours la maison de leur nouveau mari qu'elles veulent servir ; leurs fils d'un premier lit, l'époux de leur jeunesse ne comptent plus pour elles : il est mort ! c'est l'oubli ! » (*Odyssée*, XV, v. 14-23)

Télémaque, grandi, prenant à cœur les intérêts de sa maison, ne sait comment se débrouiller avec sa mère. Il ne peut la renvoyer, la répudier, sans s'attirer la colère des Érinyes (II, v. 130-137). Il ne veut pas non plus continuer à se ruiner pour les prétendants. Mais Pénélope ne se résout à rien. Télémaque ne comprend pas sa mère. Il ne sait que penser, s'inquiète, soupçonne. Le discours d'Athéna, si contraire à ce que le lecteur et la tradition croient savoir du personnage de Pénélope, est le reflet de ces craintes[933]. Craintes que ne lèvent en rien ses retrouvailles avec son père. Quand Ulysse met son fils dans le secret de sa vengeance, il lui enjoint de garder sa présence cachée. Personne ne doit en entendre parler, ni Laërte, ni même Pénélope en personne (μήτ' αὐτὴ Πηνελόπεια : XVI, v. 303). Car il leur faut d'abord, tous les deux tout seuls, reconnaître la droiture des femmes, y compris la reine :

> Ἀλλ' οἷοι σύ τ' ἐγώ τε γυναικῶν γνώομεν ἰθύν (*Odyssée*, XVI, v. 304).

Il leur faut mettre à l'épreuve la maison d'Ulysse (cf. πειρηθεῖμεν : XVI, v. 305).

Si le père et le fils se méfient de Pénélope, l'auditeur de l'*Odyssée*, lui, ne peut vraiment douter de ses sentiments. L'image que donne d'elle la voix du poète ne correspond pas à la figure inquiétante dont se plaignent les hommes de sa vie, qu'il s'agisse d'Ulysse, de Télémaque, d'Icare et de ses fils ou des prétendants. La reine jamais n'a oublié l'époux de sa jeunesse qu'elle pleure à la moindre occasion[934], au point de souhaiter la mort sous les flèches d'Artémis plutôt qu'un nouvel hymen[935]. Son fils non plus n'est jamais loin de son cœur, qui se soucie de son sort[936]. Antinoos et ses comparses, au rebours, elle les déteste et ne souhaite que leur perte[937].

Dans le concours de prudence qui l'oppose à son hôte, les soupçons qui motivent Ulysse ont donc moins de fondement que ceux de son épouse. Car la méfiance dont elle témoigne envers ce mendiant, si laid, mais si beau parleur, n'est que trop justifiée. Eumée le présente en ces termes :

> Εἰ γάρ τοι, βασίλεια, σιωπήσειαν Ἀχαιοί · | οἳ' ὅ γε μυθεῖται, θέλγοιτό κέ τοι φίλον ἦτορ. | Τρεῖς γὰρ δή μιν νύκτας ἔχον, τρία δ' ἤματ' ἔρυξα | ἐν κλισίῃ · […] | Ὡς δ' ὅτ' ἀοιδὸν ἀνὴρ ποτιδέρκεται, ὅς τε θεῶν ἔξ | ἀείδῃ δεδαὼς ἔπε' ἱμερόεντα βροτοῖσι, | τοῦ δ' ἄμοτον μεμάασιν ἀκουέμεν, ὁππότ' ἀείδῃ · | ὡς ἐμὲ κεῖνος ἔθελγε παρήμενος ἐν μεγάροισι.
>
> « Ah ! reine, si nos Achéens voulaient se taire ! Ses récits te charmeraient le cœur. Trois nuits je l'ai gardé, et trois jours, dans ma loge […]. As-tu vu le public regarder vers l'aède, inspiré par les dieux pour la joie des mortels ? Tant qu'il chante, on ne veut que l'entendre et toujours ! C'est pareil charmeur qu'il fut en mon manoir ! » (*Odyssée*, XVII, v. 513-521)

Mais Pénélope, mieux que quiconque, sait la valeur d'un conte charmant. Et Eumée lui-même, en entendant ces beaux discours, exprimait sa méfiance :

---

[933] Cf. Katz, 1991, p. 60.
[934] Cf. entre autres : *Odyssée*, I, v. 342, v. 363 ; IV, v. 722 ; XVI, v. 450 ; XIX, v. 136, v. 204-209, v. 249-251, v. 603 ; XX, v. 56-59 ; XXI, v.56-57 etc.
[935] Cf. *Odyssée*, XIX, v. 62.
[936] Cf. *Odyssée*, IV, v. 786.
[937] Cf. *Odyssée*, IV, v. 680 ; XVII, v. 495.

> Ὦ γέρον, οὔ τις κεῖνον ἀνὴρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν | ἀγγέλων πείσειε γυναῖκά τε καὶ φίλον υἱόν, | ἀλλ' ἄλλως, κομιδῆς κεχρημένοι, ἄνδρες ἀλῆται | ψεύδοντ' οὐδ' ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι. | Ὃς δέ κ' ἀλητεύων Ἰθάκης ἐς δῆμον ἵκηται, | ἐλθὼν ἐς δέσποιναν ἐμὴν ἀπατήλια βάζει. | […] Αἶψά κε καὶ σύ, γεραιέ, ἔπος παρατεκτήναιο, | εἴ τίς τοι χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα δοίη.
>
> « Des nouvelles d'Ulysse, vieillard ! tous les rouleurs des mers viendraient nous en donner, qu'ils ne convaincraient plus ni sa femme ni son fils ! Pour obtenir nos soins, tous les gens d'aventures inventent des mensonges, chacun à sa façon, et refusent de dire la vérité ! Et dès qu'un vagabond arrive en notre Ithaque, il court chez ma maîtresse et lui conte une histoire. […] Et toi aussi, mon petit vieux, tu bâtirais sur-le-champ une histoire, pour avoir les habits, la robe et le manteau. » (*Odyssée*, XIV, v. 122-132)

Ulysse, tout à son rôle, donne prise à toutes les préventions, lui qui se prétend conduit par son seul ventre[938]. Tout se passe comme si l'épopée voulait mettre la reine en position de force, lui assurant le moyen d'affirmer sa gloire contre les inquiétudes — qui tant la méconnaissent — de son époux et de son fils. Ce sont les propos du mendiant qui sont sujets à caution. Eumée raconte :

> Φησὶ δ' Ὀδυσσῆος ξεῖνος πατρώϊος εἶναι, | Κρήτῃ ναιετάων, ὅθι Μίνωος γένος ἐστίν. | Ἔνθεν δὴ νῦν δεῦρο τόδ' ἵκετο πήματα πάσχων | προπροκυλινδόμενος· στεῦται δ' Ὀδυσῆος ἀκοῦσαι | ἀγχοῦ, Θεσπρωτῶν ἀνδρῶν ἐν πίονι δήμῳ, | ζωοῦ· πολλὰ δ' ἄγει κειμήλια ὄνδε δόμονδε.
>
> « Ulysse est, m'a-t-il dit, son hôte de famille. Il habitait en Crète, au pays de Minos : c'est de là qu'il nous vient, roulé de flots en flots, à travers tous les maux. Il jure que, d'Ulysse, on lui parla non loin d'ici, chez les Thesprotes, que, dans ce bon pays, notre maître est vivant et qu'il va nous rentrer, tout chargé de richesses. » (*Odyssée*, XVII, v. 522-527)

Or nous savons que ce récit d'Ulysse, s'il n'est entièrement faux, mêle habilement fiction et faits avérés. La fille d'Icare reprend espoir, mais pas trop vite. Elle veut un face à face (XVII, v. 529). Elle le récompensera, mais seulement si elle « reconnaît » qu'en tout point il parle infailliblement :

> Αἴ κ' αὐτὸν γνώω νημερτέα πάντ' ἐνέποντα… (*Odyssée*, XVII, v. 549).

Son hôte n'est pas un sot (οὐκ ἄφρων : XVII, v. 586). Mais il n'en est que plus dangereux. Pénélope, dans son entretien avec le mendiant, puis avec Ulysse, une fois quitté le déguisement et le massacre achevé, ne va cesser d'exercer sa γνώμη, d'opposer à la ruse de cet éternel acteur, de cet « hypocrite » par excellence, ses propres stratagèmes, forçant finalement son époux à lui prouver sa propre honnêteté, et non l'inverse.

Pénélope commence par soumettre son hôte à un interrogatoire :

> Ἐθέλω δέ μιν ἐξερέεσθαι (*Odyssée*, XIX, v. 99).

Quelle est son nom, sa race, son pays (XIX, v. 105) ? Ulysse répond à côté, part sur un éloge de la reine, cherche à l'amadouer : lui répondre ne ferait qu'augmenter sa peine, prétend-il. Mais Pénélope n'en démord pas. Elle ne s'en laisse pas conter :

---

[938] À propos d'Ulysse, le mot « ventre » revient souvent. Déjà chez les Phéaciens : *Odyssée*, VI, v. 133 et VII, v. 216. Mais surtout quand il apparaît sous les traits d'un mendiant :*Odyssée*, XVII, v. 228, v. 286, v. 473, v. 559 ; XVIII, v. 53, v. 364, v. 380.

> Ἀλλὰ καὶ ὥς μοι εἰπὲ τεὸν γένος, ὁππόθεν ἐσσι· | οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.
>
> « Quoi qu'il en soit, dis-moi ta race et ta patrie ; car tu n'es pas sorti du chêne légendaire ni du rocher ! » (*Odyssée*, XIX, v. 162-163)

Ulysse, contraint et forcé, s'exécute. C'est déjà une première défaite, même si le fils de Laërte déploie non la vérité, mais sa légende crétoise :

> Ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα.
>
> « Il savait dire tant de mensonges tout semblables aux réalités. » (*Odyssée*, XIX, v. 203)

Et Pénélope est émue jusqu'aux larmes (XIX, v. 204-209). Ulysse, ici, semble reprendre le contrôle de la situation. Sa ruse l'emporte :

> Αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς | θυμῷ μὲν γοόωσαν ἐὴν ἐλέαιρε γυναῖκα, | ὀφθαλμοὶ δ' ὡς εἰ κέρα ἔστασαν ἠὲ σίδηρος | ἀτρέμας ἐν βλεφάροισι· δόλῳ δ' ὅ γε δάκρυα κεῦθεν.
>
> « Le cœur plein de pitié, Ulysse contemplait la douleur de sa femme ; mais sans un tremblement de cils, ses yeux semblaient de la corne ou du fer : pour sa ruse, il fallait qu'il lui cachât ses larmes. » (*Odyssée*, XIX, v. 209-212)

Pourtant, Pénélope, encore une fois, fait montre de prudence :

> Νῦν μὲν δή σευ ξεῖνε γ' ὀΐω πειρήσεσθαι, | εἰ ἐτεὸν δὴ κεῖθι σὺν ἀντιθέοισ' ἑτάροισι | ξείνισας ἐν μεγάροισι ἐμὸν πόσιν, ὡς ἀγορεύεις. | Εἰπέ μοι, ὁπποῖ' ἄσσα περὶ χροὶ εἵματα ἕστο, | αὐτός θ' οἷος ἦεν, καὶ ἑταίρους, οἵ οἱ ἕποντο.
>
> « Étranger, je veux te mettre à l'épreuve. Si ton récit est vrai, si c'est toi qui reçus là-bas, en ton manoir, mon époux et ses équipages divins, quels vêtements, dis-moi, avait-il sur le corps ? Que semblait-il lui-même ? Et quelle était sa suite ? » (*Odyssée*, XIX, v. 215-219)

Nouvelle épreuve. Nouvelle preuve (XIX, v. 221-248). Nouvelles larmes (XIX, v. 249-251). Le mendiant, mêlant toujours aux réalités — Ulysse va rentrer cette lune —, des inventions de son cru — il n'est pas encore là, mais au pays du roi Phidon, ou peut-être à Dodone —, finit son conte (XIX, v. 262-306). L'annonce a tout pour plaire et pour convaincre. Et pourtant, à nouveau, c'est un échec. Pénélope, aussi fine que jamais (περίφρων : XIX, v. 308), ne s'y fie pas :

> Αἴ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἴη· | τῷ κε τάχα γνοίης φιλότητά τε πολλά τε δῶρα | ἐκ ἐμεῦ, ὡς ἄν τίς σε συναντόμενος μακαρίζοι. | Ἀλλά μοι ὧδ' ἀνὰ θυμὸν ὀΐεται, ὡς ἔσεταί περ· | οὔτ' Ὀδυσεὺς ἔτι οἶκον ἐλεύσεται…
>
> « Ah ! mon hôte, puissent s'accomplir tes paroles ! Tu trouverais chez moi une amitié si prompte et des dons si nombreux que chacun, à te voir, vanterait ton bonheur ! Mais moi, j'ai dans le cœur un sûr pressentiment qu'Ulysse à son foyer ne reviendra jamais… » (*Odyssée*, XIX, v. 309-313)

La reine voudrait persuader son hôte qu'elle l'emporte sur les autres femmes en esprit, en νόος, et en prudence, en μῆτις :

> Γυναικῶν | ἀλλάων περίειμι νόον καὶ ἐπίφρονα μῆτιν (*Odyssée*, XIX, v. 326).

Le lecteur, pour sa part, n'en doute déjà plus.

Dans la scène qui suit, Euryclée, la vieille nourrice d'Ulysse, « reconnaît » son maître à la présence d'une cicatrice que son déguisement ne peut dissimuler : ἔγνω (XIX, v. 392, v. 475), γνῶ (XIX, v. 468). En la circonstance, c'est encore la prudence d'Ulysse qui est prise en défaut : il ne songe que trop tard — lui qui, d'habitude, anticipe au contraire — à ce que cette vue va révéler (XIX, v. 388-392). Mais Athéna prolonge la joute. Elle empêche Pénélope de voir la réaction d'Euryclée en détournant son esprit (νόον ἔτραπεν : XIX, v. 478-479). Ulysse, lui, qui se méfie toujours et de sa femme et de ses servantes, menace la vieille : nul ne doit savoir (XIX, v. 486). Et le duel reprend. C'est la fameuse scène du songe de Pénélope, où la reine raconte au mendiant sa vision d'une nuit : ses belles oies tuées par un aigle qui se prétend Ulysse, revenu se venger (XIX, v. 535-553)[939]. Vérité ou mensonge, prophétie ou illusion ? La reine veut l'avis de son hôte. Et le mendiant de confirmer :

> Ἦ ῥά τοι αὐτὸς Ὀδυσσεὺς | ὅπως τελέει · μνηστῆρσι δὲ φαίνετ' ὄλεθρος | πᾶσι μάλ', οὐδέ κέ τις θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξει.
>
> « De la bouche d'Ulysse en personne, tu sais ce qui doit advenir : pour tous les prétendants, c'est la mort assurée ; pas un n'évitera le trépas et la mort ! » (*Odyssée*, XIX, v. 556-558)

L'affaire est faite ? Pénélope convaincue ? Pas du tout. C'est elle au contraire qui fait la leçon à Ulysse : les songes sont vains, obscurs, et ne s'accomplissent pas souvent (XIX, v. 560-569). À la fiction, Pénélope oppose son sens des réalités. C'est elle qui a le dernier mot, inventant même le moyen qui permettra à son époux d'accomplir sa vengeance : le concours de l'arc (XIX, v. 570-581)[940]. Ulysse devra l'occasion de son succès à la μῆτις de sa femme.

En fait, même une fois quitté son déguisement, sa vengeance achevée, les prétendants massacrés, Ulysse continue d'affronter la μῆτις de Pénélope ; et d'avoir le dessous. Nous sommes au Chant XXIII. Tout est consommé. Euryclée, la première après Télémaque à avoir su qu'Ulysse était de retour — elle a reconnu, nous l'avons dit, sa cicatrice, signe manifeste, σῆμα ἀριφραδές (XXI, v. 217 ; cf. aussi XXIII, v. 73), grâce auquel Ulysse s'est ensuite identifié à Eumée et à son bouvier, Philœtios —, vient avertir sa maîtresse : son époux est de retour et a tué les prétendants (XXIII, v. 5-9) ! Mais, comme d'habitude, Pénélope, περίφρων, se méfie :

> Μαῖα φίλη, μάργην σε θεοὶ θέσαν, οἵ τε δύνανται | ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονά περ μάλ' ἐόντα, | […] Τίπτε με λωβεύεις πολυπενθέα θυμὸν ἔχουσαν | ταῦτα παρὲξ ἐρέουσα…
>
> « Bonne mère, les dieux t'ont rendue folle, qui peuvent faire un insensé de l'homme le plus sensé […]. Pourquoi donc me jouer, moi qui ai tant de peine dans mon cœur, en me parlant hors de propos… » (*Odyssée*, XXIII, v. 11-16)

Euryclée insiste. Ulysse était cet hôte. Télémaque le savait (ᾔδεεν : XXIII, v. 29), mais, « par sagesse, il a dissimulé les desseins de son père, jusqu'à ce qu'il ait tiré vengeance de la violence de ces hommes insolents » :

> Ἀλλὰ σαοφροσύνῃσι νοήματα πατρὸς ἔκευθεν | ὄφρ' ἀνδρῶν τίσαιτο βίην ὑπερηνορεόντων (*Odyssée*, XXIII, v. 30-31).

---

[939] Cf. *supra* p. 66 pour une analyse détaillée de ces vers.

[940] L'*Odyssée* nous dit qu'Athéna lui inspire à nouveau la même idée au matin : XXI, v. 1-3.

Pénélope est ébranlée, mais trouve encore le moyen d'objecter. Elle relève la difficulté majeure à laquelle était confronté Ulysse : le nombre des combattants !

> Εἰ δ' ἄγε δή μοι, μαῖα φίλη, νημερτὲς ἐνίσπες, | εἰ ἐτεὸν δὴ οἶκον ἱκάνεται, ὡς ἀγορεύεις, | ὅππως δὴ μνηστῆρσιν ἀναιδέσι χεῖρας ἐφῆκε | μοῦνος ἐών, οἱ δ' αἰὲν ἀολλέες ἔνδον ἔμιμνον.
>
> « Bonne mère, allons ! si tu m'as parlé sans faillir, si vraiment il est revenu à la maison, comme tu dis, comment a-t-il pu abattre ses bras sur ces prétendants éhontés, lui qui était tout seul ? Eux, toujours, c'est en nombre qu'ils demeuraient chez nous ! » (*Odyssée*, XXIII, v. 35-38)

Il faut rester sur ses gardes, en dépit de la joie ressentie. Et si ce n'était pas Ulysse, mais un dieu vengeur :

> Μαῖα φίλη, μή πω μέγ' ἐπεύχεο καγχαλόωσα. | Οἶσθα γὰρ ὥς κ' ἀσπαστὸς ἐνὶ μεγάροισι φανείη | πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί τε καὶ υἱέϊ, τὸν τεκόμεσθα · | ἀλλ' οὐκ ἔσθ' ὅδε μῦθος ἐτήτυμος, ὡς ἀγορεύεις, | ἀλλά τις ἀθανάτων κτεῖνε μνηστῆρας ἀγαυούς, | ὕβριν ἀγασσάμενος θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα. | Οὔ τινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, | οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτίς σφεας εἰσαφίκοιτο · τῶ δι' ἀτασθαλίας ἔπαθον κακόν. Αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς | ὤλεσε τηλοῦ νόστον Ἀχαιΐδος, ὤλετο δ' αὐτός.
>
> « Bonne mère, n'éclate pas encore en transports et en rires. Tu sais combien tous seraient heureux, s'il paraissait dans la maison, moi surtout, et ce fils qui nous doit la naissance. Mais ce récit que tu nous fais n'est pas exact : c'est un des immortels qui a tué les prétendants illustres, révolté par leur insolence cruelle au cœur et par leurs crimes ! Car ils n'avaient d'égard pour aucun des hommes qui marchent sur la terre, pour aucun, dis-je, vilain ou même noble, qui les abordaient. C'est à cause de leur folie qu'ils ont subi leur malheur. Mais Ulysse, lui, a perdu le retour loin de l'Achaïe, et lui-même est perdu. » (*Odyssée*, XXIII, v. 59-68)

Euryclée lui reproche son cœur toujours incrédule :

> Θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος (*Odyssée*, XXIII, v. 72).

Elle lui oppose la cicatrice, le signe manifeste, σῆμα ἀριφραδές (XXIII, v. 73). Mais Pénélope n'est pas satisfaite :

> Μαῖα φίλη, χαλεπόν σε θεῶν αἰειγενετάων | δήνεα εἴρυσθαι, μάλα περ πολύϊδριν ἐοῦσαν .
>
> « Bonne mère, il est difficile que tu pénètres les secrets desseins des dieux éternels, si grande que soit ta clairvoyance. » (*Odyssée* XXIII, v. 81-82)

Elle veut voir ce qu'il en est vraiment (ὄφρα ἴδωμαι : XXIII, v. 83). En sa présence, elle hésite :

> Ὄψει δ' ἄλλοτε μέν μιν ἐνωπαδίως ἐσίδεσκεν, | ἄλλοτε δ' ἀγνώσασκε κακὰ χροὶ εἵματ' ἔχοντα.
>
> « Tantôt elle attachait sur lui d'ardents regards, tantôt elle le méconnaissait sous les misérables vêtements de son corps. » (*Odyssée*, XXIII, v. 94-95)

Télémaque, qui, décidément, connaît mal sa mère, lui reproche cette distance, la mettant au compte d'un cœur de pierre (XXIII, v. 96-103). Mais Pénélope, toujours aussi sage : περίφρων, déclare enfin le fond de sa pensée. Elle ne saurait se contenter d'un « signe manifeste », d'un σῆμα ἀριφραδές, aussi facile à connaître qu'à contrefaire. Ce qu'elle

attend, ce sont des signes secrets. Eux seuls autoriseront, ou non, la « reconnaissance », la rencontre de sa γνώμη et de celle d'Ulysse :

> Εἰ δ' ἐτεὸν δὴ | ἔστ' Ὀδυσεὺς καὶ οἶκον ἱκάνεται, ἦ μάλα νῶϊ | γνωσόμεθ' ἀλλήλω καὶ λώϊον · ἔστι γὰρ ἥμιν | σήμαθ', ἃ δὴ καὶ νῶϊ κεκρυμμένα ἴδμεν ἀπ' ἄλλων.
>
> « Si vraiment c'est Ulysse qui rentre en sa maison, assurément tous deux nous nous reconnaîtrons, et facilement. Car il est des signes, cachés, ignorés des autres, que nous deux savons. » (*Odyssée*, XXIII, v. 107-110)

Et Ulysse ne s'y trompe pas. Le héros de μῆτις sait quand on en use à son endroit :

> Τηλέμαχ', ἦ τοι μητέρ' ἐνὶ μεγάροισιν ἔασον | πειράζειν ἐμέθεν · τάχα δὴ φράσεται καὶ ἄρειον. | Νῦν δ' ὅττι ῥυπόω, κακὰ δὲ χροὶ εἵματα εἶμαι, τοὔνεκ' ἀτιμάζει με καὶ οὔ πώ φησι τὸν εἶναι.
>
> « Télémaque, laisse donc ta mère en ce palais me mettre à l'épreuve. Vite elle comprendra, et mieux : c'est que, pour le moment, je suis sale et ne porte sur le corps que de misérables haillons. Voilà pourquoi elle ne fait point cas de ma personne et ne dit pas encore : "C'est bien lui !" » (*Odyssée*, XXIII, v. 113-116)

Encore une fois, Pénélope éprouve son hôte. Ulysse quitte enfin son déguisement. Il reprend sa belle apparence, que rehausse l'art d'Athéna. Elle l'embellit aujourd'hui autant qu'elle l'avait enlaidi hier. Il est pareil aux dieux (XXIII, v. 156-163). Le fils de Laërte croit l'épreuve passée avec succès. Surprise ! Pénélope n'accourt pas ! Et, comme son fils à l'instant, Ulysse se trompe sur le compte de son épouse, victime de l'image qu'il garde des « faibles femmes » (cf. γυναικῶν θηλυτεράων : XXIII, v. 166). Pénélope mène la danse. Elle lui tend un piège, feint de le reconnaître, mais pour mieux le tester. Elle le joue. Et Ulysse, si malin pourtant, se laisse prendre ! C'est l'épreuve du lit que nous évoquions au début de ce chapitre. Pénélope présente de fausses excuses à son hôte et ordonne à Euryclée d'aller apprêter la couche « qu[']Ulysse] en personne a fabriquée » (XXIII, v. 178) en dressant le bois du cadre (XXIII, v. 179). Or il n'y a rien à dresser. La structure est cet olivier qui poussait dans la cour. Il tient tout seul. C'est le démonter ou le remonter qui relèverait du miracle !

> Ὣς ἄρ' ἔφη πόσιος πειρωμένη.
>
> « Voilà ce qu'elle disait pour éprouver son époux. » (*Odyssée*, XXIII, v. 181)

Ulysse, affligé, ne voit pas la ruse et laisse échapper le secret, le signe caché, la marque connue d'eux seuls, qu'attendait son épouse (XXIII, v. 181-204). Agamemnon lui avait recommandé de ne jamais ouvrir entièrement sa pensée à Pénélope :

> Μηδ' οἱ μῦθον ἅπαντα πιφαυσκέμεν, ὅν κ' ἔυ εἰδῇς (*Odyssée*, XI, v. 442).

Or c'est très précisément là ce que Pénélope l'a obligé à faire :

> Οὕτω τοι τόδε σῆμα πιφαύσκομαι.
>
> « Voilà, pour toi, j'ouvre cette marque, la nôtre ! » (*Odyssée*, XXIII, v. 202)

Son épouse l'a battu à son propre jeu. Elle s'en excuse et s'en explique :

> Αἰεὶ γάρ μοι θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν | ἐρρίγει, μή τις με βροτῶν ἀπάφοιτ' ἐπέεσσιν | ἐλθών · πολλοὶ γὰρ κακὰ κέρδεα βουλεύουσιν.

> « Toujours mon cœur au fond de ma poitrine tremblait à l'idée qu'un mortel vienne me tromper par ses discours. Nombreux, en effet, sont ceux qui complotent de méchants tours ! » (*Odyssée*, XXIII, v. 215-217)

Tout dans cette histoire est affaire de tromperies, de menteries, de ruses, de tours. Ulysse ne cesse d'en user, nous l'avons montré. Ce sont là les armes de son succès. Mais Pénélope aussi. Mieux, elle parvient à jouer la μῆτις faite homme. C'est Ulysse maintenant que secouent les sanglots (XXIII, v. 231-232). Renversement de situation tout à sa gloire. Elle déclarait à son hôte :

> Εἰ κεῖνός γ' ἐλθὼν τὸν ἐμὸν βίον ἀμφιπολεύοι, | μεῖζον κε κλέος εἴη ἐμὸν καὶ κάλλιον οὕτω.
>
> « Ah ! s'il me revenait pour veiller sur ma vie, que mon renom serait et plus grand et plus beau ! » (*Odyssée*, XIX, v. 127-128)

Et ne croyait pas si bien dire. Autant que les ruses grâce auxquelles trois années durant elle sut repousser les prétendants, ce sont celles qu'elle oppose victorieusement à son époux de retour qui font d'elle la plus intelligente des femmes, περίφρων par excellence, dont le nom jamais ne s'oubliera.

Si le personnage de Pénélope est si difficile à cerner, c'est qu'il s'entoure d'un mystère, revêt un déguisement plus troublant et plus efficace encore que ceux dont s'affuble son époux. Ulysse, au bout du compte, après avoir profité de l'anonymat et brouillé à plaisir son identité, finit par afficher sa cicatrice, par quitter ses haillons, par être reconnu. Pénélope, au contraire, offre jusqu'au bout des visages très différents selon la voix qui la décrit et l'issue qu'on lui prédit : tantôt femme fidèle, mère exemplaire, veuve éplorée, reine parfaite, tantôt future mariée, adultère en puissance et, pourquoi pas, nouvelle Clytemnestre, meurtrière de son mari avec son nouvel amant. Cette nature incertaine, qui change d'un instant à l'autre, mouvante, indéterminée, trompeuse, fait de Pénélope, plus encore que de son époux, l'incarnation même de la prudence, de l'intelligence, de l'astuce aussi, bref de la μῆτις.

L'IDÉE CONTRE L'IDÉE

Pourtant, si les tours que joue Pénélope aux prétendants, à Ulysse même, confirment la suprématie de l'idée sur la force, ils manifestent également les limites de cette victoire. Et cela pour deux raisons.

D'abord, parce qu'au moment où Ulysse revient, la reine d'Ithaque a épuisé ses ressources. Une fois la ruse du voile éventée par ses servantes, Pénélope ne voit plus d'issue :

> Ὣς τὸ μὲν ἐξετέλεσσα καὶ οὐκ ἐθέλουσ', ὑπ' ἀνάγκης · | νῦν δ' οὔτ' ἐκφυγέειν δύναμαι γάμον οὔτε τιν' ἄλλην | μῆτιν ἔθ' εὑρίσκω.
>
> « Ainsi, j'ai achevé le voile, et je ne voulais pas, mais c'était nécessité. Désormais, je ne peux ni fuir le mariage ni trouver quelque autre astuce ! » (*Odyssée*, XIX, v. 156-157)

Sa μῆτις lui fait défaut. Plus d'invention qui lui vienne. Sauf une encore, peut-être : le fameux concours de l'arc. L'inspiration d'Athéna lui confirme la justesse de ce projet (cf. XXI, v. 1-3). Pénélope joue son va-tout. Un seul vainqueur lui agréerait, elle qui ne croit plus au retour d'Ulysse : son fils, Télémaque. Elle s'en est rendue compte : c'est

un homme maintenant, non plus un enfant[941]. Mais, dès lors, la victoire cesse de reposer sur les œuvres de μῆτις pour dépendre, une nouvelle fois, de la force des bras. Car, nous l'avons souligné, le concours de l'arc est une épreuve de force, et c'est sa force que Télémaque déploie : βίη (XXI, v. 126 et 128). Tout comme l'*Iliade* tempérait ses leçons et n'offrait la victoire à Achille que quand il renonçait enfin aux excès d'une force brutale et violente pour embrasser la sagesse et l'expérience, de même l'*Odyssée* rappelle souvent que les expédients doivent leur succès au soutien d'un bras puissant et d'un cœur valeureux, capables de les mettre en œuvre. Pénélope, Ulysse assurent le triomphe de l'idée parce qu'ils savent faire confiance à la force quand il le faut. Ils ont simplement soin de toujours la soumettre à leur dessein, qu'il s'agisse de celle de son champion dans le cas de Pénélope, ou de la sienne propre dans celui d'Ulysse. C'est pour cela que le fils de Laërte, alors même qu'il l'emporte par la ruse, et non de front, ouvertement, mérite d'être appelé vaillant et puissant. Agamemnon le dit bien : Ulysse, πολυμήχανος qu'il est (XXIV, v. 192), doit sa victoire à sa valeur, son ἀρετή (XXIV, v. 193), cette qualité qui fait « le meilleur des Achéens » : ὁ ἄριστος Ἀχαιῶν. Et c'est cette même valeur, cette même vertu, cette même ἀρετή qui fonde la gloire de Pénélope (XXIV, v. 196-197). Comme dans l'*Iliade*, la μῆτις courageuse, justicière, mériterait de s'appeler βίη.

La gloire de Pénélope, cependant, nous conduit au second point. Si son renom demeure éternel quand s'achève le poème, il est une autre femme — reflet inversé de celle d'Ulysse — dont la honte jamais ne s'éteindra : Clytemnestre. C'est là le pendant des remarques précédentes. Si la μῆτις ne mérite les éloges et le succès que lorsqu'elle sait être valeureuse, c'est que l'épopée montre très bien tous les défauts que concentre une ruse adultère, déloyale, infidèle. Dans l'*Iliade*, la ruse perfide associait déjà deux vices. Efféminée, taxée, à juste titre, de couardise, tout juste bonne à séduire les filles, à fuir le danger, c'était la μῆτις de Pâris et de sa protectrice, Aphrodite, un héros, une déesse, sans vaillance ; celle d'Héra, elle aussi aidée de Cypris, trompant Zeus pour contrer son ordre. « Impondérée », légère, folle, c'était la μῆτις d'Antiloque faisant honte à la valeur de Ménélas ; celle d'Agamemnon également, quand, cédant à son cœur arrogant et avide de gain, il voulait jouer Achille, le déshonorer sans en payer le prix. On retrouve ces deux visages néfastes de la μῆτις dans l'*Odyssée*, avec les mêmes mises en garde. L'épopée nous prévient contre la fourbe de Clytemnestre et d'Égisthe. Contre le souvenir des imitations d'Hélène cherchant à piéger les héros cachés dans le cheval de bois. Contre les charmes de Circé, le chant des Sirènes, les mots caressants de la rusée Calypso. Ou encore contre les complots d'Antinoos et de ses comparses, contre les trahisons dont ses servantes dévoyées accablent Pénélope.

Autant que la force du Cyclope, autant que le nombre des prétendants, c'est cette fourbe maligne que combat avec justice l'intelligence d'Ulysse, celle de Pénélope, celle de Télémaque, inspirés par Athéna et soutenus par Zeus. Le code héroïque à l'œuvre dans l'épopée se nourrit de dilemmes, d'ambiguïtés. L'*Odyssée* ne nous propose pas seulement l'affrontement de l'idée contre la force, mais oppose aussi l'idée à l'idée, la ruse à la ruse.

LA MHTIΣ ADULTÈRE

Quand s'ouvre l'*Odyssée*, Zeus n'évoque pas le souvenir d'Ulysse, mais celui d'Égisthe, « immolé par Oreste, ce fils d'Agamemnon dont la gloire s'étend au loin » (I, v. 29-30). Et le récit du crime perpétré par le fils de Thyeste et par l'épouse de l'Atride, Clytemnestre ne se limite à cette tirade liminaire (I, v. 32-43), mais revient régulièrement dans le poème. Athéna, toujours au Chant I, exhorte Télémaque à gagner

[941] Tout son comportement lors du concours en témoigne : cf. XXI, v. 101 sq.

le même renom qu'Oreste (v. 298-300). Au Chant III, Nestor lui raconte la triste fin d'Agamemnon et la vengeance exercée contre ses meurtriers par son fils (v. 193-198 et v. 303-310). Arrivé à Sparte, Télémaque entend encore une fois la même histoire de la bouche de Ménélas (IV, v. 514 sq.), Au chant XI, c'est Agamemnon en personne qui décrit à Ulysse, descendu aux Enfers, sa triste fin (v. 405 sq.). Récit dont il tire les leçons au terme de l'épopée, lors de l'arrivée de prétendants chez Hadès (XXIV, v. 192-202). Du premier au dernier chant de l'*Odyssée*, la mort du fils d'Atrée, son meurtre aux mains de son épouse adultère et de son amant, la vengeance qu'exerce en son nom son fils Oreste encadrent le récit du retour d'Ulysse et servent, à l'évidence, de repoussoir. Le fils de Laërte connaîtra-t-il entre les mains de Pénélope et du prétendant de son choix un sort semblable à celui d'Agamemnon, assassiné par Clytemnestre et Égisthe ? Télémaque doit-il agir envers les prétendants comme Oreste face au fils de Thyeste ? La fille d'Icare suivra-t-elle l'exemple de celle de Tyndare, ou demeurera-t-elle honnête et fidèle en dépit des pressions ? En vérité, l'histoire des Atrides forme l'un des motifs qui assurent la cohérence de l'œuvre, permettent de comprendre ses multiples facettes et, en particulier, réconcilient les différents visages de Pénélope, expliquant à la fois les soupçons dont elle fait l'objet comme les vertus dont elle fait preuve. L'image que la tradition littéraire, critique aussi, a forgée de la femme d'Ulysse se définit d'abord par contraste avec le renom qui s'attache à Clytemnestre et, dans une moindre mesure, Hélène, autrement dit aux épouses des deux Atrides[942]. Pour notre part, ce jeu de miroir nous intéresse d'abord parce qu'il nous apprend sur la μῆτις à l'œuvre dans l'épopée.

Commençons par les armes dont use le fils de Thyeste. Elles ressemblent fort à celles qu'affectionne Ulysse : les intrigues, les ruses, les pièges. Il n'a pas recours à la force, mais à l'astuce, méditant à Agamemnon une mort funeste :

> Αἴγισθος ἐμήσατο λυγρὸν ὄλεθρον (*Odyssée*, III, v. 194)[943].

Le parallèle entre les pièges d'Égisthe et ceux du fils de Laërte est frappant. Rien n'échappe au fils de Thyeste, surtout pas son ennemi désigné, tandis que lui brouille la mémoire de l'adversaire et sème chez lui l'oubli. Pour guetter l'arrivée d'Agamemnon, il avait posté un veilleur (σκοπός : IV, v. 524), payé à prix d'or, afin que l'Atride ne rentre pas sans être vu ni ne puisse se rappeler son ardente vaillance :

> …μή ἑ λάθοι παριών, μνήσαιτο δὲ θούριδος ἀλκῆς (*Odyssée*, IV, v. 527).

Agamemnon l'emporte pour la force. Égisthe va donc l'empêcher de s'en souvenir. Aussitôt il imagine le piège artificieux :

> Αὐτίκα δ' Αἰγίσθος δολίην ἐφράσσατο τέχνην (*Odyssée*, IV, v. 529).

Il monte une embuscade, un λόχος (IV, v. 531). La scène du massacre annonce également le meurtre des prétendants. Ulysse va les « pêcher » dans son « filet » en plein festin, tout comme le fils de Thyeste cueille Agamemnon au milieu d'un banquet censé fêter son retour :

> Διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ, | οὔτ' ἐμέ γ' ἐν νήεσσι Ποσειδάων ἐδάμασσεν, | οὔτε μ' ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ' ἐπὶ χέρσου, | ἀλλά μοι Αἴγισθος τεύξας θάνατόν τε μόρον τε | ἕκτα σὺν οὐλομένῃ ἀλόχῳ οἰκόνδε καλέσσας | δειπνίσσας, ὥς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ. | ὣς θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ.

[942] Sur tous ces points, voir l'étude de Katz, 1991.
[943] Voir aussi *Odyssée*, III, v. 303 : Αἴγισθος ἐμήσατο οἴκοθι λυγρά.

> « Fils de Laërte, écoute, rejeton de Zeus, Ulysse aux mille machines ! Ce n'est pas Poséidon qui m'a dompté sur mes vaisseaux, ni des hommes ennemis qui m'ont abattu sur le rivage. Mais c'est Égisthe qui m'a fabriqué la mort et le trépas. Il m'a tué avec le concours de ma maudite épouse, après m'avoir invité chez lui pour dîner, comme on tue un bœuf à la crèche. Voilà de quelle mort infâme j'ai péri ! » (*Odyssée*, XI, v. 405-412)[944]

La mort d'Agamemnon est une boucherie où toute gloire est refusée à ceux qui meurent. Lui et ses compagnons ne périssent pas comme des poissons pris dans la nasse, mais tels des animaux de ferme à l'abattoir (cf. XI, v. 412-420), ce qui ne vaut pas mieux. Les « techniques » employées par Égisthe et par Ulysse se ressemblent donc. Le fils de Thyeste, en bon artisan de ruses, construit son guet-apens, le monte, le met sur pieds. Et on peut même imaginer que le récit que fait le fils d'Atrée de sa fin sordide inspire le fils de Laërte au moment de machiner le meurtre des prétendants. Pourtant, la comparaison s'arrête là. Les armes sont peut-être les mêmes, mais pas les hommes qui en usent.

Car si l'Odyssée prend toujours soin de manifester la vaillance d'Ulysse alors même qu'il a recours à sa μῆτις, elle souligne au contraire chez Égisthe une absence totale de courage, trait que reprendra toute la tradition ultérieure, en particulier l'*Orestie* d'Eschyle[945]. Sa μῆτις n'est pas valeureuse. Au contraire. Le qualificatif qui lui irait le mieux serait sans doute « adultère ». Égisthe n'agit pas seul. Il se fait aider de l'épouse de l'Atride, Clytemnestre, qu'il a séduite :

> Πόλλ' Ἀγαμεμνονέην ἄλοχον θέλγεσκεν ἔπεσσιν. | Ἡ δ' ἦ τοι τὸ πρὶν μὲν ἀναίνετο ἔργον ἀεικές, | δῖα Κλυταιμνήστρη · φρεσὶ γὰρ κέχρντ' ἀγαθῇσι · | πὰρ δ' ἄρ' ἔην καὶ ἀοιδὸς ἀνήρ, ᾧ πόλλ' ἐπέτελλεν | Ἀτρείδης Τροίηνδε κιὼν ερυσθαι ἄκοιτιν. | Ἀλλ' ὅτε δή μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι, | δὴ τότε τὸν μὲν ἀοιδὸν ἄγων ἐς νῆσον ἐρήμην | κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἕλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι, | τὴν δ' ἐθέλων ἐθέλουσαν ἀνήγαγεν ὅνδε δόμονδε.
>
> « Égisthe enjôlait la femme de l'Atride. Elle, au commencement, repoussait l'œuvre infâme : divine Clytemnestre ! elle n'avait au cœur qu'honnêtes sentiments et près d'elle, restait l'aède que l'Atride, à son départ vers Troie, avait tant adjuré de veiller sur sa femme ! Mais vient l'heure où le sort lui jeta le lacet et la mit sous le joug : Égisthe prit l'aède ; sur un îlot désert, il le laissa en proie et pâture aux oiseaux. Ce qu'il voulait alors, elle aussi le voulut : il l'emmena chez lui. » (*Odyssée*, III, v. 264-272)

Les agissements d'Égisthe rappellent ceux de Pâris, aidé d'Aphrodite, subornant Hélène. Dans l'*Iliade*, on s'en souvient, la déesse était « sans vaillance » (ἄναλκις θεός : *Iliade*, V, v. 331), comme son protégé, Pâris (cf. *Iliade*, III, v. 380-381), sans force de surcroît :

> Οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή (*Iliade*, III, v. 45 ; voir aussi XI, v. 390).

Il en va de même pour le fils de Thyeste dans l'*Odyssée*, lui aussi « sans vaillance » (ἀνάλκιδος Αἰγίσθοιο : III, v. 310). Il monte son coup en faisant appel à des hommes de valeur (φῶτας ἀρίστους : IV, v. 530), mais ne paraît pas lui-même en faire la moindre preuve. Quant à Clytemnestre, son infidélité lui vaut, comme à sa sœur Hélène (στυγερὴν : *Iliade*, III, v. 404), le nom d'odieuse (στυγερῆς : III, v. 310). Car l'épouse

[944] Voir aussi *Odyssée*, IV, v. 532-536.
[945] Cf. *infra* p. 504 sq.

d'Agamemnon participe activement au crime. C'est l'autre facette de la μῆτις adultère. Elle est aussi efféminée[946] et donne un méchant nom à toutes les femmes :

> Οἰκτροτάτην δ' ἤκουσα ὄπα Πριάμοιο θυγατρὸς | Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις | ἀμφ' ἐμοί· αὐτὰρ ἐγὼ ποτὶ γαίῃ χεῖρας ἀείρων | βάλλον ἀποθνῄσκων περὶ φασγάνῳ· ἡ δὲ κυνῶπις | νοσφίσατ' οὐδέ μοι ἔτλη, ἰόντι περ εἰς Ἀΐδαο, | χερσὶ κατ' ὀφθαλμοὺς ἑλέειν σύν τε στόμ' ἐπεῖσαι. | Ὣς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός, | ἥ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάληται. | οἷον δὴ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές, | κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον. | […] Ἡ δ' ἔξοχα λυγρὰ ἰδυῖα | οἵ τε κατ' αἶσχος ἔχευε καὶ ἐσσομένῃσιν ὀπίσσω | θηλυτέρῃσι γυναιξί, καὶ ἥ κ' εὐεργὸς ἔῃσιν.
>
> « Ce que j'entendis de plus atroce encore, c'est le cri de Cassandre, la fille de Priam, que la fourbe Clytemnestre avait tuée comme elle s'attachait à moi ; je cherchai à lever les mains et les laissai retomber à terre, mourant d'un coup de glaive… Et la chienne sortit, sans daigner me fermer, à moi qui partais chez Hadès, ni les yeux ni les lèvres. Rien ne passe en horreur et chiennerie la femme, qui se met au cœur de semblables forfaits ! Voilà l'œuvre infâme qu'elle avait méditée. Elle avait monté le meurtre de l'époux de sa jeunesse ! […] Comme elle s'y connaît en forfaits ! Elle a répandu l'infamie sur elle-même et toutes les femmes à venir, mêmes les plus honnêtes ! » (*Odyssée*, XI, v. 421-434)

Agamemnon répète sa complainte à la fin de l'épopée :

> Τυνδαρέου κούρη κακὰ μήσατο ἔργα, | κουρίδιον κτείνασα πόσιν, στυγερὴ δέ τ' ἀοιδὴ | ἔσσετ' ἐπ' ἀνθρώπους, χαλεπὴν δέ τε φῆμιν ὀπάσσει | θηλυτέρῃσι γυναιξί, καὶ ἥ κ' εὐεργὸς ἔῃσιν.
>
> « La fille de Tyndare a médité le crime et tué l'époux de sa jeunesse. Quel poème d'horreur les hommes lui feront ! et le pénible renom qu'en aura toute faible femme, même la plus honnête ! » (*Odyssée*, XXIV, v. 199-202)

L'*Odyssée* invente, pour décrire les amants adultères et assassins, un nouveau qualificatif : δολόμητις. Il ne s'applique qu'à eux et prend dès lors un tour péjoratif marqué. Employé une seule fois pour Clytemnestre[947], c'est en revanche l'épithète favorite d'Égisthe[948]. Pris en eux-mêmes, ni le piège, le δόλος, ni l'idée, la μῆτις, ne sont infâmes ni infamantes. Au contraire, mis en œuvre par un noble héros comme Ulysse (cf. ἐσθλὸς Ὀδυσσεύς : II, v. 71 ; III, v. 98 ; IV, v. 328) ou une épouse fidèle comme Pénélope, qui jamais n'oublie l'époux de sa jeunesse (XXIV, v. 195-196), employé par un justicier comme « le divin Oreste » (δῖος Ὀρέστης : I, v. 298 ; III, v. 306), la ruse et l'astuce sont des armes de choix, des armes vertueuses. Si Télémaque, suivant l'exemple du fils vengeur d'Agamemnon, écoute les exhortations d'Athéna (I, v. 293-302), de Nestor (III, v. 211-224), et prend sur lui d'éliminer les prétendants, il remportera le surnom de vaillant (ἄλκιμος : I, v. 302). Le roi de Pylos a confiance. Le fils d'Ulysse ne sera ni lâche ni sans vaillance :

> Ὦ φίλος, οὔ σε ἔολπα κακὸν καὶ ἄναλκιν ἔσεσθαι… (*Odyssée*, III, v. 375).

Ce n'est qu'associées dans l'adjectif δολόμητις que la ruse et l'idée, faibles et perfides, font brusquement honte à la valeur. Elles deviennent criminelles.

Égisthe et Clytemnestre forment un couple astucieux, mais méditent des infamies (cf. μερμερίζων ἀεικέα : IV, v. 533). Ils n'ont pas le droit pour eux. Zeus et Athéna

---

[946] Dans les *Choéphores*, Eschyle parlera des γυναικοβούλους μήτιδας de Clytemnestre (v. 626), épouse abominable, fourbe meurtrière d'un mari guerrier (cf. v. 623-627).
[947] Cf. *Odyssée*, XI, v. 422.
[948] Cf. *Odyssée*, I, v. 300 ; III, v. 198, v. 250, v. 308 ; IV, v. 525

insistent dès les premiers vers de l'épopée. Le fils de Thyeste était criminel et la vengeance d'Oreste justicière :

> ΖΕΥΣ. Ὤ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται · | ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι · οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ | σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρ μορον ἄλγε' ἔχουσιν, | ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαο | γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα, | εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἴπομεν ἡμεῖς, | Ἑρμείαν πέμψαντες, ἐΰσκοπον Ἀργεϊφόντην, | μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάασθαι ἄκοιτιν · | ἐκ γὰρ Ὀρέσταο τίσις ἔσσεται Ἀτρεΐδαο, | ὁππότ' ἂν ἡβήσῃ τε καὶ ἧς ἱμείρεται αἴης. | Ὣς ἔφαθ' Ἑρμείας, ἀλλ' οὐ φρένας Αἰγίσθοιο | πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέων · νῦν δ' ἀθρόα πάντ' ἀπέτεισε.
> […]
> ΑΘΗΝΗ. Ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων, | καὶ λίην κεῖνός γε ἐοικότι κεῖται ὀλέθρῳ, | ὡς ἀπόλοιτο καὶ ἄλλος ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι.
>
> « Zeus. — Ah! misère ! De quels griefs les mortels ne chargent-ils pas les dieux ! C'est de nous, à les entendre, que leur viennent leurs maux ! Mais c'est à cause de leurs propres folies qu'ils aggravent les souffrances assignées par le sort. Tel encore Égisthe qui, aggravant le sort, épousa la femme légitime de l'Atride et tua le héros de retour. Il savait pourtant la mort où il se précipitait. Car nous-mêmes l'avions averti, en lui dépêchant Hermès, le vigilant et rayonnant guetteur, de ne pas tuer le mari ni de courtiser l'épouse. Car l'Atride trouverait en Oreste son vengeur quand, grandi, il regretterait sa terre. Voilà ce que lui dit Hermès. mais, tout bon conseiller qu'il était, il ne put gagner les sentiments d'Égisthe. Et maintenant, d'un seul coup, il vient de tout payer !
> […]
> Athéna. — Fil de Cronos, notre père, Puissance souveraine, celui-là gît frappé d'une mort qui ne convient que trop. Et meure comme lui qui voudrait l'imiter ! » (*Odyssée*, I, v. 32-47)

Là où Égisthe et sa μῆτις sont criminels et paient le prix de leur forfait, l'épopée nous raconte l'astuce justicière du fils de Laërte. Là où Clytemnestre devient une mère haïe, une épouse déloyale, une meurtrière infâme, Pénélope voit ses idées, fidèles et courageuses, lui procurer un renom de vertu qui jamais ne périra. L'*Odyssée* est un poème à la gloire de Pénélope et à la honte de Clytemnestre, qui célèbre la μῆτις valeureuse d'Ulysse et condamne celle adultère d'Égisthe. L'idée affronte l'idée. Et pas seulement par comparaison interposée. Car nous retrouverons la μῆτις du fils de Thyeste, celle de Pâris avant lui, traître, efféminée, insensée aussi, elle qui ignore les bons conseils des dieux, chez les ennemis du fils de Laërte, les prétendants[949].

L'histoire du retour d'Agamemnon et de sa fin sordide aux mains d'Égisthe et de Clytemnestre n'est pas le seul exemple dans l'*Odyssée* des méfaits d'une μῆτις adultère. Il en est un autre en particulier qui, s'il peut d'abord paraître offrir un parallèle moins net avec les aventures d'Ulysse, n'en est pas moins très éclairant.

En effet, Démodokos, le divin aède des Phéaciens, raconte, pour la joie de l'assistance, les amours d'Arès et d'Aphrodite, passion adultère qui unit le dieu guerrier entre tous, brutal, violent, champion de la βίη, et la déesse dont l'arme favorite est cette fameuse μῆτις ensorcelante et perfide, sans vaillance, efféminée, que condamne l'épopée. La fille du Cronide est « très puissante » (ἐπισθενέος Κρονίωνος : VIII, v. 289), mais de ses charmes, non de ses bras.

Les deux amants, conscients du déshonneur de leur situation, ne se rencontrent qu'en cachette (λάθρῃ : VIII, v. 269). Pourtant, en dépit de leurs précautions, le Soleil, qui voit et sait tout (cf. XI, v. 109), les aperçoit et prévient Héphaïstos. C'est le dieu forgeron, le « glorieux artiste » (κλυτοτέχνης : VIII, v. 286 ; κλυτοεργός : VIII, v. 345

[949] Cf. *infra* p. 359 sq.

etc.), divinité qui partage avec Athéna le patronage des artisans. Comment se venger ? Face à Arès, sa vigueur ne fait pas le poids. Mais c'est le propre de l'idée que de pouvoir l'emporter sur plus fort qu'elle. Le problème vient d'Aphrodite. Elle dispose elle-même de beaucoup d'idées. Pourtant, face à la μῆτις justicière de son mari boiteux, elle se montrera aussi impuissante, malgré toutes ses ruses, que son amant.

Car c'est évidemment à sa μῆτις qu'Héphaïstos fait appel pour laver son nom. Il commence par mettre au point son piège :

> Βῆ ῥ' ἴμεν ἐς χαλκεῶνα, κακὰ φρεσὶ βυσσοδομεύων · | ἐν δ' ἔθετ' ἀκμοθέτῳ μέγαν ἄκμονα, κόπτε δὲ δεσμοὺς | ἀρρήκτους ἀλύτους, ὄφρ' ἔμπεδον αὖθι μένοιεν. | Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε δόλον κεχολωμένος Ἄρει, | βῆ ῥ' ἴμεν ἐς θάλαμον, ὅθι οἱ φίλα δέμνια κεῖτο · | ἀμφὶ δ' ἄρ' ἑρμῖσιν χέε δέσματα κύκλῳ ἁπάντῃ, | ἠύτ' ἀράχνια λεπτά · τά γ' οὔ κέ τις οὐδὲ ἴδοιτο, | οὐδὲ θεῶν μακάρων · περὶ γὰρ δολόεντα τέτυκτο. | Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα δόλον περὶ δέμνια χεῦεν, | εἴσατ' ἴμεν…
>
> « Courant à sa forge, il roulait la vengeance au gouffre de son cœur. Quand il eut au billot dressé sa grande enclume, il forgea des liens infrangibles, incassables, pour que les amants s'y trouvent figés. Puis, quand il eut fabriqué son piège, plein de colère contre Arès, il se rendit dans sa chambre où se trouvait son lit : aux pieds, il déploya les liens tout autour en cercle ; et au-dessus, il en pendit encore beaucoup au plafond, comme une toile d'araignée, légère, que personne ne pouvait voir, pas même parmi les dieux bienheureux. Car le piège était fabriqué à la perfection ! Puis, quand il eut déployé tout son piège autour du lit, il feignit de partir… » (*Odyssée*, VIII,v. 273-283)

Dans les deux camps, on emploie la ruse. Égisthe, on s'en rappelle, avait placé un homme en observation (σκοπιή : cf. IV, v. 524) pour que rien ne lui échappe. Arès, lui, s'est mis en personne aux aguets (σκοπιὴν εἶχε : VIII, v. 285) afin de saisir le moment où Héphaïstos serait absent. Mais le boiteux dispose également d'un guetteur, le Soleil (σκοπιὴν ἔχε : VIII, v. 302). Et seule sa ruse s'avère efficace :

> Τὼ δ' ἐς δέμνια βάντε κατέδραθον · ἀμφὶ δὲ δεσμοὶ | τεχνήεντες ἔχυντο πολύφρονος Ἡφαίστοιο, | οὐδέ τι κινῆσαι μελέων ἦν οὐδ' ἀναεῖραι. | Καὶ τότε δὴ γίνωσκον, ὅ τ' οὐκέτι φυκτὰ πέλοντο.
>
> « Tous deux allèrent au lit et dormirent : et autour d'eux étaient déployés les liens, artificieux ouvrage de l'ingénieux Héphaïstos. Ils ne pouvaient plus remuer ni bouger leurs membres. Ils connurent alors qu'il ne leur restait nul moyen de s'échapper. » (*Odyssée*, VIII, v. 296-299)

Les coupables sont pris au piège. Leur impuissance, c'est la fameuse ἀμηχανίη que produit la machine victorieuse.

Car ce triomphe est d'abord celui de l'idée. Sur les intrigues sournoises des amants adultères. Mais aussi sur la force. Opposant Arès, beau, vigoureux et rapide au boiteux, les dieux convoqués en témoins remarquent, à la vue des artifices déployés par Héphaïstos (τέχνας : VIII, v. 322), cet étrange retournement des choses :

> Κιχάνει τοι βραδὺς ὠκύν, | ὡς καὶ νῦν Ἥφαιστος ἐὼν βραδὺς εἶλεν Ἄρηα, | ὠκύτατόν περ ἐόντα θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσι, | χωλὸς ἐών, τέχνῃσι.
>
> « Le plus lent attrape le plus prompt ! Voici qu'aujourd'hui Héphaïstos, lui si lent, a pris Arès, bien qu'il soit le plus rapide des dieux, qui tiennent l'Olympe, lui, le boiteux, grâce à son artifice ! » (*Odyssée*, VIII, v. 329-332)

Le contraste entre un bel extérieur et la vraie valeur se manifeste aussi chez Aphrodite, « jolie » certes (καλή : VIII, v. 315), mais qui ne sait pas se tenir (οὐκ ἐχέθυμος : VIII, v. 315).

En outre, la victoire d'Héphaïstos est aussi celle de la justice. Si Aphrodite et son galant ont été punis, c'est parce que les crimes ne prospèrent pas, n'ont aucune valeur, aucune ἀρετή :

> Οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα (*Odyssée*, VIII, v. 329).

Un adultère doit se payer (VIII, v. 332).

Mais surtout, et paradoxalement, en triomphant, la μῆτις du boiteux manifeste sa propre force. Lui seul est capable de lever le filet. Son art devient la marque d'une franche vigueur. Devenu l'ardeur incarnée (μένος ῾Ηφαίστοιο : VIII, v. 359), Héphaïstos ôte le lien, ce lien si puissant (κρατεροῦ περ ἐόντος : VIII, v. 160) que nul autre que lui ne pouvait le défaire !

Rapportée aux aventures d'Ulysse, cette histoire développe donc les mêmes leçons que nous avons dégagées dans les pages qui précèdent. Qu'elle affronte la force brutale ou les ruses infidèles, une μῆτις justicière non seulement l'emporte, mais mérite par sa victoire de se faire appeler ardeur et puissance.

La μῆτις adultère, elle, perfide, honteuse, efféminée aussi, ne paie pas. Pénélope infidèle, les prétendants auraient bien pu être des Arès en puissance. Ils sont plus jeunes et, sinon plus forts, en tout cas beaucoup plus nombreux qu'Ulysse. Mais, comme le divin artisan, le fils de Laërte saura les prendre au piège et annihiler leur force.

Toutefois, avant d'affronter Antinoos et sa clique, Ulysse doit d'abord faire face à de nombreux adversaires au féminin qui sèment sa route d'embûches et usent contre lui, entre autres méchants tours, des dons d'Aphrodite précisément. Autant d'occasions aussi, pour l'épopée, de rehausser encore la gloire de Pénélope, de sa μῆτις de femme, certes, mais fidèle et sage (ἐχέφρων), tout le contraire de Cypris (οὐκ ἐχέθυμος).

LA MHTIΣ EFFÉMINÉE

Souvent, durant son périple, l'homme aux mille tours doit lui-même faire face aux méchantes ruses d'une μῆτις efféminée. À commencer par ses rencontres avec une femme qui forme un lien vivant non seulement avec Agamemnon et Clytemnestre, mais aussi avec Aphrodite : Hélène.

La femme de Ménélas, comme Clytemnestre, sa sœur — toutes deux sont nées de Léda, même si la légende veut qu'Hélène ne soit pas fille de Tyndare, mais des œuvres de Zeus —, figure une épouse adultère, victime des dons de Cypris. Même si le rôle que lui fait jouer l'*Odyssée* n'est pas dénué de prestige — pas plus, du reste, que son personnage dans l'*Iliade* ne manque de noblesse, elle qui, précisément, cherche à tenir tête à Aphrodite et à Pâris et se plaint de leurs lâches ruses —, Hélène n'offre pas moins, face à Pénélope, un mauvais exemple. Elle est, contrairement à la reine d'Ithaque, une femme infidèle, inconstante. En outre, dans l'épopée, ses ruses affrontent celles d'Ulysse dans des circonstances qui confèrent la gloire au héros et non à Hélène, opposant de la sorte les ruses valeureuses du fils de Laërte au danger que font peser sur lui celles, féminines, de son adversaire.

Ainsi, quand Ulysse effectue sa mission secrète à Troie, comme lors de l'épisode du cheval de bois, la μῆτις d'Hélène constitue l'unique véritable menace à ses plans. Elle seule, usant de sa γνώμη, le « reconnaît » sous son déguisement :

> ῾Εγὼ δέ μιν οἴη ἀνέγνων τοῖον ἐόντα (*Odyssée*, IV, v. 250).

Elle pourrait le perdre, mais ne le fait pas, pleurant au contraire, comme dans l'*Iliade*, sur sa folie, don d'Aphrodite :

> Ἄτην δὲ μετέστενον, ἥν Ἀφροδίτη | δῶκ[ε] (*Odyssée*, IV, v. 261-262).

Dans cette scène, par ricochet, ce sont une nouvelle fois les ruses sans vaillance de la protectrice de Pâris qui se trouvent désavouées.

Dans la suivante, en revanche, celle du cheval de bois, la μῆτις d'Hélène œuvre pour la perte d'Ulysse. Ménélas raconte :

> Οἷον καὶ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ | ἵππῳ ἔνι ξεστῷ, ἵν' ἐνήμεθα πάντες ἄριστοι | Ἀργείων, Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες. | Ἦλθες ἔπειτα σὺ κεῖσε· κελευσέμεναι δέ σ' ἔμελλε | δαίμων, ὃς Τρώεσσι ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι· | καί τοι Δηΐφοβος θεοείκελος ἕσπετ' ἰούσῃ. | Τρὶς δὲ περίστειξας κοῖλον λόχον ἀμφαφόωσα, | ἐκ δ' ὀνομακλήδην Δαναῶν ὀνόμαζες ἀρίστους, | πάντων Ἀργείων φωνὴν ἴσκουσ' ἀλόχοισιν· | αὐτὰρ ἐγὼ καὶ Τυδεΐδης καὶ δῖος Ὀδυσσεὺς ἥμενοι ἐν μέσσοισιν ἀκούσαμεν, ὡς ἐβόησας. | Νῶϊ μὲν ἀμφοτέρω μενεήναμεν ὀρμηθέντες | ἢ ἐξελθέμεναι ἢ ἔνδοθεν αἶψ' ὑπακοῦσαι· | ἀλλ' Ὀδυσεὺς κατέρυκε καὶ ἔσχεθεν ἱεμένω περ. | Ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀκὴν ἔσαν υἷες Ἀχαιῶν, | Ἄντικλος δὲ σέ γ' οἷος ἀμείψασθαι ἐπέεσσιν | ἤθελεν· ἀλλ' Ὀδυσεὺς ἐπὶ μάστακα χερσὶ πίεζε | νωλεμέως κρατερῇσι, σάωσε δὲ πάντας Ἀχαιούς.

> « Voyez encore ce qu'il a fait et osé, cet homme puissant, dans le cheval de bois, où nous étions assis, nous tous, les plus vaillants des Argiens qui portions aux Troyens le meurtre et le trépas. Mais alors tu survins, Hélène, en cet endroit. Quelque mauvais génie t'amenait, qui voulait offrir aux Troyens une occasion de gloire. Déiphobe, semblable à un dieu, te suivait. Trois fois tu fis le tour de la machine creuse en la tâtant. Trois fois tu appelas par leur nom les Danaens les plus vaillants, et tu imitais pour chacun la voix de leurs épouses. Et moi, avec le fils de Tydée et l'illustre Ulysse, assis au milieu d'eux, nous entendions ton appel. Et tous deux, Diomède et moi, nous allions suivre notre premier mouvement, ou sortir, ou te répondre de l'intérieur ; mais Ulysse nous arrêta et contint notre désir. Alors tous les autres fils des Achéens gardaient le silence ; seul Anticlos voulait te répondre. Mais Ulysse lui fermait la bouche de ses deux puissantes mains sans faiblir et il sauva ainsi tous les Achéens. » (*Odyssée*, IV, v. 271-288)

Nous avons déjà noté comment la ruse du cheval de bois, comme celle du déguisement juste avant, devenait ici celle d'un homme fort : καρτερὸς ἀνήρ (IV, v. 242 et v. 271). Cette leçon est ici renforcée par l'affrontement avec Hélène. Opposant sa propre μῆτις à celle d'Ulysse, elle cherche à tromper les Achéens. Elle imite la voix de leur épouse et se transforme en un « mensonge tout semblable à la réalité ». C'est une ruse perfide, décevante, inspiré par un mauvais génie qui, contrecarrant le dessein de Zeus, veut accorder la gloire des Troyens. Tous tombent dans le piège sauf Ulysse. Nous comprenons que lui seul a saisi l'embûche et déjoué le piège. Mais il est intéressant de noter que cette explication n'est pas développée. En revanche, le texte conclut une nouvelle fois sur la force physique du fils de Laërte. Ce sont ses mains puissantes qui sauvent les Achéens. Le cheval, comme la clairvoyance qui le préserve, sont d'abord le fruit de la μῆτις d'Ulysse. Mais, confrontée aux ruses perfides d'Hélène, cette intelligence astucieuse s'appelle κράτος. À la μῆτις efféminée s'oppose celle, puissante, du fils de Laërte, sans conteste le plus valeureux parmi les plus vaillants Argiens (ἄριστοι : IV, v. 272 et v. 278).

Une remarque encore sur le personnage d'Hélène. Outre les tours qu'elle aime jouer aux hommes, elle est également experte en philtres, les φάρμακα. Ainsi, pour apaiser le trouble de Télémaque ému par le souvenir de son père, elle forge un dessein (ἐνόησε : IV, v. 219). Celui de mêler une drogue au vin (ἐς οἶνον βάλε φάρμακον :

IV, v. 220). Or cette drogue, comme toutes les œuvres de la μῆτις, est « ingénieuse » (φάρμακα μητιόεντα : IV, v. 227). Hélène en use ici pour la bonne cause. Mais elle préfigure aussi une autre héroïne de l'*Odyssée*, elle aussi femme de tête, de μῆτις, mais aux charmes dangereux, dont les philtres ont des allures de poisons : Circé.

Les aventures d'Ulysse chez la magicienne sont fameuses et confrontent, là aussi, deux intelligences, mais pour la seule gloire du fils de Laërte. Arrivé sur l'île de la déesse, le premier geste du héros est de réfléchir (φράζεσθαι) au meilleur plan, au meilleur expédient, à la meilleure μῆτις, qui pour l'heure lui fait défaut :

> Ἀλλὰ φραζώμεθα θᾶσσον, | εἴ τις ἔτ' ἔσται μῆτις · ἐγὼ δ' οὐκ οἴομαι εἶναι.
>
> « Allons ! Réfléchissons au plus vite s'il demeure une issue. Pour moi, je n'en vois pas. » (*Odyssée*, X, v. 192-193)

Face à lui et à ses compagnons, Circé, qui ensorcelle les hommes qui l'abordent en leur versant de méchantes drogues :

> Τοὺς αὐτὴ κατέθελξεν, ἐπεὶ κακὰ φάρμακα ἔδωκεν (*Odyssée*, X, v. 213).

Le choix des mots est important. Nous retrouvons, évidemment, les fameuses drogues, devenues pernicieuses. Elles font le renom de Circé πολυφάρμακος (X, v. 276). Mais c'est le verbe καταθέλγειν qui d'abord nous intéresse. Θέλγειν signifie « charmer », « séduire », souvent comme par magie, tantôt blanche, tantôt noire. Au Chant I, la composition de Phémios, dont nous avons souligné l'équivoque au début de ce travail[950], compte au nombre des θελκτήρια, des récits qui « subjuguent ». Le conte d'Ulysse, déguisé en mendiant, mensonge tout semblable aux réalités, « séduit » autant que ceux d'un aède (cf. θέλγοιτο : XVII, v. 514 ; ἔθελγε : XVII, v. 521). C'est le même « charme » que produisent Circé et ses philtres (cf. θέλξαι : X, v. 290). Mais aussi ses chants et ses beaux ouvrages. Car l'intelligence subtile de la déesse ne produit pas seulement des drogues :

> Ἕσταν ἐν προθύροισι θεᾶς καλλιπλοκάμοιο, | Κίρκης δ' ἔνδον ἄκουον ἀειδούσης ὀπὶ καλῇ | ἱστὸν ἐποιχομένης μέγαν ἄμβροτον, οἷα θεάων | λεπτά τε καὶ χαρίεντα καὶ ἀγλαὰ ἔργα πέλονται.
>
> « Mais voici mes compagnons qui se tiennent debout devant la porte de la déesse aux belles boucles. Circé, à l'intérieur, ils l'entendent qui chante d'une voix belle. Elle tissait une toile au métier, grande, immortelle, comme sont les fins, gracieux, brillants ouvrages des déesses. » (*Odyssée*, X, v. 220-223)

À l'intérieur, Circé tisse un voile, comme Pénélope à Ithaque. Elle « chante de belle façon » (καλὸν ἀοιδάει : X, v. 227 ; voir aussi λίγ' ἄειδεν, v. 254), comme le ferait un aède[951]. Mais là où les charmes de la fille d'Icare, ceux de Phémios, voire les mensonges d'Ulysse, servent la justice, Circé, elle, ne pratique ces œuvres de μῆτις que pour tromper et ruiner ses visiteurs. Du moins ceux qui sont frappés d'ignorance (ἀιδρείῃσιν : X, v. 231). Toute sa mise en scène est un piège, une ruse, un δόλος (X, v. 232). Circé, déesse terrible (δεινή : X, v. 136 ; XI, v. 8 ; XII, v. 150) respire la fourbe (δολοφρονέουσα : X, v. 339), médite le crime (κακὰ φρονέουσα : X, v. 317). Grâce

---

[950] Cf. *supra* p. 76 sq.

[951] Circé pratique les tours, qui ne s'appellent pas ici κέρδεα, mais ὀλοφώια δήνεα (X, v. 289), comme ceux de Protée (IV, v. 410 et v. 460), divinité multiforme, insaisissable, qui jamais n'oublie son art plein de fourbe (οὐδ' ὁ Γέρων δολίης ἐπελήθετο τέχνης : *Odyssée*, IV, v. 455).

à ses drogues funestes (φάρμακα λύγρα), elle veut faire perdre à ses hôtes le souvenir de leur patrie :

> …ἵνα πάγχυ λαθοίατο πατρίδος αἴης (*Odyssée*, X, v. 236).

Ensorcelante, elle leur verse l'oubli de leur fatigue, de leur peine, comme le chanteur que vante Hésiode (*Théogonie*, v. 98-103) ; sauf qu'entre ses mains, l'oubli devient fatal : sous le charme, ses victimes sont à la merci de sa baguette qui les métamorphose en animaux.

Pour affronter Circé et ses ruses, Ulysse jouit du concours d'Hermès, dont nous avons noté l'affection pour son grand-père maternel, Autolykos. L'homme aux mille machines reçoit le soutien du dieu qui partage ses épithètes : πολύμητις, πολμήχανος etc.[952]. Aux méchantes et funestes drogues de la magicienne, le fils de Laërte pourra opposer un philtre bienfaisant et salvateur, un φάρμακον ἐσθλόν (X, v. 285 et v. 292). Le prodige étonne Circé :

> Θαῦμά μ' ἔχει, ὡς οὔ τι πιὼν τάδε φάρμακ' ἐθέλχθης.
>
> « L'étonnement me saisit ! Car cette drogue, que tu as bue, ne t'a pas ensorcelé ! » (*Odyssée*, X, v. 326)

Le charme n'a pas agi sur Ulysse. Une nouvelle fois, le verbe θέλγειν apparaît, mais il reste ici sans effet. Circé propose à Ulysse de partager sa couche, afin qu'ils puissent se faire confiance (πεποίθομεν ἀλλήλοισιν : X, v. 335). Mais le fils de Laërte sait la déesse perfide. Il connaît le danger d'une persuasion, d'une πειθώ captieuse. Sa réponse force Circé à jurer le grand serment. Mais surtout, elle manifeste les enjeux de leur duel :

> Ὦ Κίρκη, πῶς γάρ με κέλῃ σοὶ ἤπιον εἶναι, | ἥ μοι σῦς μὲν ἔθηκας ἐνὶ μεγάροισιν ἑταίρους, | αὐτὸν δ' ἐνθάδ' ἔχουσα δολοφρονέουσα κέλευεις | ἐς θάλαμόν τ' ἰέναι καὶ σῆς ἐπιβήμεναι εὐνῆς, | ὄφρα με γυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃς.
>
> « Circé, comment peux-tu m'engager à être doux envers toi, qui m'as changé dans ton manoir mes compagnons en porcs et qui, me retenant ici et fomentant contre moi un piège, m'engages à venir dans ta chambre et à monter dans ta couche, afin de m'avoir nu pour me rendre faible et m'ôter ma virilité ! » (*Odyssée*, X, 337-341)

La μῆτις efféminée de Circé veut affaiblir le héros, le rendre lâche, faible, sans force. Ulysse, lui, l'emporte sur la magicienne par un mélange de ruse : le philtre antidote ; et de vigueur guerrière : son glaive dont il la menace. Comme toujours, la force se trouve subordonnée à l'idée, car même quand il s'élance fer au poing, il fait semblant. Circé elle-même l'affirme : l'homme qui l'a vaincu ne peut être qu'Ulysse πολύτροπος (X, v. 330) : « aux mille tours », « polytrope » selon le terme transcrit par Pietro Pucci. Et pourtant, au final, l'idée défend d'abord la « vertu » du héros au sens premier du mot, sa *virtus*, sa virilité. La μῆτις d'Ulysse devient l'arme de sa force préservée et victorieuse.

Une fois vaincue par Ulysse, liée par le grand serment, Circé vient en aide au fils de Laërte et l'avertit sur les dangers qu'il devra encore affronter. Le premier d'entre eux s'appelle les Sirènes, dont nous avons déjà noté la voix mielleuse[953]. Une nouvelle fois, Ulysse va devoir faire face à un adversaire au féminin, doté d'une voix ensorcelante, qui chante l'oubli du retour :

---

[952] Cf. *supra* p. 105.
[953] Cf. *supra* p. 245.

> Σειρῆνας μὲν πρῶτον ἀφίξεαι, αἵ ῥά τε πάντας | ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτίς σφεας εἰσαφίκηται. | Ὅς τις ἀϊδρείῃ πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ | Σειρήνων, τῷ δ' οὔ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα | οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται, | ἀλλά τε Σειρῆνες λιγυρῇ θέλγουσιν ἀοιδῇ, | ἥμεναι ἐν λειμῶνι · ·πολὺς δ' ἀμφ' ὀστεόφιν θὶς | ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσιν.
>
> « Il vous faudra d'abord passer près des Sirènes, qui captivent tous les hommes qui les abordent. Mais celui qui, par ignorance, approche et écoute la voix de Sirènes, jamais en son logis sa femme et ses petits enfants ne se réunissent près de lui et ne fêtent son retour. Mais les Sirènes le captivent avec leur chant mélodieux, sises dans une prairie. Et tout alentour le rivage est rempli des ossements de corps qui se décomposent. » (*Odyssée*, XII, v. 39-46)

Comme celle de Circé, « la voix des Sirènes au chant divin »[954] ensorcelle ceux qui les abordent. Ces divinités malfaisantes captivent leur proie (θέλγουσι : XII, v. 40 et 44) et leur font perdre le retour. Rien n'échappe aux Sirènes, qui avisent le navire d'Ulysse à son passage et entonnent leur ruse :

> Τάς δ' οὐ λάθεν ὠκύαλος νηῦς | ἐγγύθεν ὀρνυμένη, λιγυρὴν δ' ἔντυνον ἀοιδήν.
>
> « Le navire rapide qui bondit tout près d'elles ne passe pas inaperçu des Sirènes. Elles entonnèrent un chant mélodieux. » (*Odyssée*, XII, v. 182-183)[955]

Fortes de leur μῆτις, elles sèment l'oubli, mais n'en souffrent pas. La comparaison entre les Sirènes et un aède, voire les Muses elles-mêmes, s'impose encore plus nettement que dans le cas de Circé. Elles n'ont pas besoin de philtres ni d'une baguette magique. Leur « voix admirable » (ὄπα κάλλιμον : XII, v. 192) et leur science leur suffisent :

> Δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, | νῆα κατάστησον, ἵνα νωϊτέρην ὄπ' ἀκούσῃς. | Οὐ γάρ πώ τις τῇδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ, | πρίν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκοῦσαι, | ἀλλ' ὅ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς. | Ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ | Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν, | ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ.
>
> « Allons ! Viens ici, Ulysse couvert d'éloges, gloire illustre des Achéens ! arrête ton vaisseau pour écouter notre voix. Car personne encore n'est passé par ici sur un noir vaisseau, sans avoir entendu la voix douce comme le miel qui sort de nos lèvres. Mais on repart réjoui et plus savant. Car nous savons tout, oui tout, ce que dans la vaste Troade les Achéens et les Troyens ont souffert par la volonté des dieux. Et nous savons tout ce qui survient sur la terre nourricière. » (*Odyssée*, XII, v. 184-191)

La manière dont les Sirènes présentent leur art rappelle celle dont Hésiode vante les Muses dans la *Théogonie*. Elles aussi jouissent d'une voix douce :

> Τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ | ἐκ στομάτων ἡδεῖα.
>
> « Sans répit, de leurs lèvres, des accents coulent, délicieux. » (*Théogonie*, v. 39-40)

Elles aussi se distinguent par leur science, véridique ou trompeuse selon leur humeur :

> Ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα · | ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
>
> « Nous savons chanter des mensonges tout semblables aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités. » (*Théogonie*, v. 27)

---

[954] Cf. *Odyssée*, XII, v. 158-159 (Σειρῆνων θεσπεσιάων φθόγγον).
[955] Voir aussi *Odyssée*, XII, v. 198.

Elles savent tout, le présent, le passé et l'avenir (*Théogonie*, v. 38). Enfin, elles aussi dispensent l'oubli, qu'elles incarnent « l'oubli des maux » (λησμοσύνη κακῶν : *Théogonie*, v. 55) ou qu'elles le répandent par la bouche aux doux accents de leurs élus :

> Ὅ δ' ὄλβιος, ὅν τινα Μοῦσαι | φίλωνται · γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή · | εἰ γάρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδέι θυμῷ | ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς | Μουσάων θεράπων κλέεα προτέρων ἀνθρώπων | ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεούς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν, | αἶψ' ὅ γε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων | μέμνηται · ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων.
>
> « Bienheureux celui que chérissent les Muses : de ses lèvres coulent des accents suaves. Un homme porte-t-il le deuil dans son cœur novice au souci et son âme se sèche-t-elle dans le chagrin ? qu'un chanteur, servant des Muses, célèbre les hauts faits des hommes d'autrefois ou les dieux bienheureux, habitants de l'Olympe : vite, il oublie ses déplaisirs, de ses soucis il ne se souvient plus ; les dons des déesses l'en ont tôt détourné. » (*Théogonie*, v. 96-103)

Filles de Mémoire et de Ζεὺς μητίετα, les Muses ont beaucoup en commun avec les Sirènes, maîtrisant le souvenir comme l'amnésie, la vérité comme les apparences. Toutefois, là où les Muses œuvrent pour le bien des hommes, les Sirènes causent leur ruine. L'oubli, contraire de la mémoire, antonyme de la vérité, arme de la μῆτις, peut forger une illusion bienfaisante autant que malfaisante. Tout dépend de l'intelligence qui en use, comme de ses fins. Les Sirènes chantent juste, disent vrai, mais parlent faux. Mensonges et vérités se mêlent. Elles savent tout, c'est exact. Mais leurs auditeurs, eux, ne repartent pas plus savants. En fait, ils ne s'en retournent pas du tout. Sauf si, comme Ulysse, ils parviennent à déjouer le piège.

Pour contrecarrer la ruse des Sirènes, le fils de Laërte, comme toujours, doit user de tours. Circé le prévient et le conseille. Il faut boucher les oreilles de ses compagnons avec de la cire (XII, v. 47-49). Quant à lui, s'il veut profiter lui-même du chant des Sirènes sans pour autant y laisser sa peau, au propre comme au figuré, il doit se faire lier au mât, de plus en plus serré à mesure que le charme agira (XII, v. 49-54). Le fils de Laërte exécute le plan à la lettre (XII, v. 173-182). Il s'agit bien d'opposer l'astuce à la ruse. L'usage des liens d'abord, les δεσμοί (XII, v. 54, v. 160, v. 196), rappelle le piège, le δόλος (VIII, v. 276), tout de liens tendus (VIII, v. 274, v. 278 etc.), conçu par Héphaïstos pour emprisonner son épouse et son amant. Cette « technique » présente le double avantage d'anéantir la force d'Arès qui ne peut briser ces chaînes infrangibles et de figer la μῆτις normalement insaisissable d'Aphrodite. Elle réduit l'adversaire à l'impuissance. Ici, le tour est peut-être plus habile encore, en ce qu'il ne lie pas les Sirènes elles-mêmes, mais leur victime désignée. Ils leur arrachent leur proie tout en donnant à Ulysse de s'abandonner à leurs charmes sans y succomber, un peu comme le φάρμακον ἐσθλόν d'Hermès lui avait permis de profiter des mets prodigués par Circé en toute sûreté. L'autre astuce, ce sont les bouchons dans les oreilles de l'équipage. Pour commencer, Ulysse déjoue les Sirènes, ou peut-être les joue, grâce à un jeu de mot précisément : « la cire douce comme le miel » (κηρὸν μελιηδέα : XII, v. 48) met en échec « la voix au son doux comme le miel » des Sirènes (μελίγηρυν ὄπα : XII, v. 187). Mais ce n'est pas tout. Comme dans les affrontements précédents entre l'idée et l'idée, la victoire d'Ulysse met aussi en jeu sa force, qui vient servir sa μῆτις. Il pétrit la cire de ses mains robustes (χερσὶ στιβαρῇσι : XII, v. 174), et la matière obéit à sa grande force :

> Ἐπεὶ κέλετο μεγάλη ἴς (*Odyssée*, XII, v. 175)[956].

Une nouvelle fois, face à des ruses efféminées et perfides, Ulysse se montre le plus fort grâce à sa μῆτις, mais dans un exploit qui souligne aussi la puissance physique du héros. Les idées du fils de Laërte sont vigoureuses.

Pour en finir avec la μῆτις « efféminée », revenons un moment sur le séjour d'Ulysse chez Calypso. Cet épisode reprend des éléments de son aventure chez Circé. La nymphe « qui cache » — le nom Καλυψώ est formé sur la racine du verbe καλύπτειν : « cacher, dissimuler » — et qui retient Ulysse contre son gré — cf. ἔρυκε (I, v. 14) et ἀνάγκη ἴσχει (V, v. 14-15) — veut l'ensorceler par ses propos doucereux et captieux et lui faire oublier Ithaque :

> Αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισι | θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται.
>
> « Sans cesse, usant de propos doucereux et caressants, elle veut lui verser l'oubli de son Ithaque. » (*Odyssée*, I, v. 56-57)

La déesse est rusée (δολόεσσα : VII, v. 245), comme Circé (IX, v. 32). Elle est la fille d'Atlas, un esprit malfaisant (ὀλοόφρων : I, v. 52). Et de même qu'Hermès avait sauvé Ulysse des charmes de la magicienne, c'est lui qui vient signifier à Calypso l'arrêt de Zeus : elle doit laisser repartir le fils de Laërte. Il la trouve, du reste, tout occupée aux œuvres de sa μῆτις, en train de chanter de sa belle voix et de tisser au métier, avec une navette d'or, un voile :

> Ἡ δ' ἔνδον ἀοιδιάουσ' ὀπὶ καλῇ | ἱστὸν ἐποιχομένη χρυσείῃ κερκίδ' ὕφαινεν (*Odyssée*, V, v. 61-62).

Tout comme Circé, une fois devenue l'alliée d'Ulysse, mettait sa science au service de son hôte, de même Calypso ne campe-t-elle pas un personnage nécessairement malfaisant, comme pouvait l'être le Cyclope ou le roi des Lestrygons (cf. X, v. 114-116). L'épopée nous dit même qu'elle est éprise d'Ulysse. Mais le fils de Laërte se méfie d'elle, même quand elle lui promet enfin le retour (cf. V, v. 173-176). Et il n'a pas tort. Depuis le début, le piège que lui tend la nymphe est des plus subtils.

Ulysse refuse d'oublier sa femme et le retour (cf. I, v. 13 ; V, v. 119-224). Il reste, envers et contre tout, un homme de mémoire. Mais, pour l'heure, personne ne sait ce qu'il est advenu de lui. S'il n'oublie jamais, lui-même a été oublié. Athéna s'insurge. Elle y voit une injustice flagrante, le renversement des principes qui fondent les rois à être bons plutôt que méchants :

> Ζεῦ πάτερ ἠδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες, | μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἤπιος ἔστω | σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς, | ἀλλ' αἰεὶ χαλεπός τ' εἴη καὶ αἴσυλα ῥέζοι, | ὡς οὔ τις μέμνηται Ὀδυσσῆος θείοιο | λαῶν, οἷσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὣς ἤπιος ἦεν.
>
> « Zeus père, et vous autres, dieux bienheureux, immortels, que désormais aucun roi porte-sceptre ne soit enclin à la bienveillance, à la bonté, à la douceur, que son esprit ignore la justice, qu'il soit toujours cruel et pratique le crime, puisque nul ne se souvient du divin Ulysse, parmi les peuples sur lesquels il régnait avec la douceur d'un père ! » (*Odyssée*, V, v. 7-12)

---

[956] Plusieurs éditeurs expurgent le vers 176 qui accorde cette « grande force » non à Ulysse lui-même, mais au Soleil, essentiellement parce que l'astre y est dit « fils d'Hypérion » alors qu'il est lui-même Hypérion (c'est la justification avancée par van Leeuwen et sur laquelle s'appuie Bérard en particulier). Que la « force » soit ici celle d'Ulysse renforce notre démonstration, mais ne lui est pas nécessaire : après tout, ses mains font le travail, quand bien même elles recevraient l'aide du Soleil. Il nous suffit que la force intervienne pour assurer la victoire de l'idée.

Pourquoi la situation d'Ulysse contrevient-elle à ce point à l'équité et à la qualité du héros ? Pourquoi Athéna en veut-elle tant à Calypso de le retenir chez elle (V, v. 13-15) ? Nous avons dit le piège de la nymphe subtil. Il l'est d'autant plus qu'il offre les dehors d'un bienfait. Calypso promet à Ulysse l'immortalité et une éternité d'amour et de bonheur à ses côtés (V, v. 135-136). Elle l'aime « ouvertement » (ἀμφαδίην : V, v. 120), et non astucieusement. Pourtant, le fils de Laërte refuse. Il veut rentrer à tout prix et sanglote en espérant Pénélope et son île d'Ithaque (V, v. 151-158 ; v. 215-224). Car l'homme aux mille machines sait le prix à payer s'il disait oui. La proposition de la déesse masque une réalité terrible pour un héros. Car, si Ulysse acceptait, cela reviendrait à embrasser une vie dans l'ombre, caché au fond d'une grotte, ignoré de tous. Bref une existence tout juste digne d'un mort, à mille lieues de celle à laquelle aspire le héros de l'épopée, comme en témoigne le fameux échange entre Ulysse et Achille aux Enfers (XI, v. 471 sq.).

L'enjeu de l'*Odyssée* est donc précisément de faire renaître le souvenir d'Ulysse et, par là, Ulysse lui-même, en commençant par l'arracher à l'antre de la nymphe « cacheresse ». Comme le note Pietro Pucci, c'est Athéna qui donne le mouvement, en se souvenant de son protégé :

> « Ulysse doit à un acte spécifique de mémoire divine d'être sauvé d'un oubli profond comme la mort, oubli où il tombe lorsqu'il est chez Calypso (= celle qui cache). La μνήμη d'Athéna le ramène au monde visible [… :] μνησαμένη (V, v. 6) […]. Tout comme Zeus, par un acte analogue de μνήμη (voir I, v. 29) avait évoqué la mémoire d'Oreste et d'Égisthe, Athéna ramène Ulysse à la vie et à la lumière grâce à un discours qui raconte ses souffrances. L'*Odyssée* est en partie déjà comprise dans ce discours-mémoire d'Athéna. Or la μνήμη d'Athéna est celle de la déesse de la μῆτις (ruse, astuce) ; la mémoire qui arrache Ulysse à l'oubli est donc bien celle de la μῆτις, dont l'art consiste à cacher et à révéler, à manipuler la nécessité à travers ce mélange troublant d'apparence et de réalité. »[957]

Quand Ulysse échappe enfin à Calypso et à la mort immortelle, ruse suprême de la fille d'Atlas, il laisse derrière lui le pays de Nulle Part et rejoint le monde des hommes mortels. Il revient à la vie. Si le retour tient une place si importante, c'est parce que, sans lui, le héros reste condamné à errer entre la vie et la mort. Son renom ne peut être entériné que quand on peut le chanter sûrement. Ici, la mémoire d'Athéna combinée à celle d'Ulysse, ravivant celle de Zeus, fait échec aux projets de Calypso. Et cette défaite de la μῆτις ensorcelante de la nymphe marque pour le fils de Laërte le début de la gloire.

À chaque fois, des adversaires au féminin, dotées d'une voix ensorcelante, de mots captieux, qui chantent l'oubli du retour et pratiquent la ruse en expertes, incarnent une μῆτις pernicieuse, dangereuse, efféminée, que le héros combat avec les mêmes armes, mais qui, dans son cas, lui procure la gloire. À chaque fois, l'épopée insiste, l'astuce d'Ulysse est puissante, vigoureuse, vaillante. Bref, elle est forte, au lieu de masquer une faiblesse, une débilité essentielle, comme chez ses adversaires.

LA MHTIΣ « IMPONDÉRÉE » DES PRÉTENDANTS

Cela nous conduit à étudier l'autre facette de la μῆτις pernicieuse qui sert de contrepoint à l'astuce du héros, une μῆτις moins efféminée, que légère, « impondérée » : celle que déploient les prétendants et dont la victime désignée est d'abord Télémaque. Dans l'*Iliade*, on passait de la μῆτις légère d'Antiloque à celle, volage, des Priamides, et, de là, à la μῆτις adultère et efféminée de Pâris. De même,

[957] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 39.

dans l'*Odyssée*, il n'est pas toujours possible de distinguer entre ruses de femmes et ruses de jeunots. Égisthe, par exemple, laisse à la fois le souvenir d'un adultère lâche et perfide et d'un insensé dénué de prévoyance comme de clairvoyance. Les prétendants, eux, en plus d'être des fous furieux qui se croient malins, ressemblent également aux traîtresses servantes qu'ils dévoient. Tout est affaire de degré. Dans leur cas, nous dirons simplement qu'ils sont d'abord des jeunes gens inconséquents, sans modération ni pondération.

En outre, la méchante μῆτις d'Antinoos et ses comparses présente pour nous un autre intérêt. En effet, comme nous allons le voir, les vices qu'ils affichent et qui les conduisent à ourdir le crime reçoivent les mêmes noms que ceux que dénonçait l'*Iliade* chez ses mauvais rois, Agamemnon en tête, souverain qui dévore son peuple et fait honte au « meilleur des Achéens ». De sorte que, par contrecoup, Ulysse voit sa valeur rehaussée. Comme Achille à la fin de l'*Iliade*, il prend à la fois les traits d'un héros vaillant et d'un roi juste et bon.

Pour Mentor, si les prétendants commettent des actes violents (ἔργα βίαια : II, v. 236), c'est à cause des crimes qui se cousent dans leur esprit (κακορραφίῃσι νόοιο : II, v. 236). Antinoos et ses comparses trament un triomphe bâti sur la ruse. Euryclée, la nourrice, met en garde Télémaque à la veille de son départ pour aller prendre des nouvelles de son père auprès de Nestor et de Ménélas :

> Οἱ δέ τοι αὐτίκ' ἰόντι κακὰ φράσσονται ὀπίσσω, | ὥς κε δόλῳ φθίῃς, τάδε δ' αὐτοὶ πάντα δάσωνται.
>
> « Aussitôt qu'ils sauront ton départ, ils méditeront ton malheur pour le retour, afin que tu périsses par ruse, et ils se partageront tout ce qu'il y a ici. » (*Odyssée*, II, v. 367-368)

Et elle a raison. Dès qu'Antinoos a vent du départ de Télémaque, il invente de le tuer. Les prétendants passent leur temps à dire bien haut qu'ils n'ont peur de rien, ni des présages (II, v. 178-207), ni même d'Ulysse, s'il revenait et se faisait accompagner de tout le peuple pour les déloger (cf. II, v. 243-251). Mais en réalité, tout cela n'est que fanfaronnades. Si Antinoos est si prompt à fomenter le meurtre du fils d'Ulysse, c'est qu'il craint la force naissante du jeune homme :

> Εἰ τοσσῶνδ' ἀέκητι νέος πάϊς οἴχεται αὔτως, | νῆα ἐρυσσάμενος κρίνας τ' ἀνὰ δῆμον ἀρίστους, | ἄρξει καὶ προτέρω κακὸν ἔμμεναι· ἀλλά οἱ αὐτῷ | Ζεὺς ὀλέσειε βίην, πρὶν ἥβης μέτρον ἱκέσθαι. | Αλλ' ἄγε μοι δότε νῆα θοὴν καὶ εἴκοσ' ἑταίρους, | ὄφρα μιν αὖτις ἰόντα λοχήσομαι ἠδὲ φυλάξω | ἐν πορθμῷ Ἰθάκης τε Σάμοιό τε παιπαλοέσσης, | ὡς ἂν ἐπισμυγερῶς ναυτίλεται εἵνεκα πατρός.
>
> « Malgré nous tous, tant que nous sommes, ce jeune enfant est tout bonnement parti, ayant tiré un vaisseau à la mer et choisi dans le pays un équipage d'élite. ce sera bientôt le commencement d'un malheur. Mais puisse Zeus anéantir sa force, avant qu'il atteigne l'âge d'homme. Allons, donnez-moi un vaisseau rapide avec un équipage de vingt hommes, que j'aille m'embusquer pour l'attendre au passage entre Ithaque et la rocheuse Samos, et que le voyage entrepris pour chercher son père ait une triste fin ! » (*Odyssée*, IV, v. 665-672)

Nous avons dit que la force des prétendants tenait d'abord dans leur nombre. Ces propos d'Antinoos le confirment. Télémaque leur semble encore un jeune enfant et, pourtant, sa force les effraie, lui qui ne s'est pas laissé impressionner. Les prétendants s'inquiètent, mais ne vont pas l'attaquer de front. Ils préfèrent les embûches. Ils tissent une μῆτις :

Μῆτιν ὕφαινον (*Odyssée*, IV, v. 678).

Ils cousent, ils tissent, ils trament, ils ourdissent. Ils sont jeunes, certes, mais ils préfèrent la ruse à la force. Leur premier plan échoue ? Qu'à cela ne tienne, ils vont inventer une nouvelle embûche :

> Ἡμεῖς δ' ἐνθάδε οἱ φραζώμεθα λυγρὸν ὄλεθρον | Τηλεμάχῳ, μηδ' ἧμας ὑπεκφύγοι· οὐ γὰρ ὄΐω | τούτου γε ζώοντος ἀνύσσεσθαι τάδε ἔργα. | Αὐτὸς μὲν γὰρ ἐπιστήμων βουλῇ τε νόῳ τε, | λαοὶ δ' οὐκέτι πάμπαν ἐφ' ἡμῖν ἦρα φέρουσιν. | Ἀλλ' ἄγετε, πρὶν κεῖνον ὁμηγυρίσασθαι Ἀχαιοὺς | εἰς ἀγορήν· οὐ γάρ τι μεθησέμεναί μιν ὀΐω, | ἀλλ' ἀπομηνίσει, ἐρέει δ' ἐν πᾶσιν ἀναστάς, | οὕνεκά οἱ φόνον αἰπὺν ἐράπτομεν οὐδ' ἐκίχημεν· | οἱ δ' οὐκ αἰνήσουσιν ἀκούοντες κακὰ ἔργα.
>
> « Méditons-lui une mort funeste, à Télémaque, qu'il ne nous échappe plus. Car je ne crois pas que, lui vivant, nous n'achevions notre affaire. Car il est avisé. Il a l'esprit de décision, l'intelligence, et le peuple n'est plus du tout bien disposé à notre égard. Allez ! avant qu'il n'assemble les Achéens sur l'agora. Car je ne crois pas qu'il dépose sa fureur, mais il nous en tiendra rancune, et il se lèvera pour dire devant tous que nous cousions contre lui un meurtre profond, mais que nous avons échoué. Et ils n'approuveront pas ce crime en l'apprenant ! » (*Odyssée*, XVI, v. 371-380)

C'est Antinoos, « l'Insensé », le pire de tous les prétendants (cf. XVII, v. 499-500 ; XXII, v. 48), qui parle ici. Il a parfaitement conscience d'ourdir un crime (κακὰ ἔργα), objet de blâme et non d'éloge, d'αἶνος (οὐκ αἰνήσουσιν). Il veut purement et simplement piller la maison d'Ulysse après avoir éliminé son héritier naturel (XVI, v. 383-386). Mais cela ne l'arrête pas, au contraire.

Le verbe qui revient à propos des prétendants est μηχανᾶσθαι : « machiner »[958]. Associées à leur goût de l'embuscade (cf. λοχήσομαι : IV, v. 670), leurs ruses sont apparemment de ces armes qu'affectionne Ulysse πολυμήχανος. Mais là où l'épopée prend soin de donner aux stratagèmes du fils de Laërte un tour vaillant, glorieux, héroïque[959], les prétendants, eux, « machinent » soit des crimes (κακά)[960], soit des folies (ἀτάσθαλα)[961]. Adultères dans l'âme, ils raisonnent comme Égisthe, qui méditait contre Agamemnon des infamies (ἀεικέα μερμηρίζων : IV, v. 533) comparables à celles que machinent aujourd'hui les prétendants (ἀεικέα μηχανόωντο : XX, v. 394) et qui se perdait lui aussi à cause de ses folies (ἀτασθαλίῃσιν : I, v. 34). De fait leur μῆτις n'est guère différente de celle, efféminée, des faibles femmes. « Machiner des infamies », voilà, en effet, le privilège douteux qu'ils partagent avec les servantes qu'ils ont dévoyées (ἀεικέα μηχανόωντο : XXII, v. 432), mais aussi avec Clytemnestre (ἐμήσατο ἔργον ἀεικές : XI, v. 429).

Leur μῆτις diffère donc profondément celle d'Ulysse. Elle n'agit pas pour faire triompher la vaillance ni la justice, comme s'en vantait « Personne » en quittant le Cyclope, mais pour les renverser. Nous avons déjà rencontré dans l'*Iliade* pareille astuce, qui s'apparente à la μῆτις traîtresse des faibles femmes, mais sans se confondre tout à fait avec elle. Son manque de vigueur tient à l'âge de ceux qui la pratiquent, non à leur sexe. La vraie μῆτις, la μῆτις efficace, utile, profitable, est expérimentée, alourdie par les ans, pondérée, voire « pondéreuse ». L'adjectif qui la décrit le mieux est πυκινή : dense, drue, serrée. Au rebours, les idées des prétendants sont celles de jeunes gens, produits d'une μῆτις légère, inconséquente, « impondérée » : λεπτή[962].

---

[958] Cf. *Odyssée*, IV, v. 822 et, *infra*, les trois notes suivantes.
[959] Sur la valeur laudative de l'épithète πολυμήχανος appliquée à Ulysse, cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 57 sq.
[960] Cf. *Odyssée*, III, v. 213 ; XVI, v. 134 et κακομήχανε, v. 418 ; XVII, v. 499 ; XXI, v. 375.
[961] Cf. *Odyssée*, III, v. 207 ; XVI, v. 93 ; XVII, v. 588 ; XVIII, v. 143 ; XX, v. 170.
[962] Cf. *supra* p. 53 sq. et, à propos de l'*Iliade*, p. 269 sq.

Au terme de la course de char, au Chant XXIII de l'*Iliade*, quand Antiloque s'excusait d'avoir fait honte à la valeur de Ménélas, il mettait en cause les excès d'un gamin qui passe les bornes (νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι : cf. XXIII, v. 589). Or c'est très précisément un tel « dépassement », si douloureux pour lui, que Télémaque voudrait faire payer aux prétendants :

> …τίσασθαι μνηστῆρας ὑπερβασίης ἀλεγεινῆς (*Odyssée*, III, v. 206).

L'idée est censée suivre la raison, le bon sens, le jugement. Mais ici, elle est insensée, inconstante, insolente aussi. Car c'est par orgueil, par ὕβρις — à laquelle renvoie déjà le mot ὑπερβασίη, outrepassant les bornes, la mesure —, que les prétendants machinent leurs folies contre le fils d'Ulysse :

> Οἵ τέ μοι ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωνται (*Odyssée*, III, v. 207).

Télémaque les accuse de déployer une insolence excessivement violente :

> Μητρὸς ἐμῆς μνηστῆρες, ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες… (*Odyssée*, I, v. 368 ; IV, v. 321)[963]

Le lien s'établit ici entre leurs machines, leurs folies, leurs insolences et leurs violences. Toutes procèdent d'un même comportement criminel.

Nous n'avons plus ici affaire aux méchants tours que joue Antiloque à Ménélas et qui se règlent à l'amiable, mais plutôt aux exactions commises contre le fils d'Atrée par les Priamides, chez qui il dénonçait plus tôt le même esprit léger et inconséquent (*Iliade*, III, v. 108). Si Égisthe sert de modèle aux prétendants dans l'*Odyssée*, Pâris le précède dans ce rôle. Resserrons la comparaison autour du personnage d'Antinoos. Comme le Priamide, il convoite la femme d'un autre. Comme lui, il ne se bat qu'embusqué, « planqué » (cf. λοχήσομαι : IV, v. 670) : on se souvient qu'Alexandre, tel un « chasseur noir », ne bondissait hors de sa cachette, son λόχος, qu'une fois Diomède blessé, en traître, par sa flèche (XI, v. 379). Comme lui, sa belle apparence masque un fond de faiblesse et de lâcheté. Ulysse raille Antinoos :

> Ὦ πόποι, οὐκ ἄρα σοί γ' ἐπὶ εἴδεϊ καὶ φρένες ἦσαν.
>
> « Misère, tu n'as pas le cœur de ton visage ! » (*Odyssée*, XVII, v. 454)

Il aurait pu lui adresser les reproches d'Hector à son frère :

> Ἦ που καγχαλόωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί, | φάντες ἀριστῆα πρόμον ἐμμεναι, οὕνεκα καλὸν | εἶδος ἔπ', ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή.
>
> « Ah ! ils vont bien rire, je crois, tous ces Achéens chevelus qui se figurent tel champion comme un preux, à voir la beauté sur ses membres, alors qu'au fond de lui, il n'est force ni vaillance ! » (*Iliade*, III, v. 43-45)

Ces mots, du reste, ressemblent à ceux que récolte l'autre chef des prétendants, Eurymaque (*Odyssée*, XVIII, v. 381-383). Les similitudes s'entassent, de plus en plus graves. Pour Ménélas, les Troyens sont ὑπερφίαλοι[964], comme les prétendants précisément, dont c'est là le défaut le plus souvent cité[965]. Le précédent est sombre.

---

[963] Voir aussi *Odyssée*, XVI, v. 410.
[964] Cf. *Iliade*, III, v. 106 ; XIII, v. 621.
[965] Cf. *Odyssée*, I, v. 134 ; II, v. 310 ; III, v. 315 ; IV, v. 774, v. 790 ; XI, v. 116 ; XIII, v. 373 ; XIV, v. 27 ; XV, v. 12, v. 315, v. 376 ; XVI, v. 271 ; XVIII, v. 167 ; XX, v. 12, v. 291 ; XXI, v. 289 ; XXIII, v. 356.

Pâris et son peuple ont fini par connaître la ruine, le dessein de Zeus ayant depuis le début décidé la vengeance, même retardée, même douloureuse, du fils d'Atrée. Ils avaient trahi la table hospitalière du roi de Sparte. Leurs ardeurs n'étaient que folies :

> …τῶν μένος αἰὲν ἀτάσθαλον (*Iliade*, XIII, v. 634).

Or le crime des prétendants est comparable, à la fois contre l'hôte qui les accueille et à qui ils voudraient bien soustraire la maîtresse de maison, et contre les invités de cet hôte, qu'ils traitent mal (cf. XVII, v. 375 sq. etc.). Eux aussi vont payer le prix fort. Athéna ne veut en épargner aucun (XVIII, v. 155-156). Les folles actions, les ἀτάσθαλα qu'ils machinent sans cesse sont celles-là mêmes qui causent leur perte :

> Τὼ καὶ ἀτασθαλίῃσιν ἀεικέα πότμον ἐπέσπον.
>
> Ainsi, à cause de leurs folies, ils ont connu une fin affreuse ! » (*Odyssée*, XXII, v. 317)[966]

Comme toujours quand un homme pèche par orgueil, il s'enferre dans son erreur à mesure que son crime grandit. Antinoos et ses comparses ne manquent pourtant pas d'avertissements. Halithersès, l'haruspice, explique pour eux un présage effrayant (II, v. 161-176). Ulysse met en garde Amphinomos, l'un des rares prétendants à respecter la justice (XVIII, v. 125-150). Eux-mêmes s'aperçoivent qu'Antinoos passe les bornes et en éprouvent de la colère, de la νέμεσις (cf. νεμέσησαν : XVIII, v. 481). Au fond d'eux-mêmes, ils savent le regard que portent sur eux les dieux :

> Ἀντίνο', οὐ μὲν κάλ' ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην. | Οὐλόμεν', εἰ δή πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστι · | καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι, | παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας, | ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.
>
> « Antinoos, tu fais mal de frapper un pauvre vagabond ! insensé ! Et s'il était quelqu'un des dieux du ciel ! C'est que les dieux, semblables à de lointains étrangers, prennent des aspects divers et vont, de ville en ville, surveiller l'insolence et la justice des hommes ! » (*Odyssée*, XVII, v. 483-487)

Mais Antinoos n'en a cure et les autres suivent son exemple. Théoclymène, fils du meilleur des devins (cf. XV, v. 252-253), voit la nuit dont Athéna les enveloppe, le malheur qui s'avance sur eux (XX, v. 345-370). Cependant, à chaque fois, ils ignorent ceux qui les avertissent ; ils les injurient, les congédient. Quand ils demandent à Zeus un présage favorable avant de mettre en branle leurs odieux projets, le Cronide le leur refuse (XX, v. 241-249). Mais, là encore, ils n'y prennent garde. Leurs idées, loin d'être claires, leur μῆτις, loin d'être efficace, sont au contraire embrouillées. Comme Athéna l'explique à Télémaque, les prétendants ne sont pas vraiment dangereux. Leur μῆτις est vaine :

> Τῷ νῦν μνηστήρων μὲν ἔα βουλήν τε νόον τε | ἀφραδέων, ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι · | οὐδέ τι ἴσασιν θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν, | ὡς δή σφιν σχεδόν ἐστιν…
>
> « Laisse les complots et les desseins des prétendants, ces insensés, car ils ne sont ni clairvoyants ni justes. Ils ne savent pas la mort et la noire kère, qui est tout près d'eux… » (*Odyssée*, II, v. 281-284)

[966] Voir aussi *Odyssée*, XXIV, v. 458. Égisthe est lui aussi la victime de telles folies (cf. ἀτασθαλίῃσιν : I, v. 34).

De sorte qu'au bout du compte, Antinoos, « l'Insensé », et ses sbires n'ont pour eux aucune qualité. Ils sont violents, mais sans force, sinon quand ils sont les plus nombreux. Ils parlent haut, mais ne font que se vanter. Ils complotent, mais en usant d'une μῆτις imprudente, qui se retourne contre eux.

Aussi, quand on songe que tous leurs efforts tendent à assurer à l'un d'entre eux la mainmise sur la royauté, à devenir « le plus roi » d'Ithaque, titre et autorité, κράτος, qui appartiennent, pour l'heure, à la race de Télémaque (cf. XV, v. 533-534), on est tenté de faire le lien entre leur comportement, eux qui sont les ennemis jurés d'Ulysse, héros de l'épopée, souverain légitime, véritable homme fort et d'esprit, et la conduite du premier adversaire d'Achille dans l'*Iliade*, qui en est le plus grand roi, mais aussi, pour un temps, le plus mauvais, Agamemnon. Sur ce point, il faut noter que l'*Odyssée* prend soin de décrire la vengeance d'Ulysse comme celle d'un homme, d'une famille, d'une maison, plutôt que comme celle d'un roi. Comme dans l'*Iliade*, où la colère d'Achille, celle de Ménélas portent d'abord sur des individus — Agamemnon, Hector, Antiloque, Pâris —, le cadre de la lutte n'est pas « civique » ni « politique », ou du moins pas au premier chef. D'une certaine façon, dans une épopée, à la différence d'un poème gnomique, il ne peut pas l'être, pas si le héros doit avoir la gloire. Imaginons un instant que les citoyens d'Ithaque aient soutenu Télémaque lors de l'assemblée du Chant II (v. 1 sq.). Plus nombreux, ils pourraient mettre un terme aux exactions des prétendants. Mais alors il n'y aurait plus d'épopée. C'est la conclusion que l'on tire des propos du devin Halithersès au dernier Chant (XXIV, v. 455-462). À cause de sa lâcheté (ὑμετέρῃ κακότητι, XXIV, v. 455), le peuple n'a rien fait. Mais n'était-ce pas là la condition pour que puisse éclater au grand jour la valeur, l'ἀρετή du roi d'Ithaque ? Néanmoins, même si l'affrontement entre bons et mauvais rois paraît secondaire par rapport à la vendetta d'Ulysse, héros de l'*Odyssée*, il demeure l'un des thèmes traditionnels que développe le récit, tout comme il sous-tendait celui de l'*Iliade*. C'est l'un des fils directeurs qui permet de saisir comment la narration épique s'inscrit dans la tradition morale archaïque ; ou plutôt l'inverse : comment les thèmes moraux traditionnels viennent s'insérer dans la diction épique et l'éclairer.

Les similitudes, en effet, sont nombreuses entre l'Atride et les prétendants. On se souvient qu'Achille dénonçait l'insolence d'Agamemnon, son ὕβρις (I, v. 203), dont Athéna confirmait l'existence (I, v. 214), de la même manière qu'Antinoos, Eurymaque et leurs comparses rivalisent aujourd'hui d'orgueil. Le Péléide traitait en outre Agamemnon d'effronté, d'éhonté :

> Ἀναιδείην ἐπιείμενε : « Cœur vêtu d'effronterie » (*Iliade*, I, v. 149). Ὦ μέγ' ἀναιδές… : « Grand effronté !… » (*Iliade*, I, v. 158).

Or il se trouve que les jeunes « rois » (III, v. 480) d'Ithaque se distinguent eux aussi par leur impudence. Dès le premier Chant, Athéna, sous les traits de Mentès, voit en eux des prétendants éhontés (μνηστῆρες ἀναιδεῖς : cf. I, v. 254), injure qui revient souvent à leur endroit avec, à chaque fois, le souhait de voir les mains d'Ulysse s'abattre sur eux[967]. Leur insolence, leurs folles machines, leur impudence, toutes sont liées :

> Αἲ γὰρ δή, Εὔμαιε, θεοὶ τεισαίατο λώβην, | ἣν οἵδ' ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωνται | οἴκῳ ἐν ἀλλοτρίῳ, οὐδ' αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν.
>
> « Eumée, puissent les dieux faire payer leur outrage, leur insolence, les folies qu'ils trament, dans la maison d'un autre, sans ressentir la moindre part de honte ! » (*Odyssée*, XX, v. 169-171)

[967] Voir aussi *Odyssée*, XIII, v. 376 ; XX, v. 29 ; v. 39 ; v. 386 ; XXIII, v. 37.

Comme Agamemnon, les prétendants exercent leurs crimes sur autrui. Le premier comme les seconds font outrage à leur victime, leur imposent un de ces affronts qu'on appelle λώβη[968]. Au Chant IX de l'*Iliade*, on s'en souvient, c'est l'affront qu'Agamemnon a fait subir à son cœur qui pousse Achille à rejeter le principe même d'une rançon :

> Οὐδ' εἴ μοι τόσα δοίη ὅσα ψάμαθός τε κόνις τε, | οὐδέ κεν ὣς ἔτι θυμὸν ἐμὸν πείσει Ἀγαμέμνων, | πρίν γ' ἀπὸ πᾶσαν ἐμοὶ δόμεναι θυμαλγέα λώβην.
>
> « M'offrît-il même des biens aussi nombreux que tous les grains qui sont de sable ou de poussière, non même alors Agamemnon ne saurait convaincre mon cœur, avant d'avoir d'abord entièrement payé l'affront dont souffre mon âme. » (*Iliade*, IX, v. 385-388)

Ici, c'est l'affront qu'Ulysse veut faire payer aux prétendants (XX, v. 169), et il y parvient :

> Μνηστῆρας κατέπεφνον ἐν ἡμετέροισι δόμοισι, | λώβην τινύμενος θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα.
>
> « Les prétendants, je les ai tués dans notre maison : l'affront dont souffrait mon âme, je le leur ai fait payer, et leurs crimes ! »

Autre similitude encore, les prétendants, comme Agamemnon, dépouillent leurs victimes. Le fils d'Atrée a privé Achille de sa part d'honneur, de son γέρας, repris la fille que lui avaient donnée les Achéens. Quand le fils de Pélée l'accuse, il le présente comme un roi dévoreur de son peuple (δημόβορος βασιλεύς : *Iliade*, I, v. 231) et donne de lui l'image d'un souverain lâche et fainéant, se gorgeant des peines d'autrui, insatiable. Nous avions cité à ce propos une comparaison tirée de la *Théogonie* où les abeilles travailleuses nourrissent les bourdons bons à rien :

> Πῆμα μέγ' αἰ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν, | οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο · | ὡς δ' ὁπότ' ἐν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι | κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων · | αἳ μέν τε πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα | ἠμάτιαι σπεύδουσι τιθεῖσί τε κηρία λευκά, | οἳ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους | ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται.
>
> « Terrible fléau installé au milieu des hommes mortels, elles ne s'accommodent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule satiété. Ainsi, dans les abris où nichent les essaims, les abeilles nourrissent les bourdons que partout suivent les œuvres du mal. Tandis qu'elles sans repos, jusqu'au coucher du soleil, s'empressent chaque jour à former des rayons de cire blanche, ils demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui. » (*Théogonie*, v. 589-599)

Cette comparaison, qui se retrouve, non plus à propos de l'engeance des femmes, mais de celle des fainéants, des bons à rien (ἀεργοί), dans les *Travaux et les Jours*[969], vaut tout autant pour les prétendants. Les mêmes mots reviennent sans cesse à leur propos. Ils passent leur temps à s'amuser, à manger et à boire aux dépens de la maison d'Ulysse. Comme le note Pietro Pucci, si l'*Odyssée* prend soin de toujours placer les prétendants du côté du θυμός, du cœur, du courage, plutôt que de celui du plaisir, du ventre, du γαστήρ, de l'insatiabilité, du κόρος, de façon à en faire des adversaires plus dignes du héros qui va se venger d'eux, il leur est toutefois difficile de ne pas

[968] Voir *supra* p. 228 sq.
[969] Voir aussi *Les Travaux et les Jours*, v. 299-311.

s'assimiler à des panses, à l'instar de ces mendiants, qui hantent leurs festins, quand ils passent des dizaines de vers à dévorer les biens d'autrui[970] :

> « Les prétendants correspondent eux aussi à la description de l'homme dont le γαστήρ se nourrit sans fin d'aliments produits par les autres ; pourtant, le texte ne les appelle jamais γαστέρες, ni ne les met en rapport direct avec le γαστήρ. Bien sûr, noblesse oblige, et les jeunes aristocrates d'Ithaque ne sauraient être identifiés avec le ventre : cela ôterait toute valeur à la lutte qu'Ulysse engage contre eux. Il y a cependant une affinité certaine entre le mendiant et les prétendants, dans la mesure où tous mangent les biens de la maison. »[971]

Assurant mieux encore le jeu d'écho entre l'*Odyssée* et la ruche hésiodique, Eumée évoque des prétendants qui dévorent le fruit de ses peines, de son κάματον :

> Ἄλλοι δ' ἡμέτερον κάματον νήποινον ἔδουσιν.
>
> « D'autres dévorent notre souffrance sans récompense. » (*Odyssée*, XIV, v. 417)

Les prétendants sont vraiment à l'image des bourdons hésiodiques. Le bon roi assure la prospérité du royaume. Le méchant le consume au contraire.

L'Atride se montrait incapable de la moindre générosité. Il refusait de quitter un seul de ses biens, fût-ce pour le salut de tous. Achille, au contraire, comme en témoigne magistralement l'épisode des Jeux en l'honneur de Patrocle, sait répartir les prix à l'abri du blâme, sous les compliments, les αἶνοι des Achéens, prenant dans son trésor pour que personne ne reparte lésé. L'opposition entre les prétendants et Ulysse reproduit cet état. Antinoos en particulier refuse obstinément de donner au mendiant la plus petite miette de son festin (XVII, v. 446-449), alors que, comme Agamemnon, il ne doit sa richesse qu'aux peines d'autrui. Aggravant son cas, il reproche à ses compagnons d'être larges avec le bien d'autrui, comme s'il n'était pas plus vil encore d'être chiche :

> Οἱ δὲ διδούσι | μαψιδίως, ἐπεὶ οὔ τις ἐπίσχεσις οὐδ' ἐλεητὺς | ἀλλοτρίων χαρίσασθαι, ἐπεὶ πάρα πολλὰ ἑκάστῳ.
>
> « Ah ! ils ont la main large : avec le bien d'autrui, ils ne regardent guère et n'ont pas de pitié ; chacun d'eux n'a qu'à prendre ! » (*Odyssée*, XVII, v. 450-452)

La réponse d'Ulysse ne se fait pas attendre :

> Ὦ πόποι, οὐκ ἄρα σοί γ' ἐπὶ εἴδεϊ καὶ φρένες ἦσαν. | Οὐ σύ γ' ἂν ἐξ οἴκου σῷ ἐπιστάτῃ οὐδ' ἅλα δοίης, | ὃς νῦν ἀλλοτρίοισι παρήμενος οὔ τί μοι ἔτλης | σίτου ἀποπροελὼν δόμεναι · τὰ δὲ πολλὰ πάρεστιν.
>
> « Malheur ! ah ! tu n'as pas le cœur de ton visage ! En ta propre maison, qu'on aille t'implorer, tu ne donneras rien ! rien, pas même le sel, toi qui maintenant, à la table d'autrui, me refuses le pain, quand tu n'as qu'à le prendre à ce tas, devant toi ! » (*Odyssée*, XVII, v. 454-457)

Ce qui lui vaut un rude coup du jeune prétendant, qui l'atteint d'un tabouret à l'épaule (XVII, v. 462-464). Tout à son rôle de mendiant, Ulysse met en cause son ventre. C'est lui que punit Antinoos :

---

[970] Cf. entre autres *Odyssée*, I, v. 160 ; II, v. 237 ; III, v. 315, v. 480 ; XI, v. 116 ; XIII, v. 428 ; XIV, v. 81, v. 92, v. 417 ; XV, v. 12, v. 32 ; XVI, v. 315 ; XVIII, v. 280 ; XIX, v. 534 ; XXI, v. 332. Voir aussi Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 248, note 17, pour une liste détaillée des expressions formulaires décrivant les prétendants en train de dévorer le bien d'Ulysse.

[971] Pucci, 19987 (trad. fr. 1995), p. 248.

> Αὐτὰρ ἔμ' Ἀντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς | οὐλομένης, ἣ πολλὰ κακὰ ἀνθρώποισι δίδωσιν.
>
> « Moi, Antinoos m'a frappé à cause du ventre odieux, du ventre misérable, qui nous vaut tant de maux » (*Odyssée*, XVII, v. 473-474).

Toute la scène n'est pas sans rappeler celle du Chant II de l'*Iliade* où Thersite invective Agamemnon et lui reproche son appétit insatiable de trésors et de captives (*Iliade*, II, v. 225-242) avant de se faire rabrouer par nul autre qu'Ulysse (*Iliade*, II, v. 244 sq.). Comme le mendiant de l'*Odyssée* adresse des injures (ὀνείδεα : XVII, v. 461), le plus laid des Achéens (*Iliade*, II, v. 216-219) insulte le fils d'Atrée (ὀνείδεα : *Iliade*, II, v. 221-222). Tous deux expriment une colère ressentie par beaucoup : l'attitude d'Agamemnon que dénonce Thersite vaut à l'Atride la colère de tous les Achéens (νεμέσσεθην : *Iliade*, II, v. 223), comme celle d'Antinoos, qu'accuse le mendiant, provoque la colère des autres prétendants (νεμέσησαν : XVII, v. 481). Tous deux pratiquent l'invective, le blâme, le νεῖκος, antonyme d'αἶνος[972]. Tous deux, à l'instar d'Iros, cette panse gloutonne (γαστέρι μάργῃ : XVIII, v. 2), qui provoque un peu plus loin Ulysse avec ses injures (νεικείων : XVIII, v. 9), paraissent obéir à leur propre ventre autant qu'au souci de l'équité. Le mendiant l'avoue et vilipende son γαστήρ. Thersite, lui, le laisse entendre : si seulement Agamemnon ne gardait pas toutes les rançons ni surtout toutes les filles pour lui seul (*Iliade*, II, v. 229-233) ! Enfin, tous deux paraissent sortir de leur condition en condamnant de la sorte un roi qui vaut bien mieux qu'eux et prennent un rude coup, sur l'épaule droite pour Ulysse déguisé (ὦμον : XVII, v. 462), aux deux épaules pour Thersite (ὤμω : *Iliade*, II, v. 265). Cependant, la comparaison s'arrête là. Car sous ces apparentes similitudes, Ulysse figure l'anti-Thersite, tout comme il figurera plus loin l'anti-Iros. Thersite, alors même qu'il exprime la colère du peuple, voit son châtiment approuvé par tous, « malgré tout leur déplaisir » (ἀχνύμενοί περ : *Iliade*, II, v. 270), alors que le mendiant de l'*Odyssée*, lui, se trouve soutenu par la colère des autres prétendants qui désapprouvent Antinoos (XVII, v. 481-487). En outre, là où Thersite s'écroule sous le coup d'Ulysse (*Iliade*, II, v. 268-269), le faux mendiant, ferme comme un roc, ne bronche pas sous celui d'Antinoos (XVII, v. 463-464). C'est une de ces scènes, dont nous avons relevé d'autres exemples, où le déguisement d'Ulysse lui fait défaut et où le voile se lève un moment. Le fils de Laërte aurait dû jouer les Thersites jusqu'au bout. Mais il ne le fait pas. Ce qui nous conduit au dernier point. Dans ce contexte, sa diatribe qui conclut aux vices du ventre et en appelle aux Érinyes des mendiants ne dénonce pas seulement sa propre panse et la misère de sa condition, mais aussi le ventre d'Antinoos et la vengeance dont il va être victime aux mains d'Ulysse. Relisons le passage en entier :

> Κέκλυτέ μευ, μνηστῆρες ἀγακλειτῆς βασιλείης, | ὄφρ' εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει. | Οὐ μὰν οὔτ' ἄχος ἐστὶ μετὰ φρεσὶν οὔτε τε πένθος, | ὁππότ' ἀνὴρ περὶ οἷσι μαχειόμενος κτεάτεσσι | βλήεται ἢ περὶ βουσὶν ἢ ἀργεννῇσ' ὀΐεσσιν · | αὐτὰρ ἔμ' Ἀντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς | οὐλομένης, ἣ πολλὰ κακὰ ἀνθρώποισι δίδωσιν. | Ἀλλ' εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ ἐρινύες εἰσίν, | Ἀντίνοον πρὸ γάμοιο τέλος θανάτοιο κιχείη.
>
> « Écoutez-moi, prétendants de la mieux renommée des reines, afin que je vous dise ce que mon cœur en ma poitrine me dicte. Il n'est à l'âme ni chagrin ni regret, quand un homme, combattant pour ses biens, ses bœufs ou ses blancs moutons, reçoit un coup. Mais moi, Antinoos m'a frappé à cause du ventre odieux, du ventre misérable, qui nous vaut tant de maux ! Si, pour le mendiant aussi, il est au monde des dieux et des Érinyes, qu'avant son mariage Antinoos arrive au terme de la mort ! » (*Odyssée*, XVII, v. 468-476).

[972] Sur ce point, cf. Nagy, 1979, chapitre XII, p. 222 sq.

Au premier abord, ce texte accuse le ventre du mendiant. Il ne se prend pas un coup (βλήεται : XVII, v. 472) pour ses biens, mais pour remplir sa panse, d'où son invective : c'est à cause de sa gloutonnerie qu'Antinoos le frappe (βάλε : XVII, v. 462 ; Ἀντίνοος βάλε : XVII, v. 473). Mais le passage prend également une autre signification, en particulier au regard des deux derniers vers. Le fils d'Eupithès va effectivement rencontrer le trépas avant son mariage espéré et éhonté avec Pénélope, mais non pour payer son crime aux divinités vengeresses des mendiants. C'est le fils de Laërte qui va le massacrer. Or dans quelle situation se trouve le jeune homme vis-à-vis de son futur justicier, sa νέμεσις (νέμεσιν : XXII, v. 40), sinon dans celle d'un homme frappé par Ulysse (Ὀδυσεὺς […] βάλεν : XXII, v. 15) non pour avoir défendu son propre bien, mais pour avoir écouté son ventre. Ulysse, au contraire, n'est pas une panse, mais un homme qui endure les coups parce qu'il défend son bien[973]. Le reproche qu'adresse le faux mendiant à Antinoos a donc à la fois tout et rien à voir avec les injures de Thersite. Sous les apparences, la véritable nature de l'affrontement se fait jour. Le prétendant mérite bien le blâme face au mendiant, qui laisse un instant paraître son vrai visage. C'est Antinoos le véritable ventre et non son adversaire, Ulysse.

Conclusion que renforcent d'autres passages du poème où Ulysse note qu'il est, lui, un chef dont les partages sont toujours équitables. Comme Achille lors des Jeux, le fils de Laërte répartit les lots sans conteste. Ainsi, lors du partage du butin pris sur les Kikones de la côte :

> Ἔνθα δ' ἐγὼ πόλιν ἔπραθον, ὦλεσα δ' αὐτούς. | Ἐκ πόλιος δ' ἀλόχους καὶ κτήματα πολλὰ λαβόντες | δασσάμεθ', ὡς μή τίς μοι ἀτεμβόμενος κίοι ἴσης.
>
> « Là, je mis à sac la cité, j'en massacrai les hommes, et puis nous prîmes dans la ville les femmes, les richesses de toute sorte, et nous fîmes le partage, afin que nul ne pût me reprocher de s'en aller frustrer de sa juste part ! » (*Odyssée*, IX, v. 40-42)

Scène qui se reproduit quand Ulysse partage les moutons enlevés au Cyclope :

> Μῆλα δὲ Κύκλωπος γλαφυρῆς ἐκ νῆος ἑλόντες | δασσάμεθ', ὡς μή τίς μοι ἀτεμβόμενος κίοι ἴσης.
>
> « Ayant fait sortir les moutons du Cyclope de la cale du navire, nous fîmes le partage, afin que nul ne pût me reprocher de s'en aller frustré de sa juste part ! » (*Odyssée*, IX, v. 548-549)

À la différence d'Achille qui, dans la peine, se passerait bien de nourriture, qui se soutient avec du nectar et de l'ambroisie, aliments divins et non humains (*Iliade*, XIX, v. 342 sq.), qui ne veut s'abreuver que de sang et de carnage, Ulysse n'est pas sourd aux appels du ventre. Le Péléide est le héros du θυμός et le fils de Laërte celui du γαστήρ, pour reprendre la distinction mise en place par Pietro Pucci[974]. Son goût de la vie, voire de la survie, fait de lui un héros « mangeur de pain » qui sans cesse se préoccupe de son γαστήρ, comme lors de son arrivée chez les Phéaciens : hôte respecté et non mendiant, le fils de Laërte n'en demande pas moins à remplir son estomac (VII, v. 215 sq.). Toutefois, Ulysse sait contenir ses excès, qu'il s'agisse des exigences de sa panse ou, nous l'avons vu, des violences de son bras. Il sait les contrôler, les modérer, là où les autres échouent, ses ennemis, mais aussi ses compagnons.

L'*Odyssée* est pleine du souci que porte Ulysse à ses hommes (I, v. 5 sq. ; IX, v. 420-423 etc.), faisant ainsi écho à ces mêmes préoccupations du temps de la guerre de Troie et du deuil d'Achille, préoccupations qui, rappelons-le, s'inscrivaient alors

[973] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 250.
[974] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), chapitre XV, en particulier les pages 238 et 241.

dans une nette opposition entre la science, l'expérience de l'aîné, Ulysse πολύμητις, et la force brutale du jeune Achille (XIX, v. 215-220)[975] :

> Αἶψά τε φυλόπιδος πέλεται κόρος ἀνθρώποισιν, | ἧς τε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν, | ἄμητος δ' ὀλίγιστος, ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα | Ζεύς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται. | Γαστέρι δ' οὔ πως ἔστι νέκυν πενθῆσαι Ἀχαιούς · | λίην γὰρ πολλοὶ καὶ ἐπήτριμοι ἤματα πάντα | πίπτουσιν · πότε κέν τις ἀναπνεύσειε πόνοιο ; | ἀλλὰ χρὴ τὸν μὲν καταθάπτειν ὅς κε θάνῃσι, | νηλέα θυμὸν ἔχοντας, ἐπ' ἤματι δακρύσαντας · | ὅσσοι δ' ἂν πολέμοιο περὶ στυγεροῖο λίπωνται, | μεμνῆσθαι πόσιος καὶ ἐδητύος, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον | ἀνδράσι δυσμενέεσσι μαχώμεθα νωλεμὲς αἰεί…
>
> « Vite du combat les hommes ont assez. Le bronze y verse à terre trop de paille pour peu de grain, à l'heure où Zeus fait pencher la balance, Zeus seul arbitre de tous les combats. Ce n'est pas avec leur ventre que les Achéens peuvent faire le deuil d'un homme mort. Beaucoup trop tombent tous les jours, rapidement, l'un après l'autre. Ah ! quand donc pourra-t-on souffler un peu à la peine ! Celui qui meurt, il faut l'ensevelir, d'un cœur impitoyable, après l'avoir pleuré un jour. Mais tous ceux qui survivent à l'affreuse bataille doivent songer à boire et à manger, afin d'encore mieux nous battre avec l'ennemi… » (*Iliade*, XIX, v. 221-231).

Notons ici à la fois comment Ulysse prend soin de ses hommes — et même d'Achille s'il veut bien l'écouter —, mais surtout de quel côté il place le fameux κόρος, la satiété qui produit son contraire, l'insatiabilité (cf. κόρος : *Iliade*, XIX, v. 221). Celui qui n'en a jamais assez du combat et semble fasciné par la mort, c'est Achille justement (*Iliade*, XIX, v. 213-214). Ulysse, au contraire, partisan du ventre, place paradoxalement cet appétit tout entier sous le contrôle de la raison. Tout se passe comme si le κόρος n'était plus un vice du ventre, du γαστήρ, mais du cœur, du θυμός, de ces bras d'Achille jamais repus de meurtre.

Ulysse est le seul, grâce à son intelligence, à sa prudence, à son expérience, bref à sa μῆτις, qui semble capable de céder assez aux appels du ventre pour l'apaiser tout en se retenant suffisamment pour ne pas devenir leur esclave[976]. L'exploit est toujours le même. Il déjoue les pièges de la table de Circé et mange sans tomber sous le charme. Il renverse à son profit le guêpier des Sirènes, remplissant ses oreilles du délice de leurs chants sans pour autant aller pourrir sur leur rivage. Il profite des bienfaits de Calypso, mais jamais n'oublie le retour. Ses ennemis, ses amis aussi, ne veulent, eux, rien savoir. De même que les scènes de justes partages se succèdent dans l'*Odyssée*, celles de festins suicidaires s'enchaînent, ceux des prétendants, mais aussi ceux des compagnons de traversée d'Ulysse. Ils se perdent par leur propre sottise, suscitée par leur panse funeste. Chez les Kikones d'abord :

> Ἔνθ' ἦ τοι μὲν ἐγὼ διερῷ ποδὶ φευγέμεν ἠμέας | ἠνώγεα, τοὶ δὲ μέγα νήπιοι οὐκ ἐπίθοντο. | ἔνθα δὲ πολλὸν μὲν μέθυ πίνετο, πολλὰ δὲ μῆλα | ἔσφαζον παρὰ θῖνα καὶ εἰλίποδας ἕλικας βοῦς.
>
> « J'aurais voulu que nous songions à fuir du pied le plus rapide ; mais ces grands gamins refusèrent. Le vin qui se but là ! et les moutons qu'on égorgea sur cette plage ! et les vaches cornues à la démarche torse ! » (*Odyssée*, IX, v. 43-46)

Chez les Lotophages ensuite où, n'écoutant que l'appel du plaisir, ils mangent les fruits de miel du lotos et en oublient le retour[977] :

---

[975] Cf. *supra* p. 193 sq.
[976] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 250-251.
[977] Cf. Hartog, 1998, p. 127 : par contraste, dans l'*Odyssée*, Ulysse est celui qui jamais ne veut oublier. Sur les Lotophages, voir aussi Hartog, 1996, p. 23-48.

> Τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιήδεα καρπόν, | οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι.
>
> « Quiconque en avait mangé le fruit doux comme le miel, ne voulait plus rapporter les nouvelles ni s'en retourner ! » (*Odyssée*, IX, v. 94-95).

Mais surtout sur l'île du Soleil où ils dévorent les bœufs du dieu et périssent sous ses rayons, en dépit des protestations d'Ulysse :

> Ἀλλ' οὐδ' ὣς ἑτάρους ἐρρύσατο, ἱέμενός περ · | αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο, | νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἠελίοιο | ἤσθιον.
>
> « Ulysse ne put les sauver malgré son désir : ils se perdirent par leurs propres folies, les gamins, qui dévorèrent les bœufs d'Hélios Hypérion. » (*Odyssée*, I, v. 6-9)

Pour tous ces hommes, marins et prétendants réunis, leurs festins, lieux de tous leurs crimes, sont aussi leurs tombeaux. Ulysse, au rebours, échappe à l'insatiabilité, au péril du κόρος. Face aux criminels qui prennent toujours et ne donnent rien, il fait figure de bienfaiteur. Il reconnaît le pouvoir du ventre, mais en use pour le bien de tous.

Ce qui appelle naturellement un rapprochement avec les passages non seulement d'Homère, mais aussi d'Hésiode, où il n'est plus question de l'attitude d'un capitaine face aux besoins en nourriture de ses compagnons, mais de celle du roi pourvoyant, ou non, au bien-être de ses sujets. Nous en avons déjà beaucoup parlé. Le bon souverain, celui que loue Ulysse en Pénélope par exemple (XIX, v. 108 sq.), redoute les dieux, respecte la justice et assure la prospérité du royaume. Blé, orge, fruits, troupeaux, pèches, tous les vivres affluent chez lui pour le bonheur de son peuple. Au rebours, dans l'*Iliade*, on se souvient de ce passage où Zeus fait s'abattre le ciel sur la terre des hommes qui bannissent la justice par leurs torses arrêts (*Iliade*, XVI, v. 384-392). De même, dans les *Travaux et les Jours*, Hésiode met en garde les rois « mangeurs de présents » (δωροφάγοι) parce qu'ignorant ou, pire, méprisant la justice, ils menacent de perdre leur cité[978].

Face à Pénélope, face à Ulysse aussi — car sa femme figure le roi qu'il était avant son départ pour Ilion —, souverains de justice, les prétendants, eux, à l'instar d'Agamemnon dans l'*Iliade*, incarnent les mauvais rois. Le fils d'Atrée, « roi dévoreur de son peuple », ruinait l'armée grecque en déchaînant sur elle la colère d'Apollon, celle de Zeus. Antinoos et ses sbires pourraient bien, eux aussi, dévaster Ithaque. Dans une de ses plaintes à leur encontre, Eumée évoque la justice des dieux et s'inquiète :

> Ἔσθιε νῦν, ὦ ξεῖνε, τά τε δμώεσσι πάρεστι, | χοίρε' · ἀτὰρ σιάλους γε σύας μνηστῆρες ἔδουσιν, | οὐκ ὄπιδα φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητύν. | Οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, | ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων. | Καὶ μὲν δυσμενέες καὶ ἀνάρσιοι, οἵ τ' ἐπὶ γαίης | ἀλλοτρίης βῶσιν καί σφιν Ζεὺς λῃΐδα δώῃ, | πλησάμενοι δέ τε νῆας ἔβαν οἰκόνδε νέεσθαι, | καὶ μὲν τοῖς ὄπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει · | οἵδε δέ τοι ἴσασι, θεοῦ δέ τιν' ἔκλυον αὐδὴν, | κείνου λυγρὸν ὄλεθρον, ὅ τ' οὐκ ἐθέλουσι δικαίως | μνᾶσθαι οὐδὲ νέεσθαι ἐπὶ σφέτερ', ἀλλὰ ἔκηλοι | κτήματα δαρδάπτουσιν ὑπέρβιον · οὐδ' ἔπι φειδώ.
>
> « Allons ! mange notre hôte !… dîner de serviteurs !… de simples porcelets !… car nos cochons à lard, les prétendants les croquent, sans un remords au cœur et sans pitié d'autrui. Ah ! les dieux bienheureux détestent l'injustice : c'est toujours l'équité que le Ciel récompense, et la bonne conduite ! Les pires des brigands quand ils s'en vont piller les rivages d'autrui que Zeus livre à leurs coups peuvent bien revenir avec leurs cales pleines : la crainte et les remords s'abattent sur leur cœur. Mais sans doute nos

[978] Cf. *supra* p. 48 sq., 207 sq. et *infra* p. 404 sq.

> prétendants, par quelque avis du Ciel, ont dû savoir la mort lamentable du maître. Aussi ne font-ils pas leur cour comme se doit : au lieu de retourner sur leurs propres domaines, bien tranquilles, ils dévorent nos biens, insolemment, et sans mesure. » (*Odyssée*, XIV, v. 80-92)

La violence excessive des prétendants, quand elle n'est pas affaire d'insolence, s'exprime dans leur appétit, brutal, arrogant (ὑπέρβιον)[979], comme celui de l'épervier de la fable des *Travaux et les Jours* (v. 202 sq.). Là aussi, Pietro Pucci fait le rapprochement et rappelle, à la suite de Jesper Svenbro[980], la ressemblance entre Phémios, l'aède qui chante dans le palais d'Ulysse, et le rossignol :

> « Les maîtres pour lesquels il chantait mangeaient littéralement et métaphoriquement la maison d'Ulysse ; pas tout à fait comme les βασιλεῖς mangeurs de cadeaux qu'Hésiode présente comme les corrupteurs de δίκη, de la "justice", mais les prétendants leur ressemblaient beaucoup. »[981]

Tout comme Agamemnon dévorait la peine d'Achille pour son malheur, tout comme les « rois mangeurs de présents » couraient au désastre en s'attirant la colère de Δίκη et de son père Zeus, de même l'*Odyssée* voit-elle finalement Ulysse, appuyé sur la justice divine, triompher de l'audace et de l'arrogance d'Antinoos et de ses compagnons.

> « Ulysse a maintenant repris possession de sa propre maison, et il régnera avec δίκη. »[982]

L'opposition entre Ulysse, souverain de justice, et les prétendants, est, du reste, mise en place de façon explicite dans l'épopée. Pénélope tient en effet ce discours :

> Κῆρυξ, τίπτε δέ σε πρόεσαν μνηστῆρες ἀγαυοί ; | Ἦ εἰπέμεναι δμῳῇσιν Ὀδυσσῆος θείοιο | ἔργων παύσασθαι, σφίσι δ' αὐτοῖς δαῖτα πένεσθαι ; | Μὴ μνηστεύσαντες μήδ' ἄλλοθ' ὁμιλήσαντες | ὕστατα καὶ πύματα νῦν ἐνθάδε δειπνήσειαν · | οἳ θάμ' ἀγειρόμενοι βίοτον κατακείρετε πολλόν, | κτῆσιν Τηλεμάχοιο δαΐφρονος. Οὐδέ τι πατρῶν | ὑμετέρων τὸ πρόσθεν ἀκούετε, παῖδες ἐόντες, | οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μεθ' ὑμετέροισι τοκεῦσιν, | οὔτε τινὰ ῥέξας ἐξαίσιον οὔτε τι εἰπὼν | ἐν δήμῳ ; Ἦ τ' ἐστὶ δίκη θείων βασιλήων · | ἄλλον κ' ἐχθαίρῃσι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοίη. | Κεῖνος δ' οὔ ποτε πάμπαν ἀτάσθαλον ἄνδρα ἐώργει · | ἀλλ' ὸ μὲν ὑμέτερος θυμὸς καὶ ἀεικέα ἔργα | φαίνεται, οὐδέ τίς ἐστι χάρις μετόπισθ' εὐεργέων.
>
> « Héraut, pourquoi les prétendants t'envoient-ils ? Pour dire aux servantes du divin Ulysse de cesser leurs travaux, d'apprêter le festin ? Sans plus me courtiser ni se réunir encore, qu'ils fassent aujourd'hui le dernier des derniers de leur repas chez nous ! Souvent réunis, vous consumez tant de vivres, avoir du sage Télémaque ! N'entendiez-vous jamais vos pères, quand vous étiez enfants, dire ce qu'était Ulysse parmi vos parents, ne faisant ni ne disant rien d'injuste envers quiconque dans l'assemblée du peuple. C'est pourtant la coutume des rois divins, qui détestent l'un, mais aiment l'autre. Lui jamais ne fit tort à personne ! Mais votre cœur à vous et vos actes odieux se montrent au jour. Il n'est plus de gratitude désormais pour les services rendus. » (*Odyssée*, IV, v. 681-695)

Le contraste est encore souligné par les harangues, identiques, de Mentor (II, v. 230-234) et d'Athéna :

---

[979] Voir aussi *Odyssée*, XIV, v. 95 ; XVI, v. 315.
[980] Svenbro, 1976, p. 72 sq.
[981] Pucci, 19987 (trad. fr. 1995), p. 322.
[982] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 322.

> Μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἤπιος ἔστω | σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς, | ἀλλ' αἰεὶ χαλεπός τ' εἴη καὶ αἴσυλα ῥέζοι, | ὡς οὔ τις μέμνηται Ὀδυσσῆος θείοιο | λαῶν, οἷσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὡς ἤπιος ἦεν.
>
> « Que désormais aucun roi porte-sceptre ne soit enclin à la bienveillance, à la bonté, à la douceur, que son esprit ignore la justice, qu'il soit toujours cruel et pratique le crime, puisque nul ne se souvient du divin Ulysse, parmi les peuples sur lesquels il régnait avec la douceur d'un père ! » (*Odyssée*, V, v. 8-12)

Pénélope l'affirme, Antinoos, chef des prétendants, insensé, criminel, est l'anti-Ulysse :

> Ἀντίνο', ὕβριν ἔχων, κακομήχανε, καὶ δέ σέ φασιν | ἐν δήμῳ Ἰθάκης μεθ' ὁμήλικας ἔμμεν ἄριστον | βουλῇ καὶ μύθοισι· σὺ δ' οὐκ ἄρα τοῖος ἔησθα. | Μάργε, τίη δὲ σὺ Τηλεμάχῳ θάνατόν τε μόρον τε | ῥάπτεις, οὐδ' ἱκέτας ἐμπάζεαι, οἷσιν ἄρα Ζεὺς | μάρτυρος ; Οὐδ' ὁσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισιν. | Ἦ οὐκ οἶσθ' ὅτε δεῦρο πατὴρ τεὸς ἵκετο φεύγων, | δῆμον ὑποδδείσας ; δὴ γὰρ κεχολώατο λίην, | οὕνεκα λῃϊστῆρσιν ἐπισπόμενος Ταφίοισιν | ἤκαχε Θεσπρωτούς· οἱ δ' ἅμιν ἄρθμιοι ἦσαν. | Τόν ῥ' ἔθελον φθεῖσαι καὶ ἀπορραῖσαι φίλον ἦτορ | ἠδὲ κατὰ ζωὴν φαγέειν μενοεικέα πολλήν· | ἀλλ' Ὀδυσεὺς κατέρυκε καὶ ἔσχεθεν ἱεμένους περ. | Τοῦ νῦν οἶκον ἄτιμον ἔδεις, μνάᾳ δὲ γυναῖκα | παῖδά τ' ἀποκτείνεις, ἐμὲ δὲ μεγάλως ἀκαχίζεις· | ἀλλά σε παύεσθαι κέλομαι καὶ ἀνωγέμεν ἄλλους.
>
> « Antinoos, toi et ton insolence, tisseur de malheur, on a beau te vanter en ce pays d'Ithaque comme le meilleur de ceux de ton âge pour le conseil et pour les discours, tu n'es vraiment pas tel ! Fou furieux, pourquoi toi, contre Télémaque, couds-tu la mort et le trépas ? Pourquoi méprises-tu les suppliants, dont Zeus est le témoin ? Car c'est un sacrilège que de coudre le malheur les uns pour les autres. Ne sais-tu pas qu'un jour ton père vint ici, en fuite, craignant le peuple ? Car il lui en voulait à l'excès d'avoir, ligué avec les pirates de Taphos, fait souffrir les Thesprotes, qui étaient nos alliés. Ils voulaient le perdre, lui arracher le cœur et dévorer jusqu'au dernier ses biens dont le nombre excitait l'envie. Mais Ulysse arrêta et retint le peuple malgré sa fureur. Aujourd'hui, c'est de cet homme que tu manges la maison, sans payer, que tu courtises la femme et veux tuer le fils. Moi, tu me fais terriblement souffrir ! Je t'ordonne de cesser et de calmer les autres ! » (*Odyssée*, XVI, v. 418-433)

Dans l'*Iliade*, Agamemnon ne faisait pas le poids face à Achille, ni comme roi guerrier, ni comme roi puissant par le nombre de ses troupes et par son sceptre, ni même comme roi subtil, usant de sa μῆτις en digne rejeton de Zeus. De même, Antinoos, figure emblématique qui concentre les vices des prétendants — il est leur chef, leur porte-étendard —, ne tient pas la comparaison face à Ulysse. Jeune homme sans force — il n'a pas même tenté l'épreuve de l'arc —, comptant sur le nombre de ses complices, se fiant à l'éclat de sa naissance, machinant sans cesse de criminelles et inefficaces embûches, le fils d'Eupithès manque de toutes les qualités qui font le véritable héros : valeur, vigueur, droiture, prudence. Il sera, du reste, le premier à s'écrouler sous les flèches du fils de Laërte.

Le massacre des prétendants n'est donc pas seulement la vengeance du héros bafoué. Il marque aussi le retour à l'ordre, à la justice, à une royauté légitime, équitable, tempérée, apaisante. Il restaure Ulysse dans toutes ses prérogatives.

Pourtant, là encore, tout n'est pas si simple. D'abord parce que la paix ne reviendra vraiment qu'une fois Eupithès tué par Laërte et la concorde imposée par Athéna. Ulysse aurait tué bon nombre de son peuple — même si les vengeurs des prétendants n'étaient pas « la plus forte moitié » (ἡμίσεων πλείους : XXIV, v. 464) — sans l'intervention des Olympiens. Ce n'est pas lui, si bavard pourtant, qui a le mot de la fin, mais son bras, tempéré par la foudre de Zeus et la sagesse de Tritogénie. Mais

aussi parce que sa μῆτις, cette astuce prudente qui fait sa gloire, lui joue parfois des tours pendables.

ULYSSE CONTRE « PERSONNE »

Une fois vaincue la μῆτις efféminée, une fois défaite la μῆτις impondérée, Ulysse doit encore affronter un dernier danger : celui que présente sa propre μῆτις. Comme Achille, dans l'*Iliade*, n'avait finalement pour seul ennemi véritable que sa propre force — devenue violence, brutalité, excès, elle seule venait ternir sa gloire —, de même le fils Laërte n'est jamais autant menacé que lorsque sa μῆτις se retourne contre lui.

LA PRUDENCE IMAGINAIRE

D'abord, Ulysse, à force de ne respirer que l'astuce et la ruse, finit par s'imaginer que tous ses interlocuteurs partagent avec lui cette façon de procéder. Sa γνώμη a tellement l'habitude de percer à jour la réalité qu'elle invente des voiles à déchirer là où il n'y en a point.

Le premier exemple est anodin : chez Calypso, quand la nymphe vient lui dire qu'elle le laisse enfin partir, Ulysse croit à un piège :

> Ἄλλο τι δὴ σύ, θεά, τόδε μήδεαι οὐδέ τι πομπήν , | ἣ με κέλεαι σχεδίῃ περάαν μέγα λαῖτμα θαλάσσης, | δεινόν τ' ἀργαλέον τε· τὸ δ' οὐδ' ἐπὶ νῆες ἐΐσαι | ὠκύποροι περόωσιν, ἀγαλλόμεναι Διὸς οὔρῳ. | Οὐδ' ἂν ἐγώ γ' ἀέκητι σέθεν σχεδίης ἐπιβαίην, εἰ μή μοι τλαίης γε, θεά, μέγαν ὅρκον ὀμόσσαι | μή τί μοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.
>
> « Ce n'est pas mon retour, ah ! c'est tout autre chose que tu rêves, déesse, lorsque, sur un radeau, tu me dis de franchir le grand gouffre des mers, ses terreurs, ses dangers, que les plus fins vaisseaux à la marche rapide ne peuvent traverser, même en ayant de Zeus la brise favorable. Dussé-je te déplaire, non ! je ne mettrai pas le pied sur un radeau, si tu ne consens pas à me jurer, déesse, le grand serment des dieux que tu n'as, contre moi, aucun autre dessein pour mon mal et ma perte. » (*Odyssée*, V, v. 173-179)

Ulysse pratique ici la même prudence que celle dont il avait fait montre chez Circé, avec une différence importante : Hermès l'a prévenu contre les ruses de la magicienne et lui a dit d'exiger un serment. Ici, au contraire, il n'est poussé que par sa méfiance naturelle, alors qu'il connaît bien Calypso et ses sentiments pour lui :

> Ἀλλὰ τὰ μὲν νοέω καὶ φράσσομαι, ἅσσ' ἂν ἐμοί περ | αὐτῇ μηδοίμην, ὅτε με χρειὼ τόσον ἵκοι· | καὶ γὰρ ἐμοὶ νόος ἐστὶν ἐναίσιμος, οὐδέ μοι αὐτῇ | θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι σιδήρεος, ἀλλ' ἐλεήμων.
>
> « Ce que j'ai dans l'esprit, ce que je te conseille, c'est tout ce que, pour moi, je pourrais souhaiter en si grave besoin. Car mon esprit n'est pas injuste. ce n'est pas en mon sein qu'habite un cœur de fer : le mien n'est que pitié. » (*Odyssée*, V, 188-191)

Ulysse regorge d'expérience, de prudence. Mais à force de rouler mille tours et détours dans son esprit, il finit par avoir l'esprit mal tourné. Pietro Pucci a étudié de près comment, dans la scène entre Calypso et le fils de Laërte, les deux personnages, au fond, ne se comprennent pas, chacun suivant le fil de sa propre μῆτις, cherchant à séduire l'autre avec des allusions qu'il juge pertinentes et efficaces, mais qui ne

provoquent jamais l'effet souhaité[983]. Ulysse et Calypso sont des champions de μῆτις auxquels rien ne devrait échapper. Et pourtant, en l'occurrence, ils oublient l'un et l'autre à qui ils ont affaire.

Le second exemple manifeste le danger qu'il y a à raisonner toujours en « brigand » (ἀλιτρός : V, v. 182). Ayant pris la mer sur son radeau, Ulysse n'échappe pas au regard de Poséidon qui déchaîne sur lui une tempête. Face à la fureur du dieu, son esquif, œuvre de sa σοφία, est impuissant. Son plan est à l'eau. Survient Ino, divinité marine, qui veut lui venir en aide :

> Κάμμορε, τίπτε τοι ὧδε Ποσειδάων ἐνοσίχθων | ὠδύσατ' ἐκπάγλως, ὅτι τοι κακὰ πολλὰ φυτεύει ; | οὐ μὲν δή σε καταφθείσει, μάλα περ μενεαίνων. | Ἀλλὰ μάλ' ὧδ' ἔρξαι, δοκέεις δέ μοι οὐκ ἀπινύσσειν · | εἵματα ταῦτ' ἀποδὺς σχεδίην ἀνέμοισι φέρεσθαι | κάλλιπ', ἀτὰρ χείρεσσι νέων ἐπιμαίεο νόστου | γαίης Φαιήκων, ὅθι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι. | Τῇ δέ, τόδε κρήδεμνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσαι | ἄμβροτον · οὐδέ τί τοι παθέειν δέος οὐδ' ἀπολέσθαι.
>
> « Contre toi, pauvre ami, pour quoi cette fureur de l'Ébranleur du sol et les maux qu'en sa haine, te plante Poséidon ? Sois tranquille pourtant ; quel que soit son désir, il ne peut t'achever. mais écoute-moi bien : tu ne sembles pas dénué de sens. Quitte ces vêtements ; laisse aller ton radeau où l'emportent les vents, et te mets à la nage ; tâche, à force de bras, de toucher au rivage de cette Phéacie où t'attend le salut. prends ce voile divin ; tends-le sur ta poitrine ; avec lui, ne crains plus ni la douleur ni la mort. » (*Odyssée*, V, v. 339-347)

Ino conseille à Ulysse, s'il est intelligent, de renoncer à son radeau, donc à l'ouvrage de sa σοφία, pour se sauver à la nage, en usant de ses bras. Le conseil va à l'encontre des croyances du héros, comme de sa pratique. Et il préfère se fier à sa μῆτις. Il conclut donc, à tort, à un piège :

> Ὤ μοι ἐγώ, μή τίς μοι ὑφαίνῃσιν δόλον αὖτε | ἀθανάτων, ὅ τέ με σχεδίης ἀποβῆναι ἀνώγει. | Ἀλλὰ μάλ' οὔ πω πείσομ[αι…]
>
> « Malheureux que je suis ! Pourvu qu'un Immortel n'ourdisse pas contre moi une nouvelle ruse, en m'ordonnant de quitter mon radeau ! Je ne veux pas encore m'y fier… » (*Odyssée*, V, v. 356-358)

Ulysse réfléchit par lui-même, ce qui est bien. Il cherche la meilleure solution (ἄριστον : V, v. 360). Mais en réalité il aurait pu tout aussi bien écouter Ino sans hésiter. Poséidon brise son radeau dans l'instant et le fils de Laërte est bien forcé de suivre les instructions de la déesse. Sa μῆτις est doublement prise en défaut, à la fois parce que le radeau, sa création, ne tient pas face à Poséidon, mais aussi parce qu'elle le pousse à mettre en doute un conseil qu'il aurait dû écouter immédiatement. Au lieu de l'aider à percer à jour ses amis comme ses ennemis, elle le conduit à se méfier de qui lui est fidèle.

C'est le même comportement qu'il affiche face à Euryclée, la nourrice, qu'il menace de mort quand elle le reconnaît, alors qu'elle lui est loyale. Face à Pénélope aussi, dont nous avons noté qu'elle finissait par avoir le dernier mot. Tous ces exemples tendent à souligner comment, dans certaines circonstances, à force d'user de tours, la μῆτις du héros devient trop maligne et perd cette efficacité qui la caractérise.

Quand Ulysse retrouve Athéna en arrivant à Ithaque, qu'il ne la reconnaît pas, et qu'il se met à lui raconter sa légende crétoise, la déesse a la même réaction amusée (XIII, v. 287-288) que Calypso tantôt (V, v. 180-181). Ulysse est un larron, pétri de ruse (XIII, v. 291-293). Mais vient un moment où l'astuce ne rêvant que d'intrigues,

[983] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 86 en particulier.

inventant sans cesse de nouveaux tours, devient une activité vaine, une perte de temps. Elle tourne sur elle-même et se mord la queue. Athéna et Ulysse pourraient passer leur temps à rivaliser d'astuce, mais cela ne les mènerait à rien, tout juste au fond de la même impasse où s'étaient retrouvés Calypso et son fripon d'amant. Certes, pour abattre les prétendants, il leur faut tramer une μῆτις, mais une μῆτις efficace, agissante. Les mensonges d'Ulysse, eux, laissés à eux-mêmes deviennent vertigineux et ne mènent à rien. Il n'est jusqu'aux ruses que la déesse déploient qui ne semblent un peu vaines en rendant la figure d'Athéna « indéchiffrable »[984], ce qui joue contre ses projets, les retarde, les diffère.

N'est-ce pas, du reste, ce sentiment de vanité qu'affronte Ulysse lui-même quand, commençant à débiter à Laërte les mêmes boniments qu'à l'accoutumée pour éprouver son père avec des railleries (κερτομίοισ' ἐπέεσσιν πειρηθῆναι : XXIV, v. 240), il ne peut mener jusqu'à son terme son projet, sa μῆτις, mais craque avant son terme (XXIV, v. 321 sq.) ? Vient un moment où l'astuce ne sert plus qu'elle-même. Mais Ulysse a tendance à y avoir recours encore et encore, systématiquement, parfois pour sa douleur.

LA CURIOSITÉ EST UN VILAIN DÉFAUT

Le second danger est à l'opposé du premier, même si, au final, tous deux vont mettre en évidence le même péril : celui pour le héros de se perdre dans les méandres de son esprit et de ses ruses. La μῆτις d'Ulysse n'est en effet pas toujours trop prudente, trop méfiante. Parfois, elle est tout le contraire, trop avide de connaissance, trop curieuse pour son bien.

À plusieurs reprises lors de son périple, Ulysse, dans un mélange de nécessité et de curiosité, est conduit à affronter de nombreux dangers. Pourtant, dans certains cas, le péril lui-même paraît causé par l'intelligence du héros, dont la prudence cède alors la place au désir de connaître, d'exercer sa γνώμη sur un sujet nouveau. L'épisode des Sirènes met en scène la ruse du fils de Laërte le sauvant d'un danger auquel il a voulu s'exposer afin d'entendre la voix des Muses de l'Hadès et de les entendre lui chanter tout ce qui est au monde. L'idée se sauve d'elle-même. Mais parfois, le remède ne vaut guère mieux que le mal. Il arrive que l'idée ne se rende compte qu'après-coup du danger qu'elle a suscité. Telle est la leçon qu'appelle la rencontre avec le Cyclope.

On s'en souvient, Ulysse veut débarquer chez les Yeux Ronds parce qu'il veut faire l'épreuve de ses gens :

> Τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἵ τινές εἰσιν, | ἤ ῥ' οἵ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, | ἦε φιλόξεινοι, καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.
>
> « Je veux tâter ces gens et voir ce qu'ils sont, des êtres insolents, sauvages, sans justice, ou de ceux qui aiment les hôtes et respectent les dieux. » (*Odyssée*, IX, v. 174-176)

Ainsi que nous l'avons noté maintes fois, cette attitude est typique d'un héros de μῆτις, qui sans cesse veut éprouver ses interlocuteurs. Il veut les « reconnaître » pour ce qu'ils sont. Il y a une volonté de savoir, une curiosité intellectuelle certaine dans cette démarche, ainsi que l'a vu François Hartog[985]. Ulysse avoue sa faiblesse :

> Ἔνθ' ἐμὲ μὲν πρώτισθ' ἕταιροι λίσσοντ' ἐπέεσσι | τυρῶν αἰνυμένους ἰέναι πάλιν, αὐτὰρ ἔπειτα | καρπαλίμως ἐπὶ νῆα θοὴν ἐρίφους τε καί ἄρνας | σηκῶν

[984] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), chapitre 8.
[985] Cf. Hartog, 1996, ainsi que la préface à la nouvelle édition de son *Miroir d'Hérodote* (1980, réédition 1991).

> ἐξελέσαντας ἐπιπλεῖν ἁλμυρὸν ὕδωρ · | ἀλλ' ἐγὼ οὐ πιθόμην, ἦ τ' ἂν πολὺ κέρδιον ἦεν, | ὄφρ' αὐτόν τε ἴδοιμι, καὶ εἴ μοι ξείνια δοίη.
>
> « Aussitôt entrés, mes gens n'ont de paroles que pour me supplier de prendre les fromages, les agneaux, les chevreaux, de vider les enclos et de nous en aller en courant, au croiseur, retrouver l'onde amère. Mais je ne voulais rien entendre — comme cela aurait été plus profitable ! — avant de voir le Cyclope et s'il me donnerait des présents d'hospitalité. » (*Odyssée*, IX, v. 224-229)

Saisie par cette soif de science (ὄφρ' αὐτὸν ἴδοιμι), l'intelligence abandonne de sa prudence, renonce à ses tours et à ses profits, les κέρδεα (cf. κέρδιον). Ce qu'Ulysse apprend sur les Cyclopes, ses compagnons le paient de leur vie. Lui-même ne doit qu'à sa μῆτις de s'en sortir, mais c'est cette μῆτις même qui l'a mis la première dans ce mauvais cas.

En outre, la solution inventée par sa μῆτις pour sauver Ulysse n'est elle-même pas exempte de danger pour le héros :

> « La μῆτις d'Ulysse est elle-même impuissante à le sauver complètement de la mort dans la caverne du Cyclope ; après tout, l'un de ses tours (μῆτις) consiste à s'appeler lui-même Οὖτις, « Personne », se sacrifiant ou se niant ainsi lui-même en tant qu'entité, personne, héros. »[986]

Pour se sauver, Ulysse est obligé d'abolir ce nom auquel s'attache sa gloire pour s'en donner un autre, anonyme au plus haut point. La situation est critique. « Personne » ne peut avoir de renom. C'est une impossibilité sémantique. L'astuce sauve Ulysse de Polyphème et des Cyclopes, mais elle lui interdit de jamais en tirer un profit héroïque, qui associe cet exploit à son nom. C'est là le premier danger : il se pourrait bien que le fils de Laërte soit bel et bien mort dans la grotte, si c'est « Personne » qui poursuit à sa place son voyage. Et même s'il reprend son patronyme, il n'est pas certain que le héros renaissant soit le même qu'auparavant :

> « Sous cet extraordinaire déguisement, Ulysse meurt symboliquement en tant qu'"Ulysse", héros d'un κλέος particulier, pour renaître comme "Ulysse", dont le nom "Odysseus" signifie désormais "haï par Poséidon". Le déguisement du nom défigure de façon permanente les caractéristiques d'Ulysse ; il annule totalement son identité antérieure pour fixer plus précisément encore sa nouvelle identité de héros adversaire de Poséidon. »[987]

Du point de vue de l'épopée, cela n'est pas forcément un mal. Elle donne ainsi naissance à un héros nouveau, qui n'est plus l'Ulysse de l'*Iliade*, mais bien le sien. Pourtant, le fils de Laërte veut-il faire table rase ? Rien n'est moins sûr.

C'est là le second danger de cette situation : Ulysse ne veut pas laisser échapper ce renom acquis sous les murs d'Ilion. En s'appropriant l'exploit de « Personne », il ne veut pas seulement être connu comme le pourfendeur de Polyphème, mais associer cette gloire nouvelle à celle du « pilleur de ville ». Les marins d'Ulysse tentent de l'empêcher de revendiquer sa victoire (IX, v. 494-499). Mais le fils de Laërte n'a pas le choix : il doit quitter sa prudence habituelle ou voir la gloire lui échapper. Sa réaction est celle d'un héros au grand cœur, mais aussi au cœur fier, orgueilleux (μεγαλήτορα θυμόν : IX, v. 500), celui même qui perdait Agamemnon, Achille ou Méléagre dans l'*Iliade*. En disant son nom au Cyclope, il abat les masques et ne se comporte plus du tout comme un héros de μῆτις, mais comme le vainqueur de Troie :

---

[986] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 254.
[987] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 254-255.

> Κύκλωψ, αἴ κέν τίς σε καταθνητῶν ἀνθρώπων | ὀφθαλμοῦ εἴρηται ἀεικελίην ἀλαωτύν, | φάσθαι Ὀδυσσῆα πτολιπόρθιον ἐξαλαῶσαι, | υἱὸν Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἔνι οἰκί' ἔχοντα.
>
> « Cyclope, si quelqu'un des mortels veut savoir le malheur qui t'a privé d'un œil, dis-lui que c'est Ulysse le pilleur de ville qui t'aveugla, le fils de Laërte, l'homme d'Ithaque. » (*Odyssée*, IX, v. 502-505)

Sa victoire, nous l'avons dit, est présentée comme celle d'une astuce vigoureuse et vaillante[988]. Mais Ulysse va plus, trop loin même. Il refuse de se fier à ses compagnons (ἐγὼ οὐ πιθόμην : IX, v. 228 ; οὐ πεῖθον ἐμὸν μεγαλήτορα θυμόν : IX, v. 500). Il renonce à l'idée pour s'approprier son triomphe et, ce faisant, se replonge dans un malheur plus grand encore. Sa μῆτις le sort d'un péril où elle l'a fourré pour l'obliger à la quitter et, ce faisant, à souffrir à nouveau. Difficile de trouver à des vertus à une astuce si tortueuse et, en vérité, orgueilleuse !

Comme quand il pèche par excès de méfiance, sa curiosité peut parfois contraindre Ulysse à abandonner toute prudence. Dans un cas comme dans l'autre, sa μῆτις lui joue des tours. L'arme favorite du héros peut se retourner contre lui. Ulysse est le maître du déguisement. Il passe son temps à changer d'identité. L'épopée tour à tour le masque et le démasque. Mais à mesure qu'Ulysse épouse son identité d'emprunt, se fond dans son personnage, retrouver sa propre identité devient ensemble de plus en plus difficile et de plus en plus nécessaire. Difficile parce que ses interlocuteurs ne peuvent savoir qui il est vraiment. Nécessaire parce que tant qu'il n'est pas reconnu, il ne peut s'approprier la gloire qu'il recherche[989]. Chez Alkinoos, le récit que fait Démodokos du « Cheval de bois » fait pleurer Ulysse « comme une femme pleure son mari en l'étreignant, qui est tombé devant sa cité et son peuple… » (VIII, v. 523-524). Le fils de Laërte, nouvelle Andromaque, porte en fait son propre deuil. Comme le note François Hartog :

> « La part héroïque, "masculine" de lui-même, à laquelle s'attache la gloire, est, pour ainsi dire, restée aux rivages troyens. »[990]

Dès lors, Ulysse n'en peut plus. Quittant son anonymat, il n'a de cesse qu'il ne se réapproprie son nom et son renom. Si Polyphème hier, si les prétendants demain ne savaient pas l'identité de qui les vainc, la vengeance d'Ulysse n'aurait pas de sens. Et surtout, lui-même cesserait d'exister.

UN NOUVEL ACHILLE ?

L'arme la plus efficace d'Ulysse, ses déguisements, est aussi celle qui lui pose le plus de problèmes. À force de tromper son monde, le fils de Laërte, acteur, « hypocrite » en grec, finit par avoir bien du mal à lui faire admettre la vérité. Voire à la reconnaître lui-même. Sa défaite devant Pénélope en est l'exemple le plus frappant. Sa femme l'oblige à entièrement quitter son astuce. Elle lui impose de se mettre à nu d'une manière aussi impérieuse que son besoin de renom l'avait conduit à tout dire à Polyphème.

---

[988] Cf. *supra* p. 315.

[989] On peut également songer au séjour d'Ulysse chez les Phéaciens où il met fin à son anonymat — οὐ μὲν γάρ τις πάμπαν ἀνώνυμός ἐστ' ἀνθρώπων, lui dit Alkinoos (VIII, v. 552) — pour se réapproprier son nom — νῦν δ' ὄνομα πρῶτον μυθήσομαι (IX, v. 16) — et son renom qui atteint le ciel — καί μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει (IX, v. 20) —, dans cet ordre.

[990] Hartog, 1998, p. 135.

Pour Gregory Nagy, Ulysse obtient dans l'*Odyssée* la gloire, le κλέος, et le retour, le νόστος[991]. Il n'a pas, comme Achille, à mourir jeune pour graver son nom dans les mémoires. Cependant, il nous faut reconnaître que ce triomphe n'est permis qu'au moment où le héros renonce entièrement à la qualité qui, par ailleurs, le définit en propre : sa prudente astuce. Au bout du compte, l'affrontement avec Pénélope manifeste les limites de la μῆτις d'Ulysse : il n'emporte la conviction de sa femme et, donc, la gloire de l'avoir reconquise — victoire qui lui vaut, rappelons-le, son renom de valeur, d'ἀρετή, dans la bouche d'Agamemnon (XXIV, v. 192-193) — que quand il abandonne tous ses masques. N'est-ce pas là une fin étonnante pour l'épopée du héros πολύμητις ?

En vérité, quand l'*Odyssée* s'achève, tout concourt pour déjouer les ruses d'Ulysse et l'obliger à y renoncer. Car il ne se fait pas seulement prendre dans les filets de son épouse. Face à Laërte, il est incapable de dérouler sa ruse jusqu'au bout, mais éprouve le même besoin de franchise, « d'innocence » que celui auquel Pénélope l'avait forcé, associant à la cicatrice un autre secret (XXIV, v. 331-344). La dernière scène ne nous présente pas un Ulysse ourdissant de nouveaux plans, mais se jetant sur les vengeurs désignés des prétendants pour tous les massacrer. Tout se passe comme si, pour devenir vraiment le héros digne de gloire dont l'*Odyssée* assurera la postérité, elle devait finalement lui ôter les oripeaux de sa μῆτις pour ne faire plus de lui qu'un homme fort.

Quand le vieux Halithersès, devin qui « seul voyait avenir et passé » (XXIV, v. 451-453) et voulait le bien de tous (εὐφρονέων : XXIV, v. 453), décrit la victoire d'Ulysse, il en fait, comme Agamemnon accueillant les prétendants aux Enfers, celle de la valeur (ἀρετή : XXIV, v. 193). En effet, dit-il, Antinoos et les autres sont morts sous les coups d'un « homme preux » (ἀδρὸς ἀριστῆος : XXIV, v. 460). Les « preux » (ἀνδρὲς ἀριστῆες) étaient, au temps de l'*Iliade*, les « champions » de l'armée achéenne. Et le meilleur d'entre eux se nommait Achille. Ulysse a la palme dans son épopée parce qu'il se montre au bout du compte aussi valeureux que le Péléide, et non le plus rusé des hommes.

De fait, aucun des hommes de sa famille n'a cure, à ce moment-là, de la sagesse, des ruses de l'intelligence, qui forment pourtant le trait commun de leur héritage. Son père, Laërte, saurait sans doute, dans l'urgence, ourdir un plan, une μῆτις, salutaire (μῆτιν ὑφήνας : IV, v. 739). Télémaque, quant à lui, n'a rien à envier à la μῆτις de ses parents. Athéna, experte en la matière, le complimente :

> Οὐδ' ὄπιθεν κακὸς ἔσσεαι οὐδ' ἀνοήμων, | οὐδέ σε πάγχυ γε μῆτις Ὀδυσσῆος προλέλοιπεν…
>
> « Tu ne seras inférieur [à ton père] ni en courage ni en esprit, et la μῆτις d'Ulysse ne te fait nullement défaut… » (*Odyssée*, II, v. 278-279)

Cette famille invente d'ordinaire mille ruses pour achever ses plans. Tout récemment encore, Ulysse a transformé son palais en un gigantesque filet de pêche (δικτύῳ : XXII, v. 386) pour y capturer et y décimer les prétendants.

Et pourtant, en la circonstance, Laërte fait de la victoire de son fils celle de la jeunesse. S'il n'a pas agi lui-même, c'est à cause de sa vieillesse (XXIV, v. 376-382). Nous retrouvons là des reproches semblables à ceux que Nestor adresse à son âge dans l'*Iliade* quand il veut favoriser la force contre l'idée. Du reste, le temps du combat, Laërte redevient un guerrier au bras puissant. C'est lui qui tue Eupithès, le père d'Antinoos, de sa pique. Athéna lui a insufflé une grande ardeur :

---

[991] Nagy, 1979, p. xii-xiii de la préface à l'édition de 1999 et p. 35 sq.

> Καὶ ῥ' ἔμπνευσεν μένος μέγα Παλλὰς Ἀθήνη (*Odyssée*, XXIV, v. 520).

La vieillesse, gage de sagesse, est chassée du champ de bataille, remplacée par l'ardeur guerrière.

Quant à Ulysse, ses conseils à Télémaque sont clairs, belliqueux en diable, en un mot héroïques :

> Τηλέμαχ', ἤδη μὲν τό γε εἴσεαι αὐτὸς ἐπελθών, | ἀνδρῶν μαρναμένων ἵνα τε κρίνονται ἄριστοι, | μή τι καταισχύνειν πατέρων γένος, οἳ τὸ πάρος περ | ἀλκῇ τ' ἠνορέῃ τε κεκάσμεθα πᾶσαν ἐπ' αἶαν.
>
> « Télémaque, c'est l'heure ! Souviens-toi seulement, en entrant dans la mêlée où se distingue la valeur des meilleurs, de ne pas entacher le renom de tes aïeux, nous qui jusqu'ici nous sommes signalés de par le monde pour notre vaillance et notre vertu ! » (*Odyssée*, XXIV, v. 506-509)

Lui-même et Télémaque tombent sur leurs assaillants dans un assaut héroïque et les auraient tous tués :

> Ἐν δ' ἔπεσον προμάχοισ' Ὀδυσεὺς καὶ φαίδιμος υἱός, | τύπτον δὲ ξίφεσίν τε καὶ ἔγχεσιν ἀμφιγύοισι. | Καί νύ κε δὴ πάντας ὄλεσαν καὶ θῆκαν ἀνόστους…
>
> « Sur ceux du premier rang, Ulysse tombe alors avec son noble fils : du glaive et de la pique, de revers et de taille, ils frappent. Sous leurs coups, tous auraient succombé et perdu le retour… » (*Odyssée*, XXIV, v. 526-528)

Le ton est grandiose. Les assaillants, combattants de première ligne, vont perdre le retour devant la ferme de Laërte comme les Achéens perdaient le retour sous les murs de Troie ! Il faut la foudre de Zeus pour arrêter Ulysse dans son élan, lui qui bondit « tel un aigle à l'assaut de l'éther » (XXIV, v. 538), tout comme elle était la seule à pouvoir arrêter Diomède en fureur (*Iliade*, VIII, v. 130 sq.). Oublié l'étymologie du nom de son fils, Télémaque, « celui qui se bat de loin ». Oublié sans doute que le massacre des prétendants s'est commencé sous les traits d'Ulysse, de loin précisément, quand bien même son arc exigeait une grande force. Oublié que le premier exploit de Télémaque fut de tuer Amphinomos dans le dos (XXII, v. 89-94). Seul compte désormais le combat face à face, en armure, à la pointe de l'épée et de la pique.

L'*Odyssée*, « épopée nostalgique, celle d'un retour impossible et désiré vers l'épopée, vers l'*Iliade* »[992], mime un combat iliadique, un exploit digne de héros guerriers avant tout. Déjà le meurtre d'Antinoos et de ses sbires avait donné lieu à des jeux d'écho, relevés en détail par Pietro Pucci[993], entre l'épopée d'Ulysse et celle d'Achille, jeux d'écho qui conféraient au fils de Laërte les mêmes vertus héroïques que celles déployées par le Péléide lors de son exploit, de son ἀριστεία, de ce carnage immense qu'il fait des Troyens aux Chant XX et suivants de l'*Iliade* :

> « L'*Odyssée* veut comparer Ulysse à Achille. Et, de fait, le combat d'Achille près du fleuve et sa difficile victoire ont déjà été évoqués dans l'*Odyssée* (V, v. 312 sq.). C'est donc un passage, ou une οἶμη, vers lequel le poème tourne plusieurs fois son regard, alors même qu'il développe ses propres thèmes et sa propre métaphysique. La reprise martiale et achilléenne, dans ce morceau de l'*Odyssée*, témoigne de l'habileté technique du poète : en quelques touches, Ulysse et ses compagnons novices

[992] Hartog, 1998, p. 136 : comme le note Pucci dans son *Ulysse polutropos*, l'*Odyssée* est en réalité une « anti-épopée ».
[993] Cf. Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 183-191. Les passage concernés sont : *Iliade*, XXI, v. 18-24 et v. 71-74 et *Odyssée*, XXII, v. 297-312

> deviennent aussi meurtriers et féroces qu'Achille l'était dans son jeu terrible avec la mort, sur les rives du Scamandre. »[994]

Le fils de Laërte qui massacre les prétendants n'est autre que l'authentique « pilleur de Troie » (πτολίπορθος Ὀδυσσεύς : XXII, v. 283) qui, grâce aux encouragements d'Athéna, retrouve l'ardeur (μένος) et la vaillance (ἀλκή) que l'*Odyssée* lui prête pendant ses neuf ans passés à reprendre Hélène (XXII, v. 226-230). Ulysse et ses hommes se mettent brusquement à savoir frapper « de droite et de gauche » (τύπτον ἐπιστροφάδην : XXII, v. 308), comme seul Achille (*Iliade*, XXI, v. 20) et Diomède (*Iliade*, X, v. 483) savent le faire dans l'*Iliade*. Quand le fils de Laërte met à mort Léodès avec une épée (ξίφος : XXII, v. 326), nouvelle arme après l'arc et la pique, les mots de l'épopée (XXII, v. 328b-329) sonnent exactement comme ceux qui décrivaient la mort de Dolon aux mains du fils de Tydée (*Iliade*, X, v. 455b et v. 457), exécution à laquelle Ulysse assistait, mais comme tenant de la seule μῆτις, et non de la force[995].

Ce renversement de l'idée vers la force se poursuit jusqu'au terme de l'épopée. Il va même en s'accentuant. En effet, le massacre du Chant XXII mettait encore en scène, à côté du meurtrier de tant de Troyens (XXII, v. 229), celui dont le dessein (βουλῇ : XXII, v. 230) avait emporté la ville. Il s'achevait sur un éloge du pêcheur, de l'homme à la μῆτις, et de son filet (XXII, v. 383-389). La fin du Chant XXIV, en revanche, fait semblant d'ignorer l'intelligence et la prudence du héros pour ne célébrer que son bras, son épée, sa pique. Zeus et Athéna seuls prêchent la modération, tout comme ils étaient les seuls à tenir Achille et Diomède dans l'*Iliade* (cf. *Iliade*, I, v. 194 sq. ; X, v. 507 sq. etc.). Quand il va pour tuer les parents des prétendants, Ulysse est tout entier du côté de la βίη. Sa μῆτις est envolée. Le héros de l'*Odyssée* est désormais un guerrier fort avant tout.

De la même manière qu'Achille ne remportait vraiment la gloire que quand il renonçait à la violence pour embrasser la sagesse, la modération, la douceur, de même Ulysse, comme dans un effet de miroir, reflet inversé de la destinée du Péléide, ne devient le maître incontesté de son épopée et de son île d'Ithaque que dans ces derniers Chants où, quittant toute prudence, toute astuce, tombant tous les masques, il ne fait plus confiance qu'à son glaive et à sa pique pour s'imposer. La force ne peut pas plus se passer de l'idée que l'idée de la force[996]. Vient un moment où l'identité d'Ulysse, brouillée par tant de tours et de détours, ne peut retrouver son assise que dans une franche manifestation de violence.

La démonstration que nous venons de mener n'aurait pu se faire sans le concours de l'*Odyssée* elle-même, qui joue avec les normes héroïques fixées par l'*Iliade*, qui

---

[994] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 191.

[995] Cf. *supra* p. 190 sq. et Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 193.

[996] Notons à ce propos que l'adverbe ἐπιστροφάδην, « de droite et de gauche », à en donner le tournis, que l'*Odyssée* s'approprie (XXII, v. 308) pour faire d'Ulysse et de ses compagnons novices de nouveaux Achilles, de nouveaux Diomèdes, des guerriers au sommet de leur art, note chez le fils de Pélée comme chez celui de Tydée, héros martiaux par excellence, non la vigueur de leur bras, mais leur expertise au combat, leur science de la guerre, leur parfaite technique dans le maniement des armes, pour ne pas dire leur μῆτις. Car il est un dieu qui aime se déplacer « de droite et de gauche », de façon tournoyante, ἐπιστροφάδην : c'est Hermès, πολύμητις, πολύτροπος, πολυμήχανος, adoptant une démarche « renversée » au moment de voler les bœufs d'Apollon afin d'égarer ses éventuels poursuivants (*Hymne homérique à Hermès*, v. 210-211). La perfection guerrière, la force achevée se manifeste au plus haut point dans des gestes qui relèvent de l'art, de l'habileté, de l'intelligence et des techniques qu'elle invente. Remarques qui peuvent aussi s'appliquer à l'adjectif ἀμφίγυος qui décrit les coups, « de revers et de taille », que portent Ulysse et Télémaque avec leurs glaives et leurs piques (XXIV, v. 527). Car cet adjectif a une variante, ἀμφιγυήεις, de sens et de formation comparable, mais qui ne s'applique qu'à des êtres dont les membres, deux à deux, sont ensemble robustes et tordus, et en particulier à cet autre dieu de μῆτις qu'est Héphaïstos (*Iliade*, I, v. 607). Sur ἀμφιγυήεις, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 55, p. 257 et p. 288. Sur le rapprochement entre ἀμφιγυήεις et ἐπιστροφάδην, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 55 et p. 288. Enfin sur ἐπιστροφάδην, le verbe ἐπιστρέφειν et la notion de « renversement », associés à la μῆτις, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 43-55.

mime sa grande rivale, fait semblant de chanter en Ulysse un nouvel Achille. « Mimer », « faire semblant », nous employons ici ces expressions à dessein à propos de l'*Odyssée*, parce que la composition de l'aède n'est pas dupe de ses propres artifices, de sa propre μῆτις, comme l'appelle Pietro Pucci. En effet, cet Ulysse qui, aux côtés de Télémaque, se jette avec son épée (cf. ξίφεσιν : XXIV, v. 527) sur la moitié, rebelle, de son peuple, mais qui s'empresse d'obéir et se réjouit en son cœur quand la déesse lui ordonne de s'arrêter (ὁ δ' ἐπείθετο, χαῖρε δὲ θυμῷ : XXIV, v. 545), sans les hésitations d'un Achille ou, surtout, d'un Diomède, qui tant aime résister aux avertissements, ne ressemble-t-il pas au héros qui s'élançait contre Circé, glaive au poing (cf. ξίφος ὀξύ : X, v. 294), pour faire semblant de l'occire (X, v. 321-322) ? Le texte veut nous faire croire que le fils de Laërte s'apprête à faire un second massacre. C'est manifestement la leçon qu'il entend livrer. Ulysse est un nouvel Achille, un nouveau Diomède, un héros aussi vaillant et fort que ceux de l'*Iliade*. Mais au même moment où elle reproduit ces codes, où elle fait mine de les suivre à la lettre, l'*Odyssée*, trop rusée peut-être pour son bien, *polytrope* jusqu'à l'excès, à l'instar de son héros, semble faire un dernier clin d'œil :

> « Héros du retour, malin et raconteur, soit : mais aussi champion de la force, premier en tout, c'est là la merveilleuse histoire que nous raconte l'*Odyssée* en déguisant son Ulysse en Achille et en Diomède grâce aux allusions textuelles et aux affirmations d'Athéna. »[997]

Finalement, ce dernier visage que montre le fil de Laërte, héros valeureux et belliqueux, pourrait bien n'être encore qu'un masque, ultime déguisement de cet homme insaisissable, jouant les Achilles aussi parfaitement qu'il incarne les mendiants, homme aux mille tours, détours et retours, dans les méandres desquels lui-même comme son épopée paraissent parfois s'égarer.

Reste que ce jeu de miroir n'est possible que parce que les maximes, les sagesses traditionnelles, loin d'être absentes de l'œuvre, la charpentent au contraire, tout comme elles le faisaient déjà pour l'*Iliade*. Outre les formules, matière de l'épopée, ce sont ces principes communs qui permettent au dialogue entre les deux poèmes de si bien fonctionner, quand bien même l'*Odyssée* s'aviserait ensuite de vouloir changer les règles du jeu à son avantage. Il y a des différences importantes entre les deux épopées, que l'on peut traduire par diverses alternatives : Achille ou Ulysse, βίη ou μῆτις, θυμός ou γαστήρ, ascétisme ou plaisir, mort ou survie, voire κλέος ou νόστος, guerre ou paix. Toutefois, aucun de ces couples ne nous semblent traduire le passage d'une civilisation à une autre, mais plutôt les multiples visages qu'offre un même univers, aussi riche que complexe. Les regards que portent sur l'existence Achille et Ulysse n'ont guère en commun. Et l'*Odyssée* à beau prétendre, lors de leur rencontre aux Enfers, que le fils de Pélée souhaite échanger sa place avec le roi d'Ithaque[998], nous avons du mal à y croire. Cependant, tous deux évoluent dans un monde gouverné par les mêmes règles, par les mêmes γνῶμαι. Être un roi de justice implique toujours les mêmes exigences, de force et de sagesse mêlées, et ni l'un ni l'autre n'y échappe au moment où s'achève leur geste.

Parce que nous sommes dans des épopées, dans ce qui reste avant tout des récits, il est impossible de dissocier ces enseignements des personnages que nous raconte le poème, de leur comportement, de leurs pensées, de leurs actes. Ces leçons s'inscrivent dans les histoires mêmes qui les illustrent, tout comme celles-ci ne deviennent de beaux αἶνοι qu'une fois leur morale dégagée. La poésie homérique n'est donc pas, à

[997] Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 207.
[998] Cf. Nagy, 1979, p. 35-36.

proprement parler, didactique. La place qu'y tiennent les sagesses que nous livre l'aède n'est pas centrale, à la différence des œuvres d'Hésiode par exemple[999]. Mais elles n'en constituent pas moins une dimension qu'on ne peut négliger de la diction épique. Fléau de la balance, elles permettent de décider entre l'éloge et le blâme. Sans elles, des dehors trompeurs pourraient prendre le pas sur la vérité. De leur oubli naît la ruine. Quant au poète, champion de Mémoire, c'est à lui de les rappeler à tous. De sorte que c'est finalement l'épopée tout entière qui gagne une portée et une cohérence nouvelles quand se manifeste en son sein la présence de ces leçons.

Le moment est donc venu d'aborder l'étude de poèmes où les γνῶμαι ne servent pas seulement à éclairer, le plus souvent indirectement, les intentions de l'aède, mais sont aussi expressément au cœur de ses propos, faisant de ses chants une poésie ouvertement gnomique.

[999] Cf. Dodds, 1959 (trad. fr. 1965).

III

LES SENTENCES DEPUIS LES POÈMES HÉSIODIQUES JUSQU'AUX TRAGÉDIES ATTIQUES

Homère maître incontesté de la sentence. Après la longue étude que nous venons de consacrer aux deux épopées homériques, ce jugement de Quintilien n'a plus rien d'étrange. Dans l'*Iliade*, dans l'*Odyssée*, se mettent en place la plupart des principes, des leçons comme des réflexions, qui fondent les « maximes » de la tradition archaïque.

Reste que, dans l'épopée, les sentences, en tant que formules, n'occupent pas une place centrale, mais ne sont qu'un des instruments dont use le poète pour rendre perceptible la portée « universelle » de son chant. Le récit prime sur les intentions didactiques, même si celles-ci sont essentielles à la « tenue » de l'ensemble. La différence avec les intentions avouées d'Hésiode ou des poètes élégiaques est ici marquée. Chez Homère, c'est Nestor, Ulysse, Polydamas, personnages du poème, qui donnent de bons conseils. En outre, ceux-ci ont d'abord pour objet le sens du poème lui-même : ils éclairent l'épopée avant d'instruire l'auditeur. Pour l'essentiel, le caractère « gnomique » de l'œuvre, au lieu d'être mis en avant, se fond dans le corps du récit. Les maximes, elles, ne sont là que pour guider l'oreille de l'auditeur.

En revanche, dans la poésie « archaïque » — distinguée de la poésie « homérique »[1000] —, la situation n'est plus tout à fait la même. Le poète, prenant la parole, quand bien même il ne se présente encore que comme le serviteur des Muses et de leur père, livre directement à son frère, à ses amis, à sa cité, voire à tous les hommes, des sagesses à méditer. La parole poétique change peu à peu de statut, d'intention aussi, avec le temps. Claude Calame note ainsi à propos d'Hésiode :

> « Le *je* hésiodique n'est pas toujours le simple destinataire des paroles de miel des Muses ; en certains passages, il annonce pleinement la fonction attachée à son rôle énonciatif de narrateur. Cette situation ambiguë est significative de la position intermédiaire qu'occupe Hésiode non seulement entre une tradition orale et une poésie qui fait de plus en plus appel à l'écriture, non seulement entre un genre théogonique et un genre didactique tous deux distincts des poèmes épiques et aédiques de type homérique, mais peut-être entre une société où l'influence de dieux est ressentie comme prédominante et une vie civique dans laquelle l'individu assume une responsabilité sociale qui a pour résultat une efficacité pratique grandissante. »[1001]

Au point que l'on a pu situer Hésiode entre les traditions épique et lyrique[1002], le proème[1003] des *Travaux et les Jours* en particulier — fort différent des invocations épiques, voire du proème de la *Théogonie*, qui nommait pourtant déjà le poète, Hésiode, car plus personnel encore — illustrant bien le passage de l'adresse aux Muses « à l'adresse à un narrataire nommé en face du *je* du narrateur/locuteur »[1004] et préfigurant de la sorte les vers d'Ibycos à Polycrate, ceux de Sappho à Atthis, et surtout les élégies que Théognis dédie à Cyrnos.

Avec l'apparition du « lyrisme » en poésie, c'est bien l'individu qui prend pour la première fois son essor. Archiloque, Alcée, Sappho, accordent autant — sinon plus — d'importance à l'expérience intime qu'ils font des événements marquants de leur existence qu'aux vérités héritées du passé. Certes, Alcée peut d'abord paraître livrer des

---

[1000] Évidemment, la poésie « homérique » est elle aussi « archaïque » ; mais il est de coutume de distinguer entre l'épopée d'une part, et d'autre part toutes les traditions poétiques ultérieures jusqu'au début du V^e^ siècle, que l'on désigne du nom générique de « poésie archaïque ». Ensuite, la situation se complique encore. Ainsi, les odes de Pindare présentent de nombreux traits « archaïsants ». La tragédie attique aussi. Pour autant, cette dernière appartient la période dite « classique » et discute ouvertement l'héritage de la tradition.

[1001] Calame, 2000, p. 109.

[1002] Cf. Pucci, 1996, p. 190-191.

[1003] Le mot « proème » est la transcription du mot grec προοίμιον : « préambule », « prélude » d'un chant, d'un poème (cf. Pindare, *Pythiques*, I, v. 6 ; *Néméennes*, II, v. 3). C'est en particulier le terme technique qui désigne l'invocation aux Muses et à Zeus au début de la *Théogonie* et des *Travaux et les Jours*.

[1004] Cf. Calame, 1996, p. 175.

vérités éternelles et réfléchir aux dangers de la tyrannie[1005]. Mais en fait, il est loin d'offrir les traits d'un sage, lui que l'on soupçonne depuis l'antiquité d'avoir convoité la tyrannie et dont l'adversaire de toujours n'est autre que Pittakos, l'un des Sept Sages de la Grèce. En fait de vérités et d'enseignements universels, ce serait donc plutôt l'expression des ambitions personnelles du poète et de sa famille que nous trouverions chez lui. De même, la poésie de Sappho a pour cadre les banquets où, entouré d'ami(e)s, l'individu dévoile les secrets de son cœur, sans souci des dieux ni de leurs lois. Aussi, quand elle évoque un mythe, ne s'occupe-t-elle aucunement de son caractère exemplaire et parénétique, mais cherche-t-elle uniquement à susciter dans l'esprit de ses auditeurs un sentiment, une émotion[1006]. Quant au lyrisme d'Archiloque, il prend le contre-pied de l'épopée homérique et chante non le passé avec ses mythes, mais le présent de la cité ; non les héros, mais, à travers son propre exemple, les simples citoyens-soldats, attachés à leur survie plutôt qu'à leur renom ; non la gloire des hauts faits, mais le rejet des vaines opinions[1007]. Et même quand le poète raconte des fables, des αἶνοι, qui pourtant appellent à leur suite des γνῶμαι, celles-ci n'affichent aucune portée universelle, mais s'appliquent à sa seule personne, illustrant ses aventures, ses combats, ses sentiments. L'apologue ne met pas en scène des paradigmes de l'action morale, mais la vie même du poète, identifié tour à tour à un hérisson ou à un renard :

> « Il est frappant de constater […] que ces fables d'Archiloque n'ont jamais eu leur raison d'être en elles-mêmes, dans le simple plaisir de raconter, ni n'ont jamais servi à illustrer une vérité générale. Ce qu'elles illustrent, c'est la seule personne d'Archiloque, ses aventures et ses combats, et les sentiments qu'ils inscrivent en lui. C'est dire que le récit est au service exclusif de l'émotion individuelle. Les masques animaux sont transparents : derrière eux se découvre le visage des amis du poète, traités en ennemis ou tournés en ridicule, le vieux Lycambe, la maîtresse Néoboulé, le camarade Glaucos, Périclès le bon compagnon. Quant à Archiloque lui-même, il aime prendre le plus souvent le masque du renard. La fable narrative n'étant que traduction des mouvements de la sensibilité du poète, on peut dire qu'Archiloque nous propose des fables "lyriques". »[1008]

Ce ton très personnel qui caractérise les inventeurs du lyrisme, Solon et Théognis n'hésiteront pas à l'employer, mais en conservant toujours le souci d'être des « maîtres de vérités », non de simples semeurs d'opinions. Ce qui n'ôte rien à l'importance qu'a pu revêtir cette première naissance poétique de l'« individu ».

Nous allons donc moins nous intéresser ici aux leçons elles-mêmes, déjà bien mises en lumière à propos d'Achille et d'Ulysse, qu'à leur formulation, qui ne cesse de se préciser ; qu'aux différents types de discours qui les accueillent : énigmes, fables, éloges, enseignements etc. ; qu'à leur champ d'application qui toujours s'étend. De l'épopée il est permis de dire qu'elle célèbre, au présent, des générations défuntes, bref un univers qui appartient au passé. L'*Iliade* et l'*Odyssée* racontent la race de bronze, chantent celle des héros. Mais l'une comme l'autre ne sont plus. La poésie d'Hésiode, en revanche, ne s'inspire du passé que pour mieux expliquer le présent. Dans *Les Travaux et les jours*, le mythe des races n'évoque les générations disparues que pour mieux faire comprendre à Persès le sort réservé aux hommes d'ici, de maintenant. Les sentences, peu à peu, se sécularisent, s'appliquent à des domaines de plus en plus éloignés des préoccupations héroïques de l'épopée, parfois, du reste, à l'insu des poètes eux-mêmes. Archiloque, Alcée, Sappho, célèbrent leur vie au jour le jour, leur « quotidien » ; Solon, Théognis, les soubresauts qui agitent leurs cités. Cette poésie est

---

[1005] Cf. fr. 6 ; fr. 36 etc. Ces références sont proposées avec toutes les précautions qui s'imposent, l'état lacunaire du texte ne permettant que rarement une analyse fiable.
[1006] Voir Campbell, 1982, p. xii.
[1007] Cf. Jaeger, 1964, livre I, chapitre VII ; A. Bonnard, 1958, p. xxx sq.
[1008] A. Bonnard, 1958, p. xxxviii.

faite de passions, de luttes, qui ne sont plus « épiques » — sauf, parfois, de façon parodique —, mais concernent désormais de nouveaux sujets d'inspiration, à la fois sentimentaux, juridiques, sociaux, économiques, politiques.

C'est ce mouvement que nous allons suivre désormais, depuis l'œuvre d'Hésiode jusqu'à celle des poètes tragiques.

CHAPITRE VI
HÉSIODE, ÉSOPE :
LES GRANDES ET LES PETITES FABLES

Après les épopées homériques, l'œuvre d'Hésiode nous donne l'occasion d'étudier une poésie aux ambitions didactiques, voire « gnomiques », affichées. Le rapport entre le récit et ses leçons favorise de plus en plus ces dernières. Elles deviennent peu à peu l'enjeu de la composition.

Des trois grands textes hésiodiques qui nous sont parvenus, le *Bouclier* nous intéresse le moins. Sans même tenir compte des doutes qui entourent son attribution à Hésiode, il demeure avant tout une imitation de la description homérique des armes d'Achille au Chant XVIII de l'*Iliade* (v. 468 sq.) et ne présente, de ce point de vue, pour notre propos, guère de nouveauté. En revanche, il en va tout autrement pour la *Théogonie* et les *Travaux et les Jours*.

Commençons par la première, qui raconte l'univers et ses habitants, immortels ou non, depuis le Chaos initial jusqu'au règne présent de Zeus, et fixe la place de chacun dans le monde. Le poème est d'abord une célébration : de la race des Bienheureux toujours vivants ; de la race des humains aussi (cf. v. 1-53). Cependant, ce chant des Muses est aussi riche d'enseignements, voire de « vérités »[1009] :

> Αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν, | ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπὸ ζαθέοιο· | τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον, | Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγίοχοιο· | « Ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον, | ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα· | ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι. » | Ὣς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι, | καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον | δρέψασαι θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν | θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα…
>
> « [Les Muses] à Hésiode un jour apprirent un beau chant, alors qu'il paissait ses agneaux au pied de l'Hélicon divin. Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses, Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide : "Pâtres gîtés aux champs, tristes opprobres de la terre, qui n'êtes rien que ventres ! Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités." Ainsi parlèrent les filles véridiques du grand Zeus, et, pour sceptre, elles m'offrirent un superbe rameau par elles détaché d'un olivier florissant ; puis elles m'inspirèrent des accents divins, pour que je glorifie ce qui sera et ce qui fut, cependant qu'elles m'ordonnaient de glorifier la race des Bienheureux toujours vivants, et d'abord elles-mêmes au commencement et à la fin de chacun de mes chants. » (*Théogonie*, v. 22-34)

À travers ce prologue, Hésiode distingue son entreprise de la poésie épique qui la précède. D'abord, parce qu'il se nomme, ouvertement, et commence ainsi à poser le problème de la place du poète dans sa composition, lui qui est tout ensemble impuissant sans l'inspiration des Muses qui lui apprennent et lui insufflent son chant, et souverain, puisque, privées de sa bouche, les filles de Zeus ne sauraient se faire entendre[1010]. Ensuite, et surtout, parce qu'il met au jour les relations qu'entretient son poème avec la vérité comme le mensonge et souligne, par le mouvement même du texte et, en

[1009] Ces vers ont déjà été cités plus haut, quand nous avons étudié « l'inspiration » dont jouit le poète : cf. *supra* p. 39 sq.
[1010] Cf. *supra* p. 92.

particulier, du discours des Muses, le caractère véridique de sa composition. Les filles de Zeus sont malignes, comme leur père. Elles savent mêler illusion et réalité. Mais les vers qu'elles soufflent au poète sont, eux, des « vérités » et les Muses elles-mêmes « véridiques », sens que le contexte et la proximité des ἀληθέα du vers 28 permettent d'accorder ici au qualificatif ἀρτιέπειαι[1011]. De ce point de vue, Hésiode affiche, sinon des intentions, en tout cas des « priorités », différentes de celles d'Homère. Comme le remarque Philippe Rousseau :

> « La *Théogonie* […] expose en empruntant la langue, les procédés de composition et la forme narrative de l'épopée les "vérités" immergées dans les fictions des poètes, au premier chef sans doute dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*. »[1012]

La perspective est donc différente. L'épopée, qui est une forme narrative, un récit, voire une « fiction », n'a pas pour premier souci de mettre au jour la vérité, la réalité. La *Théogonie*, oui. Cependant, reste à savoir jusqu'où cette divergence de vue entraîne Hésiode. Condamne-t-il Homère ?

Dans un chapitre antérieur[1013], nous avons discuté et nuancé l'analyse que donnait Jesper Svenbro des mensonges de Phémios et d'Ulysse dans l'*Odyssée* et, à travers eux, de la condition, contrainte selon lui, de l'aède homérique, par opposition à « l'indépendance » d'Hésiode. C'est qu'il nous semble, en effet, difficile de reconnaître dans la polémique « anti-homérique » entamée par ce prologue une condamnation générale de l'épopée[1014].

Certes, l'*Odyssée* accorde autant, sinon plus, de place aux récits d'Ulysse qu'à la composition inspirée de Démodokos. Pourtant, elle sait bien que le fils de Laërte — à l'instar des pâtres de la *Théogonie*, qui ne sont pas nécessairement des aèdes, notons-le au passage, et parmi lesquels les Muses élisent le seul Hésiode pour lui insuffler leur chant véridique — souffre « à cause de ce ventre odieux, ce ventre misérable, qui nous vaut tant de maux » :

> …γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς | οὐλομένης, ἣ πολλὰ κακὰ ἀνθρώποισι δίδωσι (*Odyssée*, XVII, v. 473-474).

L'*Odyssée* n'ignore pas davantage qu'Ulysse « sait conter des mensonges tout semblables aux réalités » :

> Ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Odyssée*, XIX, v. 203).

Prenant ses fables à sa charge, le fils de Laërte se distingue d'un véritable aède inspiré par le Ciel qui livre la parole divine telle quelle, avec parfois son content d'illusions, mais dont l'astuce, dans ce cas, revient aux seuls dieux. C'est ainsi que nous lisons, pour notre part, les « mensonges » de Phémios, comme un piège dont Zeus est le seul responsable, ainsi que l'explique Télémaque (Ζεὺς αἴτιος : *Odyssée*, I, v. 348) en disculpant l'aède (οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ αἴτιοι : *Odyssée*, I, v. 347-348 ; τοῦτον ἀναίτιον : XXII, v. 356).

Au contraire, la *Théogonie*, elle, ne fait aucune place à un ventre comme Ulysse. Fier de son élection, Hésiode privilégie toujours la vérité, quand bien même l'habileté et la fourbe, la μῆτις dont sont capables Zeus et ses filles, ne lui échappent en rien. Pour autant, la discussion qu'il lance avec l'épopée nous apparaît moins comme une critique que comme une mise au point.

[1011] Sur le sens équivoque de cet adjectif, voir *supra* p. 55.
[1012] Rousseau, 1996b, p. 119.
[1013] Cf. *supra* p. 76 sq.
[1014] Cette interprétation n'est pas seulement celle de Svenbro, mais d'autres aussi. G. Arrighetti discute ce point en détail dans sa contribution au *Métier du mythe : Lectures d'Hésiode*, 1996, p. 53-70.

Dans l'épopée, la narration, avec tout ce qu'elle a de charmant, de captivant, de beau en un mot, prime. Parfois véridique, parfois inventée dans le cas des récits d'Ulysse, toujours délicieuse, elle favorise — dans la description des événements, des personnages, des lieux et des objets — l'exactitude et l'abondance des détails, non leur réalité, l'exhaustivité plutôt que l'authenticité. Pour R. Kannicht, c'est là le procédé dont Hésiode se défie :

> « Hésiode est le premier à avoir perçu […] que l'épopée ionienne de caractère homérique, précisément en raison de sa propension à une narration exhaustive, fondamentale et précise, ne transmettait plus avec authenticité "les choses comme elles avaient eu lieu", mais les recomposaient poétiquement avec imagination. »[1015]

Encore cette remarque vaut-elle essentiellement pour l'*Odyssée*, tant il est vrai que rien ne vient mettre en doute l'authenticité des tableaux iliadiques, dont le plus célèbre, le catalogue des vaisseaux au Chant II (v. 484 sq.), renonce précisément à être exhaustif (v. 488-492). En revanche, dans l'épopée d'Ulysse, ce dernier, un roi, non un aède inspiré, grâce à son éloquence, à son habileté et à sa force de conviction, se montre capable, parce qu'il a été témoin des événements qu'il narre, où à partir desquels il brode, de composer un récit aussi précis et détaillé que nécessaire pour forcer l'adhésion, mais dont la crédibilité n'assure aucunement la fiabilité. Eumée, qui compare Ulysse, déguisé en mendiant, à un aède, insiste sur ce point : son chant sait « charmer » (θέλγειν : *Odyssée*, XVII, v. 513-521). Et c'est là le danger. Car « ensorceler » n'est pas tout. Admettre Ulysse au rang d'un aède relève d'une « mystification ». Cela revient, comme l'explique Graziano Arrighetti, à confondre « la beauté de la narration poétique et sa véridicité » :

> « Cela signifierait la disparition complète de tout critère ou de tout principe de différentiation qui distinguerait la figure et le rôle du poète vis-à-vis d'un être humain quelconque, si seulement celui-ci est un narrateur habile et astucieux. Disparaissait ainsi le caractère sacré de la poésie. »[1016]

En réaction, Hésiode fixe nettement la place et le rôle de chacun, inspirés d'un côté, les autres de l'autre. Toutefois, nous ne suivons pas l'analyse de Graziano Arrighetti sur un point. En effet, il ne fait nulle mention des vers de la *Théogonie* où Hésiode explique comment les rois — et donc Ulysse —, sans être des aèdes, n'en sont pas moins, eux aussi, des élus des Muses. Nourrissons de Zeus, ils doivent à ses filles leur éloquence — et sans doute Ulysse plus encore qu'un autre, lui qui, pour la μῆτις, est l'égal du Cronide — et ne sont donc pas des « êtres humains quelconques » (v. 75-103). Ne tenant pas compte de cette précision, Graziano Arrighetti conclut que, lorsque les Muses inspirent à Ulysse « des mensonges tout pareils aux réalités », mensonges dont le roi d'Ithaque nourrit ses récits, cette inspiration est de même nature que celle dont jouissent les aèdes. Or il nous semble qu'il convient de distinguer les mensonges qu'insufflent les filles de Mémoire et dont elles sont l'auteur, de ceux dont elles ont rendu capables les rois en les dotant d'une langue de miel, mais dont la responsabilité incombe à ces derniers, et non à elles. Elles « inspirent » les rois, mais de loin. Le problème soulevé par Graziano Arrighetti reste cependant entier : si un roi se met à jouer les aèdes et sa parole, véridique comme trompeuse, à passer pour un chant inspiré, la place, la fonction du poète sont en péril.

D'où la nécessité de mettre les choses au point. Si les aèdes comme les rois sont les élus des Muses, les premiers livrent la parole même des filles de Mémoire, quand les seconds usent plus librement de l'éloquence dont elles leur ont fait don. Une fois dotés

---

[1015] R. Kannicht, 1980, p. 15, cité par G. Arrighetti, 1996, p. 55-56, note 8.
[1016] G. Arrighetti, 1996, p. 57-58.

d'une langue de miel, ils l'emploient en effet sans le secours de la divinité, ne pouvant compter que sur leur propre jugement, leur γνώμη, au risque de se montrer parfois indifférents à l'opposition entre vérité et mensonge, entre justice et injustice[1017]. Ce clivage, souligné par Hésiode, a aussi pour conséquence de dégager l'aède véridique de toute responsabilité quand il rapporte, inspiré par une divinité rouée, « un mensonge tout semblable aux réalités » — c'est l'hypothèse que nous avons formulée à propos de Phémios[1018] — ; et d'engager au rebours celle des rois quand ils persuadent à leurs gens des sentences torses et prennent de mauvaises décisions — fût-ce sous l'effet d'un songe trompeur, à l'instar d'Agamemnon dupé par Zeus au Chant II de l'*Iliade*[1019]. Nous l'avons dit[1020], la μῆτις de Zeus et de ses filles est une épreuve pour les seuls rois, non pour les aèdes. Quant à la nature des devoirs et des charges qui incombent aux souverains, elle forme l'une des leçons centrales des poèmes d'Hésiode[1021].

Le poète de la *Théogonie* a donc à cœur de manifester qu'il connaît la vérité et qu'il est à même de l'enseigner à autrui. Dès lors, les leçons, les γνῶμαι ne passent plus au second plan. Les Muses insufflent (ἐνέπνευσαν : v. 31) à Hésiode l'histoire du monde telle qu'elle s'est effectivement produite, avec toutes les leçons, les γνῶμαι, véridiques elles aussi, qui en découlent.

Ainsi, à travers « les grandes fables », οἱ μείζους μῦθοι, que condamnera Platon dans la *République*[1022], celles qui débutent avec le combat d'Ouranos et de Cronos pour la conquête du pouvoir, se fait jour le jeu complexe, fait d'affrontements, mais aussi d'alliances, auquel se livrent Violence, Pouvoir et Prudence, Βίη, Κράτος et Μῆτις, jusqu'à l'établissement d'une souveraineté ferme et assurée en la personne de Zeus[1023]. Le même jeu est déjà à l'œuvre dans l'épopée : il a fourni à notre analyse sa principale ligne directrice. Mais là où la narration épique le subordonne à la geste de ses héros — l'opposition entre la force et l'idée éclairant le récit, mais sans jamais, ou presque, occuper le devant de la scène —, Hésiode, en revanche, met cet affrontement en système, le formalise et en fait le moteur comme l'enjeu de sa narration.

De même, le mythe de Prométhée, récit « étiologique », révélant la cause, la raison, l'αἰτία, derrière les événements, les comportements, explique les sacrifices :

> Ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων | καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.
>
> « De là vient que, sur la terre, les fils des hommes brûlent aux Immortels les os nus des victimes sur les autels odorants. » (*Théogonie*, v. 556-557),

comme l'origine du feu (v. 562-569). S'y inscrit en outre l'histoire de Pandore, « ce mal si beau », véritable énigme lancée par Zeus aux hommes pour les éprouver[1024], « piège profond et sans issue » dont les mortels ne se sortiront pas. La première femme incarne la vengeance du Cronide. Elle est à l'origine des peines que connaît la race des humains (v. 568-616). La narration est ici au service de la vérité, de la réalité, des règles qui organisent le monde. Elle est didactique[1025].

Tous ces traits, les *Travaux et les Jour* ne font que les accentuer, fournissant un exemple remarquable d'une poésie devenue, au propre, gnomique. Ainsi, toute la

---

[1017] Nous l'avons vu, les échecs retentissants d'Agamemnon en la matière, comme le châtiment qui est le sien, en donnent, dès Homère, un bon exemple.
[1018] Cf. *supra* p. 76 et suivantes.
[1019] Nous avons insisté sur ce point : dans l'*Iliade*, Agamemnon n'est en rien « irresponsable » : cf. *supra* p. 194 sq.
[1020] Cf. *supra* p. 87 sq.
[1021] Cf. *supra* p. 48 sq. et *infra* p. 402 sq.
[1022] Cf. *République*, 377c-379a.
[1023] Cf. *supra* p. 157 sq.
[1024] Cf. *supra* p. 53 sq.
[1025] Cf. G. Arrighetti, 1996, p. 54. Sur le caractère étiologique de ces trois mythes, cf. M. L. West, 1966 et P. Judet de la Combe, 1996, p. 263.

seconde moitié de l'œuvre (v. 342 sq.), consacrée au travail, se présente comme une longue succession de règles à suivre, de γνῶμαι à respecter, si l'on veut prospérer dans le travail de la terre :

> « Un mauvais voisin est une calamité, comme un bon voisin un vrai trésor » (v. 346) ; « Si tu amasses peu sur peu et fais cela souvent, ce peu-là pourra devenir beaucoup » (v. 361-362) ; « Si c'est la richesse que ton cœur désire en ta poitrine, suis donc mes conseils (ὣδ' ἔρδειν) et fais succéder travail à travail » (v. 381-382) ; « Voici la loi (νόμος) des champs » (v. 388) ; etc.

Ce sont les dieux qui président aux destinées humaines et aux cycles des saisons (cf. v. 383, v. 415, v. 465 sq., v. 488, v. 564, v. 665 sq., etc.). Les honorer comme il convient, obéir à leurs volontés, telles sont les conditions *sine qua non* du succès :

> « Garde-toi, quand l'aube point, d'offrir à Zeus des libations de vin noir avec des mains que tu n'as pas lavées » (v. 724-725) ; « Ne fais pas d'eau debout, tourné vers le soleil. […] l'homme pieux et avisé (ὅ γε θεῖος ἀνήρ, πεπνυμένα εἰδώς) s'accroupit » (v. 727-731) ; etc.

Plus intéressant encore, le début du poème offre certes moins de sagesses à méditer, mais leur confère un rôle tout aussi important, servi par une narration qui, là encore, les met en valeur. Les γνῶμαι s'y trouvent illustrées dans des récits tantôt énigmatiques, tantôt parénétiques, qui pourraient sembler autant de digressions par rapport à l'éloge du labeur entrepris par Hésiode dès le vers 20, s'ils ne confirmaient en fait la pertinence du propos. Nouvel exemple de l'importance du contexte narratif dans l'étude des γνῶμαι, au début des *Travaux et les Jours*, les maximes énoncées par le poète ne sont pas autonomes par rapport aux discours qu'elles entraînent ou qu'elles concluent. Tout au contraire, elles en retirent autant de sens qu'elles leur en confèrent. Ainsi ces récits, nettement détachés les uns des autres comme de la succession de sentences qu'ils éclairent, « fables » dont la morale remplit le reste de l'œuvre, permettent-ils au poète de démontrer l'importance des sentences dont il va dresser la liste et du respect qu'on doit leur porter, d'établir clairement le lien qui unit justice et travail. Ils en soulignent la vérité et la justesse. Sans eux, ces sagesses pourraient apparaître comme des maximes creuses, vaines, vides de sens. Grâce à eux, au contraire, nous découvrons qu'elles sont nécessaires pour comprendre le monde qui nous entoure et pour y évoluer dans le respect des dieux et de l'ordre qu'ils ont institué.

C'est si vrai que les *Travaux et les Jours* tout entiers peuvent apparaître comme l'illustration de la leçon, de la γνώμη, dont Hésiode fait son prologue et qui donne le ton du poème :

> Μοῦσαι Πιερίηθεν, ἀοιδῇσι κλείουσαι, | δεῦτε Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι, | ὅν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε, | ῥητοί τ' ἄρρητοί τε Διὸς μεγάλοιο ἕκητι. | Ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, | ῥεῖα δ'ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει, | ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει | Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει. | Κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας | τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην.
>
> « Muses de Piérie, dont les chants glorifient, venez et dites Zeus, célébrez votre père, par qui tous les mortels sont obscurs ou illustres, connus ou inconnus, au gré du grand Zeus. Car aisément il donne la force, et aisément abat le fort, aisément il ploie le superbe et exalte l'humble, aisément il redresse le retors et sèche l'orgueilleux, Zeus qui gronde en haut du ciel, assis en son palais très haut. Entends ! Regarde et écoute !

> Toi, que ta justice assure la droiture des arrêts ! Moi, je vais à Persès faire entendre des vérités. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 1-10)[1026]

Le tour, les termes du passage peuvent d'abord choquer, tant ils semblent mettre en avant la figure du poète. Comme le note Pietro Pucci :

> « Pas de doute, nous entendons ici un poète doté d'une identité bien définie, fort du nom propre, Hésiode, qu'il s'est donné dans la *Théogonie*, qui parle à la première personne (ἐγώ) comme un individu privilégié, car il a Zeus comme partenaire dans une entreprise commune, et qui définit clairement son destinataire avec un autre nom propre, Persès. La différence entre cette attitude poétique et celle qui se manifeste dans l'épopée est si grande qu'on a situé Hésiode entre les traditions épique et lyrique. Ajoutons que les Muses sont invitées à se présenter […], à célébrer Zeus, mais aucunement à inspirer Hésiode dans ses conseils à Persès. […] Une fois célébré le père, les Muses ont fini leur tâche : il reviendra au poète, apparemment sans l'aide de personne, d'élaborer et de raconter à Persès la vérité, c'est-à-dire les choses comme elles sont. […] Détail étonnant : Hésiode utilise ici l'expression ἐτήτυμα (« les choses vraies »), à savoir l'exact équivalent de ἔτυμα, qui, en *Théogonie*, v. 27-28, entre dans la définition des mensonges semblables à la vérité que les Muses savent raconter. […] Il est choquant qu'Hésiode emploie ici un mot […] équivalent à celui qui […] est associé aux fausses vérités dont les Muses ont la maîtrise. Hésiode ne croit-il pas aux vérités qu'il dira à Persès et que Zeus doit écouter ? Loin de là. Cet emploi fait sens, car la vérité est ici sous un contrôle exclusivement humain […]. Hésiode s'attribue le pouvoir de dire des vérités, et il requiert de Zeus qu'il se mette à l'écoute de ces mêmes vérités. La prétention et l'orgueil du poète sont surprenants. […] Nous avons donc, au commencement des *Travaux*, un poète qui fait étalage de sa position d'auteur, qui se dit responsable et maître de son texte (c'est-à-dire de la vérité et de ses commandements, comme il le dira plus tard avec le mot ἐφετμή), et qui s'adresse à un collaborateur divin afin qu'il agisse dans la ligne de ce que lui, le poète, va raconter à son frère Persès »[1027]

Une telle position semble aller à l'encontre ce celle que nous avons attribuée à Hésiode depuis le début de cette étude, puisque nous avons insisté au contraire sur le fait que lui, comme Homère, revendiquaient toujours à la source de leur chant l'inspiration des Muses, ce qui les rendait par là même « irresponsables », simples messagers des vérités, mais aussi des ruses, divines. Il se peut que l'attitude d'Hésiode dans ce proème lui soit dictée par les exigences du genre qu'il pratique, la poésie sapientiale favorisant la mention de réflexions personnelles[1028] ainsi qu'un ton plus autonome, plus original. Mais en fait, elle s'explique de façon plus pertinente, et qui va dans le sens de notre thèse, quand on envisage les propos du poète non plus comme ceux d'un individu s'arrogeant un savoir et une sagesse très au-dessus de lui, mais comme la profession de foi d'une figure qui demeure en toutes circonstances au service de Zeus et de ses filles et qui en retire l'autorité dont elle se prévaut. Pietro Pucci poursuit en effet son analyse en ces termes :

> « La voix du poète, du fait même que sa performance est celle d'une voix juste, s'identifie d'abord à celle de plusieurs êtres définis : à la voix des δαίμονες de l'âge d'or, du rossignol, victime de la violence de l'épervier, puis de Dikè, la fille de Zeus. Or ces δαίμονες sont "de par Zeus, les surveillants des mortels" (v. 253), et la fille de Zeus "va s'asseoir aux pieds de son père le Cronide, et lui dénonce le cœur des hommes injustes" (v. 259s.). La voix du poète renvoie donc à des entités qui entrent avec Zeus dans une relation de service, travaillent sous son pouvoir et, dans le cas de

[1026] La traduction que nous proposons de ces vers s'inspire de celle que propose Pietro Pucci : 1996, p. 191, reprenant Paul Mazon, et de l'analyse qu'en donne Philippe Rousseau : 1996b, p. 105-110.
[1027] P. Pucci, 1996, p. 191-194.
[1028] Rappelons (cf. *supra* p. 23 sq.) que souvent les maximes, les γνῶμαι, débutent leur existence comme autant de conseils, de jugements personnels, adressés par un individu à un autre, et qu'elles ne gagnent de portée universelle que plus tard, quand un auditoire plus large s'y reconnaît. Ce processus fait que même une poésie aussi individualiste que celle d'Archiloque par exemple pourra servir de source d'inspiration « gnomique ».

> Dikè, la fille du père, sont soumises à son autorité. Par ces identifications, la maîtrise propre à la voix d'Hésiode se renverse en service et en soumission. En second lieu, l'identification avec la voix de Dikè renouvelle le motif de la prière que le poète adresse à Zeus pour qu'il accepte de l'écouter ; mais cette demande inlassablement répétée n'est justifiée que par le fait que "L'œil de Zeus qui voit et saisit tout, voit aussi cela, s'il le veut, et n'ignore pas quelle sorte de justice est celle-là que cette cité enferme" (v. 267-269) ; et en effet, il est ici absent. Ces différentes personnifications de la voix d'Hésiode (le poète, les δαίμονες, le rossignol, Dikè) sont autant de substituts du père qu'est Zeus, les figures de remplacement d'une autorité qui, elle, ne se manifeste pas, ne se présente pas. La voix du poète fonctionne donc sur un double registre : d'une part, loin d'être la voix d'un maître, elle s'exhibe comme la voix de serviteurs et d'êtres soumis à Zeus ; d'autre part, elle agit constamment comme le substitut du père absent. Ces personnifications confèrent par conséquent à Hésiode le rôle de θεράπων de Zeus et assimilent donc l'activité poétique à celle d'un serviteur du dieu. En second lieu, ce θεράπων remplace aussi le maître absent. […] Nous voyons s'opérer ici le renversement de la position que le poète dit assumer dans le proème lorsqu'il se présente comme maître et auteur absolu. »[1029]

Zeus est le garant de l'ordre, de l'équilibre du monde. C'est dans le maintien de ceux-ci que réside la justice qu'il fait respecter. Et cela passe par le contrebalancement de la force par la faiblesse, du bonheur par le malheur, de l'orgueil par l'humilité. Hésiode place son poème sous le patronage du Cronide et s'offre comme l'interprète ici-bas de ses justes arrêts. Il va les signifier à Persès, lui faire entendre des vérités, lui faire voir la réalité. Et ces vérités ne seront autres que les très nombreuses γνῶμαι présentes dans l'œuvre. Illustrant la condition humaine, faite de travail, d'honnêteté récompensée et de crimes châtiés, les maximes constituent le canon sur lequel l'homme sensé et pieux doit régler son comportement. En ce sens, les *Travaux et les Jours* tout entiers ne sont qu'un vaste poème gnomique, où va se déployer la mise en scène par Hésiode de cette γνώμη liminaire, à la fois explicative du poème et expliquée par lui. Les *Travaux et les Jours* forment un recueil des sagesses de Zeus telles que peut nous les transmettre cet intermédiaire privilégié entre le monde des dieux et celui des hommes qu'est le poète inspiré. Mais ces sagesses n'y sont pas exprimées comme une succession de lois, à l'instar des dix commandements. Elles encadrent des récits variés, où se mêlent mythes, apologues et énigmes, et ne peuvent se comprendre pleinement que rapportées à eux. Les γνῶμαι manifestent les significations et les intentions cachées du poème ; et, en retour, ce dernier propose des récits symboliques et énigmatiques pour leur donner corps et substance. Les maximes deviennent ici, ouvertement, abondamment même, l'un des éléments essentiels de la « fable » — μῦθος, λόγος ou encore αἶνος —, qu'elle soit « grande » ou « petite ».

ΟΙ ΜΕΙΖΟΥΣ ΜΥΘΟΙ : LES GRANDES FABLES

Ainsi Hésiode commence-t-il par conter à son frère l'histoire toute symbolique de deux sœurs, filles de la Nuit, incarnant les deux formes de lutte présentes sur Terre, ou plutôt les deux visages, antagonistes, que revêt Ἔρις[1030], entité singulière de la *Théogonie* (v. 225-226), qui ne semble en connaître que la face cruelle :

[1029] P. Pucci, 1996, p. 195-196. Voir aussi Pucci, 1977. Pietro Pucci note également qu'au vers 100 de la *Théogonie*, Hésiode définit le poète comme θεράπων des Muses. Enfin, il cite les travaux de G. Nagy sur la figure du θεράπων, à la fois servant et *alter ego*, pour définir le héros iliadique et le poète archaïque (cf. Nagy, 1990). Voir aussi l'analyse de la définition de « l'homme complet » (*Les Travaux et les Jours*, v. 293 sq.) que donne P. Pucci un peu plus loin (p. 197-200) et qu'il conclut en ces termes : « La voix de l'auteur conserve un privilège, mais l'autorité de son discours ne réside plus en lui ».

[1030] Sur ce point, cf. en particulier Pucci, 1996, p. 204 sq. Pour Hésiode, envisager les principes qui gouvernent le monde selon deux perspectives opposées est habituel. Ainsi la parole des Muses, livrant tantôt des vérités, tantôt des

> Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν | εἰσὶ δύω.
>
> « Ne disons donc plus qu'il n'est qu'une sorte de Lutte, il en est deux. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 11)

La Lutte méchante, c'est celle que chante l'*Iliade*[1031]. Même si elle n'ignore rien des cités paisibles, des rois pacifiques, des travaux des champs, des vignes et des troupeaux, son héros embrasse une autre destinée, guerrière, meurtrière, glorieuse aussi, mais d'une gloire létale[1032]. Cet âge voué aux conflits sanglants est révolu (cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 161-168). Et Hésiode préconise une autre forme de lutte, bienfaisante, où la valeur de l'homme trouve à s'exprimer dans la vie plutôt que dans la mort, où la postérité s'accommode de la prospérité.

LES DEUX LUTTES

Ainsi, de ces deux Ἔριδες, l'une est propice (ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω : v. 19), l'émulation ; l'autre néfaste (σχετλίη : v. 15), la querelle, qui « fait grandir la guerre et la discorde funeste » :

> Ἣ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφελλει (*Les Travaux et les Jours*, v. 14).

L'homme intelligent s'attache à la première et cherche à éviter la seconde. Dès ces premiers vers, le registre est celui de l'éloge — de l'αἶνος — et du blâme :

> Τὴν μέν κεν ἐπαινέσσειε νοήσας, | ἣ δ' ἐπιμωμητή.
>
> « L'une sera louée de qui la comprendra, l'autre est à condamner. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 12-13)

Cette première γνώμη, Hésiode va la développer sous forme d'autres sentences, qui viennent conclure son exposé :

> Ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων | εἰς ἄφενος σπεύδοντ' · ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἥδε βροτοῖσιν. | Καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, | καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ. | Ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῷ ἐνικάτθεο θυμῷ, | μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι | νείκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἐόντα. | Ὥρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε | ᾧτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατάκειται | ὡραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτήν.
>
> « Tout voisin envie le voisin empressé à faire fortune. Cette lutte-là est bonne aux mortels. Le potier en veut au potier, le charpentier au charpentier, le pauvre est jaloux du pauvre et le chanteur du chanteur. Pour toi, Persès, assure bien ces avis dans ton cœur, et que la Lutte qui se complaît au mal ne t'arrache pas au travail, pour épier les querelles, l'oreille tendue, sur la place. Il se soucie peu des querelles et des harangues de la place, l'homme qui n'a pas chez lui, pour vivre, une abondante réserve, recueillie en sa saison, du fruit de la glèbe, du blé de Déméter. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 23-32)

Les maximes manifestent dans ce passage les intentions que poursuit le poète en évoquant les deux luttes : il s'agit de faire l'éloge du travail et de son produit contre la facilité et l'oisiveté. De même que le discours des Muses, au début de la *Théogonie*, précisait la nature présente du chant poétique face au modèle, parfois trouble et

---

mensonges tout semblables aux réalités. Ou les deux visages d'αἰδώς : cf. *infra* la citation du vers 317 des *Travaux et les Jours*.

[1031] Cf. P. Pucci, 1996, p. 204-205, Rousseau, 1996b, p. 121-124 et *supra* p. 155 sq.

[1032] Cf. *supra* p. 307.

troublant, proposé par l'*Odyssée* en particulier, de même, ici, le « mythe » des deux *Érides* constitue une mise au point face à l'idéal, iliadique cette fois — c'est le modèle défendu par Achille, par Hector, morts glorieux, plus que par Ulysse[1033], survivant de l'âge héroïque dont l'épopée ne connaît plus la guerre, ou presque, mais préfère la joie de vivre et la prospérité —, d'une vie dédiée aux combats, à la mêlée meurtrière[1034]. Comme le racontera plus loin le « mythe des races », l'âge présent n'est plus celui des héros, des demi-dieux, voués à la renommée, au conflit, à la mort aussi (v. 156-173). Désormais, le bonheur doit se chercher ailleurs, dans des travaux pacifiques, tranquilles, contents, qui évoquent l'âge d'or (v. 109-126). Il appelle d'autres élans, d'autres ambitions. Face à sa condition misérable, la race de fer ne peut espérer de salut que dans une lutte qui ne fait plus de place à la guerre et à la querelle, mais à l'émulation, source d'industrie, et donc de fortune et de prospérité. L'idéal que propose Hésiode à Persès est celui d'un honnête labeur, le poète n'hésitant pas à adapter, à recomposer, au service de son enseignement, de ses leçons, la généalogie mythique comme la nature, singulière ou duelle, d'Ἔρις.

Si Persès a commis une injustice, ainsi qu'Hésiode le lui reproche juste après, c'est précisément parce qu'il s'est acquis du bien en faisant appel à la Lutte cruelle — sortie ici du contexte héroïque pour entrer dans l'univers civique et judiciaire —, et non au travail. Il a cédé à cette jalousie qui conduit au procès, et au procès truqué, non au désir de faire aussi bien, sinon mieux, que son rival de frère. La conduite de Persès est celle d'un parasite, d'un ventre. Ce que condamne Hésiode, comme il le montrera clairement dans la partie du poème consacrée au travail (ἔργον, ἔργα au pluriel), c'est son antonyme, la paresse (ἀεργίη), et ses conséquences :

> Ἐργάζευ, Πέρση. […] | Λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῷ σύμφορος ἀνδρί· | τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες ὅς κεν ἀεργὸς | ζώῃ, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὀργήν, | οἵ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ | ἔσθοντες. Ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοί τ' ἀφνειοί τε· | καὶ ἐργαζόμενοι πολὺ φίλτεροι ἀθανάτοισιν. | Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.
>
> « Travaille, Persès […] La faim est partout la compagne de l'homme qui ne fait rien. Les dieux et les mortels s'indignent également contre quiconque vit sans rien faire et montre les instincts des bourdons sans dard, qui, se refusant au travail, gaspillent et dévorent le labeur des abeilles. […] Il n'y a pas d'opprobre à travailler : l'opprobre (ὄνειδος) est de ne rien faire. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 299-311)

En agissant en « paresseux », Persès s'est abaissé au rang d'un mendiant, situation également abhorrée par toute l'antiquité :

> Αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει.
>
> « C'est une honte mauvaise qui suit les pas de l'indigent. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 317)[1035]

Cette « honte mauvaise » s'exprime en général par l'antonyme d'αἰδώς : ἀναιδεία. Nous l'avons souvent rencontrée chez Homère : « impudence » de celui qui ravit toujours davantage sans rien donner en retour[1036] ; « insatiabilité » d'un « ventre odieux et misérable »[1037]. À Persès qui n'avait rien, Hésiode déclare ainsi :

[1033] Cf. *supra* p. 151.
[1034] Cf. Rousseau, 1996b, p. 116 sq. et, sur l'ἔρις iliadique, *supra* p. 155.
[1035] Cf. également v. 394-400.
[1036] Cf. *Iliade*, I, v. 149 et v. 158 ; IX, v. 372 ; Odyssée, XVII, v. 449 sq.
[1037] Cf. *Odyssée*, XVII, v. 473-474. Voir aussi Demont, 1990, p. 34-42.

> Τοῦ κε κορεσσάμενος νείκεα καὶ δῆριν ὀφέλλοις | κτήμασ' ἐπ' ἀλλοτρίοις. […] Ἤδη μὲν γὰρ κλῆρον ἐδασσάμεθ' , ἄλλα τε πολλὰ | ἁρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας | δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι.
>
> « Rassasié du blé de Déméter, tu pourrais soulever querelles et discords pour prendre le bien d'autrui. […] Tu as déjà, le jour où nous avons partagé notre patrimoine, assez pris et pillé dans le bien d'autrui en prodiguant force hommages aux rois mangeurs de présents, toujours prêts à juger suivant telle justice. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 33-41)

Ce faisant, il a commis un crime « honteux » :

> Χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω · | εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἕληται, | ἢ ὅ γ' ἀπὸ γλώσσης λήίσσεται, οἷά τε πολλὰ | γίγνεται, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ | ἀνθρώπων, αἰδὼ δέ τ' ἀναιδείῃ κατοπάζῃ, | ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον | ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.
>
> « La richesse ne se doit pas ravir : donnée par le ciel, elle vaut bien davantage. On peut gagner une immense fortune par la violence, avec ses bras ; on peut la conquérir avec sa langue, ainsi qu'il arrive souvent, quand le gain dupe l'esprit de l'homme et que l'effronterie prend le pas sur le sentiment de l'honneur. Mais les dieux ont alors vite fait d'anéantir le coupable, de ruiner sa maison, et sa fortune ne le suit pas longtemps. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 320-326)

Hésiode l'invite donc, à travers le mythe des deux Luttes, à régler la querelle qui les oppose en quittant le parti de l'injustice pour embrasser celui de « ces droits jugements qui, rendus au nom de Zeus, sont bien les meilleurs de tous » :

> …ἰθείῃσι δικῇς αἵ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται (*Les Travaux et les Jours*, v. 35-36).

Il reprend de la sorte la γνώμη liminaire (v. 9 en particulier) et manifeste le fil de sa pensée. La présence au vers 325, comme dans le proème où il était répété trois fois à propos de Zeus, de l'adverbe ῥεῖα, « aisément », pour qualifier l'action des dieux, le montre assez : inlassablement, Hésiode explique à Persès la justice du Cronide afin qu'il en respecte les règles et s'en tienne à son lot, celui d'un honnête labeur.

PROMÉTHÉE, PANDORE, LE MYTHE DES RACES

Poursuivant dans cette voie, le passage se clôt sur deux proverbes, deux γνῶμαι donc[1038], qui rappellent une nouvelle fois l'enjeu du poème. Les rois qui ont jugé l'affaire n'ont pu favoriser Persès qu'au prix de la justice, gagnés par les présents, bien mal acquis, du frère d'Hésiode. Sans doute se croient-ils tous malins. Mais en réalité, leurs manigances ne sont que des gamineries, l'œuvre de νήπιοι[1039] :

> Νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός, | οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ.
>
> « Pauvres sots ! Ils ne savent pas combien la moitié vaut mieux que le tout, ni quelle richesse il y a dans la mauve et l'asphodèle. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 40-41)

Le récit suivant, consacré au mythe de Pandore, dans lequel s'insère celui de Prométhée — tous deux déjà traités dans la *Théogonie*, mais qui sont ici recomposés pour répondre aux exigences d'un poème consacré au travail, non à l'histoire du Cosmos[1040] —, puis

[1038] Sur γνῶμαι et proverbes, cf. *supra* p. 17.
[1039] Cf. *supra* p. 74 sq.
[1040] Cf. Calame, 1996, p. 182-185.

au « mythe des races », s'y rattache par la particule γάρ, répétée (v. 42 et 43). La narration apparaît dès lors comme l'explication, le développement des exhortations liminaires.

Là encore, des sentences sont à l'origine d'un récit mythique mis à leur service et qui vient leur donner corps :

> Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι.
>
> « C'est que les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 42)

Hésiode veut expliquer la décision du Ciel et modèle les mythes de Prométhée et de Pandore au gré de son sujet. Comme dans l'évocation des deux Luttes, la manière dont le poète adapte la matière première « mythique » à son propos est nette.

Le récit que livre la *Théogonie* célèbre les Immortels. Prométhée ouvre et clôt la narration (v. 510-616). Pandore, elle, n'est mentionnée que de façon anonyme (v. 513-514 puis v. 570 sq.) : elle est simplement une de ces œuvres de μῆτις, une ruse, un piège, qui caractérisent la destinée du fils de Japet comme de son adversaire, Zeus μητίετα. Au contraire, dans les *Travaux et les Jours*, elle apparaît comme le personnage central du « mythe » qui devient celui de sa création. L'histoire de Prométhée ne l'encadre plus, mais y est au contraire enchâssée. Elle s'y subordonne. L'explication que donnait la *Théogonie* sur l'origine et la nature des sacrifices et dont elle faisait l'un des enseignements de la destinée du fils de Japet est ici escamotée. Tout juste les *Travaux et les Jours* mentionnent-ils :

> …ὅττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης.
>
> « …le jour où Prométhée aux pensers fourbes dupa Zeus. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 48)

La narration ne s'attarde pas. « C'est pour cette raison » que Zeus, courroucé, « machina contre les hommes de tristes soucis » :

> Τοὔνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά (*Les Travaux et les Jours*, v. 49).

Il ne leur cache pas encore la « vie », les moyens d'existence (κρύψαντες […] βίον : v. 42 ; Ζεὺς ἔκρυψε : v. 47), mais le « feu » :

> Κρύψε δὲ πῦρ (*Les Travaux et les Jours*, v. 50).

Avant d'être une nouvelle fois joué par Prométhée, qui lui dérobe la flamme et la donne aux mortels. Commence alors l'histoire de Pandore proprement dite (v. 53 sq.)[1041], que Zeus lance comme une énigme :

> Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς, | χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἠπεροπεύσας, | σοί τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν · | τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες | τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.
>
> « Fils de Japet, qui en sait plus que tous les autres, tu ris d'avoir volé le feu et trompé mon âme, pour ton plus grand malheur à toi comme aux hommes à naître : moi, en place du feu, je leur ferai présent d'un mal, en qui tous, au fond du cœur, se complairont à entourer d'amour leur propre malheur. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 54-58)

[1041] Sur ce mythe, voir aussi Vernant, 1965, I, p. 13-41, et en particulier p. 32-33.

Nous n'insisterons pas sur le caractère énigmatique du récit, Pandore se présentant comme un piège, une épreuve pour ceux qui la reçoivent. Tout cela, en effet, a déjà été longuement étudié plus haut[1042]. En revanche, il convient de souligner comment cette « fable » s'inscrit dans la réflexion du poète sur la justice et le travail. Zeus a caché la « vie » : les hommes doivent désormais travailler pour subsister. En échange de ce retrait, il leur fait un « don de tous les dieux », Πανδώρα (cf. v. 79-82), mais un don qui est lui-même un malheur. Pandore ouvre la jarre et répand sur la terre les peines et les fatigues. Voilà l'explication du sort réservé aujourd'hui aux mortels.

Dans la *Théogonie*, la conclusion du mythe de Prométhée portait sur la destinée du Titan, incapable d'échapper au châtiment médité par Zeus :

> Ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν· | οὐδὲ γὰρ Ἰαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς | τοῖό γ' ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης | καὶ πολύιδριν ἐόντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει.
>
> « Ainsi au vouloir de Zeus il n'est pas facile de se dérober, ni de se soustraire. Le fils de Japet lui-même, le bienfaisant Prométhée, n'a point échappé à son lourd courroux, et, malgré tout son savoir, la contrainte d'un lien terrible le tient. » (*Théogonie*, v. 613-616).

Les *Travaux et les Jours* reprennent cette γνώμη presque mot pour mot, mais en font la morale d'une tout autre histoire, celle qui justifie non la destinée du fils de Japet, mais le sort des hommes, entourés de maux, contraints à travailler :

> Οὕτως οὔ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.
>
> « Il n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 105)

Zeus est à chaque fois le maître du jeu, mais le sujet de la leçon est très différent. Notons encore qu'Épiméthée, qui ne jouait aucun rôle dans la *Théogonie*, devient dans les *Travaux et les Jours* l'incarnation même du « sot », du νήπιος, qui ne comprend que quand il subit son malheur[1043].

Hésiode adapte donc la matière de ses « fables » à la nature des vérités qu'il souhaite enseigner à son auditoire. Le mythe des races, qui vient couronner la démonstration (ἐκκορυφώσω : v. 106), définit une nouvelle fois le rôle et la place dans le monde des hommes d'ici-bas (cf. v. 174-180). Il parle avec l'autorité incontestable d'un messager du Ciel, « comme il convient et doctement » (εὖ καὶ ἐπισταμένως : v. 107), à l'instar de l'aède irréprochable auquel Alkinoos compare Ulysse dans l'*Odyssée* (XI, v. 368), mais aussi du roi de la *Théogonie* qui rend la justice en usant des dons que lui ont accordés les Muses (v. 87).

Les quatre premières races d'hommes périssables s'organisent en deux couples symétriques : d'une part la race d'or opposée à celle d'argent ; d'autre part la race de bronze opposée à celle des héros. L'âge d'or, comme celui des héros, respectent les dieux et la justice[1044] et connaissent le sort réservé aux Bienheureux, loin des soucis et des peines[1045]. L'un et l'autre échappent à la nécessité d'un rude labeur. La race d'or d'abord, qui se satisfait de son état et ne donne aucune prise à l'envie :

[1042] Cf. *supra* p. 53 sqq et 157 sq.
[1043] Cf. v. 83-89, à rapprocher de la γνώμη du vers 218 : παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
[1044] Cf. v. 124-125, vers condamné par les éditeurs, mais confèrent à la race d'or un rôle justicier ; et pour la race des héros, v. 158 : δικαίοτερον.
[1045] Cf. v. 112-113 ; v. 115 ; v. 168-173.

> Ἐσθλὰ δὲ πάντα | τοῖσι ἔην · καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα | αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον · οἳ δ' ἐθελημοὶ | ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
>
> « Tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte ; et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 116-119)

L'évocation de la quatrième race s'achève sur la même image, description du séjour joyeux où vivent les héros rescapés des guerres qui décimèrent leur génération :

> Ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσι μελιηδέα καρπὸν | τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.
>
> « Héros fortunés, pour qui le sol fécond porte trois fois l'an une florissante et douce récolte. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 172-173).

Les deuxième et troisième âges, au contraire, incarnent la démesure, l'injustice, et en paient le prix[1046]. L'homme d'argent, éternel gamin (ἑκατὸν παῖς ἔτεα : v. 130), puéril en diable (μέγα νήπιος : v. 131), en proie à des coups de folie (ἀφραδίῃς : v. 134), incapable de s'abstenir d'une folle démesure (ὕβριν ἀτάσθαλον : v. 134), ne rend aucun hommage aux Immortels (v. 135-136). Zeus, irrité, les ensevelit donc lui et toute son engeance (v. 138-139). La race de bronze, elle, n'est que violence et ὕβρις (v. 145-146), force brutale (μεγάλη βίη : v. 148-149), assujettie aux travaux des champs rendus plus dur encore parce qu'elle ne connaît que le bronze pour labourer (v. 150-151), seule en cause dans sa disparition, elle qui succomba sous ses propres bras (ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες : v. 152), condamnée à l'obscurité, « sans laisser de nom sur la terre » (νώνυμνοι : v. 153-155).

La cinquième race, celle de fer, si elle échappe encore aux excès de ces deux mauvais exemples, ne connaît pas le bonheur des âges « plus justes et plus braves » (cf. v. 158). Hésiode raconte à Persès l'existence de leurs contemporains, faite de crainte et de labeurs, mais mêlée encore cependant de quelques biens (ἐσθλά : v. 179). Car le poète conclut son récit sur une mise en garde, menaçant Persès d'appartenir à une autre race encore, ou plutôt à ce que deviendra l'engeance humaine, une fois maudite et privée de la justice de Zeus. Son impudence, ses mensonges, les torses sentences que les rois rendent en sa faveur préfigurent en effet un univers où le crime, la démesure, la violence règneront en maîtres :

> Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων […]. | οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοίιος οὐδέ τι παῖδες, | οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ, | οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ · | αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμάσουσι τοκῆας · | μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι, | σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδοτες · οὐδέ κεν οἵ γε | γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν · | οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου | οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν | ἀνέρα τιμήσουσι · δίκη δ' ἐν χερσί, καὶ αἰδὼς | οὐκ ἔσται · βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα | μύθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὅρκον ὀμεῖται · | ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀιζυροῖσι ἅπασι | δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσει στυγερώπης. | Καὶ τότε δὴ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης | λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένα χρόα καλὸν | ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους | Αἰδὼς καὶ Νέμεσις · τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ | θνητοῖς ἀνθρώποισι · κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.
>
> « Mais l'heure viendra où Zeus anéantira à son tour cette race d'hommes périssables. […] Le père alors ne ressemblera plus à ses fils ni les fils à leur père ; l'hôte ne sera plus cher à son hôte, l'ami à son ami, le frère à son frère, ainsi qu'aux jours passés. À leurs parents, sitôt qu'ils vieilliront, ils ne montreront que mépris ; pour se plaindre

[1046] Voir Vernant, 1965, chapitre 1, et 1985

> d'eux, ils s'exprimeront en paroles rudes, les méchants ! et ne connaîtront même pas la crainte du Ciel. Aux vieillards qui les ont nourris ils refuseront les aliments. Nul prix ne s'attachera plus au serment tenu, au juste, au bien : c'est à l'artisan de crime, à l'homme toute démesure qu'iront leurs respects ; le seul droit sera la force, la conscience n'existera plus. Le lâche attaquera le brave avec des mots tortueux, qu'il appuiera d'un faux serment. Aux pas de tous les misérables humains s'attachera la jalousie, au langage amer, au front haineux, qui se plaît au mal. Alors, quittant pour l'Olympe la terre aux larges routes, cachant leurs beaux corps sous des voiles blancs, Conscience et Vergogne, délaissant les hommes, monteront vers les Éternels. De tristes souffrances resteront seules aux mortels : contre le mal il ne sera point de secours. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 180-201)

Les γνῶμαι que nous avons mises en évidence jusqu'à présent sont ici systématiquement renversées. Cet âge maudit, soumis à la loi du mensonge, du parjure, de la démesure, de l'injustice, de la force brutale, représente une inversion complète des valeurs traditionnelles et, par là même, les illustre, en négatif, de façon exemplaire. Si la justice et le travail sont indissociablement liés dans les destinées humaines, c'est que les fruits que l'homme retire de ses peines sont gages d'honnêteté, quand ceux qu'il ravit par la force ou le mensonge font injure aux arrêts de Zeus et de sa fille Δίκη.

Le mythe de Pandore, celui, inséré, de Prométhée, le mythe des races, bref les « grandes fables » des *Travaux et les Jours*, sont donc au service des enseignements qu'Hésiode dispense à Persès au nom de Zeus. Comme le note Claude Calame :

> « Ces récits sont dès lors à considérer comme des arguments dans la longue harangue prononcée par Hésiode ; explicatifs, ils deviennent […] en quelque sorte des αἶνοι ; ils sont mis au service de la parénèse. »[1047]

Or il se trouve que le récit que raconte ensuite Hésiode est justement, et proprement, un αἶνος, une « fable », mettant en scène des animaux pour figurer les comportements humains et se concluant sur une morale, une maxime : une γνώμη. À l'évidence, il s'agit là d'un type de discours éminemment gnomique, mais dont nous n'avons, avant les *Travaux et les Jours*, aucun exemple formel[1048]. Mêlant « grandes et petites fables » — selon l'expression de Platon (τούς τε μείζους καὶ τοὺς ἐλάττους μύθους)[1049] —, « mythes » pour adultes et contes pour enfants — et plus encore pour νήπιοι —, Hésiode livre à son frère et aux rois, juste après l'évocation de la race maudite, l'apologue de « l'épervier et du rossignol ».

L'ÉPERVIER ET LE ROSSIGNOL

Une « fable », un αἶνος, est d'abord un récit gnomique, illustrant une morale, une γνώμη, qui vient en manifester la signification cachée. Comme l'énigme — αἴνιγμα, nous l'avons vu, est formée sur la racine d'αἶνος —, l'apologue s'offre comme une épreuve pour l'auditoire. En saisir la portée, c'est entrevoir la part de vérité qu'y a enfermée le poète. Mais encore faut-il en trouver la clef, la sagesse qu'il évoque, de peur de finir comme Épiméthée et de ne comprendre la leçon qu'après coup, quand il est trop tard.

[1047] Cf. Calame, 1996, p. 182.

[1048] Certes, nous l'avons dit (cf. *supra* p. 137), les comparaisons Homériques ont des allures de « fables ». De même, Ulysse raconte un αἶνος à Eumée au chant XIV de l'*Odyssée* (cf. *supra* p. 127). Toutefois, formellement — et c'est ce qui nous importe ici —, il ne s'agit pas d'apologues, comme celui de « l'épervier et du rossignol » que conte Hésiode.

[1049] Cf. *République*, 377c et *supra* p. 119 sq.

« IL ÉTAIT UNE FOIS… »

Nous avons souvent évoqué, en passant[1050], sinon la plus ancienne « fable » qui nous soit parvenue (si l'on fait d'Archiloque un contemporain d'Hésiode), du moins la première clairement mise au service des γνῶμαι qu'enseigne le poète[1051]. Cet apologue, cet αἶνος, qui met en scène un épervier et un rossignol, mérite désormais une analyse détaillée :

> Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσι ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς. | Ὧδ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον | ὕψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπώς · | ἣ δ' ἐλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι, | μύρετο · τὴν ὅ γ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν · | « Δαιμονίη, τί λέληκας ; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων · | τῇ δ' εἶς ἦ σ' ἂν ἐγώ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν · | δεῖπνον δ', αἴ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω. | Ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν · | νίκης τε στέρεται πρός τ' αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει ». | Ὣς ἔφατ' ὠκυπέτης ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.
>
> « Maintenant aux rois, tout sages qu'ils sont [ou : puisqu'aussi bien ils sont sages], je conterai une histoire. Voici ce que l'épervier dit au rossignol au col tacheté, tandis qu'il l'emportait là-haut, au milieu des nues, dans ses serres ravissantes. Lui, pitoyablement, gémissait, transpercé par les serres crochues ; et l'épervier, brutalement, lui dit : "Misérable, pourquoi cries-tu ? Tu appartiens à bien plus fort que toi. Tu iras où je te mènerai, pour beau chanteur que tu sois, et de toi, à mon gré, je ferai mon repas ou te rendrai la liberté. Bien fou qui résiste à plus fort que soi : il n'obtient pas la victoire et à la honte s'ajoute la souffrance". Ainsi dit l'épervier rapide, qui plane ailes éployées. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 202-212)

Apparemment, cette histoire ne pose pas de difficulté. Hésiode raconte une fable dont la leçon, lancée par l'épervier, est claire : la loi du plus fort est toujours la meilleure ; quant aux faibles, il leur faut la subir (v. 210-211).

Toutefois, la simplicité du récit n'est qu'apparente. Adoptant le point de vue du prédateur, cet apologue peut sembler vouloir justifier l'autorité des rois et critiquer la sottise du rossignol[1052]. Ce qui semble confirmé quelques vers plus loin, lorsque le poète ajoute :

> Ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ · […] Δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει | ἐς τέλος ἐξελθοῦσα · παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
>
> « La démesure est chose mauvaise pour les pauvres gens ; […] Justice triomphe de la démesure, quand son heure est venue : pâtir rend le bon sens au sot. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 217-218)

Quand un être faible se rebelle contre plus fort que lui, quand il sort de sa condition et fait preuve de démesure, il mérite d'être puni et remis, douloureusement, à sa place. Car c'est une autre loi de la nature que d'imposer aux êtres d'accepter leur lot.

> Φέρειν δ' ἐλαφρῶς ἐπαυχένιον λαβόντα ζυγόν | ἀρήγει · ποτὶ κέντρον δέ τοι | λακτίζεμεν τελέθει | ὀλισθηρὸς οἶμος.
>
> « Placer le joug sur son cou et le porter allégrement, voilà la bonne méthode ; regimber contre l'aiguillon, c'est prendre un chemin glissant » (*Pythiques* , II, v. 94-95),

rappellera ainsi Pindare.

[1050] Cf. p. 33 ; p. 177 sq. ; 211 sq. ; etc.

[1051] Archiloque, lui, semble s'intéresser à sa vérité propre, celle de ses sentiments, de son caractère, plutôt qu'à celle de Zeus : cf. *supra* p. 385.

[1052] cf. Pietro Pucci, 1977, p. 76.

UNE LEÇON ÉQUIVOQUE

Reste que la phrase d'Hésiode est elle-même pleine d'ambiguïté. Comme l'indique Pietro Pucci :

> « L'expression φρονέουσι καὶ αὐτοῖς peut impliquer soit une excuse polie de la part d'Hésiode ("même si les rois, puisqu'ils sont sages, n'ont pas besoin de mon αἶνος"), soit une critique de la part d'Hésiode ("aux rois, tout sages qu'ils sont, cet αἶνος leur enseignera une leçon"). »[1053]

En outre, la morale même de la fable est équivoque. Est-ce vraiment le plus faible qui est critiqué dans ces vers ? Certes, il n'est pas juste de sortir de sa condition. Mais est-ce réellement le rossignol qui tombe dans cette erreur ? Lui ne fait que gémir pitoyablement, déchiré par la souffrance. L'épervier, en revanche, agit « brutalement » (ἐπικρατέως), insistant sur sa supériorité (ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων ; voir aussi v. 210). En vérité, c'est lui qui fait preuve d'orgueil et de démesure, d'ὕβρις. Hésiode lui-même le laisse entendre :

> Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε · | ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ · οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς | ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς | ἐγκύρσας ἀάτῃσιν.
>
> « Mais toi, Persès, écoute la justice ; ne laisse pas en toi grandir la démesure. La démesure est chose mauvaise pour le pauvre mortel. L'homme de bien lui-même a peine à la porter, et son poids l'écrase, le jour où il se heurte aux désastres. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 213-216)

S'ils n'y prennent garde, ce sont les rois, les nobles, les ἐσθλοί, qui risquent de voir leur orgueil puni. Certes, il est au pouvoir des puissants de traiter à leur guise leurs sujets. Cependant, loin alors de se souvenir des « hommages dus », les rois deviennent des :

> …ἄνδρες […] δωροφάγοι, σκολιῇς δὲ δικῇς κρίνωσι θέμιστας.
>
> « …mangeurs de présents, qui ne rendent la justice qu'à coup de sentences torses » : (*Les Travaux et les Jours*, v. 220-221).

Le poète va jusqu'à les apostropher :

> Ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆες, ἰθύνετε μύθους, | δωροφάγοι, σκολιῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.
>
> « Songez à cela pour redresser vos avis, ô rois mangeurs de présents, et, à tout jamais, renoncez aux sentences torses. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 263-264)

Le péril est donc grand pour les rois, la mise en garde sérieuse.

Pourtant, là encore, les termes que choisit le poète sont ambigus. En effet, dans une société qui reste, fût-ce à son corps défendant, profondément aristocratique[1054], il est normal que les rois soient δωροφάγοι. On leur réserve des parts d'honneur, tel le γέρας dont Agamemnon prive Achille dans l'*Iliade*, et des terres : c'est le τέμενος. Hésiode lui-même l'affirme nettement : le rôle des grandes familles nobles — car c'est elles que désigne ici « héroïquement » le mot βασιλεῖς[1055] : il y a longtemps que les

---

[1053] Pietro Pucci, 1977, p. 76 ; voir également Vernant, 1965, I, p. 56-57.

[1054] Cf. Carrière, 1996, p. 394.

[1055] Il n'est cependant pas encore utile pour notre propos de maintenir cette distinction, le fonctionnement de la cité « hésiodique » étant d'une interprétation difficile en termes historiques et politiques (cf. Pucci, 1996, p. 209). Pour le dire autrement, les leçons de l'œuvre demeureraient par exemple les mêmes que nous ayons affaire à une monarchie ou à une oligarchie, dans la mesure où ce ne sont pas encore des différences de ce type qui importent au poète.

« rois » ne sont plus « nourrissons de Zeus », διοτρεφεῖς, dans les *Travaux et les Jours* — n'est pas d'abord de travailler, mais de régler la vie de la cité en jugeant les querelles, en apaisant les tensions et en faisant régner la concorde. En contrepartie, les simples citoyens leur « donnent » de quoi mener une « noble » vie faite de banquets et de festins. La concession aux vieux idéaux aristocratiques est donc importante. Car c'était déjà en ces termes que se concevaient les relations du bon roi avec ses sujets dans l'*Odyssée*[1056]. La différence essentielle tient ici à la perspective du poète :

> « En ce qui concerne les habitants d'Ithaque qui n'étaient pas des esclaves et qui n'étaient pas non plus, d'une façon ou d'une autre, sous la dépendance d'une famille aristocratique, c'est-à-dire cette population "libre" qui formait le gros de la communauté, le poète ne nous dit pratiquement rien. »[1057]

Au contraire, c'est cette communauté que célèbre Hésiode aux côtés de ses rois. Les rapports de force ne sont donc plus les mêmes. Les attentes, de la part du peuple, des λαοί, ont changé[1058].

Philippe Rousseau livre la remarque suivante :

> « L'action de Zeus se règle sur un principe moral dont la pertinence et la légitimité sont intelligibles aux mortels. Si la répartition des conditions *physiques* de la gloire semble obéir à l'arbitraire tout-puissant de la divinité, une analyse plus attentive révèle que la force et le prestige social d'un homme ne suffisent pas à lui assurer le renom durable qui lui vaudra d'être glorifié par le chant des Muses. Le puissant ne peut devenir un héros que si sa conduite le préserve de l'action punitive du dieu qui *redresse*, ou *corrige*, le σκολιός, — c'est-à-dire le fourbe qui tord le droit —, et flétrit l'ἀγήνωρ, "l'arrogant" qui abuse de sa force pour faire violence à ceux qui l'entourent. »[1059]

Nous avons relevé cette leçon dans l'*Iliade*. Toutefois, il est clair que les exigences de la guerre, la « raison du plus fort » venaient y semer le trouble, créant une situation extrêmement riche et complexe dont nous avons rendu compte à travers l'affrontement de l'idée et de la force, arbitré par la justice de Zeus. Dans la cité hésiodique, en revanche, les lois de la guerre ne viennent plus brouiller les pistes. Comme, déjà, dans cette protestation odysséenne, le bon roi est doux et juste, et non martial :

> Μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἤπιος ἔστω | σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς, | ἀλλ' αἰεὶ χαλεπός τ' εἴη καὶ αἴσυλα ῥέζοι, | ὡς οὔ τις μέμνηται Ὀδυσσῆος θείοιο | λαῶν, οἷσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὡς ἤπιος ἦεν.
>
> « Que désormais aucun roi porte-sceptre ne soit enclin à la bienveillance, à la bonté, à la douceur, que son esprit ignore la justice, qu'il soit toujours cruel et pratique le crime, puisque nul ne se souvient du divin Ulysse, parmi les peuples sur lesquels il régnait avec la douceur d'un père ! » (*Odyssée*, II, v. 230-234 et V, v. 8-12)

Quand règne la paix, on attend du souverain un règne prospère, où la richesse ne se ravit pas de force, mais se gagne en travaillant (*Les Travaux et les Jours*, v. 299 sq.). Le roi ne peut se distinguer par ses triomphes guerriers. Il n'a plus pour justifier ses privilèges que sa fonction de gardien du droit et de la concorde.

Ce n'est pas que l'*Iliade* ignore le travail, le bonheur, encore moins le règne de la justice. Pierre Vidal-Naquet a même récemment souligné combien l'*Iliade* était « inconcevable sans une certaine présence de la cité »[1060]. Mais, dans l'épopée

---

[1056] Cf. Carlier, 1999, p. 290-298. Voir aussi sur ces aspects de la société homérique M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), chapitre 3, p. 48 sq.
[1057] M. I. Finley, 1954 (trad. fr. 1969), p. 52.
[1058] Nous reviendrons sur ces questions au chapitre suivant : cf. *infra* p. 420 sq.
[1059] Rousseau, 1996b, p. 102.
[1060] Vidal-Naquet, 2000, p. 82.

d'Achille, cette cité est sans cesse assiégée par la guerre, qui prime. Agamemnon peut bien être le pire des rois, il reste aussi, pour la postérité, le chef de cette armée qui ravagea Ilion pour reprendre Hélène. Au Chant XII, Sarpédon, souverain de Lycie, fils de Zeus, sans doute le « meilleur » de tous les alliés troyens, explique à son cousin Glaukos les raisons des privilèges dont ils jouissent, eux les rois, dans leur patrie :

> Γλαῦκε, τί ἢ δὴ νῶι τετιμήμεσθα μάλιστα | ἕδρῃ τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν | ἐν Λυκίῃ, πάντες δὲ θεοὺς ὣς εἰσορόωσι, | καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας, | καλὸν φυλατιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο ; | Τῶ νῦν χρὴ Λυκίοισι μετὰ πρώτοισι ἐόντας | ἑστάμεν ἠδὲ μάχης καυστειρῆς ἀντιβολῆσαι, | ὄφρά τις ὧδ' εἴπῃ Λυκίων πύκα θωρηκτάων · | « Οὐ μὰν ἀκλεέες Λυκίην κάτα κοιρανέουσιν | ἡμέτεροι βασιλῆες, ἔδουσί τε πίονα μῆλα | οἶνόν τ' ἔξαιτον μηλιηδέα · ἀλλ' ἄρα καὶ ἲς | ἐσθλή, ἐπεὶ Λυκίοισι μέτα πρώτοισι μάχονται. »
>
> « Glaukos, pourquoi nous donne-t-on tant de privilèges en Lycie, places d'honneur et viandes, et coupes pleines ? Pourquoi nous contemplent-ils tous, là-bas, comme des dieux ? Pourquoi jouissons-nous, sur la rivière du Xanthe, d'un immense domaine aussi propre aux vergers qu'aux terres à blé ? Notre devoir dès lors n'est-il pas aujourd'hui de nous tenir, comme de juste, au premier rang des Lyciens, pour répondre à l'appel de la bataille ardente ? Chacun des Lyciens à la forte cuirasse ainsi pourra dire : "Ils ne sont pas sans gloire, les rois qui commandent dans notre Lycie, mangeant de gras moutons et buvant un doux vin de choix. Ils ont aussi, paraît-il, la vigueur qui sied à des braves, puisqu'ils se battent au premier rang des Lyciens !" » (*Iliade*, XII, v. 310-321)

Le peuple compte d'abord sur les nourrissons de Zeus pour tenir leur rang dans la bataille. Voilà la raison première derrière les hommages qu'ils reçoivent. Et même quand les rois de l'*Iliade* offrent l'image du souverain de justice de la *Théogonie*, qui, lui, compte bien au nombre des διοτρεφεῖς βασιλῆες, à la différence des « mangeurs de présents » des *Travaux et les Jours*, ils ne brillent pas par la douceur de leurs discours et la droiture de leurs sentences, mais par leur puissance, qui, sans être uniquement guerrière — elle doit aussi mériter les éloges parce qu'équitable —, reste d'abord martiale. En outre, ils ne se distinguent pas au milieu d'une foule paisible et pacifique, mais au milieu d'une armée en guerre.

Dans les *Travaux et les Jours*, la hiérarchie des valeurs a évolué. Les héros homériques, aidés de leurs troupes, produisent des richesses par leurs exploits, puis répartissent équitablement les fruits de ces exploits. « Le double idéal hésiodique », lui, ne comprend plus le mot ἔργον comme un « exploit », mais comme un « travail », modifiant dès lors profondément le rôle attribué à chacun, rois comme sujets :

> « Produire des richesses par le travail et répartir "justement" les fruits de ce travail. »[1061]

Nous avons fait exprès de formuler l'équivalent homérique du « double idéal hésiodique » en usant d'un tour identique. La différence n'en est que plus nette. Les rapports de force au sein de la société ne sont qu'en apparence inchangés, car, en réalité, le bouleversement est marqué.

Les rois de l'*Iliade* participent activement à l'acquisition de richesses, puisque l'exploit guerrier est la condition de leur renom. Les trésors accumulés témoignent eux aussi de leur valeur au combat. Mais, dans les *Travaux et les Jours*, les rois ne travaillent pas. Ou, en tout cas, ce n'est pas là leur premier rôle[1062:]

[1061] Carrière, 1996, p. 394.

[1062] Les vers 230-231 des *Travaux et les Jours* pourraient laisser entendre que les droits justiciers prennent part aux travaux de leur domaine. Mais cela souligne simplement le fait que l'on n'a plus vraiment besoin d'être « roi » pour garder la justice dans la cité hésiodique : il suffit d'être droit. C'est précisément le poids de la tradition aristocratique

> « Si l'égalité de tous devant cet idéal "intégrateur" est largement imaginaire, c'est parce que, dans les faits, le "travail" est la vertu des pauvres et la "justice" (la répartition des fruits du travail) la vertu des nobles. »[1063]

Seule la seconde partie de l'idéal proposé à la communauté concerne encore les rois : arbitrer équitablement les partages. Sortis de leur rôle de défenseurs de la justice et de la prospérité, les βασιλεῖς n'ont plus guère de qualités qui les recommandent. Ils ne sont plus que « mangeurs de présents », puisqu'ils ne participent pas du tout au labeur commun. Et c'est bien pourquoi, plus que jamais, les rois doivent aspirer à un renom de droiture, de justice, et se garder du crime.

Le mérite des βασιλῆες δωροφάγοι est désormais jugé à l'aune d'une prospérité pacifique et ouvrière (v. 225-247). La guerre, où les rois remportaient autrefois la gloire, devient au contraire aujourd'hui la marque de leur défaillance (cf. v. 246-247). Aux droits justiciers (ἰθυδίκῃσι ἀνδράσι : v. 230), Zeus réserve la paix (εἰρήνη : v. 228). Il écarte d'eux la guerre douloureuse (ἀργαλέον πόλεμον : v. 229). Le clivage entre l'idéal hésiodique et l'univers héroïque est net. L'arbitre du *Certamen* l'invoque au moment de couronner Hésiode contre Homère, en expliquant « qu'il est juste que l'emporte celui qui encourage les hommes au travail de la terre et à la paix (γεωργίαν καὶ εἰρήνην) plutôt que celui qui s'est consacré aux guerres et aux meurtres (πολέμους καὶ σφαγάς) » (l. 207-210). Les temps changent. Désormais, seule demeure la justice, dont les exigences apparaissent dès lors d'autant plus clairement.

Les défauts qui menacent les rois sont traditionnels. Comme toujours, la richesse, le pouvoir corrompent. Pris d'un insatiable désir de puissance, l'homme qui les possède risque de ne plus payer de retour les dons qu'il reçoit par la rectitude de ses arrêts, mais au contraire, en tordant la justice par avidité, de provoquer dans la cité les déchirements mêmes qu'il est censé prévenir. C'est ainsi, nous dit Hésiode, qu'un roi peut finir par ruiner sa cité (cf. v. 238-247). De δωροφάγος, il peut devenir un dévoreur de son peuple, un δημοβόρος βασιλεύς, tel Agamemnon dans l'*Iliade* (I, v. 231), ou un roi δημοφάγος, pour emprunter cette fois un adjectif à Théognis (cf. v. 1181)[1064].

En conséquence, l'arrêt par lequel l'épervier conclut sa harangue ne paraît plus établi et justifié, mais devient un simple prétexte. Le rapace présente comme un juste décret, comme une loi universelle, comme la γνώμη, la leçon de ce conte, ce qui n'est en réalité que l'expression de la violence la plus brutale, voire la plus « bestiale ». Mais la justice est ailleurs. Car les hommes, s'ils ne sont pas des dieux, se distinguent aussi des bêtes :

> Ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς | ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς · | ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε [Ζεὺς] δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη | γίγνεται.
>
> « Que les poissons, les fauves, les oiseaux ailés se dévorent, puisqu'il n'est point parmi eux de justice, mais aux hommes Zeus a fait don de la justice, qui est de beaucoup le premier des biens. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 277-279)

Ainsi, loin de n'être qu'un éloge sans nuance de l'autorité et du pouvoir royal, cette fable apparaît aussi finalement comme une mise en garde contre tout abus et excès dans leur exercice[1065]. Les rois doivent entendre que le fondement de leur autorité réside dans

---

qui impose encore ce modèle royal, auquel Hésiode jamais n'échappe. Du reste, si ces conseils s'adressent aux « rois », les personnages décrits, eux, ne reçoivent jamais ce titre. Les « rois » des *Travaux et les Jours* ne sont plus ceux de l'épopée. Ce ne sont même plus ceux de la *Théogonie*. Les lois, en revanche, la justice de Zeus, elles, n'ont pas changé et exigent toujours la même rectitude chez leurs dépositaires, rejetons du Cronide ou non.

[1063] Carrière, 1996, p. 394.

[1064] Chez Théognis, où le modèle « royal » n'est plus le seul considéré, le souverain δημοφάγος est devenu un « tyran » : cf. *infra* p. 424 sq.

[1065] Voir aussi les vers 245-263 et *supra* p. 49.

la justice des arrêts qu'ils prononcent. De sorte que, si, par malheur, ils viennent à fausser leurs sentences pour assouvir leurs propres envies, tout en continuant à leur donner l'apparence d'une équité divine par de faux serments, non seulement ils attireront sur eux la colère du Ciel, mais ils y perdront aussi leur légitimité et risqueront la ruine. Le piège que tend l'apologue, c'est cette « loi du plus fort » qui vient le conclure. Qui s'y arrêterait aurait raté le vrai sens des conseils du poète.

LA MORALE DE L'HISTOIRE

Mais le lien qui unit cette fable aux leçons des *Travaux et les Jours* ne s'arrête pas à ce développement sur la justice qui lui fait suite et vient l'éclairer. En effet, ce discours fait aussi écho aux autres γνῶμαι que nous avons relevées dans le début du poème. D'abord en étant l'illustration même de la sentence liminaire où se trouvent déjà tous les termes essentiels de cette histoire :

> ῾Ρέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, | ῥεῖα δ'ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει, | ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει | Ζεὺς ὑψιβρεμέτης…
>
> « Aisément il donne la force et aisément abat le fort, aisément il ploie le superbe et exalte l'humble, aisément il redresse le retors et sèche l'orgueilleux, Zeus qui gronde haut dans le ciel » (*Les Travaux et les Jours*, v. 5-8).

Ensuite, parce qu'Hésiode choisit de mettre en scène, dans le rôle de la victime, un rossignol (ἀηδών : v. 203), l'oiseau symbole du chant et, par là, des aèdes (ἀοιδοί)[1066]. L'épervier lui-même le souligne, qui déclare à sa proie :

> « Tu iras où je te mènerai, pour beau chanteur (ἀοιδόν) que tu sois. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 208)

Or le point de départ du poème n'est-il pas l'injustice dont est victime le poète ? Flattés et encouragés dans leurs vices par Persès, des rois vénaux ont lésé Hésiode en rendant des « sentences torses », tout comme l'épervier se justifie d'avoir fait du rossignol sa proie en détournant le sens d'une γνώμη[1067].

Ce parallèle est encore souligné par d'autres jeux d'échos. Ainsi, les exhortations lancées aux βασιλῆες δωροφάγοι :

> « Songez à cela pour régler votre langage, ô rois mangeurs de présents, et, à tout jamais, renoncez aux sentences torses » : Ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆες, ἰθύνετε μύθους, | δωροφάγοι, σκολιῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε (*Les Travaux et les Jours*, v. 263-264),

répondent aux reproches lancés à Persès :

> « Tu as déjà assez pris et pillé dans les biens d'autrui, en prodiguant force hommages aux rois mangeurs de présents, toujours prêts à juger suivant telle justice » : Ἄλλα τε πολλὰ | ἁρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας | δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι (*Les Travaux et les Jours*, v. 37-39).

En outre, la vraie morale de la fable :

[1066] Cf. commentaire de West sur ce passage p. 205 sq. Voir aussi Jaeger, 1964, p. 99-100 ; Svenbro, 1976 ; Pucci, 1977 et 1996.

[1067] Jesper Svenbro (Svenbro, 1976, chapitre I.2) note justement combien cette fable s'applique au cas de Phémios dans l'*Odyssée* et semble même faire écho au plaidoyer qu'il prononce devant Ulysse prêt à le tuer. Toutefois les conclusions qu'il tire de ce parallèle nous semblent aller trop loin, nous l'avons dit, essentiellement parce qu'il assimile un peu vite le modèle de l'aède homérique, et donc Homère lui-même, au personnage de Phémios afin de les opposer à la figure libre et indépendante qu'offre Hésiode (pour plus de précisions sur ce point, voir *supra* p. 77 sq.).

> « Justice triomphe de la démesure, quand son heure est venue : pâtir rend le bon sens au sot » : Δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει | ἐς τέλος ἐξελθοῦσα · παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω (*Les Travaux et les Jours*, v. 217-218),

fait écho à la fois à la sottise d'Épiméthée :

> « Il accepte et, quand il subit son malheur, comprend » : Αὐτὰρ ὃ δεξάμενος, ὅτε δή κακὸν εἶχε, νόησε (*Les Travaux et les Jours*, v. 89),

et au portrait des rois « mangeurs de présents » auxquels Persès fait appel pour voler son frère, eux qui :

> « Pauvres sots ! ne savent pas combien la moitié vaut mieux que le tout » : Νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός (*Les Travaux et les Jours*, v. 40).

Enfin, ce discours semble ne faire qu'étendre à ces mauvais rois les avertissements déjà livrés à Persès dans ce mélange de sentences et de récits que nous avons analysé en détail et qui s'achevait dans les vers précédents avec le « mythe des races ».

L'apologue lui-même paraît en effet comme entraîné par l'évocation de la race maudite qui doit succéder à celle de fer[1068], déjà si malheureuse, race où « l'hôte ne sera plus cher à l'hôte, l'ami à l'ami, le frère au frère » (v. 183-184) et dont Persès paraît un précurseur. Ainsi, de même que Conscience et Vergogne « délaisseront les hommes et monteront vers les Éternels » :

> Ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους | Αἰδώς καὶ Νέμεσις (*Les Travaux et les Jours*, v. 197-201) ;

de même Justice, fille de Zeus, quand elle se voit offensée par de « tortueuses insultes », monte « s'asseoir aux pieds du Cronide, son père, et lui dénonce le cœur des hommes injustes » :

> Καί ῥ' ὁπότ' ἄν τίς μιν βλάπτῃ σκολιῶς ὀνοτάζων, | αὐτίκα πὰρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίωνι | γηρύετ' ἀνθρώπων ἀδίκων νόον (*Les Travaux et les Jours*, v. 256-260).

La loi du plus fort n'est pas toujours la meilleure, pas si le plus fort l'emporte au mépris du juste et du bien, ainsi que le manifestait déjà le destin des races d'argent et de bronze. Telle est la véritable leçon de cette fable qui semble dire d'abord le contraire.

ΟΙ ΕΛΑΤΤΟΥΣ ΜΥΘΟΙ : LES PETITES FABLES

L'étude chez Hésiode de l'αἶνος pris au sens de « fable » ne doit toutefois pas nous faire ignorer que ce n'est pas dans les *Travaux et les Jours* que l'on trouve le plus grand nombre d'apologues. En effet, face à l'unique fable hésiodique de l'*Épervier et du Rossignol* se dresse l'ensemble des œuvres d'Ésope. Or les αἶνοι que conte ce dernier posent un certain nombre de problèmes et semblent contredire l'idée sur laquelle nous avons tant insisté du caractère complexe, ambigu, de l'αἶνος et des γνῶμαι qui l'accompagnent. Si les *Travaux et les Jours* ne semblent pas séparer nettement « grandes et petites fables », la comparaison entre Hésiode et Ésope paraît mettre en place une telle distinction. Il convient donc ici d'en dire un mot.

[1068] Il ne s'agit pas là d'une sixième race, mais de l'aspect que revêtira la race de fer une fois livrée entièrement à l'ὕβρις. Sur ce point, voir Vernant, 1965, I, p. 20, p. 65-70.

UNE APPARENTE SIMPLICITÉ

En effet, en apparence du moins, rien de plus simple ni de plus clair que les apologues ésopiques. Ils semblent faire l'économie de toute subtilité. Les moralités qui les accompagnent les éclairent sans que leurs lecteurs aient à prendre de peine à percer leur mystère. En conséquence, les fables de l'esclave phrygien sont privées de l'ambiguïté caractéristique de l'αἶνος, alors que la richesse de ce dernier vient précisément non seulement de ce qu'il conseille, avertit ou instruit tout en divertissant, mais aussi de ce qu'il le fait subtilement, par suggestions, en termes équivoques. Car si le sens et la portée de la παραίνεσις, si le caractère à double tranchant d'un éloge devenu mise en garde sont manifestes, à quoi sert de les représenter symboliquement à l'auditoire à travers des anecdotes mettant en scène des animaux ? Pourquoi ne pas en faire des sagesses à part entière, à la façon des Sept Sages ?

Certes, on peut soutenir, si vraiment les moralités sont autant d'ajouts tardifs, que les fables, dans leur état originel, devaient être obscures et constituer de véritables devinettes. Toutefois, certaines auraient alors risqué de demeurer inintelligibles à jamais, ou bien d'être mal interprétées. Les fragments des fables d'Archiloque qui nous ont été conservés donnent une idée de cette difficulté. On reconstruit l'apologue originel et on l'interprète à partir des récits transmis par les fabulistes plus tardifs, inspirés par l'œuvre du poète. Malheureusement, il est presque toujours impossible de dire avec certitude quelles intentions, souvent d'un tour très personnel, poursuivait « l'insulteur » en les composant. Tout au plus peut-on y adapter une morale générique, qui ne rend que très partiellement compte de la richesse du texte. En outre, sans invoquer l'exemple d'Archiloque, les fables mêmes d'Ésope, transmises isolément, s'accompagnent parfois de moralités qui leur sont fort mal accordées. Quant aux autres apologues, ceux qui se comprennent dès l'abord, dénués de toute application à un contexte particulier, ils n'auraient livré que des sagesses vagues à l'extrême et dont l'intérêt se serait trouvé diminué d'autant.

Faut-il alors comprendre, tel le scholiaste d'Aristophane (*Guêpes*, v. 1251), que la différence vient de ce que les fables d'Ésope ne sont pas des αἶνοι, mais des μῦθοι ou des λόγοι, c'est-à-dire, en suivant sa pensée, des αἶνοι simplifiés et dont on a ôté toute difficulté ? C'est aussi le raisonnement que tiennent les commentateurs d'Archiloque, qui déplorent l'appauvrissement que les contes du poète de Paros ont subi en passant aux mains des fabulistes. Mais sait-on seulement si les versions ésopiques des apologues d'Archiloque sont si simplifiées que cela ? La richesse d'une fable est-elle vraiment affaire forme ? Alors que l'αἶνος n'est point fait pour les enfants, mais pour les hommes, n'est pas un simple amusement, mais une exhortation, les μῦθοι et les λόγοι, eux, ne seraient qu'un divertissement. Pourtant, nous l'avons vu, la distinction entre ces trois termes n'a guère de réalité[1069].Tout au plus peut-elle noter une insistance sur tel ou tel aspect de la fable, plutôt qu'une réelle opposition entre différents types de fables. Émile Chambry peut ainsi écrire, en s'inspirant manifestement de la typologie platonicienne dont nous avons montré les limites, que le mot αἶνος désigne l'apologue en lui-même, parce qu'il consiste en un discours édifiant et ambigu à la fois, alors que :

> « …μῦθος est un terme plus récent et qui vise particulièrement la fiction qui fait le fond de la fable, et [que] λόγος s'applique à la fable en tant qu'elle est un récit en prose »[1070].

[1069] Cf. *supra* chapitre III.
[1070] Émile Chambry, p. xxiv de son introduction à l'édition des *Fables* d'Ésope dans la Collection des Universités de France.

Reste que le problème n'est ici que déplacé. Car enfin, qu'est-ce qu'une « petite fable », si l'αἶνος des *Travaux et les Jours* n'en est pas une, mais les apologues d'Ésope, eux, oui ? La question reste entière.

La vie d'Ésope

En fait, c'est l'absence de contexte qui prive les fables d'Ésope de leur richesse en rendant nécessaire l'adjonction, à leur suite, d'une moralité. Recueillies dans un ouvrage qui ne contient que des apologues, elles ne s'appliquent à aucune situation particulière dont les circonstances seraient l'occasion de leur morale, tandis que leur sagesse servirait à l'éclairer et à indiquer la voie à suivre pour s'en sortir. On leur interdit de la sorte une quelconque « complexité ». En revanche, inscrites dans le cadre d'un récit — fût-il didactique, gnomique, comme les *Travaux et les Jours* précisément —, récit dont elles détiennent les clefs, mais en laissant au public le soin de les trouver, c'est d'une morale explicite qu'elles font l'économie. Ainsi que le note Gregory Nagy :

> « La tradition de la Vie d'Ésope montre que les fables de l'esclave phrygien, telles qu'il est censé les avoir racontées, étaient livrées [à l'auditoire] à la manière ambiguë de l'αἶνος, dans lequel tout ce qu'[Ésope] dit a à la fois un sens explicite et un sens implicite — la signification implicite [qui correspond à la bonne interprétation] devant être comprise à partir du contexte dans lequel il s'exprime. »[1071]

Par exemple, Ésope raconte aux citoyens de Samos sa fable *Les Loups, les Chiens et les Brebis*, dans laquelle :

> « Les Loups et les Brebis ayant fait un traité de paix, celles-ci donnèrent leurs Chiens pour otages. Quand elles n'eurent plus de défenseurs, les Loups les étranglèrent avec moins de peine qu'ils ne faisaient. »[1072]

Or, lorsque l'esclave phrygien conte cet apologue, Crésus est en train d'exiger des Samiens qu'ils lui livrent Ésope. Ce dernier en effet les avait détournés précédemment de se soumettre au tyran lydien. La signification implicite de la fable est donc que Crésus est semblable aux Loups, Ésope aux Chiens et les Samiens aux Brebis. Mais c'est grâce aux événements qui entourent le récit de cet apologue que celui-ci prend toute sa valeur. Sa moralité comme sa pertinence lui viennent de Crésus et de ses exigences, d'Ésope et de son courage, des Samiens et de leur innocence mêlée de crainte ; c'est-à-dire du contexte dans lequel elle vient s'inscrire. De même, note encore Gregory Nagy :

> « Quand un αἶνος comme *L'Aigle et l'Escarbot* [αἶνος blâmant les Delphiens qui s'apprêtent à mettre à mort Ésope, pourtant réfugié, comme suppliant, dans une «petite chapelle» d'Apollon] est sorti de son contexte narratif, il peut fonctionner simplement comme une "histoire naturelle" qui explique pourquoi les Aigles et les Escarbots se reproduisent à des saisons différentes. »[1073]

Un vestige de cette fonction demeure dans les dernières lignes de la fable :

> « Depuis ce temps-là, pendant la saison où paraissent les Escarbots, les Aigles ne nichent plus. »[1074]

Aux côtés de la moralité proprement dite :

[1071] Gregory Nagy, 1990, p. 323. Sur la tradition de *La Vie d'Ésope*, cf. également G. Nagy, 1979, p. 279-316 et 1988, p. 237-239.
[1072] Jean de la Fontaine, traduisant Planude : *La Vie d'Ésope le Phrygien*, p. 21 (édition de la Pléidade, 1991).
[1073] Gregory Nagy, 1979, p. 282, § 5, note 4.
[1074] Ésope, *Fables*, 4.

> « Il n'y a pas d'être si faible qui ne soit capable un jour de venger un affront. »[1075]

Quant à cette dernière, elle joue un rôle semblable à l'avertissement dont l'esclave phrygien accompagne son αἶνος. Ésope met en effet en garde ces futurs assassins :

> « Vous violez cet asile, parce que ce n'est qu'une petite chapelle, mais un jour viendra où votre méchanceté ne trouvera point de retraite sûre, non pas même dans les temples »[1076].

En d'autres termes, conclut Nagy :

> « La moralité attachée à chaque αἶνος dans le recueil canonique des fables d'Ésope sert donc à compenser la perte du contexte qu'un récit encadrant [cet αἶνος] aurait fourni. »[1077]

Par là, on voit bien que les fables d'Ésope peuvent ne manquer ni de subtilité ni d'ambiguïté. Il suffit pour cela qu'au lieu d'une morale parfois maladroite, ce soit le récit qui les entoure qui leur confère leur pertinence. De la sorte, elles peuvent fonctionner comme l'apologue que rapporte Hésiode : les mises en garde qui lui font suite contre l'ὕβρις et l'iniquité permettent d'en saisir la portée, la moralité, mais à condition que ceux auxquels elles s'adressent soient assez sagaces pour les relever et sages pour les comprendre.

Les fables, grandes et petites, telles qu'elles apparaissent dans la littérature grecque archaïque, illustrent bien la définition que nous avons donnée du terme αἶνος dans nos chapitres d'introduction[1078]. Si ce dernier renvoie à des formes de discours fort différentes les unes des autres, elles répondent toutes aux mêmes exigences. Le récit que fait Ulysse à son porcher ne ressemble pas à l'apologue de *l'Épervier et du Rossignol*, et, pourtant, tous deux présentent plusieurs significations, mêlent plusieurs intentions, dont une au moins parénétique, et n'en dévoilent que certaines, n'évoquant les autres qu'allusivement, afin de laisser à l'auditoire le soin d'exercer sa valeur à les déceler.

Au terme de cette analyse de l'emploi des γνῶμαι dans une poésie devenue didactique, voire gnomique, certaines hypothèses se confirment. Les *Travaux et les Jours* en particulier apparaissent ensemble comme un recueil de diverses formes poétiques relevant de l'αἶνος, à la fois poésie de l'éloge et du blâme, poésie faite de mythes comme de fables, poésie oraculaire même quand Zeus se fait énigmatique, et comme la manifestation du caractère essentiellement gnomique de chacune d'entre elles. Les γνῶμαι s'y trouvent prises au sein de contextes divers, servant à conclure une fable, à amorcer un récit mythique, ou encore à livrer la clef d'une énigme. Mais à chaque fois, elles sont nécessaires à la compréhension du passage. Elles en sont les leçons. Et la réciproque est vraie : c'est le contexte où elles s'inscrivent qui leur donne leur valeur, qui en fait autre chose que de vains discours ; c'est lui qui les montre en action, qui les transforme en paroles « efficaces ». Il en est la condition.

Il nous est également permis de mieux comprendre les intentions qui président dans les *Travaux et les Jours* au long développement sur le travail, développement qui, ne l'oublions pas, donne son titre au poème tout entier. Certes, comme nous l'avons déjà dit, c'est avant tout un texte gnomique, pleins de conseils, de règles à respecter. C'est en quelque sorte le « manuel » du parfait travailleur. Mais cet étalage

---

[1075] Ésope, *Fables*, 4.
[1076] Jean de la Fontaine, traduisant Planude : *La Vie d'Ésope le Phrygien*, p. 26 (édition de la Pléidade, 1991).
[1077] Gregory Nagy, 1979, p. 282, § 5, note 4.
[1078] Cf. en particulier *supra* p. 127 sq.

impressionnant de science offre aussi au poète le moyen de se montrer un messager digne des dieux et de sa mission, de faire la preuve du savoir complet, jusque dans ses moindres détails, qu'ils lui ont insufflé. En tant que poète inspiré et « voyant », il sait sur le travail tout ce qu'il y a, tout ce qu'il y a eu, tout ce qu'il y aura jamais à savoir, et ce quand bien même, comme homme, il en ignorerait tout :

> Εἰ δέ σε ναυτιλίης δυσπεμφέλου ἵμερος αἱρεῖ· | […] δείξω δή τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, | οὔτε τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν. | […] Ἀλλὰ καὶ ὡς ἐρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο· | Μοῦσαι γάρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον ἀείδειν.
>
> « Est-ce la navigation périlleuse dont le désir te possède ? […] Je t'enseignerai les lois de la mer retentissante, bien qu'à vrai dire je ne m'entende ni à la navigation ni aux navires. […] Mais je ne t'en dirai pas moins les desseins de Zeus qui tient l'égide , car les Muses m'ont appris à chanter un hymne merveilleux. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 618-662)

Enfin, ce développement est également la mise en pratique, dans le cadre particulier des destinées humaines « communes », de ce respect parfait des dieux et de l'ordre établi au fondement du monde héroïque et de la pensée archaïque. En ce sens, le début du poème, certes plus général, plus philosophique, relève finalement de la même démarche, mais appliquée à la situation des rois, et non à la condition d'un homme du commun.

CHAPITRE VII
LA POÉSIE GNOMIQUE

Face aux écueils traditionnels qui menacent les mortels, les conseils offerts dans les γνῶμαι visent naturellement à tout faire pour se garder de la colère des dieux, tout en sachant qu'elle peut se déchaîner en dépit de tout[1079]. Ils engagent ainsi à une vie de tranquillité et de modération consacrée au bien commun, au juste partage des richesses et des responsabilités, à la protection et à la conservation de l'ordre existant. C'est déjà vrai des *Travaux et les Jours* où Hésiode conseille aux hommes de travailler et de s'enrichir loin des querelles et des procès. Ça l'est plus encore des poètes élégiaques, Mimnerme, Phocylide, Solon, Théognis, poètes « gnomiques » par excellence, eux chez qui tout est maximes et sagesses traditionnelles. La plupart, malheureusement, ne nous sont connus que par fragments, que leur brièveté même prive d'un contexte si nécessaire à leur pleine appréciation. Restent pourtant deux œuvres suffisamment nombreuses pour autoriser l'analyse, celle du législateur athénien et celle du poète de Mégare.

DES MISES EN GARDE TRADITIONNELLES

Ainsi trouve-t-on chez Solon des mises en garde en tout point semblables à celles d'Homère ou d'Hésiode.

BIEN MAL ACQUIS…

À propos de la richesse par exemple, on se souvient que ce qui perd Agamemnon, et ce qui menace Persès, c'est de l'avoir acquise injustement et par la violence. Or le sage athénien reprend très exactement la même idée dans l'un des fragments de ses élégies qui nous a été conservé :

> Χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι | οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη. | Πλοῦτον δ' ὃν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ | ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν· | ὃν δ' ἄνδρες τιμῶσι ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον | ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενος | οὐκ ἐθέλων ἕπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτῃ· | […] οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει, | ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος…
>
> « Je souhaite avoir des richesses, mais je ne veux pas en jouir injustement : à la fin, le châtiment ne manque pas de venir. La richesse que donnent les dieux reste solide pour l'homme, depuis ses premiers fondements jusqu'au sommet ; celle que les hommes recherchent par démesure ne vient pas selon le bon ordre, mais, cédant à d'injustes actions, elle suit, malgré elle, et vite, elle se mêle à l'égarement. […] Car chez les mortels, les œuvres de démesure ne durent pas. Mais Zeus voit la fin de toute chose… » (Solon, fr. 13, v. 7-17)[1080]

Quant à la conclusion du passage, elle met l'accent sur la cause profonde de cette ὕβρις dont font preuve les hommes, ce désir insatiable de richesse, ce κόρος qui les emporte :

[1079] Cf. Solon, fr. 13.

[1080] Voir les parallèles chez Théognis : v. 133-152, v. 165-166, v. 171-172, v. 197-205, v. 585-590, v. 617-618, v. 753-756, v. 1195-1196, v. 1135-1150, etc..

> Πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνθρώποισιν · | οἳ γὰρ νῦν ἡμῶν πλεῖστον ἔχουσι βίον, | διπλάσιον σπεύδουσι. Τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας ; | Κέρδεά τοι θνητοῖς ὤπασαν ἀθάνατοι, | ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἣν ὁπότε Ζεὺς | πέμψῃ τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.
>
> « Les hommes n'admettent point de terme à la richesse ; ceux qui de nous tous ont aujourd'hui le plus d'aisance en convoitent le double. Quelle fortune pourrait les rassasier tous ? Les Immortels dispensent aux hommes les gains ; puis on en voit sortir l'égarement coupable, qui frappe tantôt l'un tantôt l'autre de ceux à qui Zeus l'envoie pour les punir. » (Solon, fr. 13, v. 71-76)

L'héritage hésiodique est ici manifeste, les termes employés faisant directement écho aux expressions des *Travaux et les Jours* (cf. v. 320-326 et dans cette étude p. 398).

THÉOGNIS DANS LA TOURMENTE

De même, Théognis, poète[1081] originaire de Mégare, livre à ces concitoyens le récit suivant, où les avertissements se mêlent aux conseils pour dénoncer le malheur à venir et l'écarter si possible :

> Εἰ μὲν χρήματ' ἔχοιμι, Σιμωνίδη, οἷάπερ ἤδη | οὐκ ἂν ἀνιῴμην τοῖς ἀγαθοῖσι συνών · | νῦν δέ με γινώσκοντα παρέρχεται, εἰμὶ δ' ἄφωνος | χρημοσύνῃ, πολλῶν γνούς περ ἄμεινον ἔτι | οὕνεκα νῦν φερόμεσθα καθ' ἱστία λευκὰ βαλόντες | Μηλίου ἐκ πόντου νύκτα διὰ δνοφερήν · | ἀντλεῖν δ' οὐκ ἐθέλουσιν · ὑπερβάλλει δὲ θάλασσα | ἀμφοτέρων τοίχων · ἦ μάλα τις χαλεπῶς | σῴζεται, οἳ' ἔρδουσι · κυβερνήτην μὲν ἔπαυσαν | ἐσθλόν ὅτις φυλακὴν εἶχεν ἐπισταμένως, | χρήματα δ' ἁρπάζουσι βίῃ · κόσμος δ' ἀπόλωλεν, | δασμὸς δ' οὐκετ' ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον · | φορτηγοὶ δ' ἄρχουσι, κακοὶ δ' ἀγαθῶν καθύπερθέν · | δειμαίνω μή πως ναῦν κατὰ κῦμα πίῃ. | Ταυτά μοι ᾐνίχθω κεκρυμμένα τοῖς ἀγαθοῖσιν · | γινώσκοι δ' ἄν τις καὶ κακὸν ἂν σοφὸς ἦ.
>
> « Si j'avais conservé mes biens d'hier, Simonide, je ne souffrirais pas d'être en compagnie des nobles gens. Mais en vérité, mes biens, quoique je sois avisé, m'ont échappé, et leur perte me rend muet. Je m'avise pourtant mieux encore que la plupart des hommes de ce que nous sommes désormais emportés au loin, ayant abaissé nos blanches voiles, hors de la mer de Mélos, à travers la nuit ténébreuse ; et ils refusent d'écoper, et la mer nous submerge, passant les deux bords du vaisseau. Il est difficile pour quiconque d'être sauvé, quand ils agissent ainsi. Ils ont déposé le noble et vaillant pilote, qui montait la garde en homme averti. Ils s'emparent de biens par la force, et l'ordre est détruit. Il n'y a plus de répartition équitable en vue de l'intérêt commun, mais les transporteurs de marchandises gouvernent, et les méchants dominent les nobles gens. Je crains que le vaisseau ne soit englouti par une vague. Que ce récit soit une énigme composée et dissimulée par mes soins à l'intention des nobles gens. Et on pourrait bien aussi s'aviser d'un malheur, si l'on est habile. » (*Theognidea*, v. 667-682)[1082]

L'interprétation la plus évidente de ces vers voit dans ce récit des malheurs du poète l'occasion de dénoncer les vices traditionnellement condamnés par la morale archaïque. Ainsi, et ce n'est pas sans rappeler le point de départ des *Travaux et les Jours*, le poète en proie aux méchants a perdu tous ses biens. Accablé de maux, il n'est plus considéré des gens de bien et ses craintes restent vaines[1083]. Mais il n'en a pas moins des conseils à livrer et des crimes à dénoncer. En des termes proches de ceux dénonçant la cupidité d'Agamemnon, la folie des prétendants ou l'iniquité des rois « mangeurs de présents »,

---

[1081] Ou poètes, car on pense que l'ensemble des élégies qui lui sont attribuées ont vu leur composition s'étendre sur près d'un siècle.

[1082] Traduction Carrière largement modifiée pour rendre compte du commentaire de G. Nagy, 1985 et des corrections de l'édition West, 1980.

[1083] Sur les conséquences dramatiques de l'indigence, elle qui prive l'homme de bien de son rôle dans la société, voir entre autres v. 173-182, v. 649-652, v. 683-686, v. 1059-1062.

Théognis met en garde ses auditeurs contre ceux qui s'emparent du bien d'autrui par la violence (v. 677), qui rompent l'équilibre et la justesse des partages (v. 678), bref contre ceux qui n'écoutent que leur ventre au mépris de la justice. Et de même que ce comportement devait entraîner la déchéance du mauvais roi et la ruine de sa cité, de même ici le poète craint-il que, pilotée par de tels criminels, ce ne soit la patrie tout entière, symbolisée par le navire sur lequel il vogue, qui ne coure à sa perte. Enfin, tout comme Hésiode distinguait entre les « hommes complets », aptes à juger sainement et prudemment, et les autres, Théognis s'adresse dans ces vers aux gens de bien, qui, s'ils sont avisés, sauront le comprendre (v. 681-682). La qualité réclamée ici est ce « sain jugement », cette γνώμη, source de sagesse et de justice, qui caractérise tant le poète que son chant et s'oppose radicalement aux vices des κακοί :

> Γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον · | ἄνθρωπος γνώμῃ πείρατα παντὸς ἔχει. | Ὦ μάκαρ ὅστις δή μιν ἔχει φρεσίν · ἢ πολὺ κρείσσων | ὕβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου | ἔστι · κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος τῶν οὕτι κάκιον. | πᾶσα γὰρ ἐκ τούτων, Κύρνε, πέλει κακότης.
>
> « Un sain jugement, ô Cyrnos, est ce que les dieux donnent de plus précieux aux mortels ; grâce au jugement, l'homme est à la mesure de tout. Heureux qui l'a en son esprit ; il est bien préférable à la maudite démesure, à la déplorable satiété. La satiété pour les mortels, est un de ces maux qu'aucun mal ne dépasse, Cyrnos, parce qu'il n'est de malheur qui n'en sorte. » (*Theognidea*, v. 1171-1176)

Cette interprétation toute morale du passage se justifie donc pleinement au regard des similitudes avec les récits d'Homère ou d'Hésiode que nous évoquions plus haut. Sans compter que dans un autre passage, Théognis en personne invoque la justice de Zeus contre ceux qui l'ont dépouillé et réclame vengeance :

> Ἀλλὰ Ζεῦ τέλεσόν μοι Ὀλύμπιρ καίριον εὐχήν, | δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καί τι παθεῖν ἀγαθόν. | Τεθναίην δ' εἰ μή τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων | εὑροίμην, δοίην δ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας · | αἶσα γὰρ οὕτως ἐστί · τίσις δ' οὐ φαίνεται ἡμῖν | ἀνδρῶν οἵ τἀμὰ χρήματ' ἔχουσι βίῃ | συλήσαντες · ἐγὼ δὲ κύων ἐπέρησα χαράδρην | χειμάρρῳ ποταμῷ πάντ' ἀποτεισόμενος[1084]. | Τῶν εἴη μέλαν αἷμα πιεῖν, ἐπί τ' ἐσθλὸς ὄροιτο | δαίμων, ὃς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε.
>
> « Du moins exauce, ô Zeus, roi de l'Olympe, une prière capitale, et accorde-moi en compensation de mes maux quelque bien. Plutôt mourir que de n'entrevoir nulle trêve à mes peines et de ne faire payer mes souffrances d'aucune souffrance. Car tel est le destin, et pourtant, je ne vois point venir le châtiment de ceux qui, usant de violences, m'ont dépossédé de mes biens. Mais je suis un chien et je traverse le torrent aux eaux tumultueuses, prêt à me venger pour tout. Puissé-je boire le sang noir de ces gens ! Puisse un noble génie y veiller et m'exaucer selon mes vœux ! »[1085] (*Theognidea*, v. 341-350)

La justice que Théognis appelle ici de ses vœux est celle qu'Hésiode décrit à Persès et aux rois « mangeurs de présents ». C'est la justice qui vient frapper Agamemnon. « Fille de Zeus », elle trouve en son père le vengeur des affronts reçus. Comme Hésiode, Théognis est victime de la cupidité et de la violence des hommes. Comme lui, il déchaîne sur ses bourreaux la colère du Cronide : « exauce-moi » (τέλεσόν μοι : v. 341) ; « génie qui m'exauce selon mes vœux » (κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε : v. 350), en lui lançant une prière qui ressemble plus à une malédiction. Car la vengeance (τίσις : v. 345 ; ἀποτεισόμενος : v. 348) qu'il réclame de Zeus n'est autre qu'un « noble génie » (ἐσθλὸς δαίμων : v. 349-350), c'est-à-dire l'une de ces destinées

[1084] Pour une discussion sur le choix de la correction ἀποτεισόμενος contre la leçon des manuscrits ἀποσεισάμενος, cf. Gregory Nagy, 1985, p. 68-69, § 60, note 1.
[1085] Même remarque que pour les vers 667-682.

funestes que les dieux réservent à ceux, tels les Atrides ou les Labdacides, dont ils maudissent la race[1086]. La menace qui pèse sur les criminels est la même ici que dans l'*Iliade*, l'*Odyssée* ou les *Travaux et les Jours*. C'est celle d'un châtiment divin, inévitable et sans remède. Quand les citoyens de Mégare s'abandonnent à l'injustice et à la démesure, le poète est là, prêt à leur rappeler la teneur des lois divines et à faire s'abattre sur eux la foudre de Zeus.

De ce point de vue, les élégies de Solon et de Théognis viennent confirmer que les thèmes d'ὕβρις, de νέμεσις, de κόρος, d'ἄτη constituent l'essence même des γνῶμαι. La sagesse grecque traditionnelle se fonde avant tout sur ces puissances et sur leur articulation les unes par rapport aux autres pour rendre compte de l'ordre du monde[1087]. Parfois causes, parfois conséquences, c'est par elles que s'expliquent les comportements humains, c'est à elles que se ramènent tous les événements qui viennent marquer les existences mortelles.

Pourtant, ce qui ressort également de l'étude de la poésie gnomique, c'est que, chez Solon et Théognis, les préoccupations deviennent de plus en plus « politiques ». La forme qu'elles adoptent reste pratiquement inchangée. Les passions condamnées, ὕβρις, κόρος, demeurent les mêmes. Mais l'application des maximes sans cesse rappelées par le poète s'avère de plus en plus souvent sociale, économique, politique. C'est là ce qu'il nous faut maintenant préciser, avant de considérer les conséquences que ne peut manquer d'entraîner cette sécularisation, cette « laïcisation » de la parole du poète — parole inspirée qui ne s'occupe en principe que des lois et de la justice divines, et non de celles de la cité —, tant pour lui-même que pour son auditoire.

LA CITÉ DANS LA TEMPÊTE

Le récit que fait Théognis de ses malheurs peut recevoir, nous venons de le montrer, une interprétation toute morale. Hésiode dans les *Travaux et les Jours* apparaissait déjà sous les traits d'une victime, injustement traité qu'il était par son frère et par les rois « mangeurs de présents ». Il retirait de cette situation prestige et dignité, et ses avis s'en trouvaient comme grandis, leur poids plus lourd, leur signification plus forte. Sa voix semblait vraiment celle de la Justice. Il est donc permis d'imaginer que Théognis ait voulu profiter des mêmes avantages et conférer par la fiction d'un naufrage la même profondeur, la même urgence, et surtout la même autorité morale à ses propos que celles qui entouraient les chants d'Hésiode. Cette interprétation reste parfaitement valable. Toutefois, ce n'est pas la seule qu'on puisse en donner. Ou plutôt, la lecture qui finit par s'imposer n'est pas uniquement morale.

Mêlées aux accents habituels de la réflexion morale archaïque, de nouvelles préoccupations plus immédiates, plus « actuelles », des préoccupations d'ordre social, économique et politique se manifestent. Ainsi le récit du naufrage dont est victime le poète présente en fait une double signification, à la façon d'une énigme (ᾐνίχθω, au vers 681, vient du verbe αἰνίσσομαι, « s'exprimer à mots couverts », et est à rapprocher d'αἴνιγμα, « énigme », ainsi que du mot αἶνος)[1088]. Certes, c'est d'abord le récit symbolique des malheurs du poète qui s'accompagne de nombreuses recommandations morales. Mais en même temps, ces vers concernent Mégare considérée en tant qu'État, en tant qu'entité politique, et soumise comme telle à des dangers particuliers. Car, au-delà des avertissements traditionnels sur l'appât du gain et les maux qu'entraîne une richesse mal acquise, c'est le thème tout politique de la « guerre civile », de la στάσις,

[1086] Voir *L'Invocation aux Muses* de Solon (fr. 13) où le poète décrit en détail cette τίσις divine que Théognis appelle de ses vœux.
[1087] Cf. Vernant, 1965, II, p. 95-124.
[1088] Cf. *supra* p. 127 sq.

qui fait ici son entrée. Le tableau que dresse le poète n'est pas seulement celui de quelques individus dépravés s'abandonnant au crime, mais aussi et surtout celui d'une cité déchirée par les discordes intestines, les στάσεις, nées de la démesure (ὕβρις)[1089] de quelques méchants hommes (κακοί ἄνδρες). Ce que confirme ce passage, tiré du début du poème :

> Οὐδεμίαν πω Κύρν' ἀγαθοὶ πόλιν ὤλεσαν ἄνδρες · | ἀλλ' ὅταν ὑβρίζειν τοῖσι κακοῖσι ἄδῃ, | δῆμόν τε φθείρωσι δίκας τ' ἀδίκοισι διδώσιν | οἰκείων κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος, | ἔλπεο μὴ δηρὸν κείνην πόλιν ἀτρεμίεσθαι, | μηδ' εἰ νῦν κεῖται πολλῇ ἐν ἡσυχίῃ, | εὖτ' ἂν τοῖσι κακοῖσι φίλ' ἀνδράσι ταῦτα γένηται, | κέρδεα δημοσίῳ σὺν κακῷ ἐρχόμενα. | ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν | μούναρχοί τε · πόλει μήποτε τῇδε ἄδοι.
>
> « Des hommes nobles, Cyrnos, n'ont jamais encore ruiné une cité, mais lorsque les méchants décident de se comporter avec démesure, et quand ils corrompent le peuple et rendent des jugements en faveur de l'injustice [qu'elle soit hommes ou actions] pour leurs profits personnels et en vue du pouvoir, n'espère pas que la cité restera paisible longtemps, pas même si elle jouit maintenant d'une grande tranquillité, quand les méchants se plaisent à des profits personnels qui s'accompagnent du malheur public. Car de tels comportements naissent ensemble les dissensions, les meurtres intestins et les tyrans[1090]. Puisse cette cité ne jamais décider de se comporter de la sorte. » (*Theognidea*, v. 43-52)

Le rapprochement avec l'« énigme » des vers 667-682 est évident. De même qu'avec les réflexions consacrées à la justice dans les *Travaux et les Jours*. Les mêmes termes et les mêmes thèmes reviennent. Mais ici, leur application est tout entière tournée vers la cité et les troubles tant sociaux que politiques qui l'agitent. Ainsi, sous le gouvernement des nobles gens, la cité, c'est-à-dire la communauté des citoyens, ne risque rien (cf. v. 668, v. 675-676, v. 681). Mais, quand les méchants prennent la gouverne, c'est la ruine assurée (v. 673-680). Ils n'ont que leur profit personnel et leur ambition en tête (v. 675-679) — oubliant le salut de la communauté qu'ils corrompent (v. 677), alors que tous sont embarqués « sur le même bateau » (v. 674-675) —, et bafouent la justice pour les satisfaire (v. 678). La démesure (ὕβρις, d'où ὑβρίζειν au vers 44), telle une mer déchaînée, « submerge » alors la cité (ὑπερβάλλει δὲ θάλασσα : v. 673 ; ὑπερβάλλειν « dépasser » pouvant prendre le sens figuré de « dépasser la mesure, montrer de l'orgueil »), entraînant dissensions, meurtres et, pour finir, la mort de la cité, perdue corps et biens dans la tourmente ainsi provoquée (v. 681-682). Ainsi, il ne fait pas de doute que la véritable interprétation des vers 667-682 repose sur l'analogie, d'une part, entre l'ὕβρις et la στάσις qui menacent et la tempête que seul le poète voit venir, et, d'autre part, entre la cité au bord de la ruine et le vaisseau en difficulté. Théognis avertit les gens de bien de Mégare. S'ils n'y prennent garde, l'État risque de sombrer dans les vices qu'il dénonce pour ne jamais reparaître.

Une autre analogie se fait jour, au sein même cette fois du récit de la tempête, qui vient confirmer le caractère politique de la mise en garde du poète. En effet, il invite également son auditoire à voir dans sa personne non seulement une conscience vertueuse luttant contre le vice, mais aussi et surtout la conscience de Mégare[1091] entendue comme πόλις. Le sort malheureux du poète préfigure le destin de sa cité, donnant de la sorte plus de poids encore à ses cris d'alarme. Ainsi affirme-t-il dans la même phrase à la fois « s'aviser » de la perte de ses biens (γινώσκοντα : v. 669) et

---

[1089] Cf. Théognis : v. 39-52, v. 833-836 et v. 1081-1082b ; et Gregory Nagy, 1985, p. 42-46.

[1090] Sur l'emploi de μούναρχοι comme expression atténuée de τύραννοι, cf. Hérodote, III, 80. Cf. également F. Hartog, 1980, p. 331 sq.

[1091] Ce que confirme, pour toute l'œuvre, l'hypothèse qui veut que Théognis ne soit pas un seul et unique individu, mais l'incarnation d'une tradition poétique, incarnation à laquelle se réfère, en en adoptant le nom, quiconque désire composer sur les idées et les valeurs qui forment cette tradition. C'est-à-dire, originellement, celles de l'aristocratie de Mégare dont la poésie de Théognis était le porte-parole. Cf. G. Nagy, 1985, p. 2 et p. 33-34.

« s'aviser mieux que tout autre » de la situation périlleuse dans laquelle se trouve emportée la cité (πολλῶν γνούς περ ἄμεινον ἔτι : v. 670), soulignant ainsi le parallèle entre son propre dénuement et les revers que subit le navire de l'État pris dans la tempête. Il apparaît de la sorte comme le garant, bafoué, de son intégrité. De même, la figure du pilote, cet homme averti qui gouverne noblement le vaisseau de l'État[1092], peut être identifiée à celle de Théognis, qui, en une occasion en effet, s'imagine dans ce rôle :

> Τόν γ' ἐχθρὸν ἀλεῦμαι | ὥστε κυβερνήτης χοίραδας εἰναλίας.
>
> « Je fais route en évitant l'ennemi, tel un pilote évitant les récifs marins. » (*Theognidea*, v. 575-576)

De plus, le poète insiste également dans son œuvre sur l'attachement qu'il a pour la justice, ainsi que sur son rôle de représentant de cette justice, qu'il déclare rendre avec la plus stricte impartialité :

> Χρή με παρὰ στάθμην καὶ γνώμονα τήνδε δικάσσαι, | Κύρνε, δίκην, ἶσον τ' ἀμφοτέροισι δόμεν, | μάντεσί τ' οἰωνοῖς τε καὶ αἰθομένοις ἱεροῖσιν, | ὄφρα μὴ ἀμπλακίης αἰσχρὸν ὄνειδος ἔχω.
>
> « Il me faut juger cette affaire, Cyrnos, aussi exactement qu'avec le cordeau et l'équerre, rendre équitablement leur dû aux deux parties en recourant aux devins, aux oiseaux et aux autels brûlants, pour m'épargner la honte et le déshonneur d'une faute. » (*Theognidea*, v. 543-546)[1093]

Par là, juste « gouvernant » de la cité, il s'oppose aux κακοί qui, eux, bafouent le droit et l'ordre. Véritable mise en garde, ce récit aux multiples significations, s'il est compris des citoyens de Mégare, veut donc leur faire prendre conscience des périls à venir et aider de la sorte les gens habiles et justes à les éviter : γινώσκοι δ' ἄν τις καὶ κακὸν ἂν σοφὸς ᾖ (v. 682)[1094].

Le poète n'apparaît donc plus seulement ici comme le conseiller des rois à l'autorité morale incontestable. Désormais, son action s'inscrit également dans la vie de la cité. Ses préoccupations, ses avertissements ne concernent plus seulement l'éthique et les lois divines, mais aussi les problèmes sociaux et politiques qui troublent la πόλις.

SOLON, POÈTE OU NOMOTHÈTE ?

Et si cela est manifeste chez Théognis, ce l'est plus encore chez Solon, dont les œuvres ont beaucoup en commun avec les vers du recueil attribué au poète de Mégare. Car en vérité, ce dernier présente comme une double personnalité et semble appartenir en fait à deux mondes différents : d'un côté, il est le digne héritier d'Hésiode, l'un des Sept Sages, le poète inspiré des dieux qui rappelle dans ses maximes les lois qui gouvernent le monde ; de l'autre, il est le législateur d'Athènes qui crée pour la cité des lois certes inspirées de la sagesse divine, mais tout humaines dans leur application. Solon, c'est en même temps la justice divine et le droit civique. Les γνῶμαι

[1092] C'est là une image courante que l'on retrouve par exemple à propos d'Étéocle dans *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle : v. 1-3, v. 62, v. 208-210.

[1093] Voir aussi v. 945-948.

[1094] Pour ce vers, nous avons utilisé la leçon des manuscrits κακόν retenue par G. Nagy au lieu de la correction généralement admise κακός. Choisir la traduction par « malheur » souligne la nature parénétique du passage, mais son abandon au profit du masculin ne remet pas en cause ni la signification ni le commentaire de ces vers : il s'agit toujours de mises en garde que le poète a dissimulées à l'intention des nobles gens. Qu'apporte alors la correction des éditeurs ? En fait, elle tendrait à prouver que Théognis avait pris conscience que la sagesse et l'intelligence importaient plus que la naissance pour le salut de Mégare. C'est là une possibilité sur laquelle nous reviendrons dans un moment.

qu'il illustre, ce sont à la fois les vérités traditionnelles, les sagesses divines que lui inspirent les Muses et les décisions d'un chef d'état ou d'un président de tribunal, liant ainsi, dans l'exercice de son jugement, les différentes acceptions du mot γνώμη, quand bien même elles pourraient paraître d'abord incompatibles. Solon, comme Hésiode, est le prudent conseiller des rois, l'arbitre du bien et du mal. Il est au-dessus des luttes partisanes. Mais le tableau qu'il en dresse n'est plus seulement celui d'une condamnation morale. Celle-ci demeure, mais se mêle de soucis plus directement sociaux, politiques et juridiques[1095].

Déjà chez Hésiode, l'idéal de justice, la Δίκη, prenait le pas sur les valeurs guerrières du monde héroïque, qui, sans ignorer le règne de la justice — nous avons beaucoup insisté sur ce point —, valorisait d'abord la gloire martiale du souverain. La cinquième race, celle des hommes d'ici, de maintenant, n'a pas les mêmes préoccupations que les générations de héros qui l'ont précédée. En ce sens, la foi de l'auteur des *Travaux et les Jours* dans l'équité pouvait apparaître non seulement comme une exigence morale et divine, mais aussi comme un écho aux aspirations nouvelles du commun des mortels à un bonheur à l'abri des abus aristocratiques. Le poids du peuple, et en particulier des agriculteurs enrichis par leur travail, allait grandissant, et avec lui, l'espoir d'échapper à l'ὕβρις des grands[1096]. En outre, avec l'émergence d'une poésie farouchement « individualiste », celle d'Archiloque, ou profondément « citoyenne », celle de Tyrtée, aux prières hésiodiques se mêle l'idée nouvelle que l'homme doit vivre et mourir pour le bien de sa cité[1097]. Ce qui pose un problème nouveau et crucial : comment concilier les revendications nouvelles de l'individu avec les besoins de la communauté et l'ordre nécessaire à la cité ? L'idéal de Justice chanté par Hésiode comme les atteintes qui y sont faites concernent à présent autant l'État que les dieux : elles sont devenues inséparables d'une réflexion « politique ». Et c'est selon cette perspective que le poète doit désormais considérer le monde. Il ne peut pas ignorer les bouleversements économiques, sociaux et politiques qui frappent la cité, mais au contraire ceux-ci entrent au cœur de ses préoccupations. Ce qui devient particulièrement sensible quand on considère comment les γνῶμαι traditionnelles sont reprises chez Solon comme chez Théognis pour réfléchir au meilleur mode de gouvernement pour la cité.

Chez Homère, chez Hésiode même, nous l'avons vu, seule la monarchie est envisagée. Le roi peut être bon ou mauvais, juste ou injuste. Mais il n'y a pas d'alternative. Ou du moins ne sont-elles pas notées explicitement par le poète, qui ne parle que de βασιλῆες[1098], tous simplement parce qu'elles n'intéressent pas son propos, qui ne se développe pas suivant ces lignes « constitutionnelles ». En revanche, quand Solon et Théognis écrivent leurs élégies, de nouveau modèles politiques sont clairement apparus et deviennent un sujet de réflexion pertinent. Dans le cas de Mégare par exemple, c'est l'oligarchie, le gouvernement des « gens de bien », les ἀγαθοί, qui est de tradition. À Athènes, au contraire, on se dirige vers un régime démocratique. De plus, là où Hésiode faisait triompher la justice de Zeus et imposait aux rois le respect de la volonté divine, Solon lui invente pour la cité des lois auxquelles tous doivent obéir : l'ordre civique, même s'il est encore l'œuvre d'un poète, a remplacé celui du Ciel. Enfin, à la figure du « roi » s'est substituée celle du « tyran », τύραννος, qui lui aussi

---

[1095] Cf. Jaeger, 1964, chapitre VIII.

[1096] Cf. Jaeger, 1964, livre I, chapitre IV, en particulier p. 93-94 et p. 99-101 ; Vernant, 1965, p. 37-41. Sur la caricature politique chez Hésiode, cf. Svenbro, 1976, p. 72.

[1097] Cf. Jaeger, 1964, livre I, chapitres V, VI et VII ; Bonnard, 1958.

[1098] En fait, la cité des *Travaux et les Jours* pourrait bien être gouvernée par plusieurs grandes familles. Mais rien ne permet de dire si le modèle adopté par Hésiode diffère sensiblement de celui que présente l'Ithaque d'Ulysse par exemple, où d'autres γένη existent et ont donné les prétendants, mais ont aussi accepté de se soumettre au γένος de Laërte. Et cela importe peu dans la mesure où ce problème n'intéresse pas encore le poète surtout soucieux d'éthique. À la différence précisément de Solon et de Théognis qui ne peuvent plus quant à eux l'ignorer davantage, mais le mettent au cœur de leurs préoccupations.

peut être un bien comme un fléau pour l'État, selon les circonstances et la tempérance dont il saura ou non faire preuve. Les maximes que livre le poète n'ont pas changé. Elles dénoncent toujours les mêmes périls. Mais ce ne sont plus seulement les rois qui sont concernés par les dangers du pouvoir, mais l'ensemble des « gens de bien », voire la cité tout entière. La responsabilité des maux qui la frappe est aussi sienne désormais[1099].

Ainsi, là où l'auteur des *Travaux et les Jours* mettait en garde les rois contre les dangers de l'ὕβρις qui conduit droit à l'injustice et attire de la sorte sur l'homme coupable de démesure le châtiment divin, Solon, lui avertit l'ensemble des Athéniens en ces termes :

> Ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ' ὀλεῖται | αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων · | τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη | Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει · | αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν | ἀστοὶ βούλονται, χρήμασι πειθόμενοι, | δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον | ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ πάθειν · | οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας | εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ | … πλουτοῦσιν δ' ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι | … οὔθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτέ τι δημοσίων | φειδόμενοι κλέπτουσιν ἐφ' ἁρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος, | οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα, | ἃ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα, | τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη, | τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἕλκος ἄφυκτον, | ἐς δὲ κακὴν τάχεως ἤλυθε δουλοσύνην, | ἣ στάσιν ἔμφυλον πόλεμον θ' εὕδοντ' ἐπεγείρει.
>
> « Notre cité, ce n'est pas la volonté de Zeus qui la fera jamais périr, ni le dessein des bienheureux dieux immortels, tant est magnanime celle qui la surveille, la fille d'un père puissant, Pallas Athéna, qui étend les mains sur elle. Mais ce sont les citoyens eux-mêmes qui, dans leur folie, veulent détruire la grande cité, en cédant à l'appât des richesses ; et aussi les chefs du peuple à l'esprit injuste, qui se préparent bien des maux par leur grande démesure. Ils ne savent pas réfréner leur convoitise ni bien ordonner leur bonheur présent dans le calme des banquets. Ils s'enrichissent en se laissant entraîner par des actes injustes. N'épargnant ni les biens sacrés ni ceux de l'État, ils volent pour piller, chacun de leur côté. Ils ne prennent pas garde au trône auguste de la Justice qui, en silence, connaît bien ce qui se passe et ce qui a été, et qui, en tout cas, arrive avec le temps pour faire payer la dette. Cette plaie incurable a déjà envahi la cité tout entière, et aboutit bien vite à une misérable servitude, ou bien réveille la discorde et la guerre civiles endormies. » (Solon, fr. 4, v. 1-19)

Les similitudes comme les différences entre Hésiode et Solon sont ici manifestes. Le législateur d'Athènes ne rejette pas les enseignements religieux et moraux de ses devanciers. Les dieux sont toujours présents et le poète prêt à les louer. La Justice est bien celle de Zeus. Du haut de son trône, elle sait le cœur des hommes injustes. Comme dans les *Travaux et les Jours*, « elle triomphe de la démesure, quand son heure est venue » :

> Δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ' ἐς τέλος ἐξελθοῦσα (*Les Travaux et les Jours*, v. 217).

Quant aux vices dénoncés, ce sont ceux bien connus dont souffrent les rois dévoreurs de leur peuple : la cupidité, la convoitise, l'insatiabilité (κόρος), la démesure (ὕβρις), l'égarement (ἄτη), le souci de contenter un « ventre » rapace contre l'intérêt commun. Mais en même temps que les termes et les thèmes employés restent les mêmes, les perspectives et les intentions, elles, ont changé. Solon ne s'adresse plus aux rois, mais aux simples citoyens d'un côté (ἀστοί : v. 6), et aux « chefs du peuple » (δήμου

[1099] Cf. Jaeger, 1964, livre I, chapitre VIII, en particulier les p. 183-184.

ἡγεμόνων : v. 7) de l'autre[1100], et ce pour manifester la corruption non plus d'un seul, mais de la cité tout entière (v. 5-9).

En outre, la responsabilité des malheurs qui frappent la cité n'incombe plus ni à un mauvais souverain ni aux dieux, que le poète écarte dès les premiers vers, mais au mauvais fonctionnement de l'État lui-même. De ce point de vue, la conclusion du fragment ne laisse planer aucun doute. Ce n'est pas la Justice divine qui est en cause, mais la mauvaise législation et les institutions défaillantes de la cité. Et ce ne sont pas les dieux qui viendront tout réparer, mais un législateur vertueux qui, armé de nouvelles lois tout humaines, établira les fondements d'un droit civique juste et fort[1101] :

> Ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει, | ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει δυσνομίη παρέχει, | εὐνομίη δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει, | καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας, | τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ, | αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυόμενα, | εὐθύνει δίκας σκολιάς ὑπερήφανά τ' ἔργα | πραΰνει, παύει δ' ἔργα διχοστασίης, | παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον · ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς | πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.
>
> « Voilà ce que mon cœur m'ordonne d'enseigner aux Athéniens : les mauvaises lois apportent à la cité bien des maux ; les bonnes lois font voir en tout l'ordre et la discipline ; elles mettent souvent des entraves à l'injustice, aplanissent les sentiers abrupts, font cesser la convoitise et disparaître la démesure, dessèchent en leur croissance les fleurs de l'égarement, redressent les arrêts tortueux, adoucissent les actes de l'orgueil, font cesser ceux de la dissension et font cesser l'amertume de la pénible discorde. Sous elles, tout au monde est discipline et loyauté. » (Solon, fr. 4, v. 30-39)

Ce n'est plus l'obéissance aux sagesses traditionnelles qui assure ici le maintien de l'ordre et de l'équilibre du monde, mais le respect des lois de la cité (εὐνομίη : v. 32 ; voir aussi fr. 41). Certes, les γνῶμαι n'ont rien perdu pour Solon de leur vérité ni de leur autorité religieuse et morale. Il ne cesse de les rappeler et de les citer. Mais il en applique désormais les leçons aux troubles politiques, sociaux et juridiques qui agitent la cité en gestation (cf. στάσιν ἔμφυλον : v. 19 ; διχοστασίης : v. 37). Sa voix reste celle d'un sage, ses paroles celles d'un homme inspiré, d'un maître de vérité, mais ses préoccupations se sont sécularisées. Le poète n'est plus le prudent conseiller des rois, mais le sage législateur qui donne une bonne constitution à la cité en recréant en son sein les équilibres que les dieux avaient établis pour l'univers entier (εὔκοσμα : v. 32)[1102]. Dans un autre fragment, Solon explique ses réformes en ces termes :

> Δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον ἐπαρκεῖν, | τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος · | οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί, | καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν · | ἕστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι, | νικᾶν δ' οὐκ εἴασ' οὐδετέρους ἀδίκως.
>
> « Au peuple, j'ai donné des privilèges suffisants (littéralement : "aussi grands qu'il suffit, et pas plus"), je n'ai ni diminué, ni accru ses honneurs ; quant à ceux qui avaient la puissance et le prestige des richesses, pour eux aussi, j'ai fait en sorte de leur éviter tout déshonneur. Je me suis dressé et je les ai munis, de part et d'autre, d'un fort bouclier ; et il n'est plus permis aux uns de dominer injustement les autres. » (Solon, fr. 5)

Jamais Zeus n'est ici nommé. L'organisation de la cité ne dépend pas de lui. Seule est envisagée la répartition — autrement et proprement dit le νόμος, de νέμειν, « partager, distribuer » — des droits et des devoirs, des honneurs (γέρας et τιμή), entre les pauvres

---

[1100] Les « chefs du peuple » désignent ici non les meneurs du parti populaire, mais les premiers citoyens d'Athènes, ceux qui sont riches et puissants. Cf. Nagy, 1985, p. 43-44.
[1101] Voir Vernant, 1962, p. 67 sq.
[1102] Cf. Vernant, 1962 et 1965 ; Vidal-Naquet, 1981b, p. 319 sq.

et les riches, les humbles et les puissants. Placé sous l'autorité et la responsabilité du seul « nomothète », ce partage équitable veut imposer de la sorte à la cité un ordre égalitaire, une ἰσονομία, afin qu'aucun de ses habitants ne puisse exercer sur les autres de domination brutale : νικᾶν est ici synonyme de κρατεῖν[1103]. Les maximes traditionnelles ne reflètent plus seulement la justice divine et l'ordre du monde fixé par les dieux, mais aussi les arrêts du législateur et l'ordre de la cité. Les γνῶμαι divines donnent naissance aux γνῶμαι tout humaines des tribunaux et des assemblées. Chez Solon, une séparation apparaît donc nettement entre le monde des dieux et celui des hommes, entre la justice de Zeus et le droit civique, même si le poète juge manifestement qu'il assure par son œuvre l'harmonie entre les exigences du Ciel et celle de la Cité.

THÉOGNIS FACE AUX TYRANS

De ce point de vue, Théognis semble prendre la suite du sage athénien. Nous avons déjà montré comment il avertissait, en des termes qu'il a manifestement puisés plus encore chez Solon que chez Hésiode, l'ensemble de ses concitoyens du péril que font peser sur la cité les « méchants », les κακοί, par la poursuite de leurs intérêts particuliers au mépris du bien public et par leur orgueil insatiable. De même, ses réflexions sur les deux visages du tyran et, plus généralement, sur la double nature du pouvoir, à la fois source de bonheur et de corruption[1104], rejoignent tout à fait les conseils ambigus d'Hésiode aux rois, « tout sages qu'ils sont ». Avec cette nuance, ici encore toute politique, que les mauvais rois peuvent être chez Théognis de mauvais oligarques, tandis que le bon souverain peut s'appeler τύραννος.

Ainsi l'avènement d'un tyran précisément apparaît-il d'abord, dans la description qu'en donne le poète mégarien, comme la conséquence des excès et des crimes des κακοί à la tête de l'État :

> Κύρνε, κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκῃ ἄνδρα | εὐθυντῆρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης. | Ἀστοὶ μὲν γὰρ ἔθ' οἵδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δὲ | τετράφαται πολλὴν εἰς κακότητα πεσεῖν.
>
> « Cyrnos, la cité est grosse, et je crains qu'elle ne donne naissance à un homme qui sera le redresseur de notre vile démesure. Les citoyens sont encore raisonnables et modérés, mais les gouvernants, eux, se sont dévoyés au point de tomber dans la déchéance. » (*Theognidea*, v. 39-42)

Ces hommes aux gouvernes de l'État, les ἡγεμόνες, qui sont tombés, comme chez Solon, dans la vilenie et la bassesse (cf. εἰς κακότητα πεσεῖν), sont les « méchants », les κακοί, dont parle Théognis dans la suite du passage (v. 44 et 49). Et ce sont leur injustice et leur ὕβρις (v. 44-50) qui ont entraîné la cité dans la guerre civile, la στάσις, et, finalement, la ruine (v. 51-52). L'homme qui met fin à leur règne criminel et violent apparaît donc comme le « redresseur » (εὐθυντῆρα) des torts commis par les ἡγεμόνες. Le modèle qui revient ici est celui du bon roi hésiodique qui rend des sentences « droites » (ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι : *Les Travaux et les Jours*, v. 230), tandis que les « mangeurs de présents », eux, doivent « redresser » (ἰθύνετε : *Les Travaux et les Jours*, v. 263) leurs « torses » arrêts (σκολιῆς δίκης θέμιστας : *Les Travaux et les Jours*, v. 221 ; σκολιῶν δικέων : *Les Travaux et les Jours*, v. 264). Mais c'est aussi celui des « bonnes lois » : εὐνομίη de Solon qui « redressent les arrêts tortueux » (εὐθύνει δίκας σκολιάς : fr. 4, v. 36), voire celui du législateur en personne :

[1103] Voir Vernant, 1962, p. 82-83.

[1104] Cf. G. Nagy, 1990, p. 281. Voir également Vernant et Vidal-Naquet, 1986, p. 45-77.

> Θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ | εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην | ἔγραψα.
>
> « J'ai écrit des lois de la même façon pour les hommes de basse et de noble condition, en adaptant à chacun une droite justice. » (Solon, fr. 36)

En effet, ce justicier n'est plus un roi tirant sa légitimité de Zeus et de ses origines héroïques, mais bel et bien un tyran qui s'est emparé du pouvoir par la force. Car c'est précisément le fait d'accéder au trône par la démonstration de sa seule puissance et de ses seules qualités, et non grâce à une légitimité familiale et divine, qui fait qu'un homme mérite, sans nuance péjorative aucune, le titre de τύραννος. Loin d'être critiqué ici par Théognis, c'est lui au contraire qui vient relever la cité déchue. Quant à la crainte du poète, elle semble d'abord justifiée par le fait qu'il s'inclut dans les chefs fautifs de la cité, puisqu'il parle d'un « redresseur de notre ὕβρις » (εὐθυντῆρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης), tout en précisant que cette dernière épargne encore les simples citoyens (ἀστοί : v. 41).

Mais en vérité, cette explication est trop simple, trop évidente, pour être entièrement satisfaisante. Trop de pouvoir, de fortune, de prospérité peut perdre un homme et son empire au lieu de faire son bonheur. Or le tyran, plus que tout autre peut-être parce qu'il ne doit son succès qu'à lui seul, est menacé par cette destinée. Et c'est très précisément cette crainte qui est à l'œuvre ici. Le tyran a deux visages, l'un favorable, l'autre funeste. De sorte qu'au moment même où il apparaît sous les traits du sauveur de la cité, le « redresseur de tort » suscite également l'appréhension du poète. Ainsi, dans un passage presque identique aux vers 39-42 que nous venons de commenter, Théognis ne souligne plus que le tyran vient délivrer Mégare des « méchants » et punir l'ὕβρις de ses citoyens, mais il le décrit au contraire comme étant lui-même un homme démesuré, source de guerre civile :

> Κύρνε, κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκῃ ἄνδρα | ὑβριστήν, χαλεπῆς ἡγεμόνα στάσιος · ἀστοὶ μὲν γὰρ ἔασι σαόφρονες, ἡγεμόνες δὲ | τετράφαται πολλὴν εἰς κακότητα πεσεῖν.
>
> « Cyrnos, la cité est grosse, et je crains qu'elle ne donne naissance à un homme plein de démesure, initiateur d'une insupportable guerre civile : les citoyens sont encore raisonnables et modérés, mais les gouvernants, eux, se sont dévoyés au point de tomber dans la déchéance » (*Theognidea*, v. 1081-1082b)[1105].

Dans ces vers, tempérance et démesure s'opposent. D'un côté se trouvent les citoyens qui, modérés (σαόφρονες), ne sont malheureusement que sujets. C'est à eux que va la sympathie de Théognis, mais aussi de Pindare, qui explique ainsi, dans la *XI^e^ Olympique* (v. 76-90), qu'il rejette (μέμφομαι) le destin des tyrans, fondé sur une fortune démesurée mais de courte durée, et qu'il n'aspire qu'à une condition moyenne (τὰ μέσα), garante d'un bonheur plus durable (μακροτέρῳ ὄλβῳ), parce qu'à l'abri de l'ὕβρις, et à une bonne renommée, « de tous les biens le plus précieux » (κρατίσταν χάριν)[1106]. De l'autre se dressent les gouvernants. Car, face aux gouvernés raisonnables et tempérés, ces derniers, qu'ils soient oligarques ou tyrans, ne peuvent échapper à l'ὕβρις et cessent dès lors de poursuivre des desseins convenables, au point qu'ils finissent par agir injustement, perdant leur cité avec eux :

[1105] Théognis se fait ici l'écho d'un fragment de Solon décrivant comme avérée à Athènes la situation qui ne fait encore que menacer Mégare : Ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, ἐς δὲ μονάρχου | δῆμος ἀϊδρίῃ δουλοσύνην ἔπεσεν, « C'est par les grands que la cité va à sa ruine, et le peuple, par sa sottise, est devenu l'esclave d'un tyran » (Solon, fr. 9).

[1106] Cf. *infra* p. 462 sq.

> Πολλάκις ἡ πόλις ἥδε δι' ἡγεμόνων κακότητα | ὥσπερ κεκλιμένη ναῦς παρὰ γῆν ἔδραμεν.
>
> « Souvent cette cité, à cause de la bassesse de ses gouvernants, tel un navire égaré, court s'échouer sur la terre. » (*Theognidea*, v. 855-856)

Tiraillée de la sorte entre les aspirations contradictoires et destructrices des uns et des autres, la cité a désespérément besoin d'un arbitre, d'un « médiateur ». À Athènes, Solon vient apaiser les esprits et se place, tel une « borne », entre les simples citoyens, ce « peuple » menacé par la folie des riches familles, et les gens de bien qui refusent de voir disparaître leurs privilèges. De même à Mégare, c'est aussi le poète qui, prenant en mains le gouvernail de l'État, veut rétablir l'ordre et la justice :

> Εἶμι παρὰ στάθμην ὀρθὴν ὁδόν, οὐδετέρωσε | κλινόμενος · χρὴ γάρ μ' ἄρτια πάντα νοεῖν. | Πατρίδα κοσμήσω, λιπαρὴν πόλιν, οὔτ' ἐπὶ δήμῳ | τρέψας οὔτ' ἀδίκοις ἀνδράσι πειθόμενος.
>
> « Je suivrai scrupuleusement le droit chemin, sans dévier de droite ni de gauche : je dois tout observer avec exactitude. Je gouvernerai ma patrie, opulente cité, sans me tourner vers le peuple, mais sans non plus répondre aux appels d'hommes injustes. » (*Theognidea*, v. 945-948)

Ici comme chez Solon, la morale et la piété ne sont donc plus seules en cause. Le vocabulaire ne change presque pas, Théognis allant jusqu'à parler, à la manière d'Homère ou d'Hésiode, d'un « tyran mangeur de son peuple » : δημοφάγος τύραννος (v. 1181). Mais les questions soulevées sont maintenant politiques et juridiques. Les responsables des malheurs de la cité ne sont plus les dieux, mais les seuls hommes. Comme à Athènes, ce n'est plus la justice de Zeus qui est à l'œuvre, mais des défaillances dans les institutions politiques et civiques, mauvaises répartitions des pouvoirs, corruption, factions :

> Πάντα τάδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρῳ · οὐδέ τις ἥμιν | αἴτιος ἀθανάτων Κύρνε θεῶν μακάρων, | ἀλλ' ἀνδρῶν τε βίη καὶ κέρδεα δειλὰ καὶ ὕβρις | πολλῶν ἐξ ἀγαθῶν ἐς κακότητ' ἔβαλεν.
>
> « Tout ici est allé aux corbeaux et à la ruine. Et nous ne sommes pas victimes d'un des dieux immortels et bienheureux : aucun d'entre eux n'en est responsable. Mais ce sont la violence des hommes, leur vil goût du profit, ainsi que leur démesure, qui les ont précipités du haut de leur bonheur dans la déchéance. » (*Theognidea*, v. 833-836)

Ainsi, la poésie gnomique de Théognis, qui pouvait d'abord sembler se contenter d'adapter à la situation de Mégare et à sa tradition oligarchique les réflexions d'Hésiode dans les *Travaux et les Jours*. va en fait bien plus loin. C'est une véritable « politisation » de la parole poétique qui est à l'œuvre ici. Et ce changement concerne non seulement le chant du poète, son contenu, mais aussi son destinataire, le public.

UN PUBLIC DE QUALITÉ

Déterminer à qui s'adresse le poète, découvrir comment cet auditoire réagit à son chant, ce qu'il en attend, voilà autant de questions essentielles à notre propos. Malheureusement, elles sont difficiles à résoudre, dans la mesure où nous ne pouvons y répondre qu'en nous fondant sur ce qu'en dit le poète lui-même. Reste que la réponse qu'il apporte aux aspirations de ses auditeurs évolue, nous l'avons vu, avec les circonstances et prend en compte les changements que connaissent la société comme les esprits. Elle ne reste pas figée dans une tradition qui la couperait entièrement des

attentes du public, mais semble à l'écoute des préoccupations du temps. Comme l'explique Claude Calame :

> « Qui dit forme littéraire, dit fonctions et conditions énonciatives particulières. Porter son attention sur la réalisation du récit, c'est interroger sa mise en discours ; c'est mettre en question l'impact du genre littéraire choisi sur l'objet considéré comme mythique ; c'est tenter de reconstituer le cadre d'exécution et de communication du discours ; c'est s'intéresser à l'influence d'une réalité historique et sociale, sinon psychologique ; c'est se pencher sur les constantes resémentisations dont les récits légendaires des Grecs sont évidemment l'objet. […] C'est aussi s'interroger sur l'attitude des Hellènes eux-mêmes vis-à-vis de ces objets discursifs qui constituent à notre sens leur mythologie. »[1107]

Aussi, étudier de près ce que peuvent nous apprendre les poètes sur ceux auxquels ils ont choisi de s'adresser n'est peut-être pas une si mauvaise idée. Miroirs des aspirations du public autant que des intentions du poète, ces éléments, tels autant d'indices, sont révélateurs. La réalité telle qu'elle apparaît dans les chants des aèdes est certes déformée. Ces derniers doivent à la fois s'adapter aux « lois du genre » et demeurer des « maîtres de vérité ». Il leur faut régler et organiser cette réalité afin qu'elle soit conforme à l'ordre du monde sans trahir ni leur public : il les nourrit, ni leur source d'inspiration : les Muses. Mais, parce que cet ordre n'est pas immuable, qu'il passe de celui fixé par la volonté des dieux à un ordre civique et juridique, et que leurs poèmes se font le reflet de ce changement, la vision du monde qu'ils offrent ne perd ni validité ni légitimité avec le temps. Elle demeure essentiellement poétique et n'est jamais « objective » ou « historique » au sens où nous entendons ces mots. Mais elle n'en est pas moins « véridique ».

HOMMES OU CHEFS DU PEUPLE ?

Nous avons déjà étudié en détail le contenu des γνῶμαι qu'adressent les poètes à leur auditoire. Face aux dangers de la démesure, ὕβρις, et de la convoitise, des désirs insatiables, κόρος, elles engagent à une existence paisible qui évite la paresse, source de misère pour l'individu, comme les querelles et les révoltes, sources de malheur pour la cité. Mais ces conseils se traduisent de différentes manières selon les circonstances, variant avec l'auditoire et l'époque. Déjà dans l'*Iliade* le partage est net entre les simples soldats qui forment le gros des troupes, le « peuple » : λαός ou δῆμος, et leurs chefs, rois des différentes cités achéennes. Ainsi quand Ulysse se charge de retenir devant Ilion les Achéens prêts à tout abandonner, il tient des discours totalement opposés selon qu'il s'adresse à des « hommes du peuple » ou à des « chefs du peuple » :

> Ὅν τινα μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κιχείη, | τὸν δ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρητύσασκε παραστάς· | « Δαιμόνι' , οὔ σε ἔοικε κακὸν ὣς δειδίσσεσθαι, | ἀλλ' αὐτός τε κάθησο καὶ ἄλλους ἵδρυε λαούς· | οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ' οἷος νόος Ἀτρεΐδαο· | νῦν μὲν πειρᾶται, τάχα δ' ἴψεται υἷας Ἀχαιῶν· | ἐν βουλῇ δ' οὐ πάντες ἀκούσαμεν οἷον ἔειπε· | μή τι χολωσάμενος ῥέξῃ κακὸν υἷας Ἀχαιῶν· | θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλέων, τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἑ μητίεντα Ζεύς. » | Ὃν δ' αὖ δήμου τ' ἄνδρα ἴδοι βοόωντα τ' ἐφεύροι, | τὸν σκήπτρῳ ἐλάσασκεν ὁμοκλήσασκέ τε μύθῳ· | « Δαιμόνι', ἀτρέμας ἧσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε, οἳ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις, | οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ· | οὐ μέν πως πάντες βασιλεύομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί· | οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω | εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάις. »

> « Quand il rencontre un roi ou un héros de marque, il s'approche et, avec des mots apaisants, il cherche à le retenir : "Pauvre fou ! il n'est pas séant que je cherche à te

[1107] Calame, 1998, p. 12.

> faire peur, ainsi qu'on ferait à un lâche ; mais crois-moi, assieds-toi et fais asseoir les autres. Tu ne sais pas encore la pensée de l'Atride. pour l'instant, il les tâte ; mais l'heure n'est pas loin où il les frappera, les fils des Achéens. Nous n'étions pas tous au conseil pour entendre ce qu'il y a dit. Gare qu'il ne se fâche et n'aille malmener les fils des Achéens ! La colère est terrible des rois issus de Zeus ! À tel roi l'honneur vient de Zeus ; pour lui, le prudent Zeus est plein de complaisance". Qu'il voie en revanche un homme du peuple et qu'il le surprenne à crier, il le frappe alors de son sceptre et il le gourmande en ces termes : "Grand fou ! demeure en place et tiens-toi tranquille ; puis écoute l'avis de ceux qui valent mieux que toi : tu n'es, toi, qu'un pleutre, un couard ; tu ne comptes pas plus au Conseil qu'au combat. Chacun ne va pas devenir roi ici, parmi nous, les Achéens. Avoir trop de chefs ne vaut rien : qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi — celui à qui le fils de Cronos aura octroyé de l'être". » (*Iliade*, II, v. 188-205)

La hiérarchie en place dans l'univers de l'*Iliade* apparaît ici clairement. Rien de commun entre ceux qui constituent le « peuple », l'armée, et leurs chefs. En outre, tous sont soumis à Agamemnon, « roi issu de Zeus ». Les conseils que lance Ulysse aux rois — le fils de Laërte est ici l'émissaire d'Athéna, un mortel « que sa pensée égale à Zeus » (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον : II, v. 169) —, les engagent à la prudence et à la réflexion. Leur place est au Conseil. À eux de prendre les décisions en maîtrisant leurs passions et leurs craintes. Zeus est là qui veille. Ils ne doivent jamais l'oublier. Les simples soldats au contraire n'ont pas leur place au Conseil. Leur rôle est d'obéir en silence, de demeurer à leur place pour ne jamais en sortir. Et quand l'« effronté » Thersite cherche juste après à braver cet ordre en élevant la voix contre Agamemnon et sa cupidité, Ulysse le fait brutalement rentrer dans le rang à coups de sceptre. Comment ose-t-il « prendre à parti les rois », lui le plus humble, le plus laid d'entre les Achéens ?[1108] On ne s'adresse pas aux puissants comme aux gens du commun. Les chefs achéens d'un côté, le gros des troupes de l'autre, Ulysse au milieu, arbitre muni du sceptre, symbolisent un partage très net de l'auditoire.

De même, dans les *Travaux et les Jours*, il est manifeste que le rôle des gens du peuple ne doit pas être semblable à celui du poète ou du roi. Nous avons déjà noté à maintes reprises les différences entre l'univers d'Hésiode et celui d'Homère. Les similitudes également : l'idéal hésiodique emprunte lourdement aux valeurs aristocratiques[1109]. Le personnage de Persès le fait bien sentir. Nous n'avons aucun moyen de savoir si Hésiode avait vraiment un frère de ce nom. Quant au différend qui les oppose, cette affaire d'héritage injustement détourné par Persès, il peut ne s'agir que d'une fiction, à l'instar du naufrage dont Théognis se prétendra victime[1110]. Le poète injustement dépouillé peut ainsi jouer d'autant mieux le rôle de gardien de l'équité bafouée par les méchants. Et de fait, Persès ne semble pas tout d'un bloc, ni même un seul et unique individu. Car son statut, sa condition ne cessent de changer tout au long de l'œuvre[1111]. D'abord dans la peau d'un citadin épris de querelles et de procès, parasite vivant aux crochets de la cité et des gens de bien, il est l'ancêtre des sycophantes que dénonceront les orateurs attiques. C'est ensuite un jeune homme tout fou et irréfléchi auquel Hésiode s'adresse sur un ton bon enfant, en frère aîné plein d'expérience et de sagesse. Après quoi il prend les traits d'un paysan prêt à se consacrer au travail des champs. Et pour finir, c'est l'appel de la mer qui le séduit. Le portrait que donne Hésiode de Persès n'est donc pas un, mais reflète plutôt les diverses conditions qui s'offrent dans la Grèce archaïque aux hommes du commun. Car face à ces métamorphoses, la seule chose qui demeure inchangée, c'est l'opposition entre Persès,

---

[1108] Cf. *Iliade*, v. 211-279.
[1109] Voir en particulier *supra* p. 402 sq.
[1110] Sur le fait que les circonstances réelles du procès, voire son existence même, importent peu pour saisir la vraie portée des *Travaux et les Jours*, voir entre autres Jaeger, 1964, p. 95.
[1111] Cf. le résumé de cette discussion dans Pucci, 1996, p. 201 sq.

voué au labeur, et les rois, les nobles[1112]. Jamais le frère d'Hésiode ne se confond avec les rois dont il s'est assuré l'appui. Certes, grâce à eux, il peut tricher un moment et donner l'illusion d'échapper à sa condition, au travail, qui est son lot. Mais cela ne dure pas. Les destinées des uns et des autres sont différentes. Persès, membre de la masse, voit toujours son existence se définir par rapport à celle que l'univers réserve aux puissants, à ceux que la faveur des dieux a élevés au-dessus du lot commun.

Ainsi, nous l'avons vu[1113], Hésiode conseille à Persès une vie aussi laborieuse que respectueuse. Pour un homme du commun, vivre comme il convient signifie ne s'abandonner ni à la paresse ni à l'activisme, au contraire de l'oisif qui ne vit que de fausses accusations et de jugements truqués comme du « révolutionnaire » qui cherche à sortir de sa condition[1114]. Tel le rossignol de la fable, il doit connaître sa place et s'y tenir. Pour Persès et les « pauvres gens » (δειλοὶ βρωτοί : cf. v. 213 sq.), fuir la démesure, c'est finalement accepter humblement leur rang dans la cité et obéir aux rois comme aux dieux. En revanche, quand Hésiode s'adresse aux rois, ses exhortations touchent la morale et la justice. Suivre la route droite signifie pour eux non pas travailler paisiblement, mais maîtriser leurs passions, contrôler leur puissance, écouter la justice et son interprète, le poète. Les domaines de compétences sont ici bien établis et ce n'est pas aux rois de travailler pour vivre :

> « Dans les faits, le "travail" est la vertu des pauvres et la "justice" (la répartition des fruits du travail) la vertu des nobles. »[1115]

Les rois ont pour tâche d'arbitrer équitablement et avec droiture les partages et les différends, de mettre un frein à la méchante lutte pour que la bonne puisse s'épanouir. Δωροφάγοι, ils doivent l'être. Leur vie menée dans les banquets, à l'abri des peines et du labeur, n'est possible que grâce aux « dons » qu'ils reçoivent en échange de leur rôle de juges et de régulateurs de la communauté. Mais ce statut n'est pas sans danger. La richesse, comme la démesure même, ne connaît pas de limites. Elle fait des puissants la proie d'une insatiable avidité qui les conduit d'abord à ignorer « combien la moitié vaut mieux que le tout » et, finalement, à leur perte[1116]. Sans compter que les rois n'ont pas dans l'œuvre hésiodique à mener la cité au combat ni à la défendre contre des envahisseurs, comme c'était le cas dans les poèmes homériques où l'aristocratie remplissait encore une fonction guerrière. Au contraire, ils doivent désormais bouter la méchante lutte hors de la cité. Cette justification ancienne de leurs prérogatives leur fait donc défaut et, pour assurer leur position, pour payer de retour les « dons » qu'on leur fait, seules demeurent désormais la droiture et la justice dont ils sauront, ou non, faire preuve dans leurs arrêts.

Les idéaux mis en jeu dans les réflexions d'Hésiode et d'Homère varient donc en fonction du statut de l'auditeur. Le rôle des uns et des autres est ainsi bien arrêté. Et du moment que cet ordre est respecté, tout ira pour le mieux. Pendant longtemps, du reste, l'équilibre semble assuré. Quand Solon explique la manière dont il a réparti les honneurs et les charges entre le peuple et « ceux qui avaient la puissance et le prestige des richesses » (fr. 5), il manifeste clairement combien le rôle des uns et des autres est encore distinct. De fait, ce partage de l'auditoire du poète entre puissants et gens du commun paraît constant jusques et y compris chez les tragiques, où se font face sur scène des héros légendaires, des rois mythiques, et un chœur de simples hommes et femmes.

[1112] Cf. Vernant, 1965, I, p. 39-40.
[1113] Voir dans cette étude p. 397 sq.
[1114] Cf. Vernant, 1965, I, p. 33 sq., p. 54 ; Paul Demont, 1990.
[1115] Carrière, 1996, p. 394.
[1116] Voir dans cette étude p. 404.

Mais ce qui change en revanche, c'est la nature et le fondement du pouvoir. L'autorité, de morale et divine, devient politique et juridique. Longtemps aux mains des seuls rois, elle passe à celles d'oligarques, voire de tyrans, étant entendu que c'est désormais la richesse autant que la naissance qui élève les hommes à ce rang. En outre, cette richesse même a changé de forme, reposant de moins en moins sur la propriété foncière qui faisait la force des familles aristocratiques et de plus en plus sur le commerce et la monnaie, activités plébéiennes s'il en est. Pire encore, il arrive que le pouvoir revienne au peuple. Les cartes se trouvent donc redistribuées avec le temps. Et si le partage mis en évidence chez Homère ou Hésiode demeure valide, les lignes selon lesquelles il s'effectue ont quant à elles bougé.

En effet, dès lors que le modèle du « bon roi » est remplacé par celui d'une oligarchie éclairée où la richesse confère autant de prestige — ou presque — que la lignée, dès lors que la figure du mauvais roi se voit substituer celle du tyran, dès lors que le risque de vengeance divine cède la place au danger de la guerre civile, la fameuse στάσις, une « politisation » des réflexions morales traditionnelles se met en place et de nouvelles exigences naissent pour l'auditoire du poète, comme pour le poète lui-même. Il ne s'agit plus pour les gouvernants de se garder d'une conduite criminelle qui risque d'irriter Zeus, mais d'éviter que le peuple ne se révolte. Et si les passions néfastes, causes de tous les abus et de tous les excès, restent les mêmes — ὕβρις et κόρος —, les conséquences, elles, sont toujours envisagées d'un point de vue civique. La cité désigne de plus en plus l'État et ses lois, et de moins en moins les hommes qui la composent. L'ordre qui y règne repose sur l'εὐνομία, l'obéissance aux lois civiques établies par des législateurs, tel Solon lui-même, et non plus sur les sentences de Zeus rappelées par des poètes. Ainsi Solon, avant d'être le messager des dieux, se fait-il désormais l'interprète des justes exigences d'équilibre entre la part qui revient aux grands de ce monde et celle dévolue à leurs sujets, les gens du peuple, les simples travailleurs. C'est la modération, la prudence, la sagesse politique qui l'emporte ici. Qui la possède mérite de gouverner parce qu'il saura instituer de justes lois. Les autres, nobles ou non, riches ou pauvres, doivent obéir. De sorte que ce sont finalement des qualités intellectuelles et morales indépendantes de la naissance comme du bien qui fondent l'autorité et déterminent qui deviendra roi et qui restera sujet.

ΑΓΑΘΟΙ OU ΚΑΚΟΙ ?

Jamais les poètes n'ont cherché à dissimuler qu'ils attendaient de leurs auditeurs certaines qualités si ces derniers voulaient pouvoir profiter de leurs enseignements. On se souvient qu'Ulysse dans l'*Odyssée* n'hésite pas à éprouver Eumée, son porcher, afin de juger sa valeur. Quant à Hésiode, nous avons vu en quels termes il définit « l'homme complet »[1117]. L'homme du peuple peut donc posséder ces qualités. Mais précisément, pendant longtemps, cela doit se traduire chez lui, si vraiment il est « sage », par l'acceptation de sa condition et l'obéissance totale aux puissants et aux dieux. Parce qu'il est « complet », il doit savoir renoncer à toute revendication et à toute ambition. C'est très précisément le crime de Thersite que de l'avoir oublié. Les reproches qu'il fait à Agamemnon ne sont pas sans justesse. Dans la bouche d'Achille, ils demeurent brutaux, mais assez justes pour lui valoir l'appui de Zeus. Pourtant, Thersite n'a pas le droit de « prendre à parti les rois ». C'est en cela qu'il est criminel aux yeux d'Homère quand Eumée, lui, est « complet ».

Et cette distinction entre ceux qui sont en droit d'avoir raison et de dire la justice et les autres n'est pas l'apanage de la seule épopée. Ainsi Théognis explique-t-il à maintes reprises que ce qui fait l'homme de bien (ἀγαθός ou ἐσθλὸς ἀνήρ), c'est par ordre croissant d'importance la richesse, la naissance et la justice. Ces qualités sont

[1117] Voir *supra* p. 45 sq.

indispensables et inséparables. Qu'une seule manque et c'est toute véritable noblesse qui devient impossible. Théognis cherche à défendre cet idéal et à le transmettre à Cyrnos, ce jeune homme dont il fait son interlocuteur et son disciple, ainsi qu'il l'a lui même recueilli de la bouche des hommes de bien quand il était enfant :

> Σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι οἷά περ αὐτός, | Κύρν', ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον. | Πέπνυσο, μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μηδ' ἀδίκοισιν | τιμὰς μηδ' ἀρετὰς ἕλκεο μηδ' ἄφενος.
>
> « C'est pour ton bien, Cyrnos, que je vais formuler ces préceptes, tels qu'encore enfant je les reçus moi-même des gens de bien. Reste sage, et ne cherche honneurs, distinctions ni fortune dans des actes bas ou injustes. » (*Theognidea*, v. 27-30)

Cet enseignement est à l'évidence d'origine aristocratique et à travers lui, le poète tente de préserver les valeurs et les qualités qui s'attachaient traditionnellement aux membres des bonnes familles. Et c'est évidemment de ces nobles gens qu'il souhaite d'abord être entendu[1118]. C'est pourquoi Théognis s'adresse à un public choisi. À l'instar des aèdes homériques, il trouve son auditoire dans les banquets et les festins, les συμπόσια, où se réunissent traditionnellement les membres de la noblesse[1119]. Il place un sceau sur son œuvre, sceau par lequel il entend conserver à ses paroles toute leur authenticité[1120] :

> Κύρνε, σοφιζομένῳ μὲν ἐμοὶ σφρηγὶς ἐπικείσθω | τοῖσδ' ἔπεσιν, λήσει δ' οὔποτε κλεπτόμενα, | οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοὐσθλοῦ παρέοντος, ὧδε δὲ πᾶς τις ἐρεῖ· Θεύγνιδός ἐστιν ἔπη | τοῦ Μεγαρέως. πάντας δὲ κατ' ἀνθρώπους ὀνομαστός.
>
> « Cyrnos, que ces vers où je parle sagesse portent un sceau : on ne les dérobera jamais sans se trahir, et personne ne remplacera par une vile réflexion celle noble qui s'y trouve. Ainsi chacun dira : "Ce sont les vers de Théognis de Mégare, dont le nom est connu à tous les hommes." » (*Theognidea*, v. 19-23)

Le monde, la cité idéale et éternelle qu'il défend est celle des ἀγαθοί, des « hommes de bien ». Et il espère que ces derniers sauront entendre son plaidoyer. Il n'est donc pas question de voir un homme du commun s'élever jamais au rang d'un homme de bien, car il lui manquera toujours une de ces qualités cardinales qui font la noblesse[1121]. Il faut donc dès lors veiller à ce que chacun reste à sa place et se conforme aux impératifs de son rang.

Pourtant, tout n'est pas aussi simple. Nous avons déjà noté comment la poésie gnomique de Théognis se faisait l'écho de problèmes non plus seulement moraux, mais économiques, sociaux et politiques. Or ces nouvelles interrogations ne conduisent pas à la victoire des valeurs et des idéaux épiques et aristocratiques contre le tout jeune ordre civique, mais au contraire à une violente critique de ce que sont devenus les ἀγαθοί. Pendant longtemps, distinguer ces derniers du commun des mortels était aisé. Le poète pouvait s'adresser à eux franchement et directement. Mais ce n'est désormais plus le cas. Les κακοί se sont emparés du pouvoir et Théognis est contraint de chiffrer ses propos. C'est là le sens des vers que nous avons déjà commentés : « Que ce récit soit une énigme composée et dissimulée par mes soins à l'intention des nobles gens »

[1118] Cf. Jaeger, 1964, p. 236 sq.

[1119] Cf. Paul Demont, 1990, p. 15-16, p. 39, p. 43-51, p. 55-56 ; G. Nagy, 1985, p. 22-31 ; A. L. Ford, 1985, p. 88-93 ; L. Edmunds, 1985, p. 102 ; T. Figueira, 1985, p. 128-132 ; Veda Cobb-Stevens, 1985, p. 159-196 ; G. Nagy, 1990 ; L. Kurke, 1991.

[1120] Sur le fait que ce sceau est moins une « signature » individuelle, contrairement à l'interprétation de Jaeger en particulier (v. 1964, p. 227 sq.), qu'un moyen d'assurer la préservation de la tradition morale et politique qu'incarne Théognis (Théognis dont l'existence même se confond avec cette « idéologie »), voir Andrew L. Ford, 1985.

[1121] Voir v. 429-438, v. 1025-1026, etc..

(v. 681). Et ce qui vient compliquer encore la situation, c'est que Théognis ne sait plus très bien qui sont ces « hommes de bien », ces « nobles gens » auxquels il s'adresse.

En effet, si les ἀγαθοί étaient originellement représentés dans les cités par la noblesse, les bouleversements politiques et sociaux qui secouent la cité au VI^e^ siècle modifient cette situation. Dans le cadre civique, ce sont les qualités de l'individu qui finissent par l'emporter sur la naissance ou la fortune, tandis que le règne de l'argent fait oublier leur lignée et leur devoir d'équité aux nobles familles. Ainsi, quand Théognis oppose les ἀγαθοί aux individus « méchants », κακοί, et « intempérants », λάβροι ou ὑβρισταί, il ne saurait entendre par « hommes de bien » l'aristocratie de Mégare dont il dénonce au contraire la corruption. Celle-ci s'est abâtardie, contractant pour renflouer ses caisses vides des alliances avec de riches parvenus (v. 183-192, v. 1119-1114). En outre, la bassesse, la déchéance (κακότης) sont contagieuses[1122]. Elles ne sont pas simplement le fait d'hommes vils, tant par la naissance que par la noirceur de leur caractère. Au contraire, ce sont les gens de bien eux-mêmes qui sont devenus des gens de rien, car ce sont eux ces « gouvernants » déchus qu'un tyran viendra chasser (v. 39-42 et v. 1080-1082b).

Et quand ce dernier arrive et s'empare du pouvoir par sa seule force et ses talents de fin politique, quand il apparaît comme le « redresseur » de l'ὕβρις des anciens maîtres de la cité, c'est-à-dire précisément de ceux qui méritaient auparavant le titre d'ἀγαθοί, ces nobles au nombre desquels Théognis se compte — cf. « *notre* hubris », v. 40 —, il devient difficile de soutenir que la « noblesse » des « chefs du peuple » est faite d'une grande fortune, d'un sang pur et du sens de la justice. De même qu'il est absurde de refuser au tyran toute qualité sous prétexte qu'il n'est pas bien né. Enfin, quand, face à cette aristocratie pervertie et déchue, face au tyran qui, de sauveur de l'État, est devenu peu à peu sa perte, seuls les « simples citoyens » paraissent encore sains d'esprit au poète (cf. v. 41), ce sont toutes les distinctions traditionnelles entre gens du peuple et gens de bien qui se trouvent de la sorte bouleversées. Comme chez Hésiode, comme chez Solon, c'est désormais un idéal de justice qui s'impose au poète contre les anciennes valeurs aristocratiques. Ce n'est plus l'exploit guerrier ni une glorieuse lignée qui font la noblesse, mais la droiture :

> Βούλεο δ' εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν | ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος. | Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν, | πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών.
>
> « Choisis de vivre dans une pieuse indigence plutôt que dans une opulence injustement acquise. La justice renferme en soi toute vertu, et tous les justes, Cyrnos, sont hommes de bien. » (*Theognidea*, v. 145-148)

Autrement dit, dans le cadre de la cité, il ne faut plus voir dans l'opposition entre les termes ἀγαθός-ἐσθλός et κακός-δειλός une distinction fondée sur la naissance, mais sur la noblesse de caractère[1123]. Théognis, par la force des choses, ne saurait être davantage le défenseur de l'aristocratie mégarienne contre les aspirations « vulgaires ». Ce plaidoyer-là relève désormais du souvenir et de l'idéal. Car la réalité, elle, dénonce la déchéance de cette même aristocratie[1124]. Les « méchants » responsables du naufrage de la cité sont ses gouvernants tombés dans la vilenie et démesurés dans leurs désirs (cf. v. 855-856 et *supra* p. 424) ; et les gens de bien, qu'ils dominent malheureusement, sont tous ceux que leur nature, et non leur extraction, désigne comme nobles et modérés (σαόφρονες : v. 41 et v. 1082a ; δίκαιος : v. 148 ; σοφός : v. 682, si l'on admet la

[1122] Cf. Théognis, v. 305-308.
[1123] Cf. G. Cerri, 1968, p. 7-32 ; Gregory Nagy, 1985, p. 54.
[1124] Voir dans cette étude p. 424 sq.

correction habituellement admise[1125] — γινώσκοι δ' ἄν τις καὶ κακός, ἂν σοφὸς ᾖ — au lieu de la leçon des manuscrits κακόν que nous avons utilisée pour le commentaire du passage).

La position de Théognis est donc bien tendue entre des aspirations aristocratiques et traditionnelles au fondement d'une cité idéale, d'une Mégare « mythique » en quelque sorte, et une réalité civique où les valeurs sont bouleversées et transformées[1126]. Ceux qui étaient ἀγαθοί sont devenus κακοί, tandis que les anciens κακοί méritent désormais le titre d'ἀγαθοί. Et comme si cela ne suffisait pas, parce que ce titre dépend maintenant de la fortune avant d'évoquer la naissance ou la justice, il n'est pas sûr que ces nouveaux gens de « biens » soient vraiment dignes de confiance. Théognis s'exclame ainsi ironiquement :

> Πλοῦτε, θεῶν κάλλιστε καὶ ἱμεροέστατε πάντων, | σὺν σοὶ καὶ κακὸς ὢν γίνεται ἐσθλὸς ἀνήρ
>
> « Ô Richesse, de toutes les déesses la plus belle et la plus désirable, avec toi, un homme devient noble même s'il ne vaut rien. » (*Theognidea*, v. 1117-1118)[1127]

Le tyran quant à lui, s'il venait d'abord en sauveur, peut vite devenir un fléau pour la cité, un dévoreur de son peuple (δημοφάγον τύραννον : cf. v. 1081-1082b et v. 1181).

C'est en cela que le monde de Théognis ne coïncide plus exactement avec celui d'Hésiode. Dans les *Travaux et les Jours* en effet, on pouvait compter sur les « rois » pour se reprendre, ou sinon sur Zeus pour redresser la situation. Le poète de Mégare, lui, finit par désespérer. Il ne voit pas d'issue aux malheurs de sa cité et ne comprend plus les desseins divins. Quand Hésiode s'abandonnait un moment à la révolte, c'était pour réaffirmer l'instant d'après sa foi dans la justice du Cronide :

> Νῦν δὴ ἐγὼ μήτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος | εἴην μήτ' ἐμὸς υἱός · ἐπεὶ κακὸν ἄνδρα δίκαιον | ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἕξει. | Ἀλλὰ τά γ' οὔπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα.
>
> « Je veux aujourd'hui cesser d'être juste, et moi et mon fils : il est mauvais d'être juste, si l'injuste doit avoir la faveur de la justice !… Mais j'ai peine encore à croire que telles choses soient ratifiées du prudent Zeus. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 270-273)

Théognis, lui, ne relève pas toujours la tête, mais laisse parfois ses questions inquiètes sans réponse :

> Καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστι δίκαιον, | ἔργων ὅστις ἀνὴρ ἐκτὸς ἐὼν ἀδίκων | μήτιν'ὑπερβασίην παρέχων μηδ' ὅρκον ἀλιτρόν, | ἀλλὰ δίκαιος ἐὼν, μὴ τὰ δίκαια πάθῃ ; | Τίς δή κεν βροτὸς ἄλλος, ὁρῶν πρὸς τοῦτον, ἔπειτα | ἄζοιτ' ἀθανάτους, καί τινα θυμὸν ἔχων, | ὁππότ' ἀνὴρ ἄδικος καὶ ἀτάσθαλος, οὔτε τευ ἀνδρὸς | οὔτε τευ ἀθανάτων μῆνιν ἀλευόμενος, | ὑβρίζῃ πλούτῳ κεκορημένος, οἱ δὲ δίκαιοι | τρυχῶνται χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ ;
>
> « Et ceci, roi des Immortels, comment peut-ce être juste, que l'homme qui se garde de l'injustice et qui, évitant tout excès coupable et tout serment criminel, reste juste, ne soit pas justement traité ? Et quel autre mortel vraiment, à cet exemple, garderait le respect des dieux ? Quel sentiment les pousserait alors que l'homme injuste et coupable, sans prendre garde au courroux de personne, homme ou dieu, regorge insolemment de richesses, tandis que les justes subissent durement l'usure de l'épuisante pauvreté ? » (*Theognidea*, v. 743-752)

[1125] C'est la forme retenue par M. L. West, 1980 et Jean Carrière, 1975.
[1126] Cf. Veda Cobb-Stevens, 1985.
[1127] Voir aussi v. 53-68, v. 315-318, v. 1059-1062 etc.

Les cartes sont donc brouillées. Comme Solon, le poète de Mégare accuse la corruption de l'argent. C'est la richesse qui gouverne désormais, et non la justice[1128]. Sans limite, elle est forcément démesure : ὕβρις, insatiabilité : κόρος. Car les riches veulent toujours l'être davantage, et ce aux dépens d'autrui, entraînant ainsi la cité à sa perte :

> Πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνθρώποισιν· | οἳ γὰρ νῦν ἡμῶν πλεῖστον ἔχουσι βίον, | διπλάσιον σπεύδουσι. Τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας; | Χρήματά τοι θνητοῖς γίνεται ἀφροσύνη. | ἄτη δ' ἐξ αὐτῆς ἀναφαίνεται, ἣν ὁπότε Ζεὺς | πέμψῃ τειρομένοις, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.
>
> « Les hommes n'admettent point de terme à la richesse ; ceux qui de nous tous ont aujourd'hui le plus d'aisance en convoitent le double. Quelle fortune pourrait les rassasier tous ? La poursuite des biens devient folie chez l'homme ; puis on en voit sortir l'égarement coupable, qui, lorsque Zeus en envoie l'épreuve accablante, frappe tantôt l'un tantôt l'autre. » (*Theognidea*, v. 227-232)[1129]

Face à ces dangers, c'est la sagesse et l'équité qu'il convient de rechercher avant de vouloir préserver d'anciens privilèges. Et si seuls les simples citoyens en font encore montre, pourquoi leur refuser le droit de gouverner la cité ? Certes, comme Solon, Théognis ne va jamais jusque-là. Mais c'est une question à laquelle il ne peut échapper, qu'il le veuille ou non. À moins de se réfugier à tout jamais dans l'enceinte de cette Mégare idéale dont il chante la mémoire et qu'il offre en exemple, à travers mille γνῶμαι, à l'ensemble de la Grèce. Ou du moins de ceux qui en Grèce sauront les saisir à travers le voile énigmatique dont les a recouvertes le poète.

En introduisant dans leurs vers des préoccupations non plus seulement religieuses et divines, mais politiques, sociales et juridiques, en rendant responsables du destin de la cité non les dieux, mais les seuls hommes, Solon et Théognis manifestent donc l'apparition de nouveaux problèmes et de nouvelles questions au sein de la πόλις. Si son avenir, sa prospérité comme sa ruine ne dépendent plus de Zeus et de ses lois, mais de la qualité de ses gouvernants et de ses législateurs, si ce n'est plus la justice divine qui règle sa destinée, mais l'instauration d'un droit civique tempéré et équilibré, si en un mot c'est aux citoyens de prendre les choses en mains, quelle place reste-t-il dans le monde de la cité ainsi défini pour les dieux et l'ordre qu'ils faisaient régner jusque-là ? Comment justice divine et humaine peuvent-elles coexister ? Quel domaine chacune se réserve-t-elle ? Quand le poète, interprète des dieux et messager de leur loi sur terre, devient lui-même législateur et fondateur du droit civique, quand sa parole, inspirée des Muses et empreinte d'une vérité et d'une autorité toute divine, se fait politique et juridique, de nombreuses tensions se font nécessairement jour entre le monde des dieux et celui des hommes.

Certes, il faut nuancer. Ainsi le poète ne semble pas avoir conscience des ruptures qu'il inaugure. Il ne fait pas la différence entre la sagesse qu'il a héritée des Muses et celle qu'il dispense à ses concitoyens. Au contraire, à ses yeux, c'est parce qu'il sait ce qui est juste et vrai aux yeux des dieux qu'il peut légiférer. Les γνῶμαι qu'il rappelle sans cesse peuvent devenir des « décisions politiques » ou des « arrêts judiciaires », autres significations bien plus civiques et politiques du mot γνώμη, précisément parce qu'au départ elles émanent de Zeus. Ses lois comme ses chants naissent d'une inspiration divine. Reste que, pour ses concitoyens, ce ne sont plus seulement les dieux qui garantissent la justice de ses arrêts, ni même le poète, mais surtout le législateur, un

---

[1128] Sur les bouleversements entraînés par l'introduction de la monnaie et l'apparition d'une richesse fondée ni sur la terre ni sur le bétail, voir Vernant, 1965, II, p. 117-118 ; voir aussi à propos de Pindare L. Kurke, 1991.

[1129] Voir aussi Théognis, v. 699-718, v. 1158 ; Solon, fr. 13, v. 71-76 et, dans cette étude, p. 416. Sur ces bouleversements économiques et leurs conséquences, voir Vernant, 1962, p. 67 sq. et p. 80 sq.

homme presque comme les autres, auteur de lois non plus immuables, mais liées aux réalités présentes, aux préoccupations quotidiennes.

Il ne s'agit donc pas de prétendre que la cité se révolte soudain contre l'ordre divin, mais simplement de constater qu'à partir du moment où les poètes doivent prendre en compte dans leurs œuvres des aspirations proprement séculaires, où leur parole n'est plus seulement inspirée, hors du temps et de la cité, mais offerte ἐς μέσον[1130], « au milieu », sur l'agora, soumise à la contestation et au débat « politiques », où les règles divines ne semblent plus tout à fait adaptées aux nouveaux problèmes qui frappent la πόλις, des tensions ne peuvent manquer d'apparaître entre une organisation divine du monde et l'établissement d'un ordre civique. Car la cité ne peut s'instituer qu'en prenant en main son avenir, qu'en rejetant la tutelle divine pour s'attribuer la responsabilité des succès comme des échecs. Mais en même temps, les dieux sont encore tout près, et ce sont toujours leurs sagesses, leurs γνῶμαι, certes politisées, mais dont les termes, dont les thèmes sont immuables, qui continuent, à travers le chant des poètes, de gouverner les esprits.

[1130] Cf. Detienne, 1967 ; Vidal-Naquet, 1981b, p. 329.

CHAPITRE VIII
LES ΓΝΩΜΑΙ DANS L'ÉPINICIE : UNE PRÉSENCE PARADOXALE

Il est toutefois des poètes chez qui la tradition ne semble pas tenir la même place. Pour certains, on voit même mal de prime abord comment celle-ci, avec sa part de dure et justicière « vérité », pourrait s'intégrer à leurs compositions. Car le VI^e^ siècle voit non seulement l'essor d'une poésie proprement gnomique, mais aussi celle de la lyrique chorale. Poésie « lyrique » donc, mais aussi poésie de commande, où les aspirations individuelles du poète doivent nécessairement composer avec les vœux de ses mécènes. Poésie où, comme dans la lyrique monodique, la matière mythique est associée étroitement à l'évocation d'un homme d'aujourd'hui, qui n'est plus seulement le poète, mais le vainqueur, sa famille, sa cité ; mais aussi poésie où le compositeur affirme que le mythe offre toujours la même vérité, la même pertinence, universelle, qu'au temps des dieux. Nous avons dit le ton nouveau, personnel, venu du cœur, pratiqué par Sappho, Alcée, voire, dans un genre un peu différent, élégiaque et iambique — quand il se fait poète du blâme —, par Archiloque. Le paradoxe venait alors de ce qu'une expérience singulière, intime, revendiquée comme telle par le poète, exprimait, redonnait sens et souffle aux vérités héritées de la tradition. Archiloque nous a, en quelque sorte, transmis l'épopée de Thersite[1131]. Dans l'épinicie, les tensions se font plus nombreuses encore, l'ambiguïté plus profonde, le paradoxe plus présent.

Depuis Hésiode commence à se poser le problème, sinon de l'autorité du poète, en tout cas de son autonomie par rapport à la parole des Muses. Si on l'en croit, le compositeur épinicien demeure seul maître à bord. Ainsi qu'il le clame bien haut, il livre *son* chant, montre le chemin, voix et voie se mêlant. Pourtant, il n'interprète pas sa composition, laissant ce soin à un chœur. Le cadre d'exécution n'a rien d'intime. De monodique, à une seule voix, la lyrique s'est faite chorale. Ce ne sont pas les banquets, mais des cérémonies publiques qui accueillent les odes triomphales, à l'occasion du retour des vainqueurs dans leur patrie. Éloge public d'une gloire privée, ou louange individuelle d'un exploit panhellénique, qu'est-ce qu'une épinicie ? Sans compter que ce chant reste une commande, dont le thème, la forme, la longueur sont dictés par le goût — et la bourse — du mécène. Que vaut l'indépendance du poète dans ce cas ? Certes, il se réclame encore et toujours des Muses. Mais s'il est inspiré, s'il n'est qu'un interprète, un porte-parole, est-il encore compositeur, artiste, et *vice versa* ? De fait, peut-être pour mieux affirmer qu'elle reste un chant véridique, quand bien même elle pourrait paraître de circonstance, pour ne pas dire de commande, l'épinicie, poésie de l'éloge, de l'αἶνος, fait une large place aux γνῶμαι. Les maximes constituent pour ces odes un « passage obligé », un de ces éléments formels incontournables sur lesquels se bâtit la composition, au même titre que l'éloge du vainqueur, de sa famille de sa patrie, ou bien le « mythe », central, qui sert souvent d'illustration à ces leçons[1132]. Or, si, pour le poète épinicien, exprimer des γνῶμαι autorise des parallèles glorieux avec les sages exemples du passé et lui confère ce statut tant prisé de « maître de vérité », cela présente aussi le risque de susciter d'autres comparaisons, tout à blâmer, avec ses grands criminels. Les sentences héritées de la tradition sont, sinon désagréables, en tout cas lourdes d'avertissements et de mises en gardes. C'est le cas, par exemple, dans la

[1131] Voir *supra* p. 25 et p. 385.
[1132] Cf. l'étude classique de Fraenkel, 1920.

première *Olympique* de Pindare, avec le mythe de Tantale[1133], ou dans la II^e^ *Pythique* avec celui d'Ixion. C'est aussi le cas avec le récit proprement tragique du destin de Méléagre dans la cinquième *Épinicie* de Bacchylide, ode dont les sagesses paraissent bien sombres. Pindare, conscient de ce danger, craint de ressembler à « Archiloque l'insulteur » (ψογερὸν Αρχίλοχον : *Pythiques*, II, 55)[1134]. L'évocation d'Ixion s'arrête brutalement quand le blâme menace de prendre le pas sur l'éloge, le ψόγος sur l'αἶνος. Dans la X^e^ *Pythique*, le poète fige de même son chant, tel un navire dont on arrête la rame et qui jette l'ancre pour éviter « l'écueil perfide » (v. 51-52), avant de reprendre sur le ton de la louange. Tout cela s'accorde mal, en apparence, avec les ambitions et les intentions que l'on est en droit de supposer à une ode triomphale, hymne par lequel le poète — mieux, l'hôte doublé d'un ami — apporte, « repoussant la médisance ténébreuse, la louange véridique de la gloire »[1135].

Et ce ne sont là que les plus évidentes des contradictions qui sous-tendent ce genre poétique. Aussi, pour comprendre le rôle et la présence, paradoxaux, des γνῶμαι dans cette poésie, faut-il d'abord la replacer dans son cadre, tant historique que moral, social et artistique, afin d'expliciter les multiples paradoxes qui la caractérisent.

UNE FORME CONTRADICTOIRE

Pindare et Bacchylide appellent leur poésie αἶνος parce que la tradition épinicienne à laquelle elle se rattache a pour intention originelle et principale de louer. Comme telles, cette tradition et la poésie qui la représente reposent sur un certain nombre de conventions, qui toutes, note Elroy Bundy :

> « …tendent uniformément […] à un principe dominant et unique : il n'y a aucun passage chez Pindare et Bacchylide qui n'ait pour intention première d'être louangeur — c'est-à-dire, conçu pour rehausser la gloire d'un mécène particulier. »[1136]

Ces deux poètes se trouvaient donc soumis à de fortes contraintes. Le genre de l'épinicie est fondé sur des règles strictes : forme rigide bâtie autour de l'éloge du vainqueur et de sa lignée, de sa cité et de son pays, l'éloge lui-même entourant un récit de caractère mythique dont le sujet, souvent imposé, devait en outre illustrer la ou les maximes servant à l'introduire et à le conclure ; mètre et dialecte codifiés ; cadre d'exécution fixé par le « client » qui paye le chœur et par la cité qui l'accueille ; nécessité enfin de se plier aux volontés du destinataire de l'ode qui en est aussi le commanditaire. Car l'épinicie est avant tout une poésie de commande, monnayée par le poète, le ποιητής, devenu proprement « artisan », « ouvrier » du vers. Cette contrainte de l'argent fait prêter à Simonide l'invention de la « Muse mercenaire »[1137].

Pourtant, face aux poids de ces conventions et à l'inconfort de sa situation, le poète épinicien ne cesse de réaffirmer son indépendance de voix, de ton, sa franchise et la pureté de ses intentions. L'αἶνος, quoique de commande, produit un éloge sincère. Ces affirmations, sans cesse renouvelées par le poète, renvoient à l'image des aèdes

---

[1133] Voir aussi *Olympiques*, IX, v. 35-40.

[1134] Dans la IX^e^ *Olympique*, v. 1-4, Archiloque n'est plus le poète du blâme, mais de l'éloge. Il est capable de passer de l'un à l'autre. Pindare, lui, doit demeurer dans le registre de la louange : cf. G. Nagy, 1990, p. 392-400.

[1135] *Néméennes*, VII, v. 61-63 : Ξεῖνός εἰμι · σκοτεινὸν ἀπέχων ψόγον, | ὕδατος ὥτε ῥοὰς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων | κλέος ἐτήτυμον, αἰνέσω · ποτίφορος δ' ἀγαθοῖσι μισθὸς οὗτος, « Je suis ici un hôte ; repoussant la médisance ténébreuse, j'apporterai à un ami, comme une onde bienfaisante, la louange véridique de sa gloire. C'est la récompense qui convient aux hommes de bien ». Cf. *infra* p. 443 sq.

[1136] Elroy Bundy, *Studia Pindarica*, p. 3.

[1137] Non que les poètes du passé n'aient pas été d'aussi habiles virtuoses ; mais ils ne revendiquaient jamais ouvertement cette qualité, préférant toujours invoquer les Muses et mettre à leur compte leurs compositions (cf. *supra* chapitre I et II en particulier).

d'autrefois — Homère, Hésiode, ces interprètes de la volonté divine, désintéressés et inspirés —, mais forment en même temps une contradiction. Consciente de ces tensions, l'épinicie avance plusieurs arguments pour les lever.

LES RÈGLES DE L'HOSPITALITÉ

D'abord, si le compliment est monnayé, ce paiement n'est pas du ressort d'un commerce vulgaire. Depuis toujours, les Muses incarnent « l'oubli des malheurs, la trêve aux souci » (λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων), ainsi que le raconte Hésiode dans la *Théogonie*[1138]. Et c'est très précisément de cette charge que le poète épinicien déclare s'acquitter. Dans la V^e^ *Épinicie*, Bacchylide engage Hiéron à recevoir « l'offrande précieuse des Muses » (v. 2), c'est-à-dire l'hymne à sa gloire (v. 5), les louanges que lui dispense le compositeur (v. 7-8), « après avoir reposé ton âme équitable, dans le calme, des soucis » :

> φρένα δ' εὐθύδικον | ἀτρέμ' ἀμπαύσας μεριμνῶν (*Épinicies*, V, v. 4)[1139].

En outre, « l'échange » auquel se livrent le poète et son dédicataire ne procède pas d'une transaction commerciale, mais d'une amicale réciprocité entre hôtes de bien et de biens. L'hospitalité princière et l'argent offerts par le commanditaire ne sont que l'expression de la gratitude, de la χάρις d'un hôte pour son bienfaiteur, ce poète qui le célèbre à l'instar d'un héros du passé et calme sa fatigue de vainqueur avec des chants doux comme le miel[1140] ; tandis que le poème et la bonne renommée qu'il entraîne ne sont que le don du poète à son ami, une grâce — χάρις encore — que justifie l'hospitalité dont il jouit auprès de lui, tel Ulysse égayant Alkinoos du récit de son retour pour le remercier de son accueil et de sa générosité[1141].

À la fin de la X^e^ *Pythique*, Pindare « place sa confiance en l'hospitalité bienveillante de Thorax » :

> Πέποιθα ξενίᾳ προσανέϊ Θώρακος (*Pythiques*, X, v. 64),

« cet ami qui aime celui qui l'aime, qui conduit celui qui le conduit, de grand cœur » :

> φιλέων φιλέοντ', ἄγων ἄγοντα προφρόνως (*Pythiques*, X, v. 66),

et qui a commandé une ode à Pindare pour lui faire plaisir :

> …ὅσπερ ἐμὰν ποιπνύων χάριν | τόδ' ἔζευκεν ἅρμα Πιερίδων τετράοπον.
>
> « [Thorax] qui, s'empressant pour ma cause, a fait atteler ce char, ce quadrige des Piérides. » (*Pythiques*, X, v. 64-65)

De même, dans la dixième *Olympique*, Pindare s'acquitte d'une dette (οφείλων : v. 3) envers Agésidamos, son hôte et ami (ἀλιτόξενον : v. 6), dette alourdie (βαθὺ χρέος : v. 8) car remise trop longtemps et qu'il faut régler avec les intérêts (v. 7-9), dette dont le paiement prend la forme de cet hymne commun, « public », offert « en faveur amicale » (κοινὸν λόγον | φίλαν τείσομεν ἐς χάριν : v. 11-12).

Bacchylide, hôte reconnaissant (ξένος : v. 6), adresse la cinquième *Épinicie* à son bienfaiteur, « Hiéron, l'ami de l'hôte » (Ἱέρωνι φιλοξείνῳ : v. 28), l'expédiant depuis son île jusqu'à la glorieuse Syracuse (πέμπει κλεέννᾱν ἐς πόλιν : v. 6). Dans la

---

[1138] Cf. *Théogonie*, 53 sq.
[1139] Voir aussi par exemple *Pythiques*, III, v. 72-76.
[1140] Cf. *Néméennes*, VIII, v. 45-50 ;
[1141] Cf. *Néméennes*, VII, v. 75 ; *Olympiques*, X, v. 11-12 ; *Pythiques*, III, v. 73-76 ; XI, v. 56-58 etc.

deuxième *Pythique*, Pindare emploie une image semblable, envoyant à travers les mers son chant de réconfort à son hôte et ami, Hiéron :

> Βουλαὶ δὲ πρεσβύτεραι | ἀκίνδυνον ἐμοὶ ἔπος <σὲ> ποτὶ πάντα λόγον | ἐπαινεῖν παρέχοντι. Χαῖρε· τόδε μὲν κατὰ Φοίνισσαν ἐμπολάν | μέλος ὑπὲρ πολιᾶς ἅλος πέμπεται.
>
> « Les sages desseins de ton âge mûr me permettent de te donner sans risque des éloges sans réserves. Salut ! je t'envoie ce chant, à travers la mer grise, comme une marchandise phénicienne… » (*Pythiques*, II, v. 67)[1142]

Tout se passe comme si le tyran de Syracuse n'avait rien demandé, rien commandé, ni à l'un, ni à l'autre.

La même coïncidence se retrouve dans la cinquième *Épinicie* de Bacchylide et dans la première *Olympique* de Pindare, deux odes célébrant la même victoire de Hiéron, quand il s'agit de décrire les qualités du maître de Syracuse. Le neveu de Simonide l'apostrophe en ces termes :

> Εὔμοιρε Συρακοσίων ἱπποδινήτων στραταγέ, | γνώσῃ μὲν ἰοστεφάνων Μοισᾶν γλυκύδωρον ἄγαλμα, τῶν γε νῦν | αἴ τις ἐπιχθονίων, ὀρθῶς.
>
> « Général heureux des Syracusains dont tournoient les attelages, tu connaîtras en toute justice — et sauras comprendre correctement —, s'il en est un au monde des hommes aujourd'hui, l'offrande précieuse reçue des Muses en doux présent. » (*Épinicies*, V, v. 1-3)

Pindare, de son côté, affirme,

> Πέποιθα δὲ ξένον | μή τιν' ἀμφότερα καλῶν τε ἴδριν ἅμα καὶ δύναμιν κυριώτερον | τῶν γε νῦν κλυταῖσι δαιδαλωσέμεν ὕμνων πτυχαῖς.
>
> « Je sais que jamais mes hymnes, de leurs plis glorieux, ne pareront un hôte qui, parmi les hommes de ce temps, réunisse à un plus haut degré, et le goût du beau et la puissance irrésistible. » (*Olympiques*, I, v. 103-105)

Si les poètes adressent leurs hymnes à Hiéron, c'est parce qu'ils trouvent en lui un auditeur de qualité, capable d'apprécier et d'entendre leur composition comme il se doit, « lui qui s'éjouit aux délices du chant, aux nobles jeux qui souvent nous divertissent autour de sa table amie » :

> Ἀγλαΐζεται δὲ καὶ | μουσικᾶς ἐν ἀώτῳ, | οἷα παίζομεν φίλαν | ἄνδρες ἀμφὶ θαμὰ τράπεζαν. (*Olympiques*, I, v. 14-17).

Le poète veut plaire à ses amis et aux gens de biens, se pliant volontiers au sort qui lui est fait tant par les dieux que par les hommes. Ces vers de Pindare, là encore adressés à Hiéron, rappellent les *Travaux et les Jours* et la sagesse que dispensait Hésiode aux rois comme à son frère en leur racontant l'αἶνος de l'épervier et du rossignol :

> Φέρειν δ' ἐλαφρῶς ἐπαυχένιον λαβόντα ζυγόν | ἀρήγει· ποτὶ κέντρον δέ τοι | λακτίζεμεν τελέθει | ὀλισθηρὸς οἶμος· ἀδόντα δ' εἴη με τοῖς ἀγαθοῖς ὁμιλεῖν.
>
> « Placer le joug sur son cou et le porter allégrement, voilà la bonne méthode ; regimber contre l'aiguillon, c'est prendre un chemin glissant. Puissé-je vivre parmi les gens de bien, et leur plaire ! » (*Pythiques*, II, v. 93-96)

[1142] Dans la III[e] *Pythique*, Pindare introduit Hiéron dans le récit comme son « hôte Étnéen » (v. 69).

S'il s'acquitte d'une dette de générosité et d'hospitalité envers son hôte et commanditaire, c'est un remboursement « spontané » et volontaire dont la sincérité n'est pas à mettre en cause. Hiéron accueille Pindare autour de sa « table amie » : φίλαν τράπεζαν (*Olympiques*, I, v. 16). Xénocrate reçoit ses hôtes autour de sa « table hospitalière » (ξενίαν […] τράπεζαν : *Isthmiques*, II, v. 39-40). Théron de même, au plus haut point (πλείσταισι βροτῶν | ξεινίαις […] τραπέζαις : *Olympiques*, III, v. 40) ; Théron qui, en juste prince, respecte ses hôtes religieusement (ὅπι δίκαιον ξένων : *Olympiques*, II, v. 6 ; voir aussi v. 102-105). En chantant les victoires du souverain d'Agrigente, Pindare paie de retour les Tyndarides hospitaliers :

> Τυνδαρίδαις τε φιλοξείνοις ἀδεῖν καλλιπλοκάμῳ θ' Ἑλένᾳ | κλεινὰν Ἀκράγαντα γεραίνων εὔχομαι, | Θήρωνος Ὀλυμπιονίκαν ὕμνον ὀρθώσαις…
>
> « Je veux plaire aux Tyndarides hospitaliers, ainsi qu'à Hélène aux belles tresses, en célébrant l'illustre Agrigente, ayant érigé, tel un monument, cet hymne à la victoire olympique de Théron… » (*Olympiques*, III, v. 1-2)

Les réjouissances, les honneurs, comme les bonheurs, sont partagés. Les dons appellent les contre-dons[1143].

LE MÉRITE DU DÉDICATAIRE.

Autre justification de ce don du poète sous la forme d'un αἶνος : le mérite même du dédicataire. La victoire qu'il a remportée, le succès qui lui a souri, autant de signes de la faveur divine qui, on le sait bien, ne couronne jamais qu'une valeur avérée. Une maxime au début de la VIII^e^ *Néméenne* vient le rappeler :

> Σύν θεῷ γάρ τοι φυτευθεὶς ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερον.
>
> « La prospérité des hommes est plus durable, quand elle a été plantée avec le concours de la divinité. » (*Néméennes*, VIII, v. 17)

Au poète donc, en héritier des aèdes inspirés du temps jadis, d'honorer Mémoire et de fixer à jamais la gloire, le κλέος sanctionné par la divinité. Non seulement plaire à ses amis, mais aussi louer les hommes de bien et blâmer les méchants, comme aux temps jadis, tel demeure le rôle du poète :

> Ἐγὼ δ' ἀστοῖς ἀδὼν καὶ χθονὶ γυῖα καλύψαι, | αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς.
>
> Pour moi, je voudrais livrer mon corps à la terre qui le recouvrira, sans avoir cessé de plaire à mes concitoyens, de louer ce qui est louable, et de semer le blâme sur les scélérats. » (*Néméennes*, VIII, v. 38-39).

C'est l'exploit du vainqueur qui fait naître l'hymne. Il en est la source, la condition comme la justification :

> Εἰ δὲ τύχῃ τις ἔδρων, μελίφρον' αἰτίαν ῥοαῖσι Μοισῶν ἐνέβαλε.
>
> « Celui qui réussit en l'exploit qu'il tente, fait jaillir le chant des Muses en lui offrant une matière douce comme le miel. » (*Néméennes*, VII, v. 11-12)

Le poète a le devoir de louer de telles réussites :

[1143] Voir aussi *Pythiques*, III, v. 69 sq. ; Olympiques, IV, v. 4-5. Cf. Théognis, v. 110-112 : « Les gens de bien sont au plus haut point sensibles à nos gestes ; ils en gardent le souvenir et nous en sont reconnaissants plus tard (μνῆμα δ' ἔχουσ' ἀγαθῶν καὶ χάριν ἐξοπίσω). »

> « Il me faut couronner cet homme » : ἐμε δὲ στεφανῶσαι κεῖνον […] χρή (*Olympiques*, I, v. 101-103) ; « Théron doit être loué pour le succès de son quadrige » : γεγωνητέον (*Olympiques*, II, v. 6) ; « En récompense de ses nobles exploits, il faut célébrer le vaillant ; il faut, en le fêtant, l'exalter par des chants généreux » : εὐκλέων δ' ἔργων ἄποινα χρὴ μὲν ὑμνῆσαι τὸν ἐσλόν, | χρὴ δὲ κωμάζοντ' ἀγαναῖς χαρίτεσσιν βαστάσαι (*Isthmiques*, III, v. 7-8)[1144]

« Hommes de talent et de justice », les poètes, en louant la vertu, la font croître et offrent à l'athlète victorieux la récompense, comme l'apaisement, des peines qu'il a endurées (*Néméennes*, VIII, v. 40 *ad finem*).

Et cet éloge est d'autant plus nécessaire, insiste souvent Pindare, quand on affaire à un « roi », ce personnage, rejeton de Zeus, exécuteur sur terre des arrêts du Ciel, qui, depuis Homère et Hésiode, a droit à tous les égards :

> Ἄλλοις δέ τις ἐτέλεσσεν ἄλλος ἀνήρ | εὐαχέα βασιλεῦσιν ὕμνον ἄποιν' ἀρετᾶς.
>
> « Chaque souverain a son poète qui compose pour lui l'hymne harmonieux, récompense de sa vertu. » (*Pythiques*, II, 13-14)

Pindare conclut la première *Olympique* en ces termes :

> <᾽Επ'> ἄλλοισι δ'ἄλλοι μεγάλοι · τὸ δ' ἔσχατον κορυφοῦται | βασιλεῦσι. Μηκέτι πάπταινε πόρσιον. | Εἴη σέ τε τοῦτον ὑψοῦ χρόνον πατεῖν.
>
> « Il est des grandeurs de plusieurs ordres : c'est pour les rois que se dresse la plus sublime. Ne porte pas tes regards plus loin. Puisse ton pied toujours fouler les cimes. » (*Olympiques*, I, v. 113-115)

Le portrait que dressent de Hiéron les nombreuses odes qui lui sont consacrées, souverain vaillant et victorieux dans les guerres, monarque aussi prospère qu'il est sage, roi d'équité et d'équilibre en un mot (cf. *Pythiques*, II, v. 56-67), lui « qui tient le sceptre de la justice dans la Sicile féconde, cueillant toutes les vertus sur leur plus haute tige » :

> …θεμιστεῖον ὃς ἀμφέρει σκᾶπτον ἐν πολυμάλῳ | Σικελίᾳ δρέπων […] κορυφὰς ἀρετᾶν ἄπο πασᾶν (*Olympiques*, I, v. 12-13)[1145],

l'assimile au bon roi que célèbre Hésiode dans les *Travaux et les Jours* et justifie pleinement les éloges dont il est l'objet. Arcésilas de Cyrène est lui aussi ce souverain aussi riche et paré de gloire que sage et juste :

> Ὁ πλοῦτος εὐρυσθενής, | ὅταν τις ἀρετᾷ κεκραμένον καθαρᾷ | βροτήσιος ἀνὴρ πότμου παραδόντος αὐτὸν ἀνάγῃ | πολύφιλον ἐπέταν. | Ὦ θεόμορ' Ἀρκεσίλα, | σύ τοί νιν κλυτᾶς | αἰῶνος ἀκρᾶν βαθμίδων ἄπο | σὺν εὐδοξίᾳ μετανίσεαι | […]. Σοφοὶ δέ τοι κάλλιον | φέροντι καὶ τὰν θεόσδοτον δύναμιν · | σὲ δ' ἐρχόμενον ἐν δίκᾳ πολὺς ὄλβος ἀμφινέμεται.
>
> « La richesse est toute puissante, lorsque, associée à une pure vertu, le mortel à qui le destin l'a octroyée la mène avec lui, compagne qui attire les amis. Ô toi que les dieux favorisent, Arcésilas, depuis les premiers degrés de ta brillante carrière, tu fais route avec elle et avec la gloire […]. Les sages savent soutenir mieux que les autres le pouvoir que les dieux leur donnent. Tandis que tu t'avances dans la voie de la justice, une prospérité magnifique t'environne. » (*Pythiques*, V, v. 1-14)

Être le chroniqueur des exploits de rois tels que Hiéron ou Arcésilas, n'est-ce pas la fonction même de l'aède, du poète d'antan ? L'injustice, ce serait les taire au contraire

[1144] Cf. aussi *Olympiques*, X, v. 1-12 ; *Pythiques*, VIII, v. 33 ; *Isthmiques*, I, v. 1-3 etc.
[1145] Voir aussi Bacchylide, *Épinicie*, III, v. 70.

(cf. *Olympiques*, II, v. 105-108). Pindare et Bacchylide n'ont pas de mots assez durs contre les envieux qui font violence à l'éclat du mérite et cherchent à faire oublier la valeur. L'équité, la vérité même réclament que l'on chante les qualités de ceux qui en jouissent au plus haut point[1146] :

> Κώμῳ μὲν ἀδυμελεῖ | Δίκα παρέστακε.
>
> « Au doux hymne que nous entonnons aujourd'hui la Justice s'associe ! » (*Pythiques*, VIII, v. 70)[1147]

LA FRANCHISE DU POÈTE

C'est donc en toute « franchise », en toute « sincérité » que s'exprime la louange :

> Οὐ ψεύδεϊ τέγξω λόγον.
>
> « Je ne teindrai pas ma parole de la couleur du mensonge. » (*Olympiques*, IV, v. 17)

Le poète dit la faveur divine, ou, au contraire, sa défaveur. Il parle au nom d'une vérité antique et sans concession :

> Ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει.
>
> « Un homme à la parole franche se fait valoir en tout pays. » (*Pythiques*, II, v. 86)

L'éloge de Pindare est véridique et droit, « simple » : ἁπλόος (*Néméennes*, VIII, v. 36). Comme tel, il demeure fidèle à l'idéal d'une poésie héritée et des dieux et dispensatrice de sagesse. Jamais Pindare ne sera condamné, telle Cassandre, au silence :

> …σιγαλὸν ἀμαχανίαν ἔργῳ φυγών.
>
> « …ayant échappé à la silencieuse impuissance grâce à l'effort. » (*Pythiques*, IX, v. 92)

Sa droiture même rend sa parole est « efficace » (ἔπος κραταιὸν : *Pythiques*, IX, v. 81), à la différence de celle du citoyen fourbe (δόλιον ἀστόν : v. 82), condamné lui à l'impuissance (ἀδύνατα : v. 81) quand il s'adresse aux gens de biens (ἐν ἀγαθοῖς : v. 81). En fait, le poète épinicien mérite lui-même l'éloge de ses concitoyens[1148] :

> Οὕνεκεν, εἰ φίλος ἀστῶν, εἴ τις ἀντάεις, τό γ' ἐν ξυνῷ πεπονημένον εὖ.
>
> « Aussi, que mes amis comme mes adversaires, dans la cité, ne cèlent point le bien que j'ai fait dans l'intérêt public ! » (*Pythiques*, IX, v. 93)

Citant « le vieux de la Mer », il rappelle cette maxime, qui vaut pour lui, mais aussi pour ses « patrons » :

> Κεῖνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρόν | παντὶ θυμῷ σύν τε δίκᾳ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν.
>
> « Il faut louer de tout votre cœur, pour être juste, même vos ennemis. » (*Pythiques*, IX, v. 95-96)[1149]

[1146] Cf. *Pythiques,* I, v. 81 sq. ; II, v. 72 sq. ; XI, v. 26-30 ; *Néméennes*, VII, v. 22 sq. ; VIII, v. 31 *ad finem* ; *Olympiques*, II, v. 105-110 etc.
[1147] Voir aussi *Olympiques*, v. 6-13.
[1148] Voir aussi *Néméennes*, VII, v. 64 sq.
[1149] Cf. Théognis, v. 1079-1080.

Pindare n'hésite pas dans la première *Olympique* (v. 30 sq.) à vilipender les « mauvais » récits traditionnels, ceux qui peignent les dieux sous des traits inadmissibles :

> Ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά· μείων γὰρ αἰτία. | Υἱὲ Ταντάλου, σὲ δ' ἀντία προτέρων φθέγξομαι…
>
> « L'homme ne doit attribuer aux Dieux que de belles actions : c'est la voie la plus sûre. Aussi, fils de Tantale, vais-je parler de toi autrement que mes devanciers. » (*Olympiques*, I, v. 35-36)

Arbitre moral autant que théologique, nouvel Hésiode rendant aux dieux leur dû, mais prenant aussi exemple sur des penseurs qui montrent, tel Parménide, la voie d'une « Vérité » plus « véridique » que jamais, d'une « Justice » mieux fondée, voire condamnent, comme Xénophane ou Héraclite, l'ignorance passée[1150], le poète embrasse la franchise contre le mensonge qui flatte et auquel on accorde foi pour le plaisir qu'il procure. Pindare met en cause Homère en personne, parce qu'il a loué Ulysse plus haut qu'Ajax[1151].

Au début de la X^e^ *Olympique*, le poète invoque conjointement la Muse et la vérité, fille de Zeus :

> Ὦ Μοῖσ' ἀλλὰ σὺ καὶ θυγάτηρ | Ἀλάθεια Διός, ὀρθᾷ χερί | ἐρύκετον ψευδέων | ἐνιπὰν ἀλιτόξενον.
>
> « Ô Muse, et toi aussi fille de Zeus, Vérité, levez les mains et écartez de moi le reproche d'avoir lésé un ami. » (*Olympiques*, X, v. 3-4)

Volonté divine, vérité, justice, ce sont là les seuls éléments qui décident de l'attribution de la louange. Non l'argent, la flatterie ou encore le pouvoir. Nous l'avons noté, la plupart des odes insistent sur ce point : l'αἶνος est « dû » à la gloire avérée du destinataire. Le poète ne fait que s'acquitter de la dette consentie par l'aède à Mémoire, à proportion du mérite à célébrer, et non de la bourse qui le finance ou du plaisir qu'il procure. Le destinataire de ses louanges, qui les mérite vraiment, « véridiquement », comme celui de ses critiques, ne reçoivent jamais là que leur lot, comme aux temps des grandes destinées homériques.

Pindare professe la sincérité de son éloge. Mieux, il la jure :

> Ἔπεχε νῦν σκοπῷ τόξον, ἄγε θυμέ· τίνα βάλλομεν | ἐκ μαλθακᾶς αὖτε φρενὸς εὐκλέας ὀϊστοὺς ἱέντες ; Ἐπί τοι | Ἀκράγαντι τανύσαις | αὐδάσομαι ἐνόρκιον λόγον ἀλαθεῖ νόῳ, | τεκεῖν μή τιν' ἑκατόν γε ἐτέων πόλιν | φίλοις ἄνδρα μᾶλλον εὐεργέταν πραπίσιν ἀφθονέστερόν τε χέρα | Θήρωνος.
>
> « Allons, mon cœur, que ton arc vise maintenant au but ! Où s'adresseront les flèches glorieuses de mon esprit redevenu clément. Je les dirigerai vers Agrigente, et je vais proférer, d'un cœur sincère, le serment que cette ville, en cent ans, n'a pas enfanté d'homme au cœur plus généreux et à la main plus libérale pour ses amis que Théron ! » (*Olympiques*, II, v. 98-105)[1152]

Dans la cinquième *Épinicie*, Bacchylide profère lui aussi un serment, « sur la terre » cette fois, au moment de chanter l'excellence de Phérénikos, le bien nommé cheval de Hiéron, lui « qui apporte la victoire » :

[1150] Cf. *supra* p. 110 sq.
[1151] Cf. *Néméennes*, VII, v. 20-30. Sur l'éloge d'Ajax, voir aussi *Isthmiques*, VI, v. 50 sq.
[1152] Voir aussi *Olympiques*, XI, v. 4-6 ; XIII, v. 11-13 ; v. 98-99.

> « Je le proclame — et je prends appui sur la terre (γᾷ ἐπισκήπτων πιφαύσκω) : il ne s'est pas encore trouvé de chevaux devant lui, dans un Jeu, pour le souiller de poussière, tandis qu'il s'élance vers le but. » (*Épinicies*, V, v. 24)

Bacchylide le rappelle en conclusion, il chante la vérité :

> Χρὴ δ' ἀληθείας χάριν | αἰνεῖν, φθόνον ἀμφοτέραισιν χερσὶν ἀπωσάμενον, εἴ τις εὖ πράσσοι βροτῶν.
>
> « Pour l'amour de la vérité, il faut louer, repoussant des deux mains l'envie, ceux des mortels à qui il arrive de connaître le succès. » (*Épinicies*, V ,v. 106-107)

Mêlant ces deux formules, dont l'une est reprise presque mot pour mot, le poète, dans la VIII[e] *Épinicie*, jure d'une voix véridique :

> Γᾷ δ' ἐπισκήπτων χέρα | κομπάσομαι· σὺν ἀλαθείᾳ δὲ πᾶν λάμπει χρέος· | οὔτις ἀνθρώπων καθ' Ἕλλανας σὺν ἅλικι χρόνῳ | παῖς ἐὼν ἀνήρ τε πλεῦνας ἐδέξατο νίκας.
>
> « Je le dirai fièrement — et je prends appui sur la terre : il n'est pas de sujet qui brille sans le secours de la vérité — : personne au monde, homme ou enfant, parmi les Hellènes, n'a reçu, en un temps de même durée, un plus grand nombre de victoire. » (*Épinicies*, VIII, *côla* 17-22)

Comme Pindare dans la deuxième *Olympique*, Bacchylide ne craint pas de prononcer des serments pour attester la vérité de son αἶνος. L'un et l'autre, dans leur entreprise, ont la justice et la droiture pour eux et font honte aux envieux[1153].

En fait, le poète épinicien va même plus loin dans la revendication de sa franchise : il en fait le signe de son indépendance. Il se dit maître non seulement du choix du destinataire de l'éloge, sous l'autorité suprême de la divinité sans laquelle rien ne se fait ni aucune gloire ne s'acquiert ; mais même de la matière comme de la manière de l'αἶνος. Alors que le thème de l'ode, le sujet du mythe étaient souvent imposés, le poète affirme au contraire, paradoxalement, qu'il est aux gouvernes, avec l'aide des seuls dieux.

Ainsi, dans de nombreuses odes, l'image revient du compositeur qui « choisit » le « chemin » (κέλευθος), la voie (ὁδός), que va prendre son éloge :

> Ἔστι μοι θεῶν ἕκατι μυρία παντᾷ κέλευθος, | ὦ Μέλισσ', εὐμαχανίαν γὰρ ἔφανας Ἰσθμίοις, | ὑμετέρας ἀρετὰς ὕμνῳ διώκειν· | αἶσι Κλεωνυμίδαι θάλλοντες αἰεί | σὺν θεῷ θνατὸν διέρχονται βιότου τέλος.
>
> « Mille voies s'ouvrent à moi, en tout sens, grâce aux dieux, ô Mélissos, — car tu as rendu ma tâche facile aux Jeux Isthmiques — pour suivre au son de l'hymne la trace de vos vertus, de ces vertus qui, toujours florissantes, accompagnent, par la faveur de la divinité, les Cléonymides jusqu'au terme de leur vie mortelle. » (*Isthmiques*, IV, v. 1-5)

Dans le même registre, une nouvelle fois, la cinquième *Épinicie* de Bacchylide et la première *Olympique* se répondent :

> « Partout se multiplie pour moi le chemin où chanter votre valeur » : τὼς νῦν καὶ ἐμοὶ μυρία πάντᾳ κέλευθος | ὑμετέραν ἀρετὰν | ὑμνεῖν (*Épinicies*, V, v. 15-16) ;
>
> « J'irai trouver la voie des louanges dignes de célébrer [ta victoire] » : ἐπίκουρον εὑρὼν ὁδὸν λόγων (*Olympiques*, I, v. 110-110).

[1153] Cf. *Néméennes*, VIII, v. 20-22 ; *Olympiques*, II, v. 105-107 etc.

Dans la VIII[e] *Néméenne*, Pindare lie le choix d'une voie pour son chant à l'affirmation de sa sincérité. Puisse-t-il ne connaître de la vie que les chemins sans détours, en ligne droite :

> Εἴη […] κελεύθοις | ἁπλόαις ζωᾶς ἐφαπτοίμαν (*Néméennes*, VIII, v. 35-36).

Tel est son vœu le plus cher.

Parfois, la métaphore du « trait » ou du « javelot » remplace celle du chemin, ou s'y joint[1154]. Dans la deuxième *Olympique*, le serment, prononcé en faveur de Théron et dont nous avons cité plus haut la fin, débutait sur l'image du poète tirant les louanges, comme autant de flèches, de son carquois :

> Πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη | ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας | φωνάεντα συνετοῖσιν · | ἐς δὲ τὸ πὰν ἑρμηνέων | χατίζει. Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ · | μαθόντες δὲ λάβροι | παγγλωσσίᾳ κόρακες ὡς ἄκραντα γαρυέτων | Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον · | ἔπεχε νῦν σκοπῷ τόξον, ἄγε θυμέ · τίνα βάλλομεν | ἐκ μαλθακᾶς αὖτε φρενὸς εὐκλέας ὀϊστοὺς ἱέντες ; Ἐπί τοι | Ἀκράγαντι τανύσαις | αὐδάσομαι ἐνόρκιον λόγον ἀλαθεῖ νόῳ, | τεκεῖν μή τιν' ἑκατόν γε ἐτέων πόλιν | φίλοις ἄνδρα μᾶλλον εὐεργέταν πραπίσιν ἀφθονέστερόν τε χέρα | Θήρωνος.
>
> « J'ai sous le coude, dans mon carquois, des traits rapides en grand nombre qui savent pénétrer les bons esprits ; pour atteindre la foule, il est besoin d'interprètes. L'homme habile est celui qui tient de la nature son grand savoir ; ceux qui ne savent que pour avoir appris, pareils à des corbeaux, dans leur bavardage intarissable, qu'ils croassent vainement, contre l'oiseau divin de Zeus ! Allons, mon cœur, que ton arc vise maintenant au but ! Où s'adresseront les flèches glorieuses de mon esprit redevenu clément, Je les dirigerai vers Agrigente, et je vais proférer, d'un cœur sincère, le serment que cette ville, en cent ans, n'a pas enfanté d'homme au cœur plus généreux et à la main plus libérale pour ses amis que Théron ! » (*Olympiques*, II, v. 91-105)

De même, à la fin de la première *Olympique*, Pindare enchaîne à la métaphore de la route menant à l'éloge celle de la flèche, prête à l'emprunter :

> Ἐμοὶ μὲν ὦν | Μοῖσα καρτερώτατον βέλος ἀλκᾷ τρέφει.
>
> « Oui, pour moi la Muse tient en réserve des traits tout puissants » (*Olympiques*, I, v. 111-112)

Comme au temps d'Homère et d'Hésiode, le poète est l'élu des filles de Zeus. Ce sont elles qui lui fournissent ses armes. Les Muses se trouvent au chevet de Pindare quand il « invente », qu'il s'agisse d'une nouvelle manière de combiner les éléments musicaux de l'ode[1155] ou bien de la voie qui mène à l'éloge véridique.

La mission, la « dette » du poète a été instituée par les dieux (θεόδματον χρέος : *Olympiques*, III, v. 7). Ce sont eux qui président aux victoires comme aux chants qui les célèbrent, inspirant à Pindare comme à Bacchylide les moyens de maîtriser leur composition. Gratitude de l'hôte pour l'hôte, sympathie de l'ami pour l'ami, spontanéité, franchise, sincérité, vérité, indépendance et soutien divin, telles sont les vertus dont se prévaut le poète épinicien :

> Ξεῖνός εἰμι · σκοτεινὸν ἀπέχων ψόγον, | ὕδατος ὥτε ῥοὰς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων | κλέος ἐτήτυμον, αἰνέσω · ποτίφορος δ' ἀγαθοῖσι μισθὸς οὗτος.

[1154] Cf. par exemple *Isthmiques*, II, v. 33-34 ; *Olympiques*, IX, v. 5-17.

[1155] Cf. *Olympiques*, III, v. 4-6 : Μοῖσα δ'οὕτω ποι παρέστα μοι νεοδίγαλον εὑροντι τρόπον | Δωρίῳ φωνὰν ἐναρμόξαι πεδίλῳ | ἀγλαόκωμον.

> « Je suis ici un hôte ; repoussant la médisance ténébreuse, j'apporterai à un ami, comme une onde bienfaisante, la louange véridique de sa gloire ; c'est la récompense qui convient aux hommes de bien. » (*Néméennes*, VII, v. 61-63)

Avec l'aide des dieux, il a tout choisi dans son αἶνος, ne laissant place ni au hasard ni à la flagornerie :

> Ἦ σὺν Χαρίτεσσι βαθυζώνοις ὑφάνας ὕμνον ἀπὸ ζαθέας | νάσου ξένος ὑμέτεραν πέμπει κλεέννταν ἐς πόλιν, | χρυσάμπυκος Οὐρανίας καινὸς θεράπων · ἐθέλει δὲ γᾶρυν ἐκ στηθέων χέων | αἰνεῖν Ἱέρωνα.
>
> « Oui, avec l'aide des Charites à la ceinture profonde, ton hôte a tissé l'hymne que, de son île toute divine, nouveau serviteur d'Uranie au bandeau d'or, il envoie vers votre glorieuse cité. Il veut, de sa poitrine répandant sa voix, dire les louanges de Hiéron. » (*Épinicie*, V, v. 5-8)

Si Bacchylide chante le souverain de Syracuse, c'est qu'il le veut. Nulle compromission. Nulle soumission. Mais un choix délibéré, sanctionné par le Ciel, le poète étant comme l'aigle de Zeus tout puissant, impossible à arrêter, inépuisable, au moment où il va s'engager sur le chemin de l'éloge (*Épinicie*, V, v. 8-17).

UNE GLOIRE PARTAGÉE :

En vérité, à force d'associer à l'évocation des qualités du dédicataire, qui lui valent l'éloge du poète, celles du compositeur lui-même, gage des vertus de son chant, l'épinicie n'hésite pas parfois à renverser les rapports entre artiste et patron. Ce n'est plus le poète qui est redevable aux grands de ce monde de l'accueillir à leur table, de le traiter en hôte de marque, en ami cher. Ce n'est plus l'ode qui vient régler une dette d'amitié et d'hospitalité. C'est bien plutôt le héros du jour, le vainqueur aux jeux, qui doit tout à l'hymne venu assurer sa place dans les mémoires. Si l'exploit et son auteur font « jaillir le chant des Muses en lui offrant une matière douce comme le miel », sans ce même chant, la gloire du vainqueur n'est rien :

> Ταὶ μεγάλαι γὰρ ἀλκαί | σκότον πολὺν ὕμνων ἔχοντι δεόμεναι · | ἔργοις δὲ καλοῖς ἔσοπτρον ἴσαμεν ἐνὶ σὺν τρόπῳ, | εἰ Μναμοσύνας ἕκατι λιπαράμπυκος | εὕρηται ἄποινα μόχθων κλυταῖς ἐπέων ἀοιδαῖς. | Σοφοὶ δὲ μέλλοντα τριταῖον ἄνεμον | ἔμαθον, οὐδ' ὑπὸ κέρδει βλάβεν.
>
> « Privée de l'hymne qui la loue, la valeur reste couverte d'une obscurité profonde ; et, pour que les grandes actions trouvent un miroir qui les reflète, nous ne savons qu'un moyen : c'est que, par la faveur de Mnèmosyne au brillant diadème, elles obtiennent, en des chants glorieux, la rançon des labeurs affrontés. Les sages prévoient le vent qui soufflera dans deux jours, et ne sont pas victimes de l'intérêt. » (*Néméennes*, VII, v. 12-18)[1156]

Curieuse réconciliation entre Mémoire et ses filles et la Muse mercenaire d'une épinicie qui demeure poésie de commande. Pindare n'a pas tant soif d'argent, pas plus que ses patrons, s'ils sont sages, ne sont avares de leurs biens quand il s'agit de commanditer une ode à la hauteur de leurs exploits. Seule importe la gloire. Les conseils que le poète thébain prodigue à Hiéron sont clairs :

> Εὐανθεῖ δ' ἐν ὀργᾷ παρμένων, | εἴπερ τι φιλεῖς ἀκοὰν ἀδεῖαν αἰεὶ κλύειν, μὴ κάμνε λίαν δαπάναις · | ἐξίει δ' ὥσπερ κυβερνάτας ἀνήρ | ἱστίον ἀνεμόεν. Μὴ δολωθῇς, ὦ φίλε, κέρδεσιν εὐτράπλοις · ὀπιθόμβροτον αὔχημα δόξας | οἷον ἀποιχομένων ἀνδρῶν δίαιταν μανύει | καὶ λογίοις καὶ ἀοιδοῖς. Οὐ φθίνει Κροίσου φιλόφρων ἀρετά. | […] Τὸ δὲ παθεῖν εὖ πρῶτον ἀέθλων · εὖ

[1156] Voir aussi *Olympiques*, XI, v. 4-6.

> δ' ἀκούειν δευτέρα μοῖρ' · ἀμφοτέροισι δ' ἀνήρ | ὃς ἂν ἐγκύρσῃ καὶ ἕλῃ, στέφανον ὕψιστον δέδεκται.
>
> « Garde en sa fleur ton noble caractère, et si tu veux toujours entretenir ta faveur, ne renonce pas trop vite à la dépense. Livre ta voile au vent, comme un bon pilote. Ne te laisse pas duper, ami, par la séduction de l'intérêt. Le bruit de la renommée qu'on laisse après soi révèle seul aux orateurs et aux poètes comment vécurent ceux qui ne sont plus. Le souvenir ne meurt pas de Crésus et de sa bienfaisance […]. Le bonheur est le premier des biens à conquérir ; la bonne renommée vient au second rang. Quand on a rencontré et saisi l'un et l'autre, on a obtenu la suprême couronne. » (*Pythiques*, I, v. 89 *ad finem*)

La postérité n'a cure d'un héros qui n'aurait assuré, de son vivant, grâce à l'appui d'un poète de talent, sa place dans les mémoires[1157]. Homère favorisait Ulysse, ses habiles mensonges, et c'est Ajax qui en a fait les frais :

> Ἦ τιν' ἄγλωσσον μέν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθα κατέχει | ἐν λυγρῷ νείκει · μέγιστον δ' αἰόλῳ ψεύδει γέρας ἀντέταται. | Κρυφίαισι γὰρ ἐν ψάφοις Ὀδυσσῆ Δαναοὶ θεράπευσαν · | χρυσέων δ' Αἴας στερηθείς ὅπλων φόνῳ πάλαισεν.
>
> « Si votre cœur est vaillant, mais votre langue malhabile, qu'un funeste conflit s'élève et l'oubli sera votre lot ; tandis que le plus noble prix sera offert à l'astuce perfide. Les Danaens, dans un vote secret, favorisèrent Ulysse, et Ajax, privé de l'armure d'or, fut aux prises avec la mort » (*Néméennes*, VIII, v. 24-27)

Et pourtant, dans son malheur, Ajax, alors même qu'Homère lui préfère le roi d'Ithaque, ne doit d'échapper à l'oubli qu'aux vers de l'aède, seul maître du jeu avec les Muses :

> Ἀλλ' Ὅμηρός τοι τετίμακεν δ' ἀνθρώπων, ὃς αὐτοῦ | πᾶσαν ὀρθώσαις ἀρετὰν κατὰ ῥάβδον ἔφρασεν | θεσπεσίων ἐπέων λοιποῖς ἀθύρειν. | Τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἕρπει, εἴ τις εὖ εἴπῃ τι · καὶ πάγκαρπον ἐπὶ χθόνα καὶ διὰ πόντου βέβακεν | ἐργμάτων ἀκτὶς καλῶν ἄσβεστος αἰεί. | Προφρόνων Μοισῶν τύχοιμεν, κεῖνον ἄψαι πυρσὸν ὕμνων […] στεφάνωμ' ἐπάξιον.
>
> « Mais Homère l'a rendu fameux parmi les hommes ; il a exalté tous ses exploits, la baguette du rhapsode en main, dans ses vers divins, pour les délices de la postérité. Car la voix des beaux poèmes va toujours retentissante ; elle est immortelle. Par toute l'étendue de la terre fertile, par les mers, rayonne toujours, inextinguible, la gloire des belles actions. Puissé-je obtenir la faveur des Muses, pour allumer cette flamme que procurent mes hymnes, digne couronnement [de l'exploit]. » (*Isthmiques*, IV, v. 38-43)

Pour le héros, pour le vainqueur, trouver un poète pour célébrer ses vertus et sa geste n'est pas un luxe, mais une nécessité. Seule l'hymne dure, trésor éternel, quand les monuments matériels censés perpétuer le souvenir croulent (cf. *Pythiques*, VI, v. 1-18).

Au point que l'ode devient le symbole d'une réussite qui n'est plus seulement celle du vainqueur qu'elle chante, mais aussi de son auteur, le poète. Le mérite du dédicataire et celui de son chantre sont indissociablement mêlés. De fait, face aux envieux, c'est autant le vainqueur que le poète qui doit défendre l'éclat de sa valeur. Aux passages où Hiéron, Théron et les autres grands de ce monde doivent ignorer la jalousie de la foule et « se montrer tels qu'ils ont appris à se connaître »[1158] répondent, voire se mêlent parfois, tous ceux où c'est le poète lui-même qui est en butte aux envieux :

[1157] Cf. *Olympiques*, X, v. 91-96 ; *Pythiques*, III, v. 114-115. Et chez Bacchylide, *Hyporchèmes*, fr. 14 Snell.
[1158] Cf. *Pythiques*, II, v. 72 sq. ; voir aussi *Pythiques*, I, v. 85 sq. ; *Olympiques*, II, v. 105-110 etc.

> Ἴσταμαι δὴ ποσσὶ κούφοις, ἀμπνέων τε πρίν τι φάμεν. | Πολλὰ γὰρ πολλᾷ λέλεκται· νεαρὰ δ' ἐξευρόντα δόμεν βασάνῳ | ἐς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος· ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν · | ἅπτεται δ' ἐσλῶν ἀεὶ, χειρόνεσσοδ' οὐκ ἐρίζει.
>
> « Je me dresse sur mes pieds agiles, pour respirer avant de parler encore. Tant de choses ont déjà été dites, de tant de façons ! Trouver du nouveau et le soumettre à l'épreuve du jugement, voilà le grand risque ! Nos paroles sont la pâture des envieux ; l'envie s'attache toujours au mérite ; elle ne cherche pas querelle à la médiocrité. » *(Néméennes*, VIII, v. 21-22)

Dans la deuxième *Pythique*, si c'est le tyran de Syracuse qui doit le premier, prenant exemple sur le sage Rhadamante, se garder des flatteries (v. 72-75), Pindare prend sa suite, « surnageant, pareil au liège, par-dessus le filet, sans craindre l'onde amère » (v. 79-80). Le poète est, autant que Hiéron, le héros de l'ode, clamant sur un ton qui rappelle certains vers d'Archiloque[1159] — mais sans la satire — ou de Théognis[1160] :

> Φίλον εἴη φιλεῖν · | ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἄτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι, | ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς. | Ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει, | παρὰ τυραννίδι, χὠπόταν ὁ λάβρος στρατός, | χὤταν πόϊν οἱ σοφοὶ τηρέωντι.
>
> « Puissé-je aimer mes amis ! Mais, rendant haine pour haine, je courrai sus à l'ennemi, comme un loup, et je saurai lui dérober ma trace par mille détours tortueux. Un homme à la parole franche se fait valoir en tout pays, auprès des tyrans, là où règne la foule impétueuse, et dans les cités où régissent les sages. » (*Pythiques*, II, v. 83-88)[1161]

D'autant que, pour le compositeur, il n'est meilleure occasion de prouver son génie que de chanter et de louer une victoire qui restera dans les mémoires. Dans l'éloge, c'est aussi la gloire du laudateur qui se joue. Il est intéressé dans l'affaire et doit se montrer à la hauteur de la victoire et du vainqueur. La gloire de l'athlète rejaillit sur le poète, tandis que seule la gloire du compositeur l'autorise à chanter le triomphateur aux jeux. L'exploit présent que chante Pindare n'est un exploit à jamais glorieux que parce qu'il le loue comme tel, l'αἶνος lui donnant d'échapper à son époque pour traverser les âges. Mais, de même, l'épinicie ne gagne un renom éternel que parce que l'occasion lui est donnée de parer d'éloges un héros présent digne de ses précurseurs mythiques. La réciprocité qu'attend le poète de son protecteur n'est pas uniquement financière. Elle dépasse cet aspect matériel. Car il s'agit bien davantage de la gloire à l'épreuve du temps qu'ils se confèrent l'un à l'autre[1162]. Nous retrouvons là sous une autre forme cette idée de « gratitude » réciproque, de χάρις, entre amis et égaux. À la fin de la première *Olympique*, quand Pindare souhaite à Hiéron de nouvelles victoires, c'est autant, il le dit bien, pour que ce roi augmente encore son renom que pour que le poète lui-même puisse accroître le sien en le chantant :

> …ἐπίκουρον εὑρὼν ὁδὸν λόγων, | παρ' εὐδείελον ἐλθὼν Κρόνιον. Ἐμοὶ μὲν ὦν | Μοῖσα καρτερώτατον βέλος ἀλκᾷ τρέφει · | ἐπ' ἄλλοισι δ' ἄλλοι μεγάλοι · τὸ δ' ἔσχατον κορυφοῦται | βασιλεῦσι. Μηκέτι πάπταινε πόρσιον. | Εἴη σέ τε τοῦτον ὑψοῦ χρόνον πατεῖν, | ἐμέ τε τοσσάδε νικαφόροις | ὁμιλεῖν πρόφαντον σοφίᾳ καθ' Ἕλλανας ἐόντα παντᾷ.
>
> « J'irai, près de la colline lumineuse de Cronos, trouver la voie des louanges dignes de célébrer [ta victoire]. Oui, pour moi la Muse tient en réserve des traits tout puissants. Il est des grandeurs de plusieurs ordres : c'est pour les rois que se dresse la

[1159] Cf. fr. 35.
[1160] Cf. v. 341-350.
[1161] Voir aussi *Néméennes*, VIII, v. 35 sq.
[1162] Cf. G. Nagy, 1990, p. 187-191.

> plus sublime. Ne porte pas tes regards plus loin. Puisse ton pied toujours fouler les cimes, tandis qu'aussi longtemps, associé aux triomphateurs, je ferai connaître mon génie, parmi les Grecs, en tous lieux. » (*Olympiques*, I, v. 110 *ad finem*)

Dans ces vers, la Muse antique, source d'inspiration, qui fournit ses traits au poète, est étroitement associée à l'évocation du « génie » individuel de Pindare, de sa virtuosité technique et artistique, de sa σοφία[1163].

Les passages sont nombreux dans les épinicies où le poète souligne son « talent » d'artiste[1164]. Nous avons déjà noté la comparaison au début de la cinquième *Épinicie* de Bacchylide où ce dernier s'identifie à l'aigle de Zeus, invincible, impérieux. Dans ce rôle, il est aussi souverain que les puissants auxquels il s'adresse et pour qui il compose. Un autre fragment est encore plus clair :

> Λυδία μὲν γὰρ λίθος | μανύει χρυσόν, Ἀνδρῶν δ' ἀρετὰν σοφία τε | παγκρατής τ' ἐλέγχει | ἀλάθεια.
>
> « La pierre de Lydie révèle l'or ; la valeur humaine, elle, a pour témoin l'habileté dans l'art et la toute puissance de la vérité. » (*Hyporchèmes*, fr. 14 Snell)

C'est sa σοφία proprement divine qui autorise le poète à chanter « véridiquement » les héros de son temps et leurs antiques modèles. Mais ce génie ne lui vient plus seulement des Muses. Il le revendique également comme sien. Ainsi Pindare a-t-il « fabriqué » ses odes pour qu'on les « publie » :

> Μή […] σιγάτω […] τούσδ' ὕμνους· ἐπεί τοι | οὐκ ἐλινύσοντας αὐτοὺς ἐργασάμαν.
>
> « Que Thrasybule ne taise point mes hymnes : je ne les ai pas faits pour qu'ils dorment, inertes ! » (*Isthmiques*, II, v. 44-45)

Quand il choisit le chemin qu'emprunte son ode, il exprime son génie propre :

> Μακρά μοι νεῖσθαι κατ' ἀμαξιτόν· ὥρα γὰρ συνάπτει· καί τινα | οἶμον ἴσαμι βραχύν· πολλοῖσι δ' ἄγημαι σοφίας ἑτέροις.
>
> « Mais le retour me serait long par la grande route ; l'heure me presse, et je connais un sentier plus court. À bien d'autres je sais montrer la voie du génie ! » (*Pythiques*, IV, v. 247-248)

Il y a là une contradiction entre cet éloge de soi, cette « publicité », auxquels se livre le poète affichant son talent, et la conception, héritée de la tradition, d'un aède qui affirme tout devoir aux Muses. Pendant longtemps seule source proclamée du chant poétique, voilà que les filles de Mémoire doivent désormais partager le devant de la scène avec leur messager devenu vedette. Dans la quatrième *Pythique*, Pindare conclut sur un plaidoyer en faveur de Damophile, son ami, aujourd'hui exilé, et qui souhaite rentrer à Cyrène, si Arcésilas le lui permet. Le poète est-il l'envoyé des Muses ou celui des circonstances ? Son inspiration est-elle privée, ou bien désintéressée ? S'agit-il d'un αἶνος en l'honneur d'Arcésilas, ou bien de Damophile ? Les cartes sont brouillées :

> Τῶν δ' Ὁμήρου καὶ τόδε συνθέμενος | ῥῆμα πόρσυν'· ἄγγελον ἐσλὸν ἔφα τιμὰν μεγίσταν πράγματι παντὶ φέρειν· | αὔξεται καὶ Μοῖσα δι' ἀγγελίας ὀρθᾶς. Ἐπέγνω μὲν Κυράνα | καὶ τὸ κλεεννότατον μέγαρον Βάττου δικαιᾶν | Δαμοφίλου πραπίδων. Κεῖνος γὰρ ἐν παισὶν νέος, | ἐν δὲ βουλαῖς πρέσβυς

[1163] Sur l'inspiration poétique chez Pindare, voir aussi J. Duchemin, 1955b, 1ere partie.

[1164] Cet emploi de σοφός et de σοφίζειν pour signifier le talent poétique se trouve très souvent chez Pindare : *Pythiques*, I, v. 12 ; IV, v. 248 ; VI, v. 49 ; *Isthmiques*, VII, v. 18 ; *Olympiques*, I, v. 116 ; IX, v. 38 ; *Néméennes*, VII, v. 23. Voir aussi Théognis, v. 19 ; Solon, fr. 13, v. 51-52. Cf. B. Gallet, 1990, p. 279 sq.

> ἐγκύρσαις ἑκατονταετεῖ βιοτᾷ, | ὀρφανίζει μὲν κακὰν γλῶσσαν φαεννᾶς ὀπός, | ἔμαθε δ' ὑβρίζοντα μισεῖν, | οὐκ ἐρίζων ἀντία τοῖς ἀγαθοῖς…
>
> « Souviens-toi encore cette maxime d'Homère et sache l'appliquer : un bon messager, dit-il, rehausse le prix de tout ce qu'il annonce. Mais la Muse aussi trouve son avantage à un message bien rempli. Cyrène et le palais glorieux de Battos ont connu Damophile et son cœur juste. Il semble un jeune homme parmi les jeunes gens ; dans les conseils, on le prendrait pour un vieillard centenaire. Il fait taire la voix de la médisance ; il a appris à haïr l'orgueil insolent, il ne fait pas d'opposition jalouse aux bons… » (*Pythiques*, IV, v. 278-285)

D'autant plus brouillées, en réalité, que plus encore que de ses propres vertus, c'est surtout du génie de Pindare que Damophile peut attester :

> Καί κα μυθήσαιθ' ὁποίαν, Ἀρκεσίλα, | εὗρε παγὰν ἀμβροσίων ἐπέων, πρόσφατον Θήβᾳ ξενωθείς.
>
> « Il pourra te dire aussi, Arcésilas, quelle source de chants divins il a découverte à Thèbes, où il a reçu naguère l'hospitalité. » (*Pythiques*, IV, v. 298-299)

Dans ces vers qui concluent la quatrième *Pythique*, l'hôte dont on tait le nom, mais qui n'en est que plus présent, plus maître de l'ode, de l'éloge, de la Muse, n'est autre que le poète lui-même, Pindare, la gloire de Thèbes.

L'épreuve révèle le talent du vainqueur comme celui de son chantre. Ensemble ils sont σοφοί :

> Αἰεὶ δ' ἀμφ' ἀρεταῖσι πόνος δαπάνα τε μάρναται πρὸς ἔργον | κινδύνῳ κεκαλυμμένον · ἠὺ δ' ἔχοντες σοφοὶ καὶ πολίταις ἔδοξαν ἔμμεν.
>
> « La valeur, toujours, exige labeur et dépenses pour accomplir l'exploit que le danger dissimule. Mais ceux qui réussissent font applaudir leur talent, même chez leurs concitoyens. » (*Olympiques*, V, v. 15-16)

L'exploit de l'athlète est parallèle à celui de l'artiste, qui, souvent, se peint concourant avec ses rivaux pour un prix, à charge pour son génie d'atteindre avec son javelot le but fixé par les Muses, de s'élever à la hauteur des grands poètes d'antan et de faire oublier ses concurrents[1165].

Ce dernier point souligne encore un autre paradoxe de cette forme, tordue par la contradiction, que revêt l'épinicie. En effet, ce genre poétique mêle au plus haut point particulier et universel.

Particulière, « contingente » même, l'épinicie l'est éminemment : elle chante une victoire éphémère ; elle est l'éloge d'un individu par un autre à un moment donné ; elle est inscrite dans le présent. Autant de facteurs qui devraient la condamner formellement à ne toucher qu'un public restreint et à ne jouir que d'une brève reconnaissance littéraire. Et pourtant c'est tout le contraire qu'ambitionne son compositeur : gloire éternelle pour lui comme pour son dédicataire, et gloire « panhellénique » et non « chauvine » qui plus est. L'éloge du vainqueur se fait éloge de sa famille, de sa cité, et au-delà de la Grèce. Ce chant célébrant le triomphe d'un jour se veut la mémoire glorieuse d'un mérite ancestral qui puise sa source dans un héritage poétique considéré, en Grèce, comme universel.

C'est ici que l'importance du lien tissé avec le passé héroïque par l'intermédiaire du récit mythique et des sentences qui l'encadrent et le concluent apparaît sans doute le plus clairement. En raccrochant l'éloge présent, éphémère et si « individuel », à une tradition ancienne et panhellénique, l'αἶνος échappe à la contingence et s'inscrit dans

[1165] Cf. *Néméennes*, VII, v. 70-79 ; IX, v. 53-55 ; *Pythiques*, I, v. 43-45 ; *Isthmiques*, II, v. 35-37.

une longue lignée de poèmes « mémoriaux » aux sources de ce qui définit la « grécité », c'est-à-dire cet ensemble de vérités, de sagesses, de règles, de comportements, de croyances qui constituent la seule « culture » commune à toutes ces cités par ailleurs si éclatées et si opposées qui composent l'Hellade. Il y a là une nouvelle réconciliation, tout aussi paradoxale que les précédentes, entre passé et présent, tradition et contraintes modernes. La vision que proposent les poètes épiniciens de leur rôle comme de leur statut est idéalisée au possible, souvent en contradiction avec les conditions objectives, historiques, qui caractérisaient la production de leurs odes.

Tant pour ce qui est de la nature de son public, toujours ramenée à la catégorie de ces amis du poète, les gens de biens à même de la comprendre sans avoir recours à des interprètes — nous reviendrons un peu plus loin sur cet auditoire —, que pour la teneur de son ode, dont il veut apparaître comme le maître, à la fois sincère et indépendant, « choisissant sa voie », la description que livre de son art le poète est tendue entre idéal et réalité. C'est une tentative permanente pour réunir deux mondes déjà séparés par une faille : d'un côté, celui des Muses, de l'inspiration, de vérités venues du Ciel, à l'abri du temps qui passe, connues de tous et partout ; de l'autre, un univers nostalgique, prêt à payer le prix fort pour retrouver un peu de l'éclat des brillantes destinées héroïques, une époque où la gloire se monnaie, où le compositeur fait de la « publicité » de son chant l'occasion de promouvoir son « talent » individuel. La σοφία du poète demeure celle des Muses, mais elle n'est pas à l'abri du « gain », du κέρδος :

> Ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται.
>
> « La science même se laisse captiver par l'intérêt. » (*Pythiques*, III, v. 54)[1166]

Et cette contradiction n'est pas ignorée par le poète, mais assumée au sein même de l'ode. C'est une fois encore la fameuse et ambiguë métaphore de la χάρις, cette si nombreuse gratitude : d'une famille, d'une cité et, au-delà, de la Grèce entière, pour son vainqueur ; du vainqueur pour les dieux qui l'ont favorisé, pour la cité et, en son sein, la lignée qui lui ont donné le jour, pour le poète, auteur de l'hymne qui fera passer son nom à la postérité ; gratitude enfin du compositeur pour les dieux qui lui ont accordé le talent de fixer dans les mémoires l'exploit présent et pour le commanditaire qui lui a donné l'occasion et les moyens — y compris financiers — de son chant, source de gloire pour tous les deux.

Le poète épinicien est le serviteur d'une Muse certes mercenaire, mais qui se prétend aussi la digne héritière de la Muse inspirée et désintéressée du monde archaïque. Le poète « enthousiasmé » s'est fait « artiste de génie ». Le talent a, sinon remplacé, du moins déplacé le don divin — c'est la condition d'un carnet de commandes bien rempli — ; mais en même temps, le poète continue de revendiquer pour son chant la même valeur, la même « vérité », la même justesse et la même « justice » que celles qui caractérisent Homère ou Hésiode. Quand il ne prétend pas leur en remontrer, venant corriger les erreurs passées et redresser les torts subis par le vrai mérite. Cette « véridicité », le λόγος ἀληθής de Pindare, qui se garde du mensonge (cf. *Olympiques*, I, v. 27-29), est la condition de l'éloge franc et sincère, de l'αἶνος. Il est la raison d'être de l'épinicie. Car une louange de circonstance, « flatteuse » et non sincère, ne mène à rien ou, pire, au désastre (cf. *Pythiques* II, v. 73-78).

C'est là le premier, et déjà multiple, paradoxe de l'épinicie, forme tendue, contradictoire. Le second, conséquence du premier, affecte son contenu même, aboutissant à la mise en place, là aussi paradoxale, d'un éloge mêlé de leçons, de γνῶμαι, souvent désagréables. Entre αἶνος et ψόγος, entre éloge et blâme, le poète épinicien pratique sans cesse « le grand écart ».

[1166] Voir aussi *Isthmiques*, II, v. 6-12 et *infra* p. 469;

UNE LOUANGE PARÉNÉTIQUE

Pour être sincère, l'αἶνος, qui ne doit surtout pas être compté, n'en doit pas moins faire une place aux facettes moins plaisantes d'une situation d'exception. Qui dit succès dit νέμεσις et risque d'un revers de fortune. Louer la victoire, c'est aussi rappeler que l'échec peut toujours survenir. Cela fait partie des devoirs du poète vis à vis de Mémoire, de ses filles, les Muses et au-delà, des dieux. La franchise, antonyme de la flatterie, de la « flagornerie », la détestable πάρφασις[1167] passe donc par l'énoncé de leçons qui dévoilent les dangers menaçant le vainqueur, par le conseil, voire l'admonition, du poète à son patron. La louange paraît d'autant plus grande que le blâme reste toujours possible. Le poète évoque toujours, pour commencer, la félicité présente :

> Ὁ νικῶν δὲ λοιπὸν ἀμφὶ βίοτον | ἔχει μελιτόεσσαν εὐδίαν | ἀέθλων γ' ἕνεκεν · τὸ δ' αἰεὶ παράμενον ἐσλόν | ὕπατον ἔρχεται παντὶ βροτῶν. […] Θεὸς ἐπίτροπος ἐὼν τεαῖσι μήδεται | ἔχων τοῦτο κᾶδος, Ἱέρων, | μερίμναισιν […]. | Εἴη σέ τε τοῦτον ὑψοῦ χρόνον πατεῖν.
>
> « Puis le vainqueur, toute sa vie, savoure le miel de la félicité par la grâce des Jeux. Une joie que les jours transmettent aux jours, sans répit, c'est le bien suprême pour l'homme. […] Un dieu veille sur tes desseins Hiéron : il se donne à cette tâche ! […] Puisse ton pied toujours fouler les cimes ! » (*Olympiques*, I, v. 97 *ad finem*)

Pourtant, étroitement mêlée à cet heureux constat, une inquiétude se fait jour. La faveur divine peut cesser (εἰ δὲ μὴ ταχὺ λίποι : v. 108)[1168]. Hiéron ne doit pas avoir trop d'ambition, « porter ses regards plus loin » (μηκέτι πάπταινε πόρσιον : v. 114). C'est le revers de la médaille, le risque qui pèse sur ceux qui sont heureux. Si habile que l'on soit, si vaillant, si méritant, on n'est jamais à l'abri d'un retour de fortune :

> Πολλοῖς σοφὸς δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων | βίον κορυσσέμεν ὀρθοβούλοισι μαχαναῖς · | τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κεῖται · δαίμων δὲ παρίσχει, | ἄλλοτ' ἄλλον ὕπερθε βάλλων, ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν. | Μέτρῳ κατάβαιν[ε…] | Ὁ δὲ καλόν τι νέον λαχών | ἀβρότατος ἔπι μεγάλας | ἐξ ἐλπίδος πέτεται | ὑποπτέροις ἀνορέαις, ἔχων | κρέσσονα πλούτου μέριμναν. Ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν | τὸ τερπνὸν αὔξεται · οὕτω δὲ καὶ πίτνει χαμαί, | ἀποτρόπῳ γνώμᾳ σεσεισμένον. | Ἐπάμεροι · τί δέ τις ; τί δ' οὔ τις ; σκιᾶς ὄναρ | ἄνθρωπος. Ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ, | λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.
>
> « Celui qui a obtenu des succès sans un long effort semble, aux yeux de la foule, un habile homme qui, parmi les insensés, a su armer sa vie avec un art prudent. Mais le succès ne dépend pas des hommes. C'est la divinité qui le donne. Tantôt elle lance et élève l'un, tantôt sa main rabaisse l'autre. Sache suivre ta voie en observant la mesure ! […] Celui qui vient d'obtenir une victoire, en sa grande félicité, vole plein d'espoir, porté par les ailes de ses exploits, et il ambitionne mieux que la richesse. La fortune des mortels grandit en un instant. Un instant suffit pour qu'elle tombe à terre, renversée par une décision inflexible. Êtres éphémères ! Qu'est chacun de nous, que n'est-il pas ? L'homme est le rêve d'une ombre. Mais quand les dieux dirigent sur lui un rayon, un éclat brillant l'environne, et son existence est douce. » (*Pythiques*, VIII, v. 73-97)[1169]

Quand un roi, une famille, une cité rencontre une immense faveur, que :

> Ἀνορέαις δ' ἐσχάταισιν οἴκοθεν στάλαισιν ἅπτονθ' Ἡρακλείαις.

[1167] Cf. *Néméennes*, VIII, v. 32-33 ; *Pythiques*, II, v. 72-78 etc.
[1168] Voir aussi, par exemple, Bacchylide, *Épinicies*, V, v. 114-115 : le bonheur de Hiéron est soumis au bon vouloir de Zeus ; *Pythiques*, VIII, v. 98-100 etc.
[1169] Voir aussi Pythique II, v. 88-89 ; *Néméennes*, VII, v. 53-56 etc. Bacchylide, *Épinicies*, V, v. 28-30 et v. 91-94 etc.

> « Leurs vertus inégalées vont de chez eux atteindre jusqu'aux colonnes d'Héraklès. » (*Isthmiques*, IV, v. 11-12),

il faut surtout :

> Καὶ μηκέτι μακροτέραν σπεύδειν ἀρετὰν.
>
> « Qu'ils n'ambitionnent point de pousser plus loin le mérite ! » (*Isthmiques*, IV, v. 13)

Pindare emploie la même expression à propos de Théron dans la III^e^ *Olympique* :

> Πρὸς ἐσχατιάν Θήρων ἀρεταῖσιν ἱκάνων ἅπτεται | οἴκοθεν ῾Ηρακλέος σταλᾶν. Τὸ πόρσω δ' ἐστὶ σοφοῖς ἄβατον | κἀσόφοις.
>
> « Théron, entre tous, est allé le plus loin dans la voie des vertus. Son élan l'a porté jusqu'aux colonnes d'Héraklès. Après elle, la voie est inaccessible aux hommes de sens comme à ceux qui manquent de sens. » (*Olympiques*, III, v. 43-45)

Au-delà, la frontière entre hommes et dieux se brouille. La porte est ouverte à la démesure la plus folle. Gare ! le vainqueur pourrait bien se prendre pour un dieu :

> ῾Υγίεντα δ' εἴ τις ὄλβον ἄρδει, | ἐξαρκέων κτεάτεσσι καὶ εὐλογίαν προστιθείς, μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι.
>
> « Celui qui sait entretenir son opulence et qui à des bienfaits abondants ajoute la gloire, que celui-là ne prétende pas devenir un dieu. » (*Olympiques*, V, v. 23-24)[1170]

Le poète, protagoniste de l'ode au même titre que son dédicataire, s'impose du reste la même frontière :

> Οὔ νιν διώξω · κεινὸς εἴην.
>
> « Je n'aspire point à suivre [la voie du mérite] au-delà : que je sois fou plutôt ! » (*Olympiques*, III, v. 45)

Ces vers, tirés de la III^e^ *Pythique*, sont restés célèbres :

> Χρὴ τὰ ἐοικότα πὰρ δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν | γνόντα τὸ πὰρ ποδός, οἵας εἰμὲν αἴσαν. | Μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον | σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.
>
> « Il ne faut demander aux dieux que ce qui convient à des cœurs mortels. Il faut regarder à nos pieds, ne pas oublier notre condition. Ô mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible ! » (*Pythiques*, III, v. 59-62)

La félicité, la victoire, comme l'éloge qu'on en fait, ne doivent jamais dépasser la mesure.

Les γνῶμαι s'inscrivent donc d'abord dans ce cadre. Pour que l'éloge soit valable, il doit permettre à celui qui en est l'objet d'en tirer profit à jamais, et non seulement une joie éphémère. À la fonction mémoriale, qui fixe la gloire acquise pour toujours dans les mémoires, se mêle donc une fonction parénétique et gnomique : il y a une leçon à retirer de la victoire présente si l'on veut vraiment en profiter pleinement. Et cette leçon, cette « morale », l'épinicie la contient et la livre à « l'homme dont l'esprit connaît la voie de la vérité, [qui] sait jouir du bonheur que les dieux lui envoient » :

> Εἰ δὲ νόῳ τις ἔχει θνατῶν ἀλαθείας ὁδον, χρὴ πρὸς μακάρων | τυγχάνοντ' εὖ πασχέμεν (*Pythiques*, III, v. 103-105).

[1170] Voir aussi *Isthmiques*, V, v. 11-16.

Autrement dit, l'épinicie ne se contente pas de louer. Elle avertit également, si du moins elle est véridique. Elle met en garde contre la possibilité du malheur. Reste que cette démarche n'est pas sans risque pour l'αἶνος. Son pendant, le blâme, n'est jamais loin quand le ton de l'hymne se fait parénétique.

Les γνῶμαι sont un peu comme le fléau de la balance. En elles-mêmes elles ne font qu'énoncer un conseil ou une sagesse dont la vérité est admise. Elles ne sont ni du domaine de l'αἶνος ni de celui du ψόγος. Mais appliquées aux protagonistes du mythe mis en scène par le poète, et à travers eux, pris comme exemples ou au contraire comme repoussoirs, au vainqueur que l'ode célèbre, elles peuvent aussi bien servir de compliment que de condamnation. Si l'on s'en tient à l'interprétation « formaliste » proposée par E. L. Bundy, tous les éléments de l'ode, y compris lorsqu'ils relèvent du blâme, participent systématiquement à l'éloge du dédicataire. En vérité, l'ode demeure équivoque, à la fois difficile dans sa forme et énigmatique dans son contenu. Certes, Il ne faut pas ignorer le poids des conventions. Quand le conseil sonne comme un « lieu commun », on pourrait être tenté n'y voir qu'un passage obligé, la marque du « snobisme »[1171] de Pindare et de Bacchylide, comme de leurs clients. Une bonne épinicie, pour plaire et « faire sérieux », pour faire « vrai », devait offrir des accents mythiques. Pourtant, l'αἶνος épinicien n'a rien d'une simple suite de compliments. En réalité, Pindare et Bacchylide échappent en partie à ces contraintes grâce à l'ambiguïté de leur parole, qui se plaît alors à souligner sa nature inspirée précisément[1172]. Les γνῶμαι peuvent renvoyer en même temps à différents modèles, voire à des idéaux contradictoires, selon la lecture qu'on en fait. Seule une interprétation judicieuse du contexte où elles s'inscrivent, des jeux d'échos auxquels elles se prêtent permet de voir plus clair dans les intentions du poète. Certes, il s'agit pour Pindare comme pour Bacchylide de louer et de célébrer la gloire de leurs protecteurs, mais cela ne signifie pas qu'ils ne puissent jouer de l'obscurité propre à la parole poétique et user du titre de « serviteurs des Muses » pour tenir un rôle qui n'est pas sans rappeler celui d'Hésiode face aux rois, toujours prêt à les remettre dans le droit chemin.

HIÉRON ET CRÉSUS

Prenons une nouvelle fois l'exemple de Hiéron. Le tyran de Syracuse commanda de nombreuses épinicies à Pindare et à Bacchylide et reçut, par là même, force louanges, l'une des plus fréquentes célébrant son bonheur (ὄλβος) extraordinaire, fait de richesse et de bonne fortune. Dans la troisième *Épinicie*, Bacchylide déclare de la sorte que Hiéron est à la fois bienheureux (ὄλβιον : v. 6) et « trois fois fortuné » (τρισευδαίμων : v. 7). À l'instar des grands rois du passé, Agamemnon en tête, le maître de Syracuse « a reçu de Zeus le privilège d'un si grand pouvoir sur les Hellènes » :

> …ὃς παρὰ Ζηνὸς λαχὼν πλείσταρχον ῾Ελλάνων γέρας (*Épinicies*, III, v. 8).

Et surtout, il est généreux :

> Οἶδε πυργωθέντα πλοῦτον μὴ μελαμφαρέϊ κρύπτειν σκότῳ.
>
> « Il sait l'art de ne pas cacher sa richesse derrière le rempart d'un noir voile de ténèbres » (*Épinicies*, III, v. 9).

Il a fait de magnifiques offrandes à Apollon delphien (v. 10-14), ce qui lui vaut sans doute la faveur du dieu et donc un bonheur incommensurable. Cette γνώμη l'affirme :

[1171] Voir Veyne, 1983, p. 30.
[1172] Cf. G. Nagy, 1990 ; B. Gallet, 1990.

> Θεόν, θεόν τις ἀγλαϊζέθὼ γὰρ ἄριστος ὅλβων.
>
> « C'est le dieu, oui, le dieu que chacun devrait glorifier, puisqu'il est le plus grand de tous les bonheurs. » (*Épinicies*, III, v. 15)

Et Bacchylide d'apporter la preuve de cette γνώμη : en effet, c'est Apollon et Zeus qui sauvèrent Crésus alors qu'il allait périr brûlé vif (v. 16-36). De sorte que la divinité est certainement le plus grand « bonheur » qui soit arrivé au tyran lydien. Crésus, en appelant à la « gratitude des dieux » (ποῦ θεῶν ἐστι χάρις : v. 25), n'est pas déçu :

> Ἄπιστον οὐδὲν ὅ τι θεῶν μέριμνα | τεύχει · τότε Δαλογενὴς Ἀπόλλων | φέρων ἐς Ὑπερβορέους γέροντα σὺν τανισφύροις κατένασσε κούραις | δι' εὐσέβειαν, ὅτι μέγιστα θνατῶν | ἐς ἀγαθέαν ἀνέπεμψε Πυθώ.
>
> « Rien n'est incroyable, qui se fait par la sollicitude des dieux. À ce moment, le dieu né à Délos, Apollon, emportant le vieillard au pays des Hyperboréens, l'y établit avec ses filles aux fines chevilles. Ce fut pour sa piété, car il avait envoyé les dons les plus considérables du monde à la toute divine Pythô. » (*Épinicies*, III, v. 37-41)

Partant, ajoute Bacchylide, il faut que Hiéron mérite les plus grands éloges et jouisse du plus immense bonheur, puisqu'il a offert plus d'or à Apollon que n'importe quel autre habitant de l'Hellade :

> Ὅσοι γε μὲν Ἑλλάδ' ἔχουσιν, οὔτις, ὦ μεγαίνητε Ἱέρων, θελήσει | φάμεν σέο πλείονα χρυσὸν Λοξίᾳ πέμψαι βροτῶν.
>
> « De tous ceux du moins qui habitent l'Hellade, très louable Hiéron, aucun ne voudra affirmer qu'il a envoyé à Loxias plus d'or que toi, parmi les mortels. » (*Épinicies*, III, v. 42-43)

Évoquer le personnage légendaire du tyran lydien, célébrer sa richesse, sa générosité envers le dieu et l'heureuse fortune par laquelle le Ciel le récompensa alors qu'il allait périr, autant d'éléments « mythiques » qui permettent à Bacchylide d'exalter encore davantage la gloire du vainqueur présent qu'il loue dans son chant. Le tyran lydien constitue, du reste, un modèle si approprié pour grandir les réussites et les victoires de Hiéron que Pindare lui aussi y a recours, soulignant pour sa part dans cette γνώμη — déjà citée — non la richesse, mais le mérite de Crésus, sa valeur, son ἀρετή :

> Ὀπιθόμβροτον αὔχημα δόξας | οἷον ἀποιχομένων ἀνδρῶν δίαιταν μανύει | καὶ λογίοις καὶ ἀοιδοῖς. Οὐ φθίνει Κροίσου φιλόφρων ἀρετά.
>
> « Survivant aux mortels, la fière affirmation d'une gloire est la seule chose qui révèle aux maîtres du discours comme aux maîtres du chant la vie des hommes qui sont morts. Il ne s'efface pas, le mérite du bienveillant Crésus. » (*Pythiques*, I, v. 92-94)

Tout dans cette comparaison paraît donc à l'honneur du maître de Syracuse. Son bonheur et sa générosité en feront l'égal dans les mémoires du légendaire et richissime Lydien. Mais en vérité, ce n'est là qu'une impression, car Bacchylide comme Pindare laissent dans l'ombre un certain nombre d'aspects inquiétants de l'histoire de Crésus.

En effet, ainsi que le rapporte Hérodote dans les *Enquêtes*[1173], celle-ci est loin d'être aussi heureuse que ne le donnent à croire ces deux poètes. Chez Hérodote en effet, Crésus est certes sauvé par Apollon dans des circonstances semblables à celles que chante Bacchylide ; mais les raisons qui l'ont amené sur le bûcher sont, elles, bien moins dignes d'éloges. Car c'est son manque de réflexion, la démesure dont il fit preuve, et finalement sa trop grande fortune qui le placèrent dans cette périlleuse

[1173] Hérodote, *Enquêtes*, I, 87.

situation. En outre, si le fait d'être sauvé par le dieu est heureux pour le tyran lydien, la perte de sa fortune, la ruine de son royaume et l'expérience de l'esclavage le sont moins. Bacchylide évoquait à quelle extrémité Crésus se trouvait rendu, prêt à s'immoler par le feu avec sa famille pour échapper au jour de l'esclavage (v. 25-35), mais ne disait mot des raisons qui l'avait plongé dans le malheur. Le poète invente au contraire qu'Apollon, après avoir arraché Crésus à la mort, l'avait emmené au royaume merveilleux des Hyperboréens (v. 38-41). Est-ce donc à dire que l'épinicie oublie volontairement de rappeler les facettes blâmables des personnages mythiques auxquels elle fait allusion, afin d'offrir un éloge sans tache à ceux qu'elle exalte ? En fait, l'αἶνος mêle deux discours, offre deux significations. Explicitement, Pindare et Bacchylide, louent en termes exaltés le vainqueur qu'ils célèbrent. Mais implicitement, les récits qu'ils lui font, la vie des hommes auxquels ils le comparent offrent des mises en garde qui donnent une pertinence nouvelle aux maximes qu'elles illustrent.

En outre, et cela nous intéresse plus encore, afin de suggérer leurs avis, Pindare et Bacchylide n'entendent pas seulement ne rien dire de ce qui est blâmable, afin que cela apparaisse à l'oreille avertie comme « en négatif ». Ils sèment également des indices dans leurs chants qui, s'ils sont relevés, permettent de passer d'une simple analogie entre la situation de Crésus et celle de Hiéron, à une peinture ambiguë, équivoque, du tyran en général et des risques que comporte l'exercice d'un pouvoir absolu. C'est là qu'interviennent nettement les γνῶμαι, pour permettre aux poètes, par des jeux d'échos, par des reprises de termes et de thèmes, d'évoquer sans les dire expressément les leçons héritées de la tradition, y compris celles, désagréables, d'Homère ou d'Hésiode aux « mauvais rois ».

Ainsi, dans la première *Pythique*, à la fin de laquelle il offre comme modèle à Hiéron l'exemple illustre de Crésus (v. 92-94), Pindare insiste, comme d'habitude, sur la toute puissance des dieux. Ce sont eux qui font des hommes ce qu'ils sont. Sans leur aide, sans leurs dons, le poète, l'artiste seraient privés de talent, l'orateur d'éloquence, le soldat de force :

> Ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, | καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ' ἔφυν (*Pythiques*, I, v. 41-42).

Et de conclure par deux souhaits : puisse le poète louer avec à-propos et dépasser ses rivaux ; et puisse Hiéron jouir toujours de sa bonne fortune (ὄλβον : v. 43-47). Vœu émis à nouveau en faveur du tyran quelques vers plus loin (v. 56-57), et qui se conclut sur une invocation à la Muse (v. 58-59). L'évocation finale de Crésus peut dès lors sembler comme la conclusion qui s'impose : si Pindare est exaucé, la gloire et le mérite de Hiéron égaleront sûrement ceux du roi de Lydie. Pourtant, avant d'en arriver là, le poète tient un discours, parfois ambigu, qui donne à réfléchir. Ainsi, rappelant l'origine de la ville d'Etna fondée par Hiéron pour son fils, Pindare précise que dans cette cité, « consacrée par les Dieux, la liberté règne selon des lois conformes à la discipline d'Hyllos » (v. 61-62). Autrement dit, elle est gouvernée selon le modèle dorien, souvent considéré comme le meilleur qui soit depuis Tyrtée puisqu'il assure « règne prospère », « gloire » et « renommée » à ceux qui le conservent (v. 62-66)[1174]. Et le poète de conclure par une nouvelle invocation aux dieux :

> Ζεῦ τέλει', αἰεὶ δὲ τοιαύταν […] αἶσαν ἀστοῖς καὶ βασιλεῦσι διακρίνειν ἔτυμον λόγον ἀνθρώπων · σύν τοι τίν κεν ἀγητὴρ ἀνήρ | υἱῷ τ' ἐπιτελλόμενος δᾶμον γεραίνων τράποι σύμφωνον ἐς ἡσυχίαν.
>
> « Zeus qui mène toutes choses à leur terme, que toujours la voix publique en termes véridiques distribue un tel lot aux citoyens comme aux rois ! Grâce à toi, le prince,

[1174] Cf. aussi Jaeger, 1964, premier livre, chapitre V.

> avec son fils pour lieutenant, saura traiter avec honneur le peuple et le former à la concorde pacifique. » (*Pythiques*, I, v. 67-70)

En apparence, ce passage ne fait pas difficulté. Il est dans la droite ligne des souhaits précédents. Et pourtant, sous l'optimisme apparent de cette prière, l'inquiétude point.

Pour l'heure, Hiéron mérite gloire et prospérité. Comme ces Doriens qu'il a pris pour modèle, il gouverne selon la justice. Mais il n'est pas certain que cela dure. L'adverbe « toujours » (αἰεὶ, v. 67), mis en valeur au début de l'invocation, peut être l'expression de l'optimisme du poète tout autant que celle de crainte qu'il voudrait de la sorte écarter. Si Pindare est exaucé, « la voix publique » restera sincère, dira vrai, sans tromper, sans mentir. Si Hiéron agit en bon roi, son renom sera tel que celui des Héraclides, glorieux et sans reproche. Mais le poète ne dit pas tout, ou du moins pas encore. Car qu'arrivera-t-il si Hiéron commet un impair ? Assurément, fidèle à elle-même, cette même voix publique, toujours véridique, l'en blâmera. C'est là le revers de la médaille que Pindare ne dissimule ici que pour mieux l'exposer à la fin de l'ode :

> Εἴ τι καὶ φλαῦρον παραιθύσσει, μέγα τοι φέρεται | πὰρ σέθεν. Πολλῶν ταμίας ἐσσί · | πολλοὶ μάρτυρες ἀμφοτέροις πιστοί.
>
> « Qu'il t'échappe une imprudence légère, on la tient pour grave, venant de toi. Tu administres une grande cité : nombreux sont ceux qui peuvent rendre un témoignage fidèle de tes actes, quels qu'ils soient. » (*Pythiques*, I, v. 87-88)

Quant à l'aide de Zeus, elle n'est que possible. Pire, quand bien même elle serait donnée à Hiéron, il n'est pas sûr qu'il saurait en profiter. Elle n'est que « potentielle » (σὺν τίν κεν […] τράποι, v. 69). Là encore, la fin du poème, dans les vers qui précèdent l'évocation finale de Crésus, vient confirmer que Pindare ne cherche pas seulement ici à louer le tyran de Syracuse, mais aussi à l'avertir de dangers qui le menacent :

> Μὴ παρίει καλά. Νώμα δικαίῳ πηδαλίῳ στρατόν · ἀψευδεῖ πρὸς ἄκμονι χάλκευε γλῶσσαν. | […] Εὐανθεῖ δ' ἐν ὀργᾷ παρμένων, | εἴπερ τι φιλεῖς ἀκοὰν ἀδεῖαν αἰεὶ κλύειν […] · | ἐξίει δ' ὥσπερ κυβερνάτας ἀνήρ | ἱστίον ἀνεμόεν. Μὴ δολωθῇς, ὦ φίλε, κέρδεσιν εὐτράπλοις.
>
> « Ne renonce pas aux beaux desseins. Dirige ton peuple avec le gouvernail de la justice, et forge ton langage sur l'enclume qui ne ment pas. […] Garde en sa fleur ton noble caractère si tu veux toujours entretenir ta faveur. […] Livre ta voile au vent, comme un bon pilote. Ne te laisse pas duper, ami, par la séduction de l'intérêt. » (*Pythiques*, I, v. 85-93)

Ici, les mises en garde sont nettes et rappellent fortement celles que lançait Hésiode aux « rois mangeurs de présents ». Hiéron risque de céder à l'intérêt (κέρδος) et d'oublier peu à peu la justice et la vérité. Il pourrait perdre l'aide et le conseil de Zeus. Et si cela arrive, tout comme le mauvais roi chez Hésiode, il ruinera la prospérité, la gloire et le renom qu'il aura acquis jusque-là.

Ainsi, quoique l'exemple de Crésus soit présenté sous un jour élogieux, il n'est pas certain cependant que Hiéron puisse le reprendre à son compte. Il peut encore tout perdre s'il n'écoute pas le poète. Car qui sait si ce n'est pas la figure funeste de Phalaris qui à l'avenir présidera à son souvenir. Qui sait si la maladie qui l'afflige et dont Pindare cherche à le consoler en évoquant la mémoire de Philoctète n'est pas le signe avant coureur d'un désastre proche (v. 50 sq.) ? De sorte que les exhortations qui viennent clore l'ode peuvent être prises en bien et manifester l'optimisme du poète, ou en mal et révéler ses craintes touchant l'avenir d'un tyran que l'excès de pouvoir et de bonheur risque à tout instant de corrompre. Reproduisant les sagesses que renferment traditionnellement les γνῶμαι, reposant sur ces vérités dont nous savons depuis Hésiode qu'elles peuvent en même temps louer et blâmer les rois, l'ode en retire

richesse et profondeur et donne à Pindare d'être autre chose qu'un simple « flagorneur ». En évoquant devant Hiéron le souvenir de ces maximes, il mérite sa part de l'héritage des temps héroïques dont il se réclame.

Dans la troisième *Pythique*, Pindare déclare au même Hiéron :

> Τὶν δὲ μοῖρ' εὐδαιμονίας ἔπεται. | Λαγέταν γὰρ τοι τύραννον δέρκεται, | εἴ τιν' ἀνθρώπων, ὁ μέγας πότμος.
>
> « Une part de bonne fortune s'attache à toi. Car une grande destinée est promise, entre tous les hommes, au tyran, guide de son peuple. » (*Pythiques*, III, v. 84-86)

C'est assurément là une maxime de bon augure dont le maître de Syracuse ne peut que se féliciter. Et pourtant, l'évocation suivante est négative, le poète rappelant que même des héros comme Pélée et Cadmos, qui jouissaient du bonheur le plus parfait (ὄλβον ὑπέρτατον : v. 89), ne purent en profiter toujours sûrement, mais firent plus tard l'expérience du malheur (v. 88-105). Quant à la conclusion du passage, elle offre à nouveau une γνώμη à méditer, mais une γνώμη qui est cette fois en forme d'avertissement, et non de compliment. À l'opposé de l'optimisme manifesté précédemment, cette nouvelle leçon montre ce qui risque d'arriver, lorsque l'ὄλβος — pris dans le sens de « richesse », « prospérité » —, cesse de se traduire, pour qui le détient, en joie et en générosité, mais devient une cause de démesure et de malheur :

> Ὄλβος οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται | σάος, πολὺς εὖτ' ἂν ἐπιβρίσαις ἔπηται.
>
> « La prospérité des hommes ne dure pas, saine et sauve, pendant longtemps, quand elle s'attache à eux avec toute sa masse. » (*Pythiques*, III, v. 105-106)

Si elle est excessive, la fortune devient un poids qui entraîne, à terme, la ruine. Il est important de noter que le verbe ἐπιβρίθω, « peser lourdement », dont vient la forme ἐπιβρίσαις, est sémantiquement parallèle au mot ὕβρις[1175], rattachant de la sorte une grande prospérité (πολὺς ὄλβος) au fardeau de la démesure. Ce lien est également souligné par deux passages, presque identiques, de Solon et de Théognis, auxquels l'hymne de Pindare fait écho :

> Τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται | ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ : « Car l'insolence donne naissance à la démesure, quand une nombreuse fortune s'attache à des hommes dont le dessein n'est pas convenable. » (Solon, fr. 6, 3-4)
>
> Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται | ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ : « L'insolence donne naissance à la démesure, quand la fortune s'attache à un homme méchant et dont le dessein n'est pas convenable. » (*Theognidea*, v. 153-154)[1176]

Éclairée de la sorte, la véritable leçon que livre Pindare devient donc claire. Une grande prospérité s'attache au tyran plus qu'à tout autre. Mais, démesurée, elle ne saurait durer, parce qu'en vérité, c'est le tyran en personne qui se laisse gagner par l'insolence et l'orgueil et qui cesse de penser avec droiture, provoquant ainsi la ruine et de sa fortune et de lui-même. Ainsi, c'est bien une mise en garde que livre le poète à Hiéron, mais une mise en garde dissimulée. Tout comme le personnage de Crésus était équivoque, comportant un visage digne de louange aussi bien qu'un second fort inquiétant et volontairement laissé dans l'ombre par l'épinicie, tout comme les vœux de bonheur que prononçait le poète pouvaient également se comprendre comme la crainte d'un désastre

[1175] Cf. Pierre Chantraine, 1968-80, p. 1150.
[1176] Voir aussi v. 605-606 ; v. 693-694 etc.

à venir, ces vers eux aussi sont loin d'être simplement un éloge. Mais ils suggèrent au contraire que la figure du tyran comporte une face sombre et cachée ; et cela alors même, note Gregory Nagy, que :

> « L'emploi du mot τύραννος dans ce poème n'est visiblement pas péjoratif, seulement ambigu. »[1177]

Pindare, du reste, comme Archiloque avant lui[1178], le dit bien : rien ne vaut les vertus communes, la modération. Par comparaison, le destin des tyrans mérite le blâme :

> Τῶν γὰε ἀνὰ πόλιν εὐρίσκων τὰ μέσα πακροτέρῳ | ὄλβῳ τεθαλότα, μέμφομ' αἶσαν τυραννίδων · | ξυναῖσιν ἀμφ' ἀρεταῖς τέταμαι · φθονεροὶ δ' ἀμύνονται | ἅται, εἴ τις ἄκρον ἐλὼν ἡσυχᾷ τε νεμόμενος αἶναν ὕβριν | ἀπέφυγεν.
>
> « Quand j'observe que, dans la ville, les citoyens de condition moyenne jouissent du bonheur le plus durable, je me prends à blâmer le destin des tyrans et je n'aspire qu'aux vertus communes. Il évite le danger fatal de l'envie, celui qui, parvenu au faîte et usant de son bonheur avec modération, a su fuir l'affreuse démesure ! » (*Pythiques*, XI, v. 52-56)

UN ÉLOGE « CONJURATOIRE »

De fait, l'épinicie possède une dimension « conjuratoire », qui peut parfois entraîner le poète trop avant dans la voie, sinon du blâme, du moins d'une angoissante inquiétude. Dans la deuxième *Pythique*, l'évocation du mythe d'Ixion, criminel incapable de mesurer ses actes selon son rang (χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον, v. 34), s'achève sur le rappel de deux γνῶμαι :

> Θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται, | θεός, ὃ καὶ πτερόεντ' αἰετὸν κίχε, καὶ θαλασσαῖον παραμείβεται | δελφῖνα καὶ ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν, | ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκε.
>
> « Le dieu seule achève toute chose selon son espérance ; le dieu, qui atteint l'aigle dans son vol, devance le dauphin sur la mer, courbe les mortels orgueilleux et fait passer à d'autre la gloire impérissable. » (*Pythiques*, II, v. 49-52)

La pertinence du propos, touchant Hiéron, est manifeste, ainsi que nous venons de le voir : plus qu'un autre le tyran peut être tenté d'aller trop loin. Racontant le supplice d'Ixion, Pindare conjure le mauvais sort. Mais il manque par là même d'oublier l'éloge, l'αἶνος pour s'adonner à la morsure insatiable des médisances : δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν (v. 53), ressemblant dès lors à Archiloque l'insulteur (ψογερὸν Ἀρχίλοχον, v. 55), en lutte avec la misère, l'impuissance (ἐν ἀμαχανίᾳ, v. 54), alors que c'est la richesse et la sagesse qui procurent le bonheur (v. 56). Pindare, retrouvant un terrain moins glissant, se rassure et, avec lui, Hiéron :

> Βουλαὶ δὲ πρεσβύτεραι | ἀκίνδυνον ἐμοὶ ἔπος <σὲ> ποτὶ πάντα λόγον | ἐπαινεῖν παρέχοντι.
>
> « Les sages desseins de ton âge mûr me permettent de te donner sans risque des éloges sans réserves » (*Pythiques*, II, v. 65-67)

Mais le choix même des termes souligne le danger qui rôde. Si la louange, dans sa plénitude, est ici « sans risque », il suffirait d'un rien pour elle devienne elle-même

---

[1177] Cf. G. Nagy, 1990, p. 281. Voir également Vernant et Vidal-Naquet, 1986, p. 45-77.
[1178] Archiloque, fr. 15.

l'instrument du désastre, plongeant le tyran, sûr de sa félicité, plus avant dans la démesure.

Dans la première *Olympique*, Pindare adopte une position au premier abord rassurante. En effet, il affirme rétablir dans sa vérité, conformément au λόγος ἀληθής (v. 28) et contre le mensonge, fût-il plaisant (v. 30 sq.), l'histoire de Tantale. Il écarte les éléments introduits par « l'envie », à l'origine de la version du « festin ». Il conjure tous les traits inadmissibles, tant moralement que théologiquement, du « mythe ». Mais en louant la divinité comme elle le mérite, en évitant la médisance, le poète rend aussi le « crime » de Tantale bien plus proche de celui, « potentiel », auquel un roi au destin aussi notable que celui de Hiéron pourrait s'abandonner. Comme dans la troisième *Pythique*, comme dans les sagesses de Solon et Théognis, c'est ὕβρις et κόρος qui sont à l'œuvre ici :

> Ἀλλὰ γὰρ καταπέψαι | μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἔλεν | ἄταν ὑπέροπλον.
>
> Mais il ne sut pas digérer sa grande fortune. Insatiable, il provoqua une punition écrasante à l'excès. » (*Olympiques*, I, v. 55-57)

Tantale est allé trop loin, il a visé trop haut, il s'est pris pour un dieu et a voulu donner ce qui ne lui appartenait pas, mais n'était qu'un bienfait divin : l'immortalité. Hiéron doit fouler les cimes, mais sans tomber dans l'abîme (v. 114-115). Jamais la difficulté n'est levée par l'ode. À Tantale succède son fils, Pélops. Et cette fois son nom, les maximes qui s'y attachent, évoquent un exemple à suivre, et non à éviter. Comme la première *Pythique* (v. 85-86), la première *Olympique* conclut sur la nécessité pour le tyran de faire éclater son mérite, comme le fit le fondateur des jeux par sa victoire sur Œnomaos :

> Ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἄναλκιν οὐ φῶτα λαμβάνει · | θανεῖν δ' οἷσιν ἀνάγκα, τά κέ τις ἀνώνυμον | γῆρας ἐν σκότῳ καθήμενος ἔψοι μάταν, | ἀπάντων καλῶν ἄμμορος ; ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὗτος ἄεθλος | ὑποκείσεται · τὺ δὲ πρᾶξιν φίλαν δίδοι.
>
> « Un grand risque ne veut pas d'un homme sans cœur. Puisqu'il faut mourir, pourquoi s'asseoir dans l'ombre et consommer en vain une vieillesse ignorée, loin de tout ce qui fait la beauté de la vie ? Non, j'affronterai cette épreuve ! À toi [Poséidon] de m'accorder le succès désiré ! » (*Olympiques*, I, v. 81 sq.)

Assise instable que propose à Hiéron le sommet de la gloire. Si seulement la divinité ne l'abandonne pas (v. 108) ![1179]

Comme Hésiode dans *Les Travaux et les Jour*, contant aux rois, « tout sages qu'ils sont », un αἶνος, Pindare et Bacchylide mêlent à leurs hymnes des leçons dont la portée dépasse le simple respect des conventions et des convenances. Il faut être un « homme complet », réfléchi, « qui pense bien » et « qui pense pour faire le bien » (ἐσθλὰ νοέων, cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 286) si l'on veut entendre le poète.

[1179] Quittant Hiéron pour un autre mécène, on peut facilement se livrer à une lecture semblable de la X^e^ *Pythique*, ou la félicité du vainqueur et de sa famille semble effrayer le poète, qui la compare et l'oppose à l'existence des Hyperboréens, seul bonheur véritable car « à l'abri de Némésis vengeresse » (v. 43-44). Le mythe est celui de Persée, tuant la Gorgone et rapportant sa tête, « la mort qui pétrifie », à Sériphos pour se venger de Polydectès, roi de l'île, qui avait voulu faire violence à sa mère Danaé. L'exploit de Persée contre la Gorgone lui vaut un prix, sa tête, avec lequel il apporte le désastre de retour chez lui. À cette évocation, brusquement, le poète interrompt son chant, comme il l'avait fait dans le II^e^ *Pythique*. Ne va-t-il pas sombrer dans le blâme (v. 51-54) ? Serait-il possible qu'ajoutant encore au bonheur de sa race, Hippocléas la plonge dans le malheur ? C'est en tout cas une interprétation possible. Le ton rassurant — ou plutôt qui se veut rassurant — de la fin de l'ode ne dissipe qu'à moitié cette inquiétude. Pindare conjure le mauvais sort.

Les γνῶμαι, rehaussant le prix de l'éloge de leur sagesse, de leur authenticité, forment, avec les récits mythiques qu'elles introduisent et concluent, le lien avec un passé mythique et héroïque, mais aussi juste, sage et véridique. C'est grâce à cette dimension « traditionnelle » que l'éloge échappe à la flagornerie, qu'il peut être livré « à juste titre », pour couronner un vrai mérite, et non une gloire usurpée. Cet éloge vaut et se justifie autant que le chant des aèdes du passé car il s'inscrit, à travers les γνῶμαι, dans la même lignée. C'est parce qu'il admet la possibilité du blâme, possibilité qu'introduisent immanquablement les sentences, fût-ce pour la « repousser des deux mains » comme l'expression d'une jalousie haineuse qui pousse à décrier le bonheur d'autrui, qu'il peut prétendre à la vérité. Le génie du poète, si grand soit-il, ne peut rien, s'il est soutenu par la Muse, exaucé par le Ciel.

ENTRE IDÉAL ET RÉALITÉ

Cette ambiguïté fondamentale du discours épinicien, nécessaire à sa cohérence, seul moyen pour concilier les tensions qui l'habitent, n'est pas sans conséquence, pour le poète comme pour son l'auditoire. Comme dans les élégies de Théognis, et avec le même trouble face à une réalité qui paraît démentir les aspirations du poète[1180], le ton de l'αἶνος est nostalgique. Les vérités, les lois anciennes sont confrontées à la déchéance présente, pour mieux les restaurer, les imposer. Allant contre les mœurs du temps, l'épinicie exalte un passé héroïque, voire « aristocratique », que rejette pour une part l'ordre de la cité[1181]. Pourtant, si l'on mesure la « gloire » que confèrent les hauts faits, les Jeux ne sont que le pâle reflet des conflits épiques, les odes du chant épique. Et néanmoins, l'αἶνος affirme toujours sa prééminence, tant du point de vue poétique et artistique, que pour la qualité de ses dédicataires et auditeurs. Pindare et Bacchylide, alors même qu'ils ambitionnent pour leurs odes un destin panhellénique, affirment leur caractère élitiste. Décrivant les qualités requises pour comprendre leurs chants, ils semblent souvent suggérer qu'elles relèvent non seulement de la sagesse et de l'intelligence, mais aussi du sang. La tension est ici avérée. Prétendant s'adresser à un auditoire composé d'amis, d'hôtes connaisseurs, les poètes composent en fait pour qui leur passe commande, tyrans, foules impétueuses, ou bien, cités où régissent les sages[1182]. Nouveau paradoxe donc, l'épinicie exige de l'auditoire du poète de très hautes qualités s'il veut comprendre l'hymne ; mais, en même temps, se soumet, bien plus qu'auparavant, au jugement de ce même public, voire de la « foule » tant décriée, dont la faveur seule assurera, ou non, la place du poète dans la postérité — comme sa rémunération aujourd'hui.

UN AUDITOIRE IDÉAL

Ainsi, et traditionnellement, Pindare et Bacchylide s'adressent d'abord à ceux qu'Hésiode appelle des « hommes complets ». Ils doivent être habiles, sages et sagaces : οἱ σοφοί ; être de ceux qui réfléchissent : οἱ φρονέοντες, οἱ νοέοντες ; et qui sont à même de faire le lien entre diverses allusions, différents indices épars, pour tirer de l'ensemble ainsi formé les conclusions qui s'imposent : οἱ συνετοί (de συνίημι : « jeter ensemble », l'idée d'un rassemblement de faits dispersés en un tout cohérent conduisant

[1180] Cf. *supra* p. 426.
[1181] Cf. Jaeger, 1964, p. 226-266 ; Wilamowitz, 1922, p. 12-13, p. 55-57, p. 89, p. 443-446 ; Bowra, 1964, p. 100-104 ; Meyer, 1901, p. 3, p. 445-455, Burton, 1962, p. 192-193 ; J. H. Finley, 1955, p. 4-22 ; M. I. Finley, 1968, p. 42-43 ; Lacey, 1968, p. 78 etc.
[1182] Cf. *Pythiques*, II, v. 86-88.

au sens de « comprendre »), ceux qui disposent de la σύνεσις[1183]. Bacchylide, dans la troisième *Épinicie*, lance de la sorte :

> Φρονέοντι συνετὰ γαρύω.
>
> « Je tiens des propos intelligibles à l'homme avisé. » (*Épinicies*, III, v. 85)

Et ces qualités intellectuelles ne manquent pas de distinguer ces hommes du reste de la population, au même titre du reste qu'elles distinguent les poètes eux-mêmes, êtres à part, inspirés, véridiques, sages, bref versés dans l'art, dans la σοφία, des Muses[1184].

Mais ce qui apparaît très vite, c'est que, dans l'épinicie, la masse, la foule, avec sa sottise et son aveuglement, représentent en fait l'idéal démocratique, tandis que la sagesse et l'intelligence sont à nouveau et en propre l'apanage des rois et des aristocrates, des gens de bien qui sont « nés » :

> Πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη | ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας | φωνάεντα συνετοῖσιν · ἐς δὲ τὸ πὰν ἑρμηνέων | χατίζει. Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ.
>
> « J'ai sous le coude, dans mon carquois, des traits rapides en grand nombre, qui savent parler aux hommes avisés. Mais pour atteindre la foule, il est besoin d'interprètes. L'homme habile est celui qui tient de la nature son grand savoir. » (*Olympiques*, II, v. 91-94)

Pindare ne destine donc pas seulement ses avis aux gens capables et sages, mais il prend soin de les opposer à la masse (τὸ πᾶν). De même, il distingue dans le même passage les hommes habiles par nature (φυᾷ) à ceux qui ont acquis leur savoir :

> Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ | μαθόντες δὲ λάβροι | παγγλωσίᾳ κόρακες ὡς ἄκραντα γαρυέτων | Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον.
>
> « L'homme habile est celui qui tient de la nature son grand savoir ; ceux qui ne savent que pour avoir appris, hommes irréfléchis et impétueux, pareils à des corbeaux, dans leur bavardage intarissable, qu'ils croassent vainement. » (*Olympiques*, II, v. 94-97)[1185]

Il faut donc non seulement être capable et avisé, mais aussi être né ainsi[1186]. Vérité qui vaut pour l'auditeur comme pour le compositeur.

L'épreuve des jeux, mais aussi celle que représente l'ode, constitue la pierre de touche de la valeur, indissociablement liée à la naissance :

> Πειρῶντι δὲ καὶ χρυσὸς ἐν βασάνῳ | καὶ νόος ὀρθός. | Ἀδελφεοῖσί τ' ἐπαινήσομεν ἐσλοῖς, ὅτι | ὑψοῦ φέροντι νόμον Θεσσαλῶν | αὔξοντες · ἐν δ' ἀγαθοῖσι κεῖνται | πατρώαϊ κεδναὶ πολίων κυβερνάσιες.
>
> « Pour celui qui l'éprouve, l'or se fait reconnaître à la pierre de touche et une intelligence droite de même. Nous louerons aussi les nobles frères [de Thorax], qui font prospérer la Thessalie et portent haut sa gloire. C'est aux mains d'hommes de bien que repose le gouvernement des cités, héritage chéri de leur père. » (*Pythiques*, X, v. 67-72)

L'épreuve athlétique, comme l'hymne triomphal, révèlent la valeur et la droite intelligence des ἀγαθοί, qui en témoignent lorsqu'ils accomplissent la première et entendent le second. En outre, dans la deuxième *Pythique*, Pindare oppose d'une part :

[1183] Cf. *Néméennes*, VII, v. 60 etc.
[1184] Cf. *supra* p. 278 sq. ; 449 ; *infra* p. 469.
[1185] Voir aussi *Olympiques*, IX, v. 100 : τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν […] σοφίαι μέν αἰπειναί : « Rien ne vaut les dons naturels. […] L'art est difficile. »
[1186] Voir aussi *Olympiques*, XIII, v. 13.

> « les pays où règne la foule impétueuse » : χὠπόταν ὁ λάβρος στρατός,

et d'autre part :

> « les cités que régissent les hommes habiles » : χὥταν πόλιν οἱ σοφοί τηρέωντι (*Pythiques*, II, 87-88),

ce qui souligne davantage encore la différence entre l'individu à même de comprendre ses propos et la foule stupide. Car, vraiment, à moins de jouir d'une sagesse innée, on ne saurait appartenir à autre chose qu'à une masse irréfléchie et impétueuse, un λάβρος στρατός (*Pythiques*, II, v. 87), composé par là même de ces λάβροι que fustigeait le poète à l'instant (*Olympiques*, II, v. 95), et à laquelle les σοφοί s'opposent radicalement.

Il est donc permis de faire l'hypothèse que ceux auxquels Pindare destine son discours sont ceux-là mêmes qu'il appelle les ἀγαθοί, c'est-à-dire, comme, au départ du moins, chez Théognis, les « gens de bien », nobles et « nés »[1187]. Conclusion du reste assez logique si l'on considère que Pindare affirme souvent l'importance des liens qui existent entre lui et ses interlocuteurs, liens d'amitié et d'hospitalité qui supposent une complicité, une « réciprocité », que seule l'appartenance à un « même monde » peut fournir. Pindare insiste ainsi sur le fait que tous ceux qui prennent part à l'épinicie, comme auteurs ou comme auditeurs, doivent se sentir proches les uns des autres et chers les uns aux autres. Il faut qu'ils soient non seulement σοφοί et ἀγαθοί, mais encore φίλοι[1188]. Lorsqu'il s'adresse aux maîtres de la Thessalie dans la X^e^ *Pythiques*, Pindare « place sa confiance en l'hospitalité bienveillante de Thorax » (v. 64), « cet ami qui aime un ami qui l'aime, qui conduit celui qui le conduit, de grand cœur » :

> Φιλέων φιλέοντ', ἄγων ἄγοντα προφρόνως (*Pythiques*, X, v. 66).

Car il ne suffit pas que l'auditoire soit avisé et noble pour qu'il comprenne les paroles du poète. S'il n'est pas bien disposé à son égard, si le lien qui doit les unir est rompu, il ne saura interpréter correctement les conseils qu'il reçoit ni leur accorder le crédit nécessaire. Il est permis de se rappeler ici Phénix racontant à Achille l'histoire de Méléagre et comptant sur l'amitié qui les unit pour convaincre son élève[1189]. Idéal, donc, ce public auquel s'adresse le compositeur. Tant pis pour les autres. Ou plutôt, tant mieux pour le poète et ses amis, seuls à même, de toute façon, de comprendre comme de goûter les chants divins venus de Thèbes.

UNE RÉALITÉ CIVIQUE

Mais en vérité, Pindare et Bacchylide peuvent-ils faire entièrement abstraction des bouleversements qu'a entraînés l'avènement de la cité ? Face aux tensions qui se font jour entre l'univers héroïque, où l'individu doit à toute force sortir du rang, combattre en avant des lignes, et le monde civique, où l'intérêt commun prime sur la prouesse exceptionnelle, la poésie de l'éloge semble prendre le parti des valeurs traditionnelles et rejette la déchéance qu'elle attache à « la foule impétueuse », crédule, envieuse, médisante, toujours prête à rabaisser un mérite hors du commun.

Mais au même moment, son rôle est également d'inscrire l'exploit présent, avec toutes ses résonances épiques et aristocratiques, dans la vie de la communauté civique[1190]. Le héros du jour est réincorporé au sein de sa cité par le chant du poète alors même que ce dernier exalte son exploit au titre d'une légende. En d'autres termes,

---

[1187] Cf. *Pythiques*, X, v. 64 *ad finem*.
[1188] Cf. Pindare, *Olympiques*, II, v. 91-6 ; *Pythiques*, II, v. 82-85 ; etc..
[1189] Cf. *supra* p. 23 sq.
[1190] Cf. Leslie Kurke, 1991, p. 5-7 et p. 164 sq.

l'épinicie cherche à abolir les tensions apparues entre les « héros » et l'idéal communautaire de la cité. Pindare et Bacchylide recréent dans leurs chants une cité idéale où les vainqueurs ne sont plus exclus par leurs exploits de la communauté civique, mais, au contraire, où ils retrouvent une place une fois leur victoire assimilée par l'ensemble des citoyens. Les valeurs autour desquelles est fondée cette cité idéale restent celles, traditionnelles, du monde d'Homère et d'Hésiode, mais elles s'appliquent désormais à la communauté civique prise dans son ensemble et non plus au seul vainqueur, au seul roi. La cité ayant transformé en « liturgies » la participation des riches familles aux Jeux, la gloire toute personnelle que valait autrefois à son γένος l'athlète victorieux est désormais « laïcisée » et devient celle de tous les citoyens[1191]. Car au-delà des idéaux aristocratiques, c'est parce que le vainqueur aux jeux a su se montrer « utile » (χρῆστος) à sa cité, à sa communauté, qu'il mérite d'être célébré. Ainsi que l'expliquait déjà Théognis dans des vers qui trouveront de nombreux échos chez Pindare[1192] et Bacchylide et qui semblent eux-mêmes inspirés des élégies de Tyrtée[1193] :

> Πολλοῖς ἀχρήστοισι θεὸς διδοῖ ἀνδράσιν ὄλβον | ἐσθλόν, ὃς οὔτ' αὐτῷ βέλτερος οὐδὲν ἐὼν | οὔτε φίλοις· ἀρετῆς δὲ μέγα κλέος οὔποτ' ὀλεῖται· | αἰχμητὴς γὰρ ἀνὴρ γῆν τε καὶ ἄστυ σαοῖ.
>
> « Le ciel donne une bienheureuse prospérité à beaucoup de gens sans mérite ; mais ce bien sans valeur n'apporte rien de plus ni à eux ni à leurs amis. De la vertu au contraire la gloire est impérissable : le bon soldat est le sauveur de sa ville et de son pays. » (*Theognidea*, v. 865-868)[1194]

Aboli l'individualisme dangereux et menaçant du vainqueur. Disparu le danger de voir le héros du jour devenir le fléau de demain :

> Ἔμαθε δ' ὑβρίζοντα μισεῖν.
>
> « Il a appris à haïr l'orgueil insolent » (*Pythiques*, IV, v. 284).

L'évocation d'un passé épique et mythique n'est plus dès lors source de tensions et de conflits pour l'ensemble des citoyens. Mais c'est au contraire le profit de la cité qui domine, le poète n'hésitant pas à mettre en garde ses riches patrons contre toute ambition dangereuse, tandis qu'il rassure le reste des citoyens sur la volonté des vainqueurs, volonté qu'il affirme n'être aucunement tyrannique :

> Εἴ τις ἀνδρῶν εὐτυχήσαις ἢ σὺν εὐδόξοις ἀέθλοις | ἢ σθένει πλούτου κατέχει φρασὶν αἰανῆ κόρον, | ἄξιος εὐλογίαις ἀστῶν μεμίχθαι.
>
> « Si un homme, qui est heureux soit dans les glorieux concours athlétiques soit par la force de sa richesse, sait contenir par son esprit la terrible ambition, il mérite d'obtenir les louanges de ses concitoyens. » (*Isthmique*, III, v. 1-3)

Le souci de Pindare est manifestement ici comme ailleurs de réconcilier le vainqueur avec ses concitoyens[1195]. Sa victoire est celle de toute la cité. Il n'en profitera pas pour devenir un tyran. Pindare invoque l'appui de Zeus :

[1191] Cf. par exemple le plaidoyer d'Alcibiade face à Nicias chez Thucydide, VI, 16 ; cf. également Leslie Kurke, 1991, chapitre VII ; sur le même phénomène touchant cette fois non plus l'épinicie mais l'oraison funèbre, cf. Loraux, 1981.
[1192] Cf. en particulier *Isthmique*, VII, v. 26-30.
[1193] Cf. Jaeger, 1964, livre I, chapitre V et VI (en particulier les p. 124-127 et p. 140).
[1194] Voir aussi v. 1003-1006.
[1195] Voir aussi *Olympiques*, V, 15-16.

> …ἄνδρα […] πὺξ ἀρετὰν εὑρόντα, δίδοι τέ οἱ αἰδοίαν χάριν | καὶ ποτ' ἀστῶν καὶ ποτὶ ξείνων. Ἐπεὶ ὕβριος ἐχθρὰν ὁδόν | εὐθυπορεῖ, σάφα δαεὶς ἅ τε οἱ πατέρων ὀρθαὶ φρένες ἐξ ἀγαθῶν | ἔχρεον. […] Ἐρατιδᾶν τοι σὺν χαρίτεσσιν ἔχει θαλίας καὶ πόλις.
>
> « …ce héros à qui son poing a conquis la gloire, donne-lui le respect affectueux de ses concitoyens et des étrangers. Il va droit sur sa route, ennemie de l'insolence, et il sait bien pratiquer les sages leçons qu'il tient de ses nobles ancêtres. […] En l'honneur des Ératides, la cité elle-même est en fête. » (*Olympiques*, VII, v. 89-94)

À la cité donc de se montrer reconnaissante à son tour en participant à l'éloge du vainqueur et en chargeant Pindare de le composer. Leslie Kurke peut ainsi conclure en ces termes son étude des différents « échanges » à l'œuvre dans l'art de Pindare :

> « L'épinicie, du moins entre les mains de Pindare, se révèle un instrument très précisément adapté à la prise en compte et à l'adaptation du statut particulier du vainqueur au sein de la communauté civique à laquelle il appartient. Pour ces vainqueurs qui sont de simples citoyens, le poète, avec subtilité et talent, inclut la communauté tout entière à la fois dans la victoire elle-même et dans le poème qui la commémore. En outre, il se charge d'apaiser les inquiétudes des concitoyens du vainqueur en les assurant qu'une victoire aux Jeux n'est pas pour le vainqueur et sa famille un marchepied vers une domination politique de la cité. »[1196]

Il n'est plus permis d'ignorer le poids des simples citoyens, de mettre fin à la jalousie des Thersites d'un simple coup de sceptre. Mais il faut au contraire faire accepter à l'ensemble de la cité le héros du jour. Il faut gagner la bienveillance de la communauté qu'on ne peut plus contraindre par la seule invocation de Zeus.

Le poète remplit désormais ouvertement une fonction « civique », « simple particulier chargée d'une mission publique » :

> Ἐγὼ δὲ, ἴδιος ἐν κοινῷ σταλείς… (*Olympiques*, XIII, v. 49)

Les tyrans eux-mêmes ont droit aux admonestations de Pindare. Il veut voir Hiéron gouverner le peuple avec le gouvernail de la justice :

> Νώμα δικαίῳ πηδαλίῳ στρατόν (*Pythiques*, I, v. 86).

Il veut qu'Arcésilas ose donner tous ses soins au bonheur de Cyrène :

> Τλᾶθι τᾶς εὐδαίμονος ἀμφὶ κυράνας θέμεν σποδὰν ἅπασαν (*Pythiques*, IV, v. 276).

Certes, c'est l'aide de Zeus qui fera défaut au tyran s'il cède à l'intérêt et oublie la justice, mais son châtiment viendra non des dieux, mais de ses sujets. Quand Pindare évoque l'envie que soulève un trop grand mérite, un trop grand bonheur, cette jalousie n'est pas celle des dieux, mais celle des citoyens. Respecter la justice et la vérité ne doit pas protéger le souverain de Νέμεσις, mais d'un soulèvement, d'une στάσις. Les dangers qui le menace ont des causes sociales et politiques, et non plus seulement morales et divines. En faisant preuve d'ὕβρις, le tyran ne commet plus un péché religieux, mais politique[1197].

En outre, la poésie de Pindare a joui très vite d'un statut et d'une reconnaissance « panhellénique ». Ainsi, alors même que les idéaux qu'elle illustre et qu'elle met à l'honneur sont héroïques et aristocratiques, elle sait ne pas demeurer étrangère aux

---

[1196] Leslie Kurke, 1991, p. 224. Voir également Vernant, 1965, II, p. 116.

[1197] Cf. Leslie Kurke, 1991, p. 217-218 ; à l'appui de cette interprétation politique des odes de Pindare, on considérera les passages suivants : *Pythiques*, I, v. 72 ; IV, v. 112 ; VIII, v. 12 ; XI, v. 50-58 ; *Isthmiques*, III, v. 1-3 ; V, v. 14, v. 21-25 ; *Néméennes*, XI, v. 13-17 ; *Olympiques*, V, v. 24 ; XIII, v. 10.

aspirations et aux attentes de son auditoire, quel qu'il soit, tyrans, foule impétueuse ou hommes de talent. Aussi faut-il admettre que Pindare, comme Théognis du reste, quand il évoque les qualités qu'il attend de son auditoire et qu'il décrit la communauté des ἀγαθοί à laquelle il souhaite appartenir, ravive un idéal plutôt qu'il n'exprime une réalité. Certes il préfère penser en termes « oligarchiques », chanter pour « les cités que régissent les hommes habiles » (χῶταν πόλιν οἱ σοφοί τηρέωντι : *Pythiques*, II, 87-88) ; mais son discours dépasse le cadre d'une défense de l'aristocratie contre la déchéance populaire ou la démesure tyrannique. Au terme des jeux, il chante aussi la gloire de toute une cité, de toute une communauté, jamais uniquement celle d'un seul. Et les vertus qu'il exalte ne sont pas un modèle pour les seuls oligarques ou, à défaut, les monarques, mais pour la Grèce entière, bien née ou non. Ce n'est un secret pour personne que la démocratie athénienne, au moment même où s'y sont institués des rapports sociaux largement favorables au « peuple », continue de réfléchir sur elle-même et de se définir en termes aristocratiques. Ce sont toujours la noblesse et l'excellence qui déterminent la valeur, la seule différence étant qu'elles s'appliquent désormais à la communauté des citoyens tout entière, et non plus à tel ou tel héros particulier[1198].

La tension s'affirme entre les circonstances du poète comme de son auditoire et l'idéal décrit et exalté dans ses vers. À charge pour lui de la résoudre en fondant réalité et idéal, en réincorporant les conceptions anciennes dans le nouveau cadre civique :

> Μακρὰ δισκήσαις ἀκοντίσσαιμι τοσοῦθ', ὅσον ὀργάν | Ξεινοκράτης ὑπὲρ ἀνθρώπων γλυκεῖαν | ἔσχεν. Αἰδοῖος μὲν ἦν ἀστοῖς ὁμιλεῖν.
>
> « Puissé-je lancer assez loin mon javelot pour atteindre le point jusqu'où s'est portée, au-delà de tous les hommes, la douce bonté de Xénocrate ! Le respect de ses concitoyens l'entourait. » (*Isthmiques*, II, v. 35-37)[1199]

Ce qui a changé entre le monde d'Homère ou d'Hésiode et celui de Pindare, c'est la nécessité faite peu à peu au poète de prendre en compte les aspirations de ses auditeurs quels qu'ils soient, et où qu'ils se trouvent, et de chercher à leur plaire, non seulement pour capter leur attention, ce qui n'aurait rien de nouveau, mais afin de gagner leur adhésion. Plus que les charmer, il faut désormais les conquérir. La parole est devenue « publique », dans tous les sens du terme, objet de débat, polémique.

Jamais Homère ni Hésiode n'ont à craindre de voir le fond de leur poème mis en cause. Nous avons déjà longuement débattu cette question[1200]. Un piètre chanteur peut ne pas offrir un bon spectacle, et ses auditeurs le conspuer. La manière dont il accorde aux goûts de son public la matière première de son chant, la tradition mythique et héroïque, peut décevoir. Mais cette tradition elle-même ne pose pas de problème. Elle rassemble les suffrages, reçoit l'approbation du public. Certes, Phémios a chagriné Pénélope ; assurément il n'a pas la sympathie d'Ulysse. Mais en même temps, le seul nom de Zeus suffit à le sauver. Aussi déplacés, aussi παρὰ μοῖραν qu'aient pu paraître les chants qu'il offrait aux prétendants, ceux-ci servaient en fait les desseins de Zeus et s'avéraient par là même incontestables, rendant toute possibilité de reproche ou de sanction injuste[1201]. La parole d'Homère comme celle d'Hésiode est vérité et, en tant que telle, fait l'unanimité. Même quand Hésiode semble développer des polémiques « anti-homériques » dans les premiers vers de la *Théogonie* et des *Travaux et les Jours*, celles-ci, nous l'avons montré[1202], sont plutôt des mises au point. Elles soulignent les

---

[1198] Cf. Jaeger, 1964, p. 147, p. 149, 150 sq. ; Austin et Vidal-Naquet, 1972 ; Adkins, 1972, chapitre V ; Nicole Loraux, 1993, chapitre IV.
[1199] Cf. Leslie Kurke, 1991, chapitre X.
[1200] Cf. *supra* p. 76 sq.
[1201] Voir *supra* p. 77.
[1202] Cf. *supra* p. 389 sq.

différences d'intentions entre ces œuvres d'un genre nouveau et les épopée traditionnelles, mais sans condamner ces dernières, une fois replacées dans le cadre qui convient, celui de l'âge de bronze, de la race des héros.

En revanche, à partir du moment où la poésie cesse d'être uniquement l'expression de la volonté et de la justice de Zeus pour exprimer le sentiment du poète, fût-il encore inspiré, sur son temps, sa cité, sa vie, il n'y a plus de raison pour qu'elle recueille *a priori* l'adhésion de tous. Régler les problèmes sociaux, économiques, politiques et juridiques qui secouent la cité nouvellement instituée devient peu à peu l'affaire de chacun. L'ordre du monde n'apparaît soudain plus immuable. C'est un homme, législateur ou orateur, qui est désormais en charge de son organisation. Son discours ne vient plus, inspiré, éternel, du Ciel ; mais il est au contraire prononcé ἐς μέσον, « au milieu », c'est-à-dire à la fois dans l'intérêt de tous et offert à toutes les contestations. L'équilibre entre les humbles et les puissants, la justice et l'équité n'étant plus seulement aux mains de Zeus, rien n'empêche un débat de se mettre en place. Ulysse n'a plus autant qu'avant le droit de battre Thersite, et ce quand bien même les lois de la cité le lui donneraient, précisément parce que ces lois, tout comme l'autorité des puissants sur les simples mortels, n'émanent plus des dieux[1203]. Dès lors, plaire à son public ne signifie plus uniquement pour le poète le charmer par un chant captivant, mais aussi et surtout le convaincre, le persuader de la justesse et de la vérité de ce chant. Car de même qu'à la justice divine, éternelle et immuable, s'oppose l'ordre civique (εὐνομία) et l'égalité de tous devant la loi (ἰσονομία), de même, à la parole du poète, inspirée, véridique et exclusive répond désormais la voix tout aussi forte de la cité où chacun jouit maintenant d'un même droit à la parole (ἰσηγορία)[1204].

Dans cette perspective, il est intéressant de rapprocher une fois encore poètes « gnomiques » et épiniciens. Solon, Théognis, Pindare restent des « maîtres de vérité », mais cette vérité ne va désormais plus de soi. Ils doivent la faire accepter de leurs auditeurs. Ainsi, à Solon qui s'exclame :

> Ἔγμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπόν : « Quand on fait de grandes choses, il est difficile de plaire à tous. » (Solon, fr. 7),

répond la plainte de Théognis :

> Ἀστοῖσιν δ' οὔπω πᾶσιν ἀδεῖν δύναμαι : « Je suis encore incapable de plaire à tous les citoyens. » (*Theognidea*, v. 24),

et le souhait de Pindare :

> Ἀδόντα δ' εἴη με τοῖς ἀγαθοῖς ὁμιλεῖν : « Puissé-je vivre parmi les gens de bien, et leur plaire ! » (*Pythique*, II, v. 95-96)

Alors qu'auparavant, le poète et son public avaient le sentiment d'appartenir au même univers, de partager les mêmes idées, les mêmes vérités, alors qu'ils constituaient tous ensemble une communauté de φίλοι réunis autour d'un banquet, les liens qui les unissent désormais ne sont plus aussi nets. Ainsi, il est évident que les élégies de Solon avaient en partie pour fonction de préparer et de mieux faire accepter les lois qu'il allait donner à sa cité, comme après coup de les justifier. Elles apparaissent souvent comme un véritable programme politique, programme qui tente d'établir un équilibre entre les riches et les pauvres, les puissants et les humbles, mais qui risque néanmoins de fâcher une aristocratie attachée à ses privilèges, comme de décevoir une masse pleine d'aspirations. Solon ne peut donc pas compter *a priori* sur l'approbation unanime de ses

[1203] Cf. Vernant, 1965, II, p. 114-115 ; Vidal-Naquet, 1981b, p. 329.
[1204] Sur ce point, voir S. Humphreys, 1987, p. 214-215.

concitoyens ni être assuré de la bienveillance de ses auditeurs. Certes, pour une part, il s'en moque. Il n'est d'aucun parti (fr. 36, v. 22-27 ; fr. 37). Sa position est celle d'un arbitre qui distribue équitablement les honneurs et les charges (fr. 36, v. 18-20)[1205]. Il est comme une « borne » entre les deux camps (ὅρος : fr. 37). Mais il ne peut s'empêcher de constater, même s'il n'en tient pas compte, que ses paroles suscitent chez ses concitoyens des déceptions et des contestations.

Théognis quant à lui ne sait plus très bien à qui s'adresser, ni à qui faire confiance. Ce sont ces « amis » précisément qui l'ont abandonné :

> Οἵ με φίλοι προδιδοῦσιν, ἐπεὶ τόν γ' ἐχθρὸν ἀλεῦμαι | ὥστε κυβερνήτης χοιράδας εἰναλίας.
>
> « Ce sont mes amis qui me trahissent ; car mes ennemis, eux au moins je les évite, tel un pilote les écueils de la mer. » (*Theognidea*, v. 575-576)[1206]

Pire encore, d'hommes de bien qu'ils étaient, ce sont eux qui sont devenus « méchants ». Il chiffre donc ses propos afin d'en appeler à ceux qui conservent encore quelque noblesse. Mais il n'a aucun moyen de savoir qui ils sont. Ce sont eux qui se découvriront eux-mêmes en comprenant son chant[1207]. Pour l'heure, Théognis doit donc se contenter de recréer de toutes pièces une Mégare idéale où régnerait, en plein accord avec les règles qu'il édicte, une aristocratie digne de ce nom. La cité qu'il offre comme modèle, de même que l'auditoire auquel il le destine, existent d'abord et avant tout dans ses vers. La réalité, elle, en est à mille lieues et ceux qui la vivent ne sauraient se plaire au tableau que peint le poète, tableau qui stigmatise leur déchéance[1208].

Pindare enfin, comme Théognis, semble le plus souvent recréer pour la circonstance cette communauté de nobles amis à laquelle il s'adresse et souhaite appartenir. Car en vérité, comme nous l'avons vu, il ne choisit pas son public autrement qu'en parole. Qu'une cité « où règne la foule impétueuse » le paye suffisamment et c'est elle qu'il louera, quand bien même il affirmera vivre au milieu des « nobles gens ». En d'autres termes, l'éloge que livre Pindare de son ou de ses commanditaires ne tient pas seulement dans l'exaltation de leur victoire présente à travers l'évocation de vainqueurs héroïques. Mais il réside aussi et simplement dans le fait que le poète élève dans son chant ses auditeurs au rang d'ἀγαθοί et qu'il s'adresse à eux d'égal à égal[1209].

ΣΟΦΙΑ ET ΜΗΤΙΣ

Reste donc un dernier point encore, qui concerne non plus l'auditoire, mais le poète : la possibilité avérée qu'il y ait désormais de mauvais, de méchants aèdes. Au moment où le poète s'attribue son propos, son discours, sa parole, il en devient responsable. À force d'affirmer qu'il trace sa propre route, qu'il choisit son chemin, Pindare lui-même pourrait bien s'égarer parfois :

> Ἦρ', ὦ φίλοι, κατ' ἀμευσίπορον τρίοδον ἐδινάθην, | ὀρθὰν κέλευθον ἰὼν τὸ πρίν · ἤ μέ τις ἄνεμος ἔξω πλόου | ἔβαλεν, ὡς ὅτ' ἄκατον ἐνναλίαν ;
>
> « Amis, me suis-je égaré dans des carrefours où les pistes se confondent, alors que je suivais d'abord la bonne voie ? Ou quelque vent m'a-t-il jeté hors de ma route, ainsi qu'une barque sur la mer ? » (*Pythiques*, XI, v. 38-40)

[1205] Cf. entre autres P. Demont, 1990, p. 46-48.
[1206] Voir aussi v. 73-82, v. 115-116, v. 811-814, v. 857-864, v. 929-930, v. 1219-1220.
[1207] Cf. entre autres v. 415-418, v. 1071-1074, v. 1104a-1106.
[1208] Cf. Veda Cobb-Stevens, 1985.
[1209] Cf. Paul Veyne, 1983, p. 30.

Sans compter que la Muse est désormais sous contrat. Percevant salaire, elle doit en donner à ses clients pour leur argent :

> Μοῖσα, τὸ δὲ τεόν, εἰ μισθοῖο συνέθευ παρέχειν | φωνὰν ὑπάργυρον, ἄλλοτ' ἄλλᾳ ταρασσέμεν | ἢ πατρὶ Πυθονίκῳ | τό γέ νυν ἢ Θρασυδάᾳ, | τῶν εὐφροσύνα τε καὶ δόξ' ἐπιφλέγει.
>
> « Ô muse, il est de ton devoir, si vraiment tu as convenu de louer à gages ta voix son pesant d'argent, de la faire voltiger de ci de là, soit en faveur de son père, Pythonicos, soit pour Thrasydée, dont le bonheur et la gloire sont dans tout leur éclat. » (*Pythiques*, XI, v. 41-45)

Dans un passage étonnant de la XI^e^ *Olympiques*, Pindare en vient à se porter garant auprès des Muses du mérite de ceux qu'il va louer.

> Ἴσθι νῦν, […] τεᾶς, Ἀγησίδαμε, πυγμαχίας ἕνεκεν | κόσμον ἐπὶ στεφένῳ χρυσέας ἐλαίας | ἁδυμελῆ κελαδήσω, | ΖεφυρΙων Λοκρῶν γενεὰν ἀλέγων. | ἔνθα συγκωμάξατ' · ἐγγυάσομαι | ὕμμιν, ὦ Μοῖσαι, φυγόξενον στρατόν | μηδ' ἀπείρατον καλῶν | ἀκρόσοφόν τε καὶ αἰχματὰν ἀφίξεσθαι.
>
> « Sache, Agésilas, qu'en l'honneur de ton pugilat, j'ajouterai à la précieuse couronne d'olivier que tu as gagnée la parure de mes vers mélodieux, et je rendrai hommage à la race des Locriens Zéphyriens. Joignez-vous là-bas à la fête : je promets, ô Muses, que vous n'y trouverez point un peuple inhospitalier et étrangers aux belles choses : c'est un peuple éminent par l'esprit, un peuple de guerriers vaillants. » (*Olympiques*, XI, v. 11-19)

C'est le monde à l'envers : le poète en apprenant aux filles de Mémoire, un comble ! Dès lors, si la louange n'est pas appropriée, si le chant est trafiqué — dans tous les sens du termes —, si la σοφία du compositeur n'est pas ἄδολος, « dépourvue de fraude »[1210], mais fourbe au contraire, le coupable est tout désigné, et ce n'est plus Zeus μητίετα.

Nous avons dit à l'instant le caractère incontestable, en leur temps du moins, d'Homère et d'Hésiode. À cette remarque, on pourrait nous objecter que, dès le VI^e^ siècle, chez des philosophes comme Xénophane ou Héraclite, voire le VII^e^, dans les parodies d'Archiloque, les vieux poètes faisaient l'objet de critiques, se voyaient traités d'ignorants. Xénophane, par exemple, condamne l'anthropomorphisme et l'immoralité des dieux homériques. Héraclite fustige le prétendu savoir d'Hésiode qui distinguait la nuit du jour. Mais en réalité, de telles attaques sont « anachroniques ». Les écarts qui leur sont reprochés par rapport à la morale, à la vérité ou à la logique, relève d'une interprétation rétrospective de leurs œuvres, qui ignore à dessein ce qu'elles nous disent de leur propre genèse. Xénophane ne parle jamais des Muses. Il ne fait donc aucun cas des protestations d'Homère et d'Hésiode, qui ne se présentent jamais que comme leurs inspirés. Pourtant, si on les suit, leur chant ne leur appartient pas. Il leur vient des filles de Mémoire, dont ils restent les messagers, les porte-parole. Que le « mythe » de l'inspiration soit pour partie une fiction poétique, peu importe. Tant que le compositeur ne revendique pas la paternité de son œuvre, mais ne veut apparaître à travers elle que comme l'interprète d'un ordre divin, d'une vérité céleste, et tant que son auditoire accepte le « contrat » en ces termes, il demeure irresponsable. La malice d'Homère n'existe pas. Pindare est prompt à critiquer chez son illustre devancier la faveur qu'il témoigne envers Ulysse, mais reconnaît toutefois que si Ajax n'a pas été oublié, c'est aussi grâce à lui.

En revanche, à partir du moment où le poète s'offre non seulement comme le messager des Muses, mais aussi comme l'auteur de son chant, dont il garantit la

[1210] L'expression se trouve dans la VII^e^ *Olympiques*, v. 53.

véracité, dont il jure la sincérité, il offre prise à la critique. C'est l'autre facette du problème que nous venons d'étudier. La contestation ne vient pas ici de la matière nouvelle de l'ode, contemporaine, controversée, marquée par les troubles économiques, sociaux, politiques qui agitent la cité. Elle n'émane pas d'un auditoire où bons et méchants se mêlent au point de ne plus pouvoir se distinguer. Elle exprime la rivalité des compositeurs entre eux, chacun blâmant chez l'autre ce qu'il juge être la marque d'une poésie méchante, mensongère, immorale, flatteuse, bref dangereuse. Alors qu'Hésiode plaçait, au début des *Travaux et les Jours*, les différences de vue, d'intention, entre sa poésie et l'épopée sous le patronage de la bonne lutte, d'une compétition de bon aloi :

> Φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ (*Les Travaux et les Jours*, v. 26),

désormais, les poètes, en proie à une funeste envie et non à une saine et profitable émulation, s'abandonnent entre eux à la cruelle ἔρις, aux méchantes querelles, sources de discorde. Ce n'est plus seulement déterminer la σοφία du public qui pose problème, mais celle des poètes eux-mêmes.

Nous l'avons dit, Pindare invoque dans ses odes, outre la science qui lui vient de Muses, leur σοφία[1211], son propre talent, sa propre σοφία[1212], virtuosité technique et artistique, qui le met aux prises avec les autres poètes, devenus ses rivaux. Inspiration et génie se mêlent, le poète, aidé par les Charites, cherchant à atteindre, avec sa composition, le but fixé par les Muses, et à dépasser tous ses concurrents :

> Ζεῦ πάτερ, | εὔχομαι ταύταν ἀρετὰν κελαδῆσαι σὺν Χαρίτεσσιν, ὑπὲρ πολλῶν τε τιμαλφεῖν λόγοις | νίκαν, ἀκοντίζων σκοποῦ' ἄγχιστα Μοῖσαν.
>
> « Ô Zeus, ô père ! puissé-je, en chantant cet exploit, avoir obtenu la faveur des Charites ! Puissent mes chants illustrer, au-dessus de bien d'autres, cette victoire, et mon javelot atteindre le plus exactement possible le but que lui marquent les Muses ! » (*Néméennes*, IX, v. 53-55)[1213]

Le « don des Muses » est aussi le « fruit de l'esprit », et c'est le poète qui en tire avantage :

> Καὶ ἐγὼ νέκταρ χυτόν, Μοισᾶν δόσιν, ἀεθλοφόροις | ἀνδράσιν πέμπων, γλυκὺν καρπὸν φρενός, | ἱλάσκομαι, | Ὀλυμπίᾳ Πυθοῖ τε νικώντεσσιν.
>
> « Ainsi, moi, en apportant ce nectar limpide, don des Muses, aux athlètes vainqueurs, ce doux fruit de l'esprit, j'entre en faveur auprès de ceux qui ont triomphé à Olympie ou à Pythô. » (*Olympiques*, VII, v. 7-10)

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la σοφία invoquée par Pindare recouvre les qualités qu'Homère et Hésiode attribuaient aux élus des filles de Mémoire et que désignait le terme μῆτις[1214]. Habileté d'esprit et de manière, agilité de langage et d'action, la μῆτις caractérise Nestor, Ulysse parmi les hommes ; et, entre les dieux, Zeus surtout, qui en fait son épouse avant de l'engloutir, mais aussi ses filles, les Muses, Athéna, protectrice du fils de Laërte et patronne du seul σοφός de l'*Iliade*, le charpentier expert, le τέκτων δαήμων :

> …ὅς ῥά τε πάσης | εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης.

[1211] Cf. par exemple *Pythiques*, I, v. 12 et v. 41-42 ; VI, v. 48-49 etc.
[1212] Cf. *supra* p 449.
[1213] Voir aussi *Pythiques*, I, v. 43-45 ; *Néméennes*, VII, v. 70-79 ; VIII, v. 45-50 etc.
[1214] Sur cette notion, voir *supra* p. 53 sq. et 157 sq.

> « Il connaît son art à fond par l'inspiration d'Athéna. » (*Iliade*, XV, v. 411-412)

La μῆτις est insufflée par les filles de Mémoire aux bons rois de la *Théogonie* qui se voient dotés d'une langue de miel (v. 80 sq.), Elle est cette intelligence, cette science pratique qui donne les moyens du succès.

Le mot lui-même se fait fort rare après l'épopée et les poèmes d'Hésiode[1215]. Pourtant, on le retrouve chez Pindare précisément, au pluriel, associés aux poètes appelés en la circonstance σοφοί, pour désigner le « génie » des artisans du vers :

> Ὁ πολύφατος ὕμνος ἀμφιβάλλεται | σοφῶν μητίεσσι, κελαδεῖν | Κρόνου παῖδ' ἐς ἀφνεὰν ἱκομένους | μάκαιραν Ἱέρωνος ἑστίαν.
>
> « L'hymne tant de fois répété enveloppe les pensées des hommes de l'art, accourus, pour chanter le fils de Cronos, au foyer bienheureux de Hiéron. » (*Olympiques*, I, v. 8-10)

L'alliance de mot : σοφῶν μητίεσσι, souligne le rapprochement entre σοφία et μῆτις. La troisième *Néméenne*, elle, confirme nettement leur identité, Pindare évoquant, aux sources du chant, son génie, sa μῆτις : μήτιος ἀμᾶς ἄπο (v. 9).

Comme la μῆτις homérique et hésiodique, le talent du poète sait prendre toutes les formes qu'exigent les circonstances[1216]. Elle est opportuniste, toujours à l'affût de la bonne occasion, du καιρός[1217]. Franc quand il peut chanter avec foi de belles actions :

> Ἔχω καλά τε φράσαι, τόλμα τέ μοι | εὐθεῖα γλῶσσαν ὀρνύει λέγειν.
>
> « La matière de mes chants est belle, et une franche confiance incite ma langue à parler » (*Olympiques*, XIII, v. 11-12)[1218],

Pindare sait aussi se faire roué quand l'ennemi le presse :

> Φίλον εἴη φιλεῖν · | ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἄτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι, | ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς. | Ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει.
>
> « Puissé-je aimer mes amis ! Mais, rendant haine pour haine, je courrai sus à l'ennemi, comme un loup, et je saurai lui dérober ma trace par mille détours tortueux. Un homme à la parole franche se fait valoir en tout pays. » (*Pythiques*, II, v. 83-86)

Nous retrouvons ici l'opposition traditionnelle entre droiture (τόλμα εὐθεῖα — et donc aussi, sans doute, εὐθεῖα γλῶσσα — ; εὐθύγλωσσος ἀνὴρ) et détours (ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς) ; entre franchise et paroles rusées ; entre simplicité et duplicité. L'habileté du poète sait passer de la fourbe à la sincérité, et *vice versa*.

Mais cette multiplicité même est source de danger. Tout comme, dans l'*Iliade*, les ruses de μῆτις se faisaient méchantes face à la vaillance d'Achille, de même le génie des poètes sert parfois des causes fort peu louables. Pindare, s'il est le premier à mettre son art en avant, est aussi prompt à en dénoncer les dérives. La σοφία, y compris chez Homère, est source de mensonges. Et de mensonges dangereux :

> Ἐγὼ δὲ πλέον' ἔλπομαι | λόγον Ὀδυσσέος ἢ πάθαν διὰ τὸν ἀδυεπῆ γενέσθ' Ὅμηρον · | ἐπεὶ ψεύδεσί οἱ ποτανᾷ τε μαχανᾷ | σεμνὸν ἔπεστί τι · σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις · τυφλὸν δ' ἔχει | ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος.

[1215] Cf. les conclusion de Detienne et Vernant, 1974, ainsi que Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 335.

[1216] Cf. aussi Théognis, v. 213-218 : « À tous nos amis, ô mon cœur, présente un aspect changeant de toi-même (ποικίλον ἦθος) […] L'habileté est plus forte que l'intransigeance (Κρέσσων τοι σοφίη γίνετα ἀτροπίης). »

[1217] Cf. *Pythiques*, IV, v. 508 ; *Néméennes*, VII, v. 58 ; le καιρός, dans une acception toute positive, désigne aussi la conduite appropriée aux circonstances : *Pythiques*, IX, v. 78 ; *Olympiques*, VIII, v. 23-25 etc. Cf. Trédé, 1992.

[1218] Cf. aussi *Pythiques*, VI, v. 49.

> Εἰ γὰρ ἦν | ἔ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν, οὔ κεν ὅπλων χολωθείς | ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν | λευπὸν ξίφος.
>
> « J'imagine que la renommée d'Ulysse a dépassé ses épreuves grâce aux charmes d'Homère. Car les fictions et la poésie au vol sublime lui ont donné je ne sais quel prestige. L'art nous dupe, en nous séduisant par des fables. Plus grande est la foule, plus aveugle est son cœur. Si elle était capable de voir la vérité, non, dans la colère qu'il ressentit pour n'avoir pas obtenu les armes, le puissant Ajax n'aurait pas planté dans sa poitrine la lame de son glaive. » (*Néméennes*, VII, v. 20-27)

Ce sont les doux vers d'Homère, ses mensonges, son art ailé, bref sa séduisante, mais fausse σοφία, indistincte ici de la μῆτις de son héros, qui ont fait du fils de Laërte une figure plus chantée que celle d'Ajax. La VIII[e] *Néméenne* est encore plus dure avec ceux qui ont la langue habile, mais le cœur sans vaillance (v. 23-27). L'art du poète employé de la sorte n'est que « Flagornerie » :

> Ἐχθρὰ δ' ἄρα πάρφασις ἦν καὶ πάλαι, | αἰμύλων μύθων ὁμόφοιτος, δολοφραδής, κακοποιὸν ὄνειδος | ἃ τὸ μὲν λαμπρὸν βιᾶται, τῶν δ'ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν.
>
> « Ainsi, ces temps lointains, eux aussi, ont connu l'odieuse Flagornerie, compagne des discours insidieux, ouvrière de ruses, peste malfaisante ! Elle fait violence à l'éclat du mérite, et elle cherche à étendre la renommée pourrie d'homme sans valeur. » (*Néméennes*, VIII, v. 32-34)

Pindare, lui, rejette violemment un tel usage de la σοφία, sauf, nous l'avons vu, pour faire échec à ses ennemis :

> Εἴη μή ποτέ μοι τοιοῦτον ἦθος, Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ κελεύθοις | ἁπλόαις ἐφαπτοίμαν […] | αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς.
>
> « Puissé-je n'avoir jamais de tels sentiments, ô Zeus, ô Père, mais rester toujours fidèle aux voies de la franchise, […] louer ce qui vaut de l'être et semer le blâme sur les scélérats. » (*Néméennes*, VIII, v. 35-39)

La même dénonciation revient dans la première *Olympique* :

> Ἦ θαυματὰ πολλά, καί | πού τι καὶ βροτῶν | φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον · | δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι. | Χάρις δ', ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς, | ἐπιφέροισα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν ἔμμεναι τὸ πολλακις. | ἁμέραι δ' ἐπίλοιποι | μάρτυρες σοφώτατοι.
>
> « Ah ! le monde est plein de merveilles — et parfois aussi les dires des mortels vont au-delà du discours vrai. Des fables, ornées d'adroites fictions, nous déçoivent. Le Génie, qui pour les mortels façonne tout ce qui les charme, les met en honneur, rend croyable à l'incroyable, bien souvent ! Mais l'avenir apporte le témoignage le plus savant. » (*Olympiques*, I, v. 27-34)[1219]

Les expressions soulignant l'artifice d'un charme poétique doux comme le miel, mais trompeur, abondent. Les fables (μῦθοι) ouvragées qui déçoivent, qui sème l'ἀπατή (ἐξαπατῶντι), sont construites comme un « dédale » (δεδαιδαλμένοι) de mensonges adroits (ψεύδεσι ποικίλοις), ceux-là mêmes qui caractérisent l'homme de μῆτις : Ulysse, par exemple, est ποικιλομήτης (cf. *Iliade*, XI, v. 482 ; *Odyssée*, III, v. 163 etc.)[1220]. Le « Génie » est rendu ici non par σοφία, mais par Χάρις, terme qui renvoie plus directement encore à la fois aux Charites, associées sur l'Olympe aux Muses et à Apollon, et à l'hymne lui-même, qui est une χάρις. L'art « façonne » : τεύχει, crée de

[1219] Sur ce passage, voir aussi *supra* p. 110 sq.
[1220] Sur le personnage de Dédale, cf. F. Frontisi-Ducroux, 1975 et 1981.

toutes pièces, des « mots de miel » (τὰ μείλιχα), qui ne sont plus les paroles apaisantes que les Muses inspiraient aux rois de justice dans la *Théogonie*, mais un véritable piège. Le poète « fomente » (ἐμήσατο : verbe associé dès Homère[1221] à la fourbe, aux ruses méchantes) de rendre l'incroyable croyable (ἄπιστον πιστόν), rendant une nouvelle fois un écho perverti du discours des Muses dans la *Théogonie* (v. 26-28). Il est ici permis de songer à l'affirmation de Simonide, grand rival de Pindare :

> Τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται.
>
> « Faire semblant fait violence à la vérité même. » (fr. 55 Diehl)[1222]

Vers qui, par un jeu d'écho, associe l'art du faux-semblant, le trompe-l'œil, à l'odieuse πάρφασις :

> Ἃ τὸ μὲν λαμπρὸν βιᾶται.
>
> « Elle fait violence à l'éclat du mérite. » (*Néméennes*, VIII, v. 34)

Face à tant de mensonges, Pindare, s'offre pour réparer les injures faites au « discours vrai », au λόγος ἀληθής. Il revisite — avec la plus grande science et le plus grand talent (ἀμέραι δ' ἐπίλοιποι | μάρτυρες σοφώτατοι) — le mythe de Tantale en en expurgeant l'ignoble festin, invention des envieux (v. 47). Pindare attaque la foule ignare ; mais aussi les flatteurs, les semeurs de calomnies, qui chuchotent au lieu de parler haut, les flagorneurs que la tradition critique, depuis l'antiquité, identifient aux poètes rivaux du compositeur thébain[1223].

La σοφία offre ici le même visage équivoque, ambigu, que la μῆτις antique. Ressources de l'intelligence, « génie » quand elle est juste[1224], elle peut aussi, pour charmer le public, devenir flatterie, mensonge, faire croire l'incroyable, colporter l'opprobre et non la gloire. La σοφία devient à son tour ἐχθρά, « odieuse », « haïssable », παρὰ καιρόν, « inopportune », « malséante », « insolente » (cf. *Olympiques*, IX, v. 35-40). La tromperie n'a plus ici la caution que lui donnaient les Muses, elles qui savaient « conter des mensonges tout semblables aux réalités » (*Théogonie*, v. 27), qui ont fait don aux rois de la πάρφασις (v. 90), mais toujours dans le respect de Zeus leur père et de ses justes arrêts. Il ne s'agit plus de la μῆτις justicière du Cronide : du songe qu'il ourdit pour égarer Agamemnon[1225] ; ni du piège, du δόλος, tendu par ses mains pour châtier Ixion[1226] ; ni de Pandore, incarnation d'une ruse chatoyante, venant confondre Épiméthée[1227] ; ni même de Phémios, trompant les prétendants pour achever le retour d'Ulysse, conformément à l'arrêt pris sur l'Olympe[1228]. Cette fois, c'est le poète seul qui, volontiers, oublie la vérité pour embrasser le mensonge. Il devient lui-même un sujet de critiques, de blâme. Ce n'est

---

[1221] Cf. *Iliade*, X, v. 52 : Hector, que sa μῆτις égale à Zeus, κακὰ μήσατ' Ἀχαίους.

[1222] Cf. Detienne, 1967, p. 109-110. Voir aussi 112 sq. pour la critique de cette poésie-δόξα par Platon, qui, nous l'avons dit, semble s'accorder avec Pindare sur ce que doit être la « bonne » poésie (cf. *supra* p. 115 sq. et *infra* p. 476). Dans un passage du *Ménon* (97d sq.) que cite Marcel Detienne, Platon fait lui aussi référence à l'art de Dédale, à ses statues (τοῖς Δαιδάλου ἀγάλμασιν), qui, comme les opinions sans valeur, refusent de rester en place, à la différence des opinions vraies (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς), permanentes, stables. Pour devenir valable, la poésie, art du faux-semblant (τὸ δοκεῖν), chatoyante, passant du vrai au faux, doit être attachée, fixée par un raisonnement capable d'en rendre raison (αἰτίας λογισμῷ). Pindare n'en est pas là, mais les préoccupations paraissent fort semblables (cf. Bowra, 1961, p. 370, note 1).

[1223] Cf. *Pythiques*, II, v. 73-78.

[1224] Pindare emploie plusieurs fois μῆτις pour désigner, en bien, l'intelligence, la prudence, voire l'astuce d'un personnage : cf. *Pythiques*, IV, v. 58, v. 262 ; IX, v. 38 ; *Olympiques*, XIII, v. 50 ; *Isthmiques*, IV, v. 45-47.

[1225] Cf. *Iliade*, II, v. 1 sq.

[1226] Cf. *Pythiques*, II, v. 36-39.

[1227] Cf. *supra* p. 53 sq.

[1228] Cf. *supra* p. 76 sq.

plus seulement le tyran au faîte de la félicité, mais son chantre que le gain, le κέρδος, prend dans ses filets :

> Ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται.
>
> « La science même se laisse captiver par l'intérêt. » (*Pythiques*, III, v. 54)

Il « trafique » son chant, au propre comme au figuré. C'est au poète flagorneur que s'adresse désormais l'avertissement d'Hésiode, autrefois réservé au sot Persès :

> Χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω · | εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἕληται, | ἢ ὅ γ' ἀπὸ γλώσσης λήισσεται, οἷά τε πολλὰ | γίγνεται, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ | ἀνθρώπων, αἰδὼ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζῃ, | ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον | ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.
>
> « La richesse ne se doit pas ravir : donnée par le ciel, elle vaut bien davantage. On peut gagner une immense fortune par la violence, avec ses bras ; on peut la conquérir avec sa langue, ainsi qu'il arrive souvent, quand le gain dupe l'esprit de l'homme et que l'effronterie prend le pas sur le sentiment de l'honneur. Mais les dieux ont alors vite fait d'anéantir le coupable, de ruiner sa maison, et sa fortune ne le suit pas longtemps. » (*Les Travaux et les Jours*, v. 320-326)[1229]

Pindare et Bacchylide, plus que tout autre, ont vu leur art rattrapé par les bouleversements que connaissait leur temps. Alors même qu'ils cherchaient à ignorer, du moins explicitement, les changements sociaux, politiques et économiques qui secouaient la Grèce au VI^e^ et au V^e^ siècle, ce sont ces mêmes changements qui se trouvaient à l'origine de leur œuvre et de leur gloire. Car ce qu'inaugure l'épinicie comme genre littéraire, c'est très précisément une poésie de commande dont le rôle est aussi de nourrir son auteur. Simonide, son inventeur, n'est-il pas accusé d'avoir instauré le règne d'une « Muse mercenaire » ? La réalité économique rattrape ici l'artiste et son chant, à son corps défendant :

> Οἱ μὲν πάλαι, ὦ Θρασύβουλε, φῶτες, οἳ χρυσαμπύκων | ἐς δίφρον Μοισᾶν ἔβαινον κλυτᾷ φόρμιγγι συναντόμενοι, | ῥίμφα παιδείους ἐτόξευον μελιγάρυας ὕμνους, ὅστις ἐὼν καλὸς εἶχεν Ἀφροδίτας | εὐθρόνου μνάστειραν ἁδίσταν ὀπώραν. | Ἁ Μοῖσα γὰρ οὐ φιλοκερδής πω τότ' ἦν οὐδ' ἐργάτις · | οὐδ' ἐπέρναντο γλυκεῖαι μελιφθόγγου ποτὶ Τερψιχόρας | ἀργυρωθεῖσα πρόσωπα μαλθακόφωνοι ἀοιδαί. | Νῦν δ' ἐφίητι τὠργείου φυλάξαι | ῥῆμ' ἀλαθείας ἄγχιστα βαῖνον, | "Χρήματα χρήματ' ἀνήρ" ὃς φᾶ κτεάνων θ' ἅμα λειφθεὶς καὶ φίλων.
>
> « Au vieux temps, Thrasybule, les mortels qui montaient sur le char des Muses au bandeau d'or, pour prendre en main la noble Phorminx, ne tardaient point à lancer leurs hymnes doux comme le miel en l'honneur des beaux adolescents, dont l'aimable jeunesse fait rêver Aphrodite, la déesse au trône brillant. C'est qu'alors la Muse n'était pas cupide ni mercenaire ; Terpsichore ne portait pas un masque d'argent sur son visage ; ses doux chants, ses chants suaves, ses chants berceurs n'étaient pas à vendre. Maintenant, elle nous invite à nous accommoder à ce mot, si proche de l'exacte réalité, qu'a prononcé l'Argien : "Argent, argent, voilà l'homme !", disait-il, quand, avec ses biens, il eut perdu ses amis. » (*Isthmiques*, II, v. 1-11)

La γνώμη reprend ici la complainte de Théognis[1230]. Désormais, le poète, s'il ne compte que sur le talent, la vérité, la justice, connaît la misère, n'a plus d'amis. Pindare n'a pas abandonné tout espoir. Le destinataire de son chant est sage (ἐσσὶ γὰρ ὢν σοφός : v. 12). Lui même, sincère, franc, « chante une victoire qui n'est point ignorée » (οὐκ

[1229] Cf. Théognis, v. 607-610 ; *Pythiques*, I, v. 78 : les gains produits par la flatterie et le mensonge sont illusoires.
[1230] Cf. v. 173-192 ; v. 267-270 ; v. 619-621 ; v. 649-652 ; v. 667-682 ; v. 697-698 etc.

ἀγνῶτ' ἀείδω | […] νίκαν : v. 12-13). Il n'invente rien, ni n'ajoute à la vérité. Sa Muse, fidèle « au vieux temps », suit la même voie que celle du poète de Mégare :

> Ἴσως γὰρ πάντες ποικίλ' ἐπιστάμεθα, | ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐθέλει κακοκερδείῃσιν ἔπεσθαι, | τῷ δὲ δολοπλοκίαι μᾶλλον ἄπιστοι ἄδον.
>
> « Tous nous avons part égale de souplesse ; mais les uns se refusent à suivre le chemin des profits malhonnêtes, tandis que d'autres se plaisent aux intrigues infidèles. » (*Theognidea*, v. 224-226)

Mais c'est un choix nostalgique, presque anachronique, qui va contre les mœurs du temps. Théognis et Pindare semblent nous dire qu'ils vivent, eux, au milieu de cette race maudite que prophétisait Hésiode dans les *Travaux et les Jours*, race menteuse, parjure, jalouse, médisante, impudente, chez qui l'hospitalité, l'amitié, le respect, la pudeur, la justice n'ont plus cours[1231].

Dans la *République* (362e sq.), Platon revient sur ces questions : vaut-il mieux être riche et puissant grâce à l'injustice, mais en offrant les dehors de la justice, quitte à financer son propre renom comme son propre salut avec ses gains mal acquis (τὰ δ' ἐξ ἀδικίας κέρδη : 366a) ? Ou bien pauvre et misérable, mais en restant juste en tout point ? Dans les réponses qu'il discute, le philosophe cite l'avis des poètes, les « hymnes » qu'ils chantent en faveur de la justice et de l'injustice. Et, parmi ces poètes, figurent Pindare et ses rivaux :

> « [Les particuliers et les poètes[1232],] tous, d'une seule voix, célèbrent comme belles la tempérance et la justice, mais ils les trouvent difficiles et pénibles (πάντες γὰρ ἐξ ἑνὸς στόματος ὑμνοῦσιν ὡς καλὸς μὲν ἡ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, χαλεπὸν μέντοι καὶ ἐπίπονον) ; l'intempérance et l'injustice au contraire leur paraissent agréables et d'une possession facile, honteuses seulement au regard de l'opinion et de la loi ; les actions injustes, disent-ils, sont plus profitables que les justes dans l'ensemble (λυσιτελέστερα δὲ τῶν δικαίων τὰ ἄδικα ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος λέγουσι), et ils consentent aisément à prononcer les méchants heureux et à les honorer, quand ils sont riches ou disposent de quelque puissance ; par contre, ils méprisent et regardent de haut ceux qui sont faibles et pauvres, tout en reconnaissant qu'ils sont meilleurs (ἀμείνους) que les autres. […] Les dieux même prétendent-ils, ont souvent réservé aux hommes vertueux l'infortune et une vie misérable, tandis qu'aux méchants ils accordaient le sort contraire (καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν, τοῖς δ' ἐναντίοις ἐναντίαν μοῖραν). […] Tous ces discours, mon cher Socrate, et tant d'autres semblables, qu'on tient sur la vertu, le vice, et l'estime que leur accordent les hommes et les dieux, quel effet pensons-nous qu'ils produisent sur l'âme du jeune homme doué d'un bon naturel qui les entend et qui est capable, comme butinant d'un propos à l'autre, d'en recueillir une réponse à cette question : que faut-il être et quelle route doit-on suivra pour traverser la vie de la meilleure façon possible ? Il est vraisemblable qu'il se dira à lui-même avec Pindare (λέγοι γὰρ ἄν ἐκ τῶν εἰκότων πρὸς αὑτὸν κατὰ Πίνδαρον ἐκεῖνο τὸ) : "Gravirai-je par la justice ou par les ruses obliques une plus haute enceinte pour m'y fortifier et y passer ma vie (Πότερον δίκᾳ τεῖχος ὕψιον ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβὰς καὶ ἐμαυτὸν οὕτω περιφράξας διαβῶ) ?" D'après ce qu'on rapporte, si je suis juste sans le paraître, je n'en tirerai aucun profit (δικαίῳ μὲν ὄντι μοι, ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ, ὄφελος οὐδέν φασιν εἶναι), mais des ennuis et des dommages évidents ; injuste, mais pourvu d'une réputation de justice (ἄδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ), on dit que je mènerai une vie divine. Donc, puisque "l'apparence", ainsi que me le montrent les sages, "fait violence à la vérité même" et qu'elle est maîtresse du bonheur, vers elle je dois tendre tout entier (οὐκοῦν, ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὅλως). Comme façade et décor je dois tracer autour de moi, en trompe-l'œil, une image de vertu et tirer derrière le renard du très sage Archiloque, animal soucieux de ses intérêts et fertile en ruses

[1231] Cf. *supra* p. 395 sq.
[1232] Cf.ποιητῶν, 363e.

(πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλῳ περὶ ἐμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἑλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην). » (*République*, 363e-365c)[1233]

Platon ne dit pas si Pindare répond comme le jeune homme du discours d'Adimante à sa propre question. Et nous n'avons pas l'ode dont ce fragment est tiré. Toutefois, d'après tout ce qui vient d'être dit, il semble clair que le poète thébain n'emprunte la voie des ruses tortueuses (cf. ὁδοῖς σκολιαῖς : *Pythiques*, II, v. 83-86) que pour tromper ses ennemis. Pour le reste, il favorise au contraire la justice, la droiture, la simplicité, la franchise. La solution adoptée par le jeune homme, appuyée sur la citation de Simonide et les ruses du renard dans les fables, les αἶνοι, d'Archiloque, semble donc prendre le contre-pieds de celle défendue par des poètes comme Pindare ou Théognis. L'ambiguïté de la σοφία du poète est ici soulignée à plaisir par le philosophe. Derrière les σοφοί et la toute puissance du faux-semblant, du δοκεῖν, se cache Simonide et sa Muse mercenaire. Si Archiloque est le plus « sage » de tous, σοφώτατος, c'est que son renard incarne l'intérêt, le profit, le κέρδος, et la ruse. Ce qui passe pour de la sagesse n'est qu'une talentueuse habileté, une astuce virtuose. Le trompe-l'œil, la σκιαγραφία, prend le pas sur la vérité. Si Pindare lance la question, ce n'est pas sa réponse qui l'emporte.

Les certitudes passées ne sont donc plus de mise. Certes, les sagesses que les poètes destinent à leur auditoire varient selon le statut, noble ou non, de ce dernier. Mais comment faire quand il n'est plus possible de savoir qui est « noble » et qui ne l'est pas ? De même, comprendre la véritable portée de ces γνῶμαι exige en principe des qualités non seulement intellectuelles, mais également « génétiques ». Hésiode, Théognis, Pindare commencent par s'adresser aux rois et aux gens de biens. Ce n'est qu'après qu'ils distinguent parmi eux, en chiffrant leurs propos, les hommes avisés des autres. Mais alors que faire dans une cité où « seuls les simples citoyens sont encore sains d'esprit » ? Ne faut-il pas dans ce cas se contenter de la sagesse de l'auditoire, quand bien même il ne serait pas « né »[1234] ? Enfin, le devoir d'un poète est aussi d'exalter les puissants, représentants des dieux sur terre. Mais comment continuer quand ces derniers ne sont plus « issus de Zeus », mais de la violence ou de l'argent ? Pire encore, comment louer un pouvoir qui n'est plus ni monarchique ni même oligarchique, mais démocratique ? Faut-il donc, tel Eschyle dans les *Perses*, faire l'éloge des simples soldats qui forment le gros des troupes, au lieu de chanter le nom de leur noble général ?[1235]

Face à ces dilemmes, les poètes doivent composer. Ils doivent s'adapter sans pour autant trahir l'héritage qu'ils ont reçu des temps anciens. Leur attention se tourne désormais vers le public. Il faut non seulement lui plaire, mais aussi le convaincre. Sans compter que ce sont les poètes eux-mêmes qui, parfois, semblent s'interroger sur l'univers qu'ils décrivent et sur la place qu'ils y tiennent. Les vérités, les γνῶμαι qui jadis allaient de soi doivent désormais trouver des explications sinon rationnelles, du moins plus proches des hommes et des réalités civiques. Zeus en effet n'offre plus de caution suffisante. On ne le comprend plus[1236].

[1233] Detienne, 1967, p. 112 sq. offre un commentaire intéressant de ce passage. Voir aussi *supra* p. 119 sq.

[1234] Comparer l'absence d'exclusive touchant son auditoire chez Héraclite, pourtant énigmatique à souhait dans le choix de ses expressions et descendant d'une lignée royale : Vernant, 1965, II, p. 113-115, « La naissance du philosophe est solidaire de l'avènement du citoyen ». Voir aussi Demont, 1990, p. 50-51. Quant au public des tragédies, il s'agit bien évidemment de la cité tout entière.

[1235] Cf. *infra*, p. 515.

[1236] Cf. Théognis, v. 373-380.

CHAPITRE IX
LA TENSION TRAGIQUE

Si l'on considère la manière dont les sagesses traditionnelles apparaissent dans la tragédie, comme dans le cas de Pindare, mais pour des raisons différentes, on peut se demander d'abord si elles y ont leur place. Elles nous semblaient trop « vraies » pour l'épinicie parce que louer sur commande un tyran s'accommodait plutôt mal *a priori* du rappel de leçons désagréables. Chez les tragiques en revanche, la question est de savoir pourquoi elles sont encore vraies.

En prenant comme point de départ de notre réflexion les analyses offertes par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet dans leur ouvrage *Mythe et tragédie*[1237], quitte à les nuancer et à les préciser par la suite, il est permis de faire pour commencer quelques remarques d'ensemble.

La tragédie appartient à un moment de l'histoire grecque où la cité finit de se constituer contre un passé mythique et légendaire dans lequel il n'y avait de place que pour les héros et pour les rois, non pour un gouvernement des citoyens. Or les γνῶμαι, les enseignements des poètes archaïques appartiennent à cet univers défunt, et non à celui de la πόλις. La vérité, la justice, le droit, tels que ces sagesses les définissent, ne sont pas ceux de l'Athènes du V^e^ siècle. Ils reposent sur des représentations du monde, sur des valeurs contre lesquelles la cité à dû se battre pour s'instituer. Dans ces conditions, comment ne pas se demander quelle légitimité, quel crédit peuvent encore avoir ici des γνῶμαι. Et en vérité, cette question est sans cesse posée par les dramaturges eux-mêmes qui n'hésitent pas à mettre en question les personnages légendaires qu'ils font monter sur scène. L'arbitraire de leur destinée n'est pas accepté comme tel, mais interrogé, contesté. La justice de Zeus n'est plus la seule à être reconnue et respectée. Créon le dit bien à Antigone : les « lois » dont elle se réclame ne sont plus maîtresses de la cité ; un nouveau droit les a remplacées. Cependant, Antigone non plus n'a pas entièrement tort. Ainsi que Créon l'apprend à ses dépens, les leçons qu'enseigne la tradition conservent de leur portée. Les γνῶμαι restent vraies. Et c'est de cette tension entre passé et présent que naît la tragédie :

> « La tragédie prend ses distances par rapport aux mythes de héros dont elle s'inspire et qu'elle transpose très librement. Elle les met en question. Elle confronte les valeurs héroïques, les représentations religieuses anciennes, avec les modes de pensée nouveaux qui marquent l'avènement du droit dans le cadre de la cité. Les légendes de héros se rattachent en effet à des lignées royales, des γένη nobles qui sur le plan des valeurs, des pratiques sociales, des formes de religiosité, des comportements humains, représentent pour la cité cela même qu'elle a dû condamner et rejeter, ce contre quoi il lui a fallu lutter pour s'établir, mais aussi ce à partir de quoi elle s'est constituée et dont elle reste très profondément solidaire. Le moment tragique est donc celui où une distance s'est creusée au cœur de l'expérience sociale, assez grande pour qu'entre la pensée juridique et politique d'une part, les traditions mythiques et héroïques de l'autre, les oppositions se dessinent clairement, assez courte cependant pour que les conflits de valeur soient encore douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s'effectuer. »[1238]

Parce que la tragédie est au confluent de deux univers, parce qu'elle a besoin de représenter les vérités traditionnelles contre lesquelles la cité s'est formée autant que les

[1237] Vernant et Vidal-Naquet, 1972, p. 14-15 ; 1986, chapitres I, IV, V, VII.
[1238] Vernant et Vidal-Naquet, 1972, p. 16 ; voir aussi 1986, p. 160-163, p. 166-167.

nouvelles valeurs morales, sociales et politiques apparues avec la πόλις, elle ne saurait se passer de la présence des γνῶμαι, ni même leur retirer toute validité. Car ce qu'incarnent les héros tragiques « sur le plan des pratiques sociales, des formes de religiosité, des comportements humains », ces « puissances divines », cet « ordre qui dépasse l'homme et lui échappe », c'est très précisément ce que les γνῶμαι ont toujours eu pour fonction d'exprimer et de rappeler. Au moins autant que les légendes elles-mêmes, ce sont ces maximes d'un autre temps, ces vérités d'un autre monde qui recréent sur scène l'univers des héros et des dieux, celui d'Homère et d'Hésiode. Sans elles, il n'y aurait rien à mettre en cause, aucune question à poser. Sans elles, il n'y aurait aucune tension, aucun tragique. Et de fait, quand, à la fin du V^e^ siècle, les γνῶμαι, utilisées depuis les sophistes à l'appui d'une thèse comme de son contraire, devenues de simples lieux communs pratiques pour emporter l'adhésion dans un discours ou un plaidoyer, réinventées même par certains selon de nouveaux critères excluant entièrement tout fond de vérité divine, perdent leur ancrage traditionnel et archaïque, ce déracinement marque la mort de la tragédie.

Sur scène se font face un héros droit sorti des épopées d'Homère et un chœur composé d'hommes et de femmes ordinaires, personnage collectif où l'individu est fondu dans la masse. Dans cette simple opposition apparaissent déjà toutes les contradictions, toutes les ambiguïtés au fondement de la tragédie. D'un côté, le protagoniste, personnage appartenant à un monde révolu contre lequel est née la cité « démocratique ». À la tête d'une « Maison », il est le roi, le représentant d'un univers où la justice, où le droit est aux mains des dieux et des γένη, ces grandes familles nobles qui se flattent d'en descendre. Il incarne les idéaux élitistes et aristocratiques et nous arrive d'un passé mythique et légendaire où la cité comme entité politique n'existe pas encore. Et quand il lui arrive d'offrir un visage plus contemporain, c'est pour apparaître sous les traits d'un tyran, avec toutes les ambiguïtés qui entourent ce type de personnage, et en particulier les dangers qu'il fait peser sur la liberté de la cité. De l'autre, le Chœur, assemblée d'hommes et de femmes exprimant les craintes et les aspirations sinon du peuple, du moins de la « communauté », de l'ensemble du corps civique. Entre eux se dressent non seulement la barrière du temps et du nombre, mais aussi celle du mètre.

La langue tragique est double. Les protagonistes du drame s'expriment surtout en trimètres iambiques et en dialecte attique. Le trimètre se rapprochant le mieux de la langue prosaïque, de la conversation de tous les jours, ils s'avèrent les mieux adaptés pour rendre des dialogues. En outre, le dialecte ionien, dont l'attique est une variante, a été au VI^e^ siècle non seulement la langue d'élection de Solon, poète et législateur d'Athènes, mais aussi et surtout d'individus, enquêteurs comme Hécatée, physiciens comme Thalès, qui les premiers, en prose, parlent de leur propre autorité et dont les noms évoquent la naissance de la science grecque. Que ce soit là la langue des héros quand ils dialoguent entre eux ou avec le chœur, voilà qui les rapproche de l'homme « politique », du « citoyen », dont pourtant leur nature devrait en tout point les distinguer. Comme « démythifiés » par cette parole « laïque » devenue la leur, ils peuvent désormais être l'objet d'une discussion, d'un débat. D'incontestables dans leurs prérogatives et leurs justifications, ils sont devenus dans la tragédie l'objet des questions et des interrogations du public. Le Chœur, au contraire, utilise pour s'exprimer les rythmes de la lyrique chorale aux accents traditionnellement doriens. Cela peut sembler d'abord un choix étrange, puisque ces mètres offrent des sonorités « archaïsantes » et sont aussi ceux de l'épinicie, genre aristocratique s'il en est. Mais à la différence de Bacchylide ou Pindare, le Chœur fait moins l'éloge des héros tragiques qu'il n'exprime ses inquiétudes, voire ses craintes, à leur sujet.

Précisons toutefois que le Chœur n'est pas un personnage totalement exempt d'ambiguïté. Il n'est pas tout entier du côté de la cité. D'abord parce que, comme le

souligne Pierre Vidal-Naquet[1239], s'il est bien ce personnage collectif, sans uniforme distinctif, sans masque qui le sépare en autant d'individus, s'il incarne bien par là la communauté civique opposée au héros tragique, qui, lui, est isolé et hors de la cité, il n'est en revanche presque jamais composé de citoyens « typiques », mais le plus souvent de femmes qui, comme on le sait, ne jouaient aucun rôle dans la vie publique. En outre, jamais le Chœur ne prend part aux décisions qui marquent la progression du drame. Celles-ci émanent toujours des héros, tandis que le Chœur, lui, ne peut qu'assister, impuissant, au spectacle tragique. Enfin, s'il est toujours le tenant d'une position « raisonnable » par rapport au drame que vivent les protagonistes, celle-ci s'appuie tantôt sur les maximes traditionnelles, nos fameuses γνῶμαι, tantôt sur les nouvelles règles qui fondent la cité. Ainsi, même dans le personnage du Chœur, c'est l'ambiguïté et l'énigme qui dominent.

La tragédie n'est donc jamais unanime, sinon sur un point : elle repose toujours sur le dialogue, sur la confrontation des voix des uns et des autres, autrement dit et pour reprendre les termes de Pierre Vidal-Naquet, sur :

> « …ce double dédoublement qu'est, d'une part, l'opposition entre le héros et le chœur, et de l'autre, le rapport qui s'établit entre le chœur et les acteurs et la cité présente sur les gradins. »[1240]

Jean-Pierre Vernant peut affirmer que :

> « Dans le cadre nouveau du jeu tragique, le héros a cessé d'être un modèle ; il est devenu, pour lui-même et pour les autres, un problème. »[1241]

Les valeurs qu'il incarne, les explications que le dramaturge lui fait donner à ses actions et à son comportement ne vont plus d'elles-mêmes. Tout comme chez Solon et Théognis les maximes traditionnelles prenaient une tournure nouvelle et l'ordre du monde une allure civique, de même la tragédie apparaît-elle comme une mise en question de vérités et de justifications demeurées longtemps incontestables, mais dont l'arbitraire finit soudain par gêner, dont le caractère absolu et souvent impénétrable ne satisfait plus la cité. La tragédie ne les rejette pas, elle ne les condamne pas. Au contraire elle les voit généralement triompher. Mais en même temps, elle en fait l'enjeu du débat qui oppose désormais le monde des dieux à celui des hommes et de la cité, débat d'où naissent les tensions qui font le tragique même.

Dans les pages qui suivent, nous allons étudier un certain nombre de ces questions autour desquelles on se dispute sur scène. D'abord, celle qui met les sentences elles-mêmes au cœur du débat : comment accorder les vieilles vérités héritées de la tradition, les lois de Zeus, avec celles, nouvelles de la cité ? C'est l'histoire bien connue d'*Antigone*. Ensuite, comment apprécier la culpabilité du héros tragique, s'il est vrai que Droit ancien et nouveau ne le traite pas de même ? La figure d'Œdipe s'impose. Enfin, dans quelle mesure et de quelle manière la tragédie, qui n'est pas un genre « politique », au contraire, pense les enjeux « politiques » qui surgissent au détour d'une destinée, celle d'une famille ou d'un pays ? Nous avons choisi l'*Orestie* d'Eschyle pour étudier cette question, tant il est vrai qu'Égisthe usurpant le pouvoir et voulant imposer sa loi au peuple d'Argos peut apparaître comme un tyran face à Oreste, vengeur non seulement de sa lignée, mais aussi de sa cité. Nous aborderons pour conclure un dernier problème, qui est de savoir ce que la cité, précisément, croyait de ces « mythes » qui se jouaient devant elle, sur scène. L'exemple choisi sera cette fois celui des *Perses*, parce qu'il s'agit là d'une tragédie « actuelle » pour son public, une tragédie dont les

---

[1239] Vernant et Vidal-Naquet, 1986, p. 99-100, p. 106 sq., p. 157-160.
[1240] Vernant et Vidal-Naquet, 1986, p. 156.
[1241] Vernant et Vidal-Naquet, 1972, p. 14 ; 1986, p. 22, p. 84-86, p. 160-163, p. 166.

Athéniens eux-mêmes sont les acteurs. C'est leur propre histoire qui devient « mythe » sous leurs yeux.

LES ΓΝΩΜΑΙ FACE AUX LOIS DE LA CITÉ : *ANTIGONE*

Quand la tragédie d'*Antigone* commence, la situation est claire. Les deux camps sont face à face et les positions nettement marquées. D'un côté, Antigone qui se réclame des lois divines. De l'autre, Créon qui veut imposer celles de la cité. Le terme employé de part et d'autre reste le même, νόμος, mais dans la bouche de ces deux personnages, il prend deux significations totalement différentes et violemment opposées.

ANTIGONE EST DANGEREUSE

Dans la première scène où Antigone dialogue avec sa sœur Ismène, son parti semble être celui de l'excès et de l'orgueil. Ismène refuse de la suivre dans sa « folie » (δυσβουλία : v. 95 ; ἄνους : v. 99) et se justifie en l'accusant implicitement de vouloir imposer par la violence sa volonté à la cité :

> « Quant à moi, je ne méprise pas [ce qu'on prise chez les dieux], mais je ne me sens pas capable d'agir en faisant violence à mes concitoyens (βίᾳ πολιτῶν δρᾶν). » (*Antigone*, v. 79)

Ainsi, quand Ismène incarne le souci de l'intérêt commun et de la « volonté générale », Antigone, elle, ne pense qu'à sa famille et la place au-dessus de tout et de tous. De sorte qu'elle apparaît paradoxalement comme sous les traits d'un tyran, refusant tout compromis et voulant imposer « brutalement » sa volonté, alors qu'elle n'est qu'une femme qui devrait se soumettre aux ordres du roi (v. 58-64). Ce qui est souligné ici, c'est qu'Antigone, dans sa folie, sort de sa condition et pèche par orgueil. Qui est-elle pour commander aux hommes, aux rois mêmes, fût-ce au nom des dieux ?

Au contraire, face à elle, Créon prononce un premier discours plein de sagesse et de raison. Parlant au nom de la cité, il souligne que ce qui fait la force et le salut du souverain, c'est la défense de l'intérêt commun :

> « Est-il possible de bien connaître l'âme, les sentiments, les principes d'un homme quelconque, s'il ne s'est pas montré encore dans l'exercice du pouvoir, gouvernant et dictant des lois (ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισι ἐντριβὴς φανῇ) ? Eh bien ! voici ce qu'il en est pour moi. Celui qui, appelé à conduire un État, ne s'en tient pas toujours au bon parti (ὅστις πᾶσαν εὐθύνων πόλιν | μὴ τῶν ἀρίστων ἅπτεται βουλευμάτων) et qui demeure bouche close par crainte de qui que ce soit, celui-là, aujourd'hui et toujours, est pour moi le dernier des hommes. Et de même, qui s'imagine qu'on peut aimer quelqu'un plus que son pays, à mes yeux, ne compte pas. Moi, au contraire — et Zeus m'en soit témoin, Zeus qui voit tout et à toute heure —, moi je ne peux me taire quand je vois le malheur (τὴν ἄτην) en marche vers ma ville ; pas plus que je ne puis tenir pour mon ami un ennemi de mon pays. Ne sais-je pas que (τοῦτο γιγνώσκων ὅτι…) c'est ce pays qui assure ma propre vie […]. Les voilà, les lois sur lesquelles je prétends fonder la grandeur de Thèbes (τοιοῖσδ' ἐγὼ νόμοισι τήνδ' αὔξω πόλιν). » (*Antigone*, v. 175-191)

On retrouve ici des principes établis par Hésiode dans les *Travaux et les Jours* : que Zeus veille ; qu'ἄτη menace ; que l'intérêt de tous doit primer sur les désirs du roi ; que la cité et le roi ne font qu'un ; un peu plus loin, que l'appât du gain, le κέρδος, corrompt les hommes et les perd (v. 221-222). Cependant, la perspective a changé. Des tensions se font jour entre le monde d'Hésiode et celui de Créon. En effet, ce dernier

n'est plus exactement un roi comme les autres, mais « le chef nouveau (βασιλεὺς νεοχμός) que réclame à cette heure l'État nouveau (cf. νεαραῖσι ἐπὶ συντυχίαις) établi par les dieux » (v. 156-158). Ses préoccupations sont désormais autant — voire plus — politiques que religieuses ou morales. Le bon roi n'est plus seulement celui auquel Zeus a donné la puissance, mais plutôt l'orateur qui parle vrai et dit ce qu'il pense, le législateur qui propose de bonnes lois. Un nouveau modèle vient se superposer à l'ancien pour le remplacer. Il semble donc qu'au début de la pièce, ce soit l'univers de la πόλις qui doive l'emporter sur les valeurs traditionnelles. Mais en vérité, cela ne dure pas.

Très vite en effet, la situation s'inverse en faveur d'Antigone. Le législateur raisonnable fait place en Créon au mauvais roi que condamne Hésiode, au tyran égoïste et aveugle incapable d'écouter les conseils avisés d'autrui. Il aime invoquer Zeus, avancer de grands principes, tenir un discours proprement gnomique à l'appui de ses propos — il voit s'approcher ἄτη (v. 185-186), puissance au combien traditionnelle ; il « comprend » (γιγνώσκων : v. 187) que son pays est son salut et se pose en « pilote », comme Théognis dans ses élégies, du navire de l'État (v. 189-190) —, mais paraît incapable d'en user comme il faut au moment d'agir[1242]. Ainsi quand le Chœur s'interroge pour savoir si la condamnation dont Créon a frappé Polynice est bien justifiée et en accord avec l'intérêt de la cité, Créon s'emporte :

> « Le Coryphée. — [La sépulture donnée à Polynice], prince, ne serait-elle pas voulue par les dieux ? À la réflexion, depuis un moment, je me le demande.
> Créon. — Tais-toi, si tu ne veux pas, avec de pareils mots, faire déborder ma colère ; et prends garde à te montrer aussi fou que tu es vieux (μὴ ' φευρεθῇς ἄνους τε καὶ γέρων ἅμα). Ton langage est intolérable. » (*Antigone*, v. 278-281)

Si la vieillesse est parfois synonyme de sénilité, le plus souvent, au contraire, elle est gage d'expérience, de bon sens, d'une saine γνώμη. Plus tard, nous le verrons, Hémon émet le souhait que sa jeunesse ne le prive pas de γνώμη précisément (v. 719-720). Cette leçon est déjà celle rappelée sans cesse par Nestor à qui veut l'entendre. Mais, en la circonstance, Créon l'oublie, lui pourtant si prompt d'habitude à étayer de sagesses éprouvées son argumentation. Où est donc sa propre γνώμη, sa faculté à voir venir le désastre ? Loin de comprendre la réflexion du Chœur, Créon ne supporte pas d'être contrarié et voit dans toute opposition la marque d'un complot ourdi contre lui à prix d'or :

> « Depuis un moment, il y a dans cette ville des hommes qui s'impatientent et qui murmurent contre moi. Sournoisement, ils vont secouant la tête ; ils ne savent pas, comme il le faudrait, se plier au joug (ὑπὸ ζυγῷ), se résigner à m'obéir. » (*Antigone*, v. 289-292)

Après Antigone, c'est au tour de Créon d'être l'intransigeance même. En recourant à l'image du joug, Créon évoque cette maxime qui veut qu'un sujet obéisse à son roi. Ulysse n'en invoque pas d'autre quand il abat son sceptre sur le dos de Thersite. Les ordres d'un roi méritent le respect et toute révolte est condamnable. Mais le problème ici, c'est que Créon, contrairement au personnage du bon gouvernant qu'il peignait dans son premier discours, n'a pas encore fait la preuve de sa valeur. Il n'est roi que depuis quelques heures et déjà il voudrait être respecté. Dans sa bouche, de telles remarques finissent donc par ressembler aux arguments de l'épervier soumettant le rossignol à une loi inique plutôt qu'à la juste colère d'un chef légitime.

Les rôles finissent de s'inverser en faveur d'Antigone quand celle-ci est amenée devant Créon par le garde qui l'a surprise en train d'enterrer son frère. C'est maintenant

[1242] Cf. Blundell, 1989, p. 115 sq. ; Wolf, 1910, p. 48-53 et p. 126-131.

la fille d'Œdipe qui tient un discours argumenté et convaincant, alors que Créon ne trouve de réponse que dans l'exercice de la force brutale. Ainsi, au tyran qui lui lance « tu as osé braver les lois » (τούσδε νόμους : v. 449 — voire « *mes* lois », τούσδε étant le démonstratif de la première personne), elle répond en ces termes :

> « Oui ! car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! Ce n'est pas la Justice (Δίκη), assise aux côtés des dieux infernaux ; non, ce ne sont pas là les lois (τούσδε νόμους) qu'ils ont jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux (ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν | νόμιμα) ! Elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui, ni d'hier, elles sont éternelles, et nul ne sait le jour où elles ont paru. […] Je te parais sans doute agir comme une folle. Mais le fou pourrait bien être celui même qui me traite de folle. » (*Antigone*, v. 449-470)

Cette tirade manifeste bien l'opposition radicale entre les lois du législateur, créations de l'esprit humain susceptibles de changer avec le temps, et les lois immuables établies par les dieux et la tradition. Pour autant, doit-on en conclure que, dans la tragédie, la cité est défaite ? Antigone a-t-elle finalement l'aveu du poète ? Rien n'est moins sûr.

Le Chœur qui intervient après cette altercation renvoie les deux protagonistes dos à dos et, dans un chant énigmatique, semble condamner tant Antigone parce qu'elle délire furieusement que Créon parce qu'il tient un discours déraisonnable (v. 601-603). Quant aux γνῶμαι qu'il sème dans son discours, elles peuvent viser l'un comme l'autre :

> « Le proche et lointain avenir, aussi bien que le passé, viendra confirmer cette loi (νόμος ὅδε) : il n'est pas d'existence humaine où le moindre excès ne pénètre sans qu'elle connaisse un désastre (ἄτας). […] C'est la sagesse qui parle dans ce mot fameux de je ne sais qui : Quand l'homme confond le mal et le bien, c'est que les dieux poussent son âme dans la plus désastreuse erreur (ὅτῳ φρένας | θεός ἄγει πρὸς ἄταν), et il lui faut alors bien peu de temps pour le connaître, le désastre (ἄτας). » (*Antigone*, v. 611-625)

Voix de la prudence et de la sagesse, mais aussi voix de la cité et de l'intérêt général, le Chœur voulait dès le début « oublier » les maux passés pour le bien de tous (v. 150-151). Mais Antigone et Créon en ont décidé autrement. En les blâmant ensemble, le Chœur, composé de citoyens de Thèbes, semble les dénoncer l'un et l'autre comme des dangers pour la cité. Les γνῶμαι les mettent ici en question sans les distinguer, comme si, dans leur égarement, il n'était plus question entre eux d'un conflit entre les lois de la ville et la foi jurée aux dieux, mais seulement, une fois encore, de « ces maux qui toujours, sous le toit des Labdacides, après les morts, s'abattent sur les vivants » (v. 594-600). Elles les désignent tous deux, et non la seule Antigone, comme des héros de légende qui ne peuvent trouver leur place dans la cité[1243]. Créon qui, pourtant, est au départ le champion de la cité contre les dieux est vite rattrapé par eux et par sa vraie nature. Il prétendait être capable de « voir le désastre en marche vers ses concitoyens » (τὴν ἄτην ὁρῶν | στείχουσαν ἀστοῖς : v. 185-186), alors qu'en réalité, comme le souligne avec insistance le Chœur (ἄτας : v. 614 ; ἄταν : v. 624 ; ἄτας : v. 625), il est lui-même au cœur du « désastre », un « désastre ambulant » en quelque sorte.

[1243] Nous avons vu que, dans le cadre des réflexions politiques de poètes comme Solon et Théognis, c'est là le destin qui menace les tyrans. Trop fortunés, trop puissants, ils finissent par perdre de vue le bien de leur cité ainsi que le leur et, se plaçant en dehors de la morale et de la justice tant humaines que divines, courent à leur perte. Les mises en garde de Pindare à Hiéron allaient dans le même sens.

En fait, tout comme Ismène condamnait la violence d'Antigone, et non le droit sacré de Polynice à un tombeau, de même ici, ce sont moins les lois de la cité qui sont condamnées que l'application injuste et absolue que veut en faire Créon. Ce que lui-même semble confirmer en invoquant pour seule explication de son entêtement la nécessité de faire prévaloir la loi du plus fort :

> Οὐ γὰρ ἐκπέλει | φρονεῖν μέγ' ὅστις δοῦλός ἐστι τῶν πέλας.
>
> « Non, on n'a pas le droit de faire le fier quand on est aux mains des autres » (*Antigone*, v. 478-480),

faisant ainsi une nouvelle fois écho aux propos tenus par l'épervier au rossignol. À ses yeux, ce n'est effectivement plus un conflit entre le droit civique et la justice divine qui se déploie ici, mais le problème de savoir qui « porte la culotte » au palais :

> Ἦ νῦν ἐγὼ μὲν οὐκ ἀνήρ, αὕτη δ' ἀνήρ, | εἰ ταῦτ' ἀνατεὶ τῇδε κείσεται κράτη.
>
> « Désormais, ce n'est plus moi, mais c'est elle qui est l'homme, si elle doit s'assurer un tel triomphe ! » (*Antigone*, v. 484-485)

Et Créon d'accuser pour finir Ismène, qui pourtant n'a rien fait. C'est à son tour de chercher à faire prévaloir sa volonté envers et contre tous, fussent-ils des dieux. Antigone le reconnaît :

> Ἀλλ' ἡ τυραννὶς πολλά τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖ | κἄξεστιν αὐτῇ δρᾶν λέγειν θ' ἃ βούλεται.
>
> « C'est l'avantage de la tyrannie qu'elle a le droit de dire et de faire ce qu'elle veut » (*Antigone*, v. 506-507),

Mais ce pouvoir s'exerce aux dépens de la cité qui tait ses avis par crainte du tyran :

> Ὁρῶσι χοὖτοι · σοὶ δ' ὑπίλλουσι στόμα.
>
> « Ils pensent comme moi, mais devant toi ils tiennent leur langue. » (*Antigone*, v. 509)

Créon n'apparaît plus ici comme le premier citoyen de la cité, mais simplement comme un mauvais roi dont l'intransigeance est aussi funeste pour Thèbes que celle d'Antigone. Leurs folies respectives se répondent bel et bien.

La confrontation qui suit entre Créon et son fils Hémon ne fait que confirmer l'écart qui sépare le tyran de la cité qu'il prétend incarner. Il affirme ainsi :

> Ὅν πόλις στήσειε, τοῦδε χρὴ κλύειν | καὶ σμικρὰ καὶ δίκαια καὶ τἀναντία.
>
> « C'est celui que la ville a placé à sa tête à qui l'on doit obéissance, et dans les plus petites choses, et dans ce qui est juste, et dans ce qui ne l'est pas. » (*Antigone*, v. 666-667)

Créon ne veut pas faire respecter à Antigone les lois de la cité : il veut lui imposer *sa* loi, juste ou non. En son âme règne l'idée que la vérité, c'est ce qu'il dit, et rien d'autre. Hémon essaye en vain de lui faire entendre raison par une succession de maximes qui rappellent fort celles des *Travaux et les Jours*[1244] :

[1244] Cf. en particulier la définition de « l'homme complet » chez Hésiode. Voir aussi Théognis, v. 221-226 par exemple.

> « Les gens qui s'imaginent être seuls raisonnables (ὅστις γὰρ αὐτὸς ἢ φρονεῖν μόνος δοκεῖ) et posséder des idées ou des mots inconnus à tout autre, ces gens-là, ouvre-les : tu ne trouveras en eux que le vide. » (*Antigone*, v. 707-709)

Il ne faut pas s'obstiner, mais savoir se rendre à la raison :

> « Vois comme l'arbre qui sait plier conserve bien sa ramure, tandis que celui qui s'obstine à résister périt arraché avec ses racines […]. S'il existe en moi, malgré ma jeunesse, quelque jugement (γνώμη γὰρ εἴ τις κἀπ' ἐμοῦ νεωτέρου | πρόσεστι), je déclare qu'à mes yeux, il n'est rien sans doute au-dessus de l'homme qui possède en tout la science innée (φήμ' ἔγωγε πρεσβεύειν πολὺ | φῦναι τὸν ἄνδρα πάντ' ἐπιστήμης πλέων) ; mais à son défaut, il est bon aussi d'apprendre quelque chose de qui vous apporte de bonnes raisons (καὶ τῶν λεγόντων εὖ καλὸν τὸ μανθάνειν). » (*Antigone*, v. 712-723)

Le Coryphée l'approuve (v. 724-725). Thèbes même applaudit à ses propos (v. 733). Mais Créon n'en a cure. Il n'est plus désormais membre de la communauté, mais il se veut au-dessus d'elle. Il n'est plus à son service, mais il veut qu'elle le serve :

> « Créon. — Est-ce une conduite à tenir que de s'incliner devant des rebelles (τοὺς ἀκοσμοῦντας) [c'est-à-dire Antigone et sa sœur] ?
> Hémon. — Je ne demande nullement qu'on ait des égards pour les traîtres.
> Créon. — N'est-ce pas là pourtant le mal qui la possède ?
> Hémon. — Ce n'est pas ce que dit tout le peuple de Thèbes (οὔ φησι Θήβης τῆσδ' ὁμόπτολις λεώς).
> Créon. — Thèbes aurait donc à me dicter mes ordres (πόλις γὰρ ἡμῖν ἀμὲ χρὴ τάσσειν ἐρεῖ) ?
> Hémon. — Tu le vois, tu réponds tout à fait en enfant (ὡς ἄγαν νέος).
> Créon. — Ce serait alors pour un autre que moi que je devrais gouverner ce pays (Ἄλλῳ γὰρ ἢ 'μοι χρή με τῆσδ' ἄρχειν χθονός) ?
> Hémon. — Il n'est point de cité qui soit le bien d'un seul (πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἥτις ἀνδρός ἐσθ' ἑνός).
> Créon. — Une cité n'est plus alors la chose de son chef (οὐ τοῦ κρατοῦντος ἡ πόλις νομίζεται) ?
> Hémon. — Ah ! tu serais bien fait pour commander tout seul dans une cité vide (καλῶς ἐρήμης γ' ἂν σὺ γῆς ἄρχοις μόνος) ! » (*Antigone*, v. 730-739)

Oublié son discours d'entrée en charge où seul lui importait le salut de ses concitoyens. La cité est désormais sa chose, comme le rossignol était la proie de l'épervier. Il n'en fait plus partie ; pire, il n'est plus fait pour la vie dans une cité, mais pour la solitude du héros tragique qui se retourne, sans le vouloir, contre les siens et lui-même, pour une solitude telle que celle dont Polynice précisément fournissait l'exemple. Ignorant la justice, « foulant aux pieds les honneurs dus aux dieux » (τιμάς γε τὰς θεῶν πατῶν : v. 745), il « veu[t] parler seul et sans qu'on lui réponde » :

> Βούλει λέγειν τι καὶ λέγων μηδὲν κλύειν (*Antigone*, v. 757).

La transformation de Créon en cette figure qu'il condamnait au début de la pièce, celle du héros qui met en péril la cité tout entière pour satisfaire des intérêts et des espoirs tout personnels, s'achève avec la venue de Tirésias. En effet, face au fameux devin, Créon finit par reproduire très exactement la conduite d'Œdipe lui-même, héros tragique par excellence. D'abord prêt à admettre la sagesse de Tirésias (v. 991-994), il le chasse bientôt parce que ce dernier a osé le mettre en cause, lui, le roi, le maître de Thèbes (v. 1053 sq.). Dénonçant à nouveau le pouvoir corrupteur de l'argent (κέρδεσι : v. 1061), il accuse le vieil homme, comme Œdipe en son temps (cf. *Œdipe Roi*, v. 378-403 ; en particulier κέρδεσι : v. 388), de s'être vendu à ses ennemis. Mais le devin lui répond immédiatement que c'est bien plutôt le crime de Créon que d'avoir écouté la voix de l'intérêt, rattachant de la sorte la figure de Créon à celle des rois « mangeurs de

présents » des *Travaux et les Jours*. Puis, avant de quitter la scène, il lui révèle ce qui l'attend : criminel, impie, le tyran va être puni par les dieux auxquels il a voulu imposer sa volonté (ἐκ σοῦ βιάζονται τάδε : v. 1073). Comme Antigone qui voulait faire violence à la cité (βίᾳ πολιτῶν δρᾶν : v. 79), Créon à voulu contraindre les dieux. Il prend enfin peur. Ses yeux s'ouvrent sur la réalité et il s'apprête à respecter les lois établies, celles inébranlables imposées par les dieux. Mais il est trop tard. Antigone est morte, Hémon aussi, et sa femme Eurydice les a suivis chez Hadès. Tout est consommé et le Coryphée de terminer par ces mots :

> Πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας | πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τά γ' ἐς θεοὺς | μηδὲν ἀσεπτεῖν· μεγάλοι δὲ λόγοι | μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων | ἀποτείσαντες | γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξον.
>
> « La sagesse est de beaucoup la première condition du bonheur. Il ne faut jamais commettre d'impiété envers les dieux. Les orgueilleux voient leurs grands mots payés par les grands coups du sort et ce n'est qu'avec les années qu'ils apprennent à être sages. » (*Antigone*, v. 1347-1353)

LES DIEUX MAÎTRES DU JEU

Reste à savoir quelles conclusions le dramaturge nous invite à tirer de son œuvre. En apparence, Antigone remporte une victoire posthume. Son frère reçoit une sépulture. Les lois divines qu'elle a respectées jusque dans la mort ont triomphé des arrêts du tyran. Pourtant, tout n'est peut-être pas aussi clair. Certes, c'est finalement Créon qui perd son trône et presque sa cité. Mais est-ce à dire que c'est Antigone qui avait raison depuis le début ? En fait, elle meurt autant pour avoir défendu les droits de son frère que parce qu'elle est la fille d'Œdipe, une Labdacide sur laquelle pèse une malédiction divine. Elle n'a mené ce combat que pour venir « buter brutalement contre le haut piédestal de la Justice » (v. 597 sq. et v. 853-856). Il en va de même pour Créon. Quand il accède au pouvoir, ce n'est pas un mauvais chef pour Thèbes. Et les lois de la cité qu'il défend sont pleines de logique et de raison. Ce qui le condamne à tout perdre, ce n'est pas tant d'avoir offensé les dieux par de nouvelles lois que d'être le beau-frère d'Œdipe. La dernière scène de la pièce ne les voit-elle pas se confondre tous deux, les paroles et les réactions du premier répondant à celles du second dans *Œdipe Roi* ? Créon, comme Œdipe avant lui, n'est que le jouet des dieux :

> « Hélas ! oui, j'ai compris enfin, malheureux ! C'est un dieu (θεός), je le vois, qui, de tout son poids, son énorme poids, vient de s'abattre sur ma tête. » (*Antigone*, v. 1271-1274)

Il a tout fait. Il a tué son fils, il a tué sa femme. Et pourtant, jamais il n'a levé la main sur eux (v. 1261 sq. ; 1317 sq.) ! Peu importe donc qu'il ait eu raison ou non de traiter Polynice en traître. La tragédie ne consacre aucun vainqueur, sinon, comme toujours, les dieux.

Mais là encore, rien n'est simple ; car cette victoire ne contribue en fait qu'à soulever de nouvelles questions. Si la cité est incapable de se passer des dieux, si son autonomie au sens propre lui est refusée, s'il lui est impossible de condamner un traître quand les dieux s'y opposent, et ce quand bien même, au départ, les raisons de Créon étaient bonnes, quel domaine de compétences peut-elle espérer définir pour elle-même face à Zeus et à ses lois ? Quels idéaux adopter qui fassent une place et aux citoyens et aux dieux ? Comment justifier l'arbitraire des décrets divins ? Toutes ces questions sont au cœur des compositions d'Eschyle et de Sophocle. Ainsi que l'explique Jean-Pierre Vernant :

> « Le domaine propre de la tragédie se situe à cette zone frontière où les actes humains viennent s'articuler avec les puissances divines, où ils revêtent leur sens véritable, ignoré de ceux-là mêmes qui en ont pris l'initiative et en portent la responsabilité, en s'insérant dans un ordre qui dépasse l'homme et lui échappe. »[1245]

Le problème consiste dès lors à définir la place de cet ordre fondé sur et par les dieux dans le monde de la cité tel que les hommes l'établissent. Et c'est ici que les sagesses traditionnelles, les γνῶμαι, jouent un rôle essentiel. Elles ont en effet en partage avec la tragédie d'être ambiguës et équivoques. Et c'est dans cette ambiguïté — ambiguïté de la langue, des personnages, des questions comme des réponses — que l'on peut voir apparaître des ébauches de solution.

Les lois dont on se réclame de part et d'autre sont tantôt celles des dieux, tantôt celles de la cité, tantôt celles de cet individu qui se prend pour un dieu, le tyran. Créon, défenseur de la cité, devient son fléau. Protecteur de ses lois, il assure leur écrasement par les dieux. Loin de représenter le droit civique, il offre au contraire le spectacle d'une parodie de justice dont l'arbitraire et le manque de justification rappellent plus les mystères de la justice divine que la transparence des tribunaux. Le Chœur, personnage collectif qui incarne les citoyens de Thèbes, soutient d'un côté le droit civique et les décisions du roi, et de l'autre ne cesse de rappeler, conformément au contenu traditionnel de la lyrique chorale, les lois éternelles, les sagesses divines, les γνῶμαι que ce même roi bafoue. Mieux, il les évoque sans qu'on sache s'il condamne Antigone, qui pourtant les défend, ou Créon qui effectivement les attaque. Ainsi, il lance qu'à la tête de son savoir,

> Τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἕρπει.
>
> « L'homme peut prendre ensuite la route du mal comme du bien. » (*Antigone*, v. 366)

Il ajoute encore que l'homme doit veiller,

> …νόμους παρείρων χθονὸς ⏐ θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν.
>
> « …dans ce savoir, à faire une part aux lois de la ville et à la justice des dieux, à laquelle il a juré foi ! » (*Antigone*, v. 367-371)

Mais comment déterminer s'il pense à Antigone ignorant les décrets de Créon, ou à Créon ignorant ceux des dieux ? De même, quand Hémon raisonne son père, il emploie comme de juste pour le remettre dans le droit chemin des maximes traditionnelles. Mais il affirme aussi qu'il défend les décrets divins contre les lois de Créon en accord avec la volonté de la cité tout entière. Faut-il admettre en conséquence que la cité reconnaît ici la supériorité des lois divines sur les siennes propres ? Ou seulement que Créon n'a pas bien légiféré en refusant d'écouter les bons conseils d'autrui ? Si cette tragédie n'offre de victoire qu'aux dieux, cette victoire apparaît-elle juste ? Car en vérité, le sort d'Antigone comme celui de Créon sont la conséquence d'un arrêt arbitraire et injustifié des dieux. Ils ont décidé de les perdre et ils finissent par y parvenir. Antigone et Créon, comme Œdipe avant eux, sont joués du début à la fin. Est-ce là la Justice ? La tragédie pose certainement la question, de même qu'elle s'interroge sur la responsabilité des uns et des autres dans le malheur qui les frappe. Seuls les dieux apparaissent en fin de compte comme à l'origine du drame. Antigone, comme Créon, n'ont été que leurs instruments. Et si les maximes qui reviennent sans cesse affirment leur puissance et condamnent l'aveuglement, la folie des hommes, elles soulignent en même temps le dilemme du héros tragique à la fois en dehors de la cité et premier des citoyens, à la fois défenseur et pourfendeur de lois tant divines qu'humaines, à la fois criminel et victime.

[1245] Vernant et Vidal-Naquet, 1972, p. 16.

ŒDIPE, CRIMINEL OU VICTIME ?

Au terme de l'étude sur *Antigone*, nous consacrions la victoire des dieux et posions brièvement la question de savoir si cette victoire était « juste ». Il nous faut maintenant revenir sur ce point essentiel en remontant dans le temps et en prenant appui cette fois sur la tragédie que vit le personnage d'Œdipe.

Ainsi, bien que ses malheurs, brièvement évoqués plus haut[1246], fassent intervenir les notions d'ὕβρις et de νέμεσις, celles-ci ne semblent pas intervenir dans la chute du héros tout à fait comme d'habitude. Nous avons vu comment, traditionnellement, un homme qui jouit d'un trop grand bonheur est tenté par l'insolence et la violence, ce que punissent les dieux en l'aveuglant[1247]. Mais l'histoire d'Œdipe telle que nous la rapporte Sophocle dans *Œdipe Roi* d'abord, puis dans *Œdipe à Colone*, ne fonctionne pas exactement selon ce schéma. Certes, ponctuellement, il pourra s'appliquer. Ainsi quand Œdipe chasse Tirésias après l'avoir menacé de violence. Il cède là à l'ὕβρις que lui inspirent sa bonne fortune et la vénération qui l'entoure. Mais si l'on considère l'histoire de ce héros dans son ensemble, ce qui est remarquable, c'est qu'Œdipe est moins coupable que victime des malheurs qui le frappent.

ŒDIPE ROI

Tout d'abord, le tyran de Thèbes semble la proie de son propre bonheur. Jusque-là, tout lui a réussi, ainsi que le lui rappelle le chœur. Il a sauvé Thèbes, est devenu son maître, l'époux de sa reine, le père de ses futurs chefs. Mais une heureuse fortune, les poètes nous le répètent sans cesse, fait naître la jalousie (φθόνος) des hommes comme des dieux. Œdipe lui-même met sur le compte de l'envie les funestes prédictions de Tirésias :

> Ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνη τέχνης | ὑπερφέρουσα, τῷ πολυζήλῳ βίῳ | ὅσος παρ' ὑμῖν ὁ φθόνος φυλάσσεται.
>
> « Ah ! Richesse, couronne, savoir surpassant tous autres savoirs, vous faites sans doute la vie enviable ; mais que de jalousies vous conservez aussi contre elle chez vous ! » (*Œdipe Roi*, v. 380-382)

Il se trompe seulement de coupable et accuse Créon d'ambition tyrannique et d'avoir suborné le vieux devin, « ce faux prophète, ce grand meneur d'intrigues, ce fourbe charlatan » (v. 385 sq.), alors que ce sont les dieux qui inspirent Tirésias et entraînent Œdipe à sa ruine. On cherche effectivement et « sournoisement à [le] jouer, à [le] chasser de Thèbes » (λάθρᾳ μ' ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν : v. 386). Pourtant, ce n'est pas à son beau-frère qu'il devrait s'en prendre, mais à cet oracle d'Apollon qui l'a lancé à la poursuite du meurtrier de Laïos, à cette « jalousie » des dieux à l'encontre de sa félicité.

Car il se pourrait bien que ce soit là la première cause de ce drame. Sophocle n'est pas Eschyle et tout rapprochement entre eux doit se faire prudemment. Toutefois, ces précautions ne doivent pas nous empêcher d'évoquer des textes traitant des mêmes destinées et où se développent de semblables idées, notamment touchant les explications traditionnelles du malheur qui frappe Œdipe. Dans *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle[1248], le Chœur s'exclame :

> « Les misérables voient les désastres passer à côté d'eux. Il conduit à jeter la cargaison à la mer depuis la proue, le bonheur dont jouissent les hommes

[1246] Voir p. 53.
[1247] Cf. *supra* p. 194 sq.
[1248] Cette tragédie d'Eschyle rapporte l'affrontement entre les fils d'Œdipe, Étéocle et Polynice.

> entreprenants, quand il devient trop grand (πρόπρυμνα δ' ἐκβολὰν φέρει | ἄνδρων ἀλφηστᾶν | ὅλβος ἄγαν παχυνθείς). Quel homme fut jamais honoré (ἐθαύμασαν) à la fois des dieux assis au foyer de Thèbes et de l'agora populeuse comme était révéré (τίον) Œdipe, depuis qu'il avait délivré cette terre du monstre qui lui ravissait ses hommes ? » (*Les Sept contre Thèbes*, v. 767-777)

Cette vénération qu'on porte à Œdipe, lui qu'on traite comme le plus heureux des mortels, se trouve dans la pièce de Sophocle, dès la tirade d'exposition prononcée par le prêtre de Zeus :

> « Certes ni moi ni ces enfants, à genoux devant ton foyer, nous ne t'égalons aux dieux ; non, mais nous t'estimons le premier de tous les mortels (ἀνδρῶν δὲ πρῶτον) dans les incidents de notre existence et les conjonctures créées par les dieux. Il t'a suffi d'entrer jadis dans cette ville de Cadmos pour la libérer du tribut qu'elle payait alors à l'horrible Chanteuse. […] Eh bien ! cette fois encore, puissant Œdipe aimé de tous (ὦ κράτιστον πᾶσιν Οἰδίπου κάρα) ici, à tes pieds, nous t'implorons. Découvre pour nous un secours. […] Oui, redresse notre ville, ô toi, le meilleur des humains (ὦ βροτῶν ἄριστε) ! » (*Œdipe Roi*, v. 31-46)

Œdipe est l'homme providentiel, celui a qui tout a réussi jusque-là. Le châtiment divin qui s'abat sur lui, cette νέμεσις — selon le terme consacré — qui s'acharne pourrait donc trouver sa première justification dans l'envie que lui portent les dieux. On comprend comment la notion de νέμεσις, d'abord colère divine (ou humaine), peut voir sa définition nuancée de la sorte et devenir jalousie. Le prêtre a soin de préciser qu'il ne prend pas Œdipe pour un dieu. Mais c'est bien le danger. Un trop grand bonheur, parce qu'il fait d'un simple mortel l'égal d'un dieu parmi les hommes rompt l'équilibre, l'ordre du monde fixé par Zeus, la θέμις. Sa fortune le place au-dessus de sa condition.

Toutefois, reste à savoir si on peut avec raison lui reprocher d'être heureux. Est-ce un crime ? Il est puni, mais le mérite-t-il ? Face à la justice divine, la figure du mortel est ici plus digne de pitié que réellement condamnable. Le ton de la leçon que le Chœur tire d'*Œdipe Roi* nous met du reste sur la voie :

> Ὥστε θνητὸν ὄντ' ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν | ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδέν' ὀλβίζειν, πρὶν ἂν | τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθών.
>
> « C'est le dernier jour qu'il faut, pour un mortel, toujours considérer. Gardons-nous d'appeler jamais un homme heureux, avant qu'il ait franchi le terme de sa vie sans avoir subi un chagrin. » (*Œdipe Roi*, v. 1528-1530)

Assurément, cette γνώμη qui vient conclure le drame souligne la victoire inéluctable des dieux ; mais elle excuse en même temps l'homme que frappe le malheur. Les erreurs qui le mènent à sa perte sont certes de son fait, mais elles ne le désignent pas forcément comme un réel coupable, comme un vrai criminel. Et c'est là une grande nouveauté.

On pourra nous objecter que l'idée d'un bonheur éphémère constitue une γνώμη des plus traditionnelles. Elle se trouve déjà exprimée dans l'*Iliade*, quand, au cours de son entretien avec Priam venu réclamer le cadavre d'Hector, Achille se souvient de son père et médite le sort « que les dieux ont filé aux pauvres mortels » :

> « Vivre dans le chagrin, tandis qu'ils demeurent, eux, exempts de tout souci. Deux jarres sont plantées dans le sol de Zeus : l'une enferme les maux, l'autre, les biens, dont il nous fait présent. Celui pour qui Zeus Tonnant fait un mélange de ses dons rencontrera aujourd'hui le malheur, et demain le bonheur. […] C'est ainsi qu'à Pélée les dieux ont octroyé de splendides présents, cela dès sa naissance. Il surpassait tous les autres humains en bonheur, en richesses. Mais à lui aussi, les dieux ont infligé ensuite le malheur : […] il n'a engendré qu'un fils voué à mourir avant l'heure. » (*Iliade*, XXIV, v. 525-540)

Mais Homère n'est pas Sophocle et les questions soulevées par cette tirade ne reçoivent pas les mêmes réponses que celles qu'offrent *Œdipe Roi*. Pour Achille, en effet, les mortels doivent se résigner à leur sort sans discuter. « On ne gagne rien aux plaintes qui glacent les cœurs » déclare le fils de Pélée (*Iliade*, XXIV, v. 524). Pire, à pleurer sur son malheur, on risque seulement de s'attirer de nouveaux maux (cf. *Iliade*, XXIV, v. 550-551). Les revers que connaissent les mortels en font des parias méprisés de tous. Ce n'est pas le crime, mais le malheur qui fait le criminel :

> « De celui à qui Zeus n'octroie que misères, il fait un être qu'on méprise : une faim dévorante le poursuit à travers la terre immense ; il erre méprisé des hommes et des dieux (οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν). »[1249] (*Iliade*, XXIV, v. 531-533)

Et c'est très précisément le cas d'Œdipe dès lors que le malheur s'abat sur lui.

Pourtant, ici, l'épopée et la tragédie se séparent. Alors que, si l'on suit la pensée d'Achille, le fils de Laïos, quand bien même il ne serait en rien responsable de ses souffrances, est condamné sans remède, rejeté de tous, hommes comme dieux, dans *Œdipe Roi*, au contraire, sa situation n'est pas aussi désespérée. Le héros, qui vit et raisonne dans un monde où les dieux règnent en maîtres, se condamne entièrement. Quelle surprise l'attend quand il découvre que le Chœur, lui, ne l'a pas abandonné ni repoussé, mais s'apitoie sur son sort (cf. v. 1297 sq.) ! La cité n'accepte pas ici sans conteste le malheur dont Œdipe est frappé. Elle ne rejette pas ce criminel comme le voudrait l'ordre établi par les dieux. Le Chœur met en question, sans même s'en apercevoir, la justice à l'œuvre dans le destin d'Œdipe. Et Créon, autre héros tragique, autre tenant, même s'il ne le sait pas lui-même[1250], de l'ordre divin, ne s'y trompe pas. À son entrée en scène en effet, ses reproches vont droit aux choreutes :

> « Vous autres, si vous n'avez plus de respect pour la race des humains, respectez tout au moins le feu qui nourrit ce monde ; rougissez d'exposer sans voile à ses rayons un être aussi souillé, que ne sauraient admettre ni la terre, ni l'eau sainte, ni la lumière du jour. Allez, renvoyez-le au plus vite chez lui. C'est aux parents seuls que la pitié laisse le soin de voir et d'écouter un parent en peine. » (*Œdipe Roi*, v. 1424-1431)[1251]

Fidèle aux lois que rappelait Achille, Créon refuse que la cité ait pitié d'Œdipe, car cela signifierait une remise en question, si légère soit-elle, du châtiment qui le frappe. Son malheur même fait d'Œdipe un criminel.

C'est là la justification comme l'explication des arrêts de Zeus concernant les Labdacides. Pour Achille, pour Créon, pour Œdipe même, il faut accepter son sort sans rien dire. Mais le Chœur, au moment même où il s'y soumet en rappelant que le bonheur des hommes est éphémère et que la roue tourne[1252], s'interroge sur cette justice irrémédiable et arbitraire. Il ne la conteste pas ouvertement, mais elle ne va plus de soi. On se souvient qu'Hésiode, dans le développement sur la justice qui fait suite à la fable de l'épervier et du rossignol, loin de défendre le point de vue de l'épervier condamnant l'oiseau chanteur à endurer ses peines silence, renversait en fait la situation et montrait que c'était l'oiseau de proie, l'être puissant, qui était injuste et insolent. Et le rossignol apparaissait finalement comme la victime d'un mauvais maître, tyrannique et criminel[1253]. Certes, c'est là une justice ambiguë, mais la justesse en est évidente. Malheureusement, elle cesse brutalement de fonctionner dès lors que ce sont les dieux eux-mêmes qui tiennent le rôle de l'épervier. C'est sur ce point que la justice archaïque

---

[1249] Nous retrouvons ici comme un « stigmate » cette faim, cet appel du ventre, qui ravale l'être humain au rang de bête.
[1250] Cf. ci-dessus le commentaire d'*Antigone*.
[1251] Voire dans une veine similaire Théognis, v. 299-300.
[1252] C'est là une autre sagesse que se plaît à rappeler Solon, fr. 13, v. 33 sq.
[1253] Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 202 sq.

vient achopper. On ne peut condamner les dieux. Au contraire, il faut les justifier[1254]. Et pourtant, d'un point de vue humain, le sort que les dieux ont fait à Œdipe est injuste. C'est pourquoi, face au destin d'Œdipe victime de la jalousie divine, la cité ne peut manquer de réagir, de s'interroger. Si le rossignol est en droit de se plaindre de la violence du tyran, pourquoi ne pas se plaindre aussi de celle des dieux ?

Mais, nous dira-t-on, la réponse n'est-elle pas évidente ? La tragédie même ne nous la livre-t-elle pas ? Certes, le Ciel est envieux. Assurément, un bonheur trop grand sera suivi d'une chute non moins vertigineuse. Mais ce n'est pas là la seule justification des malheurs d'Œdipe ! Le croire, c'est ignorer le drame même qui se joue ici ! Car enfin, Œdipe est bel et bien coupable. Il est criminel. N'a-t-il pas tué son père ? Ne s'est-il pas uni à sa mère ? N'a-t-il pas précipité sur Thèbes le châtiment divin, cette peste qui ravage la cité ? Œdipe une victime ? Peut-être, mais il l'a alors bien cherché. On s'en souvient, Zeus déclarait au début de l'*Odyssée* :

> Ὤ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται · ι ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι · οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ ι σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν.
>
> « Ah! misère ! De quels griefs les mortels ne chargent-ils pas les dieux ! C'est de nous, à les entendre, que leur viennent leurs maux ! Mais c'est à cause de leurs propres folies qu'ils aggravent les souffrances assignées par le sort. » (*Odyssée*, I, v. 32-34)

Œdipe seul est à l'origine de ses maux. Les dieux, eux, n'ont fait que constater ses errements et les ont châtiés lui et sa race en conséquence. N'est-ce pas justice ?

Pourtant, là encore, tout reste en balance. En effet, Agamemnon, les prétendants, le mauvais roi hésiodique cédaient seuls au crime. Personne ne les y poussait, sinon l'appât du gain et la démesure, cette ὕβρις dont nous avons vu qu'elle s'appliquait mal à Œdipe. L'erreur dans laquelle ils s'enferraient était bel et bien une injustice (ἀδίκημα) et leur culpabilité évidente. Et si les dieux les aveuglaient, c'était une fois la première faute commise, pour les mener à un châtiment mérité. Ici au contraire, l'idée qui préside à la perte du tyran de Thèbes, ce n'est pas l'orgueil, l'outrage, l'ὕβρις, mais la malédiction (ἀρά), la souillure (μίασμα), le mauvais génie de sa race (δαίμων) et la folie (λύσσα), l'aveuglement (ἄτη) qui leur font cortège. La malédiction précède le crime et en est la cause.

Œdipe à Colone

Si cette explication des malheurs d'Œdipe n'est évoquée que brièvement dans *Œdipe Roi*, elle est en revanche au cœur d'*Œdipe à Colone*. L'action se déroule dans un faubourg d'Athènes, Colone, où le fils de Laïos, banni de Thèbes, rejeté par tous, vient d'arriver, misérable, avec pour seul appui sa fille Antigone. Personne ne veut le voir demeurer en ce lieu. La simple mention de son nom terrifie les habitants de Colone qui craignent que la souillure attachée à sa personne ne pollue leur cité. Créon, représentant les intérêts de Thèbes et d'Étéocle, veut quant à lui ramener Œdipe aux frontières de sa cité natale afin que sa dépouille en garde l'entrée. Apollon en effet a prédit qu'Œdipe, mort, protégerait la terre qui aurait accueilli sa tombe. Polynice enfin souhaite l'appui de son père dans l'expédition qu'il compte lancer contre son frère et la cité cadméenne. Et, à chaque fois, Œdipe livre la même réponse : il ne bougera pas, car loin d'être le criminel tant décrié, il est en fait une victime. Victime des hommes : de cette cité thébaine dont on voudrait le voir prendre la défense, quand elle a fait son malheur en lui offrant sa mère en mariage avant de le chasser, une fois sa ruine consommée ; de ce fils

[1254] Cf. Dodds, 1966, p. 45-48.

Polynice qui, quand il était maître de Thèbes, a présidé à son exil[1255] ; de son beau-frère Créon qui sans cesse balance entre le souci de l'intérêt général et la poursuite de ses propres ambitions ; de ses parents enfin qui ont tout perdu le jour où, nouveau-né, ils l'ont exposé, afin d'échapper, croyaient-ils, au parricide annoncé. Mais aussi, et peut-être surtout, victime des dieux. Paul Mazon note à propos du sujet de la pièce :

> « Il permettait [à Sophocle] de revenir sur le cas de cet Œdipe, victime du Destin, auquel il avait naguère consacré un de ses plus beaux drames, mais sans avoir peut-être dégagé assez nettement le problème moral que posait son histoire : Œdipe était-il vraiment un criminel ? Et, en lui accordant les pouvoir d'un "héros" protecteur de ce coin de terre d'où il avait rejoint le monde des morts, les dieux ne l'avaient-ils pas eux-mêmes réhabilité ? […] Il faudra bien cependant qu'Œdipe se justifie. Un suppliant des dieux n'est pas nécessairement innocent, et, s'il est criminel, sa souillure subsiste, tant qu'il n'en a pas été purifié selon les rites. Œdipe affirme, lui, qu'il est un innocent. Il a "subi" ce qu'on nomme ses crimes, il ne les a pas "commis". Voilà ce qu'il déclare dès son premier contact avec les vieillards de Colone, voilà ce qu'il devra prouver. »[1256]

Si ce n'est pas là toute l'action de la tragédie, cette question, qui intéresse notre étude au plus haut point, y tient une place centrale. Et il est permis d'en saisir la première évocation avant même l'entrée du Chœur en scène. Les premiers mots d'Œdipe et de la tragédie sont en effet pour rappeler les souffrances qu'il a endurées. Il emploie pour ce faire l'expression αἱ πάθαι :

> Στέργειν γὰρ αἱ πάθαι με χὠ χρόνος ξυνών | μακρὸς διδάσκει…
>
> « Mes épreuves et les longs jours que j'ai vécus m'apprennent à ne pas être exigeant… » (*Œdipe à Colone*, v. 7)

Les πάθαι d'Œdipe ont ici la même signification que le neutre τὸ πάθημα que l'on trouve dans l'expression proverbiale « mes malheurs me servent de leçons » :

> Τὰ δέ μοι παθήματα μαθήματα γέγονε.

Mais le sens premier du mot πάθη souligne, quant à lui, et de façon plus abstraite, la « passivité » d'Œdipe. Car une πάθη désigne avant tout un « état passif », et par suite un événement qui vous arrive, qui vous frappe, bref que l'on subit. Dès les premiers vers, Œdipe souligne qu'il n'a rien fait. Et d'en donner les raisons dans les discours qu'il adresse à ses interlocuteurs successifs. Tantôt avocat de sa propre défense, tantôt procureur attaquant les « vrais » responsables de ses crimes, Œdipe développe plusieurs arguments essentiels.

D'abord il n'a pas agi « volontairement ». Antigone la première le rappelle aux vieillards de Colone : ce qu'ils savent d'Œdipe n'est que « le bruit de ses forfaits involontaires (ἔργων ἀκόντων : v. 139-240) ». Le terme ἄκων, pour ἀέκων, littéralement « non-volontaire », même s'il est d'un emploi assez courant, et ce dès Homère, prend ici une connotation particulière. En effet, si les emplois homériques de ce mot comme de celui dont il est l'antonyme, ἑκών, qualifient des actions menées « exprès » ou non, « bon gré » ou « mal gré », aucune nuance morale ne s'y attache. Les deux chevaux d'Iris « s'envolent volontiers » (τὼ δ'οὐκ ἀέκοντε πετέσθην : *Iliade*, V, v. 366) au premier coup de fouet ; Diomède « manque exprès » (ἑκὼν δ'ἡμάρτανε : *Iliade*, X, v. 372) Dolon en fuite ; etc. Au fil du temps toutefois ces termes vont prendre une tournure éthique et, à la fin du V^e^ siècle, nous trouvons trace chez les orateurs attiques comme chez Platon d'un emploi juridique de l'adjectif ἀεκούσιος, dérivé de

[1255] C'est du moins le reproche que lui fait Œdipe au vers 1354.
[1256] Notice d'*Œdipe à Colone*, collection des universités de France, p. 70-72.

ἀέκων, appliqué à des crimes que l'on a commis sans le vouloir, par accident. Antiphon par exemple emploie fréquemment les expressions ἀεκούσιος φόνος et ἀεκουσίως ἀποκτείνειν pour désigner un « homicide involontaire ». Autrement dit, quand Antigone emploie les termes ἔργων ἀκόντων, il est permis de penser que l'auditoire athénien de la jeune fille : les vieillards de Colone, comme celui du poète lui-même : ces citoyens d'Athènes qui assistent à la représentation, y voient non seulement une description générale et morale des crimes d'Œdipe, mais aussi un argument juridique plaidant en sa faveur. Un tribunal de la cité ne condamnerait pas le coupable de tels « forfaits involontaires », de même qu'il ne condamne pas les clients d'Antiphon accusés dans de semblables circonstances.

Si notre démonstration ne pouvait s'appuyer que sur cette seule occurrence, elle pourrait paraître aller trop loin et trop vite. Mais ce n'est pas le cas. Après Antigone en effet, c'est Œdipe lui-même qui fait sien cet argument :

> Ἤνεγκον κακότατ', ὦ ξένοι, ἤνεγκ' | ἀέκων μέν, θεὸς ἴστω· | τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν.
>
> « J'ai subi, étrangers, j'ai subi le crime, bien contre mon gré, les dieux m'en soient témoins. Rien dans tout cela ne fut volontaire. » (*Œdipe à Colone*, v. 521-523)

L'idée avancée dès le vers 7 avec l'expression αἱ πάθαι : Œdipe « a subi » les crimes qu'on lui reproche, est reprise et soulignée ici avec l'emploi répété du verbe φέρειν, « porter, supporter, endurer » (ici à l'aoriste). Et s'il les a soufferts et non commis, c'est d'abord, et comme dans l'exclamation d'Antigone, parce qu'il n'a pas agi « volontairement ». Nous retrouvons ainsi le terme ἄκων, que vient encore préciser l'expression τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν : littéralement « rien de tout cela ne fut de mon propre choix, de mon propre chef ». Œdipe, du reste, ne se contente pas de l'affirmer dans ce seul passage. Déjà face au Chœur qui, venant d'apprendre son identité, s'apprêtait à le chasser, il s'était défendu en ces termes :

> Ἐλαύνετε, ὄνομα μόνον δείσαντες ; οὐ γὰρ δὴ τό γε | σῶμ' οὐδὲ τἄργα τἄμ', ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου | πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα […] Νῦν δ' οὐδὲν εἰδὼς ἱκόμην ἵν' ἱκόμην.
>
> « Vous me chassez parce que mon nom seul vous fait peur. Car ce n'est certes pas ma personne ou mes actes. Mes actes, je les ai subis et non commis […] Au vrai, c'est sans rien savoir que j'en suis venu où j'en suis venu. » (*Œdipe à Colone*, v. 264-273)

Et de même plus loin, il reprend cette même défense face à Créon quand ce dernier cherche, en rappelant les « crimes » d'Œdipe, à convaincre Thésée et les Athéniens de le laisser le ramener aux frontières de Thèbes :

> Ὦ λῆμ' ἀναιδές, τοῦ καθυβρίζειν δοκεῖς, | πότερον ἐμοῦ γέροντος ἢ σαυτοῦ, τόδε ; | ὅστις φόνους μοι καὶ γάμους καὶ συμφορὰς | τοῦ σοῦ διῆκας στόματος, ἃς ἐγὼ τάλας | ἤνεγκον ἄκων· θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον, | τἀχ' ἄν τι μηνίουσιν εἰς γένος πάλαι. Ἐπεὶ καθ' αὑτόν γ' οὐκ ἂν ἐξεύροις ἐμοὶ | ἁμαρτίας ὄνειδος οὐδὲν ἀνθ' ὅτου | τάδ' εἰς ἐμαυτὸν τοὺς ἐμούς θ' ἡμάρτανον […] Εἰ δ' αὖ φανεὶς δύστηνος, ὡς ἐγὼ 'φανην, | ἐς χεῖρας ἦλθον πατρὶ καὶ κατέκτανον, | μηδὲν ξυνιεὶς ὧν ἔδρων εἰς οὕς τ' ἔδρων, | πῶς ἂν τό γ' ἄκον πρᾶγμ' ἂν εἰκότως ψέγοις ; Μητρὸς δέ, τλῆμον, οὐκ ἐπαισχύνῃ γάμους | […] μ' ἀναγκάζων λέγειν […]. Ἔτικτε γάρ μ' ἔτικτεν, ὤμοι μοι κακῶν, | οὐκ εἰδότ' οὐκ εἰδυῖα […] · ἐγὼ δέ νιν | ἄκων ἔγημα, φθέγγομαί τ' ἄκων τάδε.
>
> « Ah ! cœur obstiné dans son impudence, qui crois-tu donc insulter ? Le vieux que je suis, ou toi-même ? dis-moi. Ta bouche déverse sur nous meurtres, mariages, malheurs de toute sorte, malheurs que j'ai subis, hélas ! bien malgré moi ; mais tel était le bon plaisir des dieux, qui en voulaient à ma race sans doute depuis bien

> longtemps. Car, en moi-même, tu ne saurais trouver nulle faute infamante qui dût me mériter de devenir l'auteur de celles que j'ai pu commettre à l'égard de moi et des miens. […] Si, par un malheur aussi éclatant que fut le mien, j'en suis venu aux mains avec mon père et si je l'ai tué, sans avoir conscience de mon crime ni de ma victime, comment d'un acte involontaire pourrait-on raisonnablement me blâmer ? Et pour ma mère, malheureux, […] tu n'as donc point de vergogne que tu me forces à rappeler ce qu'a été son mariage […]. Elle était ma mère — ma mère, hélas ! quelle pitié ! — et ni elle ni moi n'en savions rien ! […] Moi, je l'ai épousée malgré moi, et c'est malgré moi encore que je parle ici de ces choses. » (*Œdipe à Colone*, v. 960-987)

Les échos avec les passages précédents sont ici évidents[1257], et il n'est pas nécessaire de s'étendre dessus. Deux mots toutefois appellent une note. Œdipe en effet, pour qualifier la nature des crimes qu'il a commis, emploie la forme ἡμάρτανον (v. 968), imparfait du verbe ἁμαρτάνω, « manquer le but », « se fourvoyer », « commettre une faute, une erreur ». Or, de même que le vocabulaire juridique avait fait sien ἄκων et ses dérivés pour désigner un crime involontaire, le terme ἁμαρτία (v. 967) désigne lui une faute commise par ignorance ou maladresse, sans intention de nuire, c'est-à-dire un « crime inintentionnel ». Là encore, il est donc permis d'entendre dans le plaidoyer d'Œdipe un rappel des lois de la cité. Dans *Œdipe à Colone*, Athènes est « cet État qui pratique la justice, qui ne fait rien sans l'aveu de la loi » (δίκαι' ἀσκοῦσαν […] πόλιν | κἄνευ νόμου κραίνουσαν οὐδέν : v. 913-914). Et, de ce point de vue, il est remarquable que le fils de Laïos l'invoque ici à son secours, en la personne de Thésée et du Chœur, au moment même où il rappelle comment la justice divine, elle, l'a écrasé. Il ne s'agit pas ici de condamner la seconde, ni de vanter la première. La tragédie ne tranche jamais. Ainsi Œdipe ne se permet-il aucune critique vis-à-vis des dieux, juste un constat. Mais la tension entre ces deux justices existe bel et bien. Œdipe explique au Chœur :

> Μή μ', ἱκετεύω, προσίδητ' ἄνομον.
>
> « Non, je vous en supplie, ne me regardez pas comme un hors-la-loi. » (*Œdipe à Colone*, v. 142)

Dans ce passage, la « loi » ainsi désignée est autant civique que religieuse : Œdipe, réfugié dans le bois sacré voué aux Euménides, ne devrait pas s'y trouver. Mais le fait qu'il se place sous la protection de ce lieu comme suppliant montre déjà qu'il ne se considère pas lui-même comme ce criminel abhorré de tous que la rumeur décrit. Plus loin, il précise encore cette distinction. et souligne comment, si les actions qui lui sont reprochées sont bel et bien criminelles, leur auteur en revanche ne saurait tomber sous le coup de la « loi », Œdipe usant alors de ce terme pour désigner, à l'évidence, celle en vigueur dans les tribunaux de la cité, et non celle de Zeus qui, elle, l'a toujours condamné sans remède :

> Καὶ γὰρ ἄνους ἐφόνευσα καὶ ὤλεσα · | νόμῳ δὲ καθαρός, ἄϊδρις ἐς τόδ' ἦλθον.
>
> « J'étais inconscient quand j'ai tué, massacré. Innocent déjà aux yeux de la loi, c'est de plus sans savoir que j'en suis venu là. » (*Œdipe à Colone*, v. 547-548)

Pour la « loi », celle des hommes, celle de la cité, Œdipe est « innocent ». En fait, il est même « sans souillure », car tel est le sens premier de καθαρός. Or c'est là un statut que lui refuse absolument la justice divine, elle qui au contraire a marqué sa personne et son nom d'une tache indélébile. Créon lance ainsi :

> « Je savais qu'Athènes n'admettrait pas un parricide, avec sa souillure (κἄναγνον). » (*Œdipe à Colone*, v. 944-945)

[1257] Voir aussi v. 595 : Πέπονθα, Θησεῦ, δεινὰ πρὸς κακοῖς κακά.

Et Œdipe lui-même, un peu plus tard, refuse que Thésée le touche :

> « Comment puis-je prétendre t'imposer le contact d'un homme chez qui ont élu domicile les souillures de tous les crimes (ᾧ τίς οὐκ ἔνι | κηλὶς κακῶν ξύνοικος) ! » (*Œdipe à Colone*, v. 1133-1134)

Ensemble criminel et victime, Œdipe ne cesse d'être un mystère pour le spectateur. Car il nous manque encore des éléments pour comprendre ce qui est en jeu dans le destin de ce personnage. Et cela nous conduit à évoquer le second argument que développe Œdipe pour démontrer son innocence. En effet, il ne suffit pas d'affirmer que l'on est une victime et non un criminel. Encore faut-il désigner les vrais responsables.

Le premier, nous l'avons évoqué à l'instant, c'est l'ignorance. Œdipe a agit « sans savoir » ce qu'il faisait (Νῦν δ' οὐδὲν εἰδὼς ἱκόμην ἵν' ἱκόμην : v. 273 ; ἄνους ἐφόνευσα […] ἄϊδρις ἐς τόδ' ἦλθον : v. 547 ; μηδὲν ξυνιεὶς ὧν ἔδρων εἰς οὕς τ' ἔδρων : v. 976). Pour lui, ce n'était pas son père qu'il tuait, mais un homme qui cherchait à lui prendre sa vie. De sorte que le meurtre de Laïos relève finalement non du parricide, mais de la légitime défense. Face aux accusations intéressées de Créon, Œdipe conclut ainsi :

> « Mais je ne veux pas non plus que l'on m'impute à crime (οὐ[κ…] ἀκούσομαι κακός) […] ce meurtre d'un père que tu me jettes à la tête sans cesse avec d'âpres outrages. Réponds donc seulement à une des questions que je veux te poser. Si en ce moment même on s'approchait de toi pour t'assassiner, sans que tu eusses rien à te reprocher (σε τὸν δίκαιον), irais-tu t'informer si ton assassin est ton père, ou le punirais-tu sur l'heure ? Je crois pour ma part qu'à moins de détester la vie tu punirais le responsable (τὸν αἴτιον), et sans te demander si tu en as le droit (οὐδὲ τοὔνδικον περιβλέποις). » (*Œdipe à Colone*, v. 988-996)

De même, Œdipe se défend d'être en quelque façon responsable de son mariage incestueux avec sa mère. Ni lui ni elle ne savaient le crime qu'ils commettaient (οὐκ εἰδότ' οὐκ εἰδυῖα : v. 983). On retrouve la même idée dans *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle :

> Ἐπεὶ δ' ἀρτίφρων ὢν | ἐγένετο μέλεος ἀθλίων γάμων…
>
> « Quand il eut, l'infortuné, pris conscience de son malheureux hymen… » (*Les Sept contre Thèbes*, v. 778-780)

C'est bien plutôt Thèbes tout entière la coupable qui lui a donné sa reine pour épouse en récompense de ses exploits. Cependant, la cité elle-même n'a agi ainsi que par ignorance :

> Κακᾷ μ' εὐνᾷ πόλις οὐδὲν ἴδρις | γάμων ἐνέδησεν ἄτᾳ.
>
> « C'est Thèbes elle-même, et sans le savoir, qui par une union criminelle, m'a pris au filet d'un hymen qui fit mon malheur. » (*Œdipe à Colone*, v. 525-526)

Œdipe là encore n'a rien fait. Il a subi, il a « reçu » le crime :

> « Œdipe. — J'ai subi (ἔπαθον) des épreuves qui ne s'oublient pas.
> Le Chœur. — Tu as commis (ἔρεξας)…
> Œdipe. — Je n'ai pas commis (οὐκ ἔρεξα).
> Le Chœur. — Que me dis-tu là ?
> Œdipe. — J'ai reçu de ma ville (ἐδεξάμην δῶρον πόλεος), malheureux que je suis, un prix de mes services que je n'eusse jamais voulu obtenir d'elle. » (*Œdipe à Colone*, v. 538-541)

Loin d'être un criminel, un κακός, Œdipe s'offre à nos yeux sous les traits d'un homme juste, sans reproche, δίκαιος. Et le Chœur se laisse convaincre qui déclare à Thésée après le discours d'Œdipe à Créon : « Cet étranger, prince, est homme de bien (χρηστός) ! ».

Pourtant, l'ignorance à elle seule n'explique pas tout. Jusqu'à présent, loin d'avoir affaire aux acteurs de ce destin tragique, il semble en fait que nous n'en ayons évoqué que les victimes. Non les « agents », mais les « patients ». Toutefois, si Œdipe et Thèbes n'ont rien fait, qui, alors, est responsable, αἴτιος (v. 995), de cette situation ? La réponse à cette question est double, et constitue les deux derniers arguments apportés par Œdipe à l'appui de sa défense. D'abord, et il insiste sur ce point, les coupables sont ses parents. Rapportée à l'aventure qui le mit aux prises avec son père Laïos, la question que pose Œdipe à Créon et que nous avons citée plus haut (v. 988-996) désigne sous le terme τὸν αἴτιον celui qui lui avait cherché querelle et en était mort, autrement dit Laïos lui-même. Mais il y a davantage. Car la responsabilité de ses parents dans le drame qui s'est joué prend sa source bien avant l'incident du parricide. Elle remonte aux temps de la naissance d'Œdipe, et avant même celle-là :

> « Voyons, apprends-moi donc, lorsqu'une voix divine (θέσφατον) venait par des oracles (χρησμοῖσι) annoncer à mon père qu'il périrait frappé par ses propres enfants, comment tu pourrais en bonne justice (δικαίως) me reprocher cela, à moi, moi que n'avait encore ni engendré mon père ni conçu ma mère, moi qui n'étais pas né ! » (*Œdipe à Colone*, v. 969-973)

Confrontés à ces oracles et voulant les faire mentir, Laïos et Jocaste décidèrent d'exposer Œdipe. L'histoire est connue. Mais elle sert à Œdipe pour étayer sa défense. Son premier plaidoyer face au Chœur s'éclaire en effet, lui qui pouvait d'abord paraître obscur :

> « Vous me chassez parce que mon nom seul vous fait peur. Car ce n'est certes pas ma personne ou mes actes. Mes actes, je les ai subis et non commis (ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου | πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα), s'il m'est permis d'évoquer à mon tour ceux de mes père et mère (τὰ μητρὸς καὶ πατρός). […] Suis-je cependant un criminel né (καίτοι πῶς ἐγὼ κακὸς φύσιν) ? J'ai simplement rendu le mal qu'on m'avait fait (παθὼν μὲν ἀντέδρων). Eussé-je même agi en pleine connaissance (φρονῶν), je n'eusse pas été criminel pour cela (οὐδ' ἂν ὧδ' ἐγιγνόμην κακός). Mais au vrai, c'est sans rien savoir (οὐδὲν εἰδὼς) que j'en suis venu où j'en suis venu ; tandis qu'ils savaient, eux, ceux par qui j'ai souffert et qui voulaient ma mort (ὑφ' ὧν δ' ἔπασχον εἰδότων ἀπωλλύμην) ! » (*Œdipe à Colone*, v. 264-274)

Les prétendus crimes d'Œdipe, loin d'être des actions de son fait, ne sont en réalité qu'autant de réactions (ἀντέδρων : v. 271) face à des agresseurs qui veulent sa perte. Le verbe πάσχειν, qui reprend les « souffrances » liminaires du vers 7, αἱ πάθαι, revient sans cesse dans ce passage (πεπονθότα, παθὼν, ἔπασχον). Œdipe est une victime innocente et ignorante (οὐδὲν εἰδὼς), alors que ses parents, eux, ont voulu sa perte « en connaissance de cause » (εἰδότων), ce qui en fait les vrais responsables des crimes de leur fils. Au vrai, c'était déjà là le sentiment du Chœur des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle qui accuse Laïos d'être l'auteur des malheurs de Thèbes :

> « Je pense à la faute ancienne (παλιγενῆ παρβασίαν), vite châtiée, et qui pourtant dure encore à la troisième génération, la faute de Laïos, rebelle à Apollon, qui, par trois fois, à Pytho, son sanctuaire prophétique, centre du monde, lui avait déclaré qu'il devait mourir sans enfant, s'il voulait le salut de Thèbes. Mais Laïos succombe à un doux égarement (κρατηθεὶς δ' ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν), et il engendre sa propre mort (ἐγείνατο μὲν μόρον αὑτῷ), Œdipe le parricide […] : un délire (παράνοια) unissait les époux en folie. » (*Les Sept contre Thèbes*, v. 742-757)

Laïos est l'un de ceux qui, confrontés à l'épreuve d'un oracle, échouent et provoquent un désastre. En cela, il se distingue davantage encore d'Œdipe, lui qui, loin de s'égarer, sait au contraire résoudre les énigmes. Finalement, c'est bel et bien Laïos qui paraît coupable, et non son fils.

Pourtant, au moment même où il désigne Laïos et Jocaste comme les véritables auteurs de leurs malheurs et de ceux de leur maison, Œdipe indique qu'une autre main encore est à l'œuvre : celle des dieux. C'est là le dernier argument, et le plus important peut-être, qui plaide en sa faveur. Les dieux en effet sont omniprésents. Leurs oracles président aux destinées des Labdacides[1258]. Déplorant son sort, Œdipe s'exclame :

> Ὤμοι δύσφρονος ἄτας.
>
> « Ah ! cruel destin ! » (*Œdipe à Colone*, v. 202),

usant là du terme ἄτη qui désigne traditionnellement la ruine imposée par la divinité aux criminels. Plus loin, il se qualifie de δύσμορος, « infortuné » (v. 223), adjectif formé sur μόρος qui signifie, comme μοῖρα — ces deux mots partageant la même étymologie —, « le lot assigné aux hommes par le destin ». Œdipe n'a pas choisi l'existence qu'il a menée (τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδὲν) : ce sont les dieux qui la lui ont imposée. La tare qui s'attache à sa personne est en fait celle de sa race (τὴν πάλαι γένους φθοράν : v. 369) et de son sang maudit (ἄλαστον αἷμα : v. 1672), idée déjà très présente dans *Les Sept contre Thèbes*. Étéocle s'exclame ainsi :

> Ὦ θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στύγος, | ὦ πανδάκρυτον ἀμὸν Οἰ δίπου γένος.
>
> « Ah ! race furieuse, si durement haïe des dieux ! Ah ! race d'Œdipe — ma race ! — digne de toutes les larmes. » (*Les Sept contre Thèbes*, v. 653-654)

Et à nouveau plus loin :

> Φοίβῳ στυγηθὲν πᾶν τὸ Λαΐου γένος.
>
> « La race odieuse à Phœbos, la race entière de Laïos. » (*Les Sept contre Thèbes*, v. 691)

Car c'est bien Apollon qui poursuit les Labdacides de son courroux. C'est lui qui se réserve la septième porte où s'affrontent les deux fils d'Œdipe et qui préside à leur mort :

> Τάς δ' ἑβδόμας ὁ σεμνὸς ἑβδομαγέτης | ἄναξ Ἀπόλλων εἵλετ', Οἰδίπου γένει | κραίνων παλαιὰς Λαΐου δυσβουλίας.
>
> « La septième, c'est l'auguste dieu Septime, sire Apollon, qui se l'est réservée, pour achever sur la race d'Œdipe le châtiment de Laïos et de ses erreurs anciennes. » (*Œdipe à Colone*, v. 800-802)

Toutefois, ni dans la tragédie d'Eschyle ni dans celles de Sophocle, quoique la responsabilité des dieux soit avérée, le fils de Laïos n'est lavé de ses crimes. Les dieux l'ont condamné et, en dépit de ses explications comme de celles d'Antigone, les habitants de Colone sont terrifiés à l'idée d'accueillir dans leur ville un être si souillé :

> « Antigone. — Étrangers au cœur pitoyable, vous n'avez pas voulu entendre mon vieux père, instruits que vous étiez du bruit de ses forfaits, pourtant involontaires (ἔργων ἀκόντων). […] Pour lui je vous implore : que ce malheureux trouve votre pitié ! […] Vous le voyez vous-mêmes, il n'est pas de mortel qui échappe à son sort

[1258] Cf. v. 87, v. 94, v. 354, v. 385-386, v. 452-455, v. 623, v. 628, v. 665, v. 792-793, v. 1331, v. 1370, v. 1510-1512.

> quand un dieu l'y conduit (Οὐ γὰρ ἴδοις ἂν ἀθρῶν βροτὸν ὅστις ἄν, | εἰ θεὸς ἄγοι, | ἐκφυγεῖν δύναιτο) !
> Le Coryphée. — Va, sache-le, fille d'Œdipe, notre compassion est égale pour lui, pour toi, quand nous voyons votre destin (συμφορᾶς χάριν). Mais nous craignons les dieux (ἐκ θεῶν τρέμοντες). » (*Œdipe à Colone*, v. 237-256)

Comme les citoyens de Thèbes à la fin d'*Œdipe Roi*, les habitants de Colone prennent Œdipe en pitié. Mais pour l'heure, la crainte des dieux l'emporte : c'est encore le crime qui fait le criminel.

Nous avons vu comment, dès lors, Œdipe s'attache à prouver qu'il n'a rien fait, qu'il est sans reproche aux yeux de la loi (νόμῳ δὲ καθαρός : v. 548). Mais il insiste également sur le rôle joué par les dieux. Relisons ce passage que nous avons déjà cité :

> « Ah ! cœur obstiné dans son impudence, qui crois-tu donc insulter ? Le vieux que je suis, ou toi-même ? dis-moi. Ta bouche déverse sur nous meurtres, mariages, malheurs de toute sorte, malheurs que j'ai subis, hélas ! bien malgré moi (ἤνεγκον ἄκων) ; mais tel était le bon plaisir des dieux, qui en voulaient à ma race sans doute depuis bien longtemps (θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον, | τάχ' ἄν τι μηνίουσιν εἰς γένος πάλαι). Car, en moi-même (καθ' αὑτόν), tu ne saurais trouver nulle faute infamante (ἁμαρτίας ὄνειδος οὐδὲν) qui dût me mériter de devenir l'auteur de celles que j'ai pu commettre (ἡμάρτανον) à l'égard de moi et des miens. Voyons, apprends-moi donc, lorsqu'une voix divine (θέσφατον) venait par des oracles (χρησμοῖσι) annoncer à mon père qu'il périrait frappé par ses propres enfants, comment tu pourrais en bonne justice (δικαίως) me reprocher cela, à moi, moi que n'avait encore ni engendré mon père ni conçu ma mère, moi qui n'étais pas né ! » (*Œdipe à Colone*, v. 960-973)

La part prise par les dieux dans le destin tragique d'Œdipe est ici clairement marquée. C'est en fait sur tous les Labdacides que porte leur malédiction, cette ἄτη qui poursuit le fils de Laïos. Ce sont leurs oracles qui ont tout provoqué. Le crime n'est pas en Œdipe (καθ' αὑτόν γ' οὐκ…), mais dans sa race (εἰς γένος). Au regard de la justice (δικαίως), ici celle des hommes, comme tout à l'heure à celui de la loi, Œdipe est innocent. Ce sont les dieux qui ont guidé sa main :

> Τοιαῦτα μέντοι καὐτὸς εἰσέβην κακά, | θεῶν ἀγόντων.
>
> « C'est exactement le malheur où j'ai été, moi, conduit par la main même des dieux ! » (*Œdipe à Colone*, v. 997)

Là encore, c'est une idée qu'Eschyle développe dans *Les Sept contre Thèbes* :

> Θεῶν διδόντων οὐκ ἂν ἐκφύγοις κακά.
>
> « Aux malheurs que les dieux envoient, nul ne saurait échapper. » (*Les Sept contre Thèbes*, v. 719)

Nul ne peut échapper à son destin. Ce qui arrive aux descendants de Laïos n'est pas de leur fait, mais un don funeste des dieux :

> Ἔχουσι μοῖραν λαχόντες οἱ μέλεοι | διοδότων ἀχέων. […] Ἕστακεν Ἄτας τροπαῖον…
>
> « Ils ont reçu leur lot, les infortunés, leur lot de douleurs choisies par les dieux. […] Le trophée d'Atè se dresse… » (*Les Sept contre Thèbes*, v. 947-956)

Et il faut bien qu'il y ait quelque vérité dans la plaidoirie d'Œdipe puisqu'elle finit par porter. Les habitants de Colone, d'abord si craintifs, prennent finalement le parti du fils de Laïos contre Créon qui se proposait pourtant pour en débarrasser Athènes :

> « Cet étranger est homme de bien (χρηστός). Ses malheurs ont ruiné entièrement sa vie ; ils lui donnent le droit d'être secouru (αἱ δὲ συμφοραὶ | αὐτοῦ πανώλεις, ἄξιαι δ' ἀμυναθεῖν) » (*Œdipe à Colone*, v. 1014-1015)

La position du Chœur prend ici le contre-pied de celle que lui dictait au début de la pièce sa crainte des dieux. Alors qu'auparavant, c'étaient précisément les malheurs d'Œdipe qui faisaient de lui un criminel rejeté par tous, en accord avec la plus ancienne traditio, ils constituent aujourd'hui au contraire la raison de son salut. Pour la morale archaïque, Œdipe est impie, marqué d'une souillure indélébile. En revanche, pour les citoyens de Colone, comme pour Athènes en la personne de Thésée, il est un « homme de bien » qui mérite compassion et secours. Comme dans les exemples précédents, qu'il s'agisse d'*Antigone* ou d'*Œdipe Roi*, la tension est donc bien ici manifeste entre l'ordre ancien fondé sur les décrets divins et l'ordre de la cité.

Paul Mazon a raison d'évoquer la question de la « réhabilitation » du fils de Laïos non seulement par les hommes, mais aussi par les dieux. Car comment concilier deux points de vue si opposés ? Comment Œdipe peut-il être, ensemble et absolument, coupable au vu des décrets divins et innocent devant la loi ? Comment peut-il à la fois se condamner et s'absoudre ? À la fin de la tragédie, alors que la mort d'Œdipe est proche, le Chœur nous livre une réflexion éclairante :

> « Que ce soit sans souffrances, sans pénible agonie, que l'étranger descende dans la plaine des morts […]. Quand c'est un innocent que tant de maux atteignent, la divinité serait juste en le relevant de nouveau (Πολλῶν γὰρ ἂν καὶ μάταν | πημάτων ἰκνουμένων | πάλιν σφε δαίμων δίκαιος αὔξοι). » (*Œdipe à Colone*, v. 1565-1567)

En vérité, Sophocle ne dit pas ici qu'Œdipe est « innocent ». Il affirme simplement que le malheur s'est abattu sur lui « sans raison », voire « à tort » (μάταν). Mais l'idée est bien celle que rend la traduction de Paul Mazon. Œdipe n'a pas mérité les maux qui l'ont frappé. Sans doute les dieux avaient-ils leurs raisons, raisons que la raison, certes, ne connaît pas, mais que le Chœur, tout comme Œdipe lui-même, se garde bien de mettre en doute. Au contraire, c'est dans ces mêmes dieux qu'il place toute sa confiance. C'est vers eux que s'élève sa prière. Mais pour leur indiquer la voie d'une justice qui n'est plus tout à fait celle, inexorable, à l'œuvre dans le destin des Labdacides. Comme dans *Œdipe Roi*, le Chœur ici ne croit pas que ce soit le crime qui fasse le criminel. Quant à Œdipe, pourtant prompt à se condamner à la fin d'*Œdipe Roi*, même s'il demeure persuadé qu'une « souillure » indélébile s'attache à sa personne (cf. v. 1132-1135), il n'en exprime pas moins l'idée, en apparence contradictoire, que le crime n'était pas le sien. C'est le Labdacide qui est poursuivi, et non Œdipe l'individu, qui, lui, est sans reproche. Il finit même par se pardonner à lui-même :

> « Je me rendais compte (κἀμάνθανον), explique-t-il ainsi, que ma fureur en éclatant avait trop durement puni mes erreurs passées (τῶν πρὶν ἡμαρτημένων). » (*Œdipe à Colone*, v. 438-439)

Notons qu'il emploie ici, encore une fois, le verbe ἁμαρτάνειν pour désigner ces crimes bien involontaires qu'il était le premier à se reprocher.

Et il n'est jusqu'aux dieux qui ne se laissent gagner par ce mouvement de pitié. Phœbos a prédit à Œdipe que se maux connaîtraient un jour une trêve (παῦλαν : v. 88). Ce temps est venu. Cet échange entre Ismène et Œdipe en témoigne :

> « Ismène. — Quand les dieux finiront-ils par prendre en pitié tes souffrances (τοὺς δὲ σοὺς ὅποι θεοὶ | πόνους κατοικτιοῦσιν) ? Cela, je ne puis le savoir.
> Œdipe. — Tu as donc l'espoir aujourd'hui que les dieux s'intéressent à moi jusqu'à vouloir mon salut (Ἤδη γὰρ ἔσχες ἐλπιδ' ὡς ἐμοῦ θεοὺς | ὥραν τιν' ἕξειν, ὥστε σωθῆναί ποτε) ?

> Ismène. — Oui, père, j'en crois les nouveaux oracles (τοῖς νῦν μαντεύμασιν). » (*Œdipe à Colone*, v. 383-387)

Et la fin de la tragédie le confirme. La prière du Chœur (v. 1565-1567) est en effet exaucée :

> « De quelle mort [Œdipe] a-t-il péri ? […] Qui l'a fait disparaître ? Ce n'est pas un éclair enflammé du ciel, ni une rafale montée de la mer à ce moment-là. C'est bien plutôt un envoyé des dieux (ἀλλ' ἤ τις ἐκ θεῶν πομπός) ; à moins que ce ne soit l'assise ténébreuse de la terre des morts qui ait eu la bonté (τὸ εὔνουν γῆς βάθρον) de s'ouvrir devant lui. Il n'est pas parti escorté de plaintes, ni dans les souffrances de la maladie, mais en plein miracle, s'il en fut jamais de tel pour un homme (ἀλλ' εἴ τις βροτῶν | θαυμαστός) ! » (*Œdipe à Colone*, v. 1656-1665)

Faut-il donc conclure à la défaite de dieux ou à la condamnation de leurs arrêts passés ? Assurément non. Ce sont toujours aux dieux que vont les prières et les offrandes d'Œdipe, qu'il souhaite son propre salut ou la ruine de ses ennemis[1259]. Ainsi, c'est au nom de « l'antique Justice » et des « vieilles lois de Zeus » qu'il maudit Polynice coupable avec son frère « d'avoir montré un mépris parfait » (ἐξατιμάζητον, forme au duel) de leur père :

> Τοιγὰρ τὸ σὸν θάκημα καὶ τοὺς σοὺς θρόνους | κρατοῦσιν [αἵδε αἱ ἀραί], εἴπερ ἐστὶν ἡ παλαίφατος | Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.
>
> « Et c'est pourquoi elles seront plus fortes, ces imprécations-là, que ta supplique et que ton trône, s'il est bien vrai que l'antique Justice siège aux côtés des vieilles lois de Zeus. » (*Œdipe à Colone*, v. 1380-1382)

En outre, ce sont encore les dieux et leurs oracles qui président aux destinées de ce qui reste des Labdacides. La mort de Polynice et d'Étéocle, le destin tragique d'Antigone le prouvent assez. Tous sont δαιμονῶντες ἄτᾳ, des « pauvres égarés d'Atè », pour reprendre les termes d'Eschyle[1260]. Mais peu à peu la pitié prend le pas sur la peur, l'innocence de l'individu sur le crime de la race.

Ce qui apparaît clairement dans le destin des Labdacides, c'est le caractère absolu et arbitraire que revêtent parfois aux yeux des hommes[1261] les décrets divins. Les dieux sont les maîtres absolus des destinées humaines. Il n'est point de héros si fort qu'il puisse échapper à leurs desseins et faire triompher sa volonté contre la leur. Que le drame qu'il vit soit une tragédie de l'ἀνάγκη, de la « nécessité », de l'« obligation » à laquelle il faut se soumettre puisqu'on ne peut s'en libérer, une tragédie de la τύχη, de la « chance », du « hasard » qui frappe aveuglément, le héros ne fait jamais qu'accomplir son destin. Sous le regard de Νέμεσις, cette « distributrice » qui veille sur l'équilibre du monde, il reçoit sa part de bonheur et de malheur, ce lot qu'on désigne par μοῖρα (« part », « portion ») ou par δαίμων (ce terme venant probablement de δαίειν, « partager ») et que les immortels lui ont assigné. Le monde des hommes ne peut se concevoir ici en dehors de celui des dieux.

On comprend mieux dès lors pourquoi Œdipe le déchiffreur d'énigmes finit par se laisser abuser par les dieux. En fait, jamais il ne cesse vraiment d'être l'homme sage qui a sauvé Thèbes. Il sort victorieux de l'enquête policière qu'il mène pour découvrir l'assassin de Laïos. Mais c'est cette victoire même qui fait sa perte. C'est son

---

[1259] Cf. v. 84-85, v. 101-110, v. 278-281, v. 421, v. 457, v. 465 sq., v. 1010 sq., v. 1124, v. 1382.
[1260] *Les Sept contre Thèbes*, v. 1001.
[1261] Toute l'ambiguïté de la situation vient évidement de ce que les dieux, s'ils ne sont pas *humainement* justes, demeurent absolument justes d'un point de vue *divin*.

intelligence, sa sagesse, sa perspicacité qui entraînent son malheur. Jean-Pierre Vernant résume cette situation dans plusieurs articles, dont voici un extrait éclairant :

> « Chez l'homme le plus prévoyant, l'action la plus réfléchie garde le caractère d'un appel hasardeux lancé vers les dieux, et dont on apprendra seulement par leur réponse, le plus souvent à ses dépens, ce qu'il valait ou voulait dire au juste. […] Tant que tout n'est pas encore consommé, les affaires humaines restent des énigmes d'autant plus obscures que les acteurs se croient plus assurés de ce qu'ils font et de ce qu'ils sont. Installé dans son personnage de déchiffreur d'énigmes et de roi justicier, convaincu que les dieux l'inspirent, se proclamant fils de la Τύχη, de l'Heureuse chance, comment Œdipe pourrait-il comprendre qu'il est pour lui-même cette énigme dont il ne comprendra le sens qu'en se découvrant le contraire de ce qu'il croyait être : non le fils de la Τύχη, mais sa victime, non le justicier, mais le criminel, non le roi sauveur de sa cité, mais l'abominable souillure dont elle est en train de périr. Aussi pourra-t-il, dans le moment même où il se reconnaît responsable d'avoir de ses propres mains forgé son malheur, accuser la divinité d'avoir tout ourdi et tout fait, de s'être plu à le jouer, du début à la fin du drame, pour le mieux perdre. »[1262]

Ce ne sont plus ni ὕβρις ni νέμεσις qui sont à l'œuvre ici, ou du moins n'interviennent-elles pas de la même manière. Déterminer la part de responsabilité du héros tragique dans ses crimes commence vraiment à poser problème. La justice des dieux est inéluctable, certes, mais est-elle fondée ? Même Œdipe est pris d'un moment de doute quand, dans *Œdipe Roi*, il accuse Tirésias et les oracles de mensonge. Lui qui entendait si bien les desseins de Zeus cesse brusquement d'y voir clair. Soudain, les règles au fondement du châtiment divin deviennent sur scène l'enjeu d'un débat.

D'un côté, les malheurs des Labdacides marquent la consommation d'une malédiction divine, obéissant de la sorte aux « vérités », aux γνῶμαι, traditionnellement admises sur le sujet. Ainsi Solon, dans un passage de l'*Élégie aux Muses* (fr. 13) décrit-il en ces termes la « vengeance de Zeus » (Ζηνὸς τίσις) :

> « Ce n'est pas qu'en toute occasion sa colère soit prompte, comme celle d'un mortel, mais jamais l'homme au cœur coupable ne lui échappe complètement (οὔ ἑ λέληθε διαμπερές). Toujours, à la fin, il est découvert : l'un est puni (ἔτεισεν) sur-le-champ, l'autre plus tard. S'il en est qui échappent eux-mêmes et qui évitent la menace de la destinée envoyée par les dieux (θεῶν μοῖρ' ἐπιοῦσα), elle revient toujours une autre fois et ce sont des innocents qui paient la dette (ἀναίτιοι ἔργα τίνουσι), soit les enfants des coupables, soit leur descendance, dans la suite. » (Solon, fr. 13, v. 25-32)

Ce qui frappe ici, c'est évidemment le caractère inéluctable et absolu que peut revêtir cette vengeance. Comment s'étonner après cela que, face à cet arbitraire, le héros tragique se juge en victime de la divinité ? Est-il si étrange que, dans *Œdipe Roi*, le Coryphée le prenne en pitié ? Quand des enfants paient pour les fautes de leurs parents, il est difficile de les considérer comme des criminels à part entière[1263]. Et pourtant, Zeus ne fait pas la distinction, car dans le monde des dieux, c'est le châtiment et le malheur même qui font le criminel.

Dès lors, la distance séparant de cette conception de la justice la cité qui s'institue contre l'arbitraire des dieux comme des tyrans apparaît nettement. Aristote[1264] par exemple ne parle pas de l'injustice d'Œdipe (ἀδικία), mais d'une faute dont il s'est rendu coupable par ignorance (ἁμαρτία), sans penser à mal (c'est-à-dire sans κακία ni

---

[1262] Vernant et Vidal-Naquet, 1972, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie », p. 37-38. Cf. également dans le même recueil, « Ambiguïté et renversement », p. 107 sq.

[1263] Voir aussi Théognis, v. 197-205 pour la position traditionnelle ; position remise en cause, comme dans *Œdipe Roi*, aux vers 731-752 dont voici un extrait : « Que les enfants d'un père injuste, mais dont les pensées et les actes sont inspirés par la justice parce qu'ils redoutent ta colère, ô Cronide, et qui dès le premier instant l'ont recherchée au milieu de leurs concitoyens, n'aient rien à expier des déportements de leur père ». Sur la nouveauté de cette révolte, voir le commentaire de Jean Carrière sur ces vers (1975, p. 170-172).

[1264] Cf. *Poétique*, 13.

πονηρία)[1265], reprenant ainsi les termes mêmes du fils de Laïos dans *Œdipe à Colone*[1266]. La communauté civique, nous l'avons noté, reconnaît devant ses tribunaux sous le nom d'ἁμάρτημα (par opposition à ἀδίκημα) la notion de « crime inintentionnel », notion totalement étrangère au monde archaïque[1267], mais que le chœur d'*Œdipe Roi* semble adopter face à Œdipe et à Créon, et qu'Œdipe lui-même fait sienne plus tard lorsqu'à Colone il parle de ses « crimes involontaires ». La tension est donc de plus en plus grande entre la justice divine et le droit civique. Et c'est cette tension même que l'on retrouve au cœur de la tragédie. Elle s'en nourrit, tandis que les γνῶμαι prennent de nouvelles significations, non plus seulement morales, mais sociales et politiques. Elles ne perdent ni leur sens ni leur légitimité. le Chœur d'*Œdipe Roi* le dit bien : si l'on ne devait plus croire aux dieux, à quoi bon continuer à jouer le rôle du Chœur (Τί δεῖ με χορεύειν : v. 895), à quoi bon la tragédie ? Mais en même temps, ces explications se nuancent. Leur ambiguïté naturelle se marque plus encore, afin de rendre compte de la distance de plus en plus grande qui sépare le monde des dieux de celui de la cité. Les notions d'ὕβρις, de νέμεσις, d'ἄτη, de δαίμων, qui en constituent les thèmes traditionnels, ne demeurent pas figées, leur enchaînement irrémédiable et incontestable. L'histoire d'Œdipe, comme celle d'Antigone que nous évoquions plus haut[1268], introduisent dans la suite habituelle des événements des contradictions et des interrogations dont il faut tenir compte. Il ne s'agit pas de prétendre que la cité rejette les dieux et leurs lois. Au contraire, nous avons vu qu'elle n'y parvenait pas encore. Mais il devient évident avec les tragédies d'Eschyle et de Sophocle que l'ordre du monde fixé par Zeus n'est plus le seul modèle possible. Des problèmes différents apparaissent. On n'accepte plus aussi aisément certaines des lois immuables qui l'organisent. La cité doit s'y soumettre, mais elle se pose des questions, à son propre sujet comme au leur.

L'*ORESTIE* : DES ACCENTS POLITIQUES ?

Il nous faut donc désormais nous interroger sur la place que tient dans la tragédie ce qui, autant que la mise en place d'un droit nouveau, caractérise en propre la cité : la « politique ». De même qu'elle traite les dilemmes « judiciaires » loin des tribunaux, confrontant, voire affrontant, les juridictions divines et humaines, la tragédie est « politique » autant qu'« antipolitique ». L'expression est de Nicole Loraux[1269], qui nous rappelle que la tragédie ne se joue pas sur l'agora, que son « lieu » est ailleurs. Ce n'est pas la politique en tant que telle, ce ne sont pas les « questions d'actualité » qui intéresse l'assemblée théâtrale. Cependant, la question du pouvoir et de sa légitimité revient sans cesse dans les débats tragiques. Et il convient de voir en quels termes[1270].

La perspective que nous avons adoptée à propos d'*Antigone* en soulignait surtout les aspects juridiques. Les malheurs d'Œdipe nous ont permis d'aborder plus précisément la question de la responsabilité et de la culpabilité, de la « moralité » si l'on veut, du héros tragique. D'autres exemples, tirés cette fois de l'*Orestie* d'Eschyle, vont nous permettre d'entrevoir comment, mêlés aux tensions d'ordre juridiques, des enjeux « politiques » peuvent intervenir dans la tragédie. Ainsi, sans remettre en question la

[1265] Sur la manière dont les héros tragiques sont en même temps maîtres de leurs actes et contraints par la volonté des dieux, doués de libre arbitre et voués à une fin déjà décidée, cf. entre autres Vernant, 1972, p. 41-74 ; Dodds, 1959, 1966 ; Albin Lesky, 1966.
[1266] Voir ci-dessus le commentaire des vers 967-968
[1267] Sur cette question de l'ἁμαρτία, cf. Vernant, 1972, « Ébauches de la volonté », p. 55-57. Sur l'opposition entre ἁμάρτημα et ἀδίκημα, voir Aristote, *Rhétorique*, I, 13.3.
[1268] Voir p. 479 sq.
[1269] Nicole Loraux, 1999, chapitre II et III en particulier.
[1270] Nous en avons déjà dit un mot à propos du *Prométhée Enchaîné* : cf. *supra* p. 166.

puissance des arrêts divins qui pousse un père à tuer sa fille, une épouse son mari, un fils sa mère — car ces arrêts constituent toujours le moteur essentiel du drame —, certains passages de cette trilogie, prenant pour cible, à travers le personnage d'Égisthe, la « tyrannie » dont est victime la cité privée de son roi légitime, introduisent, pour justifier le bras vengeur d'Oreste, de nouveaux éléments qui ne doivent plus rien aux dieux, mais tout aux valeurs civiques.

AGAMEMNON

Comme les Labdacides, les descendants d'Atrée sont eux aussi les victimes d'une malédiction divine. Rien d'étonnant dès lors à ce que l'*Orestie* fasse une très large place au problème de savoir quelle est leur part de responsabilité, de culpabilité, dans les crimes commis, à la fois parce que les dieux pourraient bien être cause de tout, mais aussi parce que ce sont les crimes des morts qui, à chaque fois, servent à justifier ceux de leurs meurtriers. À tel point qu'il peut d'abord paraître redondant de consacrer une étude à cette trilogie : en effet, les remarques sur Antigone et Œdipe ont déjà suffisamment rendu compte de la place du Droit dans la tragédie. Mais ce serait ignorer certains accents étranges qui, s'élevant parfois de l'*Orestie*, évoquent des questions moins juridiques que proprement « politiques ». Ce sont ces décalages d'un genre nouveau que nous allons maintenant tenter de mettre en lumière.

Ainsi *Agamemnon*, premier pan du triptyque, est largement consacré à la recherche du « vrai » responsable des malheurs qui ne cessent de frapper la race d'Atrée. Comme dans *Œdipe à Colone*, les coupables sont bien difficiles à identifier avec certitude et l'intrigue joue de ces ambiguïtés pour susciter chez le spectateur une attente inquiète et accroître progressivement la tension.

Dans un chapitre précédent, à propos de « l'héritage tragique » d'Agamemnon, héros de l'*Iliade*, nous avons montré comment le Chœur mettait tour à tour en cause Pâris puis le fils d'Atrée lui-même[1271]. Mais quand la pièce s'achève, un nouveau coupable est apparu qui ajoute encore aux souffrances des Atrides : Clytemnestre. Elle vient de faire périr son époux et Cassandre, la fille devineresse de Priam que l'Atride avait amenée d'Ilion comme butin. Face à elle, c'est le Chœur des vieillards qui, une nouvelle fois, se dresse. Il lui reproche son crime et échange avec la meurtrière des propos enflammés. Mais Clytemnestre n'est pas sans défense. Elle rappelle en effet l'infanticide que perpétra son mari afin de faire voile vers Troie. En assassinant Agamemnon, elle ne faisait que venger Iphigénie et punir un criminel. Et le Chœur de plaindre Agamemnon « qui tant souffrit pour une femme et, maintenant, par une femme perd la vie ! » (v. 1407-1454). Le Coryphée maudit alors Hélène, elle qui a détruit « des milliers de vies ». Mais Clytemnestre le reprend, et, faisant une première réplique énigmatique, manifeste que tout n'est pas aussi simple, ni les responsabilités si clairement établies :

> « Ne détourne pas ton courroux contre Hélène, en t'imaginant qu'elle ait, seule meurtrière, seule destructrice de Grecs par milliers (ὡς ἀνδρολέτειρ', ὡς μία πολλῶν ἀνδρῶν ψυχὰς | Δαναῶν ὀλέσασα) […] ouvert dans nos flancs une blessure qui ne se ferme pas. » (*Agamemnon*, v. 1463-1467)

De qui parle-t-elle ? D'Agamemnon, d'elle-même, ou bien d'un autre encore ?

Le Chœur comprend alors que le vrai coupable est un « Génie » (Δαῖμον, au vocatif, v. 1468) qui poursuit les deux Atrides, Ménélas et Agamemnon, et qui a choisi de les perdre par leurs femmes, Hélène et Clytemnestre. Cette interprétation des événements est la bonne, la fille de Tyndare indiquant aux Chœur qu'il « rectifi[e sa]

[1271] Cf. p. 214 sq.

pensée, en nommant le Génie trois fois repu de cette race (τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης τῆσδε) » (v. 1475-1477). Mais une nouvelle fois, la pensée de la reine de Mycènes reste équivoque. Quel est ce génie ? Pourquoi en a-t-il après les Atrides ? Que veut-il venger ? La réponse des choreutes est alors remarquable :

> Ἦ μέγαν οἴκοις | δαίμονα καὶ βαρύμηνιν αἰνεῖς, | φεῦ φεῦ, κακὸν αἶνον ἀτηρ- | ρᾶς τύχας ἀκόρεστον.
>
> « Oui, il est puissant en ces demeures, et terrible dans sa rancune, le Génie que tu évoques, hélas ! hélas ! funeste et insatiable évocation d'un sort aveugle et pernicieux. » (*Agamemnon*, v. 1481-1484)

Ils ajoutent encore :

> Ἰὼὶή, διαὶ Διὸς | παναιτίου πανεργέτα · | τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται ; | τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν ;
>
> « Et cela à cause de Zeus, cause de tout, auteur de tout ; qu'est-ce qui se fait sans Zeus chez les humains ? Qu'est-ce qui n'est pas de volonté divine ? » (*Agamemnon*, v. 1485-1488)

Ainsi donc, pour eux, si le responsable de ces maux est bien le Ciel, la raison, elle, en est aveugle. Il parle d'un Δαίμων, mot qui désigne à la fois la divinité dispensatrice du sort et le sort lui-même, mais pour l'identifier à la τύχη (cf. τύχας : v. 1484), c'est-à-dire à la chance née du hasard (racine du verbe signifiant « rencontrer »). En d'autres termes, c'est pure malchance si une folie vengeresse s'est emparée de l'esprit de Clytemnestre.

Mais, en fait, le Chœur a tort et n'a pas entendu correctement les propos obscurs de la reine. Car le Génie qui a guidé sa main meurtrière n'est pas né du hasard des événements. Clytemnestre lui déclare en effet :

> Αὐχεῖς εἶναι τόδε τοὔργον ἐμόν, | τῇδ' ἐπιλεχθείς, | Ἀγαμεμνονίαν εἶναί μ' ἄλοχον · | φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ | τοῦδ' ὁ παλαιὸς δριμὺς ἀλάστωρ | Ἀτρέως χαλεποῦ θοινατῆρος | τόνδ' ἀπέτεισεν | τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας.
>
> « Tu prétends que [ce crime] est mon ouvrage, n'en crois rien ; ne crois même pas que je sois la femme d'Agamemnon : sous la forme de l'épouse de ce mort, c'est l'antique, l'âpre Génie vengeur d'Atrée, de l'horrible donneur de festin, qui a sacrifié l'adulte en paiement des enfants. » (*Agamemnon*, v. 1497-1503)

Voilà donc le fin mot de l'énigme : le meurtre perpétré par l'épouse d'Agamemnon fait partie de la vengeance (ἀπέτεισεν : v. 1503) exercée par les dieux contre les Atrides à cause des crimes abominables commis par leur père. Les raisons du ton énigmatique de Clytemnestre s'éclairent. Son dessein était d'amener les choreutes à ne pas voir en elle une meurtrière, mais l'instrument, en lui-même innocent (cf. ἀναίτιος : v. 1505), d'une vengeance divine. Elle voulait se justifier par le biais de cet αἶνος (v. 1483), qui désigne ici, comme de coutume, un discours offrant son ambiguïté comme paravent à une intention cachée[1272], tandis que le verbe αἰνέω (v. 1482) prend la même signification qu'αἰνίσσομαι, à savoir « parler par énigmes »[1273]. Les arguments de la reine portent et, à la fin du passage, le Chœur semble s'y rendre :

[1272] Pour un commentaire des liens entre la mort et la ruse dans la mythologie grecque et plus particulièrement dans la trilogie d'Eschyle, cf. N. Loraux, 1981, p. 120.

[1273] Une autre illustration de cet usage des termes αἶνος et αἰνέω pour αἴνιγμα et αἰνίσσομαι se trouve dans *Philoctète* de Sophocle : cf. *supra* p. 129.

> Ὄνειδος ἥκει τόδ' ἀντ' ὀνείδους, | δύσμαχα δ' ἔστι κρῖναι. | Φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων · | μίμνει δὲ μίμνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς | παθεῖν τὸν ἔρξαντα · θέσμιον γάρ. | Τίς ἂν γονὰν ἀραῖον ἐκβάλοι δόμων ; | Κεκόλληται γένος πρὸς ἄτᾳ.
>
> « L'outrage répond à l'outrage : prononcer est tâche ardue. Qui prétendait prendre est pris, qui a tué paye sa dette. Une loi doit régner, tant que Zeus régnera : "Au coupable le châtiment". C'est dans l'ordre divin. Ah ! qui pourra donc extirper de ce palais le germe d'exécration ? La race est rivée à la Ruine. » (*Agamemnon*, v. 1560-1566)

Clytemnestre n'a plus qu'à confirmer :

> Ἐς τόνδ' ἐνέβης ξὺν ἀληθείᾳ | χρησμόν.
>
> « Tu viens enfin de proclamer la vérité ! » (*Agamemnon*, v. 1567-1568)

Comme pour la seconder, Égisthe, dernier descendant de Thyeste, entre alors en scène. Lui aussi voit dans le meurtre d'Agamemnon, qu'il a ourdi de concert avec Clytemnestre, la main de dieux venus « venger les mortels » (βροτῶν τιμαόρους | θεούς : v. 1578-1579). L'Atride s'est pris dans « les voiles tissés par les Érinyes » (ὑφαντοῖς ἐν πέπλοις Ἐρινύων : v. 1580)[1274], ces exécutrices des arrêts de Némesis, ces déesses vengeresses chargées de punir les coupables, et « dans le filet de la Justice » (τῆς Δίκης ἐν ἕρκεσιν : v. 1611). Ici, comme dans la tragédie d'Œdipe, ce sont les dieux qui ont tout fait. Clytemnestre et Égisthe ne sont que leurs instruments. Avec la mort d'Agamemnon, justice est faite.

Pourtant, la fin de la pièce pose le problème en termes bien plus équivoques. Certes Clytemnestre a vengé Iphigénie. Assurément Égisthe a puni le fils de cet Atrée qui fit le malheur de sa famille. En cela, ils ont accompli un châtiment décidé par les dieux. Mais tout comme le Chœur d'*Œdipe Roi* n'acceptait pas le malheur d'Œdipe et ne le repoussait pas comme de juste — si l'on s'en tient au jugement de Créon et des dieux (cf. v. 1424-1431) —, de même ici les vieillards d'Argos refusent d'agréer les explications de ces deux « meurtriers ». En fait, l'entrée en scène d'Égisthe provoque une véritable rupture.

Le Chœur, presque convaincu par la reine, se reprend soudain et condamne Égisthe :

> Αἴγισθ', ὑβρίζειν ἐν κακοῖσιν οὐ σέβω | σὺ δ' ἄνδρα τόνδε φῂς ἑκὼν κατακτανεῖν | μόνος δ' ἔποικτον τόνδε βουλεῦσαι φόνον ; | οὔ φημ' ἀλύξειν ἐν δίκῃ τὸ σὸν κάρα | δημορριφεῖς, σάφ' ἴσθι, λευσίμους ἀράς.
>
> « Égisthe, l'insolence dans le crime me révolte. Tu dis que tu as, délibérément, tué cet homme, et, seul, machiné ce meurtre lamentable : je dis, moi, que ta tête n'échappera pas — sache-le — à la juste vengeance du peuple, chargée de pierre et d'imprécations. » (*Agamemnon*, v. 1612-1616)

Pourquoi ce brusque revirement ? À la première mise en cause du personnage d'Agamemnon par le Chœur lui-même (cf. v. 185 sq.) répondait le plaidoyer final de Clytemnestre. L'énigme paraissait enfin résolue. Mais l'arrivée d'Égisthe bouleverse la situation. Que lui reproche le Chœur exactement ?

Deux choses en fait. Son insolente lâcheté d'abord. Égisthe s'approprie le geste de Clytemnestre — que le Chœur à l'instant voulait bien comprendre et admettre — alors qu'il n'a pas eu le courage d'agir en personne et en homme. Il n'est qu'une « femme » (v. 1625). Mais surtout son aveu de « préméditation » :

[1274] Dans l'*Électre* de Sophocle, Égisthe découvrant le cadavre d'Agamemnon déclare de même : « Ô Zeus ! j'ai là un spectacle qui ne s'est pas réalisé sans la jalousie des dieux. » (v. 1466-1467).

> Καὶ τοῦδε τἀνδρος ἠψάμην […], | πᾶσαν συνάψας μηχανὴν δυσβουλίας.
>
> « J'ai su atteindre l'homme en formant tous les nœuds du complot qui l'a perdu. » (*Agamemnon*, v. 1609-1610)

Les dieux tiennent un rôle important dans le drame qui s'est joué, au point que la reine parvient finalement à convaincre le Chœur qu'elle n'avait été que leur instrument. Mais le discours d'Égisthe introduit un décalage. Alors que, face à Clytemnestre, il avait jusque-là raisonné dans le cadre fixé par la justice divine — cadre où la reine l'enferre à force d'énigmes, nous l'avons vu —, le Chœur déplace soudain la discussion sur le terrain judiciaire : un simple instrument du destin ne « décide » pas la mort de sa victime. Or c'est bien là ce qu'ont fait les deux assassins d'Agamemnon :

> « C'est toi qui machinas la mort (τόνδ' ἐβούλευσας μόρον) d'un chef d'armée ! […] Quoi ! je te verrai roi d'Argos, toi qui machinas le meurtre (ἐβούλευσας μόρον) de cet homme, sans même oser agir ni frapper de ton bras ? (*Agamemnon*, v. 1627-1635)

Dès Homère, le verbe βουλεύειν a un sens précis. Il signifie « projeter après délibération » comme dans l'expression τινὶ βουλεύειν ὄλεθρον ou θάνατον (*Iliade*, IV, v. 464 ; *Odyssée*, V, v. 179, v. 187 etc.), « projeter la mort de quelqu'un ». Paul Mazon note :

> « Les mots du Coryphée ont une signification juridique très précise : ἑκών, délibérément, indique qu'il s'agit d'un meurtre volontaire (φόνος ἑκούσιος) ; βουλεῦσαι se dit de l'instigateur du meurtre, et "l'instigateur est passible de la même peine que le meurtrier" (Andocide, I, 94) ; aussi le Chœur reprend-il trois fois le mot avec une insistance menaçante (v. 1626, v. 1634). »

Nous sommes loin ici des crimes « involontaires », des ἁμαρτήματα, d'Œdipe. Bien au contraire, la mort d'Agamemnon, parce que « délibérée », est un ἀδίκημα et ses auteurs des criminels à part entière[1275].

Comme après la mort d'Agamemnon quand il accusait Clytemnestre, le Chœur fait figure de tribunal. Mais il ne s'agit plus désormais de condamner les assassins de l'Atride au nom des lois ancestrales et divines qui régissent et protègent le foyer domestique : la reine a su les faire tourner à son avantage. De fait, les dieux n'interviennent plus dans le réquisitoire. C'est devant un tribunal de la cité que comparaissent les amants criminels. Mieux, c'est au peuple d'Argos, entité proprement « politique », qu'ils doivent répondre de leurs actes. En effet, à la vengeance des dieux dont se réclament Clytemnestre et Égisthe, le Coryphée oppose :

> …δημορρῐφεῖς λευσίμους ἀράς.
>
> « …la juste vengeance du peuple, chargée de pierres et d'imprécation. » (*Agamemnon*, v. 1615-1616)

Assurément, l'intervention du δῆμος ne suffit pas à elle seule à faire sortir cette condamnation du cadre traditionnel imposé par les dieux. On se rappelle que le Chœur attaquait Agamemnon en des termes semblables au début du drame[1276] :

[1275] En outre, si Paul Mazon a choisi de traduire par « mort » puis par « meurtre » le terme μόρον (accusatif de ὁ μόρος, v. 1627 et v. 1634), ce qui convient parfaitement ici, ce mot — nous l'avons vu à propos d'Œdipe — désigne d'abord le « lot, généralement funeste, assigné aux hommes par les dieux ». Autrement dit, et même si, dans ce contexte, on peut, comme Paul Mazon, préférer à ce sens premier celui de « mort violente », ce sont bien Clytemnestre et Égisthe, et non les dieux, qui, dans le discours du Chœur, apparaissent comme les dispensateurs du « destin funeste » qui s'abat sur Agamemnon. Quand bien même ce meurtre ne ferait que consommer la malédiction qui poursuit la race d'Atrée, les responsabilités établies ici sont tout humaines.

[1276] On trouve un autre exemple, dans un contexte là aussi tout traditionnel, de « la voix du peuple » condamnant une action contraire à la Justice des dieux : il s'agit du récit que donne Phénix de sa jeunesse au chant IX de l'*Iliade*.

> « Le renom est lourd que vous fait le courroux de tout un pays (ἀστῶν σὺν κότῳ) : il faut qu'il paye sa dette à la malédiction du peuple (δημοκράντου δ' ἀρᾶς τίνει χρέος). » (*Agamemnon*, v. 456-457)

Là aussi, il était question de payer une dette à la « malédiction du peuple » (δημοκράντου δ' ἀρᾶς τίνει χρέος). Mais le contexte demeurait traditionnel et la tirade se poursuivait en termes gnomiques :

> « Mon angoisse pressent quelque coup ténébreux : qui a versé des flots de sangs retient le regard des dieux (τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ | ἄσκοποι θεοί) ; les noires Érinyes (κελαιναὶ Ἐρινύες) […] anéantissent un jour celui dont le bonheur offensait la justice (τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας), et en ceux qu'elles détruisent nulle force ne subsiste plus. Trop grande gloire est périlleuse : ce sont les têtes que frappe la foudre de Zeus (τὸ δ' ὑπερκόπως κλύειν | εὖ βαρύ· βάλλεται γὰρ ὄσ- | σοις Διόθεν κεραυνός). Je veux que mon bonheur n'excite pas l'envie (κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον) » (*Agamemnon*, v. 458-471)

Là, c'étaient les dieux, les Érinyes, ὕβρις et νέμεσις, qui menaçaient de sévir, et non la cité elle-même. Quant aux victimes désignées, il s'agissait des « deux yeux » d'Argos (c'est le sens littéral de l'expression ὄσσοις), Agamemnon et Ménélas, rejetons d'une race maudite.

Ici, en revanche, le drame n'est plus limité au cercle familial des Atrides, ni même simplement à une discussion d'ordre judiciaire : le vocabulaire reste le même, mais c'est Argos qui rejette l'autorité d'Égisthe[1277] et qui appelle à son secours le bras vengeur d'Oreste (v. 1646-1648 et v. 1667). Car Égisthe agit bel et bien en tyran au sens politique du terme. Il s'est emparé du pouvoir par la violence et a usurpé le trône qui doit revenir à Oreste. Mais surtout, avec pour seule légitimité le pouvoir de l'argent et la force brutale, il fait peser un grand péril sur la liberté des citoyens d'Argos :

> Ἐκ τῶν δὲ τοῦδὲ χρημάτων πείρασομαι | ἄρχειν πολιτῶν· τὸν δὲ μὴ πειθάνορα | ζεύξω βαρείαις.
>
> « Avec les biens de cet homme, je compte maintenant commander aux citoyens. Le rebelle, je l'attellerai sous un joug pesant » (*Agamemnon*, v. 1638-1640)

Il menace ainsi le Coryphée « d'être mis au dressage » (v. 1619-1620), « enchaîné » et « affamé » (v. 1621-1623 ; v. 1632 ; v. 1640-1642). Ses arguments sont les mêmes que ceux de Créon dans *Antigone*[1278]. C'est lui qui commande aux citoyens ; à eux donc d'obéir en silence : « Ne regimbe pas contre l'aiguillon : si tu t'enferres, il t'en cuira ! » leur lance-t-il alors (v. 1624). Comme elles venaient conclure le discours de l'épervier, les γνῶμαι ornent ici les paroles d'Égisthe et menacent le Chœur des châtiments qui attendent le sot[1279] quand il ose se dresser contre ses maîtres et sort de sa condition :

> « Quoi ! ces gens contre moi déploient pareille insolence ! ils défient le sort (δαίμονος πειρωμένους) en lançant tels propos ! ils perdent le sens au point d'outrager leurs maîtres (σώφρονος γνώμης δ' ἁμαρτεῖν τὸν κρατοῦντα θ' ὑβρίσαι). » (*Agamemnon*, v. 1662-1664)[1280]

Maudit par son père, il envisage un temps de le tuer : « Mais un dieu arrêta ma colère ; il rappela à mon cœur la voix du peuple (δήμου φάτιν), les affronts répétés des hommes : je ne voulus pas du nom de parricide parmi les Achéens » (v. 458-461).

[1277] Voir aussi v. 1665.

[1278] C'est aussi la menace que fait peser Polynice sur Thèbes, sa mère patrie, dans *Les Sept contre Thèbes* : v. 74-75.

[1279] Au vers 1631-1632, Égisthe parle des « sots hurlements » (νηπίοις ὑλάγμασιν) du Coryphée et emploie en cette occasion l'adjectif νήπιος auquel nous avons consacré un développement : voir *supra* p. 74.

[1280] Rien ne justifie ici les conditionnels que Paul Mazon introduit dans sa traduction, sinon qu'il souligne ce que devrait être la suite logique du discours d'Égisthe s'il n'était interrompu : Comment admettre qu'ils tiennent de tels discours sans qu'on les punisse pour ce crime de « lèse-majesté ».

Mais les spectateurs, eux, savent que ce n'est pas cet appel à l'obéissance, pourtant justifié en d'autres temps, qui doit triompher, mais les espoirs que le Coryphée place dans un autre « génie » (δαίμων : v. 1667), un autre destin, très différent de celui invoqué par Clytemnestre, puisqu'avec le concours de l'heureuse chance (τύχῃ : v. 1647), il doit ramener à Mycènes ce nouveau vengeur de la race d'Atrée, mais aussi, désormais, de la cité d'Argos, qu'est Oreste. Ce n'est pas ici au Chœur que fait défaut la γνώμη, la « saine raison » caractéristique des « hommes complets » et de leurs sagesses, mais à Égisthe[1281].

La justice n'est donc ni simple ni une ici. Les vengeurs, les justiciers sont aussi des criminels et des meurtriers[1282]. Chacun — Hélène comme Clytemnestre, Égisthe comme Agamemnon, Oreste même — peut s'identifier, comme Bernard Knox l'a si bien montré[1283], au lionceau de la fable que raconte le Chœur au milieu de la tragédie (v. 717-736). D'abord accueilli à bras ouvert dans le palais, faisant la joie de tous, l'animal devenu grand dévoile sa vraie nature, celle d'un prêtre d'Ἄτη, et apporte le massacre et la mort à ceux qui l'ont nourri (ἐκ θεοῦ δ' ἱερεύς τις Ἄτας δόμοις προσετρέφθη : v. 736). La justice accomplie est en même temps une souillure, une impiété à châtier.

Mais ce n'est pas là la seule ambiguïté sur laquelle joue la tragédie. En effet, si la malédiction qui pourchasse les Atrides conserve toute sa force et constitue le moteur du drame, la fin de la pièce introduit une nouvelle équivoque. Aux arrêts de Zeus se mêlent ceux de la cité. Quand le Coryphée convoque Oreste pour venger son père, cela s'inscrit dans la suite traditionnelle et inéluctable des destins. Mais quand il le désigne également comme le vengeur d'Argos et de son peuple désormais aux mains de tyrans, il donne à la vengeance à venir une dimension nouvelle et proprement « politique ».

LES *CHOÉPHORES*

Tous ces éléments sont repris et clarifiés dans les *Choéphores*. C'est une tragédie de l'ἀνάγκη, de cette nécessité impérieuse à laquelle on ne peut se soustraire : un fils doit se souiller du meurtre de sa mère pour venger celui de son père. Les Érinyes d'Agamemnon font face à celles de Clytemnestre (v. 924-925). Pour échapper aux premières, Oreste doit se jeter dans la gueule des secondes :

> Οὔτοι προδώσει Λοξίου μεγασθενὴς | χρησμὸς κελεύων τόνδε κίνδυνον περᾶν | κἀξορθιάζων πολλὰ καὶ δυσχειμέρους | ἄτας ὑφ' ἧπαρ θερμὸν ἐξαυδώμενος, | εἰ μὴ μέτειμι τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους | τρόπον τὸν αὐτόν, ἀνταποκτεῖναι λέγων | ἀποχρημάτοισι ζημίαις ταυρούμενον. | Αὐτὸν δ' ἔφασκε τῇ φίλῃ ψυχῇ τάδε | τείσειν μ' ἔχοντα πολλὰ δυστερπῆ κακά.
>
> « Non, il ne me trahira pas, l'oracle tout puissant de Loxias, qui m'ordonnait de franchir ce péril, élevait ses clameurs pressantes et m'annonçait des peines à glacer le sang de mon cœur, si je ne poursuivais les meurtriers d'un père par leurs propres voies et n'obéissais à son ordre : tuer qui a tué, en écartant, farouche, les peines qui ne privent que d'argent. Sinon, déclarait-il, moi-même en paierais le prix de ma propre vie au milieu de multiples et cuisantes douleurs. » (*Choéphores*, v. 269-277)

Mais la tragédie ne s'arrête pas à ce seul argument. Car Oreste n'est pas seulement là pour venger son père et mettre un terme à la malédiction familiale. Il est également le héros de la cité contre ses tyrans. Faisant écho aux propos du Coryphée à la fin d'*Agamemnon*, Oreste conclut en ces termes la tirade précédente :

[1281] Sur le sens de γνώμη, voir dans cette étude p. 19 et p. 417.
[1282] Cf. Hugh Lloyd-Jones, 1962.
[1283] B. Knox, 1979, p. 27-38.

> Τοιοῖσδε χρησμοῖς ἆρα χρὴ πεποιθέναι ; | κεἰ μὴ πέποιθα, τοὔργον ἔστ' ἐργαστέον · | πολλοὶ γὰρ ἐς ἓν συμπίτνουσιν ἵμεροι, | θεοῦ τ' ἐφετμαὶ καὶ πατρὸς πένθος μέγα, | καὶ πρὸς πιέζει χρημάτων ἀχνωία, | τὸ μὴ πολίτας εὐκλεεστάτους βροτῶν, | Τροίας ἀναστατῆρας εὐδόξῳ φρενί, | δυοῖν γυναικοῖν ὦδ' ὑπηκόους πέλειν.
>
> « À de tels oracles peut-on désobéir ? Non ; et, ne serait-ce point par obéissance, l'œuvre n'en doit pas moins être achevée. Bien des désirs en moi se trouvent là d'accord : à côté des ordres du dieu, c'est le deuil profond de mon père — sans parler du dénuement qui me presse — c'est surtout le désir de ne pas laisser mes concitoyens, les conquérants de Troie à l'âme résolue, être ainsi les serfs de deux femmes ! » (*Choéphores*, v. 297-304)

Certes, la nécessité le presse : il ne peut « désobéir » aux ordres (κελεύων au vers 270) de l'oracle. Mais en même temps, Oreste souligne que la crainte de la divinité n'est pas la seule puissance qui le force à agir. Sortant du cadre strict imposé par la destinée, il expose des raisons qui n'ont plus rien à voir avec la poursuite d'une vengeance familiale et l'achèvement d'une malédiction divine. Au contraire, elles sont ici subordonnées à un « désir » essentiellement civique et politique : libérer Argos de la tyrannie d'Égisthe et de Clytemnestre. Il est le sauveur qu'attend la cité et non plus seulement le justicier qui venge le meurtre d'un père. Et Oreste en a conscience qui, une fois son geste consommé, lance à ses concitoyens précisément :

> Ἴδεσθε χώρας τὴν διπλῆν τυραννίδα | πατροκτόνους τε δώματών πορθήτορας.
>
> « Contemplez les deux tyrans de la patrie, assassins de mon père et ravageurs de mon foyer ! » (*Choéphores*, v. 973-974)

De sorte que là encore, la tragédie introduit dans la succession de ces meurtres qui s'appellent les uns les autres une nouvelle dimension, moins juridique cette fois que proprement politique, où le devoir civique prend un moment le pas celui fixé par les dieux.

Reste que, comme d'habitude, personne ne ressort clairement vainqueur de cette confrontation. Oreste a peut-être rendu la justice. C'est en tout cas ce qu'affirme le Chœur :

> « Elle a touché ton bras dans la bataille, la fille de Zeus, celle que nous, mortels, nommons du nom qui lui revient, Justice (Δίκαν) » (*Choéphores*, v. 948-951).

Mais il n'en est pas quitte pour autant. Prenant à témoin non seulement ses concitoyens érigés en tribunal populaire (v. 980 sq.), mais aussi le dieu Apollon qu'il appelle pour présider aux débats :

> …ὡς ἂν παρῇ μοι μάρτυς ἐν δίκῃ ποτέ | ὡς τόνδ' ἐγὼ μετῆλθον ἐνδίκως μόρον | τὸν μητρός.
>
> « Il pourra ainsi témoigner pour moi en justice que j'étais dans mon droit en poursuivant la vengeance jusqu'au meurtre d'une mère ! » (*Choéphores*, v. 987-989),

Oreste développe un véritable plaidoyer judiciaire, pièces à conviction à l'appui :

> « A-t-elle ou non frappé ? Ce voile est mon témoin (μαρτυρεῖ δέ μοι φᾶρος τόδε). » (*Choéphores*, v. 1010-1011)

Il se fait procureur des crimes de sa mère et défenseur de ses propres actions :

> « Encore maître de ma raison (ἕως δ' ἔτ' ἔμφρων εἰμί), je crie bien haut à tous les miens : Oui, j'ai tué ma mère, à bon droit (οὐκ ἄνευ δίκης) : elle avait tué mon père,

> elle n'était que souillure, exécration des dieux ; et j'affirme que le grand stimulant de mon audace fut le prophète de Pythô, Loxias, qui me prédit qu'à agir comme j'ai fait je ne risquais pas d'être accusé de crime (ἐκτὸς αἰτίας κακῆς), tandis qu'à négliger son ordre — je ne vous dirai pas le châtiment : la portée de nos arcs ne va pas jusqu'à pareille souffrance. » (*Choéphores*, v. 1026-1033)

Mais rien n'y fait, ni la caution d'Apollon, ni le soutien de ses concitoyens, enfin libérés des tyrans, qui lui déclarent en la personne du Coryphée :

> « Tu as triomphé (ἀλλ' εὖ τ' ἔπραξας) : ne mets pas tes lèvres au service d'un langage amer ; ne te maudis pas toi-même, le jour où tu as délivré le pays argien (ἐλευθερώσας πᾶσαν Ἀργείων πόλιν), en tranchant d'un coup heureux la tête de ces deux serpents. » (*Choéphores*, v. 1044-1047)

Oreste doit quand même fuir devant les « chiennes » de sa mère (v. 1054). Au point que, finalement, le Chœur ne sait pas s'il représente « un sauveur ou un désastre » pour la cité :

> Σωτῆρ' ἢ μόρον εἴπω (*Choéphores*, v. 1073-1074)[1284].

Encore une fois, ce qui définit la tragédie, ce sont les tensions et les ambiguïtés, non des réponses unanimes. Et cela est d'autant plus manifeste ici que la vengeance d'Oreste est aussi évoquée au début de l'*Odyssée*[1285] sans qu'elle donne lieu au moindre débat. Chez Homère en effet, le seul coupable, le seul criminel, c'est Égisthe. Lui seul a forgé son malheur en dépit des avertissements divins. Sa mort n'a été que « trop juste » (λίην κεῖνός γε ἐοικότι κεῖται ὀλέθρῳ : I, v. 46), affirme ainsi Athéna, tandis que son meurtrier est présenté pour sa part comme « ce fils d'Agamemnon, Oreste, dont tous chantent la gloire » (τόν ῥ' Ἀγαμεμνονίδης τηλεκλυτὸς ἔκταν' Ὀρέστης : I, v. 30). Face à l'épopée, c'est donc bien par ses ambiguïtés et ses contradictions, par la remise en cause de tous ses personnages, qu'ils incarnent la cité ou son contraire, voire les deux ensemble, que se caractérise la tragédie. Oreste le dit bien, ce qui s'affronte dans les *Choéphores*, c'est « la Force contre la Force, le Droit contre le Droit » (Ἄρης Ἄρει ξυμβάλει, Δίκᾳ Δίκα : v. 461).

LES *EUMÉNIDES*

Pour finir sur ce point, évoquons rapidement les *Euménides*, conclusion de cette trilogie. Cette pièce a donné lieu à de très nombreuses analyses, et ce n'est pas le lieu ici de les reprendre. Qu'il suffise simplement de souligner qu'y est à l'œuvre de façon manifeste l'opposition entre les dieux et la cité, entre les Érinyes et le peuple d'Athènes, entre le droit antique et le nouveau pacte proposé par Athéna[1286]. Par le jeu d'une inversion paradoxale des rôles, le Chœur qui prenait surtout jusqu'à présent la défense de la cité fait place désormais à un Chœur de déesses vengeresses. C'est la justice ancienne, l'« antique déesse », qui est ici en position de victime face au droit nouveau défendu par la cité et sa « jeune divinité », Athéna (v. 881-884). Et lors de la réconciliation finale, si c'est toujours Zeus qui est vainqueur, c'est désormais un Zeus « dieu de la parole », appuyé sur la « Persuasion », dont le souci est d'écarter la « Discorde », la στάσις. Une nouvelle fois, le discours tragique n'est plus seulement moral, mais politique aussi. De façon tout à fait révélatrice, le règlement final n'a pas pour théâtre le cadre familial, cette Maison des Atrides si malmenée jusque-là, mais la

[1284] Sur l'« ambivalence » du personnage d'Oreste, cf. P. Vidal-Naquet, 1972, p. 150-154.
[1285] *Odyssée*, I, v. 22 sq.
[1286] Cf. Vernant et Vidal-Naquet, 1986, p. 102.

cité tout entière. Ce n'est plus seulement l'ordre ancien qui est proposé, mais aussi les problèmes propres à l'univers civique : la tyrannie, la guerre civile[1287].

La présence, au premier abord paradoxale, de maximes traditionnelles dans la tragédie s'explique désormais facilement. Dans leur ambiguïté, dans les critiques qu'elles adressent à Antigone autant qu'à Créon, à Agamemnon autant qu'à Clytemnestre, elles reflètent les inquiétudes du Chœur déchiré entre la volonté d'assurer l'avenir de la cité en l'engageant derrière Créon dans la voie de l'autonomie face aux dieux, et la nécessité de se plier aux lois inébranlables de ces mêmes dieux. Tout juste instituée, la cité se sent encore menacée par leur courroux. Comment composer avec ce passé qui pèse encore si lourd ? Peut-être en faisant siennes ces sagesses antiques justement. Expressions des vérités de la tradition, championnes des valeurs archaïques, elles se retrouvent au cœur des réflexions et des angoisses de la cité. Celle-ci leur fait une place dans ses décisions et se constitue, se définit à partir d'elles. C'est à leur aune que se jugent et se comprennent les actions et les destinées humaines, quand bien même elles cherchent à s'en libérer. Car ce que le discours d'Hémon fait sentir à tous quand, dans *Antigone*, il oppose aux décisions arbitraires et orgueilleuses de son père la voix de la sagesse traditionnelle, c'est que, dans ces maximes antiques, se trouvent non seulement les fondements d'un monde légendaire et mythique devenu étranger à la cité, mais aussi ceux d'une morale, d'une éthique politique et sociale sans laquelle la cité ne saurait exister. L'arbitraire du tyran étant aussi périlleux pour elle que celui de Zeus, les γνῶμαι constituent un rempart tant contre les dieux et leur colère que contre les despotes et leur ὕβρις. Mêlant aux valeurs héroïques des réflexions appropriées au gouvernement politique et social d'un État, elles s'offrent comme un lieu de tensions et d'ambiguïtés proche de celui qu'est la cité elle-même. À la fois soutien du pouvoir légitime et critique des abus tyranniques, justification des arrêts divins, mais aussi humains s'ils obéissent à la sagesse, interrogations laissées sans réponse sur la nature humaine, énigmes dans lesquelles c'est l'homme lui-même qui se découvre, les maximes traditionnelles s'insèrent naturellement et nécessairement dans la tragédie en même temps qu'elles se teintent de préoccupations nouvelles.

Car les grands thèmes qui les occupent, ὕβρις, νέμεσις, ἄτη, δαίμων (le « destin »), sont l'objet de questions, de « réinterprétations ». Des changements sont intervenus entre le monde d'Hésiode et celui d'Eschyle et de Sophocle, changements qui ont marqué les esprits et modifié peu à peu la vision du monde communément admise. Solon et Théognis y étaient déjà sensibles, et nous avons vu comment la poésie pourtant dite gnomique se préoccupait autant, sinon plus, de politique et de droit que de morale[1288]. Pourtant, cette évolution pouvait parfois sembler avoir lieu comme à l'insu du poète. Il s'en faisait l'écho dans ses vers en se consacrant au gouvernement de la cité, et non plus à la prospérité et à la postérité des rois ; mais ni Solon ni Théognis ne paraissent avoir consciemment posé le problème de la place des dieux dans la cité nouvellement instituée, celui du passage de la justice divine au droit civique. Comme Hésiode avant eux, ils appellent de leurs vœux le règne de Δίκη et cherchent à l'établir dans leur cité, sans se rendre compte que cette justice nouvelle ne coïncide plus exactement avec celle de Zeus. La tragédie au contraire met ces questions au cœur du débat. Elle se nourrit et vit de ces tensions. De sorte qu'elle apparaît véritablement comme au tournant du monde archaïque et de celui de la cité. Dans ses ambiguïtés, dans ses contradictions, nous assistons au passage, semé d'embûches, de l'univers du « mythe » à celui du droit.

[1287] Cf. P. Vidal-Naquet, 1972, p. 154-155.
[1288] Voir dans cette étude le chapitre IV.

LA CITÉ CROIT-ELLE ENCORE AUX MYTHES ?

Reste alors, comme nous l'avons fait dans les chapitres précédents, un dernier point à examiner : la réaction du public au chant qui lui est proposé. La première difficulté est toujours la même. Les seuls témoignages « de première main » que nous possédions sur l'auditoire des poètes archaïques nous viennent des poètes eux-mêmes. La seule démarche possible consiste donc à se demander à quelles attentes le compositeur cherche à répondre en usant de tel ou tel procédé, en choisissant telle ou telle image, telle ou telle explication. Tout au long de ce chapitre, nous avons cherché à montrer comment la tragédie affrontait volontairement deux univers, celui, traditionnel, « archaïque », des dieux et des héros, gouverné par la justice de Zeus, et celui de la cité et de ses lois, celui où les individus sont d'abord citoyens et forme, ensemble, le corps civique. Mais jusqu'où conduit cette confrontation ? La tension tragique provoque-t-elle une rupture ? Est-elle le symptôme d'une « schizophrénie » grandissante, les Grecs abandonnant le mythe pour embrasser la raison, ou bien cette déchirure apparente n'en est-elle pas une ?

DEUX UNIVERS INCOMPATIBLES ?

À partir du VI^e^ siècle, nous l'avons vu, l'auditoire des poètes peut distinguer dans ce qu'il entend deux modèles, l'un divin, l'autre civique. Solon est à la fois un « maître de vérité » et un législateur. Sa parole reste inspirée, mais elle devient aussi l'enjeu de revendications et de contestations. De même, pour revenir au terme qui nous intéresse au premier chef, celui de γνώμη, il n'aura pas le même sens dans l'univers des poètes et des dieux et dans celui des assemblées et des tribunaux. Vérité traditionnelle, sagesse divine dans le premier, il devient avis du Conseil ou décision judiciaire dans le second. Éternelles et immuables d'un côté, les γνῶμαι sont également ponctuelles et « contingentes » de l'autre. Face à ces deux modèles, à ces deux visions du monde, l'une réglée par les dieux et les poètes, l'autre par les législateurs et les juges, quelle pouvait être la réaction du public ?

Une approche tentante serait d'opposer radicalement ces deux visions et d'imaginer, d'un côté, une mentalité archaïque et primitive, faite de crédulité et de superstition, et de l'autre, une mentalité « rationnelle » et avancée telle que celle attribuée à la Grèce classique. Elle a du reste attiré nombre de penseurs grecs, Platon en tête, qui, sans présenter le problème exactement en ces termes, rejettent comme enfantine et naïve la démarche des poètes, quand ils ne la jugent pas dangereuse et maligne, car faite d'illusion et de mensonge. Toutefois, c'est là une approche trop polémique, et donc trop simple, pour être tout à fait fondée. Prenant la suite de Jean-Pierre Vernant[1289] en particulier, Geoffrey Lloyd a montré dans plusieurs études[1290] que la science et la philosophie grecques, affirmations d'une pensée qui se veut positive et rationnelle, se sont instituées contre d'autres modèles d'explication du monde et se sont formées et précisées au fil des polémiques qu'elles entretenaient avec eux. Une telle genèse ne pouvait donc se passer sans excès, et le rejet complet du monde « mythique » ne donne pas forcément une image fidèle de la réalité[1291]. Les philosophes présocratiques étaient aussi des poètes[1292] et Platon lui-même avait souvent recours à des mythes dans ses démonstrations. Car en vérité, il ne serait pas juste de penser que ces

[1289] Vernant, 1965, II, p. 95-124.
[1290] G. Lloyd, 1979 et 1990.
[1291] Cf. G. Lloyd, 1990, p. 11 sq., en particulier p. 21-22 ; voir aussi Vernant, 1965, II, p. 95-124 ; A. Bernand, 1991, p. 82.
[1292] Vernant, 1965, II, p. 108 sq.

deux réalités sont entièrement incompatibles et qu'elles s'excluent l'une l'autre. Geoffrey Lloyd affirme :

> « Une chose est sûre : les points communs que la science et la philosophie grecques naissantes gardaient avec les formes traditionnelles de savoir qu'elles visaient à remplacer étaient souvent aussi importants que ceux par lesquels elles s'écartaient des modes de pensée antérieurs. »[1293]

Certes, l'exemple de Solon, comme celui de la tragédie, nous ont montré comment des tensions apparaissaient entre ces différentes réalités. Mais en même temps, ces exemples font bien voir comment un même individu peut appartenir aux deux à la fois. Parfois sans doute, cette « coexistence » ne va pas sans déchirement, mais croire en même temps aux mythes et à la cité est la norme plutôt que l'exception[1294].

Ainsi Solon ne fait-il pas de différence entre les lois de Zeus et celles qu'il donne à la cité. C'est parce qu'il connaît les premières qu'il peut établir les secondes. Ce n'est donc pas à Solon qu'importe la distinction entre les lois de Zeus et celles d'un législateur, mais à la seule cité qui s'institue. Comme le rappelle Jean-Pierre Vernant :

> « L'ordre de la Cité, c'est celui dans lequel le rapport social, pensé abstraitement et dégagé des liens personnels et familiaux, se définit en termes d'égalité, d'identité. »[1295]

Mais Solon ne raisonne pas encore de cette façon. Il distingue bien entre les honneurs dus aux puissants, aux riches, et ceux dus aux pauvres, aux humbles. Ainsi a-t-il refusé de se livrer à un partage des terres qui aurait « donné aux gens de rien (κακοί) et aux gens de bien (ἐσθλοί) une part égale de la grasse terre de la patrie » (fr. 34)[1296]. Comme aux temps d'Hésiode, Solon voudrait que chacun reste à son rang[1297]. Pas plus qu'Ulysse il n'accepterait de céder sa place aux Thersites de ce monde. Mais la cité, elle, découvre peu à peu qu'en devenant législateur, le poète leur a laissé le champ libre. Et Jean-Pierre Vernant de constater dans une autre étude :

> « De Solon à Clisthène, on constate que les conflits qui divisaient la cité s'expriment en d'autres termes. […] On passe du domaine économique à celui des institutions civiques, la question des dettes et de la terre, au premier plan chez Solon, s'effaçant devant un autre problème : comment créer un système institutionnel permettant d'unifier des groupes humains séparés par des statuts sociaux, familiaux, territoriaux, religieux, différents ; comment arracher les individus aux anciennes solidarités, à leurs appartenances traditionnelles, pour les constituer en une cité homogène, faite de citoyens semblables et égaux, ayant les mêmes droits à participer à la gestion des affaires publiques. »[1298]

On comprend mieux dès lors comment peuvent se mettre en place ces oppositions entre passé héroïque et présent civique, entre ποιεῖν et λέγειν, sans pour autant confronter ceux qui les vivent à d'impossibles dilemmes. Car si ces oppositions ont un sens pour la cité qui s'institue, elles n'en ont pas forcément pour le poète, ni même pour son public.

Revenons donc à la tragédie, genre poétique où ces tensions sont précisément le plus fortement illustrées. Dans *Œdipe Roi*, nous l'avons vu[1299], l'opposition est nette

---

[1293] Cf. G. Lloyd, 1990, p. 22 ; voir aussi Blundell, 1989, p. 5-6 et p. 12 sq. ; A. Bernand, 1991, p. 352 sq.

[1294] Vernant montre au terme de son « essai d'analyse structurale » du mythe hésiodique des races (1965, p. 37-41) qu'Hésiode lui-même n'était pas indifférent aux transformations économiques et sociales de son époque et cherchait à les intégrer aux schémas traditionnels de l'organisation du monde.

[1295] Vernant, 1965, II, p. 116.

[1296] Voir aussi Théognis, v. 945-948.

[1297] Sur la différence entre isonomie et démocratie, cf. Vernant, 1962, p. 56-57, p. 90-91, p. 95 ; Sally Humphreys, 1987, p. 214-215, et p. 215 n. 5.

[1298] Vernant, 1965, I, p. 208 ; voir aussi p. 224-225.

[1299] Cf. *supra* p. 489 sq.

entre la justice de Zeus qui frappe le héros et celle des hommes qui le prend en pitié. Mais impose-t-elle la nécessité d'un choix entre les deux ? Car, au moment même où Œdipe se condamne au nom des dieux, l'homme qu'il est les accuse d'avoir tout fait ; au moment même où Créon le considère comme l'opprobre de cette terre, les citoyens de Thèbes, eux, voient en lui une victime, et non un criminel. Il faut croire aux dieux, nous dit Sophocle. Sans eux, point de tragédie, point de justice. Mais en même temps, il faut croire en l'homme et en la cité. Il est donc permis d'imaginer que l'auditoire des aèdes croyait à la fois aux explications mythiques et poétiques du monde et aux règlements politiques, juridiques et civiques de ce dernier. Ou peut-être vaudrait-il mieux parler de deux mondes, l'un divin et héroïque, l'autre humain et civique, qui existent en même temps, qui sont tout aussi « vrais » l'un que l'autre, mais qui ne fonctionnent pas selon les mêmes règles, dont les perspectives et les « programmes » sont différents. Comme l'explique Paul Veyne :

> « Il n'y a pas de vérités contradictoires en un même cerveau, mais seulement des programmes différents, qui enserrent chacun des vérités et des intérêts différents, même si ces vérités portent le même nom […] si bien qu'à deux programmes différents correspondent évidemment deux vérités différentes, même si leur nom est le même. »[1300]

Pour les dieux, punir Œdipe est juste. Pour les hommes, ce ne l'est pas. Et pourtant, on comprend que le châtiment d'Œdipe est nécessaire et inévitable. Comment ne pas châtier le parricide et l'inceste, quand bien même ils seraient involontaires ? Œdipe lui-même se condamne alors qu'il se sait victime. Il croit en même temps à sa culpabilité et à son innocence, toutes deux entières et absolues.

LES *PERSES* D'ESCHYLE

Un autre exemple éclairant de la coexistence dans un même texte d'explications appartenant pour certaines au monde du « mythe », et pour d'autres à celui de la cité nous est fourni par *les Perses* d'Eschyle. Dans cette tragédie en effet, l'expédition de Xerxès contre la Grèce et la déroute qui s'ensuivit pour le fils de Darius sont interprétées tantôt comme l'expression d'un grand dessein divin où les thèmes et les sagesses traditionnelles de la poésie archaïque tiennent une place essentielle, tantôt comme la conséquence d'un contexte politique particulier où se définit clairement une identité grecque faite avant tout de courage civique et d'attachement à la liberté. Or là encore, il ne saurait être question d'un choix entre ces deux modes, ces deux « programmes » d'explication. Car en fait, tous deux sont aussi « vrais » l'un que l'autre et permettent, chacun à leur façon, de mieux comprendre ce qui s'est passé à Salamine ; ou du moins ce qu'Eschyle veut que nous comprenions. Autrement dit, ils relèvent simplement d'intentions différentes de la part du dramaturge.

Considérons d'abord l'interprétation mythique, c'est-à-dire proprement poétique, des déboires de Xerxès. La question que soulève la défaite du Grand Roi est une véritable énigme : comment diable les Grecs ont-ils pu l'emporter, eux si peu nombreux face à l'immense expédition perse ? Il faut donner un sens à cet événement extraordinaire, le rendre compréhensible. Et la première explication qui vient à l'esprit, du moins si l'on est grec, fait appel à ces puissances traditionnelles qui hantent les γνῶμαι : ὕβρις, νέμεσις et ἄτη. Xerxès a échoué parce qu'il a péché par orgueil et déchaîné sur lui et son armée la colère de Zeus. Dès le début de la pièce, les sourdes appréhensions du chœur laissent présager le pire. Elles prennent de plus en plus d'ampleur jusqu'à l'entrée en scène de la reine, mère de Xerxès, qui vient leur donner corps par l'évocation des tristes songes et des signes funestes dont elle a été témoin. Ce

[1300] Cf. Paul Veyne, 1983, p. 96.

sont là les instruments habituels, ambigus et énigmatiques, par lesquels les dieux signifient aux mortels leurs arrêts. Et la reine ne sait trop du reste quoi penser de ces signes, sinon qu'ils ont tout pour l'inquiéter (v. 176-214). C'est alors l'arrivée du Messager qui vient annoncer la triste nouvelle : Xerxès a tout perdu, et ce par la faute d'un « génie vengeur, d'un dieu méchant » (ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων : v. 354) ; « un cœur trop confiant lui dictait sa conduite : il ignorait l'avenir que lui ménageaient les dieux » (οὐ γὰρ τὸ μέλλον ἐκ θεῶν ἠπίστατο : v. 372-373). Et la reine d'accuser le « destin ennemi » (ὦ στυγνὲ δαῖμον) qui a trompé (ἔψευσας) les Perses en leur espérances (v. 472-473) et provoqué leur perte au moment même où ils croyaient tenir leur vengeance (v. 473-477). C'est bien le Ciel qui a fait fondre ces malheurs sur les Perses (κακὰ ἃ Πέρσαις ἐγκατέσκηψεν θεός : v. 514) :

> « Ah ! divinité douloureuse (ὦ δυσπόνητε δαῖμον), de quel poids t'es-tu donc abattue sur toute la race perse ! » (*Les Perses*, v. 515-516).

C'est « Zeus roi » (ὦ Ζεῦ βασιλεῦ : v. 532 ; cf. aussi l'évocation de « Zeus vengeur », Ζεὺς κολαστὴς : v. 827) qui a anéanti l'armée de Xerxès. Et si l'on se demande pourquoi cette colère divine, le chœur apporte immédiatement la réponse :

> « Xerxès les a emmenés, hélas ! Xerxès les a perdus, hélas ! Xerxès a tout conduit follement (δυσφρόνως), hélas ! » (*Les Perses*, v. 550-552)

À l'appel de la reine, son épouse, et des choreutes, l'ombre de Darius apparaît bientôt sur scène et condamne à son tour la folie et l'aveuglement de son fils : emporté par son ὕβρις, aveuglé par un dieu terrible (μέγας τις δαίμων), Xerxès a osé mettre un joug (ἔζευξεν) sur l'Hellespont (v. 722-725).

> Θνητὸς ὢν θεῶν δὲ πάντων ὤιετ' οὐκ εὐβουλίᾳ | […] κρατήσειν.
>
> « Mortel, il a cru en sa déraison pouvoir triompher de tous les dieux. » (*Les Perses*, v. 749-750)

Voilà le crime de Xerxès. En outre, preuve supplémentaire qu'il s'agit là d'un châtiment divin, nous apprenons de la bouche de Darius qu'une prophétie annonçait cette débâcle, même s'il ne comptait pas la voir se réaliser si vite après sa mort (v. 739-742 ; cf. également v. 800-802). Suit pour finir le récit de l'expansion perse, récit d'une soif insatiable de richesses et de royaumes, bref du κόρος qui caractérise les Grands Rois (v. 759-786). La déroute perse est le prix à payer pour cette insatiabilité, la « rançon de cette démesure » (ὕβρεως ἄποινα : v. 808). La leçon, la γνώμη que tire le vieux roi de tous ces malheurs est on ne peut plus claire et traditionnelle :

> « Des monceaux de morts […], en un muet langage, signifieront (σημανοῦσιν) aux regards des hommes que nul mortel ne doit nourrir de pensées au-dessus de sa condition mortelle (οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν). La démesure en mûrissant produit l'épi de l'égarement (ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν | ἄτης), et la moisson qu'on en lève n'est faite que de larmes. Gardez ce châtiment (τἀπιτίμια) sans cesse devant les yeux ; souvenez-vous d'Athènes (μέμνησθ' Ἀθηνῶν) et de la Grèce, et qu'aucun de vous n'aille, méprisant son destin pour en convoiter d'autres, faire crouler un immense bonheur (μηδέ τις | ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα | ἄλλων ἐρασθεὶς ὄλβον ἐκχέῃ μέγαν). Zeus est le vengeur désigné des pensées trop superbes et s'en fait rendre de terribles comptes (Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν | φρονημάτων, εὔθυνος βαρύς). Puisque Xerxès est si pauvre de sens (σωφρονεῖν κεχρημένον), que vos sages remontrances (εὐλόγοισι νουθετήμασιν) lui fassent donc la leçon, afin qu'il cesse d'offenser les dieux par une insolente audace (λῆξαι θεοβλαβοῦνθ' ὑπερκόμπῳ θράσει). » (*Les Perses*, v. 819-831)

La position de Darius ici est très précisément celle d'un « maître de vérité ». Revenu du royaume des morts, au fait d'oracles ignorés des mortels, dans le secret des dieux, il sait les raisons des malheurs de Xerxès et peut ainsi les signifier au chœur et à Atossa. Ce sont les mêmes qui déjà perdaient Agamemnon et l'armée achéenne, celles qui marquaient les mauvais rois hésiodiques, celles qui condamnaient Mégare à la ruine. Ce sont ὕβρις, κόρος, ἄτη, νέμεσις, ces puissances qui ordonnent et organisent le monde dans la pensée archaïque grecque, les plaintes finales de Xerxès ne faisant que confirmer cette explication des faits (δαίμων : v. 941 ; ἄτη : v. 1006).

De même, la confrontation entre le vieux roi Darius, sage et respecté, sauveur de son peuple, et le jeune roi Xerxès, plein de fougue et d'orgueil, fléau pour sa patrie, appartient elle aussi au royaume du « mythe » et vient étayer cette première interprétation « poétique » et « gnomique » de la déroute perse. Ainsi, là où Hérodote élabore son récit en terme de durée : Xerxès succède à Darius et reproduit en les aggravant les erreurs de son père, Eschyle, lui, n'a cure du temps qui passe. Ce qu'il veut mettre en scène en revanche, c'est l'opposition entre la sage vieillesse et l'imprévoyante jeunesse, thème central de la morale archaïque[1301]. On se reportera pour s'en convaincre aux nombreux passages de l'*Iliade* où le vénérable Nestor conseille les chefs achéens, et en particulier Agamemnon ; ou encore à celui, commenté plus haut[1302], où Antiloque, fils de Nestor, répond en ces termes à Ménélas qui l'accuse de l'avoir injustement privé d'une victoire :

> « Je suis beaucoup plus jeune (νεώτερος) que toi, roi Ménélas : tu es plus âgé et meilleur (πρότερος καὶ ἀρείων). Tu sais jusqu'où peuvent aller les égarements d'un jeune homme (νέου ἀνδρός) : son esprit est trop prompt (κραιπνότερος νόος), ses idées sont minces (λεπτὴ μῆτις). » (*Iliade*, XXIII, v. 587-590)

C'est également la posture qu'adopte Hésiode face à Persès, tel un frère aîné raisonnable prêt à conseiller son cadet tout fou (voir également dans la *Théogonie*, v. 234-236).

Cette opposition entre le vieux souverain plein de sagesse et le jeune prince fougueux et irréfléchi se retrouve donc à maintes reprises dans les *Perses*, et ce alors qu'elle n'a historiquement aucune raison d'être. Ainsi pour Hérodote, nous le verrons, Darius est certainement aussi coupable que son fils. Seuls les séparent quelques degrés dans la démesure et la folie. Eschyle en revanche, obéissant à des desseins fort différents de ceux de l'enquêteur, gomme les erreurs du père pour mieux accabler le fils. Ce n'est pas la vérité « historique » qui intéresse ici le poète, mais celle symbolique qui ressort de la confrontation entre Darius et Xerxès. Fait extraordinaire, Marathon est comme oublié. Darius n'est plus qu'un « roi clément et sans reproche » (v. 555), « un chef aimé » (v. 557), « l'égal des dieux » (v. 633), un « être divin et magnanime » (v. 641), un « héros » (v. 648). « Ce n'est pas lui qui perdrait ses soldats dans des débâcles meurtrières » lance même le chœur (v. 652-656).

> « Ah ! la grande et belle vie faite à nos bonnes villes, quand le vieux roi (ὁ γηραιὸς βασιλεύς), le tout-puissant, le bienfaiteur, l'invincible, Darius égal aux dieux, régnait sur cette terre ! » (*Les Perses*, v. 852-856)

Xerxès en revanche est tout le contraire de son père. « Impétueux » (v. 718), « malheureux » (v. 719), « fou » (v. 719), il agit « sans comprendre dans sa jeune imprudence » (οὐ κατειδώς νέῳ θράσει : v. 744) :

> Ξέρξης δ' ἐμὸς παῖς ὢν νέος νέα φρονεῖ | κοὐ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς.

[1301] Voir par exemple Vernant, 1965, I, p. 35-36 et Detienne, 1967, chapitre III.
[1302] Cf. *supra* p. 269 sq.

> « Xerxès, jeune, pense en jeune homme et oublie [les] avis [de son père]. » (*Les Perses*, v. 782-783)

Loin d'être le sauveur de son peuple, il est son fléau et sa perte (v. 931-913). À Salamine d'abord, à Platées ensuite, c'est toute la puissance amassée par son père que Xerxès a détruite, au point que la Perse même pourrait maintenant secouer le joug de son pouvoir (v. 585 sq.). Eschyle offre donc des événements une première explication fondée sur les thèmes traditionnels de la morale archaïque. Comme chez Hésiode, le mauvais roi s'oppose au bon roi. Comme dans l'*Iliade*, la perte de l'armée perse est due à l'orgueil de son chef, à son insatiabilité, à l'aveuglement dont les dieux l'ont frappé. Xerxès ne diffère guère d'Agamemnon. La morale de l'histoire reste la même.

Mais ce n'est pas là la seule explication, ni la seule leçon qu'Eschyle veut nous faire tirer des événements. Que le public soit athénien ne signifie pas seulement qu'il saura raisonner sur le drame des *Perses* en termes d'ὕβρις et de νέμεσις. Pour cela, le simple fait d'être grec suffit, tant ce type d'analyse est, nous l'avons vu, traditionnel. En revanche, quand Eschyle prend soin de ne jamais citer que des noms perses et de fondre même les stratèges athéniens les plus célèbres (Thémistocle ou Aristide par exemple) dans la masse des « Grecs » réunis pour la défense de leur patrie et de leur liberté (ὦ παῖδες Ἑλλήνων : v. 402), comment ne pas y voir l'opposition nouvelle entre un passé héroïque auquel les barbares appartiennent encore, passé où la gloire allait à des individus, rois ou chefs de guerre, et un présent civique où c'est la cité tout entière qui sort grandie d'une victoire et où les héros risquent l'ostracisme pour être sortis du lot[1303] ? De même, quand Eschyle parle d'un Xerxès régnant en maître absolu, sans être soumis au moindre contrôle (οὐκ ὑπεύθυνος : v. 213 ; voir aussi Ζεὺς εὔθυνος : v. 827-828), comment le public athénien pourrait-il ne pas sentir la différence qui sépare le Grand Roi des magistrats de la cité qui doivent « rendre des comptes » (procédure appelée εὐθυναί, « redressements ») ? Quand le poète pose le problème des frontières de la Grèce et du statut de l'Ionie (v. 176-214), quand il met en place les éléments d'une véritable identité grecque, faite de civisme et d'amour de la liberté contre la servitude et le despotisme barbares (v. 241-242 et v. 402-405 en face de v. 210-214 et v. 585-595), les explications qu'il donne alors des événements sont elles « mythiques » ? Car, si elles restent « poétiques », c'est au sens propre, en tant que « créations », que « fabrications » de l'artiste qui en dresse le tableau et les met en scène[1304]. Mais leur contenu est devenu politique et idéologique. Et pourtant, ces vérités n'en sont pas moins présentes dans le texte aux côtés des thèmes habituels de la poésie archaïque. La victoire grecque s'explique aussi par la supériorité de régimes où des freins institutionnels s'opposent à la démesure des gouvernants. Elle s'explique également parce que l'Ionie est grecque avant d'être « molle » et servile, en un mot « asiatique ». Elle s'explique aussi parce que lutter pour conserver sa liberté et celle de sa patrie donne bien plus d'ardeur que les coups de fouet d'un despote :

> « Ils ne sont esclaves ni sujets de personne » : Οὔτινος δοῦλοι οὐδ' ὑπήκοοι (*Les Perses*, v. 242).

> « Allez, enfants de la Grèce, délivrez (ἐλευθεροῦτε) la patrie, délivrez (ἐλευθεροῦτε) vos enfants et vos femmes, les sanctuaires des dieux de vos pères et les tombeaux de vos aïeux : c'est la lutte suprême. » (*Les Perses*, v. 401-405)

Eschyle engage donc ses auditeurs à interpréter la défaite des Perses de deux manières différentes, l'une mythique et poétique, l'autre politique et idéologique, mais sans chercher à privilégier l'une contre l'autre. Le public athénien peut très facilement

[1303] Sur l'anonymat comme marque de la cité, cf. Nicole Loraux, 1993, et en particulier les pages 74-76.
[1304] Voir *supra* note p. 38.

croire en même temps à l'intervention de Zeus venu venger les affronts du fils de Darius et à la supériorité de la nature grecque sur la barbare. Il n'y a pas de réelle contradiction entre ces deux modes, entre ces deux programmes d'explications. Ils n'appartiennent tout simplement pas aux mêmes univers. Eschyle est à la fois le poète des dieux et de leur justice et celui de la cité et de ses lois. Les intentions se mêlent dans son récit. Aux auditeurs de faire la part du mythe et de la réflexion politique, sans que cela les empêche d'accorder foi aux deux. Aucune des différentes formes de vérité qui se déploient dans le drame des *Perses* n'est plus « vraie » ni plus crédible qu'une autre. Ce qui change en revanche, c'est la posture du poète et de son public, tantôt tourné vers le passé, tantôt vers le présent.

Voilà donc réglée pour une bonne part la question de savoir dans quelle intention le poète compose tel ou tel passage de son œuvre, et comment son auditoire les accueille. Le contenu traditionnel se détache assez bien des constructions nouvelles de la pensée grecque. En outre, comme les tensions qui peuvent apparaître entre eux ne signifient pas le rejet de l'un en faveur des autres, bien des difficultés semblent abolies. Reste toutefois le problème des conventions auxquelles l'artiste doit se soumettre. Celles-ci ne concernent en effet pas seulement le mètre et le dialecte d'une composition, mais aussi ses thèmes, voire sa structure. Ainsi attend-on dans les passages de lyrique chorale la présence d'évocations mythiques et énigmatiques comme le déchaînement de puissances célestes. Il est donc permis de se demander dans quelle mesure la place accordée dans les *Perses* aux explications traditionnelles ne relève pas plus du respect des lois du genre que du désir de continuer à user de γνῶμαι pour rendre compte du monde qui nous entoure.

C'est là une épineuse question qui ne se pose pas seulement à propos de la tragédie, mais aussi, et bien plus encore, nous l'avons noté, à propos de l'épinicie. Car s'il est vrai que l'art de Pindare relève pour une part du « snobisme » de son auditoire, pour reprendre l'expression de Paul Veyne[1305], « snobisme » qui se traduit dans la volonté du public de s'entendre chanter sous les traits d'une communauté d'ἀγαθοί ou sous ceux d'un bon roi hésiodique, voire d'un héros homérique, et ce quand bien même il n'est en réalité qu'une « foule impétueuse » ou un tyran à la gloire récente, le caractère artificiel et conventionnel de ses éloges n'en devient que plus flagrant. Difficile dès lors de dire s'il faut croire ou non aux sagesses et aux vérités anciennes qui ornent de tels poèmes. Car peut-être ne sont-elles plus que cela : de simples ornements. Pourtant, si c'est bien en partie le cas, souci de plaire à ceux qui vous nourrissent oblige, répondre entièrement par l'affirmative serait trop simplifier la situation. D'abord parce que, comme nous l'avons vu, ni Pindare ni Bacchylide ne trahissent complètement l'héritage archaïque des « maîtres de vérité », héritage dont ils se réclament au nom de Zeus, au profit d'une « Muse mercenaire ». Certes, ils font des concessions aux nécessités du temps, de la mode et de l'argent ; mais ils essayent néanmoins de conserver la posture et la stature d'un véritable arbitre du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'éloge et du blâme. Ensuite parce qu'il est un moyen de contourner en partie la difficulté et d'apprécier, sans que le poids des conventions vienne nous gêner dans notre analyse, l'importance réelle qu'occupait encore dans les esprits et dans les cœurs des citoyens le monde des dieux et des mythes : passer à l'étude d'une œuvre en prose[1306].

[1305] Cf. Veyne, 1983, p. 30.

[1306] Werner Jaeger insiste lourdement sur le caractère « civique » de la prose : « Ce fut la prose, et non la poésie, qui constitua la première expression franchement révolutionnaire de l'*ethos* de l'État nouveau. En effet, la *polis* créa la prose, et celle-ci fut, dès l'origine, le moyen qui permit de consigner la loi » (1964, p. 149).

IV
LES SENTENCES DANS LES *ENQUÊTES* D'HÉRODOTE

Comme la tragédie, les *Enquêtes* d'Hérodote, bien qu'appartenant en propre à l'univers de la cité, accordent une large place à l'héritage archaïque. Elles ont encore beaucoup en commun avec une vision et une interprétation poétique du monde, où dieux et oracles, de même qu'ὕβρις, νέμεσις et ἄτη, jouent un grand rôle. Mais en même temps, Hérodote explique aussi les événements et les destins par des raisons tout humaines et « naturelles », à la fois géographiques, politiques, économiques, juridiques et militaires. En outre, il ne s'adresse pas à Zeus, pas plus qu'il ne prétend parler en son nom. Quand il souhaite lui donner la parole, il cite un poète ou un oracle. Car son public n'est composé que de mortels, et de simples mortels qui plus est. De même, les faits dont il rappelle le souvenir n'appartiennent pas au temps des héros, mais à celui des hommes[1307]. Et pour finir, parce que les *Enquêtes* sont une œuvre en prose, elles échappent à la plupart des conventions imposées aux formes littéraires poétiques et s'adressent à leur auditoire sur le ton de la conversation courante, sans intervention ni inspiration divine. Par là, étudier l'œuvre d'Hérodote devrait nous permettre de mieux saisir quelle place occupent encore dans les esprits les explications poétiques et mythiques du monde face à celles civiques et humaines qui de plus en plus semblent se tenir sur le devant de la scène. Car si Hérodote accorde encore quelque crédit aux sagesses et aux vérités archaïques pour rendre compte et donner un sens aux événements, et ce alors qu'aucune convention ne l'y oblige, il est loisible de penser que c'est également le cas de ses auditeurs. Ce qui nous permettrait d'affirmer que le recours aux γνῶμαι n'est pas devenu une simple concession à la tradition et au passé héroïque, mais qu'il conserve tout son sens et toute sa valeur, même si de nouvelles intentions, politiques et historiques, s'y mêlent désormais.

Il nous faut donc d'abord chercher à comprendre quel usage fait Hérodote dans son récit des sagesses archaïques, des γνῶμαι, comme des « contes », des αἶνοι, qui les accompagnent. S'agit-il de sa part de naïveté, comme on le lui a souvent reproché ? Hérodote serait-il « superstitieux », reproduisant dans sa narration les vaines croyances de ses contemporains encore victimes de la « mentalité archaïque » (lisons « primitive ») ? Les *Enquêtes* valent-elles mieux que des contes pour enfant ? Car de nombreuses morales ésopiques sont clairement illustrées par les anecdotes qui égayent le récit d'Hérodote ; et l'on sait le peu de crédit accordé habituellement aux fables de l'esclave phrygien.

[1307] Pour un résumé de ces questions, Darbo-Peschanski, 1987.

CHAPITRE X
HÉRODOTE ET L'HÉRITAGE DES « MAÎTRES DE VÉRITÉ »

Hérodote naïf ? Superstitieux ? Manquant de sérieux ? À l'évidence, nous n'embrassons aucune de ces hypothèses. En réalité, dans l'usage qu'il fait de ces leçons traditionnelles, l'historien ne s'arrête jamais à la simple énonciation d'une morale attendue ou d'un lieu commun. Les anecdotes — que l'on peut comparer à des apologues — rapportées dans les *Enquêtes* renvoient à des considérations plus « élevées », mêlant aux conseils traditionnels transmis par les poètes une réflexion proprement « historique ». Comme nous le verrons, l'enquêteur tisse, à partir de ces « petites histoires », un réseau d'explications à l'échelle des Guerres Médiques et des ambitions grandissantes d'Athènes et Sparte. De plus, ces anecdotes des *Enquêtes* ne tirent que très rarement leur sens d'une moralité exprimée. S'il est aisé de trouver dans le corpus ésopique des proverbes qui leur correspondent parfaitement, Hérodote ne cite guère de formules de ce genre, mais préfère visiblement user d'allusions et d'indices, disséminés au sein de son récit tout entier, pour nous les signifier. Il assure la richesse des αἶνοι qu'il rapporte et des γνῶμαι, des sagesses proverbiales, qu'il illustre en les inscrivant dans une narration complexe, reposant sur des jeux d'échos, et dont seul un auditeur habile peut saisir la portée. Les histoires que nous raconte l'enquêteur ne sont pas le fruit d'une curiosité gratuite autant que naïve. À travers elle, il entend illustrer et donner corps à des réflexions plus subtiles qui tiennent compte de problèmes présents et pressants, non seulement éthiques, mais politiques et historiques[1308]. Nous rejoignons ici les remarques que nous avions faites précédemment à propos des fables ésopiques. Considérées en elles-mêmes, elles se présentent en effet comme autant de « contes pour enfant » ; mais prises dans un contexte narratif tel que celui de la « Vie d'Ésope », elles s'avèrent riches de sens et de conseils[1309].

Une autre raison explique également que les intentions de l'enquêteur évoquent davantage celles de « maîtres de vérité » comme Hésiode, Solon — lui-même personnage de l'enquête historique — ou Pindare, que de celles d'un simple conteur. Car en réalité, l'œuvre entreprise par Hérodote se présente comme héritière de la tradition commencée avec Homère, où le rôle du poète est de faire revivre pour la postérité les exploits des héros passés et présents en en rappelant le κλέος, la « gloire », éternel[1310]. Certes, elle échappe par de nombreux aspects au caractère sacré et divin d'une telle tradition poétique, en particulier parce qu'est exclu des *Enquêtes* le temps des dieux, celles-ci ne traitant que de celui des hommes, et parce qu'Hérodote invoque non les Muses, mais « l'autopsie », le témoignage de ses yeux, de ses sens tout humains[1311]. Cependant, ainsi que le note Claude Calame[1312] :

> « Comme l'*Iliade*, comme l'*Odyssée*, comme toute composition poétique de l'époque archaïque, l'œuvre d'Hérodote est inaugurée par une phrase de prologue[: Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ Βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται]. Le narrateur y affirme son intention d'empêcher que ne s'efface, sous l'action du temps, ce qui est advenu par l'action des hommes (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων). Et de préciser : il s'agit d'empêcher que la "renommée attachée aux faits remarquables soit du côté

[1308] Cf. J. Gould, 1989, p. 61, p. 81-82 et p. 105
[1309] Cf. *supra* p. 411.
[1310] Cf. Hartog, 1998, p. 125 et p. 138-139.
[1311] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 23-38 ; C. Calame, 1986, p. 70-73 ; F. Hartog, 1980, p. 367-368.
[1312] C. Calame, 1986, p. 71-72 ; cf. également C. Fornara, 1971, p. 35-36 ; F. Hartog, 1980, p. 285-286, p. 311-313, p. 322, p. 367 ; J. Gould, 1989, p. 48, p. 56-57, p. 64 et p. 118 ; R. Thomas, 2000, p. 267-269.

> grec, soit du côté barbare ne disparaisse (ἀκλεᾶ)". Ce bref préambule semble donc devoir s'inscrire dans la visée de l'aède homérique dans sa fonction de célébrer avec l'aide inspiratrice des Muses les κλέα ἀνδρῶν, les hauts faits des héros ; ou plus précisément encore, elle semble reprendre la visée du poète lyrique avec son intention laudative à l'égard des grandes œuvres accomplies par les hommes du présent. Aux exploits des héros hellènes combattant sous les murs de Troie, puis aux victoires des athlètes se mesurant dans les jeux panhelléniques paraissent donc s'être simplement substitués les hauts faits des Grecs opposés aux Perses à l'occasion des Guerres Médiques. Le conflit qui oppose les Grecs aux Barbares au début du V^e^ siècle, tel est en effet le sujet de l'œuvre d'Hérodote. »

Le rapprochement entre l'entreprise hérodotéenne et l'épinicie, elle qui chante précisément « les victoires des athlètes », est particulièrement intéressant. Ainsi, Gregory Nagy[1313] relève plusieurs passages de Pindare où les λόγιοι et leurs λόγοι sont présentés comme jouant un rôle semblable aux ἀοιδοί et aux ἀοιδαί de la poésie épinicienne, c'est-à-dire se faire les rapporteurs de la gloire des hommes du passé : :

> Εὔ- | θυν ' ἐπὶ τοῦτον, ἄγε Μοῖσα, οὖρον ἐπέων | εὐκλέα · παροιχομένων γὰρ ἀνέρων, | ἀοιδαὶ καὶ λόγοι τὰ καλὰ σφιν ἔργ' ἐκόμισαν. […] Πλατεῖαι πάντοθεν λογίοισιν ἐντὶ πρόσοδοι | νᾶσον εὐκλέα τάνδε κοσμεῖν · ἐπεί σφιν Αἰακίδαι | ἔπορον ἔξοχον αἶσαν ἀπετὰς ἀποδεικνύμενοι μεγάλας.
>
> « Va, Muse, dirige vers [la famille des Bassides] le vent qui porte tes hymnes glorieux. Quand les hommes sont morts, ce sont les ἀοιδαί et les λόγοι, les chants et les discours, qui transmettent leurs hauts faits. […] De larges avenues s'ouvrent de toutes parts aux λόγιοι, aux maîtres du discours, quand ils veulent louer cette île renommée : les Éacides qui ont déployé de si grandes vertus leur ont fourni un thème privilégié. » (*Néméennes*, VI, v. 28-30 et v. 45-47)

Le passage suivant, tiré de la première *Pythique*, est plus éclairant encore :

> Ὀπιθόμβροτον αὔχημα δόξας | οἷον ἀποιχομένων ἀνδρῶν δίαιταν μανύει | καὶ λογίοις καὶ ἀοιδοῖς. Οὐ φθίνει Κροίσου φιλόφρων ἀρετά.
>
> « Le bruit de la renommée qu'on laisse après soi révèle seul aux λόγιοι et aux ἀοιδοί, aux maîtres du discours et aux maîtres du chant, comment vécurent ceux qui ne sont plus. Le souvenir ne meurt pas, de Crésus et de sa bienfaisance. » (*Pythiques*, I, v. 92-94)

L'ode est datée de 470, bien avant qu'Hérodote ne rédige ses *Enquêtes*. Pourtant, le nom de Crésus, souvent cité dans les chants de Pindare et Bacchylide, est effectivement très présent dans le récit de l'historien, dans son λόγος. Ses actions sont au nombre de celles qu'Hérodote veut préserver de l'oubli. De sorte qu'il est permis de dire avec Gregory Nagy que les ἀοιδοί, les « maîtres du chant », tel Pindare, et les λόγιοι, les « maîtres du discours », comme Hérodote, partagent une volonté semblable de ne pas laisser des exploits « sans gloire » (ἀκλεᾶ)

HÉRODOTE ENQUÊTEUR

Toutefois, pour l'essentiel, il s'agit jusqu'ici d'un héritage « formel ». Ni le simple fait que le prologue des *Enquêtes* ressemble à ceux des épopées homériques, ni celui qu'Hérodote raconte des αἶνοι, encore moins celui qu'il souhaite conserver la mémoire du passé, ne doivent nous empêcher de voir en lui un véritable « historien ». S'il n'hésite pas à inscrire son entreprise dans la lignée des œuvres poétiques

[1313] Cf. G. Nagy, 1987, p. 175-184, et 1990, p. 215-228.

antérieures, Hérodote est en même temps engagé dans une démarche intellectuelle neuve et « autonome » ; c'est-à-dire une démarche dont les règles ne sont plus uniquement celles héritées de la tradition, règles qui voudraient que l'auteur d'un discours sur le cours du monde soit « inspiré » et qu'il se fasse l'interprète d'une vérité et d'une justice divines ; mais aussi celles — politiques, économiques, juridiques, etc. — qui permettent désormais de saisir le fonctionnement interne des cités comme leurs relations avec l'extérieur ; et d'autres encore — concernant l'« autopsie » et le traitement des témoignages par exemple — élaborées par et pour le seul enquêteur.

L'AUTORITÉ DE L'ENQUÊTEUR

Tel un aède, nous venons de le voir, Hérodote veut préserver le souvenir des actions d'éclat réalisées par les Grecs comme par les Barbares. Et comme un aède, il se pose en arbitre des responsabilités, dispensant louanges et blâmes aux différents protagonistes de ses « histoires »[1314]. Mais il y a également des différences fondamentales entre Hérodote « père de l'histoire » et un poète comme Homère ou Hésiode ; la plus importante étant qu'Hérodote ne peut se réclamer d'aucune autorité pour livrer son discours sur les conflits qui ont mis aux prises l'Europe et l'Asie. Sa parole ne s'autorise ni des dieux, ni d'un roi, ni d'une école ou d'une secte au fait de « mystères » demeurés inaccessibles au reste des hommes. Les *Enquêtes* apparaissent au contraire comme la mise en place d'une réflexion individuelle sur l'ordre du monde. L'organisation des événements qu'elle propose relève de la seule « opinion » de l'enquêteur, opinion qu'il a formée à partir de ce qu'il a vu et entendu, et non sur la connaissance de vérités divines[1315].

Ainsi que le fait justement remarquer Catherine Darbo-Peschanski, Hérodote ne prétend du reste jamais atteindre la « vérité » (ἀληθεία) par ses raisonnements et pouvoir ainsi la livrer, toute prête, au public[1316]. La vérité se présente toujours pour l'enquêteur comme « le but inaccessible de l'effort de recherche »[1317]. Et même dans les rares cas où celui-ci semble atteint :

> « Hérodote répugne à signifier sans ambages qu'il détient la vérité et traduit sa réserve en présentant son jugement comme une opinion ou en atténuant soigneusement la vigueur de son expression. »[1318]

En réalité, quand il s'exprime en termes explicites, Hérodote se contente généralement d'exposer « ce qui lui semble vrai, son intime conviction en somme ; référence individuelle qui, sans exclure la vérité, la prive de toute portée générale et absolue »[1319]. Les raisonnements auxquels il se livre n'ont souvent pas d'« autre vocation que d'attirer l'attention d[u lecteur-auditeur] sur telle ou telle partie du récit rapporté, afin qu'il s'en arrange »[1320] :

> « Hérodote s'en tient à accumuler les éléments d'information, sans en faire usage, les confronter, les organiser, les évaluer et conclure. Un ou plusieurs raisonnements s'élaboreront peut-être hors texte, sous la responsabilité du lecteur-auditeur, mais lui, l'enquêteur, n'en prend pas la charge. »[1321]

[1314] Cf. G. Nagy, 1987, p. 175-184 ; et 1990, p. 215-228.
[1315] Cf. M. I. Finley, 1965 (trad. fr. de 1981) p. 19 ; F. Hartog, 1980, p. 367-368 ; C. Calame, 1986, p. 70-73 ; C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 23-38.
[1316] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 152 et surtout p. 166-170.
[1317] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 165-170.
[1318] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 169 ; cf. VIII, 77.
[1319] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 167.
[1320] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 135.
[1321] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 159.

Au point que l'on peut dire, à propos du « mode d'emploi des *Histoires* », qu'il faut « voir dans l'enquête la mise en place d'un énorme et complexe ensemble de *suggestions* »[1322]. Pour Hérodote, une γνώμη est d'abord une « opinion personnelle », contingente, variable, fort éloignée de la vérité[1323]. Parler catégoriquement, « en général », n'est pas l'apanage de l'historien, mais d'autres instances, comme les oracles par exemple[1324].

Pour autant, ce choix « méthodique » de l'enquêteur qui fait nettement la différence entre *la* vérité, inaccessible, et *sa* vérité, vérifiée autant que faire se peut, mais qui ne saurait passer pour absolue, suggère à sa suite un choix littéraire, celui du recours à l'αἶνος entendu comme mode d'expression. N'est-ce pas en effet sa caractéristique première que d'autoriser un tel double langage et d'éprouver la sagacité du public, de l'obliger à réfléchir ? Cependant, notons là encore que ce choix ne saurait constituer un obstacle à la mise en place par Hérodote d'une démarche proprement historique.

Car à l'évidence, Hérodote n'est pas inspiré par les Muses. Il n'appartient pas, tel un poète, au monde des dieux. Il n'est pas « voyant ». Mais, de sa propre autorité d'historien et de témoin, il construit pas à pas une vision du monde, un mode d'explication des événements qui lui appartient. Il est ainsi permis de dégager, au fil de la lecture des *Enquêtes*, quelques grands principes d'organisation sur lesquels se fonde l'enquêteur pour raisonner sur les destinées humaines. Nous reviendrons sur chacun d'eux en détail, textes à l'appui, dans la suite de cette étude. Qu'il suffise pour le moment de les présenter.

UNE *ENQUÊTE* AUTONOME

Tout d'abord, la structure des *Enquêtes* repose sur le récit successif des conflits qui mirent aux prises Grecs et Barbares. Toutefois, ce récit n'est pas livré tel quel, mais un schéma s'impose peu à peu qui permet de mieux comprendre l'enchaînement des faits et leurs causes. Ainsi l'histoire de Crésus, celle de Cyrus, celle de Darius ensuite et celle de Xerxès pour finir dessinent-elles peu à peu le tableau suivant : de génération en génération, les Barbares, conduits par des tyrans, ont cherché à asservir les peuples de la Grèce ; mais ces derniers ont toujours riposté, rendant affront pour affront, afin de préserver leur liberté et celle de leur patrie. Hérodote construit donc deux modèles que l'on pourrait appeler « idéologiques », l'un barbare, l'autre grec, qu'il met en scène et qu'il oppose. Le modèle asiatique repose sur l'asservissement de tous à la tyrannie d'un seul[1325]. L'obéissance naît de la peur du fouet, tandis que le despote vit dans le luxe et cède à la « folie des grandeurs ». Le modèle grec au contraire est celui de l'obéissance à la loi et de l'égalité de tous devant elle (ἰσονομία)[1326]. Loin de lutter en esclaves, les Grecs se battent pour défendre leur liberté qui apparaît comme le trait essentiel de la « grécité »[1327]. C'est enfin le salut de leur patrie et de leur cité qu'ils ont à cœur de préserver, et non les ambitions démesurées d'un despote. Voilà le premier principe à partir duquel Hérodote organise son discours et explique les différents conflits entre Europe et Asie.

[1322] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 188-189.
[1323] Cf. par exemple II, 120.
[1324] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 167-168.
[1325] Sur les liens entre barbarie et tyrannie, cf. F. Hartog, 1980, p. 328 sq. Ce qui caractérise un peuple comme « barbare », c'est le fait qu'il ne peut se passer de roi. Ainsi même les Égyptiens, nation pourtant admirable par ailleurs, restent des Barbares aux yeux d'Hérodote précisément parce qu'ils ont besoin d'être gouvernés par un despote (cf. II, 147).
[1326] Cf. S. Humphreys, 1987, p. 214-5 ; P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, 1973, p. 25-35 ; C. Fornara, 1971, p. 50-51 ; et chez Hérodote, V, 92 ; VII, 102 ; VII, 104.
[1327] Cf. Ph.-E. Legrand, 1932, p. 100-102 ; C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 69-70.

Le second prend en compte les limites géographiques qui séparent le monde grec du monde barbare et cherche à définir une frontière à la fois politique, culturelle (ou idéologique) et historique entre les deux. Là encore, une image l'emporte progressivement : celle d'une terre et d'un climat « asiatiques », entendez « barbares », favorisant la mollesse et la décadence ; celle de ses habitants, cruels et violents, mais en même temps presque efféminés à force de vivre dans le luxe, et qui toujours cherchent à transgresser les limites naturelles entre Europe et Asie et à s'approprier plus que leur part de l'univers. Qu'ils traversent des fleuves frontières, qu'ils mettent l'Hellespont sous un joug, qu'ils percent des isthmes, c'est à chaque fois l'équilibre historique et culturel du monde qu'ils mettent en péril. L'historien apparaît donc ici comme le garant de cet ordre qu'il cherche à établir et à instituer de manière définitive.

Ces différentes grilles d'interprétation des événements qu'Hérodote met en place ne sont pas celles traditionnelles fournies par les γνῶμαι. Si elles font écho à certains passages des *Perses*, c'est à ceux où Eschyle esquisse des programmes d'explications non plus mythiques, mais politiques et idéologiques. Ces grilles de lecture sont des constructions. Le « compositeur » choisit un certain nombre de « motifs » afin de rendre plus manifestes ses intentions et ses réflexions. Mais ces « motifs » n'existent pas encore. Il lui faut les tisser. C'est en ce sens qu'ils sont « poétiques ». Cependant, leur contenu ne doit rien à l'inspiration divine : c'est le fruit des convictions de l'enquêteur, qu'il soit dramaturge ou historien. Reste toutefois une différence entre Eschyle et Hérodote. En effet, alors que le premier n'a jamais besoin de justifier les différentes interprétations qu'il met en place, l'historien ne peut échapper au temps qui passe[1328]. Eschyle peut confronter et opposer Darius et Xerxès sans que quiconque songe à lui demander des comptes. Il peut réfléchir sur les avantages des εὐθυναί alors qu'il met en scène des Perses. Hérodote, lui, doit raisonner en terme de causes et de conséquences. Il ne peut pas juxtaposer deux épisodes aux seules fins de démonstration, mais il doit demeurer fidèle à la succession des événements. On se souvient des remarques d'Aristote dans la *Poétique*[1329] : l'historien ne peut aisément échapper à la réalité des faits et des personnes. Aussi Hérodote est-il gêné quand il doit faire raisonner des Perses sur le meilleur mode de gouvernement par exemple. Mais il n'en construit pas moins, et aussi sûrement qu'Eschyle, des grilles de lecture des événements et des destinées qui lui sont propres et qui permettent, par des jeux d'échos, de recréer des rapprochements éclairants[1330]. Ainsi, à propos de Salamine, bataille centrale des *Perses*, l'enquêteur nous livre un récit proche des réflexions « laïques » d'Eschyle, récit qui doit énormément aux idées, aux opinions d'Hérodote sur l'ordre du monde telles que nous les avons dégagées. Car il n'y voit pas seulement une victoire militaire et stratégique, mais aussi une victoire de l'intelligence sur la force brutale, de la liberté sur la servitude et le fouet, des cités sur la tyrannie d'un empire, de l'égalité sur le despotisme, bref de la Grèce sur l'Asie.

Le discours d'Hérodote est donc d'abord celui d'un individu qui le signe de son nom. Parole qui s'autorise d'elle-même, fondée sur l'autopsie et l'enquête, et non sur l'inspiration, parole qui appartient par là au monde de l'opinion, et non à celui de la vérité divine, elle offre une interprétation humaine des événements. Parler d'objectivité à propos d'Hérodote n'a guère de sens, tout simplement parce que cette notion lui est parfaitement étrangère. Mais il est certain que son œuvre est avant tout composée d'opinions, sans que l'historien cherche à imposer une quelconque unanimité à son auditoire. Il lui livre sa lecture des faits. À lui de faire le reste.

[1328] Sur le temps du mythe face au temps chronologique, cf. Vernant, 1965, I, p. 16-17, 45-48 ; P. Vidal-Naquet, 1981b, p. 69-94.

[1329] *Poétique*, 1451b.

[1330] Pierre Vidal-Naquet a très bien vu et commenté cette pratique de l'historien dans son article « Temps des dieux et temps des hommes » (1981, p. 82-83).

Faut-il dès lors en conclure que l'héritage des « maîtres de vérité » tel qu'il se déploie dans les *Enquêtes* n'est bel et bien que formel ? Hérodote en rejette-t-il le contenu pour n'en garder l'enveloppe ? Acquiert-il son autonomie comme « enquêteur » au prix d'une rupture définitive avec le monde des dieux et des poètes ? La réponse est non.

HÉRODOTE POÈTE

En effet, Hérodote ne se contente pas de ces explications toutes personnelles des différends entre Grecs et Barbares. La nature humaine, fût-elle grecque d'un côté et barbare de l'autre, n'explique pas tout. Ainsi, de même qu'Eschyle n'hésitait pas à suggérer des raisons politiques à côté des raisons traditionnelles apportées par les γνῶμαι, Hérodote fait également appel aux sagesses archaïques pour interpréter les événements. Car si le domaine de l'enquêteur est celui de l'opinion, non de la vérité — celle-ci se dérobant toujours et se plaçant constamment hors de sa portée —, il lui est toutefois possible de faire entrer celle-ci dans son œuvre en donnant la parole à ceux qui la détiennent : les dieux et les poètes précisément[1331].

C'est ainsi qu'il cite de nombreux oracles et qu'il s'appuie sur le témoignage des aèdes pour aider à comprendre tel ou tel fait. Quand il incorpore dans son récit fait d'opinions ces éléments empreints de l'ἀληθεία divine, il accède lui aussi à une position d'autorité semblable à la leur. Il acquiert alors un statut comparable à celui de ces arbitres (ἴστορες) des comportements humains que sont les poètes et les devins[1332]. Comme le note Gregory Nagy, en utilisant « les mots des oracles comme moyen de communication de ses messages », Hérodote fait sienne :

> « …la démarche élevée d'un homme qui σημαίνει, qui "indique" en adoptant le point de vue supérieur d'une connaissance qui ressemble à la sagesse des oracles »[1333].

Ainsi, et pour revenir à la bataille de Salamine, à côté des explications « historiques » de la défaite de Xerxès, explications dont nous venons de donner le détail, Hérodote n'hésite pas à faire intervenir un oracle pour tout éclaircir :

> Χρησμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθέες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας ·
>
> Ἀλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν
> νηυσὶ γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν,
> ἐλπίδι μαινομένῃ λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας,
> δῖα Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὕβριος υἱόν,
> δεινὸν μαιμώοντα, δοκεῦντ' ἀνὰ πάντα πίεσθαι.
> Χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμίξεται, αἵματι δ' Ἄρης
> πόντον φοινίξει. Τότ' ἐλεύθερον Ἑλλάδος ἦμαρ
> εὐρύοπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.
>
> Ἐς τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι ἀντιλογίας χρησμῶν πέρι οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι.
>
> « Je ne saurais parler contre les oracles et prétendre qu'ils ne disent pas vrai ; ne voulant pas m'essayer à les discréditer quand ils s'expriment en termes si clairs et alors que je considère ce qui suit :

[1331] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 81.
[1332] Voir G. Nagy, 1990, p. 259.
[1333] G. Nagy, 1988, p. 241.

> Quand le rivage sacré d'Artémis au glaive doré
> sera relié, d'un pont fait de leurs nefs, à Kynosure au milieu des flots,
> Lorsque, poussés par une folle espérance, ils auront ravagé la riche Athènes,
> Alors la divine Justice étouffera la brutale Insolence, rejeton de la Démesure
> [Insolence] aux désirs furieux, elle qui pense tout engloutir.
> Le bronze se mêlera au bronze, et avec le sang versé Arès
> teindra les flots en rouge. Alors le jour de la liberté, propriété de la Grèce,
> luira, apporté par le Cronide au vaste regard et par la Victoire toute puissante.
>
> Ainsi, considérant ce qui précède et quand Bakis parle si clairement, je n'aurai pas l'audace de contester ses oracles, pas plus que je ne l'accepterai des autres. » (*Enquêtes*, VIII, 77)

Les explications fournies ici, et jugées vraies par l'enquêteur, reposent donc sur les vérités que rappellent les γνῶμαι et, comme dans les *Perses*, nous font voir dans Xerxès un parangon d'ὕβρις et de κόρος que Zeus châtie au nom de sa fille, la Justice[1334]. Comme le remarque Pierre Vidal-Naquet :

> « On rencontre dans l'œuvre d'Hérodote non certes des tragédies proprement dites, car la tragédie ne peut être séparée de la représentation tragique […], mais des *schémas tragiques*. »[1335]

Autrement dit, ce n'est pas parce qu'Hérodote fait aussi entendre un discours qui lui est propre et qui ne fait de place qu'aux opinions et qu'aux hommes, qu'il rejette l'univers des poètes, celui des dieux et des mythes. Au contraire, il ne conteste pas les vérités inspirées et éternelles qui forment la sagesse archaïque. Et quand il veut faire entendre au milieu de son récit ces vérités, il n'hésite pas à citer un poète ou un oracle[1336]. C'est ainsi que Solon en personne apparaît dans les *Enquêtes* pour conseiller Crésus et lui faire part de ses sagesses (I, 29-33). Hérodote croit à ces γνῶμαι autant qu'à ses propres explications politiques et historiques et nous les livre ensemble, sans qu'il y ait là la moindre incompatibilité. Ce sont deux univers différents qui ne sont pas en lutte l'un avec l'autre, mais qui existent au contraire côte à côte et qui tous deux fournissent des grilles de lecture complémentaires des destinées humaines. Pour reprendre les termes de Catherine Darbo-Peschanski :

> « Ce que l'enquêteur donne aux oracles — c'est-à-dire le déploiement d'un sens —, les oracles le lui rendent bien, en constituant une grille d'interprétation des faits, un moyen de les lire, d'y introduire la clarté »[1337].

Il n'y a pas d'affrontement entre la parole d'origine divine et celle, humaine, de l'enquêteur. Elles ne s'excluent pas mutuellement. Parfois, un oracle, comme celui de Bakis, est mis en exergue tant il dit vrai, tant il sonne juste. Pourtant, ce n'est pas la règle. Hérodote cite de très nombreux oracles dans les *Enquêtes*, mais il ne faut pas croire en effet que tous jouissent tous le même statut ni que, sur ce chapitre, l'historien renonce entièrement à tenir son rôle. Il apparaît plutôt tel un arbitre entre la part accordée aux dieux et celle accordée aux hommes dans le déroulement des événements et des existences.

HÉRODOTE TRUCHEMENT

Ainsi certains oracles sont-ils effectivement pour Hérodote l'expression d'une vérité à laquelle ni lui-même ni les protagonistes de ses *Enquêtes* n'ont directement

---

[1334] Cf. également dans les *Enquêtes* le recours à un autre oracle à propos de Xerxès pour souligner son ὕβρις en VII, 57.
[1335] Vernant et Vidal-Naquet, 1986, p. 156.
[1336] Cf. G. Nagy, 1990, p. 259.
[1337] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 81.

accès. Leurs effets, constatés *a posteriori* comme dans le cas du fameux oracle de Bakis cité plus haut, permettent dès lors de mieux comprendre ce qui s'est produit. En revanche, dans d'autres cas, Catherine Darbo-Peschanski note que l'auteur des *Enquêtes* n'hésite pas à prendre ses distances :

> « Il entend marquer davantage encore son autonomie par rapport aux oracles ; ce qui équivaut, d'une certaine manière, à la marquer par rapport au champ du divin. […] L'oracle n'est plus qu'un instrument parmi d'autres, et il perd son statut d'instrument privilégié de connaissance pour devenir une pierre parmi d'autres pierres dans l'édifice d'un raisonnement. »[1338]

Ainsi l'histoire de Battos (IV, 55), où l'oracle de la Pythie ne fait qu'étayer la thèse que l'enquêteur vient d'exprimer, au lieu de la contenir et de la livrer en termes voilés. De même, à la fin de son développement sur les limites de l'Égypte (II, 16-18), Hérodote cite un oracle, mais après avoir usé de toute « la panoplie de moyens de connaissance qui ont permis à eux seuls, de montrer le bien-fondé de sa thèse »[1339] : ses observations personnelles, les récits des prêtres, les raisonnements « analogiques ». Cet oracle d'Ammon qu'il y associe n'est qu'un élément, parmi d'autres, de l'argumentation :

> « Il reçoit à l'occasion le statut de *témoignage*, mot utilisé ailleurs pour des informations qui ne sont pas de nature divine : "Un témoignage à l'appui de mon opinion que l'Égypte est aussi étendue que je viens de l'exposer est fourni par l'oracle que rendit Ammon, *oracle dont j'ai eu connaissance après avoir formé moi-même mon opinion sur l'Égypte*" Traitée ainsi, la parole divine n'est ni un discours exceptionnel ni un moyen décisif de connaissance. »[1340]

Dans ces deux exemples, Hérodote ne confère pas aux oracles un statut d'exception, au contraire :

> « Il va jusqu'à utiliser les oracles comme des outils de connaissance sans vertu spéciale, au même titre que ceux qu'il se forge seul — et cela au sein d'une recherche dont il a lui-même fixé les termes —, autant dire qu'il les instrumentalise et n'attend plus d'eux qu'ils guident ses investigations. »[1341]

Jamais l'enquêteur ne cède entièrement la place au poète, et *vice versa*. De sorte qu'Hérodote apparaît finalement non seulement comme le dispensateur de l'éloge et du blâme, tel un poète qui sait ce qui est juste, non seulement comme le juge des politiques et des projets humains qui, en historien, condamne la servitude et défend la liberté, mais aussi comme un arbitre entre les explications divines et humaines du monde, entre les vérités éternelles et les opinions mortelles. Truchement, il sert à la fois d'interprète à ces deux univers et d'intermédiaire entre eux. La sagesse archaïque n'a pas perdu pour lui tout sens ni toute portée. Elle n'est pas devenue un simple passage obligé. Il continue à comprendre le monde en terme d'ὕβρις, de νέμεσις et d'ἄτη, même s'il se forge peu à peu de nouveaux instruments. Et c'est certainement l'une des grandes originalités d'Hérodote que d'avoir fait le premier en prose œuvre de ποιητής[1342].

Il nous est en outre permis de penser que ces remarques valent tout autant pour l'auditoire de l'historien qui est appelé, à la suite de l'enquêteur, à se forger son propre avis, fait à la fois d'interprétations poétiques et de réflexions politiques. Reste cependant à déterminer plus précisément quel est cet auditoire.

[1338] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 82.
[1339] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 82.
[1340] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 82-83.
[1341] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 83.
[1342] Cf. K. H. Waters, 1985, p. 8, p. 13 ; F. Hartog, 1980, p. 285, p. 309-313, p. 358, p. 354 sq., en particulier p. 367 : Hérodote est « un aède, un rhapsode en prose ». À propos des premiers législateurs et hommes politiques, en particulier Solon pour Athènes, Platon déjà parlait de ποιηταί en prose (*Banquet*, 209 d ; *Phèdre*, 257e sq.).

Plutôt que de voir en Hérodote un individu naïf ou superstitieux, il semble donc désormais plus juste et plus judicieux de l'envisager à la fois comme un véritable « enquêteur » cherchant à expliquer les événements par des raisons toutes « naturelles », et comme l'héritier des « maîtres de vérité » de l'époque archaïque, sans qu'il y ait là incompatibilité. Ce qui nous permet d'aborder un second point d'importance. L'auditoire de l'historien. Jusqu'à présent, nous avons étudié celui des poètes. Nos conclusions sont-elles encore valables ? Peut-on s'attendre à ce que l'auditoire d'Hérodote doive faire preuve, s'il veut saisir les leçons contenues dans les *Enquêtes*, des qualités qu'exigeaient du leur les poètes ? Hérodote « enquêteur » intervient-il dans ce partage ?

Un problème se pose d'emblée quand on cherche des réponses à ces questions. Car l'enquêteur, à la différence de Théognis et de Pindare, n'exprime jamais les qualités qu'il attend de ses auditeurs. En revanche, il décrit celles dont doivent être dotés, pour faire face victorieusement aux situations énigmatiques ou périlleuses auxquelles ils sont confrontés, les acteurs des αἶνοι qui ponctuent son récit ; Hérodote allant même jusqu'à mettre en scène des sages et des législateurs « historiques », tels Solon ou Lycurgue, qui sont l'archétype de l'homme capable aussi bien de composer et de chiffrer, que de décomposer et de déchiffrer, un αἶνος et ses leçons, ses γνῶμαι. Or ces qualités qu'Hérodote leur reconnaît sont fort proches de celles qu'exigent de leur auditoire Théognis ou Pindare. Par là, si on ne peut prouver que l'enquêteur souhaite les retrouver chez ses auditeurs, cela n'en reste pas moins vraisemblable et pourra, dans tous les cas, servir ensuite à éclairer ce que nous apprend un examen non plus littéraire, mais historique, du public des *Enquêtes*.

LES PERSONNAGES DES *ENQUÊTES*

Ainsi, pour saisir la portée d'un conseil, pour interpréter correctement un oracle, ou pour avertir efficacement, un personnage des *Enquêtes* doit-il être habile (σοφός, doué de σοφία), réfléchi (σώφρων, φρονέων) et capable de comprendre (συνετός) les véritables intentions de ses interlocuteurs. Nous retrouvons là, dans une large mesure, les qualités qui qualifiaient, depuis l'épopée, les héros doués de μῆτις.

Lichas, un habitant distingué de Lacédémone, « usant de son habileté » (cf. χρησάμενος […] σοφίῃ : I, 68), déchiffre une énigme aux conséquences importantes pour l'avenir de sa cité et profite de sa même σοφίη pour se jouer des ennemis de Sparte et lui assurer la victoire. De même Thémistocle reçoit-il la couronne de l'habileté et de l'adresse (ἔδοσαν […] σοφίης […] καὶ δεξιότητος Θεμιστοκλέϊ : VIII, 124), lui qui s'est illustré tant par le génie dont il fit preuve en interprétant correctement l'énigme de la « muraille de bois » (VII, 143), que par celui qu'il met à tromper ses adversaires et à poursuivre ses intérêts (cf. VIII, 4-5 ; 74-82 ; 108-110). Démarate, transfuge lacédémonien passé au service de Xerxès, un homme à la saine raison (ἄνδρα τὸν σώφρονα : VII, 104), va même jusqu'à faire de cette habileté une qualité grecque (VII, 102), par opposition à l'absence de toute initiative chez des Barbares par trop soumis. Et si l'adjectif συνετός n'est guère employé pour désigner ceux et celles qui savent deviner les intentions cachées de leurs interlocuteurs et adversaires, en revanche, le verbe dont il est tiré : συνίημι, revient souvent. Ainsi la reine Tomyris perce-t-elle à jour (συνιεῖσα : I, 205) les véritables et noirs desseins de Cyrus à l'endroit de son peuple, quand le Grand Roi prétend seulement souhaiter sa main. Pour sa part, Prexaspe, fidèle sujet de Cambyse, saisit (δοκέω συνιέναι : III, 63) le véritable sens d'un songe envoyé à son roi et que celui-ci avait d'abord mal interprété, commettant en

cette occasion un fratricide. Enfin, c'est encore le verbe συνίημι qui est employé quand un père comprend le dessein dissimulé et vengeur de son fils (συνιείς : V, 19) ; quand des hommes entendent enfin la signification d'un oracle qui jusque-là leur échappait (συνῆκαν : V, 92), ou quand le tyran Périandre saisit (συνείς : V, 92) le sens d'un « signe » que lui transmet Thrasybule, un de ses amis, despote comme lui.

Mais l'homme avisé et habile n'est pas seulement celui qui sait déchiffrer une énigme : il sait aussi chiffrer ses propos, ou bien tenir des discours édifiants, pleins d'avertissements, en un mot des παραίνεσεις. Ainsi, sont σοφοί ou doués de σοφίη le prudent Sandanis :

> …τῶν τις Λυδῶν νομιζόμενος καὶ πρόσθε εἶναι σοφός (*Enquêtes*, I, 30),

qui cherche à détourner Crésus d'attaquer les Perses ; le sage Artabane qui veut dissuader son neveu Xerxès d'envahir la Grèce, liant en cette occasion habileté et expérience (VII, 10) ; mais surtout les deux membres du groupe des « Sept Sages » que met en scène Hérodote, à savoir Solon, noté pour sa σοφίη (σοφίης εἵνεκεν : *Enquêtes*, I, 30), qui, comme Sandanis, prévient Crésus de son malheur à venir ; et Chilon de Lacédémone :

> ἀνὴρ παρὰ [τοῖς Λακεδαιμονίοις] σοφώτατος (*Enquêtes*, VII, 235),

qui avertit le père de Pisistrate qu'il ne devrait pas avoir d'enfant[1343] (ταῦτα παραινέσαντος Χίλωνος : *Enquêtes*, I, 59).

Enfin, seuls méritent d'être appelés « réfléchis » (εὖ φρονέοντες : VII, 16 ; VIII, 60 ; VIII, 140 ; VIII, 142) ceux qui savent écouter ces conseils que leur dispensent les sages, par opposition aux individus qui, comme Xerxès ou son général Mardonios, font preuve d'irréflexion :

> Οὐκ ἐσωφρόνεον.
>
> « Je n'ai pas réfléchi sainement. » (*Enquêtes*, VII, 15)

Tels sont les mots de Xerxès à Artabane pour décrire sa décision précipitée d'attaquer la Grèce et son refus d'écouter les judicieux avis de ce dernier. Quant à Mardonios, les habitants de l'Hellade ne peuvent que rire de la déraison (ἀφροσύνη : IX, 82) qui l'a poussé à envahir leur pays pourtant si pauvre et à y trouver la mort, lui qui vivait dans l'opulence.

Cependant, l'habileté et la prudence ne suffisent pas, mais d'autres qualités sont encore nécessaires. En effet, s'ils ne sont jamais qualifiés d'ἀγαθοί — ce mot prenant le plus souvent chez Hérodote le sens de « brave » —, ces personnages jouissent généralement d'une grande considération. Ils sont non seulement sagaces, mais aussi respectés pour leur sagesse et leur perspicacité. Ainsi, quand bien même leur habileté — σοφίη — ne serait pas soulignée, ce sont toujours des hommes estimés (δόκιμοι) qui se montrent, dans les *Enquêtes*, les plus aptes à élucider les énigmes et à saisir ce qu'on veut leur cacher. Aristodikos (ἀνὴρ τῶν ἀστῶν ἐὼν δόκιμος : I, 158), un Cyméen « distingué » et au nom évocateur — c'est un « excellent juge »[1344] —, sauve sa cité en refusant le sens simpliste et contraire aux lois divines et humaines qu'avaient donné d'un oracle les interprètes officiels, et force le dieu à lui dévoiler sa véritable pensée. Patarbémis (ἄνδρα δόκιμον et ἄνδρα δοκιμώτατον : II, 162), un fidèle et très « respecté » serviteur du roi égyptien Apriès, voit clair dans les desseins et dans les

[1343] Pour une énumération complète de tous les personnages des *Enquêtes* tenant ce rôle, cf. R. Lattimore, 1939, p. 24-35. Parce qu'ils ne sont généralement pas entendus, Lattimore les appellent des « tragic warners ».
[1344] Littéralement, il est le meilleur (ἄριστος) pour décider de ce qui est juste, de la justice (δίκη).

messages d'Amasis, qui s'apprête à se rebeller contre son souverain. Le sagace Prexaspe dont nous avons déjà parlé, puisque sa perspicacité lui a valu de saisir la vraie signification d'un songe d'abord mal interprété par son roi, est également un homme estimé (ἀνὴρ δόκιμος : III, 75). Quant à Zopyre, un Perse « fort renommé » (ἄνδρα τὸν ἐν Πέρσῃσι δοκιμώτατον : III, 157), il fait le lien entre un prodige survenu dans sa maison et une prédiction touchant le sort de Babylone assiégée et, comprenant que la ville, jusque-là imprenable, allait tomber, il imagine alors le plan qui permettra à Darius de s'en emparer[1345]. De même, face à un oracle désastreux pour Athènes à la veille de l'expédition de Xerxès, les habitants de la cité attique auraient perdu tout espoir si un Delphien « des plus distingués » (τῶν Δελφῶν ἀνὴρ δόκιμος ὅμοια τῷ μάλιστα : VII, 141) n'avait montré plus de clairvoyance et ne les avait encouragés à interroger à nouveau le dieu. Apollon leur fit alors une réponse plus rassurante et parla d'« un rempart de bois » qui protégerait la ville d'Athéna. C'est encore en cette occasion que Thémistocle, « qui venait d'accéder au premier rang » (ἀνὴρ ἐς πρώτους νεωστὶ παριών : VII, 143), contredit, à l'instar d'Aristodikos, l'interprétation officielle de l'oracle pour en offrir une autre, plus judicieuse au regard des événements survenus par la suite. Quant à Événios, qui faisait partie des citoyens d'Apollonia « les plus distingués tant par la naissance que par la fortune » (οἱ πλούτῳ τε καὶ γένεϊ δοκιμώτατοι τῶν ἀστῶν : IX, 93), sa perspicacité était telle que, devenu aveugle, il fut à même de prédire l'avenir et remplit les fonctions de devin.

En outre, tout comme est habile celui qui sait non seulement entendre correctement un avis, mais aussi en donner un sage, ce sont également des hommes estimés qui, après avoir percé à jour les plus cruciales énigmes, jouent le rôle de bons conseillers. Ainsi Artabaze jouit-il de la considération de Xerxès (ἀνὴρ δόκιμος παρὰ Χέρξῃ : IX, 41) parce qu'il sait offrir de bons conseils, parce qu'il « prévoit », plus clairement que les autres ([Ἀρταβάζου] ὡς προειδότος πλεῦν τι : IX, 41), les enjeux d'une question. De même, c'est encore un homme considéré (ἀνὴρ δόκιμος : VI, 85) qui conseille opportunément aux Éginètes de ne pas faire de mal au roi spartiate Leutychidès que ses concitoyens leur ont livré dans un mouvement de colère, de peur que les Lacédémoniens ne changent bientôt d'avis et ne les accablent pour avoir osé maltraiter l'un de leurs souverains. Mais, surtout, sont également δόκιμοι les législateurs dont nous parle Hérodote, ces individus remarquables autant par leur sagesse que par leur tempérance : Solon, que son habileté a rendu célèbre (I, 30) ; ou le fameux Lycurgue (Λυκούργου τῶν Σπαρτιητέων δοκίμου ἀνδρὸς : I, 65), auteur de la constitution spartiate ; ou encore le plus éminent de tous les Mantinéens (ἄνδρα τῶν ἀστῶν δοκιμώτατον : IV, 161), Démonax, qui sauva Cyrène par la justice de ses lois.

Enfin, on trouve souvent dans ce rôle de conseillers des hommes qu'une amitié, tissée par les liens de l'hospitalité ou par ceux de l'affection, attache à ceux qu'ils mettent en garde. En général, ces derniers refusent de les écouter et rompent ainsi, pour leur malheur, le lien qui doit unir celui qui livre et celui qui reçoit αἶνοι et γνῶμαι. Reste que ces hommes sagaces et estimés qui font de leur discours autant de παραινέσεις ont à cœur le sort des individus qu'ils avertissent et se montrent de la sorte leurs amis. Ainsi ceux qui conseillent au roi d'Égypte Amasis de se comporter en souverain et non en coquin, avis que ce dernier n'écoute pas, sont ses amis :

> Οἱ φίλοι αὐτοῦ ἐνουθέτεον αὐτὸν.
>
> « Ses amis le conseillaient. » (*Enquêtes*, II, 173)

De même, quand ce même Amasis met en garde le tyran Polycrate contre les dangers qu'il encourt à être trop fortuné, il s'adresse à lui comme à un ami (ἄνδρα φίλον : III,

[1345] Cf. III, 153-160.

40). Une nouvelle fois, à la veille de sa mort, ce sont les amis du tyran samien (ἀπαγορευόντων […] τῶν φίλων : III, 124) qui le mettent en garde contre le voyage qui le conduira à sa perte. Enfin, c'est au nom de l'amitié :

> Οὐ γάρ σε βουλόμεθα οὐδὲν ἄχαρι πρὸς Ἀθηναίων παθεῖν, ἐόντα πρόξεινόν τε καὶ φίλον.
>
> « Nous ne voulons pas en effet que tu aies à souffrir le moindre désagrément de la part des Athéniens, quand tu es pour nous un proxène et un ami. » (*Enquêtes*, VIII, 143)

que les Athéniens s'abstiennent de molester le roi de Macédoine, Alexandre, qui leur conseillait de conclure un accord avec Mardonios.

LES AUDITEURS DES *ENQUÊTES*

Les personnages des *Enquêtes*, confrontés à des situations énigmatiques, à des épreuves, ou, au contraire, auteurs de celles-ci et des avertissements qu'elles dissimulent, partagent donc avec les auditeurs « idéaux » de Théognis ou de Pindare des qualités d'esprit et de cœur, qui semblent nécessaires à la découverte de la vérité sous les voiles dont la convenance ou la prudence jugent bon de la masquer. Mais qu'en est-il, non plus de ceux que met en scène Hérodote, mais de ceux auxquels il s'adresse ?

Pour ce qui est de leur identité d'abord, le débat reste ouvert. Certains soutiennent qu'Hérodote s'adressait avant tout aux Athéniens, ce qui expliquerait le parti pris favorable à Athènes dont fait preuve, selon eux, l'historien[1346]. D'autres pensent au contraire que l'auteur des *Enquêtes* avait en vue un auditoire panhellénique et que sa partialité envers Athènes n'est que prétendue[1347]. En vérité, c'est la seconde opinion qui nous paraît la plus juste, et cela pour deux raisons. D'abord, les poètes dont nous avons rapproché Hérodote, ainsi que les traditions littéraires qu'ils représentent, avaient l'ambition, à la suite d'Homère, d'acquérir un statut panhellénique. Porte-parole de valeurs et de vérités morales tenues pour universelles, ils ne s'adressaient donc pas à leur seule cité ni seulement à un mécène, mais à la Grèce entière. Et cela est vrai même d'un poète comme Théognis, dont l'œuvre est pourtant si liée à l'histoire de Mégare[1348]. Par là, Hérodote, s'il se voulait fidèle à leur héritage, ne pouvait s'adresser aux seuls Athéniens. Ensuite, il ne nous semble pas qu'Hérodote ait été partial envers Athènes. Au contraire, nous montrerons comment l'enquêteur n'est jamais aussi équivoque, n'invite jamais autant à réfléchir aux réseaux de « suggestions » qu'il a mis en place, que quand il traite de la cité attique et de ses grands hommes[1349]. Mais un point est sûr, néanmoins, pour les uns comme pour les autres : Hérodote ne saurait avoir composé ses *Enquêtes sine studio et ira* ; c'est-à-dire sans tenir compte, plus ou moins ouvertement, dans son récit, des circonstances contemporaines de sa rédaction[1350] : la ligue de Délos, sous domination athénienne, s'est peu à peu transformée en un empire que dirige la cité attique, et les ambitions hégémoniques des uns et des autres ont entraîné la Grèce dans cette véritable guerre civile qu'est le conflit péloponnésien. En d'autres termes, on s'accorde pour dire que l'enquêteur écrit d'abord pour ses contemporains, avant de songer à la postérité[1351].

[1346] Cf. É. Meyer, 1901, p. 196 sq. ; F. Jacoby, 1913 ; ou encore, plus récemment, J.-C. Carrière, 1988, p. 237-238 ; et M. Ostwald, 1991, p. 138-139.
[1347] Cf. J. E. Powell, 1939, p. 36-38 ; Ph.-E. Legrand, 1932, p. 104-105 ; C. Fornara, 1971, p. 44-47, p. 53-54, p. 56-58 et surtout p. 74 ; K. H. Waters, 1985, p. 97 ; J. Gould, 1989, p. 16.
[1348] Cf. G. Nagy, 1985, p. 33-36.
[1349] Cf. *infra*, p. 600.
[1350] Cf. É. Meyer, 1901, p. 196 sq. et F. Jacoby, 1913, p. 359.
[1351] Cf. H. Strasburger, 1955 ; C. Fornara, 1971, p. 14-15, p. 40-45, p. 59-62, p. 73-74, p. 79-82 et Kurt A. Raaflaub, 1987.

Reste alors à considérer les qualités qu'Hérodote est en droit d'attendre de son auditoire. Quelles sont celles qu'il pouvait lui supposer, et nous à sa suite ? Les *Enquêtes* rapportent les hauts faits réalisés par les Grecs et les Barbares au cours des affrontements qui les opposèrent tout en y mêlant des leçons et des avertissements qui ne sont pas forcément livrés au public de manière expresse et qui ne renvoient pas tous à des réalités du même ordre. Si l'enquêteur poursuit un dessein « historique » au sens moderne du mot, son entreprise s'apparente aussi à des traditions « poétiques » antérieures et contemporaines. Ces deux aspects de son œuvre sont indissociables. Par là, si Hérodote, dans son rôle implicite de garant de certaines vérités, quand il met subtilement en garde ses compatriotes contre des périls toujours renaissants, espère être entendu d'une partie au moins de son auditoire, il lui faut nécessairement supposer à celle-ci certaines qualités et certaines connaissances touchant le monde des hommes comme celui des dieux, tant il est vrai que son récit, tout en ne décrivant que le premier, ne peut souvent se comprendre entièrement qu'à la lumière du second. Catherine Darbo-Peschanski note :

> « L'enquêteur raisonne sur le comportement des hommes à partir d'idées générales qu'il suppose admises par ses auditeurs, auxquels il prête ses références et ses valeurs culturelles »[1352].

Or c'est ici que l'exemple d'Athènes est utile. En effet, grâce aux nombreuses œuvres littéraires composées aux Ve et IVe siècles dans cette cité et qui nous sont parvenues, nous pouvons former une idée de ses habitants et de leurs « aptitudes ». Cela ne signifie pas, toutefois, que les qualités dont les Athéniens faisaient preuve n'aient appartenu qu'à eux, d'autres cités ayant également connu une vie politique et culturelle active. Athènes est simplement la plus « familière » d'entre elles. Kurt A. Raaflaub en dresse le tableau suivant[1353] :

> « Nous savons par la tragédie et la comédie ainsi que par des remarques explicites de Thucydide, que les auteurs attendaient vivacité d'esprit et curiosité intellectuelle de la part de leur auditoire. Les citoyens athéniens étaient depuis longtemps entraînés à évaluer les arguments de la rhétorique politique et judiciaire lors des réunions de l'Assemblée et lors des procès, et à saisir une grande variété d'allusions poétiques et de «messages» moraux et politiques lors des représentations théâtrales annuelles. Ils avaient appris à comprendre la pertinence pour leur propre époque des paradigmes mythiques qui leur étaient présentés sur scène et à reconnaître l'importance de variations nouvelles sur des mythes traditionnels, variations introduites par les poètes dans des intentions précises. Pour eux, il n'était pas difficile, mais normal, d'extrapoler au-delà de ce qui était explicitement dit, de faire le lien entre ce qu'ils voyaient et entendaient et ce qu'ils savaient et dont ils se préoccupaient par ailleurs et d'en tirer leurs propres conclusions. Hérodote […] pouvait attendre de ces auditeurs ou lecteurs qu'ils suivent ses histoires avec le même empressement à extrapoler, à saisir des implications et à comprendre la pertinence, par rapport aux événements de l'époque, d'une bonne part de ce qu'il avait à leur dire. Partant, l'historien pouvait consciemment travailler avec de telles attentes ; […] [et] une bonne partie de l'œuvre d'Hérodote [peut avoir] été écrite avec précisément ces considérations en tête. »

Si donc on admet que le cas d'Athènes, pour être exemplaire, n'est pas néanmoins unique, Hérodote devait être rassuré, au moins pour ce qui est des qualités d'esprit de son auditoire.

Maintenant que nous avons montré pour quelles raisons se mêlent dans les *Enquêtes* des intentions proprement « historiques » et d'autres « poétiques », il nous

---

[1352] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 134 ; John Gould, 1989, p. 81-82 ; F. Hartog, 1980, p. 26-27.
[1353] Kurt A. Raaflaub, 1987, p. 233. Cf. également F. Hartog, 1980, p. 27 sq.

faut étudier plus précisément, textes à l'appui, comment s'effectue ce mariage. Nous devons à la fois nous attacher à décrire ce qui relève de l'héritage archaïque comme ce qui s'en détache et qui fait aussi des *Enquêtes* une entreprise autonome et neuve ; et montrer comment ces deux démarches, en apparence contradictoires, s'avèrent indissociables. Les γνῶμαι et les αἶνοι dont regorgent les *Enquêtes* n'échappent à l'accusation de lieux communs et de « contes de vieilles femmes » que parce qu'ils servent à illustrer, à travers de subtils jeux d'échos, les réflexions « philosophiques » et « historiques » de l'enquêteur. De même, ces dernières n'acquièrent leur pouvoir de démonstration que fortes de l'appui de ces récits et de ces « vérités », empruntées aux poètes, qui leur donnent corps.

CHAPITRE XI
LES SAGESSES ILLUSTRÉES DANS LES *ENQUÊTES*

Hérodote engage très souvent son auditoire à méditer des sagesses, nos fameuses γνῶμαι, à mesure que ce dernier avance dans sa découverte des actions impérissables des Grecs et des Barbares. Usant de récits anecdotiques et parénétiques, autrement et proprement dit des αἶνοι, pour offrir finalement une leçon à qui l'écoute attentivement, l'enquêteur fait alors de ce mode de discours un usage proche de celui mis en œuvre dans les récits de Nestor, dans ceux d'Ulysse ou de Phénix, dans les fables d'Hésiode ou dans celles d'Ésope. Il s'agit de conter une histoire édifiante, de donner un conseil (παραινέειν), de présenter un paradigme de l'action vertueuse ou au contraire impie[1354], d'offrir une réflexion sur l'ordre du monde et le cours inévitable des événements tels que les veulent l'expérience et la divinité. Quant à la morale du conte, la découvrir peut s'avérer enfantin quand elle est montrée du doigt dans les fables ésopiques au moyen de la phrase : « Cette fable montre que… » (ὁ μῦθος ou λόγος δηλοῖ ὅτι…), ou plus ardu lorsque c'est le ou les récits qui l'introduisent et l'entourent qui permettent de la dégager.

Un discours gnomique — nous l'avons vu[1355] — est souvent une épreuve pour l'auditoire. Il suppose toujours une part d'implicite. Par leur dimension symbolique, les anecdotes que rapporte l'enquêteur invitent à chercher sans cesse le sens du texte au-delà de la signification première et apparente de celui-ci, et, partant, relèvent d'une entreprise de « chiffrement », à charge pour l'auditeur de trouver la clef. De plus, il arrive que certains récits édifiants présentent une situation où, à l'intérieur même de l'épisode narré, un « déchiffrement » est nécessaire à la bonne compréhension de la morale, de la γνώμη, qu'ils veulent transmettre. Ainsi, en particulier, les nombreuses anecdotes où le principal ressort dramatique est un message divin — oracle, songe, présage ou prodige — énigmatique et trompeur, véritable épreuve pour les protagonistes.

Enfin, sous l'apparente clarté des sentences que dispense Hérodote dans ses contes, ses αἶνοι, « historiques », les *Enquêtes* conduisent à faire le lien entre des événements et des anecdotes, fort éloignés les uns des autres dans le fil de la narration, uniquement par la similitude des sagesses qui s'y rattachent. Or, au détour de tels rapprochements, des sous-entendus plus subtils, des opinions plus personnelles de l'enquêteur, des idées et des principes au fondement même de son œuvre, se font jour, ajoutant à la richesse du texte, à sa cohérence, et le faisant ressortir non seulement au domaine de la création littéraire, de la « poétique », mais aussi à une entreprise proprement « historique ».

LES AMOURS COUPABLES

Dans les *Enquêtes*, l'amour : ἔρως — c'est-à-dire un amour avant tout « érotique » — se présente souvent comme un sentiment irrationnel qui, s'emparant d'un individu, l'aveugle au point qu'il se livre à des actions répréhensibles et

[1354] Cf. H. Immerwahr, 1966, p. 5.
[1355] Cf. *supra* p. 31 sq. etc.

susceptibles de causer sa perte. Il n'a rien d'une passion bénéfique. Au contraire, l'amour ne fait ici qu'entraîner des catastrophes pour ceux qui en sont victimes.

Nous retrouvons là l'ensorcelant péril que font courir aux hommes les dons d'Aphrodite et contre lequel nous mettaient en garde les poètes. Le rapt adultère d'Hélène, l'infidélité criminelle de Clytemnestre, Circé prête à se servir de son lit pour défaire Ulysse, Ixion puni pour ses amours scandaleuses etc. Les exemples sont innombrables. Cypris, Éros[1356] sont dangereux. Ils rendent fous. Et l'enquêteur le sait bien.

CANDAULE

Ainsi, au tout début des *Enquêtes*, Candaule, le dernier Héraclide à avoir régné sur la Lydie, « tomba amoureux de sa propre femme et, épris d'amour, jugeait sa femme de beaucoup la plus belle de toutes » :

> Οὗτος δὴ ὢν ὁ Κανδαύλης ἠράσθη τῆς ἑαυτοῦ γυναικός, ἐρασθεὶς δὲ ἐνόμιζέ οἱ εἶναι γυναῖκα μᾶλλον πασέων καλλίστην (*Enquêtes*, I, 8).

Si pour nous, aujourd'hui, un tel comportement peut paraître aller de soi, Hérodote, en revanche, semble souligner que de son temps, il était inhabituel, voire anormal, qu'un homme ressentît de l'amour pour son épouse. L'idée communément admise était plutôt, en effet, qu'une union maritale doit servir à assurer une descendance à la famille de l'époux et non le bonheur des conjoints[1357]. Le comportement de Candaule est donc déjà en lui-même anormal, voire « anomal » si l'on veut jouer sur les mots[1358] : il va à l'encontre de ce qui est habituel, de la coutume. C'est là le premier νόμος rompu par le roi de Lydie.

Mais sa passion pour sa femme va le conduire à en transgresser beaucoup d'autres. En effet, il ne cesse de parler à Gygès, un de ses « gardes » (τῶν αἰχμοφόρων Γύγης) qui avait toute sa confiance, de la beauté de son épouse. Toutefois, persuadé que le témoignage des yeux vaut mieux que ce dont les oreilles peuvent se convaincre, il veut que Gygès voie sa femme dans tout l'éclat de sa nudité (ποίει ὅκως ἐκείνην θεήσεαι γυμνήν : I, 8). Gygès se récrie alors hautement :

> « Maître ! Quel discours tiens-tu là ! Ce n'est pas raisonnable (τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγιέα) ! Quoi ! Tu m'ordonnes de voir ma propre souveraine nue ? Mais quand une femme ôte sa robe, elle quitte en même temps sa pudeur ! D'ailleurs, les hommes ont depuis longtemps trouvé les bons principes (τὰ καλά) qui doivent nous guider, et voici l'un d'eux : "Chacun ne doit regarder que ce qui est à lui". Pour moi, je suis persuadé que ton épouse est la plus belle des femmes, et je te supplie de ne pas m'imposer un acte contraire aux lois (καί σεο δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων). » (*Enquêtes*, I, 8)

En fait, il est évident, dans ce contexte, que ce que Gygès entend par un acte contraire aux νόμοι, c'est une action qui va à l'encontre de ces « bons principes » qui régissent les relations entre individus et qui forment les fondements mêmes de la vie en société à cette époque. Il ne s'agit pas uniquement de « lois » au sens moderne et judiciaire du mot, mais, plus généralement, le terme νόμοι désigne « des règles de conduites acceptées et établies, transmises depuis le passé »[1359], autrement dit des règles qui définissent un comportement habituel et acceptable des hommes comme des dieux.

Candaule, de plus, brise une autre coutume en demandant à Gygès de voir son épouse dévêtue, « car chez les Lydiens […], c'est une grande honte […] de se laisser

---

[1356] Cf. par exemple Hésiode, *Théogonie*, v. 120-122.
[1357] Cf. K. H. Waters, 1985, p. 170 et F. Hartog, 1980, p. 336.
[1358] On voudra bien nous pardonner, dans ce jeu de mot, le mélange de grec pour la racine et de latin pour le suffixe.
[1359] Cf. S. Humphreys, 1987, p. 217.

voir nu » (ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην : I, 10). Ainsi, non seulement il impose à Gygès de convoiter ce qui n'est pas son bien et de voir sa reine privée de sa pudeur, mais il humilie aussi son épouse en ne respectant pas la coutume qui doit préserver son honneur. Et il est intéressant de noter qu'une fable d'Ésope, *Zeus et la Pudeur*, rend exactement compte, dans sa morale, du comportement de Candaule. En effet, « cette fable montre que ceux qui sont la proie de l'amour en perdent toute pudeur » :

> Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι τοὺς ὑπ' ἔρωτος κατεχομένους ἀναισχύντους εἶναι συμβαίνει (*Fables*, 118).

Cet aveuglement de Candaule devient plus manifeste encore dans la suite du récit. En effet, il a élaboré un plan pour permettre à Gygès de voir la reine se dévêtir sans être vu lui-même :

> « J'arrangerai tout en personne (ἐγὼ μηχανήσομαι), lui dit-il, de façon à ce qu'elle ne sache même pas que tu l'as vue. Je t'introduirai dans la chambre où nous dormons et je te placerai derrière le battant ouvert de la porte. Dès que je serai dans la chambre, ma femme viendra se coucher aussi. Il y a une chaise près de la porte : c'est là qu'elle placera ses vêtements en se déshabillant, et tu auras ainsi l'occasion de la contempler tout à loisir. » (*Enquêtes*, I, 9)

À l'évidence, Candaule a mis au point une manœuvre très habile et fort détaillée pour parvenir à ses fins, et Gygès doit se résigner à l'accomplir. Toutefois, si Gygès voit effectivement sa souveraine sans ses vêtements cette nuit-là, elle aussi l'aperçoit alors qu'il quitte la chambre et, comprenant ce qui s'était passé, décide de se venger de son mari. Plaçant Gygès devant un choix impossible : tuer Candaule ou être tué pour avoir vu sa reine nue, elle le force à assassiner son souverain et à s'emparer ainsi du pouvoir.

Ce qui est remarquable ici, c'est l'aveuglement de Candaule. En effet, sa perte est causée non par la présence de Gygès dans la chambre, présence que son plan permettait de dissimuler, mais par le départ de Gygès qui ne peut alors échapper aux regards de la reine. Or c'est le seul point que son plan ne détaillait pas, mais laissait à l'appréciation du malheureux « voyeur » :

> « Quand elle ira de la chaise vers le lit, et qu'elle te tournera le dos, alors, à toi de franchir la porte sans qu'elle te voie (σοὶ μελέτω τὸ ἐνθεῦτεν ὅκως μή σε ὄψεται ἰόντα διὰ θυρέων). » (*Enquêtes*, I, 9).

De sorte que, s'il a pensé à tout pour permettre à son garde favori de voir sa femme dévêtue, il a négligé le seul point vraiment essentiel : il était vital que sa femme ignorât ce qu'il avait fait. En ne se souciant pas d'assurer la réussite de son plan sur ce point précis, en laissant à Gygès le soin de s'en charger et enfin, en n'envisageant pas les conséquences de ses actes, il manque totalement de lucidité et cause sa propre perte.

Candaule est donc victime, à proprement parler, d'un aveuglement « tragique », sous l'effet duquel, croyant assurer son bonheur, il entraîne en fait sa chute. Et c'est à l'amour violent qui s'est emparé de lui qu'il doit cette fatale absence de jugement. L'amour l'a conduit à transgresser un certain nombre de νόμοι, ce qui a attiré sur lui le malheur. Celui-ci était-il uniquement la conséquence de cette folie amoureuse, ou bien une fatalité pesait-elle déjà auparavant sur les épaules de Candaule, fatalité qui ne demandait qu'un prétexte pour s'abattre sur lui ? On ne le sait. Hérodote dit seulement « qu'il fallait qu'il arrivât malheur à Candaule » (I, 8) :

> Χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς.

Ce qui est sûr, en revanche, c'est que l'amour ressenti pour une personne envers laquelle on ne devrait pas nourrir un tel sentiment, en amenant un homme à agir d'une façon contraire aux νόμοι et en lui ôtant pour un temps l'usage de sa raison, attire sur lui des catastrophes.

CAMBYSE

Ce principe est à l'œuvre à plusieurs reprises dans les *Enquêtes*. Ainsi le pharaon Mykérinos en est-il victime à son tour, lorsqu'il s'éprend de sa propre fille et lui fait violence :

> Μυκερῖνος ἠράσθη τῆς ἑαυτοῦ θυγατρὸς καὶ ἔπειτα ἐμίγη οἱ ἀεκούσῃ (*Enquêtes*, II, 131).

Sa fille, dans son désespoir, s'étrangla, plongeant son père et le reste de sa famille avec lui dans le malheur. On retrouve ici le même schéma que dans l'histoire de Candaule. Mykérinos, en commettant un inceste, transgresse un νόμος essentiel et commun à la plupart des sociétés humaines. La passion amoureuse l'a rendu fou : il ne savait plus ce qu'il faisait et s'est livré à un acte monstrueux, sans se soucier de ses suites probables et funestes. Peu importe qu'Hérodote ne prête pas foi à cette version des faits et préfère mettre la mort de cette jeune fille sur le compte du destin[1360] en en excusant son père. Il la trouve suffisamment édifiante pour la faire figurer dans son récit. Avérée ou non, cette histoire expose des risques réels et doit servir d'avertissement.

Ces dangers sont si vrais qu'Hérodote prodigue à ses auditeurs la même mise en garde une nouvelle fois, à l'occasion du récit qu'il fait des crimes de Cambyse. Il raconte en effet comment ce dernier, après avoir fait tuer son propre frère, tomba amoureux d'une de ses sœurs :

> Ἠράσθη μιῆς τῶν ἀδελφεῶν Καμβύσης (*Enquêtes*, III, 31).

Voulant l'épouser, il demanda alors aux juges royaux s'il se trouvait une loi l'y autorisant :

> Εἴρετο καλέσας τοὺς βασιληίους καλεομένους δικαστὰς εἴ τις ἔστι κελεύων νόμος τὸν βουλόμενον ἀδελφεῇ συνοικέειν (*Enquêtes*, III, 31).

Ceux-ci répondirent qu'aucune loi ne donnait le droit à un frère d'épouser sa sœur, mais qu'en revanche il y en avait une qui permettait au roi de faire ce que bon lui semble. Ainsi, Cambyse semble avoir l'appui d'un νόμος pour épouser sa sœur et donc ne pas faire preuve d'un comportement « anomal ». Mais ce n'est en vérité qu'une apparence. Hérodote conclut en effet son exposé par cette constatation :

> « De la sorte, leur crainte de Cambyse ne leur fit pas abroger la loi commune (οὔτε τὸν νόμον ἔλυσαν) ; mais afin de ne pas se perdre eux-mêmes en la respectant trop strictement, ils en trouvèrent une autre (παρεξεῦρον ἄλλον νόμον) favorable à celui qui voudrait épouser ses sœurs. » (*Enquêtes*, III, 31)

Ce qui est intéressant ici, c'est l'opposition entre « *la* loi » qui est rendue dans la traduction par l'expression « la loi commune », et « une *autre* loi ». La distinction que manifestent, entre les deux νόμοι, l'usage de l'article dans un cas et son absence dans l'autre est la suivante : « *la* loi », c'est celle qui s'applique à tous les hommes parce qu'ils sont humains et qu'il est des actes, comme l'inceste, à proscrire dans toute société humaine digne de ce nom ; cette « *autre* loi », c'est une licence qu'il a fallu aller

[1360] Cf. II, 129.

« dénicher » (παρεξεῦρον), et qu'on a donnée au roi par peur de trouver la mort à le vouloir mécontenter. Certes, il n'est pas précisé que les actes interdits aux hommes le demeurent aussi au roi, mais le fait que personne ne puisse l'empêcher de s'y livrer ne signifie pas que ses crimes resteront impunis. En vérité, tout se passe comme si, compte tenu de l'universalité de « *la* loi » concernant l'inceste, un autre νόμος ne conservait sa valeur que pour autant qu'il ne va pas à son encontre. Par là, Cambyse peut bien se croire au-dessus de « *la* loi » ; mais cela n'est dû qu'à la lâcheté des juges royaux qui ont eu peur de lui dire que parce qu'il est homme, il lui resterait toujours soumis. Et peu importe qu'il soit revêtu de la dignité royale.

De plus, il faut que Cambyse ait été aveugle pour penser ainsi pouvoir se livrer impunément à des actions impies. Certes, cet inceste ne constitue qu'un crime parmi d'autres pour cet homme (rappelons simplement que Cambyse est également fratricide), et l'accent n'est pas mis par Hérodote sur la folie amoureuse pour expliquer les dérèglements du fils de Cyrus. Reste que, si Cambyse était vraiment fou, et si c'est sa folie qui l'a conduit à « railler » les coutumes et les interdits (νομαίοισι […] καταγελᾶν) les plus fondamentaux, thèse que soutient Hérodote[1361], le désir qu'il nourrit pour sa sœur a, quant à lui, toutes les apparences d'un symptôme. En un mot, si tous les crimes de Cambyse ne procèdent pas d'un amour néfaste au sens étymologique du terme, son amour pour sa sœur, en revanche, en le montrant dans tout son aveuglement, manifeste chez lui la folie.

XERXÈS

Le premier épisode qui suggérait les conséquences malheureuses d'un amour contraire aux νόμοι était aussi le premier récit des *Enquêtes*. Quoi de plus normal alors que de conclure notre analyse par l'un des derniers ? Il se trouve, en effet, que l'ouvrage d'Hérodote se clôt, entre autres, sur la description des amours coupables et presque incestueuses de Xerxès[1362]. Dans ce passage, le fils de Darius apparaît sous un jour peu flatteur. Celui qui a mené campagne contre les Grecs se retrouve en proie à des intrigues de sérail et est finalement contraint de faire éliminer un de ses frères pour avoir désiré la femme puis la fille de ce dernier.

Xerxès, en effet, s'éprend de la femme de son frère Masistès :

> Ἤρα τῆς Μασίστεω γυναικός (*Enquêtes*, IX, 108).

Toutefois, assez lucide encore pour souhaiter le ménager, il se refuse à user de violences à l'encontre de sa belle-sœur qui rejette ses avances. Il décide alors de se gagner les bonnes grâces de cette dernière en mariant son fils Darius à la fille qu'elle avait eue de Masistès. Une fois le mariage accompli, Xerxès oublia l'épouse de son frère, mais pour tomber amoureux de sa belle-fille, c'est-à-dire de sa nièce, qui s'appelait Artaynté. Cette fois, il fut plus heureux qu'avec la mère et obtint de sa nièce qu'elle cédât à son désir :

> Ἤρα τε καὶ ἐτύγχανε τῆς Δαρείου μὲν γυναικός, Μασίστεω δὲ θυγατρός (*Enquêtes*, IX, 108).

Mais, tout comme Candaule, il va être découvert par celle dont il aurait dû se garder : sa femme, Amestris, et cela pour avoir agi sans se soucier des conséquences. Celle-ci, découvrant son infidélité, s'en prend non à sa nièce, mais à la femme de Masistès, et décide de la perdre. Profitant d'un jour où la loi veut que le Grand Roi accède à toutes les requêtes, elle exigea alors de son époux la tête de sa belle-sœur. Xerxès dut

[1361] Cf. III, 38.
[1362] Cf. IX, 108-113.

s'incliner et chercha dès lors à écarter son frère de la pauvre condamnée. Il lui propose en particulier d'épouser une de ses filles. Mais Masistès se récrie tout en protestant sa reconnaissance à Xerxès pour l'honneur qu'il lui fait, et demande au Roi de le laisser vivre auprès de son épouse. Cependant, le Grand Roi s'irrite devant ce refus et renvoie son frère après l'avoir fustigé. Masistès retourne donc chez lui et découvre sa femme atrocement mutilée par les soins d'Amestris. Furieux, il décide alors d'organiser avec ses enfants un soulèvement contre Xerxès. Ce qu'apprenant, ce dernier le fait massacrer avec sa famille, se rendant ainsi coupable d'un fratricide.

Ici encore, on assiste au même enchaînement de faits : un homme tombe amoureux d'une femme pour laquelle il ne devrait pas nourrir un tel sentiment ; prisonnier de sa passion, il commet ou autorise alors des actions dont il refuse d'envisager les suites probables ; enfin, il doit faire face, quand il est trop tard, au malheur qui s'abat par sa faute sur lui et sur sa maison :

> Κατὰ μὲν τὸν ἔρωτα τὸν Ξέρξεω καὶ τὸν Μασίστεω θάνατον τοσαῦτα ἐγένετο.
>
> « Voici l'histoire des amours de Xerxès et de la mort de Masistès. » (*Enquêtes*, IX, 113)

C'est par ces termes qu'Hérodote conclut son récit. Il souligne ainsi clairement le lien entre la passion coupable de Xerxès et la fin de son pauvre frère : si le Grand Roi n'avait pas été aveuglé par l'amour, il n'aurait pas commis l'erreur de placer son destin entre les mains de sa maîtresse. En outre, celle-ci étant également sa nièce et sa belle-fille, il fallait être fou pour imaginer que les conséquences d'une telle liaison pourraient épargner le reste de sa maison et en particulier ce frère qu'il voulait ménager. Exemple d'« aveuglement tragique », c'est alors même qu'il croyait veiller aux intérêts de Masistès en usant de douceur dans ces avances avec sa belle-sœur et en lui préférant bientôt Artaynté qu'il provoqua sa perte. Enfin, comme dans l'histoire de Candaule, le malheur qui frappe la maison du grand Roi semble le fait d'une fatalité. Là encore, sa nature n'est pas précisée. Est-elle provoquée par les agissements coupables des protagonistes ou se trouvait-elle déjà fixée auparavant ? Hérodote dit seulement à propos d'Artaynté :

> Τῇ δὲ κακῶς γὰρ ἔδεε πανοικίῃ γενέσθαι.
>
> « Le malheur devait, par cette femme, atteindre toute sa maison. » (*Enquêtes*, IX, 109)

C'est-à-dire celle de Masistès, mais aussi, par là même, celle de Xerxès.

L'AMOUR DU POUVOIR

De sorte qu'à travers le rapprochement effectué entre ces différents passages, la mise en garde d'Hérodote face aux dangers d'un amour contraire aux νόμοι devient évidente. Par là même, se trouve également justifiée la présence, dans les *Enquêtes*, de ces anecdotes auxquelles de nombreux commentateurs ont reproché leur apparente inutilité historique. Que nous importe que Candaule soit tombé amoureux de sa femme ou que Xerxès ait eu une aventure sentimentale avec sa nièce, au regard du récit des Guerres Médiques ? Mais c'est qu'en vérité Hérodote ne se contente pas de raconter divers épisodes hauts en couleur au gré de sa fantaisie : il entend également suggérer à ces auditeurs les leçons à tirer des malheurs de leurs semblables. Ici, par exemple, que :

> Οὕτως ἔνιοι τῶν ἀνθρώπων διὰ σφοδρὰς ἐπιθυμίας ἀπροσκέπτως τοῖς πράγμασιν ἐπιχειροῦντες λανθάνουσιν ἑαυτοὺς εἰς ὄλεθρον εἰσιέντες.

> « Certains hommes, entraînés par la violence de leurs passions, s'engagent inconsidérément dans les entreprises et courent, sans s'en rendre compte, à leur perte. »[1363]

En outre, Hérodote ne se satisfait pas d'avertissements aussi généraux que ceux dispensés par Ésope, mais il leur confère une portée plus subtile et plus profonde, non seulement éthique, mais politique et historique. Car si le rôle joué par l'ἔρως dans les *Enquêtes* met tant en valeur la fonction parénétique de l'αἶνος, c'est que ce terme n'y désigne, outre la passion funeste et « anomale » que nous venons d'évoquer, qu'une seule autre forme de désir, celui ressenti pour le pouvoir absolu, pour la tyrannie :

> ἐρασθεὶς τυραννίδος (I, 96) ; Τυραννὶς χρῆμα σφαλερόν, πολλοὶ δὲ αὐτῆς ἐρασταί εἰσι (III, 53) ; ἔρωτα σχὼν τύραννος γενέσθαι (V, 32)[1364].

Grâce à ce jeu d'échos, Hérodote suggère donc qu'aspirer à la tyrannie présente les mêmes risques que désirer une femme qu'on ne devrait pas aimer, et que la passion du pouvoir ne peut qu'avoir des suites désastreuses, conférant de la sorte une portée politique, voire philosophique, à une mise en garde qui n'était jusque-là que morale.

En d'autres termes, le fonctionnement interne des *Enquêtes* s'apparente à celui des αἶνοι ésopiques parce qu'il conduit à faire le lien entre des anecdotes particulières et d'apparence naïve et des réflexions éthiques et parénétiques. Mais la manière subtile et implicite dont Hérodote crée ce lien, la nature plus élevée qu'anecdotique des réflexions qu'il voile de la sorte, sont, quant à elles, plus proches de la poésie d'Hésiode ou des dramaturges de son temps. Pour reprendre les termes de David Asheri dans l'introduction à son édition des *Enquêtes* :

> « Si un événement singulier, tel une curiosité, s'empare de [l']intérêt [de l'auditoire], il y gagne, comme phénomène symptomatique et paradigmatique, une signification historique. Cela ne veut pas dire qu'Hérodote fausse des faits particuliers afin de les adapter au modèle ; mais une histoire paradigmatique implique nécessairement un choix parmi les actions humaines. De ce point de vue, Hérodote est plus philosophe qu'historien, si la philosophie, au sens ionien du terme, désigne d'abord l'enquête sur un être en devenir. En outre, Hérodote est plus poète qu'historien, même s'il écrit en prose, parce qu'il est plus intéressé par ce qui pourrait arriver que par ce qui est effectivement arrivé, moins parce qu'Alcibiade a fait et subi" que par le paradigme. »[1365]

Par là, loin de rester prisonnier du « particulier », comme le lui reproche Aristote — c'est-à-dire des actes et des paroles de tel ou tel individu, de ce qu'« Alcibiade a fait et subi »[1366] —, Hérodote parvient à échapper à la « contingence » des situations historiques et à leur donner un sens, en présentant à ses auditeurs des modèles universels, des paradigmes de l'action et du comportement vertueux ou, au contraire, néfastes. Voulant éclairer une réalité infiniment complexe, régie par des règles non seulement éthiques et divines, mais aussi politiques et historiques, il propose des explications, dont les plus justes et les plus profondes, loin d'être manifestes, sont à « débusquer »[1367] dans les échos qui résonnent au sein des *Enquêtes*.

Il devient ainsi évident que le sens et la portée des anecdotes dont regorge l'œuvre d'Hérodote sont à chercher au-delà de leur simplicité et de leur naïveté apparentes. En

---

[1363] Ésope, *La colombe qui a soif*, fable n° 301.

[1364] F. Hartog, adoptant la perspective inverse, souligne que les victimes de l'ἔρως sont toujours des despotes : 1980, p. 335-337.

[1365] D. Asheri, 1988, p. xliv-xlv. Cf. également H. Immerwahr, 1966, p. 4-5.

[1366] Cf. Aristote, *Poétique*, 1451b.

[1367] Catherine Darbo-Peschanski note que les *Enquêtes* ne débouchent jamais *explicitement* sur du général ou du vraisemblable (1987, p. 137-139). L'enquête correspond en réalité à « la mise ne place d'un énorme et complexe réseau de suggestions » (p. 189).

constituant une trame, en formant et en offrant un ensemble de motifs récurrents, elles permettent à l'enquêteur de nourrir et d'organiser des réflexions plus complexes et plus « souterraines », mais sans avoir à les dévoiler en termes exprès.

NEMESIS

Nous l'avons vu à propos de l'histoire de Candaule comme de celle de Xerxès, Hérodote reprend à son compte l'idée traditionnelle qui veut que certaines maisons soient frappées par la fatalité. Comme celle des Atrides ou celle des Labdacides, ces familles ne peuvent y échapper, « mais il faut qu'il leur arrive malheur ». Un destin funeste leur a été fixé et elles ne peuvent s'y soustraire. Il s'agit de l'un de ces « schémas tragiques »[1368] relevés par Pierre Vidal-Naquet et, comme tel, se retrouve souvent illustré dans le cours des *Enquêtes*. Certains individus sont en proie au courroux céleste et doivent souffrir une destinée tragique.

GLAUKOS

Ainsi Glaukos qui croyait pouvoir manquer impunément à la justice. En apparence :

> « C'était un homme admirable à tous égards [et] on vantait surtout chez lui un sens de la justice (δικαιοσύνης πέρι) qui le mettait au-dessus de tous les Lacédémoniens de son temps. » (*Enquêtes*, VI, 86)

Ayant eu vent de sa réputation, un Milésien, soucieux de préserver la moitié de sa fortune des malheurs qui menaçaient l'Ionie du fait de la domination perse, décide de la lui confier en dépôt. Il lui remet ensuite un signe de reconnaissance, afin que ceux qu'il enverra récupérer son bien soient reconnus de Glaukos et que ce dernier puisse ainsi leur rendre le dépôt. Longtemps après, les enfants de ce Milésien vinrent à Sparte et réclamèrent leur dû en lui montrant les signes convenus. Mais Glaukos, feignant d'avoir oublié toute l'affaire, les renvoya, frustrés de leur argent, en leur faisant cette hypocrite réponse :

> « Si cette affaire me revient à l'esprit, j'entends respecter la justice (βούλομαι δὲ ἀναμνησθεὶς ποιέειν πᾶν τὸ δίκαιον) : si j'ai reçu cet argent, je le rendrai ponctuellement ; si je ne l'ai jamais reçu, je me conformerai, à votre égard, aux lois de la Grèce (νόμοισι τοῖσι Ἑλλήνων χρήσομαι ἐς ὑμέας). » (*Enquêtes*, VI, 86)

Puis il se rendit à Delphes et demanda à la Pythie si, en prêtant serment, il ne pourrait s'approprier la somme. Celle-ci lui fit alors savoir que son stratagème ne pouvait manquer de réussir, mais que, faisant de lui un homme déloyal et un parjure, un tel acte provoquerait son anéantissement et celui de sa maison. Glaukos changea dès lors d'avis et voulut se faire pardonner sa demande, mais la prêtresse d'Apollon lui déclara :

> Τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι.
>
> « La faute est la même, vouloir faire approuver un crime au dieu, ou le commettre. » (*Enquêtes*, VI, 86)

Car « l'impiété du faux serment reste la même quelque habileté qu'on mette à la sophistiquer »[1369]. Et de fait, bien que Glaukos ait remis l'argent aux enfants du

[1368] Cf. Vernant et Vidal-Naquet, 1986, p. 156, passage cité *supra* p. 531.
[1369] Ésope, *Les jeunes garçons et le boucher*.

Milésien, lui et toute sa maison furent anéantis « jusqu'à la racine » (πρόῤῥιζος : VI, 86δ)[1370]. Une fois l'injure commise, rien ne peut détourner le cours du destin et écarter le châtiment : il faut qu'il arrive malheur au fautif.

ADRASTE

De même, l'histoire d'Adraste, « un homme victime d'une fatalité, dont les mains n'étaient pas pures » (ἀνὴρ συμφορῇ ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χεῖρας : cf. I, 35-45). Rejeté par tous, il trouva refuge à Sardes chez Crésus, qui le purifia de son crime : il avait involontairement tué son frère. À la même époque, le tyran lydien avait reçu un songe l'avertissant qu'il allait perdre son fils Atys sous les coups d'une pointe de fer. Il avait donc décidé de le tenir à l'écart de toute affaire violente. Mais Atys parvint à le convaincre de le laisser aller chasser un sanglier qui ravageait le pays, soulignant qu'un animal ne saurait le frapper d'une pointe de fer. Crésus y consentit, mais confia à Adraste le soin de veiller sur son héritier. Atys et sa troupe débusquèrent la bête, l'encerclèrent, puis l'assaillirent à coups de javelots. C'est alors qu'Adraste « jette son javelot, manque la bête et frappe le fils de Crésus : le jeune homme fut atteint par la pointe de l'arme, et le songe de son père fut accompli ».

En fait, deux sagesses sont ici mêlées. D'abord celle qui concerne le meurtrier poursuivi par la fatalité. Rien « n'offre de sûreté aux criminels poursuivis par les dieux »[1371]. Même purifié de son meurtre précédent, Adraste ne peut échapper à son destin. Il s'en doute du reste, puisqu'il déclare à Crésus qui le charge de veiller sur Atys : « Ce fils que tu m'enjoins de garder, sois sûr que, si cela ne dépend que de son gardien (τοῦ φυλάσσοντος εἵνεκεν), il te reviendra sain et sauf ».

La seconde sagesse concerne Crésus. Lorsqu'un songe lui annonce la mort de son enfant, Hérodote précise qu'il s'agit là de la première manifestation de la vengeance des dieux, c'est-à-dire de leur νέμεσις. Ainsi que nous l'avons rappelé au début de cette étude, « Némésis est [d'abord] la juste répartition en tant qu'elle n'est pas respectée, qu'elle est menacée et mise en question »[1372]. Des hommes comme Crésus la menacent par leur trop grande félicité et les dieux doivent alors remettre de l'ordre, rétablir l'équilibre. Et c'est cette même Némésis qui désigne alors l'instrument dont ils usent : elle « personnifie la vengeance divine, celle qui s'abat sur les mortels trop heureux et qui se réjouissent de l'être. Elle est la gardienne des conditions, qui se charge de rappeler brutalement à chacun sa place dans un ordre de l'univers que toute démesure (ὕβρις) met en péril »[1373]. Dans l'histoire de la mort d'Atys, Adraste incarne cette Némésis. En effet, non seulement Crésus lui dit, tandis qu'il se lamente sur son sort et réclame sa propre mort :

> Εἷς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαο, ἀλλὰ θεῶν κού τις.
>
> « Non, ce n'est pas toi l'auteur de ce meurtre, si tu en fus l'instrument involontaire ; c'est un dieu. » (*Enquêtes*, I, 45)

Mais surtout, son nom, Ἄδρηστος, le désigne comme l'incarnation de la vengeance divine. Il signifie, en effet, « l'Inévitable » et la forme Ἀδράστεια constitue un doublet de Νέμεσις.

[1370] Ce thème de la Justice bafouée au nom d'un faux serment et de la stérilité qui s'ensuit pour le coupable est précisément celui que développe Hésiode à la suite de l'αἶνος de l'Épervier et du Rossignol (cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 274-286).

[1371] Ésope, *Le meurtrier*.

[1372] J. Carlier, 1981, p. 157.

[1373] Citation tirée de l'article consacré à cette déesse dans l'*Encyclopædia Universalis*.

L'intervention des dieux dans la mort d'Atys est également évidente tant cette histoire constitue un parfait exemple d'ironie tragique. L'homme que Crésus a purifié d'un meurtre, qu'il a recueilli dans son palais, qu'il a nourri, cet homme devait devenir le meurtrier d'Atys. Pire encore, c'est dans cet homme que le tyran lydien a chargé de garder son fils qu'il a trouvé son plus cruel ennemi (I, 44).

Enfin, les termes du célèbre avertissement que confiait, peu auparavant, Solon à Crésus font écho à ceux qui concluaient l'histoire de Glaukos :

> Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῇ ἀποβήσεται · πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.
>
> « Il faut en toute chose considérer la fin, car à bien des hommes le Ciel a montré le bonheur, pour ensuite les anéantir jusqu'à la racine. » (*Enquêtes*, I, 32)[1374]

Bien que pour des raisons différentes, Crésus comme Glaukos sont en proie au châtiment divin et tous deux sont menacés d'être anéantis jusqu'à la racine. Car c'est là le procédé habituel des dieux.

POLYCRATE

L'histoire du tyran de Samos, Polycrate, offre sans doute le meilleur exemple de cette situation où, comme Crésus, un individu trop heureux devient la victime de la jalousie et de la vengeance divines et, à l'instar de Glaukos ou d'Adraste, ne peut y échapper, quoi qu'il fasse (III, 40-43). Car la fortune sourit trop constamment aux entreprises du tyran de Samos. Au point que le roi d'Égypte Amasis l'avertit : un trop grand bonheur ne peut qu'irriter le Ciel jaloux ; et si Polycrate persévère dans cette voie, une fin misérable l'attend :

> Καί κως τὸν Ἄμασιν εὐτυχέων μεγάλως ὁ Πολυκράτης οὐκ ἐλάνθανε, ἀλλά οἱ τοῦτ' ἦν ἐπιμελές […] Ἄμασις Πολυκράτεϊ ὧδε λέγει · […] Ἐμοὶ δὲ αἱ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, ἐπισταμένῳ τὸ θεῖον ὡς ἔστι φθονερόν… Οὐδένα γάρ κω λόγῳ οἶδα ἀκούσας ὅστις ἐς τέλος οὐ ἐτελεύτησε πρόρριζος, εὐτυχέων τὰ πάντα.
>
> « Sans doute Amasis n'était-il pas sans remarquer les faveurs immenses dont la fortune comblait Polycrate, et il en concevait de l'inquiétude […] Amasis s'adressa à Polycrate en ces termes : […] Les faveurs immenses dont te comble la fortune ne me plaisent pas, car je sais combien la divinité est jalouse. […] Car il n'est personne, à ma connaissance, qui n'ait été en fin de compte anéanti jusqu'à la racine, quand la fortune lui avait souri en tout. » (*Enquêtes*, III, 40)

Les mêmes expressions que celles trouvées dans l'histoire de Crésus ou dans celle de Glaukos reviennent. La divinité sera à l'origine de son malheur, s'il continue de réussir en tout, et si elle décide de le châtier, il sera anéanti « jusqu'à la racine ». Car il ne faut pas préjuger d'une fin heureuse en se fiant au succès présent. Amasis lui conseille alors de se débarrasser de l'objet qui lui tient le plus à cœur, afin de contrebalancer son excès de bonne fortune. Polycrate, comprenant la sagesse de cet avis, prend la résolution de jeter à la mer un anneau qu'il portait toujours au doigt et auquel il tenait tout particulièrement, et s'exécute. Mais, peu de temps après, un pêcheur samien attrapa un magnifique poisson qu'il voulut offrir au maître de l'île. Polycrate accepta son don avec plaisir. Or, « en ouvrant le poisson, les serviteurs trouvèrent dans son ventre l'anneau du tyran », de sorte que Polycrate était si heureux « qu'il retrouvait même ce qu'il avait voulu perdre ». Amasis, en apprenant cela, « comprit qu'il n'était pas au pouvoir de

[1374] Cette sagesse est un lieu commun de la philosophie grecque et se retrouve chez de nombreux auteurs : cf. Eschyle, *Agamemnon*, v. 928 ; Sophocle, *Œdipe Roi*, v. 1529-1530 ; Euripide, *Andromaque*, v. 100.

l'homme de se soustraire à son destin et qu'une fin cruelle attendait Polycrate dont le bonheur était trop parfait » :

> Ἔμαθε ὅτι ἐκκομίσαι τε ἀδύνατον εἴη ἀνθρώπῳ ἄνθρωπον ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι πρήγματος καὶ ὅτι οὐκ εὖ τελευτήσειν μέλλοι Πολυκράτης εὐτυχέων τὰ πάντα (*Enquêtes*, III, 43).

Cette anecdote, qui se présente vraiment comme un conte clos sur lui-même et détaché du reste du récit des *Enquêtes*, qui mérite, autant qu'une fable d'Ésope, le nom d'αἶνος, résume donc une mise en garde qui sous-tend de nombreux passages du récit d'Hérodote et qui les éclaire : les dieux veillent sur les destinées humaines et, si on les mécontente, par un trop grand bonheur en particulier, leur vengeance est terrible. C'est là un des facteurs auxquels Hérodote a recours pour expliquer les événements (nous reviendrons sur ce point par la suite). Ce n'est pas le seul, loin de là, mais il est déjà évident que les sagesses, les γνῶμαι, illustrées ici assurent pour une grande part la cohésion et la cohérence de l'œuvre. Lorsqu'Hérodote recherche les causes de telle ou telle action et ou de tel ou tel comportement, il les a toujours à l'esprit et elles contribuent à lui fournir des réponses. Par là, nous comprenons mieux le rôle de cette fatalité qui semble devoir s'abattre sur Candaule ou sur la maison de Xerxès. Étaient-ils trop fortunés ? Ont-ils commis quelque impiété ? Ce qui est sûr, c'est que le malheur qui les a frappés peut trouver son explication dans une intervention divine. Les auditeurs des *Enquêtes* doivent être prêts à accepter une pareille éventualité. Ce qui, du reste, ne devait pas troubler outre mesure un public habitué à assister aux tragédies d'Eschyle[1375] ou de Sophocle, où la part de telles interventions est importante.

KOROΣ ET YBRIΣ : L'ORGUEIL INSATIABLE

Tout au long des *Enquêtes,* il est une autre constatation qui revient souvent : ce ne sont jamais les peuples les plus pauvres qui convoitent le plus le bien d'autrui, mais bien plutôt les riches royaumes qui s'attaquent à leurs voisins démunis. Car « la vie n'est pas sûre pour le pauvre qui a pour voisin un prince rapace »[1376]. Hérodote offre plusieurs exemples de cette situation, en indiquant ou en laissant entendre à chaque fois les réflexions que ce comportement devrait inspirer à l'homme en quête de sagesse.

CRÉSUS

Ainsi Crésus qui, après avoir conquis les cités ioniennes ainsi que « presque tous les peuples qui demeuraient en deçà de l'Halys » (I, 28), décide de s'en prendre aux Perses dont la puissance grandissante ne laissait pas de l'inquiéter. Toutefois, comme le lui fit justement remarquer un certain Sandanis, « un Lydien, qui passait déjà auparavant pour un sage » (τῶν τις Λυδῶν νομιζόμενος καὶ πρόσθε εἶναι σοφός : I, 71), ces Perses contre lesquels Crésus s'apprêtait à mener campagne ne possédaient alors rien de beau et ne disposaient d'aucune bonne chose. Et Sandanis de conclure par cette sage réflexion :

> « Vainqueur, que prendras-tu à des gens qui n'ont rien ? Vaincu, vois tous les avantages que tu perdras ! Quand ils auront goûté à nos biens, ils ne les lâcheront plus et nous ne pourrons plus nous débarrasser d'eux (Γευσάμενοι γὰρ τῶν ἡμετέρων

[1375] Cf. en particulier sur les méfaits d'une trop grande fortune mêlée d'ὕβρις : *Agamemnon*, v. 367-397 et v. 750-781.
[1376] Cf. Ésope, *Les Pots*, fable n° 354.

> ἀγαθῶν περιέξονται οὐδὲ ἀπωστοὶ ἔσονται). Pour moi, je rends grâce aux dieux qui n'inspirent pas aux Perses l'idée d'attaquer les Lydiens ! » (*Enquêtes*, I, 71)

Hérodote ajoutant pour sa part qu'effectivement, avant d'avoir conquis la Lydie, les Perses ne connaissaient pas le luxe :

> Πέρσῃσι γάρ, πρὶν Λυδοὺς καταστρέψασθαι, ἦν οὔτε ἀβρὸν οὔτε ἀγαθὸν οὐδέν (*Enquêtes*, I, 72).

Crésus ne fut toutefois pas convaincu par ces arguments, attaqua Cyrus sur la foi d'un oracle trompeur et perdit pouvoir, richesse et liberté dans cette entreprise. La morale d'Ésope que nous citions quelques lignes plus haut pourrait fort bien s'appliquer ici. Ce n'est pas la seule toutefois : ainsi tous les apologues qui mettent en garde contre la cupidité, la πλεονεξία, qui fait perdre à certains leurs propres biens pour avoir convoité ceux d'autrui[1377] et qui fait écho au κόρος, à l'insatiabilité des poèmes archaïques.

LES PERSES

Les Perses devenus puissants à leur tour, la situation est inversée à la fin du premier livre des *Enquêtes* : c'est eux et non les Lydiens qui convoitent les terres de leurs voisins plus démunis. Mais la conclusion reste semblable. Cyrus, régnant en maître sur l'essentiel de l'Asie Mineure, décide de partir en guerre contre les Massagètes. Dans cette expédition, Crésus n'est plus son adversaire, mais son conseiller et le seul à lui livrer des avis sincères et non de ceux que dicte le désir de plaire. Or le tyran lydien déchu fait cette remarque à son souverain touchant ceux contre lesquels il marche :

> Μασσαγέται εἰσὶ ἀγαθῶν τε Περσικῶν ἄπειροι καὶ καλῶν μεγάλων ἀπαθέες.
>
> « Les Massagètes ignorent les douceurs de la vie des Perses et n'ont jamais connu l'abondance et le luxe. » (*Enquêtes*, I, 207)

Les Perses ont pris des Lydiens le goût de l'opulence et c'est eux, désormais, qui, riches et puissants, s'attaquent à un peuple démuni. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si Cyrus trouva la mort dans cette entreprise, tandis que les Massagètes mirent en échec les puissantes armées perses.

Il en va de même lorsque Darius décide d'attaquer une peuplade nomade : les Scythes. Hérodote décrit ce peuple comme dur, habitué à un climat rigoureux (IV, 28), vivant dans une contrée « terriblement pauvre en bois » (IV, 61). Ce sont des hommes qui boivent le sang des ennemis tués, les scalpent (IV, 64), et s'improvisent des vêtements à partir de leur peau. En outre, comme le roi des Scythes le fait savoir à Darius, qui ne comprend pas que ses vaillants ennemis sans cesse se dérobent devant lui et s'en indigne (IV, 126-127), pourquoi livrer hâtivement bataille à des adversaires qui ne peuvent détruire ni villes, ni sanctuaires, ni cultures, puisque, nomades, les Scythes ne possèdent rien de la sorte ? Le frère du Grand Roi, Artabane, dont la sagesse sera à nouveau manifeste dans les conseils qu'il prodiguera à Xerxès lors de la seconde expédition perse contre les Grecs, lui enjoint de renoncer à son projet (IV, 83 et VII, 10) : Les Scythes sont farouches, sauvages et insaisissables. De plus, eux n'ont rien à perdre et tout à gagner, à la différence des Perses. C'est folie que de les attaquer. Cependant Darius ne se laissa pas fléchir, se lança dans son entreprise guerrière et aurait été perdu si les tyrans ioniens ne l'avaient sauvé.

Xerxès enfin commet la même erreur, ainsi que le montre Hérodote au terme de son ouvrage. Artabane déconseille au jeune prince, son neveu, de se lancer dans une

[1377] Cf. les fables n° 135, n° 146, n° 163 et n° 287.

expédition inconsidérée contre les Grecs, ces derniers étant réputés encore plus farouches guerriers que les Scythes[1378]. Après de nombreux revirements et l'intervention de la divinité cependant, Xerxès passera à l'attaque, ce qui lui vaudra la défaite de Salamine, celle de Platées et celle enfin de Mycale, en Asie même. Et Hérodote de conclure le livre IX par un portrait final et peu flatteur du fils de Darius devenu le jouet de son sérail, ne s'intéressant qu'à des amours scandaleuses (IX, 108-113) et craignant sa femme par-dessus tout (φοβεόμενος Ἄμηστριν)[1379]. Portrait qu'Hérodote semble opposer, dans les dernières lignes des *Enquêtes,* à une sagesse de Cyrus ; celle-ci constituant en fait la reprise de la réflexion que nous venons d'illustrer.

En effet, à la proposition que lui faisaient les Perses[1380] de quitter le pays « de médiocre étendue et rocailleux » qui était alors le leur pour une plaine riche et fertile digne des maîtres de l'Asie, Cyrus les engage à exécuter ce projet, mais il les avertit :

> Κῦρος […] ἐκέλευε ποιέειν ταῦτα, οὕτω δὲ αὐτοῖσι παραίνεε κελεύων παρασκευάζεσθαι ὡς οὐκέτι ἄρξοντας, ἀλλ' ἀρξομένους
>
> « [Préparez-vous] à obéir désormais, au lieu de commander : un pays mou fait toujours des hommes mous, car une même terre ne saurait donner aussi bien de splendides moissons que des hommes à même de se battre. » (*Enquêtes*, IX, 122)

Or c'est précisément ce qui est arrivé aux différents et opulents royaumes que nous évoquions. Crésus et les Lydiens vivaient dans le luxe et l'abondance, tandis que les Perses menaient une existence frugale : Cyrus l'a emporté. Lorsque les Perses eurent pris la place des Lydiens et goûté aux « douceurs de la vie », ils s'attaquèrent à leur tour et sans vrai motif aux Massagètes démunis : Cyrus y perdit la vie. Xerxès pour sa part, comme Darius avant lui, ne règne plus sur une Perse qui découvre juste les joies de l'opulence. Mais c'est au contraire une vie molle et luxueuse que la sienne, une vie où le caprice est maître plutôt que l'utilité ou la nécessité. En revanche, les Grecs, eux, habitent une terre ingrate et mènent une existence difficile. Ainsi, après la bataille de Platées et la défaite des Perses, Pausanias, roi de Lacédémone, s'exclame, alors qu'il a pénétré dans la tente du général ennemi, Mardonios, où est entassé le butin récolté par Xerxès, et que des serviteurs lui servent l'« ordinaire » des hauts dignitaires perses, à savoir un festin magnifique :

> Ἄνδρες Ἕλληνες, […] ὑμέας συνέγαγον, βουλόμενος ὑμῖν τοῦ Μήδου τὴν ἀφροσύνην δέξαι, ὃς τοιήδε δίαιταν ἔχων ἦλθε ἐς ἡμέας οὕτως ὀϊζυρὴν ἔχοντας ἀπαιρησόμενος.
>
> « Gens de la Grèce, […] je vous ai réunis parce que je veux vous montrer la folie du chef des Mèdes qui a, chaque jour, cette table si bien servie, et qui a marché contre nous pour nous enlever la nôtre, qui est si misérable. » (*Enquêtes*, IX, 82)

INSATIABILITÉ ET DÉCADENCE

Il semble donc qu'à chaque fois et paradoxalement, ce soit le royaume opulent qui s'en prenne à son voisin démuni et non l'inverse. Mais il est intéressant de remarquer qu'à la lumière du rapprochement de ces différents épisodes, Hérodote nous invite à

[1378] F. Hartog a montré comment, dans les *Enquêtes*, les Scythes apparaissaient face aux Perses comme les précurseurs et le reflet barbares des Grecs face à ces mêmes perses : 1980, p. 26-27 et p. 54-59.

[1379] Cf. *supra* p. 543 sq.

[1380] Cette idée, comme l'indique Hérodote, leur avait été inspirée par un ancêtre du dénommé Artayktès dont il vient de rapporter la cupidité et les exactions (IX, 114-121) — c'est-à-dire juste après ce dernier portrait du fils de Darius dont nous venons de parler — toujours pour souligner dans quelle décadence l'empire perse a chu à l'époque de Xerxès. Ce rappel pourrait n'être qu'une transition pour introduire la sagesse de Cyrus. Mais il contribue surtout à faire habilement le lien entre les risques que dénonçait Cyrus, cela contre l'ancêtre de ce dépravé, et la déchéance réelle qui frappe au temps des Guerres Médiques la puissance perse. Cf. G. Nagy, 1990, p. 268.

méditer d'autres réflexions qui, elles, ne sont que suggérées. D'abord, un tel comportement de la part de Crésus ou de Xerxès relève de la folie, de la déraison (ἀφροσύνη). Crésus le dit bien à Cyrus, son vainqueur :

> Αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπάρας ἐμὲ στρατεύεσθαι. Οὐδεὶς γὰρ οὕτω ἀνόητός ἐστι ὅστις πόλεμον πρὸ εἰρήνης αἱρέεται.
>
> « Le responsable de ce conflit, c'est le dieu des Grecs, qui m'a poussé à mener campagne. Car personne n'est assez fou pour préférer la guerre à la paix ! » (*Enquêtes*, I, 87)

C'est la volonté divine qui veut leur perte. Or une telle νέμεσις ne s'exerce guère que contre un bonheur trop grand : la bonne fortune de Crésus ; ou pour punir un orgueil qui dépasse la mesure : cette ὕβρις dont fait preuve Xerxès à maintes reprises. L'idéal de la juste mesure se retrouve donc ici, ainsi qu'une vision lyrique et tragique de l'existence, où les hommes ne sont que des jouets entre les mains des dieux[1381].

De plus, ces récits illustrent l'idée que les Empires au faîte de leur puissance connaissent une décadence inévitable à mesure que le luxe et la richesse sapent leurs forces. À l'empire lydien a succédé l'hégémonie perse sur l'Asie, mais toujours vient le moment où les uns comme les autres rencontrent leur maître en la personne d'un peuple que l'opulence a épargné jusque-là. La sagesse de Cyrus, précédée de la peinture d'un Xerxès décadent et devenu faible, l'exprime clairement ; mais ce point n'est qu'évoqué dans l'histoire Crésus, lorsque ce dernier met en garde Cyrus contre les méfaits de l'argent sur la loyauté de ses sujets :

> Πέρσαι φύσιν ἐόντες ὑβρισταί εἰσι ἀχρήματοι· ἢν ὦν σὺ τούτους περιίδῃς διαρπάσαντας καὶ κατασχόντας χρήματα μεγάλα, […] ὃς ἂν αὐτῶν πλεῖστα κατάσχῃ, τοῦτον προσδέκεσθαί τοι ἐπαναστησόμενον.
>
> « Les Perses sont d'un naturel violent et ils sont pauvres. Mais si tu les laisses ravir et garder pour eux de grandes richesses, […] tu trouveras bientôt dans l'homme qui en aura pris le plus un rebelle. » (*Enquêtes*, I, 89)

Enfin — et c'est là une réflexion essentielle des *Enquêtes*, réflexion sur laquelle nous reviendrons —, une politique expansionniste, en ce qu'elle entraîne le peuple qui s'y livre à être insatiable, cupide, puissant au point de s'attirer la jalousie des dieux et en proie à des excès de toute sorte, est néfaste et ne peut mener qu'au désastre. Ainsi, ce qui n'était au départ qu'une γνώμη des plus traditionnelles rejoint un sous-entendu qu'Hérodote place au cœur de son ouvrage ; à savoir que les cités de l'Hellade, et surtout celles qui, comme Athènes et Sparte, sont puissantes, devraient prendre garde et se méfier de toutes menées hégémoniques, en conservant en mémoire ce qu'il est advenu de Crésus, de Cyrus, de Darius, comme de Xerxès[1382].

LA « BARBARIE »

Une coïncidence intéressante se fait également jour quand on considère de plus près le passage où Hérodote décrit le départ de Darius pour son expédition contre les Scythes (IV, 84-85), et qu'on le compare à celui où Xerxès s'apprête à marcher contre la Grèce (VII, 38-40). Car dans un cas comme dans l'autre, la même scène se produit.

En effet, à Darius qui se prépare à quitter Suse un ami fait la demande suivante : il a trois fils qui tous trois partent avec l'armée ; craignant de n'en revoir aucun, il prie le

[1381] Cf. G. Nagy, 1990, p. 238.
[1382] Cf. *infra*, p. 600 sq.

Grand Roi de permettre à l'un d'entre eux de demeurer à ses côtés. Darius lui répond qu'il lui laissera ses trois enfants et son ami, qui se croit comblé au-delà même de sa modeste requête, s'en retourne tout heureux chez lui. Mais en réalité, Darius ne l'entend pas de cette façon et fait égorger les trois jeunes gens qui, effectivement, resteront ainsi auprès de leur père.

Or, tout de même, alors que Xerxès va partir en guerre contre les Grecs, un de ses hôtes les plus chers, le Lydien Pythios, un homme qui lui a offert l'ensemble de sa fortune pour financer son expédition, vient le trouver afin de le prier d'exempter un de ses cinq fils, tous enrôlés, de son service militaire. Fort âgé déjà, il espère pouvoir jouir ainsi d'un soutien sûr dans sa vieillesse et trouver dans cet enfant, préservé des hasards de la bataille, un héritier. Mais Xerxès d'entrer dans une terrible colère et de décider de châtier un sujet si impudent : « Toi et quatre de tes fils, vous devez votre salut aux liens d'hospitalité : un seul, le fils auquel tu tiens le plus, sera frappé pour ta faute ». Puis il ordonne qu'on coupe le fils aîné de cet « hôte » en deux, qu'on en dispose les deux moitiés de part et d'autre de la route et que l'armée défile entre elles.

INIQUITÉ BARBARE

Ce qui ressort de ces épisodes sanglants, c'est bien évidemment la barbarie du procédé : deux rois, deux « Grands Rois » même, qui, ignorant les devoirs de l'amitié et de l'hospitalité, en dévoient la signification pour punir des hommes, apparemment sans reproche, de leurs modestes demandes. Hérodote semble ressentir le besoin, tandis qu'il s'apprête à narrer des expéditions guerrières perses, expéditions dirigées directement contre les Grecs ou en préfigurant de telles, de marquer leurs protagonistes du sceau de l'inhumanité et de la barbarie. En un mot, Darius et Xerxès semblent des parangons d'ὕβρις, celle-ci étant entendue non seulement comme démesure, comme excès, mais aussi comme sauvagerie, comme violence. Car c'est d'abord dans ce sens qu'elle caractérise la nature perse, avant même de désigner l'orgueil des Grands Rois :

> Πέρσαι φύσιν ἐόντες ὑβρισταί.
>
> « Les Perses sont d'un naturel violent. » (*Enquêtes*, I, 89)

Et si cela n'est que suggéré dans le cas de Darius, bien que le rapprochement auquel nous venons de nous livrer renforce cette impression, l'épisode mettant en scène Xerxès ne laisse, quant à lui, planer aucun doute.

Hérodote s'est en effet appesanti dans les paragraphes précédents sur la générosité et la magnanimité de Pythios. Il a reçu Xerxès et son armée « de la façon la plus splendide » :

> Ἐξείνισε […] ξεινίοισι μεγίστοισι καὶ αὐτὸν Χέρξην (*Enquêtes*, VII, 27).

De plus, lui, l'homme le plus riche de la terre après Xerxès :

> …ὃς καὶ νῦν ἐστι πρῶτος ἀνθρώπων πλούτῳ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν μετὰ σέ (*Enquêtes*, VII, 27),

offre au fils de Darius toute sa fortune pour payer son expédition contre les Grecs, dépassant en cela, comme Xerxès lui-même l'avoue, la générosité de son roi[1383]. Or le sens de cette digression s'éclaire à la lumière de l'indignité et de l'injustice que Xerxès, dans son fol courroux, fera subir par la suite à Pythios : ce dernier n'a été grandi que pour mieux faire ressortir la cruauté du roi barbare. En outre, la barbarie et la sauvagerie

[1383] Cf. VII, 29 et 39.

de tels procédés sont encore soulignées par le caractère sacrilège du supplice imposé par le fils de Darius à sa victime, l'enfant de Pythios. En effet, Xerxès donne l'ordre de le couper en deux :

> …τὸν πρεσβύτατον μέσον διαταμεῖν (*Enquêtes*, VII, 39).

Or cette mort affreuse avait déjà été ordonnée en une occasion dans les *Enquêtes*. En effet, un songe venu au roi d'Éthiopie qui s'était rendu maître de l'Égypte, lui enjoignait de massacrer de la sorte tous les mages égyptiens :

> …τοὺς ἱρέας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ […] πάντας μέσους διαταμεῖν (*Enquêtes*, II, 139).

Cependant, il avait préféré n'en rien faire et quitter l'Égypte, car :

> « Cette vision lui parut une tentation que les dieux lui envoyaient, pour lui faire commettre un sacrilège (ἀσεβήσας περὶ τὰ ἱρὰ) qui lui vaudrait ensuite quelque malheur du fait des hommes ou des dieux. » (*Enquêtes*, II, 139)

Le contraste avec Xerxès est frappant. Le Grand Roi apparaît doublement en faute. D'abord, il fait perpétrer cet acte impie sans se rendre compte qu'il commet un sacrilège. Ensuite, dans son aveuglement, il ne voit pas qu'en agissant ainsi, il ne peut que s'attirer la colère du ciel et précipiter sa ruine et celle de son entreprise.

UNE HORREUR CROISSANTE

Enfin, il nous est permis de penser que la différence entre le traitement très rapide, expéditif même, accordé à l'épisode mettant en scène Darius, et les nombreux paragraphes consacrés à la même situation quand elle touche Xerxès, tient à la volonté d'Hérodote de présenter ce dernier, dans son récit, sous le jour de la décadence, de la violence inconsidérée et de l'ὕβρις la plus extrême. Car, que cette dernière soit comprise comme démesure[1384] ou comme sauvagerie, les actes de Xerxès relèvent du premier sens aussi bien que du second et lui donnent d'atteindre une ampleur jamais encore égalée. Et cela permet à Hérodote de justifier, sans même avoir à le préciser, que les revers qui frappent la puissance perse se soient tant multipliés sous le règne du fils de Darius. En effet, il convient de se souvenir que l'effondrement d'un grand Empire est progressif. Il tient à l'accumulation d'une trop grande puissance et il faut du temps pour aboutir à de tels excès et débordements. Ainsi, cinq générations furent nécessaires pour venir à bout de la dynastie lydienne descendante de Gygès, cinq générations qui mirent, chacune à leur tour, un point d'honneur à augmenter la puissance du royaume de Lydie. Les égarements de Xerxès font suite, quant à eux, aux erreurs de Cyrus, à la folie de Cambyse et à l'imprudence de Darius ; de sorte que la chute de l'hégémonie perse, elle aussi, ne s'est faite que lentement. Et si elle culmine avec les malheurs du fils de Darius face à la Grèce, c'est parce que c'est avec Xerxès que l'insatiabilité et la sauvagerie perses sont à leur apogée.

Pour ce qui est de Darius, le fait qu'Hérodote souligne à l'occasion de cette fugitive anecdote la barbarie du personnage et de l'ensemble des Perses à travers lui, s'explique peut-être parce qu'à force de narrer des événements dont les protagonistes et les héros étaient des Perses, notre auteur craint que son auditoire n'ait oublié la vraie nature de ceux qu'on lui a si longuement montrés. Nous sommes en effet, à ce moment-là, juste à la veille de l'expédition perse contre les Scythes, alors que la première apparition durable des Grecs dans le récit des *Enquêtes* n'a lieu qu'avec la Révolte de

[1384] Nous reviendrons sur l'orgueil dont fait preuve le fils de Darius et sur les excès auxquels il se livre : cf. *infra*, p. 593 sq.

l'Ionie et donc après la campagne de Darius contre les Scythes. Du reste et puisque Darius va réprimer durement quelques pages plus loin ce soulèvement des Ioniens, soulèvement justifié aux yeux des Grecs, mettre en avant sa barbarie et sa cruauté d'un bref trait de plume apparaît même nécessaire afin de préparer les lecteurs à ce qui va venir.

Une nouvelle fois, à la faveur de la coïncidence entre deux épisodes proches par leur contenu, mais éloignés dans le cadre de la narration, certains de ces sous-entendus qui sous-tendent le récit des *Enquêtes* et assurent la cohérence « idéologique » de l'ensemble sont apparus.

LA TYRANNIE

Le livre IX des *Enquêtes* commence par le récit de la bataille de Platées, brillante victoire pour le camp grec et mortelle défaite pour le général perse Mardonios qui fut à l'origine de l'expédition de Xerxès contre la Grèce. À cette occasion, Hérodote conte l'histoire du devin Tisamène qui avait la charge de procéder pour l'armée grecque aux sacrifices dus aux dieux (IX, 33-35). Or une leçon se dégage de ce récit ; et si l'enquêteur ne l'expose pas ouvertement, il n'en prodigue pas moins à qui sait écouter un sage conseil.

TISAMÈNE ET MÉLAMPOUS

Tisamène, originaire d'Élée, avait été admis par les Lacédémoniens au nombre de leurs compatriotes. Or il s'agissait là d'un événement tout à fait exceptionnel, Lacédémone étant connue pour la parcimonie avec laquelle elle admettait de nouveaux citoyens dans ses rangs. Hérodote raconte donc comment ce personnage est parvenu à obtenir ce statut.

Après avoir eu connaissance d'un oracle qui lui promettait par cinq fois la victoire, Tisamène crut qu'il s'agissait d'une allusion aux Jeux Olympiques et à l'épreuve du pentathle. Mais il ne put remporter la couronne du vainqueur. Cette défaite fit voir aux Spartiates qu'ils avaient raison de penser que la Pythie faisait allusion à des victoires militaires et non gymniques. Ils cherchèrent donc dès lors à convaincre Tisamène, moyennant salaire, de diriger leurs opérations en temps de guerre. L'Éléen, en voyant les Lacédémoniens attacher tant de prix à son concours, décida d'exiger plus que de l'argent en échange de ses services et demanda à être admis comme citoyen à part entière de Sparte. Les Lacédémoniens, ulcérés par sa réponse, commencèrent par renoncer à leur idée. Toutefois, pris de peur devant l'expédition perse, ils revinrent sur leur refus et cédèrent sur tout. Tisamène, s'apercevant de leurs nouvelles dispositions à son égard, déclara alors qu'il ne lui suffisait plus d'obtenir la citoyenneté lacédémonienne pour lui seul, mais qu'il l'exigeait également désormais pour son frère. Et les Spartiates de tout lui accorder, tant ils avaient besoin de lui. « Terriblement » dit Hérodote :

> Ἐδέοντο […] δεινῶς τοῦ Τεισαμενοῦ, πάντως συνεχώρεόν οἱ (*Enquêtes*, IX, 35).

Hérodote rapporte aussi, pour illustrer l'histoire de Tisamène, celle de Mélampous et des Argiens (IX, 34). La situation est semblable : Les Argiens dont les femmes étaient frappées de folie, ont fait appel à Mélampous pour les soigner. Mais, alors qu'ils lui proposaient de le payer pour son aide, ce dernier refusa et voulut obtenir à la place la moitié du pouvoir royal. Les habitants d'Argos commencèrent par s'indigner et

rejetèrent sa demande. Mais bientôt, pressés par la nécessité, ils cédèrent. Cependant, Mélampous, sûr désormais de s'être rendu indispensable, exigea en outre comme paiement de ses services un tiers de la royauté pour son frère. Et les Argiens durent lui accorder.

Même si Hérodote ne présente pas explicitement ce récit comme une παραίνεσις, il ne fait aucun doute cependant que c'est bien ce dont il s'agit. Une première leçon à tirer de ces anecdotes est qu'il vaut mieux accepter de faire une maigre concession quand on le peut encore, plutôt que de devoir céder ensuite sur tout pour avoir regimbé. Mais il est peut-être plus intéressant de considérer la question sous un autre angle. Car la morale de cette histoire est aussi bien qu'il ne faut jamais laisser un homme se rendre indispensable au point qu'on doive se soumettre à toutes ses exigences. Or, interprétée de cette façon, elle nous autorise à faire le lien entre Tisamène et Mélampous et un personnage comme Déiokès dont il était question au début des *Enquêtes* (I, 96-101).

DÉIOKÈS

Déiokès vivait en Médie lorsque celle-ci ne connaissait pas encore de roi. Les Mèdes habitaient des bourgades séparées et la justice était rendue localement. Or Déiokès, qui aspirait à plus de pouvoir, s'attachait à la rendre avec rectitude afin de se gagner l'estime et le soutien de ses concitoyens. Ceux-ci se firent rapidement les colporteurs de son renom et bientôt Déiokès eut la réputation d'être le seul d'entre les Mèdes à rendre des décisions équitables. On venait le voir de partout et, sa clientèle augmentant de jour en jour, il comprit qu'il s'était rendu indispensable :

> Πλεῦνος δὲ αἰεὶ γινομένου τοῦ ἐπιφοιτέοντος, […] γνοὺς ὁ Δηιόκης ἐς ἑωυτὸν πᾶν ἀνακείμενον (*Enquêtes*, I, 97).

Dès lors, il refusa de siéger davantage comme arbitre, prétextant qu'il en avait assez de négliger ses propres affaires pour régler celles d'autrui. Les désordres et pillages reprirent alors, plus violents que jamais, et bientôt les Mèdes envisagèrent, pour mettre fin à cette situation intenable, de choisir un roi qui assurerait l'ordre et ferait respecter la justice dans le pays. Le candidat dont le nom était dans toutes les bouches n'était autre, évidemment, que Déiokès, qui s'empressa d'accepter cette charge. Il se fit alors construire un palais fortifié, prit des gardes du corps, affermit son autorité, contraignit les Mèdes à bâtir une cité unique et à y demeurer, et imposa son pouvoir à tous.

Les risques peints ici sont donc ceux que fait peser sur la liberté d'un peuple ou d'une cité la concentration entre les mains d'un seul homme de pouvoirs et prérogatives trop importants. Devenu indispensable, investi de la confiance de ses concitoyens, un tel homme peut se transformer à tout instant en despote.

THÉMISTOCLE

Comment ne pas penser alors au portrait que livre Hérodote du personnage de Thémistocle ? Certes, les actions remarquables dont cet homme fut l'instigateur sont narrées, sans que rien ne soit ôté à son mérite. Mais ce personnage ne manque toutefois pas d'ambiguïté et son comportement n'est pas toujours exemplaire, loin de là. En fait, Hérodote insiste à partir d'un certain moment sur les facettes les plus sombres de sa personnalité, évoquant ainsi, quoiqu'il ne le dise pas expressément[1385], la décision que prirent par la suite les Athéniens de bannir cet homme devenu trop puissant et supposé corrompu par le pouvoir. Décision qui offre une fort bonne illustration de cette crainte des partisans de la démocratie, qui voient dans tout individu au renom d'importance un

[1385] Cf. C. Fornara, 1971, p. 66-74.

tyran potentiel. En un mot, peut-être avons-nous affaire, à propos de Thémistocle, à la mise en œuvre du raisonnement qui conduisit les Athéniens à « ostraciser » régulièrement leurs concitoyens trop glorieux ?

En effet, lorsqu'Hérodote présente ce personnage pour la première fois dans un passage demeuré célèbre (VII, 143-144), il apparaît sous des couleurs élogieuses. Les Athéniens sont confrontés aux célèbres oracles pythiques qui font état d'un rempart de bois pour les protéger de l'envahisseur perse. Incapables de discerner un sens clair dans cette véritable « énigme », ils en sont réduits à conjecturer : pour certains, il s'agit d'une allusion à la palissade de bois qui ceint l'Acropole ; pour les autres, cette muraille de bois désigne la flotte athénienne. Un nouvel oracle, ambigu lui aussi, leur est alors rendu : il s'agit d'une invocation à Salamine, désignée comme le théâtre d'une bataille meurtrière. Ce second « indice » conduit les interprètes des prédictions divines, les χρησμολόγοι, à voir dans une bataille navale livrée aux abords de cette île l'assurance d'une défaite fatale à la cause grecque. Mais Thémistocle n'est pas d'accord avec eux. Il fait remarquer que l'oracle invoque « la divine Salamine » (ὦ θείη Σαλαμίς) et non « la funeste Salamine » (ὦ σχετλίη Σαλαμίς) ; de sorte que la bataille annoncée serait certes fatale, mais aux Barbares et non aux Grecs. Thémistocle maintint donc que c'étaient les navires athéniens que la Pythie désignait par l'expression « muraille de bois » et conseilla à ses concitoyens de se préparer à lutter sur mer, avis auquel ils se rallièrent.

En outre, Athènes lui devait d'avoir consacré les importants revenus que lui procuraient les mines du Laurion à l'armement de trières, décision dont la justesse était évidente à la veille d'une confrontation avec la flotte de Xerxès.

C'est Thémistocle encore qui est chargé de convaincre les Grecs de lutter pour la défense de l'Eubée. Il y parvient avec succès (VIII, 4-6). Mais la bataille de l'Artémision, sans être décisive, vaut aux Grecs des pertes importantes. Affaiblir les forces barbares devient donc impératif. Et c'est Thémistocle une nouvelle fois qui, recourant à un stratagème, tente de détourner les Ioniens enrôlés par Xerxès dans son entreprise de livrer bataille contre leurs pères : il leur fait en effet parvenir un message leur enjoignant de demeurer à l'écart du combat ; espérant par là, sinon les en persuader, du moins les rendre suspects aux yeux du Grand Roi (VIII, 19-22).

Enfin, Thémistocle est évidemment le héros de Salamine. Les Perses ont anéanti Athènes et prouvé par là que ceux qui jugeaient que « la muraille de bois » protectrice des habitants de l'Attique était celle qui entourait l'Acropole avaient tort. Les Athéniens ont eu raison de préférer se fier à leur flotte plutôt qu'aux remparts de leur cité pour se défendre. Cependant ils sont désormais seuls, ou presque, à vouloir encore en découdre sur mer avec Xerxès. En effet, les autres Grecs encore à même de combattre habitent le Péloponnèse pour la plupart et sont partisans de murer l'isthme et d'attendre là-bas la venue du Barbare. Il faudra toute la ruse et la détermination de Thémistocle pour les forcer à lutter devant Salamine. C'est donc à lui que la Grèce doit d'avoir repoussé l'invasion perse (VIII, 56-63 et 74-84).

Voilà pour les bons côtés du personnage. Toutefois, après la victoire grecque à Salamine, Hérodote modifie subtilement le portrait qu'il livre de Thémistocle et choisit de privilégier désormais les travers de sa personnalité ; travers qui, pour certains, constituaient encore peu de temps auparavant ses qualités. Ainsi la ruse qui le caractérise[1386] est, dès lors, plutôt présentée comme de la rouerie. Car Thémistocle est décrit tandis qu'il en fait un mauvais usage, en s'en servant pour tromper sa patrie et

[1386] Comme nous l'avons vu précédemment, la ruse pouvait être appréciée des Grecs comme une qualité, en particulier chez un personnage comme Ulysse qui apparaît par certains côtés comme un prédécesseur de Thémistocle (cf. C. Fornara, 1971, p. 72-73). Toutefois, même chez le roi d'Ithaque, elle demeure ambiguë et les auteurs tragiques n'ont pas hésité à la faire passer tour à tour pour la marque de sa grandeur et la source de ses noirceurs (cf., entre autres, *Ajax* et *Philoctète* de Sophocle). Sur la μῆτις de Thémistocle, cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 301-303.

l'ensemble des Grecs à travers elle. En effet, afin de se ménager une bonne place dans l'estime du Grand Roi, peu assuré qu'il est de conserver longtemps celle de ses compatriotes, il persuade les Athéniens de renoncer à poursuivre les Perses en déroute, donnant ainsi le temps à Xerxès de regagner sans encombre son royaume. Après quoi, il ne manque pas de faire savoir au fils de Darius la part qu'il a eue dans son salut, faisant prévaloir ainsi son intérêt particulier sur le bien de ses concitoyens (VIII, 108-111).

De même, un certain goût de Thémistocle pour l'argent avait bien été évoqué par Hérodote à l'occasion de la bataille de l'Artémision. Les habitants de l'Eubée lui avaient en effet fait parvenir trente talents pour qu'il persuade, moyennant finance, les autres Grecs de défendre leur île. Thémistocle cependant fit en sorte de n'avoir à dépenser qu'une faible part de cette somme afin de réussir dans sa tâche et garda le reste pour lui (VIII, 5). Ce détournement de fonds[1387], néanmoins, ne portait préjudice, pour l'essentiel, qu'à des Grecs peu concernés par l'intérêt commun, puisqu'ils préféraient *a priori* s'allier à Xerxès plutôt que de défendre l'Hellade. Par là, on pouvait n'y voir qu'un tour de plus joué par Thémistocle à des généraux trop hésitants ou trop stupides pour comprendre où résidait leur salut. En revanche, après Salamine, il n'est plus question que de la rapacité de l'homme d'État athénien, rapacité qu'il exerçait sur les habitants des îles, menaçant d'investir leurs cités et de les raser s'ils ne lui versaient les subsides réclamés (οὐ γὰρ ἐπαύετο πλεονεκτέων : VIII, 112). En outre, si la raison invoquée pour justifier cette levée d'argent était la poursuite de la guerre contre Xerxès, le fait que Thémistocle, peu auparavant, ait aidé ce dernier à échapper au désastre, ne peut que discréditer cette thèse. D'autant plus qu'il éprouve le besoin, tout comme lors du détournement de fonds précédent, d'agir en cachette des autres stratèges :

> Χρήματα παρὰ νησιωτέων ἐκτᾶτο λάθρῃ τῶν ἄλλων στρατηγῶν (*Enquêtes*, VIII, 112),

répond à

> Ἐλάνθανε δὲ τὰ λοιπὰ ἔχων (*Enquêtes*, VIII, 5).

Finalement, l'impression que l'on garde de ce grand homme est bien plus mitigée que la façon dont il était initialement présenté ne le laissait supposer :

> « Hérodote nous présente un personnage dont les caractéristiques distinctives sont d'une part l'habileté et la prévoyance, et d'autre part l'avidité et l'absence de scrupules. »[1388]

Et si ce portrait peut être interprété en bien, les actions de Thémistocle offrant une « ingénieuse combinaison de la bonne diplomatie, de la politique nationale et de l'intérêt personnel »[1389], il n'en demeure pas moins équivoque. Car, si l'on s'en tient aux dernières touches qu'Hérodote lui apporte, il apparaît que le stratège athénien a bien été corrompu par le pouvoir, qu'il a profité de la confiance placée en lui par les Grecs, et qu'il est même allé jusqu'à se livrer à des extorsions de fonds en détournant à son profit une noble cause[1390]. En un mot, cet homme brillant mais dépravé a su se rendre

---

[1387] Hérodote nous fait bien comprendre en effet que le stratège athénien n'était pas censé conserver cette somme, puisqu'il éprouve le besoin de dissimuler son action à tous : ἐλάνθανε δὲ τὰ λοιπὰ ἔχων. De plus, le terme employé pour indiquer que Thémistocle a profité de cette affaire, est ἐκέρδενε. Or ce verbe comme le mot κέρδος dont il est dérivé, désignent très souvent, depuis l'*Iliade* (cf. I, v. 122 et v. 149 ; IV, v. 338-348) jusque chez les poètes gnomiques, comme Théognis (cf. v. 39-52, v. 831-836), l'appât du gain dans tout ce qu'il a de corrupteur. Le κέρδος, c'est le profit personnel que l'on recherche à tout prix, au mépris de l'amitié (φιλία) et de la loyauté (πίστις). En outre, il est constamment lié à l'idée d'ὕβρις et d'amour du pouvoir (κράτος). De sorte que Thémistocle est représenté ici, implicitement en tout cas, sous des couleurs inquiétantes.

[1388] C. Fornara, 1971, p. 66.

[1389] Ph.-E. Legrand, 1932, p. 111-112.

[1390] Hérodote peut en outre faire allusion ici à la gestion de moins en moins scrupuleuse faite par Athènes des fonds

indispensable à ses concitoyens et est voué par là à présenter un réel danger pour la liberté et la démocratie. Quoi d'étonnant, alors, à ce que Thémistocle, accusé d'avoir trahi les Grecs, soit banni d'Athènes en 465 et se réfugie auprès du Grand Roi ? Certes, Hérodote n'en parle pas, mais son auditoire connaît la suite des événements et ne peut manquer de rétablir la fin de l'histoire à sa place, l'enquêteur se contentant de le mettre sur la voie.

Toutefois, il est un fait d'importance que l'on peut objecter à cette analyse : Thémistocle est en effet vite devenu un des principaux symboles de cette démocratie athénienne qu'il est censé avoir menacé « de l'intérieur ». Car les descendants de ces farouches démocrates qui, dans notre raisonnement, sont supposés en vouloir à Thémistocle au point de le tenir pour discrédité, en ont fait au contraire leur héros, leur figure de proue ! Ainsi, comme le montre Félix Jacoby[1391], à Athènes au milieu du IVe siècle, le fait de tenir pour ou contre Thémistocle, de voir ou non en lui l'artisan de la victoire de Salamine, est un de ces éléments qui permettent de distinguer les « conservateurs », ceux qui prônent un retour aux vieilles institutions aristocratiques tel l'Aréopage, des « vrais » démocrates. Au point que l'attitude d'Hérodote vis-à-vis du héros athénien se voit généralement taxée par ses commentateurs modernes d'incohérente : il aurait mêlé dans son récit deux traditions opposées sans prendre la peine de les concilier ; ou de maligne : l'enquêteur aurait systématiquement rapporté toute allégation hostile à Thémistocle[1392].

En vérité, nous l'avons indiqué, Hérodote prend soin de ne pas faire explicitement état de la trahison dont s'est par la suite rendu coupable le vainqueur de Salamine. C'est à ses lecteurs de superposer à son récit leur propre connaissance des faits et, en particulier, de la sombre fin de Thémistocle. Reste qu'Hérodote écrivait son œuvre alors qu'Athènes, du fait de sa politique expansionniste et de l'établissement de son empire, se heurtait à Sparte. D'alliées, ces cités étaient devenues ennemies, ce qu'Hérodote déplore au plus au point[1393]. Par conséquent, si l'enquêteur ne saurait blâmer Athènes d'avoir voulu devenir la première cité de la Grèce, il se peut néanmoins qu'il ait voulu, à travers le personnage de Thémistocle et le déshonneur qui marqua la fin de sa vie, mettre en garde la cité attique contre les abus auxquels sa politique risquait de la porter. Ainsi, en faisant allusion aux malversations de Thémistocle, il est possible qu'Hérodote ait cherché à le présenter subtilement, à travers un αἶνος, comme le précurseur des menées expansionnistes d'Athènes. En poussant celle-ci à s'assurer la suprématie maritime, n'a-t-il pas fourni à Périclès les grandes lignes de sa politique extérieure[1394] ? Si tel est le cas, cela n'a pu manquer d'influencer le jugement de l'historien. En outre et sans même aller aussi loin, il était impossible, à ce moment-là, de se réclamer de Thémistocle tant son nom était souillé[1395] : tous les préjugés étaient alors contre lui.

De même, lorsque les démocrates du IVe siècle prennent Thémistocle comme symbole de leur parti, ils vivent au cœur d'une période passionnée de l'histoire athénienne où la cité attique doit faire face à de nombreuses crises, dont la plus grave est évidemment celle qui l'oppose à Philippe de Macédoine. Dans cette atmosphère troublée, les partisans les plus fervents de la démocratie utilisent le nom de Thémistocle, celui de Thésée, de Solon ou de Clisthène, comme autant d'armes contre

---

de la ligue de Délos. Car, peu à peu, à mesure que celle-ci se transformait en empire athénien, ses autres membres, autrefois alliés d'Athènes, cessèrent de mériter ce titre pour devenir de simples tributaires de la cité attique ; tandis que cette dernière employait ces fonds non pour la cause commune, mais au gré de ses propres intérêts.

[1391] F. Jacoby, 1949, p. 74-77.

[1392] Cf. entre autres, R. W. Macan, 1908, commentant VIII, 110 ; et É. Meyer, 1901, II, p. 223.

[1393] Cf. VI, 98 et VIII, 3.

[1394] À propos de Thémistocle, incarnation du caractère athénien, cf. H. Immerwahr, 1966, p. 223-225.

[1395] F. Jacoby, 1949, p. 340, note 64.

leurs adversaires politiques. Ces hommes sont présentés « comme des champions du peuple »[1396], que cela se justifie ou non.

Enfin, la position même des commentateurs modernes paraît manquer d'objectivité, puisqu'« amourachés d'Athènes »[1397], ils semblent assimiler Thémistocle à un héros irréprochable et injustement dénigré par un enquêteur malveillant et incapable de voir la véritable valeur de cet homme :

> « [Ils] attendent d'Hérodote qu'il "dise la vérité" quand lui-même attend de ses contemporains qu'ils fassent usage de "la vérité" comme pierre de touche de son récit. »[1398]

Car Thémistocle était-il vraiment le champion du δῆμος ? Comme le fait fort justement remarquer Claude Mossé, d'un point de vue historique, il faut se garder de voir en Thémistocle le chef d'un parti démocratique. C'est là ce que la tradition a fait de lui, considérant ses appuis populaires et son opposition à Sparte, cité aristocratique ; appuis et opposition qu'elle interprétait à la lueur du conflit péloponnésien, c'est-à-dire « anachroniquement »[1399]. Et cela alors même qu'au temps de l'affrontement entre Athènes et Lacédémone, le nom du vainqueur de Salamine était, nous l'avons vu, discrédité. Car, en vérité, si Thémistocle s'est appuyé sur le δῆμος pour avancer sa carrière, c'est peut-être tout simplement parce qu'il n'avait pas d'autre choix. Avec Clisthène, le δῆμος athénien est devenu une source de pouvoir politique pouvant contrebalancer le poids des grandes familles aristocratiques. Or le héros de Salamine n'appartenant pas à un illustre γένος, il ne pouvait donc compter que sur le peuple d'Athènes pour le soutenir, s'il voulait accéder au pouvoir. Il lui fallait ou bien rester dans l'ombre et ne jamais réaliser ses ambitions, ou bien apparaître sous les traits d'un homme soucieux de mener le δῆμος athénien sinon à la tête de l'État, du moins à davantage de bien-être. Par là, Thémistocle est, au sens propre, un δημαγωγός.

En cela, il se rapproche d'un personnage de l'histoire d'Athènes qui, s'il était « démagogue », n'a pourtant pas laissé le souvenir d'un « démocrate » :

> « En effet, il est évident que si Pisistrate recrute ses premiers partisans parmi les gens de la Diacrie où se trouvaient ses biens patrimoniaux, très vite il rallia à sa cause tous les mécontents, quelle que fût leur origine géographique. D'où le caractère "démocratique" du parti de Pisistrate qu'affirme Aristote, employant pour ce faire un terme résolument anachronique. Pisistrate en cela s'inscrit dans le schéma traditionnel du tyran "démagogue" de l'époque archaïque qui, pour s'assurer le pouvoir, soulève contre l'aristocratie les masses paysannes appauvries qui attendent de lui quelques avantages matériels. »[1400]

Hérodote lui-même précise bien que pour le fils d'Hippocrate, se poser en défenseur des gens de la Montagne face à ceux de la côte et à ceux de la plaine n'est qu'un prétexte pour constituer une faction rivale des deux précédentes et, par là, accéder à la tyrannie :

> Καταφρονήσας τὴν τυραννίδα ἤγειρε τρίτην στάσιν, συλλέξας δὲ στασιώτας καὶ τῷ λόγῳ τῶν ὑπερακρίων προστὰς… (*Enquêtes*, I, 59).

De plus, quand Pisistrate parvient à reprendre le pouvoir à Athènes en faisant croire à un attentat sur sa personne :

[1396] F. Jacoby, 1949, p. 77.
[1397] C. Fornara, 1971, p. 46.
[1398] C. Fornara, 1971, p. 73.
[1399] Cf. C. Mossé, 1971, p. 39.
[1400] C. Mossé, 1971, p. 20.

> « Il est bien évident que [son] scénario n'a pu réussir que parce que la majeure partie du δῆμος lui était déjà acquise. »[1401]

Ainsi, déjà pour Pisistrate, le peuple athénien constitue une source d'autorité. C'est même, comme plus tard pour Thémistocle, la seule possible, puisque le tyran d'Athènes est fils d'un simple citoyen et n'appartient pas à une famille aristocratique. Pisistrate était démagogue avant d'être tyran et Thémistocle reproduit en cela son parcours. En fait, la tyrannie, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir absolu, apparaît comme une tentation, dans laquelle le démagogue plus que tout autre, parce qu'il jouit de l'entière confiance du peuple, risque de tomber.

Il ne s'agit pas de soutenir ici que Thémistocle n'avait pas à cœur le bien d'Athènes. Il doit prendre soin de contenter le peuple pour conserver sa faveur et il cherche sincèrement à faire d'Athènes la première cité de la Grèce. Pisistrate lui-même n'est parvenu au pouvoir que parce que les puissantes familles aristocratiques d'Athènes étaient tout occupées à s'entredéchirer. Au point qu'il ressemble à ce tyran « redresseur de torts » (εὐθυντῆρα) dont Théognis dresse le portrait et qui vient remettre de l'ordre dans une cité dont les gouvernants sont devenus fous[1402]. En soumettant à son autorité les différentes factions aristocratiques et en les muselant, il a mis fin pour un temps à la division entre Athéniens. Cependant, il n'en reste pas moins que Pisistrate comme Thémistocle ne se préoccupaient du bien de leurs concitoyens que dans la mesure où cela assurait leur influence et servait leur intérêt.

De la sorte, Thémistocle apparaît finalement comme un homme qui fit sans cesse passer son profit avant l'intérêt public. Quand l'un et l'autre coïncidaient, tout allait pour le mieux. Mais lorsque son avantage ne s'accordait plus avec celui de tous, il n'hésitait pas à entacher la cause commune pour augmenter sa gloire, sa richesse ou son influence.

Il est intéressant de considérer l'opinion de Plutarque sur ce personnage, d'autant qu'il est le premier à dénoncer par ailleurs la « malignité » d'Hérodote[1403]. Tous deux s'accordent assez sur les qualités et les actions d'éclat de Thémistocle, paradigme de l'homme avisé et habile. Dans les *Enquêtes*, il est σοφώτατος et remporte la couronne de l'habileté (δεξιότητος στέφανον : VIII, 12). Chez Plutarque, il est σοφός (*Vie d'Aristide*, 4.3) et se distingue par son jugement, sa γνώμη, et son adresse (γνώμῃ καὶ δεινότητι : *Vie de Thémistocle*, 15.4). Il reste le grand vainqueur de Salamine (*Vie de Thémistocle*, 10.3), l'homme du triomphe face au Grand Roi (*Vie de Thémistocle*, 12.2-16). Cependant, certaines différences se font jour entre le récit de Plutarque et celui d'Hérodote. En effet, l'auteur des *Vies Parallèles* insiste sur le fait que Thémistocle est un fidèle défenseur du δῆμος athénien face aux familles aristocratiques (cf. *Vie de Thémistocle*, 4.4 et surtout 19.4-6), ce que ne fait pas expressément l'enquêteur. Plutarque va plus loin encore, arrangeant parfois les événements, troubles ou non, auxquels Thémistocle est mêlé[1404] et passant sous silence certaines indélicatesses rapportées par Hérodote[1405]. Mais ce parti-pris favorable ne peut manquer de rendre

---

[1401] C. Mossé, 1971, p. 20.

[1402] Cf. Théognis, v. 39-52.

[1403] Cf. *De malignitate Herodoti*.

[1404] À la veille de la bataille de l'Artémision, Hérodote se contente de dire que « les Athéniens » (οἱ Ἀθηναῖοι) avaient accepté, devant l'opposition des alliés à cette idée, de céder à d'autres la direction des opérations maritimes: en effet, ils craignaient par dessus tout de funestes dissensions à l'intérieur du camp grec et préféraient être commandés dans une bataille qu'esclaves à jamais (VIII, 3). Plutarque, en revanche, affirme que c'est à Thémistocle que l'on doit cette heureuse tempérance. C'est lui, en effet, qui aurait, de son plein gré, abandonné son autorité à Eurybiade et convaincu les Athéniens de s'incliner (*Vie de Thémistocle*, 7.5-7).

[1405] Cf., là encore, la *Vie de Thémistocle*, 7.5-7 : Plutarque ne rapporte pas comme Hérodote (VIII, 4-5) l'épisode où Thémistocle est chargé par les Eubéens de distribuer des talents d'argent aux capitaines récalcitrants. Certes il se voit remettre une forte somme d'argent par les habitants de l'île d'Eubée pour leur assurer la loyauté des chefs grecs qui

encore plus crédibles les passages où Plutarque décrit les travers du personnage, qui reste profondément ambigu. « Force est que tu sois un jour quelque grand bien ou quelque grand mal »[1406], lui disait son maître d'école (*Vie de Thémistocle*, 2.2). En fait, deux vices, que toutes ses qualités ne peuvent faire oublier, se partagent son cœur : l'ambition (φιλοτιμία) et la cupidité (πλεονεξία). Ambitieux, Thémistocle l'est plus que tout autre :

> Τῇ δὲ φιλοτιμίᾳ πάντας ὑπερέβαλεν (*Vie de Thémistocle*, 5.3).

> Καὶ γὰρ ἦν φύσει φιλοτιμότατος (*Vie de Thémistocle*, 18.1).

Seul l'amour de la gloire le pousse à agir :

> Λέγεται γὰρ […] παράφορος πρὸς δόξαν εἶναι καὶ πράξεων μεγάλων ὑπὸ φιλοτιμίας ἐραστής (*Vie de Thémistocle*, 3.4).

En outre, c'est un homme d'affaires diligent et zélé, « grand ménager et fort sujet à son profit » (σύντονον […] χρηματιστήν : *Vie de Thémistocle*, 5), qui aime à faire étalage de ses richesses avec orgueil et inconvenance. Comme le rapportait déjà Hérodote, Thémistocle extorquait de l'argent aux alliés d'Athènes, s'enrichissant à leurs dépens et se rendant odieux :

> Ἦν δὲ καὶ τοῖς συμμάχοις ἐπαχθὴς περιπλέων τε τὰς νήσους καὶ χρηματιζόμενος ἀπ' αὐτῶν (*Vie de Thémistocle*, 21.1).

En outre, au moment de son exil, les sommes confisquées sont énormes : tandis qu'il « pesait » moins de trois talents à ses débuts, c'est entre quatre-vingts et cent talents qui lui furent repris après sa condamnation (cf. *Vie de Thémistocle*, 25.3). Et ce défaut n'est que plus éclatant, quand on considère ceux auquel la tradition le compare. D'abord l'illustre romain Camille, dont la vie est « parallèle » à celle de Thémistocle non seulement parce qu'il a maintes fois sauvé Rome d'invasions étrangères, mais également parce qu'il a été banni pour avoir détourné des fonds. Mais surtout son contemporain et grand adversaire, Aristide, « le meilleur et le plus juste des hommes » selon Hérodote (ἄριστον […] δικαιότατον : VIII, 79), la « justice » incarnée pour Plutarque, au point qu'il fut surnommé « le Juste » (τὸν Δίκαιον : *Vie d'Aristide*, 6.1-2), bref l'honnêteté même. Chargé de veiller sur les revenus d'Athènes, « il montra que tous ceux qui avaient manié les finances de la chose publique, non seulement de son temps, mais encore auparavant avait grandement pillé et dérobé le public, mêmement Thémistocle, lequel était bien homme avisé et de grand sens, mais il n'avait pas les mains sûres ni nettes » (σοφὸς γὰρ ἀνήρ, τῆς δὲ χειρὸς οὐ κρατῶν : *Vie d'Aristide*, 4.3)[1407]. À la différence de son adversaire qui n'avait su que se faire haïr, Aristide a traité les alliés des Grecs avec équité (δικαιοσύνῃ : *Vie d'Aristide*, 23.1-2). De même, ayant la responsabilité de répartir entre les différentes cités grecques le tribut nécessaire à la poursuite de la guerre contre les Perses, il s'en acquitta si bien et si justement, que loin de s'enrichir à leurs dépens, il sortit de cette charge plus pauvre qu'il n'y était entré (*Vie d'Aristide*, 24.1-2). De sorte que, même chez Plutarque, pourtant prompt à accuser Hérodote de malignité et manifestement favorable à la cause de Thémistocle, l'illustre Athénien offre deux visages, l'un digne d'éloges, l'autre de blâme.

Il n'y a donc pas de réelle contradiction entre l'image d'un Thémistocle champion du δῆμος et celle d'un homme ambigu et rendu dangereux et imprévisible par son

---

hésitaient encore à combattre. Mais cette fois, il donne l'intégralité de cette somme à Eurybiade sans en détourner la moindre part à son profit.

[1406] Traduction d'Amyot.

[1407] Voir aussi *Vie d'Aristide*, 24.7 : καλὸν δὲ καὶ στρατηγικὸν ἀληθῶς ἡ περὶ τὰς χεῖρας ἐγκράτεια.

ambition. Toutes les deux sont liées. Le peuple d'Athènes constituait pour Thémistocle sa seule source d'influence et de pouvoir quand il entra en politique. Aussi le flattait-il. Mais il n'a toujours eu qu'un seul but en tête : devenir l'homme le plus illustre et le plus puissant qui soit. Le δῆμος et la défense de ses intérêts ne représentaient qu'une étape dans le long cheminement qui devait le conduire au sommet. Tout était subordonné à sa φιλοτιμία. Certes, il a échoué. Mais Hérodote prend soin, par les nuances qu'il a apportées à la peinture de ce personnage, de mettre en garde ses auditeurs contre les hommes de cette sorte. Car quand ils parviennent à tout faire dépendre d'eux, qui sait ce qui peut arriver ?[1408]

LES ORACLES ET LEURS DANGERS

Pour finir, nous allons étudier une autre παραίνεσις qui revient souvent dans la narration d'Hérodote. Elle concerne les messages — oracles, songes, présages et prodiges[1409] — que les dieux font parvenir aux hommes et qui engagent ces derniers à faire preuve à leur égard de prudence et de réflexion. Car point toujours la menace d'une divinité qui ne révélerait l'avenir en termes trompeurs et ambigus que pour mieux perdre ceux qui l'interrogent[1410]. Ainsi, certains protagonistes des *Enquêtes* parviennent à assurer leur salut en accueillant avec circonspection les messages oraculaires ou les songes envoyés par les dieux ; alors que les autres, la majorité, se laissent duper et accomplissent par là le funeste destin qui leur a été assigné. En fait, les situations qui nous intéressent ici illustrent, au sein même de la narration d'Hérodote, cette épreuve de la γνώμη — dans tous les sens de l'expression — que nous avons détaillée au fil de notre étude[1411]. Quelle doit être l'attitude du public averti face à un récit relevant de l'αἶνος, ce que sont au premier chef les messages oraculaires ?

LES BONS INTERPRÈTES

Notre premier exemple a déjà été évoqué brièvement[1412]. Il s'agit de la vision que reçut, durant son sommeil, le roi des Éthiopiens, alors que son peuple occupait l'Égypte depuis cinquante ans, vision lui enjoignant de réunir les prêtres du pays et de les faire couper en deux. Car le roi n'est pas dupe :

> « Cette vision lui sembla […] une tentation que les dieux lui envoyaient, pour lui faire commettre un sacrilège qui lui vaudrait ensuite quelque malheur du fait des dieux ou des hommes. » (*Enquêtes*, II, 139)

Il décida donc de n'en rien faire et préféra abandonner sa conquête. La sagesse du personnage était suggérée dans le passage précédent par la justice de ces procédés envers les Égyptiens, puisque :

> « Quelque crime qu'un Égyptien eût perpétré, il se refusait à le faire périr et le condamnait à une peine proportionnelle à la gravité de son acte. » (*Enquêtes*, II, 137)[1413]

[1408] Peut-être Hérodote se doutait-il de la réponse, du reste, s'il est vrai que la politique menée par Périclès ne faisait que reprendre celle entamée par Thémistocle et conduisait la superbe et toute puissante Athènes à affronter dans un terrible conflit d'autres Grecs, situation insupportable à l'enquêteur ? Cf. F. Jacoby, *Atthis*, p. 340, note 64 et p. 396, note 43.

[1409] Ces différents procédés jouent des rôles semblables dans les *Enquêtes*.

[1410] Et cela sans qu'il s'agisse d'oracles manipulés par des gens peu scrupuleux, Hérodote précisant que de telles fraudes sont facilement repérables. Mais les oracles authentiques sont eux-mêmes équivoques.

[1411] Cf. *supra* p. 32 sq. ; p. 53 sq ; p. 127 sq.

[1412] Cf. *supra* p. 554.

[1413] Notons au passage que la justice se présente ici encore comme le fait de maintenir l'équilibre entre les torts et les

Le lien peut être fait ici avec un épisode de l'histoire de Pisistrate dans lequel le tyran athénien, chassé une première fois, tente de regagner le pouvoir[1414]. « Un devin poussé par un dieu » lui a transmis, tandis qu'il attendait devant Athènes un signe du destin, un oracle au sens fort obscur. Mais Pisistrate déclara l'entendre (συλλαβὼν τὸ χρηστήριον), fit manœuvrer ses troupes et remporta la victoire sur ceux de ses compatriotes opposés à son règne. Or le tyran d'Athènes a été décrit dans les paragraphes précédents[1415] sous les traits d'un homme prudent et sage qui, s'il est ambitieux, ne manque ni de finesse ni de ruse, ni surtout de modération et de tempérance dans l'exercice du pouvoir, lui qui « fut maître d'Athènes sans rien changer dans les magistratures existantes et sans toucher aux lois ; il s'appuya sur les institutions en vigueur et son administration fut sage et bonne » (τὴν πόλιν κοσμέων καλῶς τε καὶ εὖ).

De même, alors que Xerxès, ne sachant s'il devait ou non s'attaquer à la Grèce, était en proie à un songe qui sans cesse lui revenait pour lui commander de faire la guerre, Artabane dont la sagesse n'est plus à démontrer commença par lui conseiller de ne se fier qu'à la raison et à la prudence, et non à un rêve[1416]. Et si le frère de Darius dut finalement s'incliner devant la volonté divine, il n'en reste pas moins que son premier mouvement fut de marquer de la méfiance en face d'un message qui pouvait avoir été envoyé pour leur bonheur comme pour leur malheur. Du reste, il voyait juste, ainsi que la suite des événements le montra bien.

Mais l'illustration la plus remarquable de cette mise en garde se trouve dans l'histoire exemplaire d'Aristodikos, fils d'Héracléidès[1417]. Ce Cyméen, « un citoyen fort considéré » (τῶν ἀστῶν ἐὼν δόκιμος) et au nom évocateur — c'est un « excellent juge »[1418] —, sauva, par sa perspicacité, sa patrie de la malédiction d'Apollon. En effet un certain Pactyès, rebelle à Cyrus, avait cherché refuge à Cymé contre les troupes perses lancées à sa poursuite. Celles-ci le réclamèrent aux Cyméens qui se trouvaient bien embarrassés. Ils décidèrent donc d'envoyer une délégation consulter les oracles afin d'apprendre ce qu'ils devaient faire, La réponse du dieu fut qu'il fallait livrer aux Perses le fugitif. Mais Aristodikos « qui n'ajoutait pas foi à cet oracle et soupçonnait un mensonge des envoyés, les retint de le faire avant qu'une autre mission, dont il faisait lui-même partie, ne fût allée à nouveau consulter le dieu » :

> Ἔσχε μὴ ποιῆσαι ταῦτα Κυμαίους, ἀπιστέων τε τῷ χρησμῷ καὶ δοκέων τοὺς θεοπρόπους οὐ λέγειν ἀληθέως, ἐς ὃ τὸ δεύτερον περὶ Πακτύεω ἐπειρησόμενοι ἥισαν ἄλλοι θεοπρόποι, τῶν καὶ Ἀριστόδικος ἦν (*Enquêtes*, I, 158).

Lors de cette seconde mission, Aristodikos provoqua le dieu dans son sanctuaire afin de découvrir si vraiment la volonté d'Apollon était qu'ils livrassent Pactyès aux hommes de Cyrus. Et le dieu lui révéla alors que c'est ulcéré par la demande même des Cyméens qu'il avait rendu son oracle, et cela afin de les perdre. Phœbos entendait en effet châtier ainsi l'impiété d'une cité qui osait oublier ses devoirs et obligations envers les suppliants. Car, comme l'explique la Pythie :

> Τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι.
>
> « La faute est la même : vouloir faire approuver un crime au dieu ou le commettre. » (*Enquêtes*, VI, 86)

---

châtiments, tout en évitant toute disproportion.

[1414] Cf. I, 62-63.

[1415] Cf. I, 59-63.

[1416] Cf. VII, 10-19.

[1417] Cf. I, 157-160.

[1418] Littéralement, il est le meilleur (ἄριστος) pour décider de ce qui est juste, de la justice (δίκη).

Ainsi seul Aristodikos a été choqué par la réponse du dieu et a cherché à découvrir sa véritable intention sous les apparences énigmatiques et toujours trompeuses de ses oracles. Il a su prendre conscience du fait que tout message oraculaire nécessite un déchiffrage.

LES MAUVAIS INTERPRÈTES

Cependant, cette présence d'esprit n'est pas la règle commune dans les *Enquêtes*. En général, au contraire, l'oracle ou le songe est mal interprété, voire ignoré, par celui qui le reçoit, ce qui cause, à terme, sa perte. Les exemples en sont trop nombreux pour qu'on les cite tous ici. Qu'il suffise de considérer la mauvaise interprétation que fait Crésus des oracles d'Apollon touchant son expédition contre les Perses. Phœbos lui annonçait en effet qu'en entreprenant une guerre contre la Perse, il « détruirait un grand empire ». Une autre fois, le dieu lui fit savoir que la Lydie ne serait pas vaincue tant qu'un « mulet » ne régnerait pas sur les Mèdes. Crésus, se croyant à l'abri de ce côté et voyant la victoire à portée de mains, attaqua donc Cyrus. Une fois battu, il se plaignit auprès du dieu, accusant celui-ci de l'avoir trompé. Apollon répondit alors que c'était Crésus qui avait commis une erreur d'interprétation : il avait bien détruit un grand empire, mais c'était le sien. Il a ruiné son royaume alors même qu'il croyait l'affermir. Victime d'un « aveuglement tragique »[1419], il est le premier responsable de son malheur et a entrepris avec enthousiasme l'action qui a provoqué sa perte[1420]. De plus, il a mal compris le second oracle également. Car un mulet régnait effectivement sur les Mèdes : c'était Cyrus, « né de deux parents d'origine inégale », car sa mère était mède et son père perse, c'est-à-dire un sujet des Mèdes.

> « Si Crésus n'a pas compris (συλλάβων) l'oracle, s'il n'a pas demandé d'explications, qu'il s'en prenne à lui-même. » (*Enquêtes*, I, 91)

Cette conclusion que le dieu tire de la mésaventure de Crésus a de nombreux parallèles chez les poètes comme dans les fables d'Ésope. Ainsi :

> « Ne blasphémez pas contre les dieux, quand il arrive un malheur ; examinez plutôt vos propres fautes » ; « Certains hommes qui sont les auteurs de leurs maux, en rejettent sottement le blâme sur les dieux » ; « C'est ainsi que beaucoup de gens, tombés dans le malheur par leur faute, en accusent les dieux. »[1421]

La morale est à chaque fois la même et pourrait fort bien s'appliquer au tyran lydien : ses malheurs sont certes venus pour une part des oracles qu'il a reçus, mais seulement parce que lui les a mal compris.

On peut également songer à la fin de Polycrate, dont le bonheur trop grand a attiré sur lui la jalousie des dieux. En effet, sa perte n'est pas entraînée par l'expédition lancée contre lui par des voisins irrités, expédition qui échoue[1422]; mais par son refus d'entendre les avertissements que lui communiquent devins, amis et parents[1423]. Ou encore à la folie de Cambyse qui passe son temps à mal interpréter les oracles et les rêves, ce qui le conduit à commettre des crimes odieux[1424].

[1419] Le tyran est, par excellence, un "héros tragique" : cf. F. Hartog, 1980, p. 340-342.
[1420] Sur l'ironie tragique et l'équivoque telle qu'elles sont maniées par les dieux dans leurs messages aux hommes, cf. Roland Crahay, 1956, p. 48-50, p. 153-154, p. 198 et p. 254-255.
[1421] Ésope, fables n° 48, n° 99, n° 261 ; cf. aussi la fable n° 131.
[1422] Cf. III, 44-48 et 54-56.
[1423] Cf. III, 120-125.
[1424] Cf. III, 30-37 ; et pour la mauvaise interprétation du songe concernant Smerdis : cf. III, 61-65.

En fait, nous l'avons vu[1425], les oracles se présentent à chaque fois comme autant d'épreuves que les dieux imposent aux hommes. Rappelons l'explication de Marcel Detienne :

> « Le monde divin est fondamentalement ambigu. L'ambiguïté nuance les dieux les plus positifs : Apollon est le Brillant (Φοῖβος), mais Plutarque note que, pour certains, il est aussi l'Obscur (Σκότιος) et que si, pour les uns, les Muses et la Mémoire se tiennent à ses côtés, pour les autres, ce sont Oubli (Λήθη) et Silence (Σιωπή). Les dieux connaissent la "Vérité", mais ils savent aussi tromper, par leurs apparences, par leurs paroles. Leurs apparences sont des pièges tendus aux hommes, leurs paroles sont toujours énigmatiques, elles cachent autant qu'elles découvrent : l'oracle "se montre à travers un voile ainsi qu'une jeune épousée". À l'ambiguïté du monde divin répond la dualité de l'humain ; il y a les hommes qui reconnaissent l'apparition des dieux sous les apparences les plus déroutantes, qui savent entendre le sens caché des mots, et puis il y a tous les autres, ceux qui se laissent prendre au déguisement, ceux qui tombent dans le piège de l'énigme. »[1426]

Certains, tels Aristodikos traversent l'épreuve de l'oracle avec succès. Ils font la preuve de leur piété (ὁσία) en saisissant quel doit être le juste et bon comportement à adopter. Ils savent rester à leur place : ils sont hommes et non dieux. Ils n'usurpent pas de prérogatives qui ne leur appartiennent pas, ni ne convoitent ce qu'il ne convient pas à un mortel de désirer. Pas plus qu'ils n'oublient ni ne méprisent les devoirs qui leur incombent. Les autres, en revanche, échouent et vont à leur perte. Comme le note Catherine Darbo-Peschanski :

> « L'*hosion* (le sacré) apparaît […] comme une notion capitale chez Hérodote, car elle recouvre le respect des valeurs socioculturelles grecques qui permettent au Grec qu'il est de structurer les règnes humain et divin. »[1427]

Quand, par malheur, un individu agit à l'encontre de ces valeurs, l'historien semble sûr qu'une terrible vengeance ne peut manquer de s'abattre sur lui. Car la justice divine et son agent, Νέμεσις, ne sauraient le laisser échapper à un châtiment réparateur du juste équilibre, de l'équitable répartition rompus. Il est remarquable, à ce propos, que jamais Hérodote ne précise quand une interprétation est la bonne. Il se contente d'exposer l'action des personnages de son récit et poursuit en passant directement à ses conséquences, sans même prendre la peine de souligner sa réussite[1428]. En revanche, Hérodote détaille les erreurs d'interprétation et souligne leurs suites funestes. Ainsi, il semble que les épreuves heureusement traversées intéressent peu l'enquêteur. Ceux qui ont su les surmonter ont fait preuve de piété, mais cela ne veut pas dire que leur solution est la seule valable. En vérité, pourvu que l'on soit respectueux des lois divines et humaines, ou du moins qu'on s'en souvienne au bon moment, on doit déjouer sans encombre les pièges tendus par les oracles. Par là, Hérodote n'a pas à épiloguer sur l'interprétation que donnent les gens avisés aux avertissements divins : si elle est juste, elle en vaut simplement une autre tout aussi bonne. Au contraire, lorsqu'on ne saisit pas la bonne signification d'un oracle, d'un songe ou d'un prodige, cela est marque d'impiété et mérite d'être analysé. Hérodote peut alors étudier l'erreur commise comme le symptôme d'un égarement plus profond. Cambyse est fou, Polycrate passionné, Xerxès aveugle, etc. Les messages envoyés aux hommes par les dieux sont énigmatiques afin de faire le départ entre ceux qui sont avisés et savent démêler les pièges, les σοφοί, et ceux qui doivent recevoir un châtiment pour leur impiété. Ce n'est pas un hasard si la seule occurrence du verbe αἰνίσσομαι (« s'exprimer en termes

---

[1425] Cf. *supra* p. 31 etc.
[1426] Marcel Detienne, 1967, p. 75, la citation est tirée d'Eschyle, *Agamemnon*, v. 1178-1179. Cf. *supra* p. 53.
[1427] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 71.
[1428] Cf. entre autres I, 62-63 ; I, 66-68 ; VII, 140-143.

énigmatiques ») dans les *Enquêtes* se trouve précisément au sujet d'un songe adressé par les dieux à Hipparque pour l'avertir de sa fin prochaine[1429]. L'expression employée : αἰνίσσεται τάδε τὰ ἔπεα, est, de plus, parfaitement parallèle à celle des vers de Théognis que nous citions plus haut dans cette étude : ταῦτά μοι ᾐνιχθω[1430].

Enfin, souvent, c'est en rappelant les oracles rendus à tel ou tel personnage, ou à telle ou telle cité, qu'Hérodote introduit dans son récit les sous-entendus de tous ordres qu'il entend suggérer à son auditoire. Ou du moins à la partie de celui-ci qui, telle Aristodikos, partage avec lui les connaissances et valeurs nécessaires à la perception de ces nuances.

Ainsi, à travers l'utilisation faite par Hérodote des sagesses traditionnelles et des récits qui les illustrent, nous avons pu constater comment il parvenait à suggérer des leçons dont la portée n'était pas limitée au seul domaine de la morale (voire, pour ses détracteurs, de la « superstition »), mais prenait au contraire des accents souvent politiques et « historiques » et pouvait même parfois servir à affirmer sa propre démarche d'« enquêteur » face aux réponses traditionnelles.

On voit mieux désormais comment l'histoire de Crésus, celle de Pisistrate, ou encore celle de Polycrate, s'apparentent à la fois à des « contes », à des « fables », voire aux éloges mêlés d'avertissements que Pindare adresse à ses riches mécènes[1431], αἶνοι dont les leçons, les γνῶμαι, sont toutes traditionnelles et poétiques ; et à une réflexion proprement historique, voire « logique », sur les dangers de la tyrannie et d'une politique expansionniste.

Il n'y a pas de frontières bien établies entre ces différentes formes d'exposés. Ainsi, souvent, des anecdotes édifiantes, mais en apparence sans grande portée, peuvent être rapprochées d'idées qui constituent le cœur même de la réflexion menée dans par l'historien. De même, il ne faut pas croire que les passages des *Enquêtes* où Hérodote cite ou paraphrase un oracle soient clairement distingués tant des véritables apologues que des positions de principe qui sous-tendent l'œuvre. En fait, nombreuses sont les occasions où se mêlent apologues et oracles[1432]. De plus et comme nous l'avons vu, Hérodote se sert des messages de la poésie oraculaire pour démontrer avec subtilité le bien-fondé des réflexions aux sources de son ouvrage. Par là, le récit des *Enquêtes* apparaît de moins en moins éclaté, fait d'une succession d'anecdotes sans rapport les unes avec les autres et que rien ne permet de lier à un plan d'ensemble. Au contraire :

> « Ce qui semble n'être que de simples anecdotes ne menant à rien constitue en réalité des passages magnifiques et riches d'allusions. »[1433]

Des réseaux se font jour qui confèrent une portée non seulement parénétique, mais politique, historique, voire philosophique, à l'entreprise hérodotéenne[1434].

[1429] Cf. V, 56.
[1430] Théognis, v. 681 : cf. *supra* p. 426.
[1431] Pindare a, du reste, réellement fait l'éloge de Crésus et a opposé son ἀρετή à la dépravation du tyran Phalaris (*Pythiques*, I, v. 92-98).
[1432] Cf. I, 158-160 ; V, 90-92 ; VI, 86 ; etc.
[1433] Cf. C. Fornara, 1971, p. 65.
[1434] C. Fornara, 1971, p. 23 : « L'Histoire s'est faite morale et Hérodote didactique » ; voir également p. 5, où Charles Fornara conteste que les *Enquêtes* d'Hérodote soient un agrégat de *disjecta membra*. De même, sur les motifs que relève l'enquêteur dans cette Histoire qui se répète devant ses yeux et qu'il exploite, tels un fil conducteur, pour assurer la cohérence de son œuvre : C. Fornara, 1971, p. 34, p. 73-74 et p. 87-91.

CHAPITRE XII
LES *ENQUÊTES* : ENTRE POÉSIE ET HISTOIRE

Il nous est donc permis, désormais, d'étudier plus précisément ces sous-entendus qu'Hérodote ne laisse qu'affleurer, mais qui sont essentiels à la bonne compréhension des *Enquêtes*. Jusqu'à présent, nous avons étudié la manière dont l'historien choisissait d'illustrer des sagesses, des γνῶμαι, « poétiques ». Mais cet héritage n'est pas seul à l'œuvre dans les raisonnements de l'enquêteur. Les γνῶμαι, formellement, peuvent demeurer inchangées. Pourtant, mises en lumière par l'historien, leur champ d'application a considérablement évolué. Car son travail les métamorphose en de nouvelles leçons qui, elles, ne doivent plus rien à la tradition, mais apparaissent comme le fruit de l'enquête elle-même.

À commencer par la conclusion qu'Hérodote nous invite à tirer des causes de la révolte d'Ionie. L'enquête étudie de très près en effet les responsabilités dans le déclenchement des Guerres Médiques : qui donc est αἴτιος, c'est-à-dire responsable ?

UNE *ENQUÊTE* ÉTIOLOGIQUE

Hérodote, dans les premiers chapitres de son ouvrage, expose la thèse des λόγιοι perses selon laquelle les Guerres Médiques seraient la conséquence directe de deux « crimes » grecs : d'abord les abus achéens au cours de la guerre contre Ilion ; ensuite la révolte injustifiée des Ioniens soumis au joug perse contre leurs maîtres légitimes. Jamais l'enquêteur ne nie expressément ce raisonnement. Voire, il s'en défend :

> Ταῦτα μέν νυν Πέρσαι τε καὶ Φοίνικες λέγουσι. Ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὡς οὕτως ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο.
>
> « Voilà donc ce que disent les Perses et les Phéniciens. Pour ma part, sur ce sujet, je ne vais pas dire si les choses se sont passées ainsi ou bien autrement. » (*Enquêtes*, I, 5)

Cependant, Hérodote signifie, mais implicitement cette fois — le verbe qu'il emploie est σημαίνειν[1435] —, que ces justifications perses sont sans fondement. Il commence en effet son récit avec l'histoire de Crésus, choix qui n'a rien de gratuit, mais qui rappelle à ceux qui l'auraient oublié qu'entre la guerre de Troie et les Guerres Médiques s'est déroulé l'asservissement, injuste, des Ioniens par le tyran lydien :

> Τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, τοῦτον σημήνας…
>
> « Mais celui que je sais, moi, coupable d'avoir le premier injustement attaqué les Grecs, celui-là, l'ayant indiqué… » (*Enquêtes*, I, 5)

De sorte que, si l'on suit Hérodote, quand bien même les Achéens auraient été en tort en attaquant Ilion, les Barbares, en la personne de Crésus, avaient déjà exercé des représailles. Comment démêler cet écheveau ?

[1435] Sur ce verbe et le mot σῆμα, cf. p. 53 sq. Hérodote précise par l'emploi de ce verbe qu'il s'adresse à son auditoire en lui « indiquant » sa pensée, non en la lui révélant ouvertement.

Le premier problème posé ici est de savoir si un lien peut être effectivement et logiquement établi entre les exactions qui ont conduit à la destruction d'Ilion, destruction où, aux dires des Perses, les Achéens apparaissent en bourreaux, et les Guerres Médiques. Auquel cas, celles-ci ne représenteraient que la juste réponse des habitants de l'Asie aux crimes grecs. En revanche, si les conquêtes de Crésus ont introduit une rupture dans cet enchaînement de méfaits et de représailles, si les habitants de l'Asie se sont déjà vengés de la ruine de Troie, Darius comme Xerxès ne peuvent plus espérer justifier leurs expéditions.

Reste alors la question de la révolte d'Ionie. Car de même, s'il s'agit d'un soulèvement injuste orchestré avec l'aide des cités grecques d'Europe — et en particulier d'Athènes — contre les maîtres légitimes des Ioniens d'Asie, à savoir les Perses, ceux-ci sont en droit d'exercer des représailles à la fois contre leurs sujets rebellés et contre les criminels alliés de ces derniers. Mais au contraire, si les Ioniens d'Asie sont justifiés dans leur révolte, ce sont les Perses qui apparaissent coupables en la réprimant, puis en attaquant l'Hellade.

LE CRIME DE CRÉSUS

Gregory Nagy donne une analyse précise de ces deux sous-entendus fondamentaux[1436] concernant la révolte d'Ionie et les Guerres Médiques, analyse où il met à juste titre en lumière le rôle et la place tenus par Crésus, à la fois premier habitant d'Asie à avoir soumis des Grecs à son hégémonie et tyran à l'origine de la domination perse sur l'Asie Mineure, puisque Cyrus et ses successeurs n'ont fait que prendre sa suite et s'engager sur la voie qu'il leur avait tracée[1437].

Au début des *Enquêtes*, Hérodote décrit la succession d'événements qui a conduit à la Guerre de Troie, c'est-à-dire une suite d'enlèvements de filles et de femmes de rois, dont la dernière et la plus célèbre fut Hélène[1438]. Il a conclu ce passage en expliquant à la fois comment les Perses jugent que l'expédition contre Ilion ne se justifiait pas[1439] et comment les Phéniciens, quant à eux, nient avoir enlevé Io contre son gré (rapt à l'origine de tous les autres). Puis, après avoir précisé que son propos n'était pas de dire qui des uns ou des autres a raison, il ajoute qu'il « sait qui est coupable d'avoir le premier injustement attaqué les Grecs » (πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων : I, 5). Il s'agit de Crésus. En vérité, tout se passe comme si, avant la conquête de Crésus et quelle que soit la vérité sur les rapts et exactions passés, sur l'identité des coupables — les versions perse et phénicienne se contredisant —, un équilibre entre crimes et vengeances avait été atteint. Comme l'explique Catherine Darbo-Peschanski :

> « L'étude de tous les emplois [du mot δίκη] et, plus largement, de tout son champ lexical fait apparaître que, dans les *Histoires*, la justice consiste à rétablir, par une punition ou une réparation proportionnée à la faute commise, un ordre antérieur dans lequel chacun avait sa place et son lot et auquel une exaction a porté atteinte. »[1440]

Signifiant, outre « justice », « sentence », « punition-réparation » :

> « Elle représente en même temps les procédures qui permettent le retour de l'ordre. […] La justice est toujours, pour Hérodote, l'ensemble des gestes par lesquels on rétablit, par une réparation proportionnée à l'outrage, l'équilibre que ce dernier a rompu. »[1441]

[1436] G. Nagy, 1990, p. 228-231 et p. 233-234.
[1437] Cf. VI, 32.
[1438] Cf. I, 1-4.
[1439] Cf. G. Nagy, 1990,p. 228-229.
[1440] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 44-45.
[1441] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 44-45.

Certes, la prise d'Ilion est jugée excessive par les Perses :

> « Les Grecs sont accusés d'avoir riposté par la guerre à un simple enlèvement, à l'enlèvement d'une femme de surcroît, perte tout à fait négligeable aux yeux des Perses ; une réponse aussi disproportionnée fait d'eux des fautifs, car ils ont outrepassé leur droit. »[1442]

Mais Hérodote n'aurait sans doute pas accusé Crésus si l'intention du tyran lydien avait été de compenser un éventuel déséquilibre introduit par les excès achéens à Troie. Au contraire, si l'expédition du roi de Lydie est « injuste », c'est précisément parce qu'elle ne s'inscrit pas dans cette succession d'atteintes à la justice et de représailles entamées avec l'enlèvement d'Io. Mais elle semble au contraire en rupture avec le passé. Auparavant, les attaques des habitants de l'Asie contre les Hellènes et les contre-attaques de ces derniers se répondaient exactement. Peu importaient les coupables initiaux : seul comptait l'équilibre maintenu ; et finalement, la justice y trouvait son compte. Crésus en revanche se lance dans une expédition qui brise cet équilibre : il ne s'agit plus de femmes enlevées, mais d'asservissement. Crésus soumet les Grecs d'Asie dans la seule intention d'étendre son pouvoir et non avec en tête le désir de venger Troie. Les raisons qu'il invoque, les « causes », αἰτίαι, qu'il met en avant, ne sont en réalité que des prétextes :

> Ἄλλοισι ἄλλας αἰτίας ἐπιφέρων, τῶν μὲν ἐδύνατο μέζονας παρευρίσκειν, μέζονα ἐπαιτιώμενος, τοῖσι δὲ αὐτῶν καὶ φαῦλα ἐπιφέρων.
>
> « Le roi se lança ensuite tour à tour à l'attaque de toutes les cités ioniennes et éoliennes en invoquant divers griefs, tantôt graves, quand il pouvait en trouver, tantôt futiles. » (*Enquêtes*, I, 26)

Crésus a entamé un nouveau cycle d'injustices, dans lequel aucun doute ne plane sur l'identité des coupables : Crésus a été le premier et les Perses ont pris sa suite, tandis que les Grecs ne sont que victimes pour commencer.

De plus, même si Crésus par ses actions, mais bien involontairement, a puni définitivement les Achéens de leur zèle abusif, les Perses, quant à eux, en lui succédant, ne font que perpétuer le châtiment infligé aux Grecs, et cela sans justification aucune, puisque Troie a déjà été vengée. Ainsi, Crésus, explicitement désigné comme le premier barbare à avoir injustement attaqué les Grecs, apparaît par là même, mais implicitement cette fois, comme le responsable des Guerres Médiques. En asservissant les Ioniens, Crésus les a placés sans le savoir sous domination perse, puisque ceux-ci, en soumettant le tyran lydien à leur puissance, ont pris la suite de son hégémonie. Il est donc responsable du contentieux entre Grecs et Perses au sujet de la liberté des Ioniens d'Asie.

En outre, le droit des Perses à exercer leur hégémonie sur l'Asie Mineure et sur les Grecs qui y demeurent, semble par là même remis en cause. Si l'on s'en tient à l'histoire, ils n'ont fait qu'hériter de la situation créée par Crésus. De plus, les Ioniens ont toujours été libres avant que le tyran Lydien ne les asservisse par désir de conquête. Ils sont grecs avant tout, et leur nature n'est pas d'être esclaves, contrairement à l'opinion que Cambyse, par exemple, se fait d'eux :

> Ἴωνας καὶ Αἰολέας ὡς δούλους πατρωίους ἐόντας ἐνόμιζε.
>
> « Il jugeait que les Ioniens et les Éoliens étaient des esclaves hérités de son père. » (*Enquêtes*, II, 1)

[1442] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 47.

Enfin, les Perses tentent de conférer une légitimité géographique à leurs prétentions : étant habitants de l'Asie, eux et eux seuls la possèdent en droit :

> Τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνεα βάρβαρα οἰκηιεῦνται οἱ Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἤγηνται κεχωρίσθαι (*Enquêtes*, I, 4).

Mais Hérodote, comme l'ensemble des Grecs, n'admet pas que l'Asie tout entière appartienne aux Perses et il indique bien qu'il ne s'agit là que de leur opinion (ἤγηνται).

Ainsi, la révolte des cités ioniennes a l'« Histoire », la « Nature », la « Géographie » et la « Justice » pour elle. Hérodote, dans son interprétation et dans son explication des événements, parvient donc à dépasser le cadre étroit du « schéma judiciaire » : un outrage a été commis ; voici la réparation qui a été exigée. Comme le note Catherine Darbo-Peschanski :

> « Il déploie un réseau d'autres explications, plus souterrain, moins formalisé, qui permet d'associer des événements à plus grande échelle et de mettre en évidence de nouvelles dimensions de l'action des hommes »[1443].

Ce qui conduit finalement le lecteur-auditeur qui a su discerner ces différentes implications, à juger les Guerres Médique comme la conséquence d'une injustice perpétrée et perpétuée à l'encontre des Grecs par les habitants de l'Asie, tout en rejetant la thèse perse qui voit dans la révolte ionienne, soutenue par les Grecs d'Europe, une agression injuste et aberrante dont eux-mêmes, les seuls vrais et légitimes maîtres de l'Asie, seraient victimes.

UNE RÉVOLTE TYRANNIQUE ?

Reste que, dans le texte même des *Enquêtes*, un autre sous-entendu se fait jour, qui semble à première vue contredire cette analyse du soulèvement ionien. En effet, si Hérodote, sans apporter ouvertement un inconditionnel soutien à la révolte d'Ionie, se contentait de la louer implicitement, sur le mode de l'αἶνος, admettre qu'il tient à la justifier contre l'interprétation perse des événements ne ferait aucune difficulté. Mais c'est tout le contraire qui semble se produire. En effet, Hérodote, lorsqu'il expose le déroulement de la révolte, laisse bien entendre que tout n'est pas aussi clair qu'il y paraît. Mais il le fait pour mettre en cause les raisons qui ont conduit les Ioniens à se révolter et non pour faire l'éloge de leur soulèvement. Car ce qui ressort des livres V et VI qui traitent de ces événements, c'est que la révolte d'Ionie ne se justifiait pas politiquement et n'a pas été entreprise pour assurer le bien-être des Grecs d'Asie[1444].

Voici l'enchaînement des faits : Histiée, tyran de Milet, pour avoir rendu un service vital à Darius au cours de son expédition contre les Scythes (IV, 134-142) s'est vu offrir par le Grand Roi le droit de fonder une colonie : Myrcinos. Mais devenu très puissant, il ne laisse pas d'inquiéter Darius qui décide de le rappeler auprès de lui pour l'éloigner de l'Ionie et des coupables et rebelles desseins qu'il aurait pu y nourrir (V, 23). Histiée, convaincu de la bonne foi du roi qui lui promet le rôle de premier conseiller, désigne comme gouverneur de Milet en son absence un parent à lui, Aristagoras.

Or ce dernier est amené à accueillir dans sa cité de riches exilés naxiens bannis par le peuple qui lui demandent son aide pour reconquérir le pouvoir à Naxos (V, 30). Comptant, en leur prêtant main forte, devenir maître de l'île, Aristagoras décide de s'occuper de leur cause et fait appel à Artaphrénès, frère consanguin de Darius et

[1443] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 52.
[1444] Cf. K. H. Waters, 1985, p. 126.

nommé par lui gouverneur de Sardes, en lui promettant une conquête facile et l'annexion, outre de Naxos, des îles qui en dépendent et qui pourront servir de base à une attaque contre l'Eubée (V, 31). Artaphrénès se laissa gagner par de tels arguments et envoya une armée pour servir les desseins d'Aristagoras. Mais un différend éclata entre le commandant des troupes perses et Aristagoras, chacun supportant mal l'autorité de l'autre. En outre l'expédition tout entière se solda par un échec après un siège long et coûteux autant qu'infructueux.

Par conséquent, Aristagoras se retrouve dans une situation extrêmement périlleuse et critique : il est dans l'incapacité de remplir ses engagements vis-à-vis d'Artaphrénès ; de plus, écrasé par le poids des frais de l'expédition, en proie aux calomnies du commandant des forces perses toujours plein de ressentiment à son égard, il se met à craindre pour sa souveraineté sur Milet. Histiée quant à lui, fatigué d'être obligé de rester à Suse aux côtés de Darius, voit dans une révolte de Milet et des cités ioniennes une bonne occasion de retourner sur la côte sous prétexte d'aller y régler les désordres. Aussi encouragea-t-il secrètement Aristagoras à se révolter.

Ce sont donc d'abord des tyrans avides d'étendre leur pouvoir personnel, soucieux de le récupérer ou simplement effrayés de le perdre qui sont à l'origine de la révolte d'Ionie. En outre, Hérodote signifie habilement et néanmoins très clairement à quel point Histiée comme Aristagoras représentent le paradigme même du tyran inquiet de sa seule puissance aux dépens du bien-être de ses concitoyens. En effet, si Histiée sauve Darius menacé par les Scythes après l'échec de son expédition, c'est parce que les tyrans ioniens à la tête des forces grecques enrôlées par le Grand Roi dans son entreprise tiennent leur pouvoir de Darius. Or, une fois la puissance de Darius disparue, aucun d'entre eux ne saurait espérer le conserver ; d'où la nécessité de prendre le parti des Perses quand ils auraient pu les anéantir et se libérer de leur joug (IV, 134).

De même, Aristagoras, afin de s'assurer le soutien des Milésiens d'abord et de tous les Ioniens ensuite, se démit de la tyrannie et proclama l'égalité de tous (V, 37) :

> Καὶ πρῶτα μὲν λόγῳ μετεὶς τὴν τυραννίδα ἰσονομίην ἐποίεε τῇ Μιλήτῳ (*Enquêtes*, V, 37).

Mais il ne s'est livré à cette bonne action « qu'en apparence » (λόγῳ), précise Hérodote, sous-entendant par là, même s'il ne le dit jamais explicitement, qu'Aristagoras comptait réimposer aux Ioniens son hégémonie dès la révolte finie et son pouvoir assuré. De plus, lorsqu'au terme du livre V, une fois les premiers échecs des Ioniens évidents, Hérodote raconte la fin de ce personnage, il ajoute à son sujet, en incise, la phrase suivante :

> Ψυχὴν οὐκ ἄκρος, ὃς ταράξας τὴν Ἰωνίην καὶ ἐγκερασάμενος πρήγματα μεγάλα, δρησμὸν ἐβούλευε.
>
> « C'était un homme sans grand courage, qui, après avoir soulevé l'Ionie et provoqué des troubles si importants, décida de prendre la fuite. » (*Enquêtes*, V, 124) ;

indiquant par là ce qu'il pense vraiment tout à la fois de cet individu et des causes de la révolte ionienne.

Enfin, au commencement du livre VI, Hérodote expose comment Histiée ment aux Ioniens qui l'interrogent sur les raisons qui l'ont poussé à encourager Aristagoras dans la voie du soulèvement et prétexte, pour se justifier, de mauvais desseins de la part de Darius. Mais ce qui est intéressant, c'est que les Ioniens apparaissent vraiment ici comme les victimes du tyran milésien et de ses ambitions en ce qu'ils se plaignent des malheurs que leur vaut cette révolte improvisée. De fait, le seul avantage qu'ils ont tiré de cette aventure, c'est d'avoir recouvré, pour un temps, leur liberté. Mais, comme Hérodote l'a subtilement signifié, il ne s'agissait, au départ, que d'une manœuvre

intéressée d'Aristagoras et c'est bien involontaire si elle a eu des conséquences durables. Histiée du reste ne peut que s'en plaindre, lui que les Milésiens, trop heureux d'être débarrassés d'Aristagoras pour souhaiter récupérer un nouveau tyran maintenant qu'ils ont goûté à la liberté (οἷά τε ἐλευθερίης γευσάμενοι : VI, 5), ne veulent plus voir.

Ainsi, la révolte d'Ionie ne se justifie « politiquement » que par de vils et tyranniques intérêts sans rapport aucun avec le désir supposé des Grecs d'Asie d'être débarrassés du joug que fait peser sur eux la domination perse. Comment, dans ce cas, concilier ce soulèvement, entrepris dans des conditions et avec des intentions si peu glorieuses, avec l'idée qu'Hérodote cherche à montrer dans les *Enquêtes* que les Grecs d'Asie étaient dans leur bon droit en entreprenant de se libérer et que la révolte d'Ionie ne saurait par là même servir de prétexte aux Guerres Médiques ?

LE SALUT DANS LA LIBERTÉ

En vérité, c'est le fait même que cette révolte ait eu pour enjeu la liberté des Ioniens, quoique le but qui lui avait été assigné initialement ait été tout différent, qui la « sauve ». Les circonstances qui entourent le déclenchement du soulèvement importent peu. Ce qui compte, c'est que la liberté de Grecs était compromise depuis des années et qu'elle s'est trouvée un temps restaurée grâce à cette révolte. Car tout au long des *Enquêtes* se trouve réaffirmée cette importance de la liberté pour les Grecs.

C'est d'abord le Corinthien Soclès répondant aux Spartiates qui se posent en défenseurs du Pisistratide Hippias, que jamais un Grec ne saurait préférer la tyrannie à l'isonomie et à la liberté, et aider un tyran à regagner son pouvoir sur ses concitoyens enfin libres[1445]. Et Soclès de faire une peinture fort noire des vices de ce régime en contant l'édifiante histoire du tyran corinthien Kypsélos, véritable αἶνος à elle seule. On ressent en outre, à la lecture des *Enquêtes*, l'impression diffuse qu'aux yeux des Grecs, la tyrannie, comme mode de gouvernement, leur est venue d'Orient et se trouve par essence barbare. Il n'est pour s'en convaincre que de considérer non seulement le très célèbre éloge de la tyrannie que prononce Darius (III, 82). Mais également et surtout l'insistance avec laquelle Hérodote tente de persuader son auditoire grec qu'aussi incroyable que cela lui puisse paraître, il s'est trouvé un Perse, Otanès, pour défendre la démocratie contre l'oligarchie et la monarchie[1446] :

> ᾿Ελέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι ῾Ελλήνων, ἐλέχθησαν δ' ὦν… (*Enquêtes*, III, 80)

La même situation se retrouve en VI, 43 : Hérodote y relate comment Mardonios, envoyé en Grèce par Darius avec une armée immense pour châtier les Athéniens d'avoir incendié Sardes (c'est le début de la première Guerre Médique qui s'achèvera à Marathon), profita de son passage en Ionie pour débarrasser les cités de leurs tyrans. Or cette action, nous dit Hérodote :

> « …surprendra beaucoup les Grecs qui ne veulent pas croire qu'Otanès […] avait proposé d'établir en Perse le régime démocratique. » (*Enquêtes*, VI, 43)

Ce qui tendrait bien à prouver que les Grecs assimilaient facilement tyrannie et barbarie[1447].

Démarate également présente comme indissociables le fait d'être grec et celui d'être libre. À la veille de la seconde Guerre Médique, en effet, le transfuge

---

[1445] Cf. V, 91-92.
[1446] Cf. *infra* p. 579 sq.
[1447] Cf. F. Hartog, 1980, p. 328 sq.

lacédémonien avertit Xerxès que jamais les Grecs n'accepteront de conditions qui remettent en cause leur ἐλευθερία[1448].

Enfin, il nous faut citer le célèbre passage où Hérodote prend la défense d'Athènes, contre une partie de l'opinion de son temps, en affirmant que les Athéniens ont été les « sauveurs » (σωτῆρας) de la Grèce quand ils décidèrent qu'elle demeurerait libre :

> …ἑλόμενοι τὴν Ελλάδα περιεῖναι ἐλευθέρην (*Enquêtes*, VII, 139).

Idée, du reste, si chère aux habitants de l'Attique qu'on la retrouve au livre VIII quand ils répliquent à l'envoyé de Xerxès venu leur proposer de ne pas s'opposer aux armées perses contre l'assurance qu'ils ne seront pas inquiétés :

> Ἐλευθερίης γλιχόμενοι ἀμυνεύμεθα οὕτως ὅκως ἂν καὶ δυνώμεθα.
>
> « La liberté nous est si chère que nous la défendons autant que nous le pouvons. » (*Enquêtes*, VIII, 143)

La liberté est donc primordiale pour les Grecs tels que les conçoit et les peint Hérodote[1449]. Ainsi et à maintes reprises, Hérodote indique que les autres Grecs, et même les Athéniens, qui sont pourtant eux aussi des Ioniens, ne respectent guère ces derniers en ce que, faibles de tout temps[1450], ils ont accepté en outre de se soumettre à des jougs étrangers et ont par là perdu un peu de leur nature grecque, de leur « grécité »[1451] (cf. entre autres I, 143 et V, 69). À l'inverse, quand on quitte le point de vue grec pour adopter celui des Barbares, pour qui ces Grecs d'Asie ne sont que des sujets, Hérodote change de ton. Il n'est plus question dès lors d'admettre sans rien dire la faiblesse des Ioniens. Mais l'accent est mis au contraire sur l'erreur, sur l'injustice que commettent les Barbares en prenant ces Hellènes pour des esclaves comme les autres, en oubliant qu'ils sont grecs et donc naturellement libres. Ainsi Cambyse, le fils de Cyrus, quand il lance son expédition contre l'Égypte, décide-t-il d'enrôler dans son armée des Ioniens et des Éoliens, parce qu'il « les considérait comme des esclaves laissés par son père » :

> Ἴωνας καὶ Αἰολέας ὡς δούλους πατρωίους ἐόντας ἐνόμιζε (*Enquêtes*, II, 1).

Il ne s'agit que de l'opinion de Cambyse et l'attention que met Hérodote à souligner ce point montre suffisamment ce que cet avis a d'erroné. En outre, toute l'existence du fils de Cyrus est marquée par les erreurs de jugement et la folie. La conclusion de l'enquêteur est sans appel :

> Πανταχῇ ὦν μοι δῆλά ἐστι ὅτι ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης.

[1448] Cf. VII, 102 sq.

[1449] De même, dans les *Perses*, Eschyle souligne l'importance que revêt aux yeux des Grecs le fait de n'être esclaves de personne (v. 241-244).

[1450] Illustrant en cette occasion la sagesse de Cyrus que nous évoquions plus haut (IX, 122), Hérodote explique, juste avant de parler de leur faiblesse, que les Ioniens habitent un pays dont le climat est le plus parfait au monde (I, 142), liant ainsi implicitement le manque de force de certains peuples à la douceur de la contrée qu'ils habitent. Rappelons qu'à l'inverse, les Grecs qui l'emportent sur Mardonios habitent une terre rude (IX, 82) : cf. p. 549 sq.

[1451] Cf. Ph.-E. Legrand, 1932, p. 100-102. Voir aussi plus récemment les travaux de Jonathan Hall sur la notion de « Greekness » et sur les transformations du mythe athénien des origines : 1997, p. 51-56. Ainsi, après avoir longtemps cherché pendant la période archaïque à se rattacher à la généalogie d'Hellène par l'intermédiaire d'Ion, ce qui faisait d'elle une cité « ionienne », Athènes semble se raviser après les Guerres Médiques qui avaient vu précisément de nombreuses cités ioniennes d'Asie mineure pactiser avec l'envahisseur perse. Dès lors, c'est le mythe de l'autochtonie qui prévaut. Le lien avec les autres Ioniens est quant à lui préservé grâce au discours selon lequel ces derniers seraient les descendants de colons athéniens, ce qui plaçait les cités ioniennes sous la dépendance de la métropole attique sans pour autant qu'elle-même puisse se voir étendre les reproches nés de la soumission à la puissance perse.

> « En définitive, il me semble absolument évident que Cambyse fut complètement fou. » (*Enquêtes*, III, 38)

De sorte qu'on voit mal pourquoi il devrait en être autrement ici.

La mort de Polycrate, tyran de Samos, offre un autre exemple comparable. Oroitès, un Perse, est l'auteur de cette mort. Il a fait périr le « trop heureux » Polycrate « dans des conditions trop odieuses pour être rapportées », puis « il le fit empaler » (III, 125). Or, explique Catherine Darbo-Peschanski :

> « Cette mort ne peut que choquer un Grec et un homme libre. Un Grec, parce qu'elle est accompagnée d'un empalement, pratique orientale et barbare caractérisée, dont un Samien, un membre à part entière de la communauté grecque, est la victime. Un homme libre, parce que manifestement elle présuppose la torture, sort que, dans l'Athènes classique par exemple, on réservait essentiellement aux esclaves. Polycrate est donc explicitement bafoué dans son identité de Grec et d'homme libre. »[1452]

Pourtant Polycrate est un tyran. Il représente par là, dans l'imaginaire de la cité grecque,

> « [Une] des figures à partie desquelles les citoyens pensent ce qu'ils ne sont pas et ce qu'il ne faut pas être. […] Polycrate bénéficie donc d'un traitement de faveur. »[1453]

S'il n'est pas repoussé par ceux des Grecs qui sont « citoyens »,

> « C'est que, face à un Barbare, ce rejeté en puissance garde pour lui d'être grec — Hérodote le signale assez (III, 122 ; III, 125) — et ne peut jouer le rôle parfaitement négatif qui lui serait réservé dans une confrontation avec un citoyen : même tyran, un Grec ne peut être traité en Barbare par un Barbare. En outre, pour un Grec, le tyran, s'il n'est pas le citoyen, n'est pas non plus l'esclave ; il reste un homme libre dont il convient de respecter le statut. L'être social de Polycrate est donc atteint et, au-delà, quelque chose qui relève de sa nature : "sa grécité". »[1454]

Tout se passe donc comme s'il était inscrit dans l'ordre naturel que les Grecs sont libres et que toute atteinte à cette qualité essentielle des Hellènes ne peut qu'engendrer une situation aberrante et monstrueuse. En conséquence, la contradiction entre une révolte ionienne suscitée par des tyrans ambitieux et égoïstes et sa justification au nom de la justice contre les prétextes et l'iniquité des Perses se trouve abolie. Car peu importe que Darius ait de bonnes raisons d'en vouloir à Histiée, peu importe qu'il puisse se sentir trahi contre toute justice : rien ne peut justifier que des Grecs soient asservis ; cela est contraire à l'ordre du monde et tout effort qui peut contribuer à rétablir l'intégrité de ce dernier mérite d'être soutenu. Dès lors, quoi de plus injuste que de tenter, pour châtier une révolte qui, moralement du moins, est inattaquable, d'étendre l'aberration non seulement à l'Ionie reconquise, mais aussi au reste de la Grèce ? En un mot, quoi de plus criminel que les Guerres Médiques ?

Nous rejoignons ici Gregory Nagy et l'insistance qu'il met à montrer que Crésus, en asservissant les Grecs d'Asie, a bel et bien lancé le procès qui conduit à l'injustice des Guerres Médiques. Car si le tyran lydien est « le premier à avoir injustement attaqué la Grèce » :

> Τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας (*Enquêtes*, I, 5),

c'est précisément parce que « ce Crésus fut le premier Barbare, à la connaissance [d'Hérodote], à avoir contraint certains des grecs à lui payer un tribut » :

[1452] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 69-70.
[1453] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 69-70.
[1454] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 69-70.

> Οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων ἐς φόρου ἀπαγωγήν (*Enquêtes*, I, 6).

« Avant la domination de Crésus, tous les Grecs étaient libres » :

> Πρὸ τῆς Κροίσου ἀρχῆς πάντες Ἕλληνες ἦσαν ἐλεύθεροι (*Enquêtes*, I, 6).

Et Gregory Nagy de rapprocher, à juste titre, la fable d'Ésope intitulée « Le chemin de la liberté et le chemin de la servitude » de l'histoire de Crésus telle que la raconte Hérodote[1455]. Le tyran lydien, tandis qu'il étendait son hégémonie sur l'ensemble des cités ioniennes, a en effet exigé des Samiens qu'ils lui paient un tribut. Mais Ésope, qui vivait alors parmi eux, leur fit voir par cet αἶνος quels étaient les véritables enjeux de cette affaire. Car si le chemin de la liberté est rude au commencement et plaisant à la fin, celui de l'esclavage se caractérise au contraire par sa τρυφή, sa « mollesse », initiale, suivie plus tard seulement par la rudesse[1456]. Après avoir entendu cette fable, les Samiens refusèrent de céder à Crésus, décidant ainsi de s'engager sur le chemin de la liberté. Cet épisode de la *Vie d'Ésope* rappelle donc bien les leçons enseignées par l'histoire de Crésus telle que la rapporte Hérodote, qui accuse avec autorité le tyran lydien d'être « responsable » de l'ultime conflit entre Hellènes et Asiatiques[1457] précisément parce qu'il fut le premier Barbare, toujours selon l'enquêteur, à avoir réduit des cités grecques au statut de tributaires (I, 6).

Quant aux historiens perses, ils soutiennent que les Achéens avaient tort en attaquant Ilion et les rois perses raison en répliquant par les Guerres Médiques. Mais ce qu'Hérodote souligne implicitement, ce qu'il indique (σημήνας), c'est qu'on ne peut se livrer à ce raisonnement sans ignorer la logique et oublier la vérité. L'attaque de Crésus a tout bouleversé[1458]. En venant s'intercaler entre la prise de Troie et les Guerres Médiques, elle a déjà et définitivement vengé celle-ci ; en conduisant à l'asservissement des Ioniens, elle a donné aux Hellènes une juste cause à défendre : libérer les Grecs d'Asie du monstrueux joug barbare ; en reposant sur le désir de Crésus d'étendre son hégémonie et non sur une prétention fondée géographiquement et historiquement à réclamer comme sienne la terre d'Asie, elle rend nulles les affirmations perses qui veulent justifier la domination perse par une prétendue appartenance naturelle de l'Asie à leur peuple ; enfin, en ayant conduit Crésus à convoiter ensuite le royaume des Perses et, après sa défaite devant Cyrus, à transmettre à celui-ci son empire et par là l'hégémonie sur les Ioniens (cf. I, 141-150), elle fait apparaître les Perses comme les simples héritiers d'une situation injuste et aberrante et non comme des maîtres légitimes, justifiés dans leur colère contre de récalcitrants et rebelles serviteurs.

Pour finir, Hérodote introduit encore dans son exposé une autre preuve de la culpabilité des Perses. Leur crime n'est pas cette fois le fruit de l'héritage de Crésus, mais bien de leur propre fait. En effet, les Athéniens, venus aider leurs descendants ioniens et accompagnés de cinq trières d'Érétrie qui, elles, accouraient au secours des Milésiens, ont pillé et brûlé Sardes (V, 99). Aussi est-ce pour se venger que les Perses les affrontent à Marathon, la première campagne de Darius apparaissant clairement comme une expédition punitive :

> « Après la prise d'Érétrie et quelque jours d'arrêt, les Perses cinglèrent vers l'Attique ; ils étaient tout bouillants et pensaient qu'ils allaient traiter les Athéniens comme ils l'avaient fait des Érétriens » (*Enquêtes*, VI, 102).

[1455] Cf. Gregory Nagy, 1990, p. 323.
[1456] Ce qui nous renvoie au lien établi dans les *Enquêtes* entre l'opulence, le luxe, et la faiblesse.
[1457] Cf. I, 5.3 dans le contexte de I, 1.1 ; I, 2.1 ; I, 3.4.
[1458] Cf. G. Nagy, 1990, p. 234.

Cependant, Darius est défait à Marathon, et ce revers humiliant accroît encore en lui le désir de se venger (VII, 1). Comme le note Catherine Darbo-Peschanski :

> « C'est alors que nous relevons des anomalies dans l'application du schéma offense-réparation. L'enquêteur, en effet, remplace "Athènes" par "la Grèce", quand il montre la violente réaction de Darius à l'issue de Marathon : "Quand la nouvelle de la bataille livrée à Marathon fut parvenue au roi Darius, fils d'Hystaspe, qui était auparavant grandement irrité contre *les Athéniens* en raison de leur incursion dans le pays de Sardes, son courroux fut beaucoup plus vif et il eut plus de hâte à marcher contre *la Grèce*." Nous sortons donc du cadre strict de la réponse à l'offenseur ; car jamais jusqu'ici les Athéniens n'ont été confondus avec la Grèce. »[1459]

De même Xerxès décide-t-il, à la suite de son père, de s'en prendre à la Grèce entière et d'attaquer des peuples qui ne se sont rendus coupables d'aucune injustice à son encontre. Or c'est là la plus grande des injustices, ainsi que le roi d'Éthiopie le fait dire à Cambyse qui, emporté par son désir de conquête, voulait l'affronter. Par là, l'expédition de Xerxès « devient une agression injustifiée qui place les Perses en position d'accusés »[1460]. En vérité, le « mauvais rôle » qu'ils tiennent ici ressemble à celui des Achéens au moment de la Guerre de Troie. Ces derniers, en effet, étaient coupables en ce qu'ils avaient exercé des représailles excessives contre Ilion. Or les Perses sont en position d'accusés dans les Guerres Médiques par la disproportion même de leur réponse : au lieu de n'attaquer qu'Athènes, ils s'en prennent à la Grèce tout entière. En d'autres termes, leur expédition punitive devient « le contraire de ce qu'elle devrait être : une exacte réparation »[1461], et va donc à l'encontre de la justice.

Aussi les Guerres Médiques apparaissent-elles finalement non comme de justes représailles face à la destruction de Troie par des Achéens trop zélés, mais comme une nouvelle injustice, digne descendante de celle à laquelle s'est livré Crésus et qu'elle ne fait du reste que prolonger, des Barbares contre les Grecs. Car de fait, toute autre justification leur étant désormais interdite, elles semblent uniquement destinées à étendre l'hégémonie perse sur l'ensemble de la Grèce et à asservir tous ses occupants. Ce qui va à l'encontre de la justice qui veut que les Grecs soient libres.

UNE *ENQUÊTE* POLITIQUE

Nous avons vu à propos de la folie amoureuse de Candaule, de la soif de pouvoir de Thémistocle, ou des menées « hégémoniques » de Crésus, comment Hérodote cherche, à travers un réseau de suggestions, à mettre en garde son auditoire contre un certain nombre de dangers qu'il lie à des comportements humains constatés et à des situations géographiques et politiques précises. De même, dans l'analyse précédente, nous avons montré de quelle façon, à travers un récit en apparence sans ambiguïté, l'auteur des *Enquêtes* parvient à faire part à son auditoire de réflexions sur le sens à donner aux événements. Reste à savoir quelle signification et quelle portée donner aux critiques qu'il suggère. Car, dans un cas comme dans l'autre, nous sommes amenés à supposer les intentions d'Hérodote. Certes, quand il s'agit d'anecdotes parénétiques, comparables à des fables et à la moralité claire, nous pouvons nous aventurer sans trop de crainte sur ce terrain dangereux. De même, quand Hérodote fait œuvre de géographe ou de généalogiste, se contentant de rapporter des curiosités ou des exploits glorieux,

[1459] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 51.
[1460] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 52.
[1461] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 52.

mais sans véritable portée morale[1462]. En revanche, touchant les intentions plus profondes et plus souterraines de l'auteur des *Enquêtes*, celles qu'il laisse à son auditoire le soin de découvrir, le problème est extrêmement épineux. En effet, à partir du moment où nous avons affaire à une vision des événements qui n'est pas exprimée en termes explicites, aux pensées et aux desseins d'un auteur, aux sous-entendus qu'il ne laisse qu'affleurer, à la manière dont son auditoire entend ses propos et réagit à leur endroit, il est évident que, n'étant pas nous-mêmes des Grecs du V^e^ siècle, nous sommes réduits à émettre des hypothèses qui ne sont que très partiellement vérifiables[1463].

En outre, avons-nous le droit de parler de réflexion « politique » à propos des *Enquêtes* ? Ainsi, lorsqu'il s'agit de savoir qui des Grecs ou des Barbares est coupable dans les Guerres Médiques, ou si la révolte d'Ionie était juste, il y a, à l'évidence, une intention « politique » derrière ces questions : Hérodote cherche à défendre et à justifier le camp grec face aux « fausses » accusations perses. Toutefois, peut-on vraiment parler de « pensée politique » ? N'avons-nous pas plutôt affaire ici à l'opinion du monde grec, et en particulier ionien, opinion qui, si elle est politique, n'en demeure pas moins partisane ? Et de fait, ces interrogations peuvent s'appliquer à l'ensemble des *Enquêtes*. Car dans quelle mesure avons-nous vraiment affaire ici à une « pensée politique » et non pas seulement à des « opinions politiques » ?[1464].

Cet épineux problème se pose tout particulièrement quand Hérodote semble prendre parti pour le gouvernement démocratique contre celui d'un despote. En effet, face à la tyrannie qui favorise l'ὕβρις[1465], qui provoque des entreprises expansionnistes funestes — voire fatales — à leurs auteurs, et qui attise ainsi la jalousie des dieux, seule la démocratie paraît offrir, dans le récit des *Enquêtes*, un rempart solide. Mais si Hérodote met en place cette opposition, est-ce réfléchi, ou cela constitue-t-il seulement son sentiment ? S'agit-il d'une mise en garde contre des risques réels, ou seulement de l'expression de sa préférence ? Livre-t-il vraiment une réflexion sur les périls respectifs que font courir ces deux régimes antagonistes, réflexion qui conduit l'historien à recommander l'un plutôt que l'autre ; ou ses conseils ne relèvent-ils que de son antipathie pour une forme de gouvernement : la tyrannie, dont il avait eu à souffrir à Hallicarnasse, sa patrie ? En résumé, le choix d'Hérodote s'appuie-t-il sur une véritable réflexion politique, indépendante de ses préjugés ? De plus, s'il ne se contente pas d'une opposition aussi sommaire entre « démocratie » et « monarchie », s'il faut faire une lecture moins manichéenne de son propos, quelles nuances introduit-il dans son appréciation de ces deux modes de gouvernement ?

DÉMOCRATIE, OLIGARCHIE, MONARCHIE

À plusieurs reprises, en effet, Hérodote semble indiquer que le régime démocratique a sa sympathie. Le discours d'Otanès au Livre III, en particulier, est un fervent plaidoyer en faveur d'un gouvernement où le pouvoir est entre les mains du peuple. Face aux excès des « monarques », c'est-à-dire de ceux qui dirigent seuls les affaires de l'État — Mégabyse les désignera du nom de « tyran[s] » juste après —, c'est le seul régime qui offre l'« égalité devant la loi » (ἰσονομία) à l'ensemble des citoyens[1466]. Hérodote confirme par la suite qu'Otanès parlait bien de « démocratie » —

[1462] Cf., à propos du livre II par exemple — livre qui illustre de façon remarquable ce phénomène et dont nous avons, par là même, fort peu parlé —, Charles Fornara, 1971, p. 18-22.
[1463] Cf. Kurt A. Raaflaub, 1987, p. 234 sq. et F. Hartog, 1980, p. 26-30, qui souligne la difficulté qu'il y a à sentir les valeurs et connaissances que partagent Hérodote et son auditoire, à la fois parce que ceux-ci sont éloignés de nous dans le temps, mais aussi parce que celles-là, si elles sous-tendent les rapports entre auteur et lecteurs, le font toujours implicitement. Sur Hérodote et son auditoire, voir *supra* p. 533.
[1464] Kurt A. Raaflaub, 1987, p. 232.
[1465] Tyrannie et ὕβρις vont de pair : cf. F. Hartog, 1980, p. 340-342.
[1466] Cf. III, 80.

car le mot n'apparaît pas dans son discours — en rappelant qu'aussi incroyable que cela ait pu paraître aux Grecs, cet homme avait bien proposé d'établir en Perse le régime démocratique :

> Ὀτάνεα γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὸν εἴη δημοκρατέεσθαι Πέρσας (*Enquêtes*, VI, 43) ;

tandis que Mardonios « débarrassait les cités ioniennes de leur tyran et les transformait en démocraties » :

> Τοὺς γὰρ τυράννους τῶν Ἰώνων καταπαύσας πάντας ὁ Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα ἐς τὰς πόλιας (*Enquêtes*, VI, 43).

De même, la tyrannie apparaît sous un fort mauvais jour dans l'histoire de Kypsélos, tyran de Corinthe[1467]. C'est un Corinthien, Soclès, qui la raconte aux Spartiates afin de les détourner du projet de restaurer le pouvoir des Pisistratides à Athènes. Les Lacédémoniens en effet, inquiets de la puissance grandissante de la cité attique, « comprirent que libre, ce peuple serait bientôt leur égal, mais que soumis à un tyran, il serait faible et docile ». La tyrannie semble donc d'emblée facteur de faiblesse dans une cité. Soclès, prenant l'exemple des exactions de Kypsélos, souligne ensuite les autres aspects négatifs d'un tel gouvernement. Car « rétablir la tyrannie dans les cités est la plus injuste et la plus sanglante action de l'humanité » :

> …τυραννίδας ἐς τὰς πόλις κατάγειν […] τοῦ οὔτε ἀδικώτερόν ἐστι οὐδὲν κατ' ἀνθρώπους οὔτε μιαιφονώτερον (*Enquêtes*, V, 92).

Le tyran exile, pille, spolie, massacre enfin ses concitoyens. Il est impie et cupide. C'est pourquoi ramener Hippias au pouvoir, le remettre à la tête d'Athènes va à l'encontre de la justice (παρὰ τὸ δίκαιον : V, 92).

Enfin, cette idée que les cités grecques préfèrent être gouvernées démocratiquement plutôt que tyranniquement, se retrouve dans divers passages des *Enquêtes,* souvent suggérée du reste, plutôt qu'exprimée en termes clairs. Ainsi, Aristagoras propose l'ἰσονομία aux Milésiens pour se ménager leur soutien :

> Καὶ πρῶτα μὲν λόγῳ μετεὶς τὴν τυραννίδα ἰσονομίην ἐποίεε τῇ Μιλήτῳ (*Enquêtes*, V, 37),

gageant précisément que ces derniers souhaitent échapper au gouvernement tyrannique et seront ravis de regagner leur liberté. Par la suite, tenant le même raisonnement, Aristagoras étendit cette mesure au reste de l'Ionie, en en chassant les derniers tyrans, « afin de gagner l'amitié des cités auxquelles ils commandaient » :

> …φίλα βουλόμενος ποιέεσθαι τῇσι πόλισι (*Enquêtes*, V, 37).

De même Maiandros désirait-il — sincèrement quant à lui, tandis qu'Aristagoras ne souhaitait qu'en apparence (λόγῳ) libérer les cités ioniennes — rendre aux Samiens leur liberté après la mort de Polycrate. Il proclame en effet l'ἰσονομία à Samos (ἰσονομίην […] προαγορεύω : III, 142), jugeant injuste le régime « despotique » du tyran trop fortuné :

> Οὔτε γάρ μοι Πολυκράτης ἤρεσκε δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἑωυτῷ (*Enquêtes*, III, 142).

[1467] Cf. V, 92-93.

Ce faisant, il veut rétablir la liberté sur l'île et nous avons vu combien l'attachement à l'ἐλευθερία est profond chez les peuples de l'Hellade. Maiandros voudrait, en quelque sorte, ramener Samos à une situation normale, souhaitable et souhaitée pour une terre grecque, c'est-à-dire à la liberté et à « l'égalité devant la loi ».

Cette idée est explicitée en une occasion qui confirme les suggestions précédentes. En effet, lorsqu'Histiée cherche à persuader ses collègues tyrans de ne pas perdre Darius, de peur de voir s'envoler leur propre emprise sur les cités qu'ils gouvernent, le maître de Milet conclut sa harangue par ces mots :

> Βουλήσεσθαι γὰρ ἑκάστην τῶν πολίων δημοκρατέεσθαι μᾶλλον ἢ τυραννεύεσθαι.
>
> « Chacune de nos cités voudra être une démocratie plutôt qu'obéir à un tyran. »(*Enquêtes*, IV, 137).

L'éloge de la démocratie est donc toujours fait, dans les *Enquêtes*, par contraste avec les exactions et l'injustice des tyrans. Au point qu'Hérodote semble partial à certains érudits :

> « Il ne met pas en avant ses propres opinions, mais il laisse souvent paraître ses sympathies. Il tient pour la liberté et l'égalité. Il est l'ennemi implacable de la tyrannie et de l'oppression et s'appesantit avec plaisir sur les histoires contant la ruine de célèbres tyrans et de leur maison ; car lui-même avait fui la tyrannie qui sévissait dans sa patrie. Une telle attitude n'est pas propice à une pensée claire et les nombreux admirateurs d'Hérodote ne prétendent pas qu'il est un penseur politique. »[1468]

Hérodote, en quelque sorte, serait favorable à la démocratie contre tout autre mode de gouvernement et en particulier contre la tyrannie, non point au terme d'un raisonnement objectif sur les avantages et les inconvénients de ces différents régimes, mais pour des motifs « sentimentaux »[1469]. Hérodote, en opposant comme il le fait l'histoire de Kypsélos aux bienfaits de la démocratie athénienne, en insistant sur la supériorité des Grecs, armés de leur liberté et gouvernés par leur νόμος, face aux Perses soumis aux désirs d'un seul homme, en soulignant la volonté exprimée par chaque cité grecque d'être libre et démocratique, et non dirigée par un tyran, ferait plus qu'« indiquer » à son auditoire ses sympathies. Mais il l'entraînerait derrière lui dans une fervente défense de la démocratie. Ici, le dessein d'Hérodote, les suggestions et sous-entendus dont il use pour susciter la réflexion chez ses lecteurs, seraient moins parénétiques que partisans. Au point qu'en cette occasion, sa maîtrise de l'αἶνος comme mode de discours reposant sur un chiffrement de l'information laisserait à désirer. En effet, loin de demeurer subtil, de ne faire que suggérer, qu'indiquer des conseils, il serait subitement privé de tous ses voiles et son dessein apparaîtrait clairement à tous. En un mot, sur ce sujet précis, il renoncerait à ne présenter la vérité sur les actions des hommes, leurs torts et leurs bienfaits, qu'en termes implicites, pour la livrer au public à mots découverts. Il y aurait confusion entre son discours explicite constitué d'opinions et son rôle implicite de sage éducateur de ses contemporains.

Mais en vérité, la position d'Hérodote est plus complexe qu'une simple et sommaire opposition entre la tyrannie, symbole de tous les maux, et la démocratie, détentrice de toutes les qualités. Nous allons montrer en effet qu'il nuance cette opposition de principe ; et surtout, qu'en critiquant le gouvernement absolu d'un seul, il ne se contente pas de mettre en garde contre les vices « éthiques » d'un tel régime (le

---

[1468] Nous traduisons T. A. Sinclair, 1968, p. 39. Cf. aussi How et Wells, 1912, p. 37-43 ; Roland Crahay, 1956, p. 232.

[1469] Rappelons que, en Grèce ancienne, le terme tyran n'est pas en lui-même péjoratif, mais désigne simplement un homme qui n'a pas hérité le gouvernement d'une cité ou d'un royaume, mais qui l'a obtenu par d'autres moyens. C'est-à-dire le plus souvent par la force, mais pas toujours.

tyran commet des actes immoraux, bafoue les usages), il ne cherche pas seulement à préserver l'entente entre hommes et dieux (le tyran irrite ces derniers). Mais il attaque également la tyrannie parce que politiquement, elle est malsaine. C'est-à-dire que, par nature, elle se prête mal à une gestion équilibrée et raisonnable des problèmes.

D'abord, tous les tyrans ne sont pas mauvais[1470]. Tous ne sont pas aussi cruels que Périandre ou égoïstes qu'Histiée. Au contraire, nous avons déjà noté comment Pisistrate, lorsqu'il accède à la tyrannie pour la première fois, se comporte avec sagesse et modération. Sans doute est-il « maître d'Athènes », mais « sans rien changer dans les magistratures existantes et sans toucher aux lois ; il s'appuya sur les institutions en vigueur et son administration fut sage et bonne » :

> Ἔνθα δὴ ὁ Πεισίστρατος ἦρχε Ἀθηναίων, οὔτε τιμὰς τὰς ἐούσας συνταράξας οὔτε θέσμια μεταλλάξας, ἐπί τε τοῖσι κατεστεῶσι ἔνεμε τὴν πόλιν κοσμέων καλῶς τε καὶ εὖ (*Enquêtes*, I, 59).

La figure de Polycrate est, elle, plus trouble. Il se livre en effet à quelques exactions, faisant en particulier entasser dans l'arsenal les femmes et les enfants des Samiens restés sur l'île afin de les empêcher d'aider ceux qui s'étaient rebellés contre lui[1471]. En outre, il se montre cupide à l'excès, ce qui causera sa perte[1472]. Toutefois, il n'offre pas en cela un visage tellement plus sombre que celui de Thémistocle par exemple. De plus, Polycrate, ainsi que nous l'avons vu, a droit à un traitement de faveur de la part d'Hérodote, lorsqu'il trouve la mort entre les mains du cruel et barbare Oroitès. Sans doute doit-il alors sa « réhabilitation » au fait d'être grec avant d'être tyran. Cependant, il offre plus le portrait d'un homme emporté par ses passions que celui d'un personnage foncièrement mauvais. De même, Crésus est certes le premier barbare à avoir injustement attaqué la Grèce. Mais cet homme est loin d'être entièrement corrompu. En particulier, il fait preuve par les dons qu'il consacre à Apollon d'une générosité, voire d'un « philhellénisme » peu communs[1473]. Il cherche également, à la veille d'attaquer Cyrus, l'alliance des Grecs contre les Perses[1474]. De plus, à la différence de ces derniers, il n'est ni cruel ni violent ; il n'est pas ὑβριστής[1475]. Enfin, une fois sa tyrannie perdue et sa raison revenue, Crésus apparaît comme le sage conseiller de Cyrus, rôle dans lequel il excelle. Hérodote fait donc un premier départ entre la tyrannie et les hommes qui l'exercent, les vices inhérents à l'une n'appartenant pas forcément aux autres.

En outre, dans le fameux développement sur les différents régimes possibles, rien ne vient souligner la « haine » d'Hérodote pour la tyrannie. Comme le fait remarquer Martin Ostwald, Darius fait l'éloge de la « monarchie », c'est-à-dire de la forme de gouvernement où un seul homme détient tous les pouvoirs, parce qu'elle est, à ces yeux, la meilleure pour son pays. Et Ostwald d'opposer alors l'opinion de Darius à l'idée que se fait Calliclès de la tyrannie dans le *Gorgias* de Platon. En effet :

> « Calliclès ne cherche dans l'activité politique que la satisfaction de son insatiable passion du pouvoir : le dessein qu'il poursuit est personnel, et non politique. »[1476]

Il convient donc de distinguer également des tyrannies où le despote ne cherche que son intérêt celles où ce dernier est lié au bien du peuple. De plus, le fait que le discours de Darius vienne clore le débat et emporte les suffrages suffit à montrer que le

---

[1470] Cf. K. H. Waters, 1985, p. 133-134.
[1471] Cf. III, 45.
[1472] Cf. III, 120-126.
[1473] Cf. I, 50-54 et 92.
[1474] Cf. I, 56 et 69-70.
[1475] Cf. G. Nagy, 1990, p. 267-275.
[1476] M. Ostwald, 1986, p. 247.

gouvernement d'un seul pour le bien de tous a des arguments pour séduire. Même si la tyrannie n'est pas adaptée à la nature grecque, il se peut qu'elle le soit à la perse.

Enfin, dans ce fameux « débat constitutionnel » (III, 80 sq.), tous les modes de gouvernement, démocratique, oligarchique et monarchique, sont également critiqués ; et la tyrannie[1477] n'est pas la plus malmenée puisqu'elle finit — nous venons de l'évoquer — par emporter les suffrages. En fait, plus qu'un blâme donné à tel ou tel régime politique, c'est une réflexion générale sur le pouvoir et la corruption qu'il entraîne que livre ici l'enquêteur. Le caractère universel de celle-ci est en outre souligné par le fait qu'Hérodote met dans la bouche des protagonistes de cette discussion des propos semblables à ceux qu'employait Théognis[1478] pour dénoncer la déchéance inévitable de gouvernants qu'embrasent la passion du pouvoir et l'appât du gain. Ainsi Otanès, qui défend le gouvernement de la masse, de la foule (τὸ πλῆθος), dénonce-t-il la κακότης du despote (ἔχει πᾶσαν κακότητα), un homme débordant d'ὕβρις (ὕβρι κεκορημένος), qui ne se plaît qu'en compagnie des « méchants » (χαίρει δὲ τοῖσι κακίστοισι τῶν ἀστῶν), et dont l'insatiabilité est telle qu'ayant tout, il parvient encore à envier ceux de ses sujets qui ont du bien (φθονέει γὰρ τοῖσι ἀρίστοισι περιεοῦσί τε καὶ ζώουσι). De même, Mégabyse préconise le gouvernement des ἄριστοι (superlatif d'ἀγαθοί), des « meilleurs », contre la démocratie, parce que celle-ci est encore plus empreinte d'ὕβρις (ὑβριστότερον) que ne l'est un tyran. Quant à Darius, il contredit tour à tour Mégabyse et Otanès, en commençant par attaquer l'oligarchie que prône le premier en des termes identiques à ceux dont use Théognis[1479] pour manifester la corruption des ἡγεμόνες :

> Ἐν δὲ ὀλιγαρχίῃ πολλοῖσι ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινὸν ἔχθεα ἴδια ἰσχυρὰ φιλέει ἐγγίνεσθαι· αὐτὸς γὰρ ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι γνώμῃσί τε νικᾶν ἐς ἔχθεα μεγάλα ἀλλήλοισι ἀπικνέονται, ἐξ ὧν στάσιες ἐγγίνονται, ἐκ δὲ τῶν στασίων φόνος, ἐκ δὲ τοῦ φόνου ἀπέβη ἐς μουναρχίην.
>
> « En régime oligarchique, quand plusieurs personnes mettent leurs talents au service de l'État, on voit toujours surgir entre elles de violentes inimitiés : comme chacun veut être le meneur et voir triompher son opinion, ils en arrivent à se haïr tous ; des haines naissent les dissensions, des dissensions le meurtre, et du meurtre on vient au maître unique. » (*Enquêtes*, III, 82)

De même, critiquant ensuite les insuffisances et les vices de la démocratie, Darius dénonce, à l'instar du poète de Mégare, les excès des κακοί et la venue d'un tyran pour remettre de l'ordre :

> Δήμου τε αὖ ἄρχοντος ἀδύνατα μὴ οὐ κακότητα ἐγγίνεσθαι· κακότητος τοίνυν ἐγγινομένης ἐς τὰ κοινὰ ἔχθεα μὲν οὐκ ἐγγίνεται τοῖσι κακοῖσι, φιλίαι δὲ ἰσχυραί. Οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιεῦσι. Τοῦτο δὲ τοιοῦτο γίνεται ἐς ὅ ἂν προστάς τις τοῦ δήμου τοὺς τοιούτους παύσῃ· […] θωμαζόμενος δὲ ἀν' ὧν ἐφάνη μούναρχος ἐών.
>
> « Donnez maintenant le pouvoir au peuple : ce régime ne pourra pas échapper à la corruption ; or la corruption dans la vie publique fait naître entre les méchants non plus des haines, mais des amitiés tout aussi violentes. Car les profiteurs ont besoin de s'entendre pour gruger la communauté. Ceci dure jusqu'au jour où quelqu'un se pose en défenseur du peuple et réprime ces agissements ; […] et comme on l'admire, il se révèle bientôt maître unique. » (*Enquêtes*, III, 82)[1480]

[1477] Certes, la tyrannie n'est pas, en principe, équivalente à la monarchie. Toutefois, dans ce passage, les termes μουναρχία et μούναρχος sont employés comme expressions atténuées de τυραννίς et τύραννος. Cf. F. Hartog, 1980, p. 331 sq.

[1478] Cf. p. 29-31.

[1479] Théognis, v. 39-52 ; cf. *supra* p. 424 sq.

[1480] La description d'une telle ascension peut renvoyer aussi bien à celles de Déiokès, de Pisistrate ou de Kypsélos.

Les mêmes arguments peuvent donc être opposés tour à tour à chaque mode de gouvernement et se ramènent toujours au même constat : le pouvoir corrompt et il n'est de régime qui soit à l'abri. Partant, il semble de plus en plus difficile de ramener les réflexions d'Hérodote en ces matières à une opposition sommaire entre démocratie et tyrannie, puisque c'est moins le nombre des gouvernants qui est en cause que la nature humaine. Aussi nous faut-il envisager que l'enquêteur puisse favoriser non point un régime particulier, mais des principes de morale et de bonne gestion politique.

L'EMPIRE DU NOMOΣ

De nombreux détails dans l'exposé d'Hérodote suggèrent que l'auteur des *Enquêtes* défend moins le gouvernement du δῆμος que celui de ce maître tyrannique qu'est le δεσπότης νόμος (cf. VII, 104)[1481]. L'opposition n'est pas tant entre la tyrannie et la démocratie, voire l'oligarchie, qu'entre le gouvernement d'un homme, selon le modèle asiatique[1482], et celui du νόμος, en accord avec le tempérament grec. Et de fait, aussi bien dans le discours d'Otanès que dans celui de Soclès, le mot δημοκρατία n'apparaît pas. Le premier parle d'ἰσονομία, comme Maiandros en III, 142 ; le second d'ἰσοκρατία. En outre, lorsqu'Hérodote parle de l'égalité entre citoyens à Athènes, c'est le terme ἰσηγορία, « liberté de parler égale pour tous », qui la désigne. Enfin, il convient d'apporter quelque nuance à la traduction d'ἰσονομία par « égalité devant la loi » ou « égalité de droits ». En effet, comme le note Sally Humphreys :

> « [La notion] d'égalité devant la loi apparaît pour la première fois explicitement chez Thucydide en II, 37.1, et chez Euripide, dans les *Suppliantes*, vers 430 et suivants. […] Le terme ἰσονομία était courant à la fin du sixième siècle pour désigner un système dans lequel le pouvoir était partagé selon des règles établies, par opposition à la tyrannie. »[1483]

Et de préciser encore :

> « Toute cité libérée de l'emprise d'un tyran pouvait être décrite comme ἰσόνομος, cette notion faisant avant tout référence aux règles qui, dans les cités grecques archaïques qui n'étaient pas gouvernées par un tyran, assuraient que le pouvoir était partagé [— ce qui pourrait constituer une bonne traduction pour ἰσοκρατία —] et que les charges étaient remplies à tour de rôle. […] Certaines règles de partage du pouvoir étaient plus égalitaires que d'autres — dans le fameux débat perse sur les formes de gouvernements, Hérodote lie l'ἰσονομία avec l'usage du tirage au sort pour désigner les magistrats (III, 80.6)[, ce qui correspond au système en vigueur à Athènes] —, mais le terme lui-même ne définit pas le type de système de partage du pouvoir qu'une communauté donnée à un moment précis considérait comme "isonome". »[1484]

En d'autres termes, l'ἰσονομία, si elle s'oppose fondamentalement à la tyrannie, n'est pas liée pour autant au régime démocratique. Mais pour peu qu'au sein d'une cité, le pouvoir soit partagé et les magistratures remplies tour à tour par des hommes différents, alors cet État, qu'il soit démocratique ou oligarchique, mérite le qualificatif d'« isonome »[1485].

Pour preuve, lorsque Soclès reproche aux Lacédémoniens de vouloir rétablir la tyrannie à Athènes, il leur dit :

[1481] R. Thomas réfléchit à cette conception du « νόμος est roi » dans son dernier ouvrage (2000) : cf. chapitre IV, p. 102-134. La perspective est différente, mais l'analyse intéressante.

[1482] Cf. F. Hartog, 1980, p. 328 sq. : « Il y a un lien entre barbarie et royauté : chez les Barbares, le mode normal de l'exercice du pouvoir tend à être la royauté. Et aussi, de manière réciproque la royauté risque d'avoir quelque chose de barbare ».

[1483] S. Humphreys, 1978, p. 215, note 5.

[1484] S. Humphreys, 1978, p. 214-215.

[1485] Cf. P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, 1973, p. 25-35.

> « C'est vous, Lacédémoniens, qui vous préparez à détruire *des* régimes (ἰσοκρατίας καταλύοντες) où le pouvoir appartient à des égaux, pour rétablir dans *les* cités (ἐς τὰς πόλις) *des* tyrannies (τυραννίδας), ce qui constitue l'action la plus injuste, la plus sanglante de l'humanité. » (*Enquêtes*, V, 92)

Il ne fait donc pas de différence entre Athènes où règne une ébauche de démocratie et les autres cités grecques, parmi lesquelles Sparte et Corinthe, qui, sans être des démocraties, reposent néanmoins sur l'ἰσονομία et assurent la liberté de leurs citoyens[1486].

De même, quand Démarate expose à Xerxès, dans un discours resté célèbre, les raisons pour lesquelles les Grecs ne reculeront pas devant son immense armée, il prend l'exemple des Spartiates parce que c'est celui qu'il connaît le mieux et parce qu'il est le plus significatif. Mais c'est en vérité la nature grecque dans son ensemble qu'il oppose à celle des Barbares :

> « La Grèce (τῇ Ἑλλάδι) a toujours eu pour compagne la pauvreté, mais une autre la suit : la valeur (ἀρετή), fruit de la sagesse (σοφίη) et d'une loi rigoureuse (νόμος ἰσχυρός). » (*Enquêtes*, VII, 102)

Face au courage et à la tempérance grecs, les Perses font montre d'un tempérament fougueux et excessif, plein d'ὕβρις (I, 89). Ils sont, en outre, gouvernés par leurs passions et cèdent sans cesse à leurs désirs, comme l'emploi répété du verbe ἐπιθυμέειν pour caractériser leurs actions le prouve assez[1487].

> « Mais c'est bien le régime politique, dans tous les cas, qui est en cause. Ainsi, au cours de [cet entretien] entre Démarate et Xerxès (VII, 102-104), se dessine une opposition radicale entre l'autorité d'un seul, sous laquelle vivent les Perses (VII, 103), et la liberté sous le contrôle de la loi, qui règne chez les Grecs. »[1488]

En effet, le transfuge Lacédémonien, parlant de ses compatriotes, précise à l'intention du Grand Roi :

> Ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῷ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ.
>
> « Ils sont libres, certes, mais pas entièrement, car ils ont un maître tyrannique, la loi, qu'ils craignent plus encore que tes sujets ne te craignent. » (*Enquêtes*, VII, 104)

Chez les Perses, c'est le roi qui tient lieu de loi, tandis que pour les Grecs, c'est la loi qui tient lieu de maître.

Ainsi, le problème semble venir finalement de la confusion que font les Perses entre la justice dont fait preuve un individu dans ses arbitrages et celle à laquelle tous doivent se soumettre parce qu'elle constitue le fondement même de l'édifice social. Déiokès était un arbitre équitable et les Mèdes ont cru par là qu'il incarnait la justice, l'ordre, la loi. Ils lui ont confié les pleins pouvoirs, persuadés que sous sa direction ils échapperaient à l'infortune. Mais en réalité, s'ils trouvèrent bien ainsi la sécurité, ils y perdirent leur liberté et se placèrent eux-mêmes sous le joug d'un maître, d'un δεσπότης[1489]. Les Grecs en revanche ont su faire la différence entre l'individu et la loi. Ainsi, à travers l'exemple de Thémistocle, mais aussi, nous le verrons, celui de

---

[1486] Cf. C. Fornara, 1971, p. 50-51 : "La sympathie d'Hérodote pour Athènes, son admiration pour Sparte, proviennent de son dévouement à la liberté et du fait qu'il reconnaît que la liberté individuelle peut être assurée de plus d'une manière".

[1487] Ce verbe revient trois fois en un seul paragraphe pour caractériser le personnage d'Oroitès par exemple (III, 120) ; cf. également I, 116, III, 21, etc.

[1488] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 53-54.

[1489] Cf. *supra* p. 555 sq.

Miltiade[1490], Hérodote met-il en garde son auditoire contre les hommes qui détiennent entre leurs mains trop d'influence et de pouvoir[1491]. De même, les rois spartiates ont, certes, des privilèges[1492], mais même eux sont soumis à la « loi ». Le δεσπότης des Grecs n'est pas un homme, mais un ensemble de règles de conduite fixées par la tradition. En particulier et ainsi que l'indique Démarate, la règle qui veut qu'ils soient libres et acceptent de sacrifier leur vie pour le demeurer. S'ils y dérogeaient, ils risqueraient un sort pire que la mort : celui de se « dénaturer », de perdre leur « grécité »[1493]. À l'inverse, Xerxès n'a que le fouet pour convaincre ses troupes de passer l'Hellespont[1494] et leur inspirer bravoure (ἀρετή) et présence d'esprit (σοφίη). De la sorte, si aucun Grec ne peut échapper à la tyrannie du νόμος, celle du Grand Roi en revanche s'appuie sur une contrainte toute relative.

L'IRRESPONSABILITÉ DU TYRAN

En fait, face au régime de la loi où chacun est libre, mais sous sa « supervision », le plus grand défaut d'une tyrannie « humaine » — et ce défaut est d'ordre politique — tient non seulement à ce que personne n'est libre sinon le tyran, mais surtout au fait que ce dernier n'est soumis à aucun contrôle. Otanès l'a bien compris, qui commençait son discours en dénonçant le privilège exorbitant de ne pas avoir à rendre de comptes, privilège dont la « monarchie » pare la charge de tyran :

> Κῶς γὰρ ἂν εἴη χρῆμα κατηρτημένον μουναρχίη, τῇ ἔξεστι ἀνευθύνῳ ποιέειν τὰ βούλεται.
>
> « Comment la monarchie serait-elle un gouvernement équilibré, quand elle permet à un homme d'agir à sa guise, sans avoir de comptes à rendre ? » (*Enquêtes*, III, 80)

L'adjectif employé ici pour désigner le tyran qui n'est pas tenu de rendre des comptes est ἀνεύθυνος. C'est un dérivé du mot εὐθύνη, qui désigne en particulier à Athènes l'examen que doit subir tout magistrat au moment de quitter sa charge. Cette « reddition de comptes » sert à contrôler les hommes au pouvoir et à assurer leur intégrité. Et, comme l'indique Otanès en conclusion, l'une des grandes qualités du gouvernement du peuple est d'être « soumis à l'εὐθύνη » : ὑπεύθυνος (III, 80). Il est donc significatif qu'Otanès fasse allusion à ce terme, au moment où il évoque l'irresponsabilité du tyran[1495]. De même, la première chose que les Samiens exigent de Maiandros, devenu tyran de leur île à la mort de Polycrate, lorsqu'il propose de leur rendre leur liberté, c'est qu'il leur rende ses comptes :

> …ὅκως λόγον δώσεις τῶν μετεχείρισας χρημάτων (*Enquêtes*, III, 142).

Maiandros préfère alors conserver absolument le pouvoir et, ayant à cœur de se montrer à la hauteur de sa charge, se livre à de nombreuses exactions. Ce n'est pas Maiandros — au contraire, il « voulait être le plus juste des hommes » — qui est un scélérat. C'est la tyrannie, la haine qu'elle inspire et la nécessité faite à celui qui l'exerce de l'assurer, qui exige un tel comportement de sa part.

Ainsi, en l'absence de toute εὐθύνη — et la tyrannie existe contre elle —, aucun garde-fou ne prévient ni ne règle les inévitables excès du gouvernement monarchique.

[1490] Cf. p. 605 sq.
[1491] L'ostracisme constituant une bonne défense face à ce péril.
[1492] Cf. VI, 56-58.
[1493] Sort que connaît Histiée par exemple, en passant dans le camp perse au moment même où le groupe grec se constitue fermement face à la menace barbare ; cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 71.
[1494] Cf. VII, 56.
[1495] Cf. Eschyle, les *Perses*, v. 213 : Xerxès y est οὐχ ὑπεύθυνος. Cf. *supra* p. 515 sq.

Par là, un tel pouvoir est forcément source d'ὕβρις[1496] et plonge celui qui le détient dans la déchéance :

> « Vous avez vu les excès où Cambyse s'est porté dans son fol orgueil, vous avez supporté l'orgueil du mage aussi (εἴδετε μὲν γὰρ τὴν Καμβύσεω ὕβριν ἐπ' ὅσον ἐπεξῆλθε, μετεσχήκατε δὲ καὶ τῆς τοῦ μάγου ὕβριος) […] Donnez ce pouvoir à l'homme le plus vertueux du monde, vous le verrez bientôt changer d'attitude. Sa fortune nouvelle engendre en lui un orgueil sans mesure, et l'envie est innée dans l'homme (ἐγγίνεται μὲν γάρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ) : avec ces deux vices, il n'y a plus en lui que vilenie et méchanceté (δύο δ' ἔχων ταῦτα ἔχει πᾶσαν κακότητα). Il commet follement des crimes sans nombre, saoul tantôt d'orgueil (ὕβρι κεκορημένος) tantôt d'envie. […] Il éprouve une haine jalouse à voir vivre jour après jour les gens de bien ; seuls les pires coquins lui plaisent (φθονέει γὰρ τοῖσι ἀρίστοισι περιεοῦσί τε καὶ ζώουσι, χαίρει δὲ τοῖσι κακίστοισι τῶν ἀστῶν). » (*Enquêtes*, III, 80)

Mégabyse, défenseur de l'oligarchie, s'associera par la suite aux critiques d'Otanès contre le pouvoir absolu, l'appelant en cette occasion non plus « monarchie », mais « tyrannie »[1497]. Catherine Darbo-Peschanski conclut de la sorte :

> « Le gouvernement d'un seul pervertit donc celui qui l'exerce en installant en lui l'intempérance et la démesure, et corrompt ses sujets en les transformant en traîtres ou en êtres serviles, tandis que le régime de la "loi" — Hérodote ne précise pas davantage [et ne l'associe pas nécessairement avec la démocratie] — garantit, avec la liberté, la bravoure, la sagesse et l'habileté. »[1498]

De sorte que c'est l'exorbitant pouvoir et l'absence de contrôle dont ils jouissent, c'est-à-dire deux caractéristiques politiques, « constitutionnelles », de ce mode de gouvernement, qui sont à l'origine de tous les égarements des tyrans. De plus, si les causes de leurs dérèglements, de leur excès d'ὕβρις et de leur insatiable appétit, proviennent d'un défaut « constitutionnel » du système, de même, les motifs invoqués par les tyrans pour se comporter comme ils le font, sont eux aussi, en grande partie, politiques. Car les raisons de la folle et criminelle conduite des despotes sont non seulement morales et divines (la dépravation du « monarque » et la vengeance des dieux), mais également politiques, voire « politiciennes ».

En effet, l'exercice de la tyrannie coupe celui qui s'y livre du reste des hommes. Atossa conseille ainsi à Darius de lancer une expédition contre les Scythes également pour montrer aux Perses « qu'ils ont un homme à leur tête » :

> …ἵνα καὶ Πέρσαι ἐκμάθωσι ὅτι ὑπ' ἀνδρὸς ἄρχονται (*Enquêtes*, III, 134).

Le danger d'une telle situation est que le tyran s'attire, par sa charge, la haine de ses sujets et ne peut, dès lors, abandonner la tyrannie, sous peine de perdre jusqu'à la vie. Maiandros le comprend à temps et renonce, pour le malheur des Samiens, à leur rendre la liberté. « Il voulait être le plus juste des hommes » (III, 142), mais cela ne pouvait se faire : sa charge même de tyran l'en empêchait. De même, Périandre, fils du tyran de Corinthe Kypsélos, fait preuve, à ses débuts, de plus de bienveillance que n'en avait jamais montrée son père :

> Ὁ Περίανδρος κατ' ἀρχὰς μὲν ἦν ἠπιώτερος τοῦ πατρός (*Enquêtes*, V, 92).

[1496] Le caractère universel de ce phénomène est souligné par les expressions qu'emploie Hérodote pour le décrire, expressions que l'on retrouve chez Théognis par exemple: cf. v. 39-52; v. 675-680; v. 833-836; v. 855-856; v. 1081-1082b.

[1497] Cf. III, 81.

[1498] C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 54.

Mais, s'étant enquis auprès d'un de ses amis, Thrasybule, tyran comme lui, de la manière la plus sûre de maintenir et d'exercer son pouvoir, il reçut une réponse fort énigmatique, le maître de Milet la lui signifiant en faisant couper dans l'un de ses champs tous les épis qui dépassaient, c'est-à-dire les plus beaux. Montrant alors sa sagacité, Périandre entendit (συνεὶς) le sens de ce geste et fit tuer les premiers habitants de Corinthe, avant de faire preuve de la plus violente vilenie vis-à-vis de ses concitoyens :

> Περίανδρος δὲ συνεὶς τὸ ποιηθὲν καὶ νόῳ σχὼν ὥς οἱ ὑπετίθετο Θρασύβουλος τοὺς ὑπερόχους τῶν ἀστῶν φονεύειν, ἐνθαῦτα δὴ πᾶσαν κακότητα ἐξέφαινε ἐς τοὺς πολιήτας (*Enquêtes*, V, 92).

En d'autres termes, c'est sa charge de tyran qui contraint Périandre, s'il veut la préserver, à perpétrer les exactions dont il se rend coupable. Enfin, cette situation est aussi celle d'Athènes, telle que Périclès la décrit dans le dernier discours que lui prête Thucydide :

> « Athéniens, […] ne pensez pas qu'il s'agisse uniquement en cette affaire d'être esclaves au lieu de libres : il s'agit de la perte d'un empire, et du risque attaché aux haines que vous y avez contractées. Or cet empire, vous ne pouvez plus vous en démettre […] D'ores et déjà, il constitue entre vos mains une tyrannie (ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδε ἔχετε αὐτὴν [τὴν ἀρχήν]), dont l'acquisition semble injuste, mais l'abandon dangereux. » (*Histoires*, II, 63 sq.)[1499]

Non seulement la tyrannie pervertit celui qui l'exerce, mais elle le tient prisonnier de son propre pouvoir et l'empêche de jamais l'abandonner. Le cercle vicieux dans lequel elle l'enferme tient non seulement à la déchéance toujours accrue qu'elle lui inspire par la passion du pouvoir, mais aussi au « suicide politique » et à la mort certaine que lui vaudrait inévitablement sa démission.

Ainsi, la défiance d'Hérodote vis-à-vis de la tyrannie tient bien moins à des raisons « sentimentales » que constatées. Le gouvernement d'un seul n'est pas détestable en lui-même. Darius montre même qu'il a des qualités. Mais il a des conséquences déplorables parce qu'il échappe à tous les contrôles politiques et éthiques qu'un régime comme la démocratie est obligé d'instaurer pour pouvoir fonctionner. Certes, Hérodote ne distingue pas clairement les défauts moraux et religieux de la tyrannie de ceux qui sont uniquement politiques et « constitutionnels ». Pour lui, les aspects politiques, éthiques et religieux d'une question, aspects qu'il ne traite jamais d'une manière abstraite et théorique, ne sont pas réellement séparés. En d'autres termes, le « politique » ne constitue pas, à ses yeux, une catégorie prédominante, ni même autonome. Toutefois, comme le note Kurt Raaflaub :

> « Hérodote pense en termes politiques non seulement parce qu'il accorde beaucoup d'attention à la causalité politique dans l'histoire, mais surtout parce que, à travers son enquête, il aborde certaines des préoccupations politiques centrales de son auditoire et de son temps. »[1500]

Une telle pensée politique servant et visant à la fois à éduquer et à mettre en garde.

[1499] Cf. K. A. Raaflaub, 1987, p. 226.
[1500] K. A. Raaflaub, 1987, p. 232.

UNE *ENQUÊTE* GÉOPOLITIQUE

Mais Hérodote ne s'arrête pas là. Les *Enquêtes* mènent également une analyse « géopolitique », qui lie en un ensemble la recherche des responsabilités dans les Guerres Médiques, les défauts attachés aux divers modes de gouvernement — en particulier tyrannique —, et, plus fondamentalement encore, les méfaits d'une politique expansionniste. Les sagesses traditionnelles mises en lumière dans le chapitre précédent servent ici un dessein « historique ». Ὕβρις, κόρος et νέμεσις éclairent désormais une réflexion sur la grandeur et la décadence des empires[1501]. L'histoire des conquêtes de Crésus, celle de Cyrus, le destin de Polycrate, ou encore le récit des expéditions de Darius et de Xerxès, semblent en effet autant d'exemples des méfaits qu'entraîne une ambition territoriale démesurée.

LA LYDIE

Crésus s'est attaqué aux cités ioniennes et éoliennes, il a placé sous son joug « presque tous les peuples qui demeuraient en deçà de l'Halys » (I, 28) dans l'intention évidente d'accroître son empire. C'est ce qu'Hérodote indique en soulignant que le tyran lydien invoquait pour justifier son action « divers griefs, tantôt graves, quand il pouvait en trouver, tantôt futiles » (I, 26) ; montrant par là qu'il ne s'agissait que de prétextes et non de vraies raisons. C'est en partie ce qui explique que Crésus ait été le premier barbare à « injustement » attaquer les Grecs (I, 5) : aucune réelle justification ne venait appuyer ses exigences ni légitimer ses conquêtes.

Une fois tous ces peuples et toutes ces cités soumises, Crésus décida de s'attaquer aux Perses. Hérodote expose plusieurs raisons qui poussaient le tyran lydien à se lancer dans cette expédition. La puissance perse devenait trop grande et Crésus voulait l'écraser avant qu'elle ne représente une véritable menace pour son empire (I, 46). En outre, son beau-frère Astyage avait été renversé par Cyrus, et Crésus ressentait le besoin de le venger. Mais aussi, le tyran lydien était « poussé par le désir d'annexer une province nouvelle » :

> …γῆς ἱμέρῳ προσκτήσασθαι πρὸς τὴν ἑωυτοῦ μοῖραν βουλόμενος (*Enquêtes*, I, 73).

Le verbe προσκτᾶσθαι, qui signifie littéralement « acquérir en plus » et que nous rendons ici par « annexer », servait déjà à décrire l'action menée par Crésus auprès « des peuples vivant en deçà de l'Halys » :

> Κατεστραμμένων δὲ τούτων καὶ προσεπικτωμένου Κροίσου Λυδοῖσι…
>
> « Quand ces peuples furent soumis et que Crésus les eut annexés et incorporés à la Lydie… » (*Enquêtes*, I, 29)

Cet effet d'écho contribue à lier dans un même mouvement expansionniste l'ensemble des conquêtes lydiennes. Crésus cherche sans cesse à accroître sa puissance et son empire. Attaquer Cyrus n'est que l'étape suivante de ce mouvement.

Ses conseillers toutefois, et en particulier un dénommé Sandanis, un homme réputé sage (σοφός : I, 71), lui enjoignirent de n'en rien faire : il n'avait rien à gagner dans la conquête d'un pays ingrat et dans la soumission d'un peuple aussi pauvre que l'étaient les Perses alors. Mais, se refusant à écouter ces sages avis, Crésus attaqua Cyrus sur la foi d'oracles trompeurs qu'il interpréta mal et perdit tout, puni ainsi par les

[1501] Cf. *supra* p. 551.

dieux de sa fortune et de ses ambitions démesurées pour un mortel. Car le plus grand vice d'une politique expansionniste est certainement d'engager celui qui s'y livre dans la voie de l'ὕβρις et de le mettre en butte, parce qu'il accumule les succès en trop grand nombre, à la jalousie et à la vengeance de la divinité, c'est-à-dire à sa νέμεσις. Nous l'avons vu[1502], des hommes comme Crésus, par leur trop grande félicité, irritent le ciel et les dieux doivent alors remettre de l'ordre, rétablir l'équilibre, en châtiant les responsables de cette dysharmonie. Par là, le fait d'être extrêmement heureux (ὀλβιώτατος), joyeux à l'excès (περιχαρής), ne garantit pas que l'on soit en faveur auprès des dieux (εὐδαίμων), tout au contraire. La défaite de Crésus face à Cyrus trouve donc ici un élément d'explication parmi d'autres : c'est la divinité qui a décidé, par jalousie, sa perte.

La Perse

Cyrus à son tour va faire l'expérience de ce qu'il en coûte d'avoir trop de convoitise. Lui aussi a accru la puissance perse considérablement. Avant qu'il n'ait abattu le royaume lydien, ses propres forces avaient déjà atteint un niveau suffisant pour inquiéter Crésus. Une fois ce dernier soumis, il récupéra les possessions territoriales lydiennes. En ce qui concerne les cités ioniennes et éoliennes, elles avaient refusé, tandis que Crésus régnait encore, de traiter avec Cyrus, qui leur proposait de se liguer avec lui contre leur maître. Le roi mède, après sa victoire, était donc irrité contre elles. Aussi se préparèrent-elles à l'affronter. Mais leur résistance ne put les sauver de la défaite et Cyrus, par l'entremise de son général Harpage, les soumit à sa puissance. C'était donc la seconde fois que ces cités se trouvaient privées par un Barbares de leur liberté (I, 141-169).

Après les Ioniens et les Éoliens, ce fut au tour des Cariens, des Cauniens et des Lyciens de tomber sous le joug perse (I, 171-177). Cyrus s'attaqua ensuite aux Babyloniens et, cette fois encore, rencontra le succès, étendant ainsi son empire à l'Assyrie (I, 178-200). Puis :

> « Quand Cyrus eut soumis aussi les Babyloniens, il voulut faire passer sous sa domination les Massagètes » (*Enquêtes*, I, 201).

Tout comme Crésus, « de nombreuses et puissantes raisons le poussaient et l'engageaient à se lancer dans cette entreprise ; et d'abord sa naissance, qui, croyait-il, le mettait au-dessus de l'humanité » :

> Πολλά τε γάρ μιν καὶ μεγάλα τὰ ἐπαείροντα καὶ ἐποτρύνοντα ἦν, πρῶτον μὲν ἡ γένεσις, τὸ δοκέειν πλέον τι εἶναι ἀνθρώπου (*Enquêtes*, I, 204).

Il faut noter que réapparaît ici le verbe ἐπαίρειν : « exalter, exciter, pousser à ». Or Crésus employait ce même verbe quand il expliquait à Cyrus, son vainqueur, que, s'il avait été assez fou pour l'attaquer et tout perdre ainsi, c'était qu'un dieu l'y avait excité :

> Αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπάρας ἐμὲ στρατεύεσθαι. Οὐδεὶς γὰρ οὕτω ἀνόητός ἐστι ὅστις πόλεμον πρὸ εἰρήνης αἱρέεται (*Enquêtes*, I, 87).

Ainsi « les puissantes raisons » qui poussent Cyrus à la conquête apparaissent-elles déraisonnables : elles ne peuvent conduire qu'à quelque folie. En outre, la croyance entretenue par Cyrus en sa supériorité sur le reste des hommes, est en elle-même une

[1502] Cf. *supra* p. 546.

preuve flagrante d'ὕβρις et ne peut que le mener au malheur. Sans compter qu'à son arrogance se joint une fortune insolente :

> Δεύτερα δὲ ἡ εὐτυχίη ἡ κατὰ τοὺς πολέμους γενομένη· ὅκῃ γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι Κῦρος, ἀμήχανον ἦν ἐκεῖνο τὸ ἔθνος διαφυγεῖν.
>
> « En second lieu, [c'était] le bonheur de ses armes [qui l'excitait à attaquer les Massagètes], car, où qu'il jetât ses troupes, nul peuple ne pouvait lui échapper. » (*Enquêtes*, I, 204)

Mais il s'agit là d'un « bonheur » trop parfait pour être du goût des dieux et leur jalousie naturelle ne peut que s'en trouver excitée. Ceux-ci lui firent alors savoir par un songe qu'il allait périr et que son trône passerait à Darius. Mais, tout comme Crésus auparavant, il interprète mal cet avertissement et croit à un complot de Darius contre lui. Il se garde alors de ce jeune homme qui ne présente pourtant aucun danger et va volontiers trouver la mort sous les coups des Massagètes (I, 209-214). En outre, Crésus et Cyrus sont les deux personnages du premier livre des *Enquêtes* à se réjouir à l'excès ([ὁ Κροῖσος] ὑπερήσθη : I, 54 ; ταῦτα ἀκούων ὁ Κῦρος ὑπερήδετο : I, 90), ce qui est signe d'un déséquilibre, d'une mauvaise répartition de la félicité entre les hommes. Ces deux rois en ont trop et, en conséquence, selon la formule qui revient souvent dans l'œuvre d'Hérodote, « il fallait qu'il leur arrivât malheur ».

Enfin, tout comme Crésus n'avait pas su écouter le sage Sandanis qui lui enjoignait de ne pas attaquer les Perses, de même Cyrus ignore les subtiles mises en garde que glisse Crésus, devenu entre temps son conseiller, dans son dernier discours avant la bataille. Le tyran lydien déchu lui disait en effet :

> Τὰ δέ μοι παθήματα ἐόντα ἀχάριτα μαθήματα γέγονε. Εἰ μὲν ἀθάνατος δοκέεις εἶναι καὶ στρατιῆς τοιαύτης ἄρχειν, οὐδὲν ἂν εἴη πρῆγμα γνώμας ἐμὲ σοὶ ἀποφαίνεσθαι· εἰ δ' ἔγνωκας ὅτι ἄνθρωπος καὶ σὺ εἶς καὶ ἑτέρων τοιῶνδε ἄρχεις, ἐκεῖνο πρῶτον μάθε ὡς κύκλος τῶν ανθρωπηίων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἐᾷ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν.
>
> « Mon malheur, qui est cruel, m'a enseigné une grande leçon. Si tu crois être immortel et commander à une armée d'immortels, te dire mes pensées ne servirait à rien ; si tu reconnais que tu es homme, toi aussi, et que tu commandes à des hommes, laisse-moi te dire ceci : la fortune des hommes est une roue et ne laisse pas toujours les mêmes au sommet. » (*Enquêtes*, I, 207)

« Pâtir rend le bon sens au sot » : le jugement de Crésus, ses « pensées », ses γνῶμαι, son destin même illustre cette sagesse tirée d'Homère et d'Hésiode. La leçon est d'abord traditionnelle. Au sein des *Enquêtes*, elle évoque celle que livrait ait Solon à ce même Crésus à la veille de ses malheurs[1503] : un grand bonheur ne peut s'apprécier qu'au dernier jour de sa vie, quand rien n'est venu le troubler. Cyrus n'a rencontré jusque-là que des succès : cette situation ne saurait durer indéfiniment. Son orgueil et sa réussite doivent le perdre. Sans doute ne faut-il donc pas s'étonner que Cyrus reste sourd à cet avertissement. Il ne saisit pas la ressemblance qui existe entre sa situation présente et celle à laquelle l'ancien tyran lydien dut sa perte. En outre, Hérodote, ne l'oublions pas, a indiqué que, contrairement à l'hypothèse valide de Crésus, le roi perse se croit « au-dessus de l'humanité » (I, 204) et ne se voit pas comme un mortel ; de sorte qu'en le faisant périr face aux Massagètes, le destin semble avoir voulu le remettre à sa place. Cyrus, en laissant son désir de conquête l'entraîner trop loin, en faisant preuve de trop d'orgueil, en suscitant contre lui l'envie des dieux, a lui-même provoqué sa chute.

[1503] Il est également exprimé par Hérodote lui-même au début de son ouvrage (I, 5).

SAMOS

L'histoire du tyran de Samos Polycrate se prête à la même analyse. En effet, « sa puissance s'était accrue en peu de temps et commençait à faire parler d'elle » (III, 39). Lui aussi jouit d'un bonheur insolent :

> Ὅκου γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι, πάντα οἱ ἐχώρεε εὐτυχέως […]. Ἔφερε δὲ καὶ ἦγε πάντας, διακρίνων οὐδένα […]. Συχνὰς μὲν δὴ τῶν νήσων ἀραιρήκεε, πολλὰ δὲ καὶ τῆς ἠπείρου ἄστεα.
>
> « La fortune lui souriait partout où il portait ses armes […] Il attaquait et pillait indistinctement tout le monde […] Il avait conquis un bon nombre des îles et beaucoup des villes du continent. » (*Enquêtes*, III, 39)

L'expression employée ici est tout à fait parallèle à celle qui servait à décrire la suite ininterrompue des victoires militaires de Cyrus. Polycrate mène, comme Crésus et comme Cyrus, une politique de conquêtes. En outre, lui aussi est plus heureux que de raison : tout lui réussit. Or, ainsi que le roi d'Égypte Amasis le lui fait savoir, un trop grand bonheur ne peut qu'attirer sur lui la jalousie des dieux (III, 40 et 43) et lui valoir une fin misérable :

> Καί κως τὸν Ἄμασιν εὐτυχέων μεγάλως ὁ Πολυκράτης οὐκ ἐλάνθανε, ἀλλά οἱ τοῦτ' ἦν ἐπιμελές […] Ἄμασις Πολυκράτεϊ ὧδε λέγει· « […] Ἐμοὶ δὲ αἱ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, ἐπισταμένῳ τὸ θεῖον ὡς ἔστι φθονερόν. […] Οὐδένα γάρ κω λόγῳ οἶδα ἀκούσας ὅστις ἐς τέλος οὐ ἐτελεύτησε πρόρριζος, εὐτυχέων τὰ πάντα. »
>
> « Sans doute Amasis n'était-il pas sans remarquer les faveurs immenses dont la fortune comblait Polycrate, et il en concevait de l'inquiétude […] Amasis s'adressa à Polycrate en ces termes : "[…] Les faveurs immenses dont te comble la fortune ne me plaisent pas, car je sais combien la divinité est jalouse. […] Car il n'est personne, à ma connaissance, qui n'ait été en fin de compte entièrement anéanti, quand la fortune lui avait souri en tout." » (*Enquêtes*, III, 40)

Encore une fois, les termes employés rappellent l'histoire de Crésus comme celle de Cyrus. L'excessive félicité d'abord (μεγάλη εὐτυχίη), l'envie des dieux (νέμεσις, φθόνος), et surtout, comme dans le discours de Solon à Crésus, l'idée que l'homme trop heureux et trop orgueilleux doit être « anéanti jusqu'à la racine » :

> Πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε (*Enquêtes*, I, 32).
>
> Ἐτελεύτησε πρόρριζος (*Enquêtes*, III, 40).

La fortune est « comme une roue et ne laisse pas toujours les mêmes au sommet », déclarait Crésus à son maître perse (I, 207) ; c'est pourquoi il faut en toute chose considérer la fin, de peur qu'elle n'égale en misère la félicité des premiers temps :

> Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῇ ἀποβήσεται (*Enquêtes*, I, 32).
>
> Οὐδένα γάρ κω λόγῳ οἶδα ἀκούσας ὅστις ἐς τέλος οὐ ἐτελεύτησε πρόρριζος, εὐτυχέων τὰ πάντα (*Enquêtes*, III, 40).

Et de fait, le tyran samien périt dans des conditions si effroyables qu'Hérodote renonce même à les décrire. À l'instar encore une fois de Crésus et de Cyrus, il a ignoré les sages conseils de ses devins, amis et parents (III, 120-125) et s'est rendu aux devants d'une funeste fin.

En outre, il entreprend le voyage qui doit le conduire à la mort, parce que son assassin, pour l'attirer auprès de lui, lui a promis de l'argent pour poursuivre ses conquêtes. Ainsi, de même que Crésus attaquait Cyrus « par désir d'annexer une nouvelle province » (cf. ἱμέρῳ προσκτήσασθαι : I, 73), de même Polycrate se rend-il chez son meurtrier, le perse Oroitès, « poussé par un grand désir d'argent » :

> Ἱμείρετο γὰρ χρημάτων μεγάλως.

Le tyran de Samos périt donc pour avoir voulu et alors même qu'il croyait accroître encore sa puissance. Véritable αἶνος au sens ésopique du terme, l'histoire de Polycrate illustre une morale digne d'une fable :

> « Nous non plus, nous ne devons pas, si nous considérons combien la vie est changeante, nous flatter d'obtenir toujours les mêmes succès, mais nous dire qu'il n'y a si beau temps qui ne soit suivi de l'orage. »[1504]

Une politique expansionniste s'avère fatale parce qu'elle est indissociable de l'ὕβρις et qu'elle se conjugue, pour marquer ses débuts, avec une réussite remarquable qui ne peut manquer de susciter un châtiment divin.

LES GUERRES MÉDIQUES

Cette constatation se confirme avec l'histoire de Xerxès qui rappelle, en les amplifiant encore, les excès de ses devanciers :

> « Car les souverains mèdes et perses participent d'un mouvement continu qui veut que, par-delà la mort de son prédécesseur, le nouveau roi reprenne et amplifie l'œuvre d'ὕβρις accomplie avant lui. Les *Enquêtes* sont pleines d'échos qui manifestent la pérennité de la disposition à la démesure des souverains barbares d'Asie et qui engagent le lecteur à faire la somme de leur excès au long des âges […] excès que n'ont pas [encore] contrebalancés les réparations nécessaires au bon équilibre de la δίκη. »[1505]

Ainsi, pour ce qui est des Guerres Médiques et de la démesure dont font preuve, dans leur cours, les rois perses, la première expédition de Darius contre la Grèce se trouvait déjà marquée du sceau de l'immensité :

> « Mardonios se rendit sur la côte avec une immense armée de terre et d'immenses forces navales (στρατὸν πολλὸν μὲν κάρτα πεζὸν ἅμα ἀγόμενος πολλὸν δὲ ναυτικόν). […] Après avoir concentré sur l'Hellespont des forces immenses, navales et terrestres (Ὡς συνελέχθη μὲν χρῆμα πολλὸν νεῶν, συνελέχθη δὲ καὶ πεζὸς στρατὸς πολλός), les Perses franchirent l'Hellespont sur leurs navires et commencèrent leur marche à travers l'Europe, en direction d'Érétrie et d'Athènes. » (*Enquêtes*, VI, 43)

En outre, la tentative antérieure du Grand Roi pour conquérir le royaume scythe avait bien failli s'achever aussi mal que celle de Crésus contre la Perse (IV, 120-142). Or Xerxès reproduit au centuple les erreurs de son père. Car, si les attaques de Darius contre les Grecs étaient déjà menées par des armées « immenses » que l'excessive confiance qu'elles avaient en elles-mêmes aveugla et ruina, les troupes avec lesquelles son fils part en guerre sont, elles, dès l'origine vouées au désastre. Hérodote déclare en effet :

> « De toutes les expéditions dont nous avons connaissance, la sienne fut de loin la plus importante : en comparaison, l'expédition de Darius contre les Scythes est

[1504] Ésope, fable n° 23 ; cf. également les fables n° 128, n° 138, n° 308 et n° 323.
[1505] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 56. Voir aussi p. 53, p. 59-60, p. 73 et p. 84-85 de notre étude.

> insignifiante, […] ainsi que l'expédition des Atrides contre Ilion […] Toutes ces expéditions et d'autres encore outre celles-ci ne méritent pas d'être comparées à cette seule entreprise de Xerxès : car quel est le peuple de l'Asie que ce roi n'ait pas jeté contre la Grèce ? Quel cours d'eau ses troupes n'épuisèrent-elles pas, à l'exception des grands fleuves ? » (*Enquêtes*, VII, 20-21)

L'emphase et l'exagération qu'Hérodote met dans son propos et dans ses questions suffisent à indiquer la démesure de cette entreprise.

En outre, plus encore que lorsque Darius attaquait les Scythes sans connaître ni comprendre ses adversaires, mais en se fiant uniquement à la puissance perse et en cédant à ses désirs de conquête, le fait que son fils fasse reposer sur le nombre immense de son armée ses chances de victoire contre la Grèce est signe d'ignorance et de présomption[1506]. Xerxès, en effet, est un homme pour lequel seule la quantité — et non la qualité — compte[1507]. Ainsi, il s'attache à savoir combien d'hommes comprend son armée (VII, 59 sq.), combien de combattants peuvent lui opposer les Grecs (VII, 102), combien sont les Spartiates qui défendent les Thermopyles (VII, 208). De plus, après la bataille qu'il livre contre Léonidas dans cette passe, il dissimule quantité de cadavres perses afin de renverser en sa faveur le nombre des pertes (VIII, 23-26). Il ne parvient pas à comprendre en quoi le nombre n'est pas le seul indice de la puissance d'un homme ou d'un peuple. Lorsque Démarate lui conseille de ne pas se fier au petit nombre des Grecs, mais de prendre en compte leur courage, leur valeur : ἀρετή (VII, 102.1), Xerxès se moque de lui, se met à compter combien de ses soldats chaque Grec aura à affronter et conclut que dans une lutte à un contre dix, ses adversaires ne peuvent que perdre. Cet épisode est parallèle à celui où Xerxès découvre l'existence des jeux olympiques et s'enquiert de la nature des récompenses pour lesquelles les athlètes grecs s'affrontent. Ses informateurs, des transfuges arcadiens, lui répondirent « que le vainqueur recevait une couronne d'olivier ». Alors un des fils d'Artabane — « une prudente sagesse semble couler dans les veines de cette famille »[1508] —, Tritantaechmès, de se lamenter :

> « Ah ! Mardonios, contre quels gens nous as-tu fait marcher, si l'enjeu de leur lutte n'est point la richesse (περὶ χρημάτων), mais la valeur (περὶ ἀρετῆς). » (*Enquêtes*, VIII, 26)

Toutefois, comme Démarate, il n'est pas entendu et se voit traiter de lâche. Tritantaechmès et le transfuge spartiate livrent tous deux à un roi plein d'orgueil des avertissements lourds de sens, sans être crus ni pris au sérieux. Xerxès est aveugle à l'opposition entre le nombre et la valeur comme à celle, tout à fait parallèle, entre l'argent et la valeur. Et ce n'est qu'après le soufflet que lui assènent les Lacédémoniens aux Thermopyles « qu'il apprend la distinction entre des gens (ἄνθρωποι : ses troupes) et des hommes (ἄνδρες : les Grecs) »[1509], découvrant ainsi la force du lieu commun ὀλίγοι πρὸς πολλοὺς cher aux Grecs[1510]. Cet attachement à la quantité, au nombre, au détriment de la valeur, l'ignorance et le mépris, qui caractérisent l'idée que se fait Xerxès des Grecs, constituent autant de preuves de la présomption démesurée du personnage. Tout puissant en apparence, il en oublie la prudence et la réflexion. Le « gigantisme » abêtit en même temps qu'il irrite le ciel.

Autres signes du tempérament présomptueux de Xerxès, le fils de Darius fit en outre percer la région du mont Athos d'un canal pour contourner ce cap dangereux. Et Hérodote de déclarer à ce sujet :

[1506] Cf. C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 121-122.
[1507] D. Konstan, 1987, p. 61-68.
[1508] D. Konstan, 1987, p. 61.
[1509] D. Konstan, 1987, p. 67.
[1510] Cf. VII, 10.

> Ὡς μὲν ἐμὲ συμβαλλόμενον εὑρίσκειν, μεγαλοφροσύνης εἵνεκεν αὐτὸ Ξέρξης ὀρύσσειν ἐκέλευεν, ἐθέλων τε δύναμιν ἀποδείκνυσθαι καὶ μνημόσυνα λίπεσθαι.
>
> « Pour autant que je le sache, l'orgueil seul décida Xerxès à faire percer ce canal : il désirait manifester sa puissance et laisser un souvenir de son passage. » (*Enquêtes*, VII, 24)

L'orgueil du personnage est encore souligné quelques pages plus loin quand il fait fouetter l'Hellespont et ordonne qu'on couvre cette mer d'insultes :

> Ἐνετέλλετο δὲ ὧν ῥαπίζοντας λέγειν βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα (*Enquêtes*, VII, 35).

En effet, l'adjectif ἀτάσθαλος, ici au neutre pluriel et substantivé, désigne une personne ou un acte « follement orgueilleux, présomptueux jusqu'à la démence »[1511] et connaît avant tout des emplois homériques[1512]. Ainsi, on s'en souvient, le vieux Priam veut-il aller supplier « l'ἀτάσθαλον » Achille qui, dans l'égarement causé par son propre chagrin à la suite de la mort de Patrocle, lui refuse le corps d'Hector[1513]. Le fils de Pélée, en effet, en décidant d'outrager à l'extrême la dépouille de son ennemi, n'a pris « ni un beau ni un bon parti », mais risque de faire se dresser contre lui les immortels courroucés par sa trop grande présomption[1514]. Dans l'*Odyssée*, ce sont les compagnons d'Ulysse, Égisthe ou encore les prétendants qui périssent à cause de leurs folies (ἀτασθαλίῃσι).

Dans les *Enquêtes*, cet adjectif qualifie, outre cette folie de Xerxès, l'assassinat par les Corcyréens du fils de Périandre, tyran de Corinthe, crime que ne justifiaient ni leur salut, ni le droit : ils voulaient simplement par là contrarier Périandre et le dégoûter de leur ville pour que jamais il n'y vienne. En un mot, ils ont agi par pur orgueil. Mais surtout, ἀτάσθαλος sert à qualifier, dans la bouche d'Otanès, tandis qu'il prononce son fameux éloge de la démocratie, les exactions sans nombre que commet le tyran « saoul d'orgueil et de jalousie » :

> Τὰ μὲν γὰρ ὕβρι κεκορημένος ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα, τὰ δὲ φθόνῳ (*Enquêtes*, III, 80).

En outre, s'appliquant à un être humain, il désigne le fils de Darius lui-même, lorsque Thémistocle le décrit comme « un sacrilège ivre d'orgueil » (ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον : VIII, 109), qui a voulu régner seul sur l'Europe et l'Asie. Thémistocle impute alors explicitement l'échec de Xerxès aux dieux, qui auraient voulu par là punir ses excès. Enfin, cet adjectif s'adresse encore à un second personnage peu glorieux, l'ignoble Artayktès, « un homme terrible et follement présomptueux » (δεινὸς καὶ ἀτάσθαλος : IX, 116). En fait, il n'est pas une seule impiété dont cet individu, dans son fol orgueil, se soit abstenu : pillage, profanation, meurtre. Nous sommes donc bien là dans le domaine de l'ὕβρις (même si ce mot ne trouve pas, pour qualifier les actes de Xerxès, dans les exemples que nous avons relevés), et d'une ὕβρις telle, qu'elle ne peut que déchaîner la colère des dieux.

Enfin, sa félicité immense est évoquée quand le Grand Roi décide, pour apprécier l'étendue de sa puissance, de passer en revue toute son armée :

[1511] Cf. P. Chantraine, 1968-1980, « ἀτάσθαλος », p. 132.
[1512] Cf. *supra* p. 173.
[1513] *Iliade,* XXII, v. 418 sq.
[1514] *Iliade*, XXIV, v. 33-54.

> « Sous ses yeux, l'Hellespont tout entier disparaissait sous les vaisseaux, la rive tout entière et les plaines d'Abydos étaient couvertes de soldats : alors Xerxès se félicita de son bonheur (ἐνθαῦτα ὁ Ξέρξης ἑωυτὸν ἐμακάρισε). » (*Enquêtes*, VII, 45)

Mais surtout lorsque le fils de Darius, aveuglé par sa propre puissance, choisit de se réjouir à l'excès quand il aurait dû réfléchir et se montrer prudent. Crésus, déjà, s'était abandonné à une joie extrême en entendant l'oracle de la Pythie lui annoncer qu'il détruirait un grand empire, sans songer qu'il pouvait s'agir du sien (ὑπερήσθη : I, 54). Xerxès à son tour cède à un semblable aveuglement. En effet, confronté à un prodige qui pouvait signifier sa victoire comme sa ruine, il ne retient que l'interprétation en sa faveur, sans même se demander s'il ne s'en trouvait pas une autre, de moins bon augure pour son entreprise. Et, à l'instar du tyran lydien, Xerxès réagit à cette apparente bonne nouvelle par un ravissement excessif :

> Ταῦτα πυθόμενος […] περιχαρὴς ἐὼν… (*Enquêtes*, VII, 37).

L'adjectif περιχαρής signifie en effet « qui se réjouit extrêmement » — περί, ici employé en composition, prenant le sens de « sans mesure, excessivement »[1515] — et indique donc un comportement semblable à celui exprimé par le verbe ὑπερήδεσθαι qui servait à décrire la réaction de Crésus. Un ravissement de cet ordre est synonyme d'orgueil et de démesure. Le tyran lydien comme le Grand Roi pèchent par excès de confiance et sont persuadés que leur bonne fortune doit continuer à jamais. Alors qu'en vérité, un tel aveuglement, une telle insouciance, de tels excès de joie, constituent autant de signes d'une trop grande félicité qui doit être contrebalancée par des maux équivalents.

En outre, cet aveuglement frappe Xerxès plus, peut-être, que tout autre personnage des *Enquêtes*. Il est maintes fois peint, en effet, refusant d'écouter les avis de ses conseillers (nous l'avons vu avec Tritantaechmès et Démarate), et surtout de tenir compte des songes que lui envoient les dieux pour le mettre en garde. À l'image en cela de tous les hommes à qui la divinité a décidé de faire payer leur bonne fortune et leur orgueil, il comprend les avertissements comme des encouragements et, ce faisant, court à sa perte. Ainsi, il a interprété, suivant l'avis de ses Mages, un songe dans lequel « il s'était vu couronné d'une branche d'olivier » et où « les rameaux nés de cet olivier avaient embrassé la terre tout entière » comme le symbole d'une extension de son empire à l'ensemble du monde ; alors que ce rêve s'achevait sur la disparition de la couronne d'olivier et que cet arbre, symbole d'Athènes, signifiait, en s'évanouissant, que la Grèce échapperait à l'asservissement (VII, 19). De même, il ne tient pas compte d'un grand prodige pourtant fort clair (καίπερ εὐσύμβλητον ἐόν) :

> « Une cavale mit bas un lièvre. Le sens était fort clair (εὐσύμβλητον ὦν τῇδε ἐγένετο) : Xerxès s'apprêtait à conduire une armée contre la Grèce, avec tout l'orgueil et tout le faste imaginables (ἔμελλε μὲν ἐλᾶν στρατιὴν ἐπὶ Ἑλλάδα Ξέρξης ἀγαυρότατα καὶ μεγαλοπρεπέστατα), mais il reviendrait à son point de départ en courant pour sauver sa vie. » (*Enquêtes*, VII, 57-58)

Enfin, il acceptera encore une fois l'interprétation flagorneuse que lui livrent ses Mages d'un autre message des dieux, un prodige cette fois, sans chercher à saisir la vérité sous les apparences. Le soleil, par une journée sans nuages, « quitta sa place dans le ciel et la nuit remplaça le jour » (VII, 37). Ses Mages dirent au Grand Roi que le soleil de la Grèce cédait le pas à la lune perse. Xerxès fut « enchanté de leur réponse » (ταῦτα πυθόμενος […] περιχαρὴς ἐὼν). En fait, ce que les Mages ont oublié de préciser, c'est que la métaphore peut aussi bien être inversée et annoncée la défaite mède en

[1515] Cf. par exemple l'article du Liddell & Scott consacré à περί.

Grèce. C'est le propre des messages divins, nous l'avons vu, que d'être énigmatiques, d'offrir plusieurs significations. Mais Xerxès préféra rester dans son heureux aveuglement et ne tenta pas de réfléchir lui-même aux autres implications possibles de son rêve.

Jouet entre les mains des dieux, le fils de Darius est la victime de leur jalousie à laquelle sa puissance même l'empêche d'échapper. Ainsi que son oncle Artabane le lui faisait remarquer, tandis qu'il essayait de le dissuader d'attaquer la Grèce :

> Φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν. Οὕτω δὲ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιόνδε · ἐπεάν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλῃ ἢ βροντήν, δι' ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἑωυτῶν.
>
> « La divinité rabaisse toujours ce qui dépasse la mesure : c'est ainsi qu'une grande armée succombe devant peu d'hommes parfois, quand la divinité, jalouse, en lançant sur elle la crainte ou la foudre la fait indignement périr. » (*Enquêtes*, VII, 10)

Or Amasis ne déclarait pas autre chose quand il disait à Polycrate :

> Ἐμοὶ δὲ αἱ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, ἐπισταμένῳ τὸ θεῖον ὡς ἔστι φθονερόν.
>
> « Cette trop grande félicité ne me plaît pas, car je connais la jalousie des dieux. » (*Enquêtes*, III, 40)

De plus, et comme Crésus cette fois (cf. I, 87), c'est « poussé par un dieu » que Xerxès lance son expédition. Persuadé en effet, après un temps de réflexion, par les arguments d'Artabane, il avait renoncé à son projet d'invasion de la Grèce. Mais une apparition dans son sommeil le menaça des pires maux s'il reculait et c'est pris de crainte, après qu'Artabane son oncle eut lui aussi reçu ce songe, qu'il était finalement parti en guerre (VII, 12-18). Ainsi, la divinité, dont la jalousie a été attisée par le trop grand bonheur ou la démesure de ces hommes, apparaît à l'origine de la déraison qui les pousse à causer leur propre perte et leur refuse toute échappatoire.

Crésus, enfin, et Cyrus à sa suite, ont précipité leur propre ruine en se montrant ambitieux et « gourmands » à l'excès. Or ni Darius, ni Xerxès n'ont su tirer les leçons du malheur de leurs devanciers. Les tyrans sont vite pris dans un cercle vicieux : ils ont tout, et pourtant leur appétit ne cesse de croître ; jusqu'au jour où ils rencontrent plus fort qu'eux et finissent misérablement. La reine des Massagètes avait conseillé à Cyrus de rester tranquille (δι' ἡσυχίης εἶναι) ; mais ce dernier, tout entier occupé à conquérir encore et encore de nouvelles terres, ne peut accepter l'idée de s'arrêter et court à sa perte. En outre, une fois pris dans l'engrenage, il n'est plus possible de reculer. Le tyran peut souhaiter rester tranquille, sa charge ne le lui permet pas. Son empire exige sans cesse de s'agrandir. Atossa déclare ainsi à Darius, son époux :

> Ὦ βασιλεῦ, ἔχων δύναμιν τοσαύτην κάτησαι, οὔτε τι ἔθνος προσκτώμενος οὔτε δύναμιν Πέρσῃσι.
>
> « Seigneur, toi qui disposes de forces immenses, tu restes bien tranquille, sans chercher à donner aux Perses de nouveaux peuples et une puissance accrue. » (*Enquêtes*, III, 134)

Ce n'est pas là le comportement normal d'un homme aussi puissant que Darius. Sans surprise, on retrouve ici le verbe προσκτᾶσθαι, qui désignait déjà la soif de conquêtes, caractéristique de la politique de Crésus, pour représenter ce que devrait être l'action du Grand Roi. Ce dernier doit chercher à étendre son hégémonie. Le successeur de Cambyse décide donc d'attaquer les Scythes avec l'insuccès que l'on sait, et de se préparer à combattre les Grecs, ce qui ne lui vaudra que des déceptions.

De même Xerxès ne songeait-il pas au début à affronter les Grecs. Mais Mardonios lui fait changer d'avis, amenant le fils de Darius à tenir ce discours :

> « Perses, […] jamais encore nous ne sommes restés en repos (οὐδαμά κω ἠτρεμίσαμεν), du jour où nous avons pris l'empire aux Mèdes, lorsque Cyrus a détrôné Astyage. C'est qu'un dieu le veut ainsi (ἀλλὰ θεός τε οὕτω ἄγει) […] Les peuples que Cyrus, Cambyse et mon père ont vaincus et ajoutés à leurs terres, on n'a pas à les rappeler à qui les connaît bien. Pour moi, du jour où je suis monté sur ce trône, j'ai songé à ne pas être inférieur aux rois qui m'y ont précédé, à ne pas accroître moins qu'eux la puissance perse (ἐφρόντιζον ὅκως μὴ […] ἐλάσσω προσκτήσομαι δύναμιν Περσῇσι). » (*Enquêtes*, VII, 8)

Mardonios concluant à la suite de son roi :

> « Il serait terrible vraiment que les Saces, les Indiens, les Éthiopiens, les Assyriens et bien d'autres peuples encore, et de grands peuples qui jamais n'avaient commis d'injustices à l'encontre des Perses, aient été soumis et soient aujourd'hui nos esclaves simplement parce que nous voulions accroître notre empire (ἄλλα τε ἔθνεα πολλὰ καὶ μεγάλα ἀδικήσαντα Πέρσας οὐδέν, ἀλλὰ δύναμιν προσκτᾶσθαι βουλόμενοi, κατασυρεψάμενοι δούλους ἔχομεν), tandis que nous laisserions impunis les Grecs qui nous ont attaqués les premiers (ὑπάρξαντας ἀδικίης). » (*Enquêtes*, VII, 9)

Les mêmes expressions, caractéristiques de l'histoire et des entreprises de Crésus, de Cyrus ou de Darius, reviennent et font écho dans ces harangues. Le tyran lydien a attaqué Cyrus poussé par un dieu :

> Αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπάρας ἐμὲ στρατεύεσθαι (*Enquêtes*, I, 87).

De même Xerxès parle-t-il d'un dieu qui guide les Perses dans leurs désirs de conquêtes. Ses prédécesseurs, en dignes héritiers de Crésus (cf. I, 73), ont sans cesse accru la puissance perse sans autre raison que le désir d'étendre leur empire. Or le fils de Darius n'a, lui aussi, que cette idée en tête. Par là, quand Mardonios explique qu'attaquer la Grèce, c'est venger l'Asie, cet argument apparaît vraiment comme un prétexte. En outre, Hérodote a indiqué, dès les premiers chapitres de son œuvre, que le premier à avoir injustement attaqué ses voisins est Crésus — c'est-à-dire un barbare —, et non un Grec (I, 5-6). Et toute l'affaire de la révolte d'Ionie prouve que ce sont les Perses qui sont en tort et non les peuples de l'Hellade. Cyrus, enfin, était incapable de demeurer tranquille. Xerxès aussi, pour son malheur[1516].

Ce dernier point est également souligné par Artabane en personne. Car il ne cherche pas uniquement à détourner son neveu de son dessein d'attaquer la Grèce parce que Xerxès risque ainsi de mécontenter le ciel. Mais c'est aussi cette même crainte, exprimée en termes semblables[1517], de voir le fils de Darius céder à l'insatiabilité et à la fébrilité, qui inspirait à Artabane ses avis :

> « Parce que j'ai vu, seigneur, bien des nations puissantes succomber devant de moins grandes, je ne voulais pas te laisser toujours céder à la fougue de ton âge ; car je sais qu'il est mauvais d'avoir trop de convoitise (ἐπιστάμενος ὡς κακὸν εἴη τὸ πολλῶν ἐπιθυμέειν). […] Je n'ai pas oublié, comment a fini l'expédition de Cyrus contre les Massagètes, celle aussi de Cambyse contre les Éthiopiens, et j'ai suivi Darius dans sa

[1516] Ces différents passages d'Hérodote font également écho aux vers de Théognis (v. 39-52 en particulier) où le poète de Mégare met en garde contre la poursuite d'intérêts particuliers aux dépens du bien public (κέρδεα δημοσίῳ σὺν κακῷ ἐρχόμενα) et lie le fait de ne pas rester tranquille, au repos, avec le désastre et la ruine (ἔλπεο μὴ δηρὸν κείνην πόλιν ἀτρεμίεσθαι, | μηδ' εἰ νῦν κεῖται πολλῇ ἐν ἡσυχίῃ, | εὖτ' ἂν τοῖσι κακοῖσι φίλ' ἀνδράσι ταῦτα γένηται | κέρδεα δημοσίῳ σὺν κακῷ ἐρχόμενα).

[1517] On a τὸ πολλῶν ἐπιθυμέειν pour προσκτᾶσθαι ; en revanche, on retrouve ἀτρεμίζειν : « rester en repos », comme dans le discours de Xerxès.

> campagne contre les Scythes. Tout cela me fait penser qu'en jouissant du repos, tu pouvais être appelé bienheureux par tous les hommes (ἐπιστάμενος ταῦτα γνώμην εἶχον ἀτρεμίζοντά σε μακαριστὸν εἶναι πρὸς πάντων ἀνθρώπων). » (*Enquêtes*, VII, 18)

Non seulement le lien est ici explicitement fait entre ces différentes tentatives de conquêtes, mais en outre, en rappelant l'échec de Cambyse face aux Éthiopiens, Artabane renvoie au discours du roi d'Éthiopie aux espions du fils de Cyrus. Car ce qu'il leur déclare en cette occasion rejoint tout à fait la mise en garde de l'oncle de Xerxès contre la convoitise et résume la situation, en dénonçant l'iniquité des avis de Mardonios et de son apologie du prétexte au détriment de la justice :

> Οὔτε ἐκεῖνος ὁ ἀνήρ [ὁ Καμβύσης] ἐστι δίκαιος· εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὔτ' ἂν ἐπεθύμησε χώρης ἄλλης ἢ τῆς ἑωυτοῦ, οὔτ' ἂν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἦγε ὑπ' ὧν μηδὲν ἠδίκηται.
>
> « [Cambyse] n'est pas un homme juste : s'il était juste, il n'aurait pas convoité un pays qui ne lui appartient pas, il ne chercherait pas à réduire en esclavage des hommes qui ne lui ont fait aucun tort. » (*Enquêtes*, III, 21)

Le fait d'assujettir d'autres hommes sans raison valable constitue la plus grande de toutes les injustices. L'ὕβρις de Xerxès tient donc précisément dans son intention — intention qui lui est directement inspirée par les arguments trompeurs de Mardonios — d'asservir tous les Grecs, qu'ils aient, tels les Athéniens, commis une injustice contre la Perse, ou non (VII, 8)[1518]. L'insatiabilité mène à l'injustice, ainsi que l'indiquait clairement l'oracle de Bakis annonçant la défaite de l'orgueilleux Xerxès :

> Δῖα Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὕβριος υἱόν,| δεινὸν μαιμώοντα, δοκεῦντ' ἀνὰ πάντα πίεσθαι.
>
> « La divine Justice étouffera la brutale Insatiabilité, rejeton de la Démesure, Insatiabilité aux désirs furieux, elle qui pense tout engloutir. » (*Enquêtes*, VIII, 77)

Hérodote signifie que ces tyrans n'auraient jamais encouru l'ire des dieux s'ils n'avaient d'abord cédé à la démesure et à la tentation de vouloir toujours accroître leur puissance. Au point d'outrepasser, mus par la gloutonnerie et envahis de « désirs furieux », les limites naturelles — fleuve, océan ou désert — imposées à leurs empires par les dieux. Ce motif peut servir de conclusion à notre analyse, tant il est manifeste et symbolique. Crésus, prévenu par Sandanis, attaque les Mèdes, franchit l'Halys, et ruine sa puissance et son empire dans cette guerre (I, 72 sq.). Cyrus, averti par Crésus, traverse l'Araxe dans l'intention d'assujettir les Massagètes, perd la bataille et trouve la mort (I, 204-214). Cambyse projette de conquérir l'Éthiopie, pays situé à l'autre bout du monde et fait fi des mises en garde de Crésus ; il perd une grande partie de son armée dans le désert et se voit contraint de renoncer à son entreprise, avant de décéder peu après (III, 25 sq.). Darius, ignorant les conseils d'Artabane, décide d'attaquer les Scythes et franchit, pour ce faire, l'Hellespont et le Danube ; son expédition échoue totalement et le Grand Roi, comme ses troupes, n'échappent alors au désastre que d'extrême justesse (IV, 1-4 et 83-144). Xerxès, enfin, méprise à son tour les avertissements de son oncle et multiplie les actes d'orgueil lorsqu'il part à la conquête de l'Hellade, dressant un pont sur l'Hellespont, faisant percer le mont Athos, bouleversant et débordant ainsi les obstacles et les frontières naturelles (il est question de ces travaux tout au long des livres VII et VIII)[1519]. En agissant de la sorte, ces

[1518] Cf. C. Fornara, 1971, p. 88 ; Kurt A. Raaflaub, 1987, p. 242.
[1519] Cf. K. A. Raaflaub, 1987, p. 243 ; C. Darbo-Peschanski, 1987, p. 53 et note 97 ; et J.-C. Carrière, 1988, p. 234-235.

hommes ont fini par rivaliser avec les dieux eux-mêmes et cette erreur est fatale. En augmentant leur pouvoir, en ajoutant à leur fortune et en gonflant leur orgueil, leur volonté hégémonique, incontrôlée et incontrôlable du fait même de son fondement « tyrannique », les a ruinés. Est-il histoire plus édifiante, leçon plus exemplaire ?

Il s'agit là de l'un des enseignements les plus importants que l'on retire de la lecture des *Enquêtes*, conçues désormais comme une entreprise à la fois étiologique, politique et géopolitique. Hérodote relève dans le cours de l'histoire un motif, celui de la grandeur et de la décadence des tyrans et des empires, et lui attribue plusieurs causes. D'abord la justice, la δίκη, finit toujours par l'emporter. Elle n'est pas forcément conçue par l'enquêteur comme une puissance divine, mais plus simplement comme la gardienne d'un équilibre entre offenses et réparations, équilibre dont elle-même est l'expression et sur lequel reposent les relations entre individus et entre peuples. La tentation hégémonique s'appuie en outre sur une logique guerrière, car les empires vivent de conflits. Mais à terme, si l'ordre du monde doit être préservé, il ne saurait y avoir de vainqueurs et il leur faut s'effondrer[1520]. Ensuite, ce phénomène s'explique parce que la fortune qui régit le sort des tyrans et des empires est semblable à une « roue ». Elle est changeante, abattant les bienheureux pour élever les malheureux[1521]. Enfin, et c'est là la cause proprement politique des méfaits d'une politique hégémonique, les empires, à force d'une expansion démesurée, finissent par s'étendre, sans scrupule ni remord, aux dépens de peuples qui n'ont rien fait pour mériter d'être asservis. « L'impérialisme » est profondément amoral et corrompt ceux qu'il tente[1522]. « Injustes » les conquêtes de Crésus, premier accusé des *Enquêtes*. « Injustes » les entreprises de Cyrus, Cambyse, Darius, Xerxès.

Certes, les intentions d'Hérodote quand il compose son œuvre ne sauraient se réduire à cette leçon ni aux préoccupations qu'elle révèle chez lui. Pourtant, il est clair que les réflexions d'Hérodote sur les raisons qui toujours poussent les tyrans à accroître leurs conquêtes, ainsi que sur les désastres que cette politique entraîne, sont remarquables, à la fois riches et équivoques, mêlant les explications, les modes de pensée. Les *Enquêtes* empruntent aux poètes des sagesses traditionnelles. Les protagonistes du récit « historique » en citent souvent, parfois mot pour mot, quand ils ne sont pas tout bonnement, tel Solon, leurs auteurs. Hérodote aime mettre en scène de sages conseillers qui, exerçant leur jugement, leur γνώμη, et manifestant leurs pensées, leurs γνῶμαι (cf. I, 207), confèrent à ces expressions traditionnelles une pertinence nouvelle. Par ce biais, l'enquêteur se les approprie et les met au service d'une réflexion contemporaine. Les échos poétiques continuent de résonner. Mais de nouveaux accents se mêlent à eux, pour qui leur prête une oreille attentive. Les sagesses héritées des poètes évoquent les puissances traditionnelles, la justice des dieux, ὕβρις, κόρος, νέμεσις. Mais au moment où la leçon première, poétique, voire « mythique », revient à l'auditeur, elle en enfante une autre, nouvelle, politique et historique.

UNE *ENQUÊTE* CIVIQUE

En outre, ces réflexions « historiques » dépassent la simple évocation de la grandeur et de la décadence inévitables d'empires barbares déchus. Critiquer l'ὕβρις d'empires asiatiques peut contribuer à écarter les Grecs de cette funeste passion, mais, après tout, ceux qui y ont cédé sont des Barbares dont on n'attend guère mieux. En revanche, amener les cités de l'Hellade à s'interroger sur leurs propres actions et sur les

[1520] Cf. C. Fornara, 1971, p. 77-78 et John Gould, 1989, p. 60-62.
[1521] Cf. p. 104. Cette explication est privilégiée par Henry Immerwahr en particulier, 1966, chapitre IV et V.
[1522] Cf. C. Fornara, 1971, p. 87-89 et K. A. Raaflaub, 1987, p. 247.

similitudes qu'elles peuvent présenter avec les errements barbares, voilà un dessein plus subtil, plus « civique » aussi.

ATHÈNES ET SPARTE ΚΟΡΥΦΑΙΟΙ

En effet, il est permis de relever dans les histoires de Crésus, de Cyrus, de Darius, comme dans celle Xerxès, des indices qui pouvaient rappeler à l'auditoire d'Hérodote ses préoccupations du moment[1523]. Ainsi, que la ligue de Délos s'était peu à peu transformée en empire athénien, tandis que la cité attique, devenue toute puissante sur mer, rivalisait avec Sparte pour l'hégémonie sur la Grèce. Il n'est pas sûr que son auditoire ait relevé à chaque fois les analogies qu'Hérodote a tissées dans la trame de son récit. Pourtant, comme le note Kurt Raaflaub :

> « À travers des commentaires parfois explicites, mais principalement au moyen d'implications et d'associations, l'historien du passé traite fréquemment du présent et encourage son auditoire à faire de même. »[1524]

Écrivant pour un public qui sait entendre ce qui n'est que suggéré, Hérodote peut, à la façon d'un poète, d'un compositeur, raconter, adapter et inscrire les différents λόγοι qui constituent le discours explicite des *Enquêtes* dans des contextes où ils évoqueront inévitablement certains des problèmes qui troublent son auditoire. L'enquêteur s'exprime ici sous forme de sous-entendus. Il expose conseils et réflexions à travers des jeux d'échos, sous forme d'indices fragmentaires et disséminés dans tout le corps de l'œuvre, indices qu'il faut rassembler (συλλαμβάνειν, συνιέναι, συμβάλλειν) et interpréter, déchiffrer :

> « Il livre ses "commentaires" au moyen de suggestions et de juxtapositions plutôt que d'une analyse explicite »[1525].

Afin d'éclairer davantage encore cet aspect de l'œuvre d'Hérodote, qu'il nous soit permis d'évoquer ici les liens qui l'unissent à la tragédie. Maintes fois évoqués par le passé, ils l'étaient souvent, cependant, pour insister sur le destin tragique de certains personnages des *Enquêtes*, et non sur une coïncidence plus profonde entre l'entreprise hérodotéenne et celle des dramaturges du V^e^ siècle[1526]. Il ne s'agit pas de nier que Candaule ou Crésus ont connu une destinée tragique digne des héros d'Eschyle ou de Sophocle. Nous l'avons du reste souligné, lorsque nous évoquions leur histoire[1527]. Mais de tels rapprochements ne permettent de rendre compte des *Enquêtes* que comme d'une suite d'anecdotes aux seules conséquences morales. Paradoxalement, ils n'abordent l'œuvre d'Hérodote ni dans son unité, ni dans sa complexité :

> « Le poète tragique utilise, à l'occasion, un mythe afin d'analyser et d'interpréter pour son public certains des problèmes politiques les plus pressants auxquels ceux qui le composent doivent faire face en tant que citoyens. D'une façon semblable, […] Hérodote utilise l'histoire du passé pour éclairer des problèmes politiques contemporains. Les dramaturges tout comme Hérodote […] ont pour intention d'éduquer leur auditoire et […] d'accroître la clairvoyance politique et le sens des responsabilités des leurs concitoyens et de leurs compatriotes en délivrant de forts messages. Ils ne le font pas, cependant, en donnant des conseils directs ou en prenant position pour ou contre certaines décisions ou politiques, mais en démontrant les conditions préalables, les implications et les conséquences de telles politiques, en les

---

[1523] Nous avons introduit cette discussion quand nous nous somme intéressés à l'auditoire de l'enquêteur précisément : p. 533 sq.
[1524] Kurt A. Raaflaub, 1987, p. 230-231. Cette thèse est celle qu'expose Charles Fornara, 1971,.
[1525] D. Boedeker, 1987, p. 201 ; ainsi que p. 187, p. 192-193 et surtout p. 198-201.
[1526] Cf., entre autres, M. Ostwald, 1991, p. 143-144 et surtout p. 145 *ad finem*.
[1527] Le tyran est par excellence un « héros tragique » : cf. F. Hartog, 1980, p. 340-342.

> inscrivant dans un cadre bien plus large, en dévoilant et en soumettant au débat public les aspects qui tendent à être supprimés ou négligés dans l'atmosphère fébrile et polémique de la vie politique réelle[1528]. Dans le cas d'Hérodote, l'histoire du passé, culminant avec la grande guerre entre la Perse et les Grecs, offre un grand nombre d'exemples et de motifs qui, s'ils sont interprétés et présentés comme il convient par l'historien, peuvent revêtir une pertinence immédiate et aider à comprendre les développements contemporains de certains événements. »[1529]

De plus, Hérodote lui-même livre certaines des clefs qui doivent permettre de comprendre la portée implicite de son récit et indique que les anecdotes et les histoires qui forment la trame de ses *Enquêtes* doivent être interprétées à la lueur d'événements contemporains de leur publication. En effet, après avoir expliqué qu'il a entrepris son œuvre d'enquêteur d'une part afin de sauver de l'oubli « les travaux des hommes » et « les grands exploits accomplis par les Grecs comme par les Barbares », et d'autre part pour déterminer les origines et raisons du conflit entre Grecs et Barbares, il ajoute :

> « Après quoi, je poursuivrai mon récit et parlerai des cités (ἄστεα) des hommes, des petites comme des grandes ; car les cités qui furent grandes ont, en général, perdu maintenant leur importance, et celles qui étaient grandes de mon temps ont d'abord été petites. Donc, parce que je sais que la postérité de l'homme n'est jamais stable, je parlerai des unes comme des autres. » (*Enquêtes*, I, 5)

Nous avons évoqué l'importance de cette sagesse à propos du passage où Solon en fait la confidence à Crésus ainsi que de celui, parallèle, où le tyran lydien déchu la transmet à son tour à Cyrus, en montrant comment Hérodote se fondait sur elle pour éclairer ce motif, essentiel dans les *Enquêtes*, de la grandeur et de la décadence des peuples et de leurs gouvernants. La réussite et le bonheur des hommes ne sont pas assurés, et le succès est inévitablement suivi par l'échec. Or Hérodote suggère également que cette interprétation qu'il fait du cours de l'histoire peut s'appliquer, tant moralement que politiquement, à la situation que connaît l'Hellade au moment où il compose son œuvre. Car bien qu'il y traite beaucoup de la grandeur et de la décadence de puissants tyrans et de grands empires, dans son prologue, il parle de cités (ἄστεα) et non d'empires (ἀρχαί). Autrement dit, quand il compose les *Enquêtes*, Hérodote a moins en vue le destin des puissances lydienne ou perse que celui, possible, des cités grecques et de leurs citoyens :

> « Et en particulier de celles qui étaient puissantes et se jugeaient fortunées de son temps et qui étaient vouées à devenir insignifiantes à nouveau à un moment donné de l'avenir. »[1530]

À savoir Sparte et Athènes au premier chef. Le parcours de Polycrate tel qu'il est narré dans les *Enquêtes*, offre une bonne illustration de ce phénomène. Le tyran de Samos, en effet, s'était emparé du pouvoir grâce à une révolte avant d'éliminer ses co-régents (III, 39). Il était célèbre pour ses succès (III, 40-4), les grands bâtiments publics qu'il avait fait construire (III, 60), et sa puissance maritime :

> Πολυκράτης γάρ ἐστι πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Ἑλλήνων ὃς θαλασσοκρατέειν ἐπενοήθη, πάρεξ Μίνω τε τοῦ Κνωσσίου καὶ εἰ δή τις ἄλλος πρότερος τούτου ἦρξε τῆς θαλάσσης· τῆς δὲ ἀνθρωπηίης λεγόμενης γενεῆς Πολύκρατος πρῶτος, ἐλπίδας πολλὰς ἔχων Ἰωνίης τε καὶ νήσων ἄρξειν.

[1528] Cf. C. Fornara, 1971, p. 61 : « Tout comme l'auditoire d'Eschyle et de Sophocle était censé former ses conclusions sans l'aide explicite du dramaturge, de même Hérodote exige ou espère un auditoire qui se sente concerné par les événements évoqués devant lui, qui y participe et porte dessus des jugements ».

[1529] K. A. Raaflaub, 1987, p. 231-232 ; cf. aussi C. Fornara, 1971, p. 23, p. 35-36, p. 61-62, p. 65 et p. 73-74. ; et J. Gould, 1989, p. 62.

[1530] Cf. K. A. Raaflaub, 1987, p. 234.

> « Polycrate fut, à notre connaissance, le premier Grec à avoir conçu le dessein d'être maître de la mer, si l'on excepte Minos le Crétois et quiconque avant lui a dominé la mer ; mais, né de la race dite des "hommes", Polycrate fut le premier, nourrissant la grande ambition de régner sur l'Ionie et les îles. » (*Enquêtes*, III, 122)

Il rêva même de diriger la Grèce entière (III, 122). Comme le note Kurt Raaflaub :

> « Si cette histoire rappelait à l'auditoire l'expansion impitoyable et incessante de la puissance maritime athénienne, alors la fin de Polycrate, résultat d'une πλεονεξία aveugle, pouvait également [lui] paraître pertinente »[1531].

Par là, Hérodote retrouve son statut d'arbitre, d'ἵστωρ. Dans son discours explicite, il refuse une telle position d'autorité, abandonnant volontiers aux dieux la vérité pour se contenter d'opinions. Il peut porter, avec l'autorité de celui qui sait, un jugement sur les responsabilités et les égarements des uns et des autres et en instruire son auditoire : Athènes et Sparte, par leur lutte acharnée pour l'hégémonie, ont plongé la Grèce dans un malheur aussi grand que celui qu'elle avait enduré du fait des Guerres Médiques, tant il est mauvais de désirer la tyrannie, quelque forme qu'elle prenne ; au point que la cité attique doit prendre garde, elle qui pourrait bien avoir cédé aux mêmes démons que les tyrans barbares et dont l'empire peut apparaître comme l'héritier de celui des Perses, lui-même descendant de la puissance lydienne. Voici les « indices » qui permettent d'aboutir à cette conclusion.

Hérodote commence par suggérer que les maux dont a souffert la Grèce à cause des Guerres Médiques, puis du conflit péloponnésien dont Athènes et Sparte sont les protagonistes, procèdent d'une même ambition hégémonique. Ainsi, à la veille de la bataille navale de l'Artémision, Hérodote rappelle les effectifs de la flotte grecque présents aux abords de l'Eubée pour faire face aux Perses. Puis il ajoute qu'aux premiers moments du conflit, les Grecs avaient pensé mettre sous commandement athénien la flotte hellène, mais que les alliés s'y étaient opposés. Les Athéniens alors s'étaient inclinés :

> « L'essentiel était pour eux de sauver la Grèce et ils se rendaient compte que toute querelle pour le commandement entraînerait sa perte. » (*Enquêtes*, VIII, 3)

La plus grande menace, en ces circonstances troublées, était en effet celle d'une « discorde intestine » (στάσις ἔμφυλος), c'est-à-dire entre Hellènes. Notons au passage qu'Hérodote, en tenant ce raisonnement qui étend à la Grèce entière la notion de στάσις, généralement réservée aux luttes internes à la cité[1532], rejoint une nouvelle fois Théognis. Car ce dernier ne se contente pas d'évoquer les « discordes et les meurtres intestins » (στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι : v. 51), à propos des guerres civiles qui ruinent les cités dont les gouvernants sont κακοί. Mais il exprime aussi ses craintes de voir les Mèdes l'emporter parce que les Grecs se seront abandonnés à une telle στάσις :

> …στάσιν Ἑλλήνων λαοφθόρον.
>
> « …la discorde destructrice de peuples qui frappe les Hellènes. » (*Theognidea*, v. 781)

L'enquêteur n'est donc pas seul à penser que si de telles divisions avaient fait leur apparition en ce temps de crise, nul doute que l'Hellade tout entière aurait péri de leurs suites. Par là, en décrivant comme il le fait le comportement d'Athènes en cette occasion, il semble d'abord vouloir grandir le prestige de cette cité et souligner son

[1531] K. A. Raaflaub, 1987, note 58, p. 243-244.
[1532] Cf. Nicole Loraux, 1987, p. 101-124 ; 1991, p. 33-51.

renoncement à pratiquer une politique hégémonique et orgueilleuse qui mettrait en péril le salut de la Grèce.

Cependant Hérodote de préciser :

> « Ils cédèrent sans protester, aussi longtemps du moins qu'ils eurent absolument besoin des alliés, comme ils le firent bien voir : car, quand les Grecs eurent repoussé les Perses et luttèrent désormais afin de s'emparer de leur royaume, les Athéniens, prenant pour prétexte les orgueilleux abus dont faisait preuve Pausanias (τὴν Παυσανίεω ὕβριν προϊσχόμενοι), ôtèrent aux Lacédémoniens l'hégémonie suprême (ἀπείλοντο τὴν ἡγεμονίην τοὺς Λακεδαιμονίους). » (*Enquêtes*, VIII, 3)

Ainsi, quand les Athéniens prirent la tête des Grecs en 478-477, ces derniers en avaient certes assez de la toute puissance spartiate. Mais Hérodote implique également qu'en disputant à Lacédémone l'hégémonie sur la Grèce, les Athéniens n'étaient pas désintéressés. Loin de n'avoir à cœur que le bien-être de tous, ils obéissaient à une ambition personnelle. En d'autres termes, si Athènes a écarté à l'Artémision le péril d'une στάσις ἔμφυλος, en revanche, elle pourrait ne pas hésiter à en provoquer une, dès lors que sa sécurité n'exigerait plus de compromis, tandis qu'au contraire, la poursuite de ses intérêts passerait, elle, par des actions hostiles à ses anciens alliés. Or c'est précisément ce qui est arrivé avec la Guerre du Péloponnèse, véritable guerre civile à l'échelle de l'Hellade tout entière, puisqu'elle naît de la volonté d'Athènes d'instaurer son empire maritime contre la puissance spartiate. Certes, l'enquêteur ne le dit pas explicitement, mais son auditoire pouvait-il manquer de faire le lien ?

Hérodote entend donc à l'évidence signifier la nature funeste d'une lutte pour l'hégémonie ; c'est-à-dire en fait pour l'exercice d'une tyrannie sur l'Hellade. En effet, parlant des malheurs qui accablèrent la Grèce entre le règne de Darius et celui d'Artaxerxès, fils de Xerxès, l'auteur des *Enquêtes* ajoute :

> Ἐγένετο […] κακὰ τῇ Ἑλλάδι […], τὰ μὲν ἀπὸ τῶν Περσέων αὐτῇ γενόμενα, τὰ δὲ ἀπ' αὐτῶν τῶν κορυφαίων περὶ τῆς ἀρχῆς πολεμέοντων.
>
> « Ces malheurs qui s'abattirent sur l'Hellade furent en partie le fait des Perses et en partie celui de ses propres meneurs en lutte pour la suprématie. » (*Enquêtes*, VI, 98)

À savoir Athènes et Sparte aux prises dans le conflit péloponnésien. Or, grâce à un de ces jeux d'écho caractéristique d'une composition « poétique », mais au service ici une argumentation « historique », il est permis d'identifier le comportement des κορυφαῖοι Athènes et Lacédémone rivalisant pour l'hégémonie sur la Grèce, à celui d'oligarques se battant pour savoir qui fera prévaloir son avis, qui sera κορυφαῖος précisément, autrement dit qui accédera à la tyrannie et dominera les autres :

> Ἐν δὲ ὀλιγαρχίῃ πολλοῖσι ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινὸν ἔχθεα ἴδια ἰσχυρὰ φιλέει ἐγγίνεσθαι· αὐτὸς γὰρ ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι γνώμῃσί τε νικᾶν ἐς ἔχθεα μεγάλα ἀλλήλοισι ἀπικνέονται, ἐξ ὧν στάσιες ἐγγίνονται, ἐκ δὲ τῶν στασίων φόνος, ἐκ δὲ τοῦ φονοῦ ἀπέβη ἐς μουναρχίην.
>
> « En régime oligarchique, quand plusieurs personnes mettent leurs talents au service de l'État, on voit toujours surgir entre elles de violentes inimitiés : comme chacun veut être le meneur et voir triompher son opinion, ils en arrivent à se haïr tous ; des haines naissent les dissensions, des dissensions le meurtre, et du meurtre on vient au maître unique. » (*Enquêtes*, III, 82)

Athènes et Sparte luttant pour l'hégémonie sur la Grèce partagent avec Darius et Xerxès l'ambition de la dominer en maître absolu. De sorte que les Guerres Médiques et la Guerre du Péloponnèse sont finalement liées dans un même raisonnement au sein des

Enquêtes : elles s'enchaînent et ont pour origine des tentations semblables[1533]. Hérodote met en garde les cités, et surtout celles qui sont puissantes, contre toute ambition hégémonique, car celle-ci ne peut que les conduire à se comporter en tyrans, c'est-à-dire en Barbares[1534], vis-à-vis des autres Grecs.

ATHÈNES EN QUESTION

De même, il est possible, à partir de ce sous-entendu qui concerne également Athènes et Sparte, de relever dans les *Enquêtes* d'autres mises en garde adressées cette fois tout spécialement à la cité attique. Ainsi, Gregory Nagy étudie le dernier épisode narré par Hérodote, où l'Athénien Xanthippe, père de Périclès, se rend coupable d'un acte digne d'un Barbare, mais non d'un Grec. En effet, il fit crucifier Artayktès, un Perse des plus dépravés, et lapider son fils sous ses yeux ; et ce après avoir refusé les compensations qu'Artayktès proposait pour réparer ses torts envers ceux des Grecs qui demandaient sa mort (IX, 120). Ce traitement, les sévices employés relèvent plus de la cruauté associée aux mœurs barbares que du naturel grec[1535]. En outre, le comportement de Xanthippe paraît nettement opposé à celui du roi spartiate Pausanias. D'une part, celui-ci avait rejeté l'idée d'empaler le corps du général perse Mardonios en réponse aux mutilations que Xerxès avait fait subir au cadavre de Léonidas, déclarant simplement que la mutilation du corps d'un ennemi serait un acte bon pour des Barbares, mais non pour des Hellènes (IX, 79). D'autre part, Pausanias avait refusé de faire périr les enfants d'un traître à la cause grecque, ces derniers, disait-il, n'ayant rien à voir avec les crimes de leur père (IX, 88). Or ce contraste est fort intéressant parce qu'il permet de mettre en lumière l'ambiguïté du discours d'Hérodote. En effet, opposé de la sorte au comportement orgueilleux de Xanthippe, le caractère de Pausanias semble peu porté aux excès de l'ὕβρις. Et pourtant, c'est là l'accusation que portaient contre lui les Athéniens (VIII, 3) afin d'obtenir pour eux-mêmes l'hégémonie absolue sur l'alliance grecque contre la Perse[1536]. Par conséquent, l'enquêteur paraît jeter le discrédit sur la justification athénienne et suggérer que c'est le comportement même d'Athènes qui a pris les allures de l'ὕβρις. Car la tentation de se comporter en Barbare, celle de se transformer en tyran peuvent s'emparer d'une cité. La tyrannie a ses charmes[1537] et les vices que l'on associe un peu vite aux seuls Barbares sont présents, en germe, dans les cœurs grecs. C'est là la mise en garde qu'évoque cet αἶνος dont Xanthippe est le protagoniste.

Plus généralement, il est permis de dire du récit des *Enquêtes* tout entier qu'il met en garde, à travers les leçons traditionnelles qui accompagnent ses récits, ses αἶνοι, les puissantes cités comme Athènes contre la tentation hégémonique. Ainsi, l'agression de Crésus contre des cités grecques, premier acte « coupable » rapporté par Hérodote, apparaît comme une mise en garde implicite faite aux Athéniens. En effet, cette agression barbare se distingue des précédentes, ainsi qu'Hérodote le manifeste, parce que le « tyran » lydien fut le premier à réduire des cités grecques au statut de tributaires[1538] :

> Οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων ἐς φόρου ἀπαγωγήν (*Enquêtes*, I, 6).

[1533] Cf. C. Fornara, 1971, chapitre V.
[1534] Redisons-le : tyrannie et barbarie sont inséparables dans les *Enquêtes*. Cf. F. Hartog, p. 328 sq.
[1535] Cf. p. 552 sq.
[1536] Cf. G. Nagy, 1990, p. 307. Sur l'ambiguïté du portrait qu'Hérodote dresse de Xanthippe, cf. Charles Fornara, 1971, p. 55-56 ; sur les qualités de Pausanias, p. 62-66.
[1537] Cf. G. Nagy, 1990, p. 14.
[1538] G. Nagy, 1990, p. 308-309.

Or, comme nous l'avons vu à propos de la révolte d'Ionie, soumettre des Grecs à un tribut signifie qu'ils ne sont plus libres (ἐλεύθεροι). Hérodote le précise en ajoutant, après avoir fait sa remarque initiale sur le « tyran » (τύραννος) Crésus imposant un tribut aux Ioniens :

> Πρὸ τῆς Κροίσου ἀρχῆς πάντες Ἕλληνες ἦσαν ἐλεύθεροι.
>
> « Avant le règne de Crésus, tous les Grecs étaient libres. » (I, 6)

Et ce statut de tributaires, abominable pour des Grecs, c'est précisément celui qu'Athènes, en instaurant son empire maritime, a imposé aux autres cités grecques[1539].

Loin de nous l'idée de prétendre qu'Hérodote, dans son ἱστορία, a pris parti contre les Athéniens. En vérité, vouloir devenir la première cité de l'Hellade n'est pas blâmable en soi, pas plus que l'empire athénien ne fut en tout point néfaste pour les alliés d'Athènes, même soumis au tribut. De plus, l'enquêteur n'hésite pas à célébrer les Athéniens quand ils le méritent. Il admet ainsi que l'Hellade ne serait jamais restée ἐλεύθερα, « libre », sans l'initiative de la cité attique, et va même jusqu'à dire que les Athéniens devinrent les σωτῆρες, les « sauveurs » de la Grèce, en résistant avec succès au Grand Roi[1540]. Toutefois, Hérodote s'exprime là contre le sentiment d'une grande partie de son auditoire, aux yeux duquel Athènes, en établissant son empire, s'est manifestement rendue impopulaire :

> Ἐνταῦθα ἀναγκαίῃ ἐξέργομαι γνώμην ἀποδέξασθαι ἐπίφθονον μὲν πρὸς τῶν πλεόνων ἀνθρώπων, ὅμως δέ, τῇ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἀληθές, οὐκ ἐπισχήσω.
>
> « Je me trouve contraint ici de rendre publique une opinion désagréable à la plupart des hommes. Cependant, comme elle me paraît vraie, je ne la garderai pas pour moi. » (*Enquêtes*, VII, 139)

Gregory Nagy souligne l'ambiguïté de la position d'Hérodote :

> « L'hésitation d'Hérodote est suscitée par l'ambiguïté mise en place par son ἱστορία : la cité qui un jour libéra les Grecs de la tyrannie menace désormais de les asservir. La cité qui devint grande en renversant la tyrannie des Pisistratides (V, 78) est sur le point de tout perdre en voulant imposer sa tyrannie sur d'autres Grecs. Ce contraste est rendu encore plus frappant en ce que le récit des *Enquêtes*, pris dans sa continuité, s'arrête en 479 avant J.-C., juste avant que l'empire athénien ne commence à prendre forme. Si Hérodote avait continué à raconter le déroulement des Guerres Médiques jusqu'à leur terme formel, aux environs de 448 avant J.-C., avec la paix de Callias, le contraste entre l'ancienne Athènes qui libéra l'Hellade des Perses et la nouvelle Athènes qui apparaît comme la puissance suprême d'un nouvel empire, aurait été masqué. »[1541]

De nombreux épisodes des *Enquêtes* illustrent l'ironie de cette situation où le sauveur se fait destructeur et, rappelant la destinée d'Athènes, contribuent à l'éclairer. Ainsi lorsque les Lacédémoniens réunissent leurs alliés péloponnésiens pour les convaincre de les aider à ramener Hippias au pouvoir à Athènes. Ce sont les Corinthiens qui s'opposent alors à eux le plus vivement. Le fils de Pisistrate les avertit pourtant, lui

---

[1539] Sur Athènes héritière de l'empire perse, lui-même ayant succédé au royaume de Crésus, cf. également Charles Fornara, 1971, chapitre V.

[1540] VII, 139. De même et face à Athènes, les Lacédémoniens ne sont pas exempts de reproche, en particulier quand ils prennent le parti du Pisistratide Hippias contre la jeune démocratie athénienne dont la puissance grandissante les inquiète. En cette occasion, ils se voient en effet ouvertement critiqués par les autres Grecs (V, 90-93). Pour les autres critiques que formule Hérodote à l'encontre de Sparte et de ses alliés, cf. J.-C. Carrière, 1988, p. 250-253.

[1541] Cf. G. Nagy, 1990, p. 309-310 ; ce procédé est le même que celui déjà employé à propos de Thémistocle et de Pausanias, l'enquêteur ne disant rien de la sombre fin de ces personnages, mais laissant à l'auditoire le soin de la rétablir et d'en tirer ses propres conclusions : cf. Charles Fornara, 1971, p. 62-74.

qui connaissait mieux que personne les oracles touchant l'avenir d'Athènes face aux cités du Péloponnèse :

> « Les Corinthiens auraient, les premiers, sujet de regretter les Pisistratides, aux jours inévitables où ils auraient à se plaindre des Athéniens » (*Enquêtes*, V, 93).

Mais ils persistèrent dans leur refus et finirent par emporter la décision. Peu importe que cette affaire soit authentique ou non. Elle ne pouvait manquer d'évoquer un événement contemporain de la composition des *Enquêtes*, à savoir le concile de la ligue péloponnésienne réuni à Sparte en 432. Lors de cette rencontre, de nombreuses cités se plaignirent amèrement des attaques et agressions athéniennes. Mais ce furent les délégués de Corinthe qui critiquèrent la cité attique, devenue πόλις τύραννος, le plus violemment. À la suite de quoi, leur proposition d'entrer en guerre contre Athènes rencontra un support écrasant[1542]. Comme le remarque Kurt Raaflaub :

> « Les *Enquêtes* d'Hérodote ne pouvaient revêtir une pertinence historique pleine et entière que si ces événements et le rôle et la réputation d'Athènes [au moment où l'enquêteur compose et rend publique son œuvre] étaient pleinement pris en compte par l'auditoire[1543]. [Hérodote] attendait d'eux qu'ils pensent que la même cité qui fut alors sauvée de la tyrannie pour la seconde fois et qui devint capable par là de contribuer de manière décisive à sauvegarder la liberté des Grecs face aux Perses, soumit peu de temps après les cités libérées à sa propre tyrannie. Gardant cette réflexion à l'esprit, nous, tout comme l'auditoire de l'historien, pouvons apprécier l'ironie profonde qu'il y a à ce que ce fût Hippias d'entre tous les hommes qui ait prononcé cette mise en garde par trop réaliste ; à ce que ce fussent les Corinthiens qui aient argumenté contre l'établissement de tyrans dans les cités grecques ; et à ce que ce fût Sparte, traditionnelle libératrice du joug tyrannique, qui ait eu l'intention, en cette occasion, de violer ses propres principes, d'empêcher la tyrannie sur une vaste échelle en l'imposant sur une petite, et de sacrifier la liberté d'une cité pour sauver celle de toutes les autres. »[1544]

De même, au cours de l'hiver 480-479, Mardonios propose aux Athéniens de contracter une paix séparée avec les Perses (VIII, 136-144). Les Spartiates, en apprenant la nouvelle, poussent un cri d'alarme et cherchent à rendre inadmissible aux yeux des Athéniens la proposition du général de Xerxès :

> Αἰτίους γενέσθαι δουλοσύνης τοῖσι Ἕλλησι Ἀθηναίους οὐδαμῶς ἀνασχετόν, οἵτινες αἰεὶ καὶ τὸ πάλαι φαίνεσθε πολλοὺς ἐλευθερώσαντες ἀνθρώπων.
>
> « Il serait odieux que les Grecs dussent leur esclavage aux Athéniens, quand toujours et de toute antiquité l'on voit en vous les libérateurs de tous les peuples. » (*Enquêtes*, VIII, 142)

Et les Athéniens de leur répondre :

> « C'est bassement mettre en doute la noblesse d'Athènes, quand vous la connaissez bien, quand vous savez qu'il n'y a pas au monde assez d'or, une terre assez extraordinaire par sa beauté et sa richesse, pour que nous consentions à ce prix à nous ranger du côté du Mède et à réduire la Grèce en esclavage (καταδουλώσαι τὴν Ἑλλάδα). » (*Enquêtes*, VIII, 144)

L'ironie vient ici, évidemment, de ce que les Athéniens refusent de réduire la Grèce à l'esclavage pour le compte des Perses, mais qu'ils pourraient bien ne pas hésiter à le faire volontiers pour le leur. Par là, leur volonté indéfectible de ne jamais « médiser »

[1542] Cf. Thucydide I, 66-68.

[1543] Cf. H. Strasburger, 1955 ; Charles Fornara, 1971, p. 14-15, 40-41, 44-45, 59-62, 66, 73-74 et 79-82 ; cf. également p. 39-41 de cette étude.

[1544] K. A. Raaflaub, 1987, p. 224-225.

peut apparaître non comme la conséquence de différences insurmontables et inconciliables entre la nature perse et barbare, liée à la tyrannie, et l'esprit libre et « démocratique » grec et athénien, mais s'expliquer bien plutôt par la trop grande ressemblance entre Perses et Athéniens. Ils seraient ennemis parce que rivaux, et non parce que les uns cherchent à défendre ce que les autres tentent de détruire[1545].

Repensons également à l'histoire de Thémistocle telle qu'Hérodote la présente au Livre VIII, c'est-à-dire dans le prolongement des explications concernant les concessions athéniennes au début du conflit ainsi que leur comportement ultérieur. Nous avons vu comment, après Salamine, ce célèbre personnage apparaissait sous un jour plus sombre[1546]. Sa cupidité était dès lors soulignée, ainsi que les abus auxquels l'autorisait et le conduisait le trop grand crédit dont il jouissait auprès des Athéniens. Et pour finir, Hérodote le décrivait en train de se livrer à des extorsions de fonds, soumettant de fait les cités des îles à lui verser un tribut. Ainsi Thémistocle prenait-il soudainement les traits d'un véritable tyran et, tel Crésus, asservissait-il les Grecs. Il était devenu fauteur de troubles ; il provoquait une στάσις ἔμφυλος. Son histoire illustre donc elle aussi, en la préfigurant, la contradiction d'une politique athénienne à la fois salvatrice et destructrice. Thémistocle, qui sauva la liberté de la Grèce à Salamine, est aussi celui qui a entraîné Athènes sur la voie de la tyrannie et qui l'a encouragée, par son exemple même, à soumettre l'ensemble des Grecs pour assurer la poursuite de ses intérêts. De même, Thémistocle est à l'origine de la construction par Athènes de la flotte qui lui donnera de vaincre Xerxès. Mais c'est aussi celle qui lui assurera la suprématie maritime sur l'Hellade et qui servira de fondement à son hégémonie[1547].

D'autres personnages des *Enquêtes* se prêtent encore à cette analyse. Thémistocle est le héros de Salamine. Plutarque nous apprend que c'est en entendant parler de la victoire de Marathon et vanter la gloire de Miltiade qu'il fut pris du désir d'attacher à jamais son nom à l'histoire d'Athènes et du monde grec[1548]. Ne serait-il pas intéressant, alors, de découvrir que, dans les *Enquêtes*, le héros de Marathon, Miltiade, présente lui aussi un comportement et une personnalité ambiguë ? En vérité, le portrait que livre Hérodote de ce personnage ressemble sur bien des points à celui de son illustre successeur et en éclaire les aspects troubles.

Miltiade, en effet, quand il apparaît pour la première fois dans le récit des *Enquêtes*, est « tyran »[1549] des cités de Chersonèse (ἐτυράννευε : VI, 34), succédant à son oncle Miltiade l'Ancien. En outre, ce sont les Pisistratides, tyrans d'Athènes à cette époque, qui l'ont envoyé prendre en mains cette région. Et Hérodote précise qu'» à Athènes aussi, ils le traitaient bien » :

> Μιν καὶ ἐν Ἀθήνῃσι ἐποίευν εὖ (*Enquêtes*, VI, 39).

Mais surtout, en Chersonèse, Miltiade ne se contente pas de détenir tous les pouvoirs, ce que le verbe τυραννεύειν pourrait signifier, sans connotation péjorative aucune : en effet, il pourrait jouir des prérogatives d'un tyran, sans en avoir ni le titre, ni les manières. Toutefois, ce n'est pas le cas. Il se comporte en tyran. Ainsi, en faisant emprisonner les principaux personnages de Chersonèse[1550] et en les réduisant au silence, il se conforme à l'opinion générale que l'on se fait à son époque des despotes. En effet, dans la fameuse discussion sur le choix du meilleur gouvernement au Livre III, Otanès, défenseur de la démocratie, dit que l'un des traits caractéristiques du tyran est qu'« il éprouve une haine jalouse à voir vivre jour après jour les gens de bien » et qu'il

---

[1545] K. A. Raaflaub, 1987, p. 240-241.
[1546] Cf. *supra* p. 556 sq.
[1547] Cf. Charles Fornara, 1971, p. 66-74.
[1548] Plutarque, *Vie de Thémistocle*, 3.4.
[1549] Sur Miltiade "tyran", cf. F. Hartog, 1980, p. 341.
[1550] Cf. VI, 39.

s'empresse, en conséquence, de les persécuter[1551]. Les *Enquêtes* fournissent, nous l'avons noté[1552], plusieurs exemples d'un tel comportement. En outre, Miltiade, comme Déiokès et Pisistrate, s'entoure d'une garde personnelle (πεντακοσίους βόσκων ἐπικούρους : VI, 39). Enfin, il prend pour épouse la fille d'un roi barbare, ce qui le fait paraître plus asiatique et moins grec. Et nous avons déjà noté combien, pour les Hellènes, la tyrannie était associée à la barbarie et à l'Orient[1553].

Il y a plus. Lors de l'expédition de Darius contre les Scythes, Miltiade est en effet directement associé aux tyrans d'Asie Mineure comme Histiée, véritables agents du Grand Roi. Cornélius Népos explique en effet, dans le chapitre qu'il consacre à Miltiade, que Darius lui avait confié, comme aux autres tyrans grecs d'Asie,

> « …le gouvernement permanent d'une cité dans la région dont ils étaient natifs. En effet, il pensait maintenir plus facilement sous sa coupe les peuples de langue grecque qui habitaient l'Asie s'il confiait la charge de veiller sur leurs cités à des amis à lui. Car s'il venait à être renversé, ces derniers n'auraient aucun espoir de salut. » (*Miltiade*, III, 3)

Or l'échec de l'expédition de Darius contre les Scythes met précisément le Grand Roi dans une position critique. Miltiade apparaît aux côtés de ces « collègues » tyrans quand ils doivent décider s'ils vont perdre le Grand Roi en brisant les ponts qui assurent sa retraite. Miltiade soutient, pour sa part, qu'il faut les détruire et libérer ainsi l'Ionie du joug perse. Mais Histiée de Milet convainc alors les autres tyrans de ne pas perdre Darius :

> « Sa puissance disparue, ils ne pourraient conserver leurs pouvoirs, ni lui à Milet, ni personne nulle part. » (*Enquêtes*, IV, 137)[1554]

Miltiade place donc la liberté des Ioniens au-dessus de son pouvoir personnel, ce qui est tout à son éloge :

> « [Miltiades,] cujus ratio etsi non valuit, tamen magno opere est laudanda, cum amicior omnium libertati quam suae fuerit dominationi. » (*Miltiade*, III, 5)

Toutefois, Hérodote réaffirme que Miltiade n'en demeure pas moins « tyran de Chersonèse » (τυραννεύοντος : IV, 37), soulignant par là l'ambiguïté d'un personnage à la fois soucieux de libérer les Grecs et appréciant les avantages d'un pouvoir absolu. Et Népos avoue que, si Miltiade quitte la Chersonèse pour retourner à Athènes, ce n'est pas parce qu'il est lassé d'exercer sa tyrannie, mais parce que sa proposition de perdre Darius ne saurait manquer d'atteindre les oreilles du Grand Roi et qu'il craint pour sa vie s'il reste plus longtemps en Asie[1555]. Enfin, de retour à Athènes, il doit faire face aux poursuites de personnes l'accusant de s'être comporté en tyran en Chersonèse (ἐδίωξαν τυραννίδος τῆς ἐν Χερσονήσῳ : VI, 104).

Néanmoins, c'est à l'occasion de la bataille de Marathon, son heure de gloire, et de son comportement par la suite, que le rapprochement avec Thémistocle est le plus évident. Car sa victoire lui confère alors une influence exceptionnelle et qui ne cesse de croître. Hérodote écrit en effet :

> Μετὰ τὸ ἐν Μαραθῶνι τρῶμα γενόμενον Μιλτιάδης καὶ πρότερον εὐδοκιμέων παρὰ Ἀθηναίοισι τότε μᾶλλον αὔξετο[1556].

[1551] Cf. III, 80.
[1552] Cf. *supra* p. 586 sq.
[1553] Hérodote raconte ainsi que Pausanias chercha à épouser la fille d'un cousin de Darius afin de devenir tyran de la Grèce : cf. V, 32.
[1554] Cf. aussi Cornélius Népos, *Miltiade*, III, 3-4.
[1555] Cornélius Népos, *Miltiade*, III, 6.
[1556] Il est intéressant de noter que, lorsque Plutarque expose les raisons qui poussaient Aristide, un homme autrement

> « Après la déroute des Perses à Marathon, la popularité de Miltiade, qui était déjà considérable dans Athènes, grandit encore. » (*Enquêtes*, VI, 132)

Dès lors, les Athéniens lui cèdent en tout. Ils sont « exaltés » (ἐπαιρηθέντες) par ses propositions. Le verbe ἐπαίρειν, ici à la voix passive, est celui qu'emploie Crésus en particulier, quand il explique à Cyrus que c'est un dieu qui « l'a poussé à attaquer » les Perses contre toute raison (*Enquêtes*, I, 87)[1557]. Ainsi, les Athéniens, emportés par leur enthousiasme, suivent-ils aveuglément le héros de Marathon. Et ce dernier en profite. Il les entraîne dans une expédition militaire en prétextant des motifs d'intérêt public quand son intention est en fait d'assouvir une vengeance personnelle. En outre, la raison qu'il invoque est la même que celle dont usera Thémistocle après Salamine, quand, tirant parti de son influence à Athènes, il laisse libre cours à son ambition et à sa cupidité. En effet, Miltiade prétend vouloir faire payer celles des îles qui ont pactisé avec l'ennemi. Or c'est ce même prétexte qu'emploie Thémistocle pour soutirer à ces dernières de quoi remplir ses coffres.

Ainsi, Miltiade apparaît bien comme le précurseur de la politique de Thémistocle ainsi que de ses dangers. Il montre, par sa vie même, ce que la tyrannie a de tentant et de corrupteur. Car le sauveur de la Grèce et de sa liberté à Marathon était tyran en Asie. Le héros des Guerres Médiques a confondu son propre intérêt et sa propre ambition avec le bien commun. Ses alliés et compatriotes, les Athéniens, ne furent bientôt plus que de simples instruments au service de sa cause. De sorte qu'à travers la figure de Miltiade et ses apparentes contradictions, Hérodote nous invite à deviner celle d'Athènes, elle qui a brisé le joug perse pour mieux établir le sien ensuite. Démocratie pour ses citoyens, elle pourrait bien être tyrannie pour ses compatriotes. Cela n'a rien de contradictoire quand le héros de Marathon, victoire hoplitique et donc aristocratique[1558], ressemble tant au vainqueur de Salamine, bataille remportée par la marine et donc par le δῆμος[1559].

Afin d'illustrer cette analogie entre le parcours de certains personnages marquants des *Enquêtes* et l'histoire ultérieure d'Athènes, Gregory Nagy a choisi, quant à lui, d'étudier le portrait qu'Hérodote fait de Périclès. Il s'appuie pour cela sur une παραίνεσις, une mise en garde, des dieux à la mère de Périclès, mise en garde que rapporte l'historien. En outre, cette παραίνεσις revêt, dans le récit des *Enquêtes*, la forme d'un αἶνος au sens ésopéen du terme. Ce qui nous offre donc, réunis en un seul exemple, les trois aspects de ce mode de discours : 1) un avertissement, un conseil moral 2) exposé sous la forme d'une fable, d'un récit symbolique et 3) renvoyant à un sous-entendu, à un principe de sagesse politique et à un jugement implicite sur le cours des événements au cœur même de l'entreprise « historique » des *Enquêtes*. Sentence ancienne et nouvelle se mêlent ici.

Hérodote, en effet, raconte l'αἶνος que voici : Agaristé, petite-fille de Clisthène l'athénien, qui était enceinte, rêva qu'elle enfantait un lion, avant de donner naissance, quelques jours après, à un fils : Périclès (VI, 131). Assurément, au lion sont associées de nombreuses et évidentes qualités. Toutefois, cet animal présente aussi une face sombre. Car s'il est symbole force et de puissance, il peut également se faire destructeur. Ainsi, on s'en souvient, quand Apollon reproche à Achille outrageant le

---

posé et calme, à affronter Thémistocle, il souligne le fait qu'il s'agissait pour le « Juste » d'empêcher son adversaire « d'accroître son autorité ». Or l'expression qu'il utilise est : ἐνιστάμενος αὐτῷ τὴν αὔξησιν (*Vie de Thémistocle*, 3.3). La « leçon » est claire : quand leur influence prend trop d'ampleur, des hommes comme Miltiade ou Thémistocle font peser un réel danger sur la chose publique.

[1557] Cf. *supra* p. 590 sq.

[1558] Cf. Pierre Vidal-Naquet, 1981b, "La tradition de l'hoplite athénien", p. 132-137 et "Une énigme à Delphes", p. 398-400.

[1559] Cf. *supra* p. 555 sq.

cadavre d'Hector d'avoir quitté toute pitié et d'ignorer le respect, c'est à un lion qu'il le compare :

> Ἀλλ'ὀλοῷ Ἀχιλῆι, θεοί, βούλεσθ'ἐπαρήγειν, | ᾧ οὔτ'ἀρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι οὔτε νόημα | γναμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὡς ἄγρια οἴδεν, | ὅς τ' ἐπεὶ ἀρ μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀφήνορι θυμῷ | εἴξας εἶσ' ἐπὶ μῆλα βροτῶν, ἵνα δαῖτα λάβῃσιν · | ὡς Ἀχιλλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδὲ οἱ αἰδώς.
>
> « Vous préférez donc, dieux, prêter aide à Achille, alors que celui-ci n'a ni raison ni cœur qui se laisse fléchir au fond de sa poitrine et qu'il ne connaît que pensers féroces. On dirait un lion qui, docile à l'appel de sa vigueur puissante et de son cœur superbe, vient se jeter sur les brebis des hommes, pour s'en faire un festin. Achille a, comme lui, quitté toute pitié, et il ignore le respect. » (*Iliade*, XXIV, v. 39-44)[1560]

De même, dans *Agamemnon* d'Eschyle (v. 717-736) se trouve une histoire qui, depuis longtemps déjà, a été reconnue comme étant un αἶνος et qui raconte comment un lionceau fut élevé dans une maison pour devenir le fléau de ses habitants[1561]. Or, chez Hérodote aussi, le lion se voit attribué une caractéristique funeste : lorsqu'il décrit la gestation de cet animal, l'enquêteur dit que le lionceau, encore à l'état d'embryon, laboure de ses griffes les entrailles de sa mère, de sorte que la matrice est détruite au moment de sa naissance et que la lionne ne peut plus avoir de petits (III, 108)[1562]. En racontant cette anecdote, l'historien espère démontrer qu'une fertilité réduite est le prix à payer par les prédateurs pour compenser leur nature sauvage et rapace[1563]. Il reprend donc là un argument que développait Hésiode à la suite, justement, de l'αἶνος de l'*Épervier et du Rossignol*[1564]. Cet αἶνος, rappelons-le, fait de la nature rapace de l'Épervier et de son comportement le paradigme de l'ὕβρις face à la justice, la δίκη ; la première rendant stérile celui qui en montre, tandis que la seconde donne d'être fertile[1565]. Et Gregory Nagy de conclure :

> « En associant la naissance de Périclès à celle d'un lionceau, Hérodote a exploité l'ambiguïté de l'αἶνος comme forme de discours : l'enfant qu'est Périclès deviendra soit le sauveur, soit le prédateur, le destructeur de la communauté hellénique tout entière qui l'aura élevé. »[1566]

L'ironie d'une telle situation est évidente. On a souvent présenté Hérodote — on le lui a même reproché — comme le défenseur d'Athènes en général et du clan des Alcméonides, dont est issu Périclès, en particulier[1567]. Et de fait, dans le développement qu'il consacre à cet illustre γένος, il commence par exposer la haine violente que ses membres portent à la tyrannie des Pisistratides et fait de cette aversion un objet de louange, puisqu'à ses yeux, elle justifie que les Alcméonides soient considérés comme les « vrais libérateurs » d'Athènes[1568]. Hérodote fait donc preuve d'une ambiguïté remarquable, en suggérant par un αἶνος que :

[1560] Cf. *supra* p. 173 sq.
[1561] Cf. G. Nagy, 1990, p. 310-313.
[1562] G. Nagy, 1990, p. 310-313.
[1563] Cf. VIII, 108.
[1564] Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 202-212.
[1565] Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 225-427 et v. 274-285.
[1566] Cf. G. Nagy, 1990, p. 310-313.
[1567] Cf. par exemple les remarques que font à ce sujet W. W. How et J. Wells, 1912, p. 41-42 ; cf. aussi É. Meyer, 1901, II, ch. 5. Charles Fornara livre une critique remarquable de cette opinion (1971, p. 42-58). De même, cf. K. H. Waters, 1985, p. 123-125. Tous deux relèvent également « l'ironie » dont sait faire preuve, à l'occasion, Hérodote : cf. C. Fornara, 1971, p. 86 et K. H. Waters, 1985, p. 170-171.
[1568] Cf. VI, 121-123.

> « La famille qui haïssait le plus âprement les tyrans est également produite l'homme qui fut lui-même accusé d'ambitions tyranniques et qui fut le plus ferme avocat de l'impérialisme athénien et le chef de la πόλις τύραννος. »[1569]

De plus, le lien entre la figure de Périclès et celle de Thémistocle s'accentue. L'un comme l'autre présentent ce double visage de protecteur-corrupteur, et cela est souligné symboliquement dès les épisodes relatant leur enfance. Les mots, rapportés par Plutarque, du maître d'école de Thémistocle reviennent ici en mémoire :

> Οὐδὲν ἔσει, παῖ, σὺ μικρόν, ἀλλὰ μέγα πάντως ἀγαθὸν ἢ κακόν.
>
> « Tu ne seras jamais peu de chose, mon enfant ; mais est force que tu sois un jour quelque grand bien ou quelque grand mal. »[1570]

En outre, et puisque nous évoquons les « légendes », les récits symboliques associés à la naissance et à l'enfance de certains personnages, il convient de rapprocher celui de la naissance de Périclès d'autres épisodes similaires des *Enquêtes*. Considérons en effet les hommes dont la venue au monde est entourée de présages, en général funestes. Qui trouvons-nous ? Cyrus pour l'Asie et Pisistrate et Kypsélos pour la Grèce. C'est-à-dire trois personnages souvent mieux connus des Grecs pour les risques qu'ils firent peser sur la liberté, voire sur la vie de leurs concitoyens, que pour la sagesse, la valeur ou la bonté dont ils firent preuve durant leur règne. Et si Hérodote prend soin d'offrir de Pisistrate comme de Cyrus des portraits nuancés, où les qualités ne manquent pas, cela ne fait qu'accroître l'équivoque de sa position. Montrer de la grandeur n'est pas un mal ; libérer son peuple non plus. Mais en même temps — et ceci, la figure de Kypsélos le fait bien voir —, de tels hommes s'engagent inévitablement sur la voie de l'ὕβρις et, ce qui est plus grave, entraînent leur royaume ou leur cité derrière eux.

Hérodote raconte ainsi que le père de Pisistrate, Hippocrate, un simple particulier, fut témoin d'un prodige que lui adressaient les dieux pour l'avertir[1571]. Tandis qu'il assistait aux fêtes d'Olympie en effet, « il avait offert un sacrifice et les chaudrons étaient en place, pleins des chairs des victimes et d'eau ; or, sans qu'il y eût de feu, ils se mirent à bouillir et à déborder ». Chilon de Lacédémone, un des Sept Sages, qui se trouvait là, lui prescrit alors « de ne pas faire entrer dans sa maison d'épouse féconde, et ensuite, s'il en avait une, de la répudier et, s'il avait un fils, de le renier ». Hippocrate cependant, « alors que Chilon lui faisait ces conseils », refusa de se laisser convaincre :

> Οὐκ ὧν ταῦτα παραινέσαντος Χίλωνος πείθεσθαι θέλειν τὸν Ἱπποκράτεα (*Enquêtes*, I, 59).

Il eut un fils : Pisistrate. La suite est connue.

L'histoire de la naissance du tyran athénien se présente donc comme celle de Périclès : c'est une παραίνεσις, un avertissement, adressée en termes obscurs par les dieux, puis déchiffrée par un homme sage qui la transmet à l'intéressé en le mettant en garde (ταῦτα παραινέσαντος Χίλωνος). Le prodige n'a pas ici la forme d'un αἶνος au sens ésopéen du terme, mais le procédé est semblable : la divinité signifie (σημαίνει) aux humains un avertissement. À eux de l'interpréter correctement et d'en tirer les conclusions qui s'imposent, d'en extraire la morale. Chilon remplit parfaitement son rôle d'homme sage et « déchiffre » l'énigme. Mais il ne peut parvenir à se faire entendre d'Hippocrate et le malheur annoncé se produit ; ou plutôt, ce qui peut être perçu comme un malheur, étant donné la haine des Pisistratides qui règne à Athènes au moment où

[1569] K. A. Raaflaub, 1987, note 10, p. 225.
[1570] Plutarque, *Vie de Thémistocle*, 2.2.
[1571] Cf. I, 59.

Hérodote compose son œuvre. Car, encore une fois, il faut insister sur l'ambiguïté de la position d'Hérodote vis-à-vis du tyran athénien, qui n'est pas sans valeur à ses yeux[1572].

Envisageons maintenant la venue au monde de Cyrus. Elle semble concerner au premier chef l'Asie et non la Grèce. Son grand-père Astyage reçoit en effet un songe lui prédisant que de sa fille naîtrait un enfant qui prendrait sa place sur le trône et régnerait sur toute l'Asie[1573]. Il décide alors de faire éliminer son petit-fils à sa naissance pour préserver son règne. Mais l'homme auquel il confie cette tâche, son fidèle ami Harpage, décide que, pour sa propre sûreté, il vaut mieux déléguer à un autre la lourde responsabilité de tuer l'héritier du trône. Il fait alors remettre l'enfant à l'un des bouviers d'Astyage avec ordre de l'abandonner dans la montagne. Le bouvier, cependant, n'en fit rien et éleva Cyrus comme son fils. Jusqu'au jour où ce dernier obtint effectivement le pouvoir sur l'Asie. Toutefois, cette histoire peut aussi bien s'appliquer à un Grec, pour peu que ce dernier ait effectivement étendu son pouvoir sur l'ensemble de l'Hellade. Or Périclès, à la tête d'Athènes, ne s'était pas fixé d'autre but. En outre, les circonstances de la venue au monde de Cyrus rappellent fort la légende qui entoure la naissance d'Œdipe et le lien a souvent été fait entre l'histoire de ce personnage au destin tragique, à la fois sauveur et destructeur de son peuple, et celle d'Athènes[1574]. Quand bien même l'auditoire d'Hérodote n'aurait pas « consciemment » relevé ces analogies, l'avertissement était présent, sous-jacent certes, mais près d'affleurer.

L'histoire de Kypsélos, tyran de Corinthe est, quant à elle, peut-être plus éclairante encore (V, 92). C'est le Corinthien Soclès qui raconte cette anecdote édifiante aux Lacédémoniens pour leur montrer les vices de cette tyrannie qu'ils veulent restaurer à Athènes en y ramenant le Pisistratide Hippias. Corinthe fut longtemps gouvernée par une oligarchie. Ses membres, les Bacchiades, dirigeaient la ville et prenaient leurs épouses dans leur propre clan. Mais un jour, l'un d'entre eux eut une fille boiteuse que personne ne voulut pour femme. Elle s'appelait Labda. Il la maria donc à un dénommé Éétion qui ne faisait pas partie des Bacchiades. Or ce dernier semblait ne pouvoir avoir d'enfant. Aussi alla-t-il consulter la Pythie à ce sujet. Il reçut alors une réponse énigmatique. Son épouse Labda avait conçu et son enfant « écrasera les despotes, il châtiera Corinthe » :

> Ἐν δὲ πεσεῖται | ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαιώσει δὲ Κόρινθον (*Enquêtes*, V, 92).

Cet oracle obscur n'aurait sans doute pas frappé les esprits, si les oligarques n'avaient essayé, depuis quelque temps déjà, de comprendre le sens d'un autre oracle précédemment adressé à Corinthe et les mettant en garde contre un enfant à naître qui les détruirait. Jusque-là, ils ne savaient pas dans quel foyer ce fléau verrait le jour. Mais l'oracle rendu à Éétion les éclaira. Ils décidèrent finalement que la progéniture d'Éétion ne devait pas survivre. Leur plan pour tuer cet enfant échoua cependant, et le fils d'Éétion, Kypsélos, grandit, devint homme et, fort de l'appui de la Pythie, s'empara du pouvoir à Corinthe. Maître de la ville, il se livra à des exactions infinies :

> « Nombreux furent les Corinthiens qu'il chassa, nombreux ceux qu'il dépouilla de leurs biens, beaucoup plus nombreux encore ceux qu'il dépouilla de la vie. » (*Enquêtes*, V, 92)

Ce qui est troublant ici, c'est non seulement qu'une véritable légende entoure la naissance de ce tyran sanguinaire, mais surtout qu'il ait été représenté dans le premier

[1572] Cf. *supra* p. 555 sq.
[1573] Cf. I, 108-109.
[1574] Cf. Knox, 1979, p. 87-95.

oracle, adressé aux oligarques, comme « un lion, puissant, féroce, [qui] brisera bien des genoux » :

> …λέοντα | καρτερὸν ὠμηστήν · πολλῶν δ' ὑπὸ γούνατα λύσει (*Enquêtes*, V, 92).

Au contraire, annoncée à son père cette fois, son action apparaissait comme un juste châtiment exigé des « despotes corinthiens ». Kypsélos présente donc un caractère contradictoire, à la fois juste vengeur et terrible criminel. En outre, symbolisé par un lion, il confère à cet animal des attributs positifs : force, puissance, aussi bien que négatifs : férocité, agressivité. De sorte qu'apparu lui aussi sous les traits d'un lion dans un présage annonçant sa naissance, Périclès, s'il peut faire montre de toutes les qualités que possède ce félin, risque également d'en présenter les défauts[1575].

Encore une fois, il ne s'agit pas de prétendre qu'Hérodote condamne Périclès :

> « L'αἶνος est simplement un discours édifiant qui comporte, inscrites en son sein, des mises en garde implicites contre un blâme potentiel. […] Il ne s'agit pas de dire qu'Athènes en général ou Périclès en particulier soient soumis au blâme. Bien plutôt, il s'agit simplement de dire que l'αἶνος, fidèle à son intention morale, instruit en même temps qu'il met implicitement en garde. […] L'empire *est* τύραννος selon l'expression "dramatisée" de Périclès (Thucydide II, 63), et l'idée d'un empire athénien est déjà présupposée dans les *Enquêtes* d'Hérodote (par exemple, V, 97). Pour Hérodote également, l'empire *est* τύραννος. »[1576]

Aspirer à l'hégémonie n'est pas un mal en soi. Le pouvoir, la toute-puissance sont choses tentantes. La tyrannie sur laquelle elles débouchent exerce un fort attrait. Mais qui se laisse séduire s'en éprend follement[1577] et cause sa propre perte. Car Ὕβρις et Κόρος lui font cortège et apportent la ruine pour les empires.

C'est en faisant apparaître au sein même de la cité grecque les vices barbares associés à la tyrannie que la tentation hégémonique s'avère la plus néfaste. Elle plonge les Hellènes dans des erreurs et des égarements semblables à ceux qu'ils dénoncent chez leurs voisins orientaux. Nous sommes ici au cœur des oppositions de principe entre Grecs et Barbares. Et ce qui est intéressant, c'est qu'Hérodote, revêtu du statut d'ἵστωρ à l'autorité incontestable, indique (σημαίνει) que ces différences ne sont pas aussi tranchées : les Grecs peuvent se laisser tenter par la tyrannie et sombrer par ce biais dans la barbarie.

Les *Enquêtes* ne sauraient donc apparaître davantage comme l'œuvre d'un curieux et non d'un historien. Loin de n'être qu'un rassemblement décousu de λόγοι, une entreprise sans cohérence ni méthode, elles reposent au contraire sur des réflexions et poursuivent des desseins qui n'ont rien à envier à ceux des grands poètes du passé. Mais surtout, il est manifeste que ces enseignements dispensés par l'enquêteur sont liés de manière constitutive à l'αἶνος, entendu à la fois comme forme littéraire et comme mode de discours, ainsi qu'aux leçons, aux γνῶμαι, qu'il illustre. On pourrait ne voir dans ces sentences, dans ces sagesses devenues « proverbiales », que de simples digressions, plaisantes il est vrai, mais naïves et sans portée historique aucune. Parce que les anecdotes qui leur donnent corps semblent indiquer qu'Hérodote perdait souvent de vue ses intentions « historiques » initiales — raconter les causes des conflits entre Grecs et Barbares ainsi que les exploits réalisés dans leur cours —, ce serait là la preuve de l'absence de tout fondement « logique », voire « philosophique », aux *Enquêtes*.

[1575] L'ambiguïté de la figure du lion dans le rêve que fait Agaristé est également soulignée par H. Strasburger, 1955., et C. Fornara, 1971, p. 53-54.
[1576] Cf. G. Nagy, 1990, p. 310-313.
[1577] Cf. p. 544 sq.

Mais en réalité, il n'en est rien. Des jeux d'échos, des indices disséminés dans le récit permettent de rapprocher les uns des autres ces épisodes aux dehors anecdotiques, ces leçons aux allures de lieux communs, de les relier pour constituer, au sein des *Enquêtes*, des motifs, des réseaux. À leur tour, ces motifs ont une portée parénétique manifeste, même si, pour les déceler, il faut « déchiffrer » le texte d'Hérodote. Néanmoins, déjà à travers eux, la volonté de l'enquêteur de livrer des réflexions non plus seulement éthiques, mais politiques et historiques, transparaît. Il veut guider ses auditeurs à travers les dangers qui les menacent au moment où il compose, et les aider à comprendre les situations complexes et les circonstances troublées de leur temps. En cela, son entreprise est proprement « historique ». Ainsi Hérodote ne se contente-t-il pas de signifier que tout amour passionné est aveugle et donc funeste, mais aussi que c'est précisément là la folie que peut inspirer la tyrannie. De même, trop de bonheur rend le Ciel jaloux, avertit l'enquêteur. Cette leçon est enseignée par l'histoire de Crésus comme par celle de Cyrus. Mais en fait, elle concerne moins des tyrans et empires barbares que les puissantes cités grecques, telles Athènes et Sparte. Les Perses sont inhumains, la cruauté barbare ? Et pourtant, le dernier personnage des *Enquêtes* à se montrer sous ce jour n'est pas le Grand Roi ou l'un de ses sujets, mais le père de Périclès. L'opulence émousse la valeur et, de fort, un peuple vivant dans le luxe devient soumis. Or, au temps où Hérodote compose son œuvre, n'est-ce pas à Athènes que s'amassent les richesses ? Enfin, dernière mise en garde d'Hérodote : qui s'élève trop et acquiert un pouvoir démesuré finit par se comporter en tyran et perd tout sens moral. Ainsi est-ce son ὕβρις qui fit perdre à Sparte l'hégémonie sur l'Hellade au profit d'Athènes. Mais aujourd'hui, c'est cette dernière, devenue maîtresse d'un véritable empire, qui montre des signes d'orgueil.

Hérodote apparaît finalement à la fois comme un véritable ποιητής, un artiste, un créateur, soucieux d'instruire son auditoire à travers une subtile composition littéraire, et comme un historien à part entière, cherchant à expliquer une réalité présente et complexe.

CONCLUSION

CONCLUSION ET PERSPECTIVES
LA FIN DES POÈTES

Les *Enquêtes* d'Hérodote, œuvre charnière, accordent encore une grande place à l'univers des poètes alors même qu'elles se révèlent profondément « civiques ». Pourtant, vient un moment dans le développement de la cité ou les vérités divines semblent avoir réellement perdu toute signification. La tragédie meurt. Thucydide et Platon accusent Hérodote de naïveté et de crédulité, quand ce n'est pas de malice. Les mythes sont assimilés à des contes de bonne femme et les poètes soupçonnés de troubler l'ordre civique. Comment donc expliquer ce phénomène ? Quel est ce tournant où tout bascule ? Et pourquoi ? Voilà ce sur quoi il nous faut nous interroger pour finir.

Ainsi que nous l'avons vu, un mouvement de « laïcisation » de la parole poétique se dessine à partir du VI^e^ siècle. Inspirée, vraie et efficace, elle façonnait le monde archaïque au nom de Zeus. Mais à mesure que les intentions qui la sous-tendaient se sont sécularisées, que les vérités qu'elle exprimait s'avéraient moins divines que pratiques, à mesure que les bouleversements politiques, sociaux, économiques que connaissait la cité la gagnaient et devenaient l'enjeu même de ses conseils, à mesure enfin que les aèdes se révélaient moins poètes qu'orateurs ou législateurs, la parole chantée s'est trouvée liée de plus en plus aux circonstances du moment et de moins en moins à des idéaux éternels de justice et de vérité. Pour reprendre la distinction traditionnelle entre ἀοιδοί et λόγιοι, le chant de l'aède se rapproche progressivement du discours de l'orateur. L'inspiration vient moins des dieux que du moment. Et par là, c'est la maîtrise même de la parole « véridique » et « gnomique » qui échappe peu à peu aux poètes inspirés pour passer entre les mains de professionnels du discours.

Cette évolution s'affirme d'abord dans le domaine juridique. Nous l'avons vu pour Athènes avec Solon, mais cela est vrai pour toutes les autres cités qui s'instituent comme entités propres au cours du VI^e^ siècle, le fait d'établir des lois pour la cité — des νόμοι par opposition aux θέμιστες royaux et divins —, lois écrites et égales pour tous, petits et grands, humbles et puissants, introduit une rupture avec l'ordre du monde tel qu'il était en vigueur dans la Grèce archaïque[1578]. Rendre la justice n'est plus le privilège de quelques-uns, rois, poètes ou devins, parce qu'ils sont au fait des arrêts et des desseins divins. Les lois de la cité obéissent maintenant à la seule Δίκη, et non plus à Θέμις ; autrement dit à la part à laquelle chacun peut prétendre conformément aux règles, aux νόμοι, de la cité, et non à l'autorité inéluctable et dominatrice qu'un petit nombre d'hommes choisis et inspirés tiennent de Zeus[1579]. Jean-Pierre Vernant précise ainsi :

> « Au temps de Solon, les cités en crise font appel à un personnage qualifié par certains dons exceptionnels : arbitre, législateur, étranger souvent désigné par un oracle, tyran. L'idéal d'isonomie implique au contraire que la cité résout ses problèmes grâce au fonctionnement normal de ses institutions, par le respect de son propre νόμος. »[1580]

[1578] Cf. Jaeger, 1964, premier livre, chapitres V et VI. Vernant, 1962, p. 44 sq. ; 1965, I, p. 208 ; II, p. 112.

[1579] Cf. J. Carlier, 1981 ; Vernant, 1965, I, p. 208 ; 1981, p. 258 : « Thémis représente ce qui est fixe et fixé ; elle est une puissance oraculaire : elle dit l'avenir comme déjà établi » ; Detienne, 1967, p. 43 : « La puissance de la déesse *Thémis* couvre aussi bien le domaine de la mantique que le champ de la justice et de la vie politique » et est associée « au type de roi à qui l'on demande des sentences » parce qu'il est inspiré de Zeus ; Voir aussi H. Trocmé et H. Van Effenterre, 1964.

[1580] Vernant, 1965, I, p. 208.

La justice est clairement établie et non plus laissée aux soins et à l'interprétation de l'aristocratie, seule à même d'entendre correctement les oracles. Tous peuvent désormais devenir « maîtres de vérité », pour peu qu'ils sachent lire les textes.

Ces changements concernent ensuite la politique et les rapports qu'entretient la parole avec son auditoire. Parce qu'elle a cessé d'être inspirée et, par là, naturellement convaincante, parce qu'elle ne peut plus créer et ordonner le monde à l'image de la divine vérité dont elle était l'expression, mais qui n'a désormais plus cours, la parole, pour être encore efficace, doit agir sur autrui ; elle doit persuader. L'autorité de celui qui parle n'est plus garantie par les dieux, mais fondée sur l'orateur en personne. Il tire de lui-même le droit de s'exprimer et d'offrir sa vision des événements, ce qui rompt avec le statut des poètes archaïques, simples instruments des Muses. Jean-Pierre Vernant conclut en ces termes son étude sur le passage « du mythe à la raison » :

> « La raison se constitue par la mise au point et l'analyse des divers moyens d'action sur les hommes, de toutes ces techniques dont le langage est l'instrument commun : l'art de l'avocat, du professeur, du rhéteur, de l'homme politique. La raison grecque, c'est celle qui permet d'agir de façon positive, réfléchie, méthodique sur les hommes, non de transformer la nature. Dans ses limites, comme dans ses innovations, elle apparaît bien fille de la Cité. »[1581]

L'analyse que livre Marcel Detienne[1582] de ce phénomène distingue ainsi le personnage de Simonide, inventeur de l'épinicie, qui le premier considère l'art poétique comme un moyen de gagner sa vie, et non comme une vocation céleste. Rappeler la justice de Zeus, enseigner les vérités divines, voilà qui lui importe peu. Avec lui, la poésie devient une entreprise d'illusion où seule compte la persuasion. Convaincre son auditoire, lui faire adopter l'opinion du jour, tel est le but. Et c'est d'autant plus facile, quand on est un poète de l'éloge, qu'il suffit de lui dire ce qu'il a envie d'entendre. La parole du poète est donc tirée ici du côté de λήθη et d'ἀπατή, de l'obscurité et de la tromperie, mais sans qu'en soit fait un usage positif. Pour la pensée archaïque, l'ambiguïté et l'énigme, le recours à l'αἶνος, étaient gage d'une vérité sous-jacente dont la nature divine seule interdisait une révélation directe. Au contraire désormais, l'équivoque est à éviter si l'on veut persuader. Seule demeure la ruse[1583]. Et si l'on déforme encore la réalité et la signification des mots, ce n'est plus pour faire accéder à un sens des événements et des destinées supérieur et divin, mais pour faire triompher une opinion personnelle et contingente. Aristophane, dans les *Cavaliers*, raille, méfiant, ces nouveaux héros de μῆτις, orateurs hors pair, mais d'une astuce qui ne doit plus rien à celle de Zeus :

> Ποικίλος γὰρ ἀνὴρ | κἀκ τῶν ἀμηχάνων πόρους εὐμήχανος πορίζειν.
>
> « Car cet homme connaît des tours de toutes les couleurs, fort bien armé pour passer outre aux plus désarmantes impasses ! » (*Cavaliers*, v. 758-759)[1584]

Le Paphlagonien ne songe pas au bien de tous. Certes, il cherche, comme au bon vieux temps, à légitimer son action au nom des dieux, invoquant à son appui d'obscurs oracles. Mais c'est là, désormais, procédé de charlatan, dont il use non par conviction, mais pour duper Δῆμος, « Lepeuple ». Ce n'est pas Ulysse, échappant à l'ἀμηχανίη grâce à ses machines et sauvant ses compagnons et lui-même des mâchoires de Polyphème ; ou jouant les prétendants, fausse panse face à de vrais ventres. La ruse

---

[1581] Vernant, 1965, II, p. 124. Voir aussi Vernant, 1962, chapitre IV sq., en particulier p. 45 : « La parole n'est plus le mot rituel, la formule juste, mais le débat contradictoire, la discussion, l'argumentation ».
[1582] Detienne, 1967, p. 111 sq.
[1583] Cf. Detienne, 1967, chapitre VI.
[1584] Traduction de Victor-Henry Debidour. Cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 26.

désormais ne sert plus qu'à satisfaire les propres appétits du beau parleur. La langue est bien toute puissante. Elle guide toujours la foule, comme au temps des rois de la *Théogonie*. Mais elle se nomme désormais démagogie.

Néanmoins, tout n'est pas négatif dans cette évolution, puisqu'elle inaugure une transmission laïque et professionnelle du savoir, transmission qui fait fi de la naissance et convient bien à la cité face à l'élitisme aristocratique. Ainsi Simonide est-il aussi l'inventeur de la mnémotechnique, faisant de la sorte sortir l'art du poète du giron des dieux pour en faire un métier à part entière, accessible à tout un chacun. Poète « politicien », « premier sophiste »[1585], Simonide considère que « c'est la cité qui fait l'homme » (πόλις ἄνδρα διδάσκει : fr. 53 Diehl) et que la décision politique, qui n'est jamais qu'une opinion victorieuse, une apparence convaincante, a plus de poids que la vérité divine (τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται : fr. 55 Diehl)[1586]. Aucune nuance péjorative ne vient ici s'attacher à cet usage de la δόξα. La parole repose ici sur la persuasion et l'opportunité. À la portée de tous, elle est devenue laïque et civique. « Parole-dialogue », « parole-débat », ἰσηγορία, elle est maintenant l'arme des rhéteurs et des orateurs, des « professionnels » du discours[1587].

Enfin, les sophistes ne sont pas les seuls à ôter aux poètes l'usage de la parole. Car face à eux se dressent également les philosophes, qui leur reprochent cette fois l'impureté de cette ἀλήθεια qu'ils prétendent divine. Les dieux sont souvent bien trop humains pour être convaincants, les mythes trop poétiques, l'ensemble trop naïf. L'inspiration des poètes manque cruellement de hauteur de vue. Quant à l'ambiguïté qui entoure leurs discours, ces αἶνοι qui ne cessent de s'y mêler, loin d'exprimer des vérités inaccessibles aux hommes, ce ne sont qu'énigmes et fables enfantines, bref de dangereuses et mensongères fictions. On se reportera pour s'en convaincre aux vues — étudiées au début de cette étude[1588] — de Platon sur la question, lui qui qualifie les enseignements moraux traditionnels de « bavardages de vieilles femmes »[1589]. En outre, dans la *République* (479a-480a), Platon assimile avec dédain les « opinions », les δόξαι, parce qu'à la fois « lumineuses et obscures », à des énigmes enfantines justement. Ce qui signifie que, pour lui, l'ambiguïté, le monde de l'αἶνος, n'est aucunement digne d'intérêt ni d'éloge et n'a absolument rien à voir avec la Vérité.

Entre le VI^e^ et le V^e^ siècle, les poètes traversent donc des temps troublés. Ils ne peuvent ignorer plus longtemps les réalités civiques. Celles-ci font par force leur entrée dans leurs chants. Des tensions se font jour entre la justice de Zeus et celle de la cité, entre les explications divines et inspirées du monde et celles humaines et politiques. Et si ces tensions ne provoquent pas de ruptures immédiates, il est certain qu'elles évoluent dans ce sens. Même Hérodote, qui pourtant semble ne pas souffrir des dilemmes de la tragédie, n'a plus la même déférence, nous l'avons vu[1590], vis-à-vis des oracles et des vérités célestes. Parce qu'il parle de sa propre autorité, sans aide des Muses, parce qu'il discourt en prose, il s'émancipe de la tutelle divine et prend à son compte l'entreprise des *Enquêtes*.

La manière dont l'enquêteur et, sans doute aussi, ses auditeurs considèrent et interprètent la parole oraculaire a donc évolué. Cette dernière n'a plus le même statut. S'appuyant sur l'épisode des *Enquêtes* où, juste avant la bataille de Salamine, il est

---

[1585] Cf. Jaeger, 1964, p. 257 et note 95 ; Detienne, 1967, chapitre VI.
[1586] Nous avons déjà discuté ces fragments, en partant du point de vue de Pindare et de Platon, critiques à l'égard de Simonide : cf. *supra* p. 469 sq.
[1587] Detienne, 1967, chapitre V et VI ; Vernant, 1965, II, p. 112-113 ; Vidal-Naquet, 1981b, p. 329.
[1588] Cf. *supra* p. 119 sq.
[1589] Platon, *Théétète*, 176b. Le philosophe bannit aussi la μῆτις : voir la conclusion de Detienne et Vernant, 1974, ainsi que Pucci, 1987 (trad. fr. 1995), p. 334.
[1590] Cf. *supra* p. 526 sq.

question du fameux oracle du « rempart de bois », Pierre Vidal-Naquet fait la remarque suivante :

> « Dans la cité, la parole, la persuasion (πειθώ), devient l'outil politique fondamental. Cela peut être, bien entendu, la ruse et le mensonge, mais ce n'est plus le mot rituel. L'oracle lui-même n'est pas un ordre, il est une parole particulièrement solennelle, et dont l'ambiguïté est fondamentale. Lui aussi, on le vit bien à la veille de Salamine quand Thémistocle interpréta par la "flotte" le "rempart de bois" dont avait parlé Delphes, entre dans un débat contradictoire d'où devra sortir la décision ou la loi. »[1591]

La parole des devins comme celle des poètes, dès lors qu'elle prend une dimension politique, voire « historique », dès lors qu'elle est offerte ἐς μέσον, engageant de la sorte l'avenir de l'État, peut donc devenir l'enjeu d'une discussion, d'une contestation, d'une remise en cause. Et la conclusion qui s'impose à leur suite cesse d'être une γνώμη prise au sens de « sentence », de « sagesse », pour devenir une γνώμη « politique » ou « judiciaire », émanant non d'un homme à part, inspiré et divin, mais de la cité tout entière.

En ce sens, la démarche d'Hérodote annonce celle de Thucydide, qui, lui, se passe volontairement et complètement de la poésie oraculaire. Il ne remet pas en cause sa validité, mais il élabore ses raisonnements sans du tout y avoir recours. Certes, on pourra nous objecter tous les passages où Thucydide fait référence à un cataclysme (séisme ou autre) pour souligner l'importance d'un événement. Mais en réalité, jamais il ne précise en quoi ces catastrophes naturelles sont pertinentes, sinon pour dire qu'elles ont frappé l'imagination. Autrement dit, il n'en donne jamais explicitement une interprétation divine : la justice de Zeus n'apparaît pas à l'œuvre dans ces prodiges. De plus, ces arguments ne sont employés que pour confirmer une affirmation de l'historien, affirmation qu'il tire de sa propre enquête, jamais pour la faire naître. Enfin, nous n'avançons nullement l'idée que Thucydide ne croyait plus aux explications de la morale archaïque. Au contraire, nous restons persuadés que sa pensée en était encore profondément imprégnée et qu'il voyait aussi le monde sous ces couleurs[1592]. Mais il refusait simplement de les appliquer à ses *Histoires*. Celles-ci pouvaient, et donc devaient, s'en passer, l'historien ne retenant que les explications liées à la « nature humaine »[1593].

La pensée archaïque traverse donc une double crise. D'abord, elle est remise en cause par certains, soit parce qu'elle apparaît comme l'apanage d'un monde disparu, peuplé de héros et de rois, dont la cité n'a que faire ; soit parce qu'elle est désignée comme crédule et naïve et assimilée à de vulgaires superstitions. Mais surtout parce que se développent des modes de pensée qui échappent aux sagesses traditionnelles et qui parviennent à rendre compte du monde sans y avoir recours. Pour reprendre les mots de Jean-Pierre Vernant :

> « Face aux anciennes représentations spatiales, temporelles, numériques, chargées de valeurs religieuses, s'élaborent les nouveaux cadres de l'expérience, répondant aux besoins d'organisation du monde de la cité, ce monde proprement humain où les citoyens délibèrent et décident eux-mêmes de leurs affaires communes. »[1594]

On explique l'homme par l'homme, sans intervention divine aucune. Les personnages de Thucydide sont conduits par l'ambition, par la cupidité, par la lâcheté. Les événements que décrit l'historien sont « tels qu'il s'en produit et s'en produira toujours tant que la nature humaine restera la même » (III, 82). Les héros d'Euripide sont de plus

---

[1591] Vidal-Naquet, 1981b, p. 329.
[1592] Voir F. M. Cornford, 1952 ; Vidal-Naquet, 1981b, p. 324.
[1593] Cf. Thucydide, I, 22 ; III, 82 ; voir à ce propos Pierre Vidal-Naquet, 1981b, p. 83 et p. 324 ; sur le « rationalisme abusif » de Thucydide, voir p. 102.
[1594] Vernant, 1965, I, p. 209.

en plus humains, préoccupés de difficultés quotidiennes et triviales[1595]. Ce que dit Jean-Pierre Vernant des puissances divines une fois passées entre les mains des premiers savants ioniens vaut aussi pour eux : « ils ont la banalité rassurante du quotidien »[1596]. Au point que les idéaux héroïques ne représentent bientôt plus rien ni pour le poète ni pour l'auditeur. Et quand bien même ce dernier conserverait le souvenir des vieux aèdes et de leurs sagesses mêlées d'obscurité et d'ambiguïté, ce n'est plus sous cette forme que se conçoit désormais la peinture du monde et de ses habitants[1597]. C'est aux rhéteurs, aux historiens et aux philosophes qu'elle est confiée, non plus aux poètes.

On l'aura compris, à travers l'étude des γνῶμαι dans la poésie archaïque grecque, c'est celle, plus générale, du passage « du mythe à la raison », pour reprendre l'expression rendue célèbre par Jean-Pierre Vernant, qui nous a intéressé, étude semée d'embûches, où les impasses sont bien plus nombreuses que les passes, mais dont les enjeux demeurent passionnants[1598].

Parce que les poètes s'étaient donné pour rôle d'instruire leur auditoire en même temps qu'ils le charmaient, s'attacher au sens et à la fonction des maximes traditionnelles nous a semblé un bon moyen d'aborder et d'explorer ce monde archaïque, à la fois si riche et si difficile d'accès parfois pour un esprit moderne. En outre, le contenu et surtout la portée de ces sentences évoluant avec le temps, elles nous sont vite apparues non seulement comme le reflet de la réflexion morale ancienne, mais aussi comme celui des changements qui l'ont marquée depuis le règne incontesté des dieux jusqu'à l'avènement des tribunaux et des assemblées populaires. Car tout autant que la poésie qui les contient, ce sont les γνῶμαι elles-mêmes qui manifestent, par les applications de plus en plus « laïques » qui en sont faites, le passage du monde des poètes à celui des rhéteurs, sophistes et autres philosophes.

Pourtant, nous sommes bien loin d'avoir épuisé l'ensemble des questions que soulève un tel sujet. Car ce n'est pas un mince paradoxe que le terme servant à désigner la décision « raisonnée » et « rationnelle » d'un homme politique ou d'un organe civique soit précisément celui de γνώμη. Même la cité a du mal à échapper aux origines archaïques de sa nouvelle et tout humaine sagesse. Et comment en serait-il autrement quand elle continue à se réclamer d'un individu comme Solon, à la fois messager de Zeus et premier nomothète ?

Si les *Histoires* de Thucydide n'ont été qu'effleurées, c'est précisément parce que, pour la première fois, cette œuvre rompt nettement avec la tradition et ses leçons. Thucydide ne se contente pas, comme les Tragiques athéniens ou Hérodote, de confronter aux exigences de l'univers civique les vérités anciennes, la justice du Ciel, les vieilles puissances que sont ὕβρις, νέμεσις ou ἄτη. Une telle démarche implique qu'on fasse encore une place dans son discours au monde des poètes. L'auteur des *Histoires*, lui, rejette catégoriquement les expressions traditionnelles, pour la forme autant que sur le fond. Plutôt que d'accueillir les explications héritées du passé, inspirées par les Muses, fût-ce pour les contredire, il choisit, afin d'expliquer les comportements et les événements, d'élaborer de nouveaux principes, une « science de l'homme », sans dieux, sans « mytheux », sans poètes. Étudier les γνῶμαι chez Thucydide ne revient plus seulement à rendre compte des différences entre le sens premier d'une leçon poétique, inspiré par les dieux, né dans un univers où Zeus règne en maître, et son application à des circonstances profondément changées. Ce sont les sentences elles-mêmes qui ont changé, non seulement de nature, mais de forme aussi. Il

---

[1595] Voir entre autres A. Bernand, 1991, p. 95 et *infra* la citation tirée de Romilly, 1990, p. 63-65.
[1596] Vernant, 1965, II, p. 102.
[1597] Sur la critique que forme Platon d'une « sagesse » où limpidité et obscurité se mêlent, où vérité et mensonge ne se distinguent pas toujours aisément, où la δόξα règne en maître, voir Detienne, 1967, p. 112 sq.
[1598] Richard Buxton a édité récemment un ouvrage collectif qui revient sur ces questions : *From Myth to Reason* (Buxton, 1999).

ne s'agit plus des γνῶμαι que nous avons étudiées jusqu'ici, mais de « réflexions générales ». Plus encore que dans les *Enquêtes*, la « vérité » est absente des *Histoires*. Là où Hérodote, mettant en scène Solon ou citant un oracle « aussi clair que celui de Bakis », admet dans son discours une voix inspirée, un éclairage divin sur les circonstances, jamais Thucydide ne le permet. Il ne va pas jusqu'à prétendre que les oracles sont sans valeur. Tout juste souligne-t-il que ceux qui font commerce de leur interprétation sont des charlatans. Cependant, Thucydide refuse de faire appel à de tels indices pour éclairer son récit. Cette vérité-là n'y a pas sa place. Hérodote distingue entre opinions et vérité. Mais il cite toutes les opinions, même les plus incroyables, parce qu'en cette matière, ou bien toutes sont intéressantes, ou bien aucunes. Si l'enquêteur s'interroge sur la crédibilité des témoignages qu'il recueille, il laisse néanmoins son auditoire juger, en dernier ressort, de ce qu'il convient de croire. Thucydide, au contraire, ne donne pas le choix. De façon délibérée, expressément, l'historien ne s'intéresse qu'au « vraisemblable », à ce qui arrive probablement étant donné les circonstances, la nature humaine, et récuse toute opinion, tout témoignage, que la vraisemblance paraît condamner.

Nous retrouvons ici, préfigurées, les analyses d'Aristote sur la « gnomologie » que nous avons rappelées en introduction[1599]. Pour le philosophe, un raisonnement gnomique ne traite pas de la vérité, mais du probable, du vraisemblable, de ce qui survient le plus souvent. Cette définition n'a pas de sens pour un poète comme Homère, Hésiode, voire Solon, Théognis ou Pindare. Leurs raisonnements sont effectivement « gnomiques », mais leur vérité, tout juste vraisemblable aux yeux du philosophe, est inspirée, indéniable, irréfutable. Hérodote reconnaît le caractère, au mieux, vraisemblable de l'opinion. Mais il admet aussi qu'il est des oracles incontournables, des poètes inoubliables. Thucydide, en revanche, embrasse la distinction résumée, plus tard, par Aristote. Il refuse à ses réflexions générales toute part à cette « vérité » qui définissait les sagesses traditionnelles. À la suite des sophistes, il se sert des sentences comme d'un simple instrument rhétorique, persuadant telle ou telle opinion, sans y voir l'expression, même contingente, d'une vérité, au départ, inspirée. Ce changement de rôle et de nature de réflexions devenues simplement générales s'observe également chez Euripide :

> « Dans l'ensemble, chez Eschyle et Sophocle, [les réflexions générales] portent sur la condition humaine et sur la morale — comme dans la poésie antérieure. Chez Euripide, elles se diversifient : ce sont des observations précises, proches du quotidien. Elles portent sur le mariage, sur la démocratie, sur la bonne façon de mener un combat. Elles sont souvent assorties d'analyses et d'explications. Ainsi, Sophocle avait eu des réflexions générales sur la toute-puissance de l'amour et prêté à la nourrice de Déjanire des sentences à cet égard (*Les Trachiniennes*, 456-461) : Euripide, lui, montre le cheminement des tentations et ce qui facilite leur victoire. Ainsi, dans *Hippolyte* (v. 380 et suiv.) : "Nous avons la notion et le discernement de l'honnête, mais nous ne le mettons pas en pratique, les uns par paresse, les autres pour préférer au bien un plaisir qui s'en éloigne. Or maints plaisirs charment la vie…" Cet entraînement de la passion est donc décrit, expliqué. […] Mettre en cause les dieux devient une imposture […] : les réflexions générales deviennent une description raisonnée. […] Ces réflexions sont presque toujours insérées dans des plaidoyers : elles sont des arguments pour justifier une conduite, ou l'excuser […], ou au contraire pour accuser […] Il s'agit de démontrer, de convaincre. Les réflexions sont devenues les armes d'une argumentation. À ces deux traits on reconnaît l'enseignement des sophistes, sous deux aspects : comme maîtres de rhétorique, ils enseignaient l'art de plaider une cause et d'utiliser, de part et d'autre, des réflexions générales susceptibles de l'étayer ; comme penseurs rationalistes, ils cherchaient à mieux connaître l'homme

[1599] Cf. *supra* p. 17 sq.

> et à prévoir ses réactions. Ces deux aspects se complétaient : la rhétorique était un stimulant à la recherche, et celle-ci offrait leur matière aux plaidoyers. »[1600]

Dans le même esprit, comme les médecins hippocratiques cette fois, Thucydide cherche à établir un corpus — un système — de règles générales, aide-mémoire, acquis pour toujours, qui ne font aucune place à la divinité, mais uniquement à l'homme et la nature :

> « Dans les deux cas, il s'agit d'observer, avec précision, de dégager des caractères communs, qui permettront, le cas échéant, de comprendre ce qui se passe et d'agir, peut-être, avec quelque efficacité. Dans les deux cas, on espère rendre intelligible les phénomènes en s'appuyant pour les expliquer sur la "nature" de l'homme […] Dans les deux cas, enfin, on se propose d'arriver à une probabilité tirée de l'expérience. »[1601]

De telles réflexions générales n'ont plus rien à voir avec les sentences des poètes. Elles refusent les puissances qui organisaient les raisonnements « gnomiques » : ὕβρις, κόρος, νέμεσις, ἄτη, et leur substituent des équivalents tout humains : la crainte, la confiance, l'espoir, le découragement, l'ambition etc. Le mot ὕβρις revient souvent dans les *Histoires*, mais dépouillé de sa signification traditionnelle, sans mention de νέμεσις, entièrement absente, ni de κόρος, remplacé par la πλεονεξία :

> Ἡ μὲν πενία ἀνάγκῃ τὴν τόλμαν παρέχουσα, ἡ δ' ἐξουσία ὕβρει τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονήματι, αἱ δ' ἄλλαι ξυντυχίαι ὀργῇ τῶν ἀνθρώπων ὡς ἑκάστη τις κατέχεται ὑπ' ἀνηκέστου τινὸς κρείσσονος ἐξάγουσιν ἐς τοὺς κινδύνους. Ἥ τε ἐλπὶς καὶ ὁ ἔρως ἐπὶ παντί, ὁ μὲν ἡγούμενος, ἡ δ' ἐφεπομένη, καὶ ὁ μὲ, τὴν ἐπιβουλὴν ἐκφροντίζων, ἡ δὲ τὴν εὐπορίαν τῆς τύχης ὑποτιθεῖσα, πλεῖστα βλάπτουσι, καὶ ὄντα ἀφανῆ κρείσσων ἐστο τῶν ὀρωμένων δεινῶν.
>
> « La pauvreté qui, par nécessité, inspire l'audace, la grandeur qui rend insatiable par démesure et par orgueil, les autres conjonctures qui interviennent par l'effet de la passion que montrent les hommes, en étant régies par quelque force irrépressible, tout pousse au risque. Brochant sur le tout, l'espérance et le désir, lui ouvrant la route et elle le suivant, lui imaginant l'affaire, tandis qu'elle promet tout bas la faveur du sort, causent les plus grands dommages et, parce qu'ils demeurent invisibles, sont plus forts que les dangers en vue. » (*Histoires*, III, 45)

Le mécanisme traditionnel de l'excès est devenu un ressort politique et psychologique de l'histoire humaine, sans qu'interviennent l'impiété, ni l'injustice, ni surtout leur châtiment divin. L'historien affiche clairement son désir de tourner la page[1602].

Certes, la rupture n'est pas aussi consommée que Thucydide[1603] semble le souhaiter. Pas plus que la cité elle-même, l'historien ne peut entièrement échapper au poids et aux pratiques du passé. Ainsi trouve-t-il bon de construire son récit, tel un mythe, autour de grandes oppositions, de grandes « polarités », comme celle entre la γνώμη, précisément, la « décision consciente », et la τύχη, le « hasard », la « chance » ; ou celle entre la loi : νομός, et la nature : φύσις[1604]. Se servir de sentences, même recomposées selon de nouvelles règles, comme éléments de base d'un raisonnement visant à expliquer le monde, les événements, les comportements, de manière réfléchie, organisée, n'a en soi rien de révolutionnaire. Au contraire, c'est précisément le procès

---

[1600] Romilly, 1990, p. 63-65.
[1601] Romilly, 1990, p. 121-122.
[1602] Le même phénomène s'observe également dans la description des caractères. Ainsi, là où le Thémistocle des *Enquêtes* offrait encore certains traits « poétiques », lui qui donnait la preuve de son bon jugement en déchiffrant l'énigme du rempart de bois, celui des *Histoires* est devenu un homme tout entier « politique » : cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 301-302.
[1603] Et Jacqueline de Romilly.
[1604] Cf. P. Vidal-Naquet, 1981b, « Temps des dieux et temps des hommes », p. 82-85 ; « La raison grecque et la cité », p. 332-333. Voir aussi P. Huart, 1973 p. 69-70. ; 78 sq.

que nous avons montré à l'œuvre depuis l'*Iliade* jusqu'aux *Enquêtes*. De même, les schémas tragiques mis en place par Hérodote ne sont pas étrangers aux *Histoires*, au contraire, celles-ci pouvant se lire comme « la tragédie d'Athènes ». Comme l'a rappelé, il y a longtemps déjà, Francis M. Cornford, Thucydide est « mythistoricus »[1605]. Pour autant, et même s'il n'y parvient pas entièrement, officiellement du moins, l'auteur des *Histoires* entend bien éviter que jamais tel qualificatif ne s'applique à lui ou à son entreprise. Nous sommes revenus ici aux termes de notre introduction : sentences, γνῶμαι, et réflexions générales ne se confondent pas. La « science de l'homme » proclamée par Thucydide n'a que faire de celle des dieux, même si celle-ci ne se laisse pas enterrer si facilement.

[1605] Cf. Cornford, 1907.

RÉFÉRENCES

BIBLIOGRAPHIE

Afin de faciliter la lecture de la nombreuse bibliographie concernant notre sujet, voici quelques mots d'explication. L'usage que nous avons adopté consiste, pour chaque auteur, à signaler les entrées en commençant par leur date de publication (accompagnée, si nécessaire, d'un indice, par exemple : 1980a, 1980b etc.). C'est à cette date que font référence, à côté du nom de l'auteur, les notes et renvois.

ÉDITIONS EMPLOYÉES POUR LES TEXTES ANCIENS

ALCÉE, SAPPHO : 1937, *Fragments*, texte établi et traduit par Th. Reinach et A. Puech, Collection des Universités de France, Paris.

— 1982, *Sappho and Alcaeus*, texte établi et traduit par D. A. Campbell, Loeb, Harvard (Mass.).

ARCHILOQUE : 1958, *Fragments*, texte établi par F. Lasserre et traduit par A. Bonnard, Collection des Universités de France, Paris.

— 1980, *Delectus ex iambis et elegis graecis*, texte établi par M. L. West, Oxford.

ESCHYLE : 1931, *Tragédies*, texte établi et traduit par P. Mazon, 2 volumes, Collection des Universités de France, Paris.

— 1972, *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*, texte établi par Denys Page, Oxford.

ÉSOPE : 1925-1926, *Aesopi Fabulae*, texte établi et traduit par E. Chambry, Collection des Universités de France, Paris.

— 1991, *La Vie d'Ésope le Phrygien*, texte de Planude traduit par Jean de la Fontaine, Bibliothèque de la Pléiade.

EURIPIDE : 1984-1994, *Euripidis Fabulae*, texte établi par J. Diggle, Oxford.

HÉRODOTE : 1908, *Herodoti Historiae*, texte établi par C. Hude, 2 volumes, Oxford.

— 1932, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Collection des Universités de France, Paris.

— 1964, *Hérodote, Thucydide, Œuvres complètes*, texte des *Enquêtes* traduit par A. Barguet, Paris.

— 1977-1994, *Le storie*, édition de la Fondazione Lorenzo Valla, Milan.

— 1987-1994, *Herodoti Historiae*, texte établi par Rósen, 2 volumes, Teubner.

HÉSIODE : 1914, *Hesiod, Homeric Hymns, Homerica*, texte établi et traduit par G. P. Goold, Loed, Harvard (Mass.).

— 1928, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, texte établi et traduit par P. Mazon, Collection des Universités de France, Paris.

— 1966, *Theogony*, texte établi, traduit et commenté par M. L. West, Oxford.

— 1970, *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta*, texte établi par F. Solmsen, R. Merkelbach et M. L. West, Oxford (la dernière édition revue et corrigée date de 1990).

— 1978, *Works and Days*, texte établi, traduit et commenté par M. L. West, Oxford.

HOMÈRE : 1924, *L'Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, 3 volumes, Collection des Universités de France, Paris.

— 1936, *Hymnes*, texte établi et traduit par Jean Humbert, Collection des Universités de France, Paris.

— 1943, *L'Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, 4 volumes, Collection des Universités de France, Paris.
— 1955, *l'Iliade*, traduction seule de Robert Flacelière, Paris.
— 1965, *L'Odyssée*, traduction seule de Médérix Dufour, Paris.
— 1982, *L'Odyssée*, traduction seule de Philippe Jaccottet, Paris.
— 1993, *Odyssea*, texte établi par P. Von Der Muehll, collection Teubner, Leipzig.

PINDARE : 1922-1923, *Pindare, Olympiques, Pythiques, Néméennes, Isthmiques et fragments*, textes établis et traduits par A. Puech, 4 volumes, Collection des Universités de France, Paris.
— 1987, *Pindarus, Epinicia*, texte établi par B. Snell et H. Maehler, Teubner, Leipzig.
— 1997, *Pindar*, texte établi et traduit par William H. Race, Loeb, Harvard (Mass.).

PLATON : 1902-1995, *Platonis Opera*, texte établi par John Burnet pour les volumes II à V, et par E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan pour le tome I, Oxford[1606].

PRÉSOCRATIQUES : 1951-1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, textes établis par H. Diels et W. Kranz, Berlin.

SOLON[1607] : 1931, *Greek Elegy and Iambus*, textes établis et traduits par J. M. Edmonds, Loeb, Harvard (Mass.).
— 1962, *Les élégiaques grecs*, textes choisis, établis et commentés par Jean Defradas, Paris.
— 1980, *Delectus ex iambis et elegis graecis*, texte établi par M. L. West, Oxford.

SOPHOCLE : 1955, 1958, 1960, *Tragédies*, texte établi et traduit par A. Dain et P. Mazon, 3 volumes, Collection des Universités de France, Paris.
— 1990, *Sophoclis Fabulae*, texte établi par H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson, Oxford.

THÉOGNIS : 1931, *Greek Elegy and Iambus*, traduit par J. M. Edmonds, Loeb, Harvard (Mass.).
— 1975, *Poèmes élégiaques*, traduit par Jean Carrière, Collection des Universités de France, Paris.
— 1980, *Delectus ex iambis et elegis graecis*, texte établi par M. L. West, Oxford.

THUCYDIDE : 1900 et 1942, *Thucydidis Historiae*, texte établi par Henry Stuart Jones et Johannes Enoch Powell, Oxford.
— 1953, 1962, 1965, 1967, 1972, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit par J. de Romilly, L. Bodin et R. Weil, 5 volumes, Collection des Universités de France, Paris.
— 1964, *Hérodote, Thucydide, Œuvres complètes*, texte des *Histoires* traduit par D. Roussel, Paris.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

ACCAME, S. : 1961 , « La concezione del tempo nell'età omerica ed arcaica », *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, n° 39, p. 359-394.

[1606] Les traductions s'inspirent de plusieurs éditions, précisées en note.
[1607] Ces éditions sont aussi celles utilisées pour Tyrtée, Mimnerme, et tous les autres élégiaques.

— 1964, « L'invocazione alla Musa et la verità in Omero e in Esiodo », *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, n° 91, p. 257-281.
— 1964b, « Linspirazione della Musa e gli albori della critiqua storica nell'età arcaica », *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, n° 92, p. 129-156 et p. 257-287.
ADAMS, S. M. : 1952, « Salamis Symphony : the *Persæ* of Æschylus », *Studies in honour of Gilbert Norwood*, p. 46-54.
ADKINS, A. W. H. : 1960, *Merit and Responsibility : A Study in Greek Values*, Oxford.
— 1960b, « "Honour" and "Punishment" in the Homeric Poems », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 7, p. 23-32.
— 1963, « "Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle », *Classical Quarterly*, n° 13, p. 30-45.
— 1966, « Aristotle and the Best Kind of Tragedy », *Classical Quarterly*, n° 16, p. 78-102.
— 1971, « Homeric Values and Homeric Society », *Journal of Hellenic Studies*, n° 91, p. 1-14.
— 1972, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Londres.
— 1972b, « Homeric Gods and the Values of Homeric Society », *Journal of Hellenic Studies*, n° 72, p. 1-19.
— 1972c, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ and APETH in the Homeric Poems », *Classical Quarterly*, n° 22, p. 5-18.
— 1978, « Problems in *Greek Popular morality* » (article sur Dover 1974), *Classical Quarterly*, n° 78, p. 143-158.
— 1982, « Values, Goals and Emotions in the *Iliad* », *Classical Philology*, n° 77, p. 292-326.
ALLEN, A. W. : 1949, « Solon's Prayer to the Muses », *Transactions of the American Philological Association*, n° 80, p. 50-65.
ALLEN, T. W. : 1915, « The Date of Hesiod », *Journal of Hellenic Studies*, n° 35, p. 85-96.
— 1924, *Homer : The Origins and Transmission*, Oxford.
ALLISON, J. W. (éd.), 1990, *Conflict, Antithesis and the Ancient Historian*, Columbus (Ohio).
ALTY, J. H. M. : 1982, « Dorians and Ionians, *Journal of Hellenic Studies* », n° 102, p. 1-14.
AMANDRY, P. : 1950, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris.
AMORY PARRY, A. : 1973, *Blameless Aegisthus*, Leyde.
ANDERSON, W. D. : 1966, *Ethos and Education in Greek Music : The Evidence of Poetry and Philosophy*, Cambridge (Mass.).
ANDREWES, A. : 1956, *The Greek Tyrants*, Londres.
ANGIER, C. : 1964, « Verbal Patterns in Hesiod's *Theogony* », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 68, p. 329-344.
ARHENS, E. : 1937, *Gnomen in grieschiche Dichtung*, Halle.
ARNOULD, D. : 1981, *Guerre et paix dans la poésie grecque*, New-York.
ARRIGHETTI, G. : 1975, *Esiodo, letture critiche*, Milan.
— 1976, « In tema di poetica greca arcaica e tardo-arcaica (Esiodo, Pindaro, Bacchilide) », *Studi Classici ed Orientali*, n° 25, p. 255-314.
— 1981, « Il misoginismo di Esiodo », *Misoginia a maschilismo in Grecia e a Roma*, 27-48, Gênes.
— 1987, *Poeti, eruditi a biografi. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pise.

— 1996, « Hésiode et les Muses : le don de la vérité et la conquète de la parole », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 53-70.

ARTHUR, M. B. : 1982, « Cultural Strategies in Hesiod's *Theogony* : Law, Family and Society », *Arethusa*, n° 15, p. 63-82.

— 1983, « The Dream of a World without Women : Poetics and the Circles of Order in the *Theogony* Prooemium », *Arethusa*, n° 16, p. 97-116.

ASHERI, D. : 1988, *Erodoto. Le storie I*, introduction générale et commentaires, Milan.

AUBRIOT, D. : 1984, « Les *Litai* d'Homère et la *Dikê* d'Hésiode », *Revue des Études Grecques*, n° 97, p. 1-25.

AUERBACH, E. : 1953, *Mimesis : The Representation of Reality in Western Literature*, traduction anglaise par W. Trask, Princeton.

AUSTIN, J. L. : 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford.

AUSTIN, M. M. et VIDAL-NAQUET, P. : 1977, *Economic and Social History of Ancient Greece : an Introduction*, Berkeley.

AUSTIN, N. : 1966, « The Function of digression in the *Iliad* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 7, p. 295-312.

— 1975, *Archery at the Dark of the Moon : Poetic Problems in Homer's Odyssey*, Berkeley and Los Angeles.

— 1981, « Odysseus Polytropos : Man of Many Minds », *Arche*, n° 6, p. 40-52.

BADER, F. : 1989, *La langue des dieux ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pise.

BAKKER E. J. : 1997, *Poetry in Speech : Orality and Homeric Discourse*, Ithaca.

BAKKER, E. et KAHANE, A. (éds.) : 1997, *Written Voices, Spoken Signs : Tradition, Performance, and the Epic Text*, Cambridge.

BALCER, J. M. : 1985, « Fifth-century Ionia : a frontier redefined », *Revue des Études Anciennes*, n° 87, p. 31-42.

BALDRY, H. C. : 1975, *Le théâtre tragique des Grecs*, Paris.

BALDWYN, B. : 1964, « How Credulous Was Herodotus », *Greece and Rome*, n° 11, p. 167-177.

BALLABRIGA, A. : 1989, « La prophétie de Tirésias », *Métis*, n° 4, p. 291-304.

— 1990, « Le dernier adversaire de Zeus. le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque », *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 207, p. 3-30.

— 1990b, « La question homérique. Pour une réouverture du débat », *Revue des Études Grecques*, n° 103, p. 16-29.

— 1998, *Les Fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'*Odyssée, Paris.

BARBOUR, J.-D. : 1984, *Tragedy as a Critic of Virtue*, Chica (Calif.).

BARNES, J. : 1987, *Early Greek Philosophy*, Harmondsworth.

BASSET, S. E. : 1938, *The Poetry of Homer*, Berkeley and Los Angeles.

BECK, F. A. : 1964, *Greek Education*, Londres.

BECK, I. : 1971, *Die Ringcomposition bei Herodot une ihre Bedeutung für die Beweistechnik*, Hildesheim.

BECKER, O. : 1937, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen in frühgriechishen Denken*, Berlin.

BECKER, A. S. : 1995, *A Rhetoric and Poetics of Early Greek Ekphrasis : Theory, Philology, and the Shield of Achilles*, Lanham (Md.).

BELFIORE, E. : 1985, « "Lies unlike the Truth" : Plato on Hesiod, *Theogony* 27 », *Transactions of the American Philological Association*, n° 115, p. 47-57.

BENVENISTE, E. : 1964, « Renouvellement lexical et dérivation en grec ancien », *BSL*, n° 59, p. 24-39.

— 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I : *Économie, parenté, société*, II : *Pouvoir, droit, religion*, Paris.

BÉRARD, C. : 1972, « Le sceptre du prince », *Museum Helveticum*, n° 29, p. 219-227.
— 1982, « Récupérer la mort du prince : Héroïsation et formation de la cité », *in* G. Gnoli et J.-P. Vernant (éds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge et Paris.
BÉRARD, V. : 1925, *Introduction à l'*Odyssée, Paris.
— 1929, *Les navigations d'Ulysse*, Paris
— 1930, *La résurrection d'Homère*, Paris.
BERGREN, A. L. T. : 1980, « Allegorizing Winged Words : Similes and Symbolization in *Odyssey* V », *Classical World*, n° 74, p. 109-123.
— 1980b, « Helen's Web : Time and Tableau in the *Iliad* », *Helios*, n° 7, p. 19-34.
— 1981, « Helen's good "Drug" », *in* S. Kresic (éd.), *Contemporary Literary Hermeneutics and Interprétation of Classical Texts*, Ottawa, p. 201-214.
— 1983, « Odyssean Temporality : Many (Re)turns », *in* C. A. Rubino et C. W. Shelmerdine (éds.), *Approaches to Homer*, Austin (Tex.), p. 38-73.
BERNADETE, S. : 1969, *Herodotean Inquiries*, La Hague.
BERNAND, A. : 1991, *Sorciers grecs*, Paris.
BERNARD, M. : 1963, *Pindars Denken in Bilder*, Pfullingen.
BERTOLINI, F. : 1988, « Odisseo aedo, Omero carpentiere : *Odissea* 17.384-385 », *Lexis*, n° 2, p. 145-164.
BERVE, H. : 1967, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 volumes, Munich.
BESPALOFF, R. : 1947, *On the* Iliad, New York.
BEYE, C. R. : 1964, « Homeric Battle Narrative and Catalogues », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 68, p. 345-373.
— 1987, *Ancient Greek Literature and Society*, Ithaca.
BISCHOFF, H. : 1932, *Der Warner bei Herodot*, Marbourg.
BLAISE, F. : 1992, « L'épisode de Typhée dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 820-885) : la stabilissation du monde », *Revue des Études Grecques*, n° 105, p. 349-370.
BLAISE, F. et ROUSSEAU, PH. : 1996, « La guerre (*Théogonie*, v. 617-720) », *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, sous la direction de Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau, p. 213-233, Lille.
BLAISE, F., JUDET DE LA COMBE, P. et ROUSSEAU, PH. (éds.) : 1996, *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille.
BLASS, F. : 1904, *Die Interpolationen in der* Odyssee. *Eine Untersuchung*, Halle.
BLOCK, E. : 1982, « The Narrator Speaks : Apostrophe in Homer and Vergil », *Transactions of the American Philological Association*, n° 112, p. 7-22.
BLOEDOW, E. F. : 1991, « On "nurturing lions in the State" : Alcibiades' entry on the political stage in Athens », *Klio*, n° 73, p. 49-65.
BLUNDELL, M. W. : 1989, *Helping Friends and Harming Ennemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge.
BLUSCH, S. : 1970, *Formen und Inhalt Hesiods individullem Denken*, Bonn.
BOEDEKER, D. : 1974, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leyde.
— 1987, « The two faces of Demaratus », *Arethusa*, n° 20-21, p. 185-202.
— 1988, « Protesilaos and the end of Herodotus' *Histories* », *Classical Antiquity*, n° 7, p. 30-48.
BOHRINGER, F. : 1979, « Cultes d'athlètes en Grèce classique : propos politiques, discours mythiques », *Revue des Études Anciennes*, n° 81, p. 5-18.
— 1980, « Mégare : traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité », *L'Antiquité Classique*, n° 49, p. 5-22.
BOLLACK, Jean : 1968, « Une histoire de σοφίη », *Revue des Études Grecques*, n° 81, p. 550-554.
— 1981, *Agamemnon*, Lille.

— 1988, « Destin d'Œdipe, destin d'une famille », *MHTIΣ*, n° 3, p. 159-177.
— 1990, *L'Œdipe roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations*, Lille.
— 1997, *La Grèce de Personne*, Paris.

BONNAFE, A. : 1983, « Le rossignol et la justice en pleurs (Hésiode, *Travaux*, 203-212) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, p. 260-264.
— 1984, *Poésie, nature et sacré. I : Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon.

BONNARD, A. : 1958, *Introduction aux fragments d'Archiloque*, Collection des Universités de France, Paris.

BONNEFOY, Y. (éd.) : 1981, *Dictionnaire des Mythologies*, réédité en 1994 en un seul volume, Paris.

BONNER, R. J. et SMITH, G. : 1930, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, Chicago.

BOURRIOT, F. : 1976, *Recherches sur la nature du Genos : Étude d'histoire sociale athénienne, périodes archaïques et classiques*, 2 Volumes, Lille et Genève.

BOWEN, A. J. : 1992, *Plutarch, The Malice of Herodotus*, Warminster.

BOWIE, A. M. : 1981, *The Poetic Dialect of Sappho and Alcaeus*, New York.

BOWIE, E. L. : 1986, « Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival », *Journal of Hellenic Studies*, n° 106, p. 13-35.

BOWRA, C. M. : 1944, *Sophoclean Tragedy*, Oxford.
— 1952, *Heroic Poetry*, Londres.
— 1961, *Greek Lyric Poetry*, Oxford.
— 1964, *Pindar*, Oxford.
— 1970, *On Greek Margins*, Cambridge.
— 1977, *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford.

BRADSHAW, A. T. : 1962, « The Watchman Scenes in the *Antigone* », *Classical Quarterly*, n° 12, p. 200-211.

BRASWELL, B. K. : 1971, « Mythological Innovation in the *Iliad* », *Classical Quarterly*, n° 21, p. 16-26.

BRAVO, B. : 1984, « Commerce et noblesse en Grèce archaïque », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, n° 10, p. 99-160.
— 1985, « Les *Travaux et les Jours* et la cité », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 3e s., n° 15, p. 707-765.

BRELICH, A. : 1958, *Gli eroi greci*, Rome.
— 1961, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn.

BREMER, J. M. : 1969, *Hamartia*, Amsterdam.

BREMMER, Jan : 1988, « La plasticité du mythe », *in* Claude Calame (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, p. 37-56.

BRESSON, A. : 1979, *Mythe et contradiction : analyse de la VIIe Olympique de Pindare*, Paris

BRIGHT, D. F. et RAMAGE, E. S. (éds.) : 1984, *Classical Texts and Their Traditions : Studies in Honour of C. R. Trahman*, Chico (Calif.).

BRISSON, L. : 1982, *Platon : les mots et les mythes*, Paris.

BROCCIA, G. : 1969, « Tradizione ed esegesi. Studi su Esiodo e sulla lirica Greca arcaica », *Antichità classica e cristiana*, n° 5.
— 1980, « Chi va ad abitare le Isole dei Beati ? Per l'esegesi di Esiodo, *Erga*, 156-173 », *Euphrosyne*, n° 10, p. 81-91.

BROWN, A. L. : 1983, « The Erinyes and the *Oresteia* : Real Life, the Supernatural and the Stage », *Journal of Hellenic Studies*, n° 103, p. 13-34.
— 1984, « Eumenides in Greek Tragedy », *Classical Quarterly*, n° 34, p. 260-281.

BROWN, T. S. : 1982, « Herodotus portrait of Cambyses », *Historia* n° 31, p. 387-403.

BRUNET, PH. : 1997, *La naissance de la littérature dans la Grèce ancienne*, Paris.
BRUNSCHWIG, J. et LLOYD, G. (éds.) : 1997, *Dictionnaire des savoirs*, Paris.
BRUNSCHWIG, J., IMBERT, C. et ROGER, A. (éds.) : 1985, *Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris.
BUFFIÈRE, F. : 1956, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.
BUNDY, E. L. : 1962, *Studia Pindarica*, Berkeley (ouvrage réédité en 1986).
BUONGIOVANNI, A.-M. : 1987, « La verità e il suo doppio (Hes. *Theog*. 27-28) », *Ricerche di filologia classica 3 : Interpretazioni antiche e moderne di testi greci*, p. 9-24.
BURGESS, J. : 1996, « The Non-Homeric Cypria », *Transactions of the American Philological Association*, n° 126, p. 77-99.
BURKERT, W. : 1960, « Das Lied von Ares une Aphrodite : zum Verhältnis von *Odyssee* und *Ilias* », *Rheinisches Museum für Philologie*, 3e série, n° 103, p. 130-184.
— 1985, *Greek Religion*, Cambridge (Mass.).
— 1995, « Lydia betterave East and West or how to date the Trojan War : a study in Herodotus », *in* J. B. Carter et S. P. Morris (éds.), *The Ages of Homer : A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin (Tex.), p. 139-148.
BURN, A. R. : 1936, *The World of Hesiod. A Study of the Greek Middle Ages*, New York.
— 1960, *The Lyric Age of Greece*, Londres.
BURNETT, A. P. : 1983, *Three Archaic Poets : Archilochus, Alcaeus, Sappho*, Cambridge (Mass.).
— 1985, *The Art of Bacchylides*, Cambridge (Mass.).
— 1989, « Performing Pindar's Odes », *Classical Philology*, n° 84, 283-293.
BURTON, R. W. B. : 1962, *Pindar's Pythian Odes : Essays in Interpretation*, Oxford.
— 1980, *The Chorus in Sophocles' Tragedies*, Oxford.
BUTTI DE LIMA, P. : 1996, *L'Inchiesta e la Prova*, Turin.
BUXTON, R. G. A. : 1982, *Persuasion in Greek tragedy*, Cambridge.
— 1996, *La Grèce de l'imaginaire : les contextes de la mythologie*, Paris.
— 1999 (éd.), *From myth to reason ? Studies in the development of Greek thought*, Oxford.
CAIRNS, F. : 1972, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Édimbourg, Paris.
CALAME, C. : 1983, « Entre oralité et écriture : énonciation et énoncé dans la poésie grecque archaïque », *Semiotica*, n° 43, p. 245-273.
— 1986, *Le récit en Grèce ancienne, énonciations et représentations de poètes* (voir aussi Calame, 2000), Paris.
— 1988 (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève.
— 1988b, « Évanescence du mythe », *in* Claude Calame (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, p. 6-13.
— 1996, « Le proème des *Travaux* d'Hésiode, prélude à une poésie d'action », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 169-189.
— 1996b, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne.
— 1999, « Performative Aspects of the Choral Voice in Greek Tragedy : Civic Identity in Performance », *in* S. Goldhill et R. Osborne (éds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge, p. 125-153.
— 2000, *Le récit en Grèce ancienne* (nouvelle édition largement augmentée de Calame 1986), Paris.
CALDER III, W. M. : 1968, « Sophocles' Political Tragedy : *Antigone* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 9, p. 389-407.

CALHOUN, G. M. : 1934, « Classes and Masses in Homer », *Classical Philology*, n° 29, p. 192-208 et p. 301-316.
— 1938, « The Poet and the Muses in Homer », *Classical Philology*, n° 33, p. 157-166 .
— 1939, « Homer's Gods : Myth and Märchen », *American Journal of Philology*, n° 60, p. 1-28.
CAMPBELL, D. A. : 1982, *Introduction to Sappho and Alcaeus*, collection Loeb, Harvard (Mass.).
CAMPBELL, J. K. : 1964, *Honour, Family and Patronnage : A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford.
CAMPS, W. A. : 1980, *An Introduction to Homer*, Oxford.
CANFORA, L. : 1988, « Mythe, récit épique et histoire », *in* Claude Calame (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, p. 105-125.
— 1991, *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Rome.
CANTARELLA, E. : 1979, *Norma e sanzione in Omera. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milan.
CAREY, C. : 1989, « The Performance of the Victory Ode », *American Journal of Philology*, n° 110, p. 545-565.
— 1994, « Rhetorical Means of Persuasion », *in* Worthington (éd.), *Greek Rhetoric in Action*, Londres, p. 26-45.
CARLIER, J. : 1981, « Némésis », *in* Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, II, Paris, p. 157 (p. 771 dans l'édition 1994 en un seul volume).
CARLIER, P. : 1984, « La royauté en Grèce avant Alexandre », Thèse, Strasbourg.
— 1996, « Les βασιλεῖς homérique sont-ils rois ? », *Ktèma*, n° 21, p. 5-22.
— 1999, *Homère*, Paris.
CARNE-ROSS, D.S. : 1985, *Pindar*, New Haven (Conn.).
CARRIÈRE, J.-C. : 1968, *Théognis de Mégare : études sur le recueil élégiaque attribué à ce poète*, Paris.
— 1975, *Introduction aux poèmes élégiaques de Théognis*, Collection des Universités de France, Paris.
— 1986, « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambiguïtés de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité* (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, n° 329), p. 193-261, Paris.
— 1987, « Les mythes et les notions morales dans les *Travaux et les Jours* », Thèse, Besançon.
— 1988, « Oracles et prodiges de Salamine, Hérodote et Athènes », *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 14, p. 219-275.
— 1991, « Mystique ou politique dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode. L'authenticité et les enjeux du vers 108 », *Mélanges Étienne Bernand* (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, n° 444), p. 61-119, Paris.
— 1996, « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 393-429.
CARTER, J. B. et MORRIS, S. P. (éds.) : 1995, *The Ages of Homer : A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin (Tex.).
CARTLEDGE, P. : 1990, « Herodotus and "the other" : a meditation on Empire », *Classical Views*, n° 34, p. 27-40.
— 1993, *The Greeks*, Oxford.
CASSIRER, E. : 1953, *Sprache und Mythos*, Yale (= traduction française de 1973, *Langage et mythe*, Paris).

CASWELL, C. P. : 1990, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden.
CERRI, G. : 1968, « La terminologia sociopolitica di Theognide : 1. L'opposizione semantica tra *agathos-esthlos* e *kakos-deilos* », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 6, p. 7-32.
— 1969, « *Isos dasmos* come equivalente di *isonomia* nella silloge teognidea », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 8, p. 97-104.
CERTEAU, M. DE : 1975, *L'écriture de l'histoire*, Paris.
CHAMBRY, É. : 1927, *Introduction aux* Fables *d'Ésope*, Paris, Collection des Universités de France.
CHANTRAINE, P. : 1952, « Le divin et les dieux chez Homère », *Entretiens Hardt*, n° 1, p. 47-79.
— 1953-1958, *Gammaire homérique*, Paris.
— 1964, *Homère, Iliade, Chant XXIII*, Paris.
— 1968-1980, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
CHRIST, M. R. : 1994, « Herodotean kings and historical inquiry », *Classical Antiquity*, n° 13, p. 167-202.
CLARKE, H. W. : 1981, *Homer's Reader*, Newark (N. J.).
CLASSEN, C. J. (éd.) : 1976, *Sophistik. Wege der Forschung*, Darmstadt.
CLAUS, D. B. : 1975, « *Aidôs* in the Language of Achilles », *Transactions of the American Philological Association*, n° 105, p. 13-28.
— 1977, « Defining Moral Terms in *Works and Days* », *Transactions of the American Philological Association*, n° 107, p. 73-84.
CLAY, J. S. : 1984, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the* Odyssey, Princeton.
— 1988, « What the Muses Sang : *Theogony* 1-115 », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 29, p. 323-333.
— 1989, *The Politics of Olympus : Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton.
COBB-STEVENS, V. : 1985, « Opposite Reversals and Ambiguities : the Unsettled World of Theognis », *in* T. J. Figueira et G. Nagy (éds.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres, p. 159-175.
CODINO, F. : 1965, *Introduzione a Omero*, Turin.
COFFEY, M. : 1957, « The Function of the Homeric Simile », *American Journal of Philology*, n° 78, p. 113-132.
COLACE, P. : 1978, « Considerazioni sul concetto di "πλοῦτος" in Pindaro », *in* E. Livrea et G. A. Privitera (éds.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Rome.
COLE, T. : 1983, « Archaic Truth », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 13, 7-28.
— 1991, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore.
COLEMAN, R. : 1972, « The Role of the Chorus in Sophocles' *Antigone* », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 18, p. 4-27.
COLLINS, D. : 1998, *Immortal Armor : The Concept of Alkè in Archaic Greek Poetry*, Lanham (Md.).
COLLINS, L. L. : 1982, « ΝΕΙΚΕΟΣ ΑΡΧΗ. Helen and Heroic Ethics », Thèse, Cornell University.
COMBELLACK, F. : 1974, « Hesiod's King and Nicarchus' Nestor », *Classical Philology*, n° 69, 124.
COMPARINI, B. : 1970, « *Peithô* in Herodotean Speeches », Thèse, Yale University.
CONACHER, D. J. : 1974, « Interaction between Chorus and Characters in the *Oresteia* », *American Journal of Philology*, n° 95, p. 323-343.
— 1980, *Aeschylus' Prometheus Bound : A Literary Commentary*, Toronto.
— 1987, *Aeschylus' Oresteia : A Literary Commentary*, Toronto.
CONNOR, W. R. : 1971, *The new Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton.

— 1977, « Tyrannis Polis », *in* J. H. D'Arms (éd.), *Ancient and Modern : Essays in Honor of Gerald F. Else*, Ann Arbor.
— 1987, « Tribes, Festivals, and Processions : Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece », *Journal of Hellenic Studies*, n° 107, p. 40-50.
— 1993, « The Ionian Era of Athenian Civic Identity », *Proceedings of the American Philological Society*, n° 137, p. 194-206.
— 1993b, « The *Histor* in History », *in* J. Farrell et R. M. Rosen (éds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor, p. 3-15.
CORCELLA, A. : 1984, *Erodoto e l'analogia*, Palerme.
CORNFORD, F. M. : 1907, *Thucydides Mythistoricus*, Londres.
— 1950, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge.
— 1952, *Principium Sapientiae : The Origins of Greek Philosophical Thought*, Londres.
CORSANO, M. : 1988, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Lecce.
COULOUBARITSIS, L. : 1996, « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 479-518.
CRAHAY, R. : 1956, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris.
CRANE, G. : 1988, *Calypso : Backgrounds and Convention of the Odyssey*, Francfort.
— 1996, « The Prosperity of Tyrants : Bacchylides, Herodotus and the Contest for Legitimacy », *Arethusa*, n° 29, p. 57-85.
CREED, J. L. : 1973, « Moral Values in Thucydides' Time », *Classical Quarterly*, n° 23, p. 213-231.
CRIELAARD, J.-P. (éd.) : 1995, *Homeric Questions*, Amsterdam.
CROISET, A. : 1880, *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, Paris.
CROISET, A. et M. : 1887-1889, *Histoire de la littérature grecque*, Paris.
CROTTY, K. : 1982, *Song and Action : The Victory Odes of Pindar*, Baltimore.
— 1994, *The Poetics of Supplication : Homer's* Iliad *and* Odyssey, Ithaca.
D'ARMS, J. H. (éd.) : 1978, *Ancient and Modern : Essays in Honor of Gerald F. Else*, Ann Arbor.
DAIN, A. : 1965, *Traité de métrique grecque*, Paris.
DALTON, G. (éd.) : 1968, *Primitive, Archaic, and Modern Economies : Essays of Karl Polanyi*, Garden City (N. Y.).
DARBO-PESCHANSKI, C. : 1987, *Le discours du particulier : essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris.
— 1989, « La politique de l'histoire : Thucydide, historien du présent », *Annales ESC*, n° 3, mai-juin, p. 653-675.
— 1992, « Questions de temps. Entre historiographie et droits grecs », *Annales ESC*, n° 6, nov.-dec., p. 1097-1112.
— 1998, « L'historien grec ou le passé jugé », *in* N. Loraux et C. Miralles (éds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, p. 143-189.
— 2000 (éd.), *Construction du temps dans le monde grec ancien*, Paris.
— 2000, « *Historia* et historiographie grecque : "le temps des hommes" », *in* Catherine Darbo-Peschanski (éd.), *Construction du temps dans le monde grec ancien*, Paris, p. 89-114.
DAVIES, J. K. : 1981, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York.
DAVIDSON, O. M. : 1994, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Ithaca.
DAVISON, J. A. : 1955, « Quotations and Allusions in Early Greek Poetry », *Eranos*, n° 53, p. 125-140.
— 1955b, « Peisistratus and Homer », *Transactions of the American Philological Association*, n° 86, p. 1-21.

— 1968, *From Archilochus to Pindar : Papers on Greek Literature of the Archaic Period*, Londres.
DAWE, R. D. : 1963, « Inconsistencey of Plot and Character in Aeschylus », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 189, p. 21-62.
— 1967, « Some Reflections on *Atê* and *Hamartia* », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 72, p. 89-123.
— 1973-1978, *Studies on the Text of Sophocles*, 3 volumes, Leyde.
DEFRADAS, J. : 1965, « Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point », *Information Littéraire*, n° 4, p. 155-156.
— 1969, « Pindare, poète delphique », *Information Littéraire*, p. 127-134.
DE JONG, I. : 1987, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the* Iliad, Amsterdam.
DELCOURT, M. : 1944, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège.
— 1955, *L'Oracle de Delphes*, Paris.
DELEBECQUE, E. : 1958, *Télémaque et la structure de l'*Odyssée, Aix-en Provence.
— 1980, *Construction de l'*Odyssée, Paris.
DEMONT, P. : 1990, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris.
— 1994, « Le *Protagoras* de Platon, Hérodote et la providence », *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clássicos*, Madrid.
— 1995, « Secours et vengeance : note sur τιμωρίη chez Hérodote », *Ktèma*, n° 20, p. 37-45.
DENNISTON, J. D. : 1934, *The Greek Particles*, édition revue en 1954, Oxford.
DENNISTON, J. D. and PAGE, D. L. : 1957, *Aeschylus : Agamemnon*, édition commentée, Oxford.
DESCAT, R. : 1981, « Idéologie et communication dans la poésie grecque archaïque », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 38, p. 7-27.
DETIENNE, M. : 1963, « Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode », *Latomus*, n° 68.
— 1967, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
— 1981, *L'invention de la Mythologie*, Paris.
— 1986, « Les figures de la Mètis dans l'*Odyssée* », *MHTIΣ*, n° 1, p. 7-28.
— 1988, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille.
— 1988, « La double écriture de la mythologie », *in* Claude Calame (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, p. 17-33.
— 1988b, « Autour du Polytrope », *L'Infini*, n° 23, p. 57-71.
DETIENNE, M. et VERNANT, J.-P. : 1974, *Les ruses de l'intelligence : la mètis chez les Grecs*, Paris.
— 1979 (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
DEWALD, C. : 1985, « Practical Knowledge and the Historian's Role in Herodotus and Thucydides », *The Greek Historians : Literature and History. Papers presented to A. E. Raubitschek*, p. 47-63, Saratoga.
— 1987, « Narrative Surface and Autorial Voice in Herodotus' *Histories* », *Arethusa*, n° 20, p. 147-170.
— 1997, « Wanton kings, Pickled Heroes and Gnomic Founding Fathers : Strategies of Meaning at the End of Herodotus' *Histories* », *in* F. M. Dunn, D. Fowler et D. H. Roberts, *Clasical closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, p. 62-82.
DICKIE, M. W. : 1984, « *Hesuchia* and *Hubris* in Pindar », *in* D. E. Gerber (éd.), *Greek Poetry and Philosophy : Studies in honour of Leonard Woodbury*, Chica (Calif.).

DIETRICH, B. C. : 1979, « Views of Homeric Gods and Religion », *Numen*, n° 26, p. 129-151.
DIHLE, A. : 1962, « Herodot und die Sophistik », *Philologus* n° 106, p. 207-220.
— 1982, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley et Los Angeles.
DILLER, H. : 1971, « Göttliches und menschliches Wissen bei SophoKles », *Kleine Schriften*, Munich.
DILLON, J. : 1984, « Euripides and Antiphon on Nomos and Physis : Some Remarks », *Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ. The Sophistic Movement*, p. 97-107, Athènes.
DODDS, E. R. : 1959, *The Greek and the Irrational*, Berkeley (traduction française de 1965, *Les grecs et l'irrationnel*, Paris).
— 1960, « Morals and Politics in the *Oresteia* », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 186, p. 19-31.
— 1966, « On misunderstanding the *Œdipus Rex* », *Greece & Rome*, n° 13, p. 37-49.
DOLIN, F. : 1962, « Parmenides and Hesiod », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 66, p. 93-97.
DONLAN, W. : 1970, « Changes and Shifts in the Meaning of Demos », *La Parola des Passato*, n° 135, p. 381-395.
— 1973, « The Origin of ΚΑΛΟΣ ΚΑΓΑΘΟΣ », *American Journal of Philology*, n° 94, p. 365-374.
— 1973b, « The Role of *Eugeneia* in the Aristocratic Self-Image during the Fifth Century B.C. », *Classics and the Classical Tradition : Essays Presented to Robert E. Dengler*, University Park (Pa.), p. 63-78.
— 1980, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*, Lawrence (Kansas).
— 1982, « Reciprocities in the *Iliad* », *Classical World*, n° 75, p. 137-175.
— 1989, « The Pre-State Community in Greece », *Symbolae Osloenses*, n° 64, p. 5-29.
DORNSEIFF, F. : 1921, *Pindars Stil*, Berlin.
DOUGHERTY, C. et KURKE, L. (éds.) : 1993, *Cultural Poetics in Archaic Greece : Cult, Performance, Politics*, Cambridge.
DOVER, K.J. : « The Poetry of Archilochus », *Archiloque : Entretiens Hardt*, n° 10, p. 183-222, Genève.
— 1957, « The Political Aspect of Aeschylus' *Eumenides* », *Journal of Hellenic Studies*, n° 77, p. 230-237.
— 1973, « Some Neglected Aspects of Agamemnon's Dilemma », *Journal of Hellenic Studies*, n° 93, p. 58-69.
— 1974, *Greek Popular morality*, Berkeley et Los Angeles.
— 1983, « The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry », *Journal of Hellenic Studies*, n° 102, p. 35-48.
DRACHMANN, A. B., 1903-1926, *Scholia Vetera in Pindari Carmina*, 3 volumes, Leipzig.
DRAY, W. H. : 1957, *Laws and Explanations in History*, Oxford.
— 1981, *La philosophie de l'histoire*, Ottawa.
DUBAN, J. : 1975, « Epic Prooemium : a Study in the Design and Purpose of Hesiod's *Theogony* », Thèse, John Hopkins University.
DUBEL, S. : 1995, « L'arme et la lyre : remarques sur le sens du bouclier d'Achille dans l'*Iliade* », *Ktèma*, n° 20, p. 259-272.
DUCHEMIN, J. : 1953, « Obscurités et difficultés de Pindare », *Information Littéraire*, p. 19-26.
— —1955a, « Platon et l'héritage de la poésie », *Revue des Études Grecques*, n° 68, p. 25-37.
— 1955b, *Pindare, poète et prophète*, Paris.

— 1967, *Pindare, Pythiques (III, IX, IV, V)*, Paris.
DUMÉZIL, G. : 1956, *Aspects de la fonction guerrière*, Paris.
— 1984, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-européens*, Paris.
DUNN, F. et COLE, T. (éds.) : 1992, *Beginnings in Classical Literature* (*Yale Classical Studies*, n° 29), New Haven.
DUNN, F., FOWLER, D. et ROBERTS, D. H. : 1997, *Clasical closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton.
DUPONT-ROC, R. et LALLOT, J. : 1980, *Aristote. La Poétique*, Paris.
DUPONT-ROC, R. et LE BOULLUEC, A. : 1976, « Le charme du récit », *in* J. Lallot et A. Le Boulluec (éds.) , *Écriture et théorie poétiques. Lectures d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*, Paris, p. 30-39.
EASTERLING, P. E. : 1967, « Œdipus and Polynices », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 13, p. 1-13.
— 1973, « Presentation of Character in Aeschylus », *Greece & Rome*, n° 20, p. 3-19.
— 1977, « Character in Sophocles », *Greece & Rome*, n° 24, p. 121-129.
— 1989, « Agamemnon's *skêptron* in the *Iliad* », *in* M. M. Mackenzie et C. Roueché (éds.), *Images of Authority : Papers presented to Joyce Reynolds on the occasion of her 70th birthday*, Cambridge, p. 104-121.
EDMUNDS, L. : 1975, *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge (Mass.).
— 1975b, « Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3. 82-82) », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 79, p. 73-92.
— 1981, « The Cult and the Legend of Œdipus », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 85, p. 221-238.
— 1985, « The Genre of Theognidean Poetry », *in* T. J. Figueira et G. Nagy (éds.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres, p. 96-111.
EDMUNDS, S. T. : 1990, *Homeric Nêpios*, New York.
EDWARDS, A. T. : 1985, « Odysseus against Achilles : The Role of Allusion in the Homeric Epic », *Beiträge zur Klassischen Philologie*, Königstein.
— 1985b, « Achilles in the Underworld : *Iliad*, *Odyssey*, and *Aithiopis*. », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 26, p. 215-227.
— 1988, « ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ and oral Poetry », *Classical Quarterly*, n° 38, p. 25-30.
EDWARDS, G. P. : 1971, « The Language of Hesiod in Its Traditional Context », *Publications of the Philological Society*, n° 22, Oxford.
EDWARDS, M. W. : 1977, « Agamemnon's Decision : Freedom and Folly in Aeschylus », *California Studies in Classical Antiquity*, n° 10, p. 17-37.
— 1980, « Convention and Individuality in *Iliad* I », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 84, p. 1-28.
— 1987, *Homer, Poet of the Iliad*, Baltimore.
EHRENBERG, V. : 1954, *Sophocles and Pericles*, Oxford.
ÉLIADE, M. : 1963, *Aspects du mythe*, Paris.
ELSE, G. F. : 1957, « The Origin of Τραγῳδία », *Hermes*, n° 85, p. 17-46.
— 1976, *The Madness of Antigone*, Heidelberg.
EMLEN, J., MOLHO, A. et RAAFLAUB, K. (éds.) : 1991, *Athens and Rome, Florence and Venice : City States in Classical antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart.
ERBSE, H. : 1961, « Tradition und Form im Werke Herodots », *Gymnasium*, n° 68, p. 239-259.
— 1972, *Beiträge zur Verstandnis der* Odyssee, Berlin.
— 1992, *Studien zum Verständnis Herodots*, Berlin.

— 1993, « Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods 'Erga' », *Hermes*, n° 121, p. 12-28.
EUBEN, J. P. : 1986, *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley.
EVANS, J. A. S. : 1965, « Despotes Nomos », *Athenaeum*, n° 43, p. 142-153.
— 1991, *Herodotus, Explorer of the Past. Three Essays*, Princeton.
FAIRWEATHER, J. A. : 1983, « Traditionnal Narrative, Inference and Truth in the Lives of Greek Poets », *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, n° 4, p. 315-369.
FARENGA, V. : 1981, « The Paradigmatic Tyrant : Greek Tyranny and the Ideology of the Proper », *Helios*, n° 8, p. 1-31.
FARRELL, J. et ROSEN, R. . M. (éds.) : 1993, *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor.
FAURE, P. : 1980, *Ulysse le Crétois*, Paris.
FENIK, B. C. : 1968, *Typical Battle Scenes in the* Iliad, Wiesbaden.
— 1974, *Studies in the* Odyssey, Wiesbaden.
FENIK, B. C. (éd.) : 1978, *Homer, Tradition and Invention*, Cincinnati Classical Studies.
FERGUSON, J. : 1958, *Moral Values in the Ancient World*, Londres.
FERIL, A. : 1978, « Herodotus on Tyranny », *Historia*, n° 27, p. 385-398.
FERRUCCI, F. : 1980, *The Poetics of Disguise. The Autobiography of the Work in Homer, Dante and Shakespeare* (trad. angl.), Ithaca.
FESTUGIÈRE, A.-J. : 1969, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris.
FIEDLAENDER, P. : 1914, « Das Proömium von Hesiods *Theogonie* », *Hermes*, n° 49, p. 1-16.
FIGUEIRA, T. J. : 1981, *Aegina : Society and Politics*, New York.
— 1985, « The Theognidea and Megarian Society », *in* T. J. Figueira et G. Nagy (éds.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres, p. 112-158.
FIGUEIRA, T. J. et NAGY, G. (éds.) : 1985, *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres.
FINKELBERG, M. : 1988, « Ajax's Entry in the Hesiodic *Catalog of Women* », *Classical Quarterly*, n° 38, p. 31-41.
FINLEY, J. H. : 1955, *Pindar and Aeschylus*, Cambridge (Mass.).
FINLEY, M. I. : 1954 et 1965, *The World of Odysseus*, New York (traduction française de 1969, *Le monde d'Ulysse*, Paris)
— 1965, « Myth, Memory and History », *History and Theory*, n° 4, p. 281-302 (traduit en français en 1981 sous le titre *Mythe, mémoire, histoire : les usages du passé*, Paris).
— 1968, *Aspects of Antiquity : Discoveries and Controversies*, New York.
— 1973, *Democracy Ancient and Modern*, Londres.
— 1975, *The Ancient Economy*, Londres.
— 1983, *Politics in the Ancient World*, Cambridge.
— 1989, *On a perdu la guerre de Troie*, Paris.
FINNEGAN, R. : 1977, *Oral Poetry, Its Nature, Significance and Social Contexte*, Cambridge.
— 1988, *Literacy and Orality. Studies in the Technology of Communication*, Oxford.
FITCH, E. : 1924, « Pindar and Homer », *Classical Philology*, n° 19, p. 57-65.
FLORY, S. : 1980, « Who Read Herodotus'*Histories* », *American Journal of Philology*, n° 101, p. 12-28.
— 1987, *The Archaic Smile*, Détroit.
— 1989-1990, « The Meaning of τὸ μὴ μυθῶδες (I.22.4) and the usefulness of Thucydides' *History* », *Classical Journal*, n° 85, p. 193-208.

FLOYD, E. D. : 1965, « The Performance of Pindar, Pythian 8. 55-70 », *Greek, Roman and Bysantine Studies*, n° 6, p. 187-200.
FOGELMARK, S. : 1972, *Studies in Pindar with Particular Reference to Pean VI and Nemean VII*, Lund.
FOLEY, J. M. : 1990, *Traditional Oral Epic : The* Odyssey*, Beowulf and the Serbo-Croatian Return Song*, Berkeley.
FOLEY, J. M. (éd.) : 1986, *Oral tradition in Literature : Interpretation in Context*, Columbia (Mo.).
FONTENROSE, J. : 1968, « The Hero as Athlete », *California Studies in Classical Antiquity*, n° 1, p. 73-104.
— 1971, « Gods and Men in the *Oresteia* », *Transactions of the American Philological Association*, n° 102, p. 71-109.
— 1974, « Work, Justice and Hesiod's Five Ages », *Classical Philology*, n° 69, p. 1-16.
— 1978, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations. With a Catalog of Responses*, Berkeley and Los Angeles.
FORD, A. L. : 1981, « A Study of Greek Terms for Poetry : *Aoide*, *Epos* and *Poiesis* », Thèse, Yale University.
— 1985, « The Seal of Theognis : the Politics of Authorship in Archaic Greece », *in* T. J. Figueira et G. Nagy (éds.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres, p. 82-95.
FORNARA, C. : 1971, *Herodotus : An Interpretative Essay*, Oxford.
— 1983, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley.
— 1990, « Human History and the Constraint of Fate in Herodotus », *in* J. W. Allison (éd.), *Conflict, Antithesis and the Ancient Historian*, Columbus (Ohio), p. 25-45.
FOWNLER, R. L. : 1996, « Herodotus and His Contemporaries », *Journal of Hellenic Studies*, n° 116, p. 62-87.
FRAENKEL, E. : 1920, « Zur Form des AINOI », *Rheinisches Museum für Philologie*, n° 73, p. 366-370.
— 1950, *Aeschylus : Agamemnon*, édition commentée, Oxford.
FRAME, D. : 1978, *The Myth of Returns in Early Greek Epic*, New Haven.
FRÄNKEL, H. : 1946, « Man's "Ephemeros" Nature according to Pindar and Others », *Transactions of the American Philological Society*, n° 77, p. 131-145.
— 1962, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich.
— 1968, *Wege und Formen frügriechischen Denkens*, Munich.
— 1975, *Early Greek Poetry and Philosophy*, traduit par M. Hadas et J. Willis, New York.
FRAZER, R. M. : 1985, « The crisis of Leadership among the Greeks and Posidon's Intervention in *Iliad* XIV », *Hermes*, n° 113, p. 1-9.
FREIS, C. R. : 1981, « Goodness and Justice in Sophocles », Thèse, Berkeley.
FRENCH, A. : 1957, « Solon and the Megarian Question », *Journal of Hellenic Studies*, n° 77, p. 238-246.
FREIDLÄNDER, P. : 1914, « Das Proömium von Hesiods Theogonie », *Hermes*, n° 49, p. 1-16.
FRIEDRICH, R. : 1981, « On the Compositional Use of Similes in the *Odyssey* », *American Journal of Philology*, n° 102, p. 120-137.
FRIEDRICH, P. et REDFIELD, J. : 1978, « Speech as a Personality Symbol : The Case of Achilles », *Language*, n° 54, p. 263-287.
FRIIS JOHANSEN, H. et E. W. Whittle : 1980, *Aeschylus : The Suppliants*, édition commentée, Copenhague.

FRITZ, K. von : 1936, « Herodotus and the Growth of Greek Historiography », *Transactions of the American Philological Association*, n° 67, p. 315-340.
— 1947, « Pandora, Prometheus and the Myth of the Ages », *The Review of Religion*, n° 11, p. 227-260.
FRONTISI-DUCROUX, F. : 1975, *Dédale : Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris.
— 1976, « Homère et le temps retrouvé », *Critique*, n°348, p. 538-548.
— 1981, « Artisan : Athéna, Dédale », *in* d'Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, p. 85-89 (édition 1994 en un seul volume).
— 1986, *La cithare d'Achille. Éssai sur la poétique de l'Iliade*, Rome.
— 1995, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris.
FRONTISI-DUCROUX, F. et VERNANT, J.-P. (éds.) : 1997, *Dans l'œil du miroir*, Paris.
GAGARIN, M. : 1973, « *Dikê* in the *Works and Days* », *Classical Philology*, n° 68, p. 81-94.
— 1974, « *Dikê* in Archaïc Greek Thought », *Classical Philology*, n° 69, p. 186-197.
— 1976, *Aeschylean Drama*, Berkeley et Los Angeles.
— 1986, *Early Greek Law*, Berkeley/Londres.
GALLET, B. : 1990, *Recherches sur Kairos et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, Bordeaux.
GANTZ, T. : 1983, « The Chorus of Aeschylus' *Agamemnon* », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 87, p. 65-86.
GARDINER, C. P. : 1987, *The Sophoclean Chorus : A Study of Character and Function*, Iowa City.
GARRIGA, C. : 1998, « La sagesse de la comédie », *in* N. Loraux et C. Miralles (éds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, p. 107-120.
GARTON, C. : 1957, « Characterisation in Greek Tragedy », *Journal of Hellenic Studies*, n° 77, p. 247-254.
GARVIE, A. F. : 1986, *Aeschylus : Choephori*, Oxford.
GEDDES, A. G. : 1984, « Who's Who in "Homeric" Society ? », *Classical Quarterly*, n° 34, p. 17-36.
GENY, E. et MACTOUX, M.-M. (éds.) : 1990, *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. 5 : *Anthropologie et société*, Besançon.
GENTILI, B. : 1965, « Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca », *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, p. 70-88.
— 1969, « L'interpretazione dei lirici greci arcaici nella dimensione del nostro tempo », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 8, p. 7-21.
— 1985, *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V secolo*, Rome.
— 1986, « Il coro della tragedia greca nella teoria degli antichi », *Teatro e pubblico nell'antichità* (*Atti del Convegno Nazionale Trento* 25-27 avril 1986), p. 27-44.
GEORGES, P. : 1994, *Barbarian Asia and the Greek Experience*, Baltimore.
GERBER, D. E. (éd.) : 1984, *Greek Poetry and Philosophy : Studies in honour of Leonard Woodbury*, Chica (Calif.).
GERMAIN, L. : 1954, *Genèse de l'*Odyssée *: le fantastique et le sacré*, Paris.
GERNET, L. : 1917, « Recherche sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce », Thèse, Paris.
— 1932, *Le génie grec dans la religion*, Paris.
— 1964, *Droit et société dans la Grèce archaïque*, Paris.
— 1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
GIANOTTI, G. F. : 1975, *Per una poetica pindarica*, Turin.
GIGANTE, M. 1956, *ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*.

GILL, C. : 1986, « The Question of Character and Personality in Greek Tragedy », *Poetics Today*, n° 7, p. 251-273.
GLOTZ, G. : 1904, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris.
— 1952, *La civilisation égéenne*, Paris.
— 1968, *La cité grecque*, Paris.
GNOLI, G. et VERNANT, J.-P. (éds.) : 1982, *La mort, les morts dans les socétés anciennes*, Cambridge.
GOHEEN, R. F. : 1951, *The Imagery of Sophocles' Antigone*, Princeton.
GOLDHILL, S. : 1984, *Language, Sexuality, Narrative, the Oresteia*, Cambridge.
— 1986, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge.
— 1991, *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge.
GOLDHILL, S. et OSBORNE, R. (éds.) : 1994, *Art and Text in Ancient Greek Culture*, Cambridge.
— 1999, P*erformance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge.
GOLDSCHMIDT, V. : 1950, « Theologia », *Revue des Études Grecques*, n° 63, p. 20-42.
GOMME, A. W. : 1954, *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley et Los Angeles.
GOMME, A. W., ANDREWES, A., and DOVER, K. J. : 1945-1981, *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 volumes, Oxford.
GOULD, J. : 1978, « Dramatic Character and "Human Intelligibility" in Greek Tragedy », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 24, p. 43-67.
— 1989, *Herodotus*, Londres.
GRAY, V. : 1995, « Herodotus and the Rhetoric of "Otherness" », *American Journal of Philology*, n° 116, p. 185-212.
GREENE, W. C. : 1944, *Moira*, Cambridge (Mass.).
— 1948, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek thought*, Cambridge (Mass.).
GREENGARD, C. : 1980, *The Structure of Pindar's Epinician Odes*, Amsterdam.
GRIFFIN, J. : 1976, « Homeric Pathos and Objectivity », *Classical Quarterly*, n° 26, p. 161-185.
— 1977, « The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer », *Journal of Hellenic Studies*, n° 97, p. 39-53.
— 1978, « The Divine Audience and the Religion of the *Iliad* », *Classical Quarterly*, n° 28, p. 1-22.
— 1980, *Homer on Life and Death*, Oxford.
— 1986, « Homeric Words and Speakers », *Journal of Hellenic Studies*, n° 106, p. 36-57.
GRIFFITH, M. : 1983, « Personality in Hesiod », *Classical Antiquity*, n° 2, p. 37-65.
GRONINGEN, B. A. van : 1953, *In the Grip of the Past. Essay on an Aspect of Greek Thought*, Leyde.
— 1958, *La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam.
GROSSMANN, G. : 1970, *Promethie und Orestie*, Heidelberg.
GSELL, S. : 1915, *Hérodote*, Alger.
GUNDERT, H. : 1935, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt.
GUTHRIE, W. K. C. : 1950, *The Greek and Their Gods*, Boston.
— 1969, *A History of Greek Philisophy*, Cambridge.
GZELLA, S. : 1969-1970, « Self-Publicity and Polemics in Greek Choral Lyrics », *Eos* n° 58, fascicule II, p. 171-179.
— 1971, « Problem of the Fee in Greek Choral Lyric », *Eos* n° 59, fascicule II, p. 189-202.
HADOT, J. : 1989 (édition), « Sagesse (Livres de) », *Encyclopædia Universalis*, tome XX, p. 483-484.

HAFT, A. J. : 1990, « The City-Sacker Odysseus », *Transactions of the American Philological Association*, n° 120, p. 37-56.
HAINSWORTH, B. : 1991, *The Idea of Epic*, Berkeley.
HAINSWORTH, J. B. : 1968, *The Flexibility of the Homeric Formula*, Oxford.
— 1978, « Good and Bad Formulae », *in* B. C. Fenik (éd.), *Homer, Tradition and Invention*, Cincinnati Classical Studies, p. 41-50.
HAINSWORTH, J. B. et HATTO, A. T. (éds.) : 1989, *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, Londres.
HALL, E. : 1989, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*, Oxford.
HALL, J. M. : 1997, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge.
HALVERSON, J. : 1985, « Social Order in the *Odyssey* », *Hermes*, n° 113, p. 129-145.
HAMILTON, R. : 1974, *Epinikion : General Formin the Odes of Pindar*, La Hague.
— 1989, *The Architecture of Hesiodic Poetry*, Baltimore-Londres.
HAMMOND, N. G. : 1965, « Personal Freedom and Its Limitations in the *Oresteia* », *Journal of Hellenic Studies*, n° 85, p. 42-55.
HANFMANN, G. : 1953, « Ionia : Leader or Follower », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 61, p. 1-27.
HANSEN, W. F. : « Odysseus Last Journey », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 24, p. 27-48.
HARRIOT, R. M. : 1969, *Poetry and Criticism before Plato*, Londres.
HARRISON, E. : 1922, *Studies in Theognis*, Cambridge.
HART, J. : 1982, *Herodotus and Greek History*, Londres.
HARTOG, F. : 1978, « Hérodote rhapsode et arpenteur », *Hérodote*, n° 9, p. 56-65.
— 1980, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.
— 1996, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris.
— 1996b, « Fondements grecs de l'idée d'Europe », *Quaderni di Storia*, n°_ 43, p. 5-17.
— 1998, « Premières figures de l'historien en Grèce : historicité et histoire », *in* N. Loraux et C. Miralles (éds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, p. 123-141.
HARVEY, A. E. : « The classification of Greek Lyric Poetry », *Classical Quarterly*, n° 49, p. 157-175.
HARVEY, F. : 1966, « The Political Sympathies of Herodotus », *Historia*, n° 15, p. 254-255.
HASLER, F. S. : 1959, *Untersuchungen zu Theognis*, Winterthur.
HAVELOCK, E. A. : 1958, « Parmenides and Odysseus », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 63, p. 133-143.
— 1963, *A Preface to Plato*, Oxford.
— 1969, « *Dikaiosune* : An Essay in Greek Intellectual History », *Phoenix*, n° 23, p. 49-70.
— 1978, *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.).
— 1982, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton.
— 1966, « Thoughtful Hesiod », *Yale Classical Studies*, n° 20, p. 59-72.
HEADLAM, W. : 1906, « The Last Scene of the *Eumenides* », *Journal of Hellenic* Studies, n° 26, p. 268-277.
HEATH, M. : 1985, « Hesiod's Didactic Poetry », *Classical Quarterly*, n° 35, p. 245-263.
— 1988, « Receiving the Κῶμος : The Context and Performance of Epinician », *American Journal of Philology*, n° 109, p. 180-195.

HEER, C. de : 1969, *Μάκαρ, Εὐδαίμων, Ὄλβιος, Εὐτύχης. A study of the Semantic field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Cent. B. C.*, Amsterdam.
HEINIMANN, F. : 1965, *Nomos und Physis*, Bâle.
HEITSCH, E. : 1962, « Die nicht-philosophische ἀλήθεια », *Hermes*, n° 90, p. 24-33.
— 1966, *Hesiod*, Darmstadt.
HENIGE, D. P. : 1974, *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*, Oxford.
HERINGTON, J. : 1985, *Poetry into Drama : Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Berkeley.
— 1986, *Aeschylus*, New Haven et Londres.
— 1991, « The Closure of Herodotus' *Histories* », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 16, p. 149-160.
HERMAN, G. : 1987, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge.
HERMANN, J. : 1967 , « Nomos bei Herodot und Thukydides », *Gedächtnisschrift Hans Peters*, p. 116-124, Berlin.
— 1990, « Hérodote et les peuples non-grecs », *Entretiens Hardt*, n° 35.
HESTER, D. A. : 1971, « Sophocles the Unphilosophical », *Mnemosyne*, n° 24, p. 11-59.
HEUBECK, A. : 1958, « Zur inneren Form der *Ilias* », *Gymnasium*, n° 65, p. 37-47.
— 1966, « Zum Aufbau von Hesiod *Theogonie* 161-206 », *Hermes*, n° 94, p. 233-236.
— 1974, *Die homerische frage*, Darmstadt.
HEWITT, J. W. : 1927, « The Terminology of "Gratitude" in Greek », *Classical Philology*, n° 22, p. 142-161.
HIGBIE, C. : 1990, *Measure and Music. Enjambment and Sentence Structure in the* Iliad, Oxford.
HIGHBARGER, E. L. : 1927, *The History and civilization of Ancient Megara*, Baltimore.
— 1937, « Theognis and the Persian Wars », *Transactions of the American Philological Association*, n° 68, p. 88-111.
HIGNETT, C. : 1952, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford.
HIRZEL, R. : 1907, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig.
HOEKSTRA, A. : 1950, « Hésiode : *Les Travaux et les Jours*, 405-407, 317-319, 21-24. L'élément proverbial et son adaptation », *Mnemosyne*, 4e série, n° 3, p. 89-114.
— 1957, « Hésiode et la tradition orale », *Mnemosyne*, n° 10, p. 193-225.
— 1965, *Homeric Modifications of Formulaic Prototypes*, Amsterdam.
— 1981, *Epic Verse Before Homer*, Amsterdam.
HOEY, T. F. : 1970, « Inversion in the *Antigone* », *Arion*, n° 9, p. 337-345.
HOFINGER, M. : 1981, « Le logos hésiodique des races. Les *Travaux et les Jours*, vers 106 à 201 », *L'Antiquité Classique*, n° 50, p. 404-416.
HOGAN, J. C. : 1979, *A Guide to the* Iliad, Garden City (N. Y.).
HOPE-SIMPSON, R. et LAZENBY, J. F. : 1970, *The Catalogue of the Ships in Homer's* Iliad, Oxford.
HORNBLOWER, S. : 1987, *Thucydides*, Londres.
— 1991-1996, *A Commentary on Thucydides*, Oxford.
— 1994 (éd.), *Greek Historigraphy*, Oxford.
HOW, W. W. et WELLS, J. : 1912, *A Commentary on Herodotus*, Oxford.
HOWALD, E. : 1930, *Die griechische Tragödie*, Munich.
HUART, P. : 1973, *ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains*, Paris.
HUBBARD, T. K. : 1985, *The Pindaric Mind. A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry*, Leyd.
HUMPHREYS, S. : 1978, *Anthropology and the Greeks*, Londres.

— 1987, « Law, Custom and Culture in Herodotus », *Arethusa*, n° 20-21, p. 211-220.
— 1996, « From Riddle to Rigour. Satisfactions of Scientific Prose in Ancient Greece », *in* S. Marchand et E. Lumbeck (éds.), *Proof and Persuasion. Essays on Authority, Objectivity and Evidence*, Princeton, p. 3-24.

HUNT, R. : 1981, « Hesiod as Satirist », *Helios*, n° 8, p. 29-40.

HUNTER, V. : 1982, *Past and Present in Herodotus and Thucydides*, Princeton.

HUXLEY, G. L. : 1967, « Thersites in Sophocles, *Philoktetes* 445 », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 8, p. 33-34.
— 1975, *Pindar's Vision of the Past*, Belfast.

IMMERWAHR, H. : 1954, « Historical Action in Herodotus », *Transactions of the American Philological Association*, n° 85, p. 14-65.
— 1956, « Aspects of Historical Causation in Herodotus », *Transactions of the American Philological Association*, n° 87, p. 241-280.
— 1960, « *Ergon* : History as a Monument in Herodotus and Thucydides », *American Journal of Philology*, n° 81, p. 261-290.
— 1966, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland.

IRIGOIN, J. : 1952, *Histoire du texte de Pindare*, Paris.

IRWIN, T. : 1977, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford.

JACOBY, F. : 1913, « Herodotos », *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supplément II, Stuttgart, p. 205-520.
— 1933, « Homerisches », *Hermes*, n° 68, p. 1-50.
— 1949, *Atthis*, Oxford.

JACOBY, S. : 1983, *Wild Justice*, New-York.

JAEGER, W. : 1947, *Theology of Early Greek Phjilosophers*, Oxford.
— 1964, *Paideia, la formation de l'homme grec* (trad. fr.), Paris.

JANKO, R. : 1982, *Homer, Hesiod and the Hymns : Diachronic Development in Epic Diction*, Cambridge.
— 1990, « The *Iliad* and Its Editors. Dictation and Redaction », *Classical Antiquity*, n° 9, p. 326-334.

JEANMAIRE, H. : 1939, *Couroï et Courètes*, Lille.
— 1951, *Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus*, Lille.

JEFFERY, L. H. : 1976, *Archaic Greece : The City-Sates c. 700-500 B.C.*, Londres.

JENSEN, M. S. : 1980, *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*, Copenhague.

JOHNSON, W. A. : 1994, « Oral Performance and the Composition of Herodotus' *Histories* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 35, p. 229-254.

JÖLLES, A. : 1930, *Einfache Formen*, Tübingen (1971, Paris, pour la traduction française).

JONES, J. : 1962, *On Aristotle and Greek Tragedy*, Stanford (Calif.).

JOUANNA, J. : 1978, « Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois* de Platon », *Ktèma*, n° 3, p. 77-91.
— 1981, « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », *Ktèma*, n° 6, p. 3-15.
— 1989 (édition), « Hippocrate », *Encyclopædia Universalis*, tome XI, p. 447.
— 1992, *Hippocrate*, Paris.

JUDET DE LA COMBE, P. : 1993, « L'autobiographie comme mode d'universalisation. Hésiode et l'Hélicon », *La componente autobiografica nella poesia greca e latina (Atti del Convegno, Pisa, 16-17 maggio 1991)*, p. 25-39, Pise.
— 1995, « Sur les critères du jugement droit dans les *Travaux et les Jours* », *Droit et Cultures*, n° 29.

— 1996, « La dernière ruse : Pandore dans la *Théogonie* », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 263-299.

KAHANE, A. : 1994, *The Interprétation of order. A Study in the Poetics of Homeric Repetition*, Oxford.

KAHN, C. : 1993, « Plato's *Ion* and the problem of *techne* », *in* J. Farrell et R. M. Rosen (éds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor, p. 369-378.

KAHN-LYOTARD, L. : 1980, « Ulysse, ou la Ruse et la Mort », *Critique*, n° 393, p. 116-134.

— 1981, « Ulysse », , *in* Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, p. 1131-1134 (édition de 1994 en un seul volume).

KAMERBEEK, J. C. : 1953-1984, *The Plays of Sophocles : Commentaries*, 7 volumes, Leyde.

KAKRIDIS, J. T. : 1949, *Homeric researches*, Lund.

— 1971, *Homer Revisited*, Lund.

KANNICHT, R. : 1980, « Des alte Streit zwischen Philosophie un Dichtung. Zwei Vorlesungen über Grundzüge der griechischen Literaturauffassung », *Der altspechliche Unterricht*, n° 23, p. 6-36.

KATZ, M. A. : 1991, *Penelope's Renown*, Princeton.

KELLS, H. H. : 1963, « Problems of Interpretation in the *Antigone* », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 10, p. 47-64.

KENNEDY, G. A. : 1963, *The Art of Persuasion in Greece*, Londres.

— 1994, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton.

KERFERD, G. B. : 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge.

KIRK, G. S. : 1962, *The Songs of Homer*, Cambridge.

— 1962b, « The Structure and Aim of the *Theogony* », *Hésiode et son influence, Entretiens sur l'antiquité classique VII*, p. 61-95, Vandœuvres-Genève.

— 1970, *Myth : Its Meaning and Function in Ancient and Other Culture*, Berkeley and Los Angeles.

— 1965, *Homer and the Epic*, Cambridge.

— 1968, « War and the Warrior in the Homeric Poems », *in* J. -P. Vernant (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris et la Haye, p. 93-117.

— 1974, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth.

— 1976, *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge.

KIRK, G. S. et RAVEN, J. : 1966, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.

KIRKWOOD, G. M. : 1958, *A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca.

— 1974, « Blame and Envy in the Pindaric Epinician », *in* D. E. Gerber (éd.), *Greek Poetry and Philosophy : Studies in honour of Leonard Woodbury*, Chico (Calif.).

KITTAY, J. et GODZICH, W. : 1987, *The Emergence of Prose : An Essay in Prosaics*, Minneapolis.

KITTO, H. D. F. : 1950, *Greek Tragedy*, Londres.

— 1956, *Form and Meaning in Drama*, Londres.

— 1958, *Sophocles, Dramatist and Philosopher*, Londres.

— 1966, *Poesis : Structure and Thought*, Berkeley and Los Angeles.

KNAPP, C. : 1916, « A Point in the Interpretation of the *Antigone* of Sophocles », *American Journal of Philology*, n° 37, p. 300-316.

KNOX, B. M. W. : 1957, *Œdipus at Thebes*, Baltimore.

— 1966, *The Heroic Temper : Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley et Los Angeles.

— 1979, *Word and Action : Essays on the Ancient Theater*, Baltimore.

— 1983, « Sophocles and the *Polis* », *Entretiens Hardt*, n° 29, p. 1-27.
— 1989, *Essays : Ancient and Modern*, Baltimore.
KOENEN, L. : 1994, « Cyclic Destruction in hesiod and the Catalogue of Women », *Transactions of the American Philological Association*, n° 124, p. 1-34.
KÖHNKEN, A. : 1970, « Hieron und Deinomenes in Pindars ersten pythischen Gedicht », *Hermes*, n° 98, 1-13.
— 1971, *Die Funktion des Mythos bei Pindar*, Berlin.
KOLLER, H. : 1954, *Die Mimesis in der Antike*, Berne.
KONSTAN, D. : 1983, « The Stories in Herodotus' *Histories* : Book 1 », *Helios* n° 10, p. 1-22.
— 1987, « Persians, Greeks and Empire », *Arethusa*, n° 20-21, p. 59-74.
KRESIC, S. (éd.) : 1981, *Contemporary Literary Hermeneutics and Interprétation of Classical Texts*, Ottawa.
KRISCHNER, T. : 1965, « Ἔτυμος und ἀληθής », *Philologus*, n° 109, p. 161-174.
KROLL, J. : 1936, *Theognis-Interpretationen*, Leipzig.
KROOK, D. : 1969, *Elements of tragedy*, New Haven (Conn.).
KULLMANN, W. : 1985, « Gods and Men in the *Iliad* and the *Odyssey* », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 89, p. 1-23.
KÜHN, J. : 1947, « Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι », *Würzburger Jahrbücher für der Altertumswissenschaft*, n° 2, p. 259-294.
KURKE, L. : 1988, « Pindar's Oikonomia : The House as Organizing Metaphor in the Odes of Pindar », Thèse, Université de Princeton.
— 1990, « Pindar's Sixth Pythian and the Tradition of Advice Poetry », *Transactions of the American Philological Association*, n° 120, p. 85-107.
— 1991, *Traffic in Praise*, Cornell University Press.
LACEY, W. K. : 1968, *The Family in Classical Greece*, Ithaca.
LACHENAUD, G. : 1979, « Mythologie, Religion et Philosophie de l'histoire dans Hérodote », Thèse, Lille.
LAKS, A. : 1996, « Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi » , *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 83-91.
LALLOT, J. et LE BOULLUEC, A. (éds.) : 1976, *Écriture et théorie poétiques. Lectures d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*, Paris.
LAMBERTON, R. : 1988, *Hesiod*, New Haven (Conn.).
LAMBIN, G. : 1995, *Homère le compagnon*, Paris.
LANATA, G. : 1963, *Poetica Pre-Platonica. Testimonianze e Frammenti*, Florence.
LANG, M. L. : 1975, « Reason and Purpose in Homeric Prayers », *Classical World*, n° 68, p. 309-314.
— 1983, « Reverberation and Mythology in the *Iliad* », *in* C. A. Rubino et C. W. Shelmerdine (éds.), *Approaches to Homer*, Austin (Tex.).
— 1984, *Herodotean Narrative and Discourse*, Cambridge (Mass.).
LANGDON, S. (éd.) : 1997, *New Light on a Dark Age : Exploring the Culture of Geometric Greece*, Columbia (Mo.).
LANZA, D. : 1977, *Il tiranno e il suo pubblico*, Turin (Paris, 1997, pour la traduction française).
LASSERRE, F. : 1954, *Commentaire au traité de Plutarque* De la Musique, Lausanne.
— 1962, « La condition du poète dans la Grèce antique », *Bulletin de la Société des Études de Lettres, Université de Lausanne*, Vol. V, 2e série, p. 3-28.
— 1976, « L'historiographie grecque à l'époque archaïque », *Quaderni di Storia*, n° 4, p. 113-142.
— 1976b, « Hérodote et Protagoras : Le débat sur les constitutions », *Museum Helveticum*, n° 23, p. 65-84.

— 1983, « La fable en Grèce dans la poésie archaïque », *La Fable*, *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, n° 30, p. 61-103, Vandœuvres/Genève.
LATACZ, J. : 1996, *Homer. His Art and his World*, Ann Arbor.
LATEINER, D. : 1982, « The Failure of the Ionian Revolt », *Historia* n° 31, p. 129-160.
— 1982b, « A Note on the Perils of Prosperity in Herodotus », *Rheinisches Museum für Philologie,* n° 125, p. 97-101.
— 1984, « Herodotean Historiographical Patterning : the Constitutional Debate », *Classical Quarterly*, n° 20, p. 257-284.
— 1985, « Nicias' Inadequate Encouragement (Thuc. 7.29.2) », *Classical Philology*, n° 80, p. 201-213.
— 1989, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto.
LATTIMORE, R. : 1939, « The Wise Adviser in Herodotus », *Classical Philology*, n° 34, 24-35.
— 1958, « The Composition of the *Historiy* of Herodotus, *Classical Philology*, n° 53, p. 9-21.
— 1969, *Story Patterns in Greek tragedy*, Ann Arbor.
— 1976, *The Odes of Pindar*, Chicago.
LAUFFER, S. : 1974, « Die Liturgien in des Krisenperiode Athens : Das Problem von Finanzsystem und Demokratie », *in* E. C. Welskopf (éd.), *Hellenishe Poleis : Krise, Wandlung, Wirkung*, volume I, Berlin.
LAUROT, B. : 1981, « Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote », *Ktèma*, n° 6, p. 39-21.
LEBECK, A. : 1971, *The Oresteia : A Study in Language and Structure*, Cambridge (Mass.).
LECLERC, M. C. : 1992, « Le rossignol et l'épervier d'Hésiode. Une fable à double sens », *Revue des Études Grecques*, n° 105, p. 37-44.
— 1993, *La parole chez Hésiode : À la recherche de l'harmonie perdue*, Paris.
LEFTKOWITZ, M. : 1981, *The Lives of the Greek Poets*, Londres.
— 1988, « Who sang Pindar's Victory Odes ? », *American Journal of Philology*, n° 109, p. 1-11.
LEGON, R. P. : 1981, *Megara, The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca.
LEGRAND, Ph.-E. : 1932, *Introduction aux Histoires d'Hérodote*, Paris, Collection des Universités de France.
LENZ, A. : 1980, *Das Proöm des frühen griechischen Epos*, Bonn.
LESKY, A. : 1952, « Zwei Sophokles-Interpretationen », *Hermes*, n° 80, p. 91-105.
— 1961, « Göttliche une menschliche Motivation im Homerischen Epos », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, fascicule 4.
— 1965, *Greek Tragedy* (trad. angl.), Londres.
— 1966, « Decision and Responsibility in the Tragedy of Æschylus », *Journal of Hellenic Studies*, 86, p. 78-86.
— 1967, « Homeros », *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supplément XI, Stuttgart, p. 1-160.
— 1983, *Greek Tragic Poetry* (trad. angl.), New Haven (Conn.).
LÉTOUBLON, F. (éd.) : 1997, *Hommage à Milman Parry. Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique*, Amsterdam.
LÉVÊQUE, P. : 1959, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris.
— 1981, « La genèse de la Cité grecque. Société archaïque et Cité-État », *La Pensée*, n° 217-218, p. 24-32.
— 1985, *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, Paris.
LÉVÊQUE, P. et VIDAL-NAQUET, P. : 1973, *Clisthène*, Paris.
LEVET, J.-P. : 1976, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, Paris.

— 1979, « ΡΗΤΩΡ et ΓΝΩΜΗ, présentation sémantique et recherches isocratiques », *De la γνώμη à la pointe*, collection *La Licorne*, année 1979/n° 3, p. 9-40.

LÉVI-STRAUSS, C. : 1958, *Anthropologie structurale*, Paris.

LEVINE, D. B. : 1984, « Counterfeit Man », *in* D. F. Bright et E. S. Ramage (éds.), *Classical Texts and Their Traditions : Studies in Honour of C. R. Trahman*, Chico (Calif.), p. 125-137.

— 1985, « Symposium and the Polis », *in* T. J. Figueira et G. Nagy (éds.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres, p. 176-196.

LEVINE, D. N. : 1985, *The Flight from Ambiguity : Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago.

LEVY, C. S. : 1963, « Antigone's Motives : a Suggested Interpretation », *Transactions of the American Philological Association*, n° 94, p. 137-144.

LÉVY, E. : 1981, « Les origines du mirage scythe », *Ktèma*, n° 6, p. 39-48.

— 1984, « Naissance du concept de barbare », *Ktèma*, n° 9, p. 5-14.

— 1991, « Apparition des notions de Grèce et de Grecs », *in* S. Saïd (éd.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden, p. 49-69.

— 1995, « *Arètè, Timè, Aidôs* et *Némésis* : le modèle homérique », *Ktèma*, n° 20, p. 177-210.

LEWIS, J. L. : 1985, « Eros and the Polis in Theognis Book II », *in* T. J. Figueira et G. Nagy (éds.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres, p. 197-222.

LINFORTH, I. M. : 1961, « Antigone and Creon », *University of California Publications in Classical Philology*, n° 15, p. 183-259.

LIVINGSTONE, R. W. : 1925, « The Problem of the *Eumenides* », *Journal of Hellenic Studies*, n° 35, p. 120-131.

LIVREA, E. : 1966, « Il proemio degli *Erga* considerato attraverso i vv. 9-10 », *Helikon*, n° 6, p. 442-475.

LIVREA, E. et PRIVITERA, G. A. (éds.) : 1978, *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Rome.

LLOYD, G. E. R. : 1966, *Polarity : Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge.

— 1979, *Magic, Reason, and Experience : Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge (traduit en français en 1990 sous le titre, *Magie, raison et expérience : origines et développement de la science grecque*, Paris).

— 1983, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge.

— 1987, *The Revolutions of Wisdow*, Berkeley.

— 1990, *Demystifying Mentalities*, Cambridge (traduit en française en 1993 sous le titre, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris).

LLOYD-JONES, H. : 1954, « Sophoclea », *Classical Quarterly*, n° 4, p. 91-95.

— 1956, « Zeus in Aeschylus », *Journal of Hellenic Studies*, n° 76, p. 55-67.

— 1962, « The Guilt of Agamemnon », *Classical Quarterly*, n° 12, p. 187-199.

— 1969, « Agamemnonea », *Harvard Studies in Classical Philology*, p. 97-104.

— 1971, *The Justice of Zeus*, Berkeley et Los Angeles.

— 1973, « Modern Interpretation of Pindar », *Journal of Hellenic Studies*, n° 93, p. 109-137.

LONG, A. A. : 1968, *Language and Thought in Sophocles*, Londres.

— —1970, « Morals and Values in Homer », *Journal of Hellenic Studies*, n° 90, 121-139.

LONSDALE, S. H. : 1989, « Hesiod's Hawk and Nightingale (*Op.* 202-212) : fable or omen ? », *Hermes*, n° 117, p. 403-412.

LORAUX, N. : 1980, « Thucydide n'est pas un collègue », *Quaderni di Storia*, n° 12, p. 55-81.
— 1981, « Mort : les mythes grecs », *in* Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, II, Paris, p. 117-124 (p. 731-738 de l'édition 1994 en un seul volume).
— 1986, « Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse », *Métis*, I, 1, p. 139-161.
— 1986b, « Thucydide et la sédition dans les mots », *Quaderni di Storia*, n° 23, p. 95-134.
— 1987, « Le lien de la division », *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, n° 4, p. 101-124 ;
— 1991, « Reflexion of the Greek City on Unity and Division », *in* Julia Emlen, Anthony Molho et Kurt Raaflaub (éds.), *Athens and Rome, Florence and Venice : City States in Classical antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, p. 33-51.
— 1993, *L'invention d'Athènes* (ouvrage tiré de sa thèse publiée en 1981), Paris.
— 1999, *La voix endeuillée*, Paris.
LORAUX, N. et MIRALLES, C. (éds.) : 1998, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris.
LORD, A. : 1953, « Homer's Originality : Oral Dictated Texts », *Transactions of the American Philological Association*, n° 84, p. 124-134.
— 1960, *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.).
LOWENSTAM, S. : 1993, *The Scepter and the Spear : Studies on Forms of Repetition in the Homeric Poems*, Lanham.
LOWRY, E. R. : 1991, *Thersites : A Study in Comic Shame*, New York.
LÜBBERT, E. : 1881, « De Pindari studiis hesiodeis et homericis dissertio », dissertation inaugurale, Université de Bonn.
LUCE, J. V. : 1975, *Homer and the Heroic Age*, Londres.
LUCE, T. J. (éd.) : 1982, *Ancient Writers : Greece and Rome*,New York.
MACAN, R. W. : 1895, *The Fourth, Fifth and Sixth Books*, Londres.
— 1908, *The Seventh, Eighth and Ninth Books*, Londres.
MACCARY, W. T. : 1982, *Childlike Achilles : Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*, New York.
MACDOWELL, D. M. : 1976, « *Hybris* in Athens », *Greece & Rome*, 2e série, n° 23, p. 14-31.
— 1978, *The Law in Classical Athens*, Ithaca.
MACHACEK, C. : 1994, « The Occasional Contextual Appropriateness of Formulaic Diction in the Homeric Poems », *American Journal of Philology*, n° 115, p. 321-335.
MACHIN, A. : 1981, *Cohérence et continuité dans le théâtre de Sophocle*, Haute-Ville.
MACKAY, K.-J. : 1963, « Ambivalent αἰδώς in Hesiod », *American Journal of Philology*, n° 84, p. 17-27 et p. 303.
MACKENZIE, M. M. et ROUECHÉ, C. (éds.) : 1989, *Images of Authority : Papers presented to Joyce Reynolds on the occasion of her 70th birthday*, Cambridge.
MACKIE, H. : 1996, *Talking Trojan : Speech and Community in the* Iliad, Lanham (Md.).
MANCINI, M. : 1986, « Semantica di ῥητός e ἄρρητος nel prologo agli *Erga* di Esiodo », *Aion*, n° 8, p. 175-192.
MARCHAND, S. et LUMBECK, E. (éds.) : 1996, *Proof and Persuasion. Essays on Authority, Objectivity and Evidence*, Princeton.
MARG, W. : 1957, *Homer über die Dichtung*, Munster.
MARINCOLA, J. : 1987, « Herodotean Narrative and the Narrator's Presence », *Arethusa*, n° 20, p. 121-137.
MARROU, H. I. : 1960, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris.

MARTIN, R. P. : 1983, *Healing, Sacrifice and Battle : Amêchania and Related Concepts in Early Greek Poetry*, Innsbruck.
— 1984, « Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes », *Transactions of the American Philological Association*, n° 114, 29-48.
— 1989, *The Language of Heroes : Speech and Performance in the* Iliad, Ithaca.
— 1993, « The Seven Sages as Performers of Wisdom », *in* C. Dougherty and L. Kurke (éds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece : Cult, Performance, Politics*, Cambridge, p. 108-128.
MARZULLO, B. : 1958, *Studi di poesia eolica*, Florence.
MAYO, M. E. : 1973, « Honors to Archilochus : The Parian Archilocheion », Thèse, Rutgers University.
MAZON, P. : 1943, *Introduction à l'*Iliade*,* Paris.
MEAUTIS, G. : 1939, « Le prologue de la *Théogonie* d'Hésiode », *Revue des Études Grecques*, n° 52, p. 573-583.
— 1957, *Sophocle : essai sur le héros tragique*, Paris.
MEIGGS, R. : 1972, *The Athenian Empire*, Oxford.
MEILLET, A. : 1965, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 7e édition avec une bibliographie mise à jour et complétée par Olivier Masson, Paris
MELE, A. : 1968, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Naples.
MESCHONNIC, H. : 1982, « Qu'entendez-vous par oralité ? »*, Langue Française*, n° 56, p. 6-23.
MEYER, E. : 1901, *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle.
— 1924, « Hesiods *Erga* und das Gedicht von den fünf Menschengeschechtern », *Kleine Schriften*, n° 2, p. 15-66, Halle.
MICHELINI, A. : 1978, « ΥΒΡΙΣ and Plants », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 82, p. 35-44.
MILLER, A. M. : 1981, « Pindar, Archilochus, and Hieron », *Transactions of the American Philological Association*, n° 111, p. 135-143.
— 1986, *From Delos to Delphi : A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leiden.
MINTON, W. W. : 1960, « Homer's Invocations of the Muses : Traditionnal Patterns », *Transactions of the American Philological Association*, n° 91.
— 1962, « Invocations and catalogue in Hesiod and Homer », *Transactions of the American Philological Association*, n° 93.
— 1970, « The Proem-Hymn of Hesiod's *Theogony* », *Transactions of the American Philological Association*, n° 101, p. 357-377.
MIRALLES, C. : 1992, *Come leggere Omero*, Milan.
MIRALLES, C. et PÒRTULAS, J. : 1983, *Archilocus and the Iambix Poetry*, Rome.
— 1998, « L'image du poète en Grèce archaïque », *in* N. Loraux et C. Miralles (éds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, p. 15-63.
MOLES, J. : 1996, « Herodotus Warns the Athenians », *Leeds Internat. Latin Seminar*, n° 9, p. 259-284.
MOMIGLIANO, A. : 1978, « The Historians of the Classical World and their Audiences : Some Suggestions », *Annali della Scuola Normale di Pisa*, n° 8, p. 59-75.
— 1983, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris.
— 1991, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation* (seconde édition), Paris.
— 1992, *Les fondations du savoir historique*, Paris.
MONSACRÉ, H. : 1984, *Les larmes d'Achille*, Paris.
MOORE, J. A. : 1977, « The Dissembling Speech of Ajax », *Yale Classical Studies*, n° 25, p. 47-66.
MOREAU, A. : 1985, *Eschyle, la violence et le chaos*, Paris.

MORGAN, C. : 1990, *Athletes and Oracles*, Cambridge.
MORRIS, I. : 1986, « The Use and Abuse of Homer », *Classical Antiquity*, n° 5, p. 81-138.
MORRIS, I. et POWELL, B. (éds.) : 1997, *A New Companion to Homer*, Leyde.
MORRIS, S. P. : 1992, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton.
MOSSÉ, C. : 1969, *La tyrannie dans la Grèce ancienne*, Paris.
— 1971, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris.
MOST, G. W. : 1982, « Greek Lyric Poets », *in* T. J. Luce (éd.), *Ancient Writers : Greece and Rome*, New York.
— 1985, *The Measure of Praise. Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, Göttingen.
MOTTO, A. L. et CLARK, J. R. : 1969, « Isê Dais : The Honor of Achilles », *Arethusa*, n° 2, p. 109-125.
MOULTON, C. : 1974, « Similes in the *Iliad* », *Hermes*, n° 102, p. 381-397.
— 1977, *Similes in Homeric Poems*, Göttingen.
— 1979, « Homeric Metaphor », *Classical Philology*, n° 74, p. 279-293.
MOURELATOS, A. P. D. : 1970, *The Route of Parmenides*, New Haven.
MUELLER, M. : 1970, « Knowledge and Delusion in the *Iliad* », *Mosaic*, n° 3, p. 86-103 (repris dans J. Wright, 1978).
— 1984, *The Iliad*, Londres.
MUELLNER, L. : 1976, *The Meaning of Homeric EYXOMAI through its formulas*, Innsbruck.
— 1990, « The Simile of Cranes and Pygmies : A study of Homeric Metaphor », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 93, p. 59-101.
— 1996, *The Anger of Achilles : Mênis in Early Greek Epic*, Ithaca.
MÜLLER, C. W. : 1985, « Die Archilochoslegende », *Rheinisches Museum*, 3e série, n° 128, p. 99-151.
MURRAY, G. : 1927, *The Classical tradition in Poetry*, Oxford.
MURRAY, O. : 1980, *Early Greece*, Londres.
— 1990 (éd.), *A Symposium on the Symposium*, Oxford.
MURRAY, P. : 1981, « Poetic Inspiration in Early Greece », *Journal of Hellenic Studies*, n° 101, p. 87-100.
MURRAY R. D. : 1965, « Theognis 341-350 », *Transactions of the American Philological Association*, n° 96, p. 277-281.
MUSURILLO, H. : 1971, *Symbol and Myth in Ancient Poetry*, New-York.
MYRES, J. L. : 1953, *Herodotus, Father of History*, Oxford.
— 1958, *Homer and his Critics*, Londres.
NAGLER, M. N. : 1974, *Spontaneity and Tradition : A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley.
NAGY, G. : 1979, *The Best of the Acheans*, Baltimore et Londres.
— 1982, « Hesiod », *in* T. J. Luce (éd.), *Ancient Writers : Greece and Rome*, New York.
— 1983, « *Sêma* and *Noêsis* : Some Illustrations », *Arethusa*, n° 16, p. 35-55.
— 1985, « Theognis and Megara : a Poet's Vision of His City », *in* T. J. Figueira et G. Nagy (éds.), *Theognis of Megara : Poetry and the Polis*, Baltimore et Londres, p. 22-81.
— 1986, « Ancient Greek Epic and Praise Poetry : Some Typological Considerations », *in* J. M. Foley (éd.), *Oral tradition in Literature : Interpretation in Context*, Columbia (Mo.).
— 1987, « Herodotus the logios », *Arethusa*, n° 20-21, p. 175-184.
— 1988, « Mythe et prose en Grèce ancienne », *in* Claude Calame (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, p. 229-242.

— 1990, *Pindar's Homer*, Baltimore et Londres.
— 1990b, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca et Londres.
— 1996, *Homeric Questions*, University of Texas Press.
— 1996b, *Poetry as Performance. Homer and beyond*, Cambridge.
— 1996c, « Autorité et auteur dans la *Théogonie* hésiodique », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 41-52.
— 1997, « Ellipsis in Homer », *in* E. Bakker et A. Kahane (éds.), *Written Voices, Spoken Signs : Tradition, Performance, and the Epic Text*, Cambridge, p. 167-189.
— 1997b, « The Shield of Achilles : Ends of the *Iliad* and Beginnings of the Polis », *in* S. Langdon (éd.), *New Light on a Dark Age : Exploring the Culture of Geometric Greece*, Columbia (Mo.), p. 194-207.
— 1997c, « Homeric Scholia », *in* I. Morris et B. Powell (éds.), *A New Companion to Homer*, Leiden, p. 101-122.

NEITZEL, H. 1980, « Hesiod und die lügenden Musen », *Hermes*, n° 108, p. 387-401.

NESCHKE, A. : 1996, « *Dikè*. La philosophie poétique du droit dans le "mythe des races" d'Hésiode », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 465-478.

NESTLE, W. : 1910, « Sophokles und die Sophistik », *Classical Philology*, n° 5, p. 129-157.
— 1942, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart.

NETHERCUT, W. R. : 1976, « The Epic Journey of Achilles », *Ramus*, n° 5, p. 1-17.

NEWMAN, J. K. : 1982, « Pindar, Solon and Jealousy : Political Vocabulary in the Eleventh Pyhtian », *Illinois Classical Studies*, n° 7, p. 189-195.

NEWMAN, J. K. et NEWMAN, F. S. : 1984, *Pindar's Art : Its Tradition and Aims*, Hildesheim.

NICOLAI, W. : 1964, *Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg.

NISETICH, F. J. : 1980, *Pindar's Victory Songs*, Baltimore.

NORTH, H. : 1966, *Sophrosyne : Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca.

NORWOOD, G. : 1945, *Pindar*, Berkeley.
— 1948, *Greek tragedy*, Londres.

NOTOPOULOS, J. A. : 1938, « Mnemosyne in Oral Literature », *Transactions of the American Philological Association*, n° 69, p. 465-493.
— 1964, « Studies in Early Greek Oral Poetry », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 68, p. 1-77.

OBER, J. : 1989, *Mass and Elite in Democratic Athens : Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton.

ONIANS, R. B. : 1951, *The Origins of European Thought*, Cambridge.

ONG, W. J. : 1982, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres.

OOST, S. I. : 1976, « The Tyrant Kings of Syracuse », *Classical Philology*, n° 71, p. 224-236.

OPSTELTEN, J. C. : 1952, *Sophokles and Greek Pessimism* (trad. angl.), Amsterdam.

ORWIN, C. : 1994, *The Humanity of Thycydides*, Princeton.

OSTWALD, M. : 1969, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford.
— 1986, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Law*, Oxford.
— 1991, « Herodotus and Athens », *Illinois Classical Studies*, n° 16, p. 137-148.

OWEN, E. T. : 1946, *The Story of the Iliad*, Toronto.

PAGE, D. L. : 1955, *Sappho and Alcaeus : An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford.

— 1955b, *The « Homeric » Odyssey*, Oxford.
— 1959, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley and Los Angeles.
— 1972, « The Mystery of the Minstrel at the Court of Agamemnon », *Studi Classici in onore di Q. Cataudella*, p. 127-131, Catagnes.
— 1973, *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge (Mass.).

PAPADOPOULOU-BELMEHDI, I. : 1994, *Le chant de Pénélope : poétique du tissage féminin dans l'*Odyssée, Paris

PARKE, H. W. et WORMELL, D. E. W. : 1956, *The Delphic Oracle*, Oxford.

PARKER, R. : 1983, *Miasma*, Oxford.

PARRY, A. : 1970, « Thucydides' use of Abstract Language », *Yale French Studies*, n° 45, 3-20.
— —1972, « Language and Characterization in Homer », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 76, p. 1-22.

PARRY, M. : 1928, *L'Épithète traditionnelle chez Homère. Essai sur un problème de style homérique*, Paris.
— 1930, « Studies in the epic technique of Oral verse-Making, I : Homer and Homeric Style », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 41, p. 73-147 (réédité dans Parry, M. , 1971, p. 266-324).
— 1971, *The Making of Homeric Verse : the Collected Papers of Milman Parry*, Oxford.

PASQUALI, G. : 1951, « Arte Allusiva », *Stravaganze quarte e supreme*, Venise.

PAVERE, C. O. : 1972, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Rome.

PEABODY, B. : 1975, *The Winged Word. A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's* Works and Days, Albany.

PEARSON, A. C. : 1919, « Some Glosses in the Text of Sophocles », *Classical Quarterly*, n° 23, p. 118-126.

PEARSON, L. : 1941, « Credulity and Scepticism in Herodotus », *Transactions of the American Philological Association*, n° 72, p. 335-355.
— 1962, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford.

PEDRICK, V. : 1983, « The Paradeigmatic Nature of Nestor's Speech in *Iliad* II », *Transactions of the American Philological Association*, n° 113, p. 55-68.
— 1992, « The Muse Corrects : the Opening of the *Odyssey* », *in* F. Dunn et T. Cole (éds.), *Beginnings in Classical Literature* (*Yale Classical Studies*, n° 29), New Haven, p. 39-62.
— 1994, « Reading in the Middle Voice : the Homeric Intertextuality of Pietro Pucci and John Peradotto », *Helios*, n° 21, p. 75-96.

PELLIZER, E. : 1972, « Metremi proverbiali nell'*Opere e i giorni*'di'Esiodo », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 13, p. 24-37.

PERADOTTO, J. J. : 1964, « Some Patterns of Nature Imagery in the *Oresteia* », *American Journal of Philology*, n° 85, p. 13-39.
— 1969, « The Omen of the Eagles and the ΗΘΟΣ of Agamemnon », *Phoenix*, n° 23, p. 237-263.
— 1990, *Man in the Middle Voice. Name and Narration in the* Odyssey, Princeton.

PERETTI, A. : 1953, « Teognide nella tradizione gnomologica », *Studi Classici e Orientali*, IV, Pise.

PÉREZ, N. : 1998, « La figure du poète tragique dans la Grèce ancienne », *in* N. Loraux et C. Miralles (éds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, p. 65-106.

PÉRON, J. : 1976, « Notions abstraites chez Hésiode », *Revue des Études Grecques*, n° 89, p. 265-291.

— 1978, « Crésus et Méléagre chez Bacchylide », *Revue des Études Grecques*, n° 91, p. 307-339.
PFEIFFER, R. : 1968, *History of Classical Scholarship*, Oxford.
PLEKET, H. W. : 1969, « The Archaic Tyrannis », *Talanta*, n° 1, p. 19-61.
PODLECKI, A. J. : 1966, « Creon and Herodotus », *Transactions of the American Philological Association*, n° 97, p. 359-371.
— 1966b, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor.
— 1984, *The Early Greek Poets and Their Times*, Vancouver.
POHLENZ, M. : 1937, « Nomos und Physis », *Hermes* n° 81, p. 418-438.
POKORNY, J. : 1884-1885, *Die Amphibolie bei Aeschylos und Sophokles*, Mähren.
POPE, M. : 1974, « Merciful Heavens ? A Question in Aeschylus' *Agamemnon* », *Journal of Hellenic Studies*, n° 94, p. 100-113.
POWELL, A. (éd.) : 1995, *The Greek World*, Londres.
POWELL, B. : 1977, *Composition by Theme in the* Odyssey, Meisenheim.
POWELL, J. E. : 1938, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge.
— 1939, *The* History *of Herodotus*, Londres.
PRALON, D. : 1995, « L'honneur du vaincu : l'altercation entre Hector et Polydamas, *Iliade*, XVIII, 243-313 », *Ktèma*, n° 20, p. 233-244.
PRIER, R. A. : 1976, « Some Thoughts on the Archaic Use of *Metron* » *Classical World*, n° 70, p. 164-169.
PRITCHETT, W. K. : 1993, *The Liar School of Herodotus*, Amsterdam.
PUCCI, P. : 1977, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore et Londres.
— 1986, « Les figures de la Mètis dans l'*Odyssée* », *MHTIΣ*, n° 1, p. 7-28.
— 1987, *Odysseus Polytropos : Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca et Londres (traduction française de 1995, *Ulysse polutropos*, Lille, préface de Philippe Rousseau).
— 1996, « Auteur et destinataire dans les *Travaux* d'Hésiode », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 191-210.
— 1998, *The Song of the Sirens : Essays on Homer*, Lanham (Maryland)[1608].
— 2000, « Le cadre temporel de la volonté divine chez Homère », *in* Catherine Darbo-Peschanski (éd.), *Construction du temps dans le monde grec ancien*, Paris, p. 33-48.
PUELMA, M. : 1972, « Sänger and König. Zum Verständnis vom Hesiod Tierfabel », *Museum Helveticum*, n° 29, p. 86-109.
— 1989, « Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles », *Museum Helveticum*, n° 46, p. 65-100.
QUILLER, B. : 1981, « The Dynamics of the Homeric Society », *Symbolae Osloenses*, n° 61, p. 109-155.
RAAFLAUB, K. A. : 1987, « Herodotus, Political Thought, and the meaning of History », *Arethusa*, n° 20-21, p. 221-248.
RABEL, R. J. : 1990, « Apollo as a model for Achilles in the *Iliad* », *American Journal of Philology*, n° 111, p. 429-440.
RADT, S. et SNELL, B. : 1971, 1977 et 1985, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen.
RAPHAEL, D. D. : 1960, *The Paradox of Tragedy*, Bloomington.
RAMNOUX, C. : 1987, « Les femmes de Zeus : Hésiode, *Théogonie* 885 à 955 », *Poikilia, Études offertes à J.-P. Vernant*, p. 155-164, Paris.

[1608] Dans cette bibliographie, nous ne citons pas individuellement les articles repris dans ce volume, tels que « the Song of the Sirens » ou « The Proem of the *Odyssey* ».

REDFIELD, J. : 1975, *Nature and Culture in the* Iliad *: The Tragedy of Hector*, Chicago (traduction française de 1984 : *La tragédie d'Hector : nature et culture dans l'*Iliade, Paris).
REINHARDT, K. : 1949, *Aeschylos als Regisseur und Theologe*, Berne.
— 1961, *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen.
— 1966, « Personifikation und Allegorie », *Vermächtnis der Antike*, p. 7-40, Göttingen.
— 1972, *Sophocle, Eschyle* (trad. fr.), Paris.
RENEHAN, R. : 1969, « Conscious Ambiguities in Pindar and Bacchylides », *Greek, Roman and Bysantine Studies*, n° 10, p. 217-228.
RICHARDSON, N. J. : 1975, « Homeric Professors in the Age of the Sophists », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n° 21, p. 65-81.
RIVIER, A. : 1968, « Remarques sur le nécessaire et la nécessité chez Eschyle », *Revue des Études Grecques*, n° 81, p. 25-27.
ROBERT, C. : 1905, « Zu Hesiods *Theogonie* », *Mélanges Nicole*, p. 461-487.
— 1914, « Pandora », *Hermes*, n° 49, p. 17-38.
ROMILLY, J. de : 1947, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris.
— 1956, *Histoire et raison chez Thucydide*, 1956.
— 1958, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris.
— 1970, « Vengeance humaine et vengeance divine : Remarques sur l'*Orestie* d'Eschyle », *Das Altertum und jedes neue Gute*, p. 67-77, Stuttgart.
— 1971, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris.
— 1984, *Perspectives actuelles sur l'épopée homérique*, Paris.
— 1985, *Homère*, Paris.
— 1988, « La naissance des sciences humaines au V^e^ siècle », *Diogène*, p. 3-17.
— 1990, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris.
— 1997, *Hector*, Paris.
RONNET, G. : 1969, *Sophocle, poète tragique*, Paris.
ROSENMEYER, T. G. : 1955, « Gorgias, Aeschylus and *Apate* », *American Journal of Philology*, n° 76, p. 92-112.
— 1957, « Hesiod und die Geschichtsschreibung (*Erga* 106-201) », *Hermes*, n° 85, p. 257-285.
— 1982, *The Art of Aeschylus*, Berkeley et Los Angeles.
RÖSLER, W. : 1980, *Dichter und Gruppe : Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, Munich.
— 1990, « *Mnemosyne* in the symposium », *in* O. Murray (éd.), *A Symposium on the Symposium*, Oxford, p. 230-237.
ROTH, C. : 1976, « The Kings and the Muses in Hesiod's *Theogony* », *Transactions of the American Philological Association*, n° 106, p. 331-338.
ROUSSEAU, PH. : 1990, « Le deuxième Atride. Le type épique de Ménélas dans l'*Iliade* », *in* E. Geny et M.-M. Mactoux (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. 5 : *Anthropologie et société*, Besançon, p. 325-354.
— 1996, « Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή : Destin des héros et dessein de Zeus dans l'intrigue de l'Iliade », Thèse, Lille.
— 1996b, « Instruire Persès : Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode », *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 93-167.
ROUX, G. : 1974, « Commentaire à l'*Orestie* », *Revue des Études Grecques*, n° 87, p. 33-79.
ROWE, C. J. : 1978, *Essential Hesiod*, Bristol.

— 1983, « The Nature of Homeric Morality », *in* C. A. Rubino et C. W. Shelmerdine (éds.), *Approaches to Homer*, Austin (Tex.), p. 248-275.
— 1983b, « "Archaic Thought" in Hesiod », *Journal of Hellenic Studies*, n° 103, p. 124-135.

RUBINO, C. A. et SHELMERDINE, C. W. (éds.) : 1983, *Approaches to Homer*, Austin (Tex.).

RUDHARDT, J. : 1981, « Le mythe hésiodique des Races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations », *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui* (*Revue Européenne des Sciences Sociales*, n° 19), p. 246-281, Genève.
— 1991, « *L'Hymne homérique à Aphrodite*. Essai d'interprétation », *Museum Helveticum*, n° 48, p. 8-20.
— 1996, « Le préambule de la *Théogonie*. La vocation du poète. Le langage des Muses » , *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 25-39.

RUSSO, J. : 1968, « The Poetics of the Ancient Greek Proverb », *Journal of Folklore Research*, n° 20, p. 121-130.
— 1968b, « Homer Against His Tradition », *Arion*, n° 7, p. 275-295.
— 1974, « The Inner Man in Archilochus and in the *Odyssey* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 15, p. 139-152.

RUZÉ, F. : 1997, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris.

SACKS, R. : 1987, *The Traditional Phrase in Homer : Two Studies in Form, Meaning and Interpretation*, Leiden.

SAÏD, Suzanne : 1978, *La faute tragique*, Paris.
— 1979, « Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odyssée* », *Études de Littérature Ancienne* (École Normale Supérieure), p. 9-49, Paris.
— 1980, « Guerre, intelligence et courage dans les *Histoires* d'Hérodote », *Ancient Society*, n° 11, p. 83-117.
— 1981, « Darius et Xerxès dans les *Perses* d'Eschyle », *Ktèma*, n° 6, p. 17-38.
— 1991 (éd.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden.
— 1998, *Homère et l'*Odyssée, Paris

SANSONE, D. : 1985, « The Date of Herodotus' Publication', *Illinois Classical Studies*, n° 10, p. 1-9.

SANTIROCCO, M. : 1980, « Justice in Sophocles' *Antigone* », *Philosophy and Literature*, n° 4, p. 180-198.

SAUGE, A. : 1992, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'*historiè, Francfort.

SAUZEAU, P. : 1999, « "Quand la femelle victorieuse…" Interprétation contextuelle d'un oracle énigmatique (Hérodote, VI, 77) », *Revue de l'histoire des religions*, n° 216, p. 131-165.

SCHADEWALDT, W. : 1965, *Von Homers Welt und Werk*, 4e édition, Stuttgart.

SCHAERER, R. : 1958, *L'homme antique et la structure intérieure d'Homère à Socrate*, Paris.

SCHEIN, S. L. : 1984, *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's* Iliad, Berkeley.

SCHEPENS, G. : 1974, « Some Aspects of Source Theory in Greek Historiography », *Ancient Society*, n° 6, p. 257-274.

SCHMID, W. : 1903, « Probleme aus der sophokleïschen Antigone », *Philologus*, n° 62, p. 1-34.

SCHMITT-PANTEL, P. : 1992, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome.

SCHNAPP-GOURBEILLON, A. : 1981, *Lions, Héros, Masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris.
SCHWABL, H. : 1955, « Zur *Theogonie* des Hesiod », *Gymnasium*, n° 62, p. 526-542.
— 1966, *Hesiods Theogonie*, Vienne.
SCHWENN, F. : 1934, *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg.
SCODEL, R. : 1982, « Hybris in the Second Stasimon of *Œdipus Rex* », *Classical Philology*, n° 77, p. 214-233.
— 1982b, « The Achean Wall and the Myth of Destruction », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 86, p. 34-53.
— 1984, *Sophocles*, Boston.
SCOTT, W. C. : 1974, *The Oral Nature of the Homeric Simile*, Leyde.
— 1989, « Homer, Text, Context, Tradition », *American Journal of Philology*, n° 110, p. 339-356.
SEALE, D. : 1982, *Vision and Stagecraft in Sophocles*, Londres.
SEALEY, R. : 1957, « From Phemios to Ion », *Revue des Études Grecques*, n° 70, p. 312-351.
SEGAL, C. : 1962, « The Pheacians and the Symbolism of Odysseus' Return », *Arion*, n° 1, p. 17-63.
— 1964, « Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the *Antigone* », *Arion*, n° 3, p. 46-66.
— 1968, « The Embassy and the Duals of *Iliad* IX : 182-198 », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 9, p. 101-114.
— 1971, « Nestor and the Honor of Achilles », *Studi Micenei e Egeo-anatolici*, n° 13, p. 90-105.
— 1981, *Tragedy and Civilization : An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.).
— 1983, « Kleos and its ironies in the *Odyssey* », *L'Antiquité Classique*, n° 52.
— 1986, *Pindar's Mythmaking : The Fourth Pythian Ode*, Princeton.
— 1993, *Singers, Heroes and Gods in the* Odyssey, Londres.
SEGAL, E. (éd.) : 1983, *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford.
SEIDENSTICKER, B. : 1978, « Archilochus and Odysseus », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 19, p. 5-22.
SHIMRON, B. : 1989, *Politics and Belief in Herodotus*, Wiesbaden.
SHIPP, G. P. : 1972, *Studies in the Language of Homer*, Cambridge.
SHRIMPTON, G. S. : 1997, *History and Memory in Ancient Greece*, Montréal.
SIMONDON, M. : 1982, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e^ siècle avant Jésus-Christ*, Paris.
SINCLAIR, T. A. : 1968, *A History of Greek Political Thought*, Cleveland.
SINOS, D. : 1980, *Achilles, Patroklos, and the Meaning of ΦΙΛΟΣ,* Innsbruck.
SKAFTE-JENSEN, M. : 1966, « Tradition and Individuality in Hesiod's *Works and Days* », *Classica e Mediaevalia*, n° 27, p. 1-27.
SLATER, W. J. : 1977, « Doubts about Pindaric Interpretation », *Classical Journal*, n° 72-73, p. 193-208.
SLATKIN, L. M. : 1979, « Thétis, Achilles, and the *Iliad* », Thèse, Harvard University.
— 1987, « Genre and Generation in the *Odyssey* », *MHTIΣ*, n° 1, p. 259-268
— 1991, *The Power of Thetis : Allusion and Interpretation in the* Iliad, Berkeley.
SMITH, H. W. : 1924, *Aeschylean Tragedy*, Cambridge (Mass.).
SNELL, B. : 1924, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (σοφία, γνώμη, σύνεσις, ἱστορία, μάθημα, ἐπιστήμη)*, Berlin.
— 1953, (traduction anglaise), *The Discovery of the Mind*, Oxford.
— 1961, *Poetry and Society, the Role of Poetry in Ancient Greece*, Bloomington.
SNODGRASS, A. : 1971, *The Dark Age of Greece*, Édimbourg.

— 1974, « An Historical Homeric Society », *Journal of Hellenic Studies*, n° 94, p. 114-125.
— 1980, *Archaic Greece : The Age of Experiment*, Londres.
— 1982, « Les origines du culte des héros en Grèce ancienne », *in* G. Gnoli et J.-P. Vernant (éds.), *La mort, les morts dans les socétés anciennes*, Cambridge.

SOLMSEN, F. : 1949, *Hesiod und Aeschylus*, Ithaca-New-York.
— 1954, « The Gift of Speech in Homer and Hesiod », *Transactions of the American Philological Association*, n° 85, p. 1-15.
— 1975, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenmentt*, Princeton.

SORIANO, M. : 1989 (édition), « Proverbes », *Encyclopædia Universalis*, tome XIX, p. 152-153.

SOURVINOU-INWOOD, C. 1988, « "Myth" and History : on Hdt. III 48 and 50-53 », *Opuscula Atheniensia*, n° 17, p. 167-182.

SOWA, C. A. : 1984, *Traditional Themes and the Homeric Hymns*, Chicago.

SPERDUTTI, A. : 1950, « The Divine Nature of Poetry in Antiquity », *Transactions of the American Philological Association*, n° 81, p. 209-240.

STAHL, H.-P. : 1995, « Learning Through Suffering ? Croesus' conversations in the *History* of Herodotus », *Yale Classical Studies*, n° 24, p. 1-36.

STANFORD, W. B. : 1936, *Greek Metaphor*, Oxford.
— 1939, *Ambiguity in Greek Literature*, Oxford.
— 1954, *The Ulysses Theme*, Oxford.
— 1965, *The Odyssey of Homer*, Londres.

STARR, C. G. : 1961, *The Origins of Greek Civilization*, New York.

STEHLE, E. : 1997, *Performance and Gender in Ancient Greece. Nondramatic Poetry in its Settings*, Princeton.

STEIDLE, W. : 1968, *Studien zum antiken Drama*, Munich.

STEINER, G. : 1984, *Antigones*, Oxford.

STEWART, D. J. : 1970, « Hesiod and History », *Rucknell Review*, n° 18, p. 37-52.

STICKNEY, T. : 1903, *Les sentences dans la poésie grecque d'Homère à Euripide*, Paris.

STRASBURGER, H. : 1955, « Herodot und das perikleische Athen », *Historia*, IV, p. 1-25.
— 1972, *Homer und die Geschichtsschriebung*, Heidelberg.

STUBBINGS, F. H. et WACE, A. (éds.) : 1962, *A Companion to Homer*, Oxford.

SULZBERGER, M. : 1926, « ΟΝΟΜΑ ΕΠΩΝΥΜΟΝ : les noms propres chez Homère », *Revue des Études Grecques*, n° 39, p. 381-447.

SVENBRO, J. : 1976, « La parole et le marbre : Aux origines de la poétique grecque », Thèse, Lund.
— 1988, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris.
— 1994, *Le Métier de Zeus*, Paris

SZEGEDY-MASZÁK, A. : 1978, « Legends of the Greek Lawgivers », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 19, p. 199-209.

TAPLIN, O. : 1977, *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford.
— 1978, *Greek Tragedy in Action*, Londres.
— 1980, « The Shield of Achilles within the *Iliad* », *Greece & Rome*, n° 27, p. 1-21.
— 1992, *Homeric Soundings*, Oxford.

TARKOW, T. : 1977, « Theognis 237-254 : a reexamination », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 26, p. 99-114.

THALMANN, W. G. : 1984, *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*, Baltimore.

THERAIOS, D. K. : 1974, « *Logos* bei Hesiod (*Theog*. 1-35) », *Hermes*, n° 102, p. 136-142.

THOMAS, R. : 1992, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge.

— 1995, « The Place of the Poet in Archaic Society », *in* A. Powell (éd.), *The Greek World*, chapitre 5, Londres.
— 2000, *Herodotus in context*, Cambridge.
THOMSON, G. : 1949, *Studies in Ancient Greek Society*, Londres.
— 1966, *Aeschylus and Athens*, Londres.
TODOROV, T. : 1978, *Les genres du discours*, Paris.
TRAUTNER, L. : 1907, *Die Amphibolien bei den drei griechischen Tragikern*, Nümberg.
TRÉDÉ, M. : 1992, *Καιρός, l'à-propos et l'occasion, le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J. C.*, Paris.
TROUSSON, R. : 1964, « La philosophie du pouvoir dans l'*Antigone* de Sophocle », *Revue des Études Grecques*, n° 77, p. 23-33.
URE, P. N. : 1922, *The Origin of Tyranny*, Cambridge.
VALESIO, P. : 1960, « Un termine della poetica antica : *poiein* : analisi semantica », *Quaderni dell'Istituto di Glottologia* (Università degli Studi di Bologna), n° 5, 97-111.
VANDIVER, E. : 1991, *Heroes in Herodotus. The Interraction of Myth and History*, Francfort.
VAN EFFENTERRE, H. : 1985, *La cité grecque, des origines à la défaite de Marathon*, Paris.
VAN EFFENTERRE, H. et TROCMÉ, H. : 1964, « Autorité, justice et liberté aux origines de la Grèce antique », *Revue Philosophique*, p. 405-434.
VANDVIK, E. : 1942, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Oslo.
VAN WEES, H. : 1992, *Status Warriors. Wars, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam.
VELACOTT, P. : 1984, *The Logic of Tragedy : Morals and Integrity in Aeschylus' Oresteia*, Durham.
VELLAY, C. : 1957, *Les légendes du Cycle troyen*, Monaco.
VERDENIUS, W. J. : 1949, *Plato's docrine of imitation and its meaning to us*, Leiden.
— 1960, « L'association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis », *Revue des Études Grecques*, n° 73, p. 345-361.
— 1962, « AINOΣ », *Mnemosyne*, n° 15, p. 389.
— 1971, « Notes on the Proem of Hesiod's *Theogony* », *Mnemosyne*, 4^e série, n° 25, p. 225-260.
— 1972, « Hesiod, *Theogony* 507-616. Some Comments on a Commentary », *Mnemosyne*, 4^e série, n° 24, p. 1-10.
— 1985, « A Commentary on Hesiod, *Works and Days*, vv. 1-382 », *Mnemosyne*, supplément 86, Leyde.
VERDIN, H. : 1971, *De Historisch-Kritische Methode van Herodotus*, Bruxelles.
— 1975, « Hérodote historien ? Quelques interprétations récentes », *L'antiquité Classique*, n° 44, p. 668-685.
VERMEULE, E. : 1979, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley.
VERNANT, J.-P. : 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Paris.
— 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris (repris en 2 volumes noté I et II dans nos renvois, 1971, Paris ; édition définitive, revue et augmentée en 1985, Paris).
— 1968 (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris/la Haye.
— 1974a, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris.
— 1974b, *Divination et rationalité*, 1974, Paris.
— 1979, *Religions, histoires, raisons*, Paris.
— 1981a, « Grèce : le problème mythologique », *in* Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, p. 473 (édition 1994 en un seul volume).

— 1981b, « Cosmogoniques (mythes) : la Grèce », *in* Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, p. 253-260 (édition 1994 en un seul volume).
— 1981c, « Théogonie et mythes de souveraineté : la Grèce », *in* Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, p. 1105-1109 (édition 1994 en un seul volume).
— 1985, « Méthode structurale et mythe des races », *in* J. Brunschwig, C. Imbert et A. Roger (éds.), *Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt* (article repris la même année dans l'édition définitive de *Mythe et pensée chez les Grecs* : cf. Vernant 1965), Paris.
— 1985b, *La mort dans les yeux. Figure de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris.
— 1989, *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris.
— 1990, *Figures, idoles, masques*, Paris.
— 1993 (éd.), *L'homme grec*, Paris.
— 1996, *Entre mythe et politique*, Paris.
— 1996b, « Les semblances de Pandora » , *in* Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe et Philippe Rousseau (éds.), *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Lille, p. 381-392.
— 1997, « Au miroir de Pénélope », *in* F. Frontisi-Ducroux et J.-P. Vernant (éds.), *Dans l'œil du miroir*, Paris.
VERNANT, J-P et VIDAL-NAQUET, P. : 1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris.
— 1986, *Mythe et tragédie deux*, Paris.
VETTA, M. : 1983, *Poesia e simposio nella greca antique*, Rome.
VEYNE, P. : 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris.
— 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Éssai sur l'imagination constituante*, Paris.
VICKERS, B. : 1973, *Towards Greek Tragedy*, Londres.
VIDAL-NAQUET, P. : 1981a, « Mort grecque, mort à deux faces », *Le Débat*, n° 12.
— 1981b, *Le chasseur noir*, Paris.
— 1990, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris.
— 2000, *Le monde d'Homère*, Paris.
— 2000b, *Les Grecs, les historiens, la démocratie*, Paris.
VILLEMONTEIX, J. : 1979, « Remarques sur les sentences homériques », *De la γνώμη à la pointe*, collection *La Licorne*, année 1979/n° 3, p. 85-96.
VISSER, M. : 1980, « The Erinyes, Their Character and Function in Classical Greek Literature and Thought », Thèse, Université de Toronto.
VLACHOS, G. : 1974, *Les sociétés politiques homériques*, Paris.
VODOKLYS, E. J. : 1992, *Blame-Expression in the Epic Tradition*, New York.
VON DER MÜHL : 1952, *Kritisches Hypomnema zur* Ilias, Bâle.
VOX, O. : 1984, « L'onore regale. Zeus neonato e i re musaici nella *Teogonia* », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n° 12, p. 163-137, Pise.
— 1984b, *Solone autoritratto*, Padoue.
WADE-GERY, H. T. : 1952, *The Poet of the* Iliad, Cambridge.
WALCOT, P. : 1960, « Allusion in Hesiod », *Revue des Études Grecques*, n° 73, p. 36-39.
— 1961, « The Composition of the *Works and Days* », *Revue des Études Grecques*, n° 74, p. 1-19.
— 1962, « Hesiod and the Didactic Literature of the Near East », *Revue des Études Grecques*, n° 75, p. 13-36.
WALDOCK, A. J. A. : 1951, *Sophocles the Dramatist*, Cambridge.

WALSH, P. : 1984, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*, Chapell Hill/Londres.
WALTZ, P. : 1914, « Note sur la *Théogonie*, v. 22 sq. », *Revue des Études Grecques*, n° 27, p. 229-235.
WATERS, K. H. : 1985, *Herodotos the Historian*, Norman.
WEBER, H. A. : 1976, *Herodots Verständnis von Historie : Untersuchungen zur Methodologie und Argumentationsweise Herodots*, Frankfort et Munich.
WEBSTER, T. B. L. : 1952-1953, « Language and Thought in Early Greece », *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, n° 94, p. 1-22.
— 1958, *From Mycenae to Homer*, Londres.
WEIDAUER, K. : 1954, *Thykydides une die hippokratischen Schriften*, Heidelberg.
WEIL, R. : 1960, *Aristote et l'histoire : Éssai sur la* Politique, Paris.
WEIL, S. : 1953, « L'*Iliade* ou le poème de la force », *La Source grecque*, p. 11-42, Paris.
WEINSTOCK, H. : 1948, *Sophokles*, Wuppertal.
WELSKOPF, E. C. (éd.) : 1974, *Hellenishe Poleis : Krise, Wandlung, Wirkung*, Berlin.
WEST, M. L. : 1973, « Greek Poetry 2000-700 B.C. », *Classical Quarterly*, n° 23, p. 179-192.
— 1974, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin.
— 1988, « The Rise of Greek Epic », *Journal of Hellenic Studies*, n° 108, p. 151-172.
— 1995, « The Date of the *Iliad* », *Museum Helveticum*, n° 52, p. 203-219.
WESTBROOK, R. : 1992, « The Trial Scene in the *Iliad* », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 94, p. 53-76.
WHITE, M. (éd.) : 1952, *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Toronto.
WHITMAN, C. H. : 1951, *Sophocles : A Study of Heroic Humanism*, Cambridge (Mass.).
— 1958, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge (Mass.).
WILAMOWITZ, T. von : 1917, *Die dramatischeTechnik des Sophokles*, Berlin.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von : 1914, *Aischylos Interpretationen*, Berlin.
— 1916, *Die* Ilias *und Homer*, Berlin.
— 1922, *Pindaros*, Berlin.
WILL, E. : 1950, « De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie », *Revue Historique*, n° 212, p. 209-231.
— 1955, « Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage », *Revue Numismatique*, n° 17, p. 5-23.
— 1956, *doriens et Ioniens*, Paris.
— 1965, « Hésiode : crise agraire ou recul de l'aristocratie ? », *Revue des Études Grecques*, n° 78, p. 542-556.
WILLCOCK, M. M. : 1964, « Mythological Paradeigma in the *Iliad* », *Classical Quarterly*, n° 14, p. 141-154.
— 1970, « Some Aspects of the Gods in the *Iliad* », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 17, p. 1-10.
— 1978, « Homer, the Individual Poet », *Liverpool Classical Monthly*, n° 3, p. 11-18.
WINNINGTON-INGRAM, R. P. : 1948, « Clytemnestra and the Vote of Athena », *Journal of Hellenic Studies*, n° 68, p. 130-147.
— 1954, « A Religious Function of Greek Tragedy : A Study of the *Œdipus Coloneus* and the *Oresteia* », *Journal of Hellenic Studies*, n° 74, p. 16-24.
— 1969, « Tragica », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 16, p. 44-54.
— 1979, « Sophoclea », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 26, p. 1-12.

— 1980, *Sophocles : An Interpretation*, Cambridge.
WOLF, E. : 1910, *Sentenz und Relexion bei Sophokles*, Leipzig.
WOLFF, E. : 1964, « Das Weib des masistes », *Hermes*, n° 92, p. 51-58.
WOLFF, H. J. : 1946, « The Origin of Judicial Litigation Among the Greeks », *Traditio*, n° 4, p. 36-87.
WOODBURY, L. : 1952, « The Seal of Theognis », *in* M. White (éd.), *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Toronto, p. 20-41.
— 1968, « Pindar and the Mercenary Muse : Isthm. 2, 1-13 », *Transactions of the American Philological Association*, n° 99, p. 527-542.
— 1981, « The Victor's Virtues : Pindar, Isth. I, 32 ff. », *Transactions of the American Philological Association*, n° 111, p. 237-256.
WOODHOUSE, W. J. : 1930, *The composition of Homer's Odyssey*, Oxford.
WORONOFF, M. (éd.) : 1992, *L'univers épique*, Paris.
WORTHINGTON, I. (éd.) : 1994, *Greek Rhetoric in Action*, Londres.
— 1996, *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden.
WRIGHT, J. (éd.) : 1978, *Essays on the Iliad : Selected Modern Criticism*, Bloomington (Ind.).
YATES, F. A. : 1966, *The Art of Memory*, Londres.
YOUNG, D. C. : 1967, « Never blotted a Line ? Formula and Premeditation in Homer and Hesiod », *Arion*, n° 6, p. 279-324.
— 1984, *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Chicago.
ZEITLIN, F. : 1965, « The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia* », *Transactions of the American Philological Association*, n° 96, p. 463-508.
— 1978, « The Dynamics of Misogyny : Myth and Myth-Making in the *Oresteia* », *Arethusa*, n° 11, p. 149-184.

INDEX



—A—

—A—

Achille, 8, 9, 26, 27, 28, 31, 32, 40, 51, 59, 61, 67, 70, 71, 75, 78, 92, 103, 104, 130, 131, 138, 139, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 267, 269, 274, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 386, 595, 610, 611, 637, 641, 643, 644, 653, 654, 655, 656, 661, 662
Agamemnon, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 39, 43, 47, 51, 52, 64, 65, 73, 74, 78, 83, 86, 87, 91, 92, 135, 144, 146, 147, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 269, 271, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 306, 314, 325, 328, 338, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 360, 361, 364, 365, 366, 367, 370, 371, 372, 376, 378, 392, 404, 406, 407, 415, 416, 417, 428, 430, 455, 474, 492, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 517, 518, 548, 549, 566, 611, 639, 640, 641, 643, 644, 652, 657, 658
Ajax, 9, 18, 31, 92, 102, 110, 113, 159, 160, 162, 179, 183, 195, 203, 222, 224, 232, 244, 247, 248, 251, 252, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 270, 274, 278, 279, 444, 448, 470, 473, 557, 642, 654
Alexandre, 142, 190, 214, 215, 217, 252, 266, 267, 268, 269, 275, 278, 279, 294, 295, 309, 362, 536; Pâris, 40, 131, 142, 214, 215, 217, 218, 230, 267, 268, 275, 276, 278, 279, 300, 301, 309, 346, 348, 350, 352, 353, 359, 362, 363, 364, 504
Alkinoos, 84, 88, 93, 103, 128, 299, 304, 314, 327, 333, 334, 335, 377, 400, 439
Amasis, 535, 548, 592, 597
Andromaque, 151, 306
Antigone, 31, 63, 479, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 498, 500, 501, 503, 504, 508, 512, 634, 635, 637, 641, 645, 647, 649, 652, 660, 661, 662, 663
Antiloque, 58, 162, 204, 225, 252, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 294, 299, 346, 359, 362, 364, 517
Antinoos, 77, 80, 86, 88, 91, 300, 301, 327, 328, 329, 330, 332, 337, 339, 346, 352, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 378, 379
Aphrodite, 40, 66, 105, 215, 228, 240, 246, 275, 284, 346, 348, 350, 351, 352, 353, 357, 475, 540
Apollon, 22, 42, 43, 47, 49, 51, 52, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 73, 78, 85, 89, 94, 104, 106, 108, 112, 173, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 196, 197, 198, 199, 206, 212, 227, 231, 235, 240, 241, 243, 251, 279, 290, 293, 301, 303, 370, 411, 455, 456, 473, 489, 492, 497, 498, 510, 511, 535, 546, 564, 565, 566, 582, 610; Phœbos, 43, 47, 52, 62, 63, 212
Arcésilas, 442, 450, 451, 466
Archiloque, 7, 20, 25, 113, 629, 634, 640
Arès, 41, 75, 138, 169, 174, 175, 189, 190, 228, 247, 252, 263, 270, 276, 350, 351, 352, 357, 531
Arété, 333, 334, 335, 336
Aristide, 518, 561, 562, 609
Aristophane, 8, 10, 19, 21, 410, 620
Aristote, 8, 9, 19, 21, 23, 26, 27, 29, 30, 32, 37, 95, 138, 139, 545, 560, 665
Astyanax, 151, 160, 267, 300
Athéna, 27, 40, 41, 56, 57, 58, 60, 61, 74, 75, 80, 81, 82, 88, 90, 92, 104, 105, 107, 140, 152, 159, 171, 189, 190, 191, 192, 212, 228, 239, 240, 241, 252, 264, 267, 268, 271, 279, 293, 300, 301, 302, 303, 309, 310, 311, 312, 314, 320, 322, 323, 324, 329, 330, 332, 334, 336, 338, 339, 342, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 358, 359, 363, 364, 371, 372, 374, 378, 380, 381, 422, 428, 471, 472, 511, 535, 644

—B—

Bacchylide, 32, 33, 44, 93, 98, 113, 438, 439, 440, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 450, 453, 455, 456, 457, 461, 462, 464, 465, 475, 480, 519, 526, 635, 658, 659

—C—

Cadmos, 459, 490
Calchas, 43, 44, 47, 52, 61, 62, 63, 64, 68, 76, 78, 92, 104, 135, 172, 181, 182, 203, 211, 214, 221, 243, 251
Callinos, 7
Calliope, 48, 49, 59, 61, 88, 226
Calypso, 104, 105, 107, 310, 333, 346, 358, 359, 369, 373, 374, 638
Cambyse, 533, 542, 543, 554, 565, 566, 571, 575, 576, 578, 587, 597, 598, 599, 600
Candaule, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 549, 578, 601
Cassandre, 43, 73, 76, 118, 218, 221, 349, 443, 504
Certamen, 24, 136, 137, 153, 163, 407; *Tournoi*, 24, 26, 137, 138
Chiron, 9, 18, 21, 22, 112, 276, 277
Chrysès, 43, 47, 51, 180, 181, 182, 196, 197, 198, 199, 206, 210, 211, 212, 290, 291
Circé, 76, 277, 297, 333, 346, 354, 355, 356, 357, 358, 369, 373, 381, 540
Cléopâtre, 28, 32, 181, 182
Clytemnestre, 39, 86, 87, 218, 219, 220, 221, 222, 303, 338, 345, 346, 348, 349, 350, 352, 361, 504, 505, 506, 507, 509, 510, 512, 540
Crésus, 55, 221, 411, 448, 455, 456, 457, 458, 459, 526, 528, 531, 534, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 565,

567, 569, 570, 571, 576, 577, 578, 582, 589, 590, 591, 592, 593, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 605, 606, 608, 610, 615, 658
Cyclope, 75, 174, 247, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 331, 346, 358, 361, 368, 375, 376, 377; Polyphème, 247, 315, 319, 320, 376, 377, 620
Cyrus, 55, 528, 533, 543, 550, 551, 552, 554, 564, 565, 570, 575, 577, 582, 589, 590, 591, 592, 593, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 610, 612, 613, 615

—D—

Darius, 515, 516, 517, 519, 528, 529, 535, 543, 550, 551, 552, 553, 554, 558, 564, 570, 572, 573, 574, 576, 577, 578, 581, 582, 583, 587, 588, 589, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 604, 609
Démarate, 533, 574, 585, 586, 594, 596
démocratie, 299, 467, 514, 556, 559, 574, 579, 580, 581, 583, 584, 585, 587, 588, 595, 606, 608, 624, 655, 664
Démodokos, 42, 53, 76, 79, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 93, 128, 312, 314, 350, 390
Diomède, 40, 41, 58, 74, 90, 143, 159, 161, 162, 163, 190, 191, 192, 224, 228, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 253, 254, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 275, 278, 279, 288, 293, 306, 353, 362, 379, 380, 381, 493
Dolonie, 159, 190, 239, 268, 301, 314

—E—

Égisthe, 39, 86, 87, 218, 221, 301, 303, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 359, 360, 361, 362, 363, 481, 504, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 595
Épiméthée, 65, 66, 67, 70, 74, 320, 400, 402, 409, 474
Eschine, 22
Eschyle, 8, 39, 111, 127, 145, 157, 166, 214, 218, 529, 530, 548, 549, 566, 575, 586, 601, 602, 611, 629, 648, 654, 659
Ésope, 31, 51, 58, 114, 123, 389, 409, 410, 411, 412, 525, 539, 541, 545, 546, 547, 549, 550, 565, 577, 593, 629, 637
Eumée, 87, 88, 89, 102, 104, 128, 129, 135, 323, 339, 340, 342, 364, 366, 370, 391, 402, 430
Euripide, 10, 26, 548, 584, 622, 629, 662
Euryale, 299, 327, 328, 329

—H—

Hector, 18, 41, 55, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 103, 104, 106, 107, 138, 139, 144, 146, 148, 150, 151, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 175, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 194, 200, 202, 217, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 241, 244, 251, 252, 255, 256, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 278, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 300, 301, 302, 304, 306, 317, 362, 364, 397, 474, 490, 595, 611, 659
Hélène, 39, 61, 74, 151, 167, 185, 214, 217, 218, 247, 267, 275, 279, 284, 314, 320, 333, 346, 347, 348, 352, 353, 380, 406, 441, 504, 509, 540, 570
Hélénos, 72, 130, 228
Héphaïstos, 156, 205, 307, 351, 352
Héra, 27, 60, 64, 91, 179, 195, 220, 284, 302, 346, 371, 458, 540, 564
Héraclite, 20, 33, 37, 53, 74, 108, 173, 195, 222, 444, 470, 477
Hermès, 42, 54, 55, 57, 59, 60, 105, 106, 107, 108, 247, 251, 291, 303, 350, 355, 357, 358, 373
Hérodote, 7, 8, 10, 25, 29, 39, 53, 55, 99, 114, 115, 116, 127, 145, 221, 300, 521, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 563, 566, 567, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 593, 594, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 621, 622, 629, 630, 636, 638, 646, 648, 651
Hésiode, 7, 9, 10, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 33, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 65, 66, 67, 69, 75, 79, 80, 85, 88, 92, 93, 94, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 120, 123, 124, 130, 136, 137, 138, 143, 145, 146, 147, 156, 157, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 173, 174, 175, 177, 185, 190, 195, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 217, 218, 222, 227, 246, 252, 265, 267, 291, 292, 294, 295, 298, 309, 311, 355, 356, 370, 371, 382, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 412, 415, 417, 418, 420, 421, 422, 424, 426, 428, 429, 430, 432, 433, 437, 439, 440, 442, 444, 446, 452, 455, 457, 458, 461, 462, 465, 467, 470, 471, 472, 475, 476, 477, 480, 482, 483, 485, 491, 512, 514, 517, 518, 525, 527, 539, 540, 545, 547, 591, 611, 624, 629, 632, 633, 634, 635, 636, 639, 647, 648, 649, 651, 654, 656, 657, 658, 659, 663, 665
Hiéron, 32, 151, 439, 440, 441, 442, 444, 447, 448, 449, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 466, 472, 484
Homère, 7, 8, 9, 10, 20, 21, 23, 26, 28, 30, 31, 37, 38, 39, 43, 50, 52, 77, 78, 79, 82, 83, 90, 92, 97, 102, 104, 109, 110, 111, 113, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 144, 145, 146, 151, 152, 157, 160, 174, 197, 199, 200, 203, 207, 210, 217, 222, 223, 226, 248, 250, 267, 277, 278, 297, 298, 385, 525, 527, 536, 595, 629, 632, 634, 636, 637, 660, 662, 663

—I—

Iphigénie, 218, 220, 221, 504, 506
Iros, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 367
Ixion, 438, 460, 474, 540

—J—

Jocaste, 497, 498

—L—

Laïos, 47, 64, 489, 491, 492, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 503
Léodès, 76, 90, 91, 304, 380
Lysias, 19

—M—

Méléagre, 28, 32, 180, 181, 182, 206, 294, 295, 376, 438, 464, 658
Mémoire, 42, 45, 46, 48, 56, 78, 88, 93, 94, 106, 107, 147, 226, 357, 382, 391, 441, 444, 447, 450, 453, 470, 471, 472, 566, 646; Mnèmosyne, 42, 55, 56, 447; Μνημοσύνη, 46; Μνημοσύνη, 46, 56, 58
Ménélas, 18, 81, 102, 128, 129, 142, 144, 161, 184, 185, 187, 188, 202, 204, 209, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 229, 230, 231, 232, 244, 247, 254, 261, 262, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 295, 297, 299, 314, 321, 338, 346, 347, 352, 353, 360, 362, 364, 504, 508, 517, 659
Miltiade, 586
Mimnerme, 7, 15, 20, 45, 415, 630
monarchie, 301, 404, 421, 574, 579, 582, 583, 586, 587
Muse, 10, 21, 23, 28, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 59, 68, 69, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 106, 107, 109, 112, 113, 121, 124, 125, 128, 143, 144, 147, 163, 170, 226, 227, 246, 258, 266, 267, 278, 288, 356, 357, 375, 385, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 400, 405, 413, 418, 421, 427, 434, 437, 438, 439, 440, 441, 444, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 457, 462, 463, 470, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 502, 519, 525, 526, 528, 566, 620, 621, 623, 631, 632, 633, 637, 643, 654, 656, 660, 666; Muses, 42, 55, 76, 84, 106, 107, 147, 288, 385, 395, 418, 438; ἀρτιέπειαι, 41, 55, 288, 389, 390
Muses, 42, 51, 66, 80, 92, 93, 227, 659
mythe, 8, 15, 16, 28, 30, 31, 38, 66, 74, 79, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 144, 146, 151, 167, 174, 180, 194, 294, 295, 299, 386, 392, 395, 398, 399, 402, 409, 412, 437, 445, 455, 460, 461, 470, 474, 479, 481, 512, 513, 514, 515, 517, 519, 529, 575, 601, 620, 623, 625, 632, 634, 635, 636, 639, 653, 664; mythes, 28, 123, 392

—N—

Nausicaa, 299, 304, 321, 333, 334
Nélée, 149
Néoptolème, 21, 59, 129, 130, 131, 197, 257, 258
Nestor, 26, 27, 52, 57, 58, 61, 65, 67, 68, 69, 72, 75, 81, 82, 83, 86, 103, 106, 147, 148, 149, 150, 158, 161, 162, 168, 169, 171, 172, 173, 178, 183, 193, 202, 203, 212, 213, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 263, 264, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 295, 300, 312, 313, 323, 336, 347, 349, 360, 378, 385, 471, 483, 517, 539, 637, 657, 661

—Œ—

Œdipe, 47, 63, 64, 481, 484, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 506, 507, 514, 515, 548, 613, 634
Œnée, 28, 180, 181, 206, 295

—O—

oligarchie, 299, 301, 404, 421, 430, 574, 579, 583, 584, 587, 613
Oreste, 301, 303, 346, 349, 350, 359, 481, 504, 508, 509, 510, 511, 634, 637, 643, 646, 651, 657, 665, 666
Otanès, 574, 579, 583, 584, 586, 587, 595, 608

—P—

Pandore, 65
parémiologie, 18, 19
Parménide, 9, 106, 107, 109, 111, 444
Patrocle, 28, 32, 103, 104, 106, 138, 146, 148, 159, 161, 168, 175, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 193, 224, 241, 264, 279, 285, 286, 287, 288, 289, 292, 293, 301, 305, 306, 307, 366, 595
Pausanias, 551, 604, 605, 606, 609
Pélée, 151, 231, 232, 459
Pélée, 231
Pénélope, 17, 48, 55, 66, 67, 77, 80, 82, 86, 90, 93, 104, 245, 301, 303, 307, 312, 322, 323, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 352, 354, 359, 368, 370, 371, 374, 377, 378, 467
Périclès, 386, 559, 563, 588, 605, 610, 611, 612, 613, 614, 615
Persès, 23, 25, 28, 43, 49, 53, 56, 93, 108, 177, 202, 205, 252, 294, 295, 386, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 402, 404, 408, 409, 415, 417, 428, 429, 475, 517, 659
Phémios, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 128, 354, 371, 390, 392, 408, 467, 474
Phénix, 26, 27, 28, 31, 32, 103, 144, 147, 150, 176, 177, 179, 180, 182, 183, 187, 193, 197, 200, 206, 241, 248, 293, 294, 295, 464, 507, 539
Philoctète, 19, 21, 59, 129, 130, 131, 132, 197, 246, 247, 257, 258, 458, 505, 557
Phocylide, 7, 415
Phœbos, 63, 498, 500, 564, 565
Pindare, 7, 22, 25, 31, 32, 33, 38, 39, 43, 44, 52, 77, 85, 92, 98, 110, 111, 113, 114, 116, 122, 125, 151, 195, 200, 256, 257, 276, 277, 278, 525, 526, 533, 536, 567, 614, 630, 634, 638, 639, 640, 641, 644, 648
Pisistrate, 300, 534, 560, 561, 564, 567, 582, 583, 606, 609, 612
Platon, 8, 9, 28, 31, 37, 100, 101, 108, 109, 115, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 532, 582, 619, 621, 630, 634
Plutarque, 27, 114, 126, 135, 561, 562, 566, 608, 609, 612, 650
Polycrate, 535, 548, 565, 566, 567, 576, 580, 582, 586, 589, 592, 593, 597, 602, 603
Polydamas, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 103, 106, 107, 138, 139, 148, 183, 202, 227, 234, 385
Poséidon, 169, 180, 195, 206, 213, 252, 263, 270, 283, 284, 285, 299, 301, 302, 303, 304, 319, 348, 374, 376, 461

Priam, 61, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 83, 138, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 163, 167, 173, 176, 177, 184, 186, 187, 189, 213, 214, 215, 217, 221, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 244, 252, 258, 266, 267, 269, 273, 274, 275, 276, 278, 286, 290, 291, 292, 293, 294, 299, 300, 301, 304, 313, 349, 359, 362, 490, 504, 595
Prométhée, 59, 65, 66, 67, 105, 157, 166, 246, 257, 392, 398, 399, 400, 402, 503
Pythie, 53, 54, 532, 546, 555, 557, 564, 596, 613

—Q—

Quintilien, 7

—R—

rossignol, 147, 178, 211, 294, 371, 394, 402, 403, 404, 408, 429, 440, 483, 485, 486, 491, 634, 651; ἀηδών, 408

—S—

Sappho, 20, 385, 386, 437, 629, 634, 635, 636, 656
Simonide, 93, 113, 438, 440, 474, 475, 477, 620, 621
Sirènes, 245, 246, 346, 355, 356, 357, 369, 375
Socrate, 8, 9, 10, 97, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 660
Solon, 7, 9, 20, 30, 42, 55, 66, 136, 145, 146, 147, 148, 156, 206, 218, 221, 222, 386, 415, 416, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 429, 430, 432, 434, 450, 459, 461, 468, 480, 481, 484, 491, 502, 512, 513, 514, 525, 531, 532, 533, 534, 535, 548, 559, 591, 592, 600, 602, 619, 623, 624, 630, 631, 643, 656, 664
sophistes, 8, 10, 15, 19, 28, 621, 623, 624
Sophocle, 18, 19, 21, 31, 59, 63, 129, 132, 145, 197, 246, 247, 257, 487, 489, 490, 491, 493, 498, 500, 503, 505, 506, 512, 515, 548, 549, 557, 601, 602, 624, 630, 633, 634, 635, 637, 639, 641, 643, 644, 645, 647, 648, 649, 650, 652, 653, 654, 657, 659, 660, 661, 663, 664, 665, 666
style formulaire, 140, 141

—T—

Tantale, 111, 112, 126, 438, 444, 461, 474
Télémaque, 60, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 102, 103, 107, 162, 252, 277, 301, 303, 314, 320, 322, 326, 329, 330, 333, 335, 336, 338, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 349, 353, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 371, 372, 378, 379, 381, 390
Thémistocle, 518, 533, 535, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 563, 578, 582, 585, 595, 606, 608, 609, 610, 612, 622, 625
Théognis, 7, 20, 21, 22, 25, 30, 32, 33, 43, 53, 105, 136, 145, 146, 148, 206, 207, 218, 222, 246, 252, 295, 385, 386, 407, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 424, 425, 426, 428, 430, 431, 432, 433, 434, 441, 443, 449, 450, 459, 461, 462, 464, 465, 467, 468, 469, 472, 475, 476, 477, 481, 483, 484, 485, 491, 502, 512, 514, 533, 536, 558, 561, 567, 583, 587, 598, 603, 624, 630, 636, 663; Cyrnos, 22, 25, 253, 295, 385, 417, 419, 420, 424, 425, 431, 432; Mégare, 30, 148, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 425, 426, 431, 432, 433, 434, 469, 476, 517, 536, 583, 598, 633, 636
Théron, 441, 442, 444, 446, 448, 454
Thersite, 201, 210, 219, 300, 367, 368, 428, 430, 437, 466, 468, 483, 514, 648
Thésée, 64, 126, 494, 495, 496, 497, 500, 559
Thétis, 9, 158, 169, 188, 193, 196, 199, 283, 305, 661
Thucydide, 8, 10, 21, 26, 37, 97, 99, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 126, 146, 537, 584, 588, 607, 614, 619, 622, 629, 630, 638, 639, 641, 645, 647, 648, 653, 657, 659
Tirésias, 47, 53, 76, 321, 486, 489, 502, 632
Tirésias, 47, 489, 632
tyrannie, 166, 299, 386, 485, 504, 510, 512, 528, 529, 545, 555, 560, 561, 567, 573, 574, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 613, 614, 615, 655
Tyrtée, 7, 20, 630

—U—

Ulysse, 8, 9, 21, 31, 32, 38, 40, 59, 60, 61, 72, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 102, 103, 104, 110, 113, 127, 128, 129, 130, 135, 139, 145, 151, 159, 162, 171, 172, 173, 178, 183, 187, 190, 191, 193, 195, 197, 200, 201, 202, 203, 205, 219, 224, 225, 232, 234, 236, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 270, 271, 274, 278, 279, 282, 291, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 340, 385, 386, 539, 557, 642, 646, 658, 660, 662; πτολίπορθος, 314, 380

—X—

Xanthippe, 605
Xénophane, 37, 93, 108, 109, 277, 444, 470
Xénophon, 22
Xerxès, 515, 516, 517, 518, 528, 529, 530, 531, 533, 534, 535, 543, 544, 546, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 557, 558, 564, 566, 570, 575, 578, 585, 586, 589, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 604, 605, 607, 608

—Z—

Zeus, 15, 20, 23, 26, 28, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 83, 84, 85, 88, 90, 91, 92, 93, 103, 105, 111, 128, 132, 145, 147, 150, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 180, 184, 186, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 250, 251, 252, 253, 259, 264, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 275, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 289, 291, 292, 293, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 370, 371, 393, 395, 398, 407, 409, 412, 413, 415, 416, 417, 421, 422, 423, 425, 426, 428, 430, 433, 434, 442, 444, 446, 447, 450, 453, 455, 456, 457, 458, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 473, 474, 477, 479, 482, 483, 484, 487, 490,

491, 492, 495, 501, 502, 503, 505, 506, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 519, 523, 531, 541, 619, 620, 621, 622, 623, 652, 658, 659, 664; Ζεὺς μητιόεις, 92; μητίετα Ζεύς, 42, 54, 56, 60, 62, 79, 93, 107, 165, 172, 199, 225, 241, 303

—Ἀ—

ἀγαθός, 285, 430, 432; ἀγαθοί, 19, 109, 421, 431, 432, 433, 463, 464, 467, 469, 519, 534, 583
Αἰδώς, 147, 195, 199, 201, 206, 214, 263, 409; αἰδώς, 124, 157, 189, 195, 198, 201, 250, 282, 290, 298, 396, 397, 653; ἀναίδεια, 195
αἰμύλος, 105, 113; αἰμύλιοι, 105, 106, 107, 246; αἰμύλιος, 105
αἶνος, 16, 22, 27, 28, 32, 33, 34, 38, 74, 88, 89, 93, 100, 101, 102, 108, 111, 113, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 139, 144, 145, 149, 156, 180, 182, 185, 211, 229, 276, 277, 285, 286, 287, 288, 361, 367, 395, 396, 402, 403, 404, 409, 410, 411, 412, 418, 437, 438, 440, 441, 444, 445, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 457, 460, 461, 462, 505, 528, 533, 545, 547, 549, 559, 563, 572, 574, 577, 581, 593, 605, 610, 611, 612, 614, 620, 621; αἴνιγμα, 32, 34, 102, 127, 128, 402, 418, 505; αἶνοι, 26, 31, 33, 38, 71, 90, 95, 127, 128, 130, 131, 132, 135, 140, 144, 177, 237, 262, 279, 280, 281, 290, 292, 366, 381, 386, 402, 409, 410, 412, 418, 477, 505, 523, 525, 526, 533, 535, 538, 539, 545, 547, 567, 605, 621; παραίνεσις, 22, 127, 128, 131, 276, 410, 556, 563, 564, 610, 612; πολύαινος, 128, 262
ἀλήθεια, 46, 65, 621, 647
ἀλκή, 159, 195, 235, 236, 239, 241, 263, 264, 267, 275, 306, 316, 348, 362, 380, 401; ἄναλκις, 40, 200, 275, 348, 427
ἀλώπηξ, 279
ἁμαρτία, 494, 495, 502, 503
ἀμηχανία: ἀμήχανος, 65, 106
ἀμηχανίη, 317, 351, 620
ἀναγκή, 117
ἀοιδοί, 38, 39, 408, 526, 619
ἀοιδός, 80, 82, 86, 88, 348, 357, 396, 471
ἀπατή, 473, 620
ἀπάτη, 55, 130
ἀρετή, 161, 272, 274, 277, 281, 282, 283, 346, 352, 364, 378, 432, 456, 567, 585, 586, 594; ἀρείων, 269, 272, 274, 283, 403, 404, 517; ἀριστῆες, 228, 231, 232, 244, 378; \ἄριστος, 30, 534, 564; ἄριστος, 43, 62, 69, 72, 148, 157, 158, 159, 161, 169, 174, 213, 228, 237, 262, 274, 323, 346, 456
ἀτάσθαλος, 174, 433, 595
Ἄτη, 198, 199; ἄτη, 10, 74, 159, 194, 195, 198, 199, 200, 206, 207, 212, 213, 222, 245, 256, 299, 416, 418, 422, 434, 482, 483, 492, 498, 499, 503, 509, 512, 515, 517, 523, 532, 623, 625

—Β—

βασιλεύς, 47, 78, 168, 169, 170, 172, 207, 209, 211, 218, 358, 365, 372, 405, 407, 427, 517; βασιλεύτατος, 161, 168, 204, 243, 282, 298; βασιλεύτερος, 161, 168, 204, 245, 282, 303; δημοβόρος, 52, 207, 209, 218, 407; διοτρεφεῖς, 43, 77, 167, 202, 405, 406; δωροφάγοι, 49, 50, 52, 202, 207, 370, 404, 407, 408
Βίη, 153, 161, 165, 166, 193, 228, 234, 308, 315; ἀντιβίην, 169, 170; βιατάς, 277; βίη, 71, 72, 140, 142, 143, 149, 153, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 174, 175, 185, 189, 193, 194, 224, 225, 228, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 239, 241, 244, 250, 251, 252, 256, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 283, 285, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 299, 303, 319, 325, 327, 330, 332, 342, 346, 348, 350, 360, 362, 380, 381, 392, 401, 426; βίη, 73; βίηφι, 69, 73, 161, 162, 164, 165, 176, 225, 270, 315, 318, 319, 320; ἴς, 149, 159, 160, 161, 163, 325, 330, 358, 406; ὑπέρβιος, 170, 175, 189, 241, 289
βουλή, 42, 57, 60, 67, 71, 94, 151, 155, 156, 162, 173, 189, 193, 233, 235, 237, 242, 259, 260, 292, 301, 302, 314, 317, 319, 659; βουλαί, 60

—Γ—

γαστήρ, 77, 308, 326, 365, 366, 367, 368, 369, 381
γλῶσσα, 59, 246, 257, 472
γνώμη, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 41, 46, 55, 57, 58, 59, 68, 72, 74, 89, 94, 97, 98, 117, 129, 131, 132, 135, 137, 138, 139, 148, 153, 169, 173, 184, 185, 192, 196, 197, 209, 225, 240, 252, 258, 323, 324, 338, 340, 344, 352, 373, 375, 392, 393, 395, 396, 398, 400, 402, 407, 408, 417, 421, 434, 455, 456, 459, 475, 483, 486, 490, 509, 513, 516, 528, 539, 552, 561, 563, 580, 599, 600, 606, 622, 623, 625, 652, 661, 664, 680; γιγνώσκειν, 21, 23, 57, 89, 258, 323; γνῶμαι, 1, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 44, 45, 53, 55, 57, 74, 90, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 128, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 139, 140, 144, 145, 146, 153, 157, 180, 194, 216, 222, 276, 294, 295, 381, 382, 386, 392, 393, 394, 395, 398, 402, 403, 408, 409, 412, 415, 418, 420, 421, 423, 424, 427, 434, 435, 437, 438, 452, 454, 455, 457, 458, 460, 462, 477, 479, 480, 481, 484, 488, 502, 503, 508, 512, 513, 515, 519, 523, 525, 529, 530, 531, 533, 535, 538, 539, 549, 567, 569, 591, 600, 614, 623, 624, 626, 680; γνωμικός, 19, 135; πολύβουλος, 33, 57, 58
γνωμίδιον: γνωμίδια, 8
γνωμολογία, 8, 19
γνωμοτυπεῖν, 8

—Δ—

Δαίμων, 505; δαίμων, 182, 261, 337, 353, 417, 453, 455, 492, 500, 501, 503, 509, 512, 516, 517
δειλός, 137, 177, 227, 432
Δίκη, 23, 46, 49, 50, 76, 92, 106, 147, 166, 168, 177, 195, 200, 217, 220, 371, 402, 403, 409, 421, 422, 484, 501, 512, 530, 599, 619; dºkh, 534, 564; ἀδίκημα, 492, 503, 507; δίκαι, 46, 48, 49, 51, 83, 94, 147, 257, 315; δίκαιοι, 363, 375, 433; δίκαιος, 432, 433, 497, 500, 599; δίκη, 46, 51, 203, 204, 337, 371, 401, 404, 407, 415, 570, 593, 600, 611; τὸ δίκαιον, 546, 580
δόλος, 55, 65, 130, 164, 248, 284, 337, 349, 354, 357, 474; δολομήτης, 91, 105; δολόμητις, 349;

δολοφραδής, 106, 111, 473; δολοφρονέουσα, 60, 213, 275, 284, 354, 355; δολοφρονέων, 166, 325, 330

—῾Ε—

ἔπος, 16, 22, 27, 52, 54, 60, 87, 89, 101, 102, 107, 108, 115, 122, 173, 193, 204, 242, 247, 259, 264, 276, 280, 304, 340, 341, 440, 443, 460; ἔπεα, 107, 108, 122, 247, 323, 567
῾Ερινύες, 195, 218, 285, 329, 508
ἐς μέσον, 204, 281, 282, 435, 468, 622
ἐσθλός, 70, 209, 254, 432; ἐσθλοί, 266, 404, 514

—Z—

ζῆλος, 194, 401

—῾Η—

ἠπεροπεύειν, 275

—Θ—

θάρσος, 81, 159
θέλγειν, 355, 391; θελκτήρια, 354
Θέμις, 45, 46, 47, 49, 52, 164, 166, 167, 168, 171, 193, 195, 202, 619; θέμις, 46, 52, 148, 150, 170, 171, 175, 203, 204, 227, 235, 272, 281, 282, 283, 316; θέμιστες, 46, 47, 48, 52, 94, 147, 168, 195, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 267, 283, 315, 619
θυμός, 187, 261, 308, 317, 365, 368, 369, 381; ὑπέρθυμος, 228, 241

—῾Ι—

ἰθύνειν, 311
ἰσηγορία, 468, 584, 621
ἰσονομία, 424, 468, 528, 579, 580, 584, 585

—Κ—

καιρός, 30, 56, 472
κακός, 209, 254, 306, 378, 401, 420, 432, 433, 496, 497, 516; κακοί, 109, 114, 417, 419, 420, 424, 431, 432, 433, 514, 583, 603
κέρδος, 191, 192, 207, 209, 218, 219, 247, 398, 452, 458, 475, 477, 482, 558; κερδαλεόφρων, 191, 227, 327; κέρδεα, 270, 282, 327, 332, 336, 344, 354, 376, 419, 426, 598
κλέος, 40, 48, 62, 73, 83, 88, 114, 146, 151, 163, 182, 195, 225, 229, 236, 263, 292, 305, 306, 314, 329, 333, 335, 345, 376, 377, 378, 381, 438, 441, 446, 465, 525
Κόρος, 614; ἀκόρητοι, 216, 218; κόρος, 10, 30, 194, 201, 207, 210, 215, 216, 221, 222, 250, 256, 299, 365, 369, 370, 415, 417, 418, 422, 427, 430, 434, 459, 461, 516, 517, 531, 550, 589, 600, 625
Κράτος, 157, 164, 166, 173, 234, 392; κράτος, 70, 71, 72, 73, 138, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 184, 189, 194, 228, 235, 236, 268, 303, 306, 314, 316, 353, 364, 558
κτῆμα ἐς ἀεί, 10
κῦδος, 70, 111, 160, 169, 170, 225, 233, 271, 284, 286, 291, 292, 353, 356, 460, 473

—Λ—

λέων, 167, 179, 185, 187, 190, 191, 289, 317, 486, 611
λήθη, 46, 53, 58, 65, 159, 213, 252, 284, 620
λόγιοι, 39, 526, 569, 619
λόγος, 16, 22, 39, 99, 101, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 395, 410, 452, 461, 474, 539; λόγοι, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 119, 123, 127, 132, 246, 247, 410, 449, 487, 526, 557, 574, 601, 614
λόχος, 312, 362

—Μ—

μένος, 81, 89, 157, 159, 165, 184, 191, 216, 233, 236, 240, 263, 324, 331, 352, 363, 379, 380, 583, 587
Μῆτις, 15, 42, 45, 56, 58, 59, 60, 61, 105, 107, 143, 153, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 234, 240, 271, 292, 308, 324, 327, 392; μῆτις, 33, 42, 45, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 88, 90, 91, 92, 94, 105, 106, 107, 127, 136, 139, 142, 144, 152, 153, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 174, 185, 189, 190, 191, 193, 194, 203, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 233, 234, 235, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 285, 287, 288, 289, 292, 293, 294, 295, 299, 303, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 327, 330, 331, 332, 336, 337, 338, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 390, 391, 392, 399, 471, 472, 473, 474, 517, 533, 557, 620, 621; πλέκειν, 313; ποικιλομήτης, 105, 251, 262, 473; πολύμητις, 60, 61, 66, 89, 105, 140, 162, 190, 193, 247, 253, 259, 262, 270, 303, 322, 324, 325, 328, 330, 338, 355, 369, 378, 380; ῥάπτειν, 372; τεκταίνεσθαι, 314; ὑφαίνειν, 61, 233, 242, 255, 313, 337
μηχαναί, 174, 317; πολυμήχανος, 162, 249, 270, 317, 346, 361, 380
μῦθος, 16, 22, 26, 93, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 119, 122, 123, 126, 127, 132, 322, 328, 343, 395, 410, 539, 541; μῦθοι, 26, 57, 99, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 122, 123, 127, 131, 132, 247, 392, 410, 473; μῦθος, 57, 111, 123
μυθῶδες, 10, 115, 116, 642

—Ν—

Νέμεσις, 46, 151, 195, 199, 214, 222, 401, 409, 466, 501, 506, 547, 566; νέμειν, 46, 423; νέμεσις, 10, 77, 84, 147, 150, 152, 182, 188, 196, 201, 205, 210, 218, 221, 289, 363, 368, 418, 453, 489, 490, 502, 503, 508, 512, 515, 517, 518, 523, 532, 547, 552, 589, 590, 592, 600, 623, 625

νήπιος, 18, 19, 65, 66, 70, 74, 75, 76, 137, 176, 185, 190, 213, 222, 240, 244, 273, 319, 322, 400, 401, 403, 409, 508; νήπιε, 25, 70, 138, 175, 190; νήπιοι, 57, 71, 74, 75, 139, 233, 369, 370, 398, 402
νόμος, 393, 423, 482, 484, 540, 542, 543, 581, 584, 585, 586, 619; νόμοι, 46, 195, 501, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 619
νόος, 42, 55, 57, 59, 60, 66, 67, 74, 77, 84, 94, 109, 162, 171, 172, 173, 189, 191, 222, 245, 252, 253, 258, 261, 263, 269, 272, 273, 277, 292, 314, 315, 320, 327, 328, 332, 333, 338, 341, 373, 375, 422, 427, 459, 463, 517
νόστος, 102, 151, 229, 236, 297, 305, 378, 381; νόστοι, 79, 80, 93

—῎Ο—

ὄλβος, 222, 398, 441, 442, 455, 459, 475, 490
ὁπλότεροι ἀνδρές, 143

—Π—

παροιμία, 18, 22
Πάρφασις, 111; παραίφασις, 22, 69; πάρφασις, 106, 107, 111, 112, 257, 453, 473, 474
Πειθώ, 66, 105, 106, 246; πειθώ, 15, 66, 70, 73, 91, 214, 337, 355, 622
πεπνυμένος, 77, 93, 103, 247, 272, 274
πλεονεξία, 550, 562, 603, 625
ποιητής, 38, 86, 123, 438, 532, 615; ποιηταί, 38, 116, 120, 532

—Σ—

σῆμα, 43, 54, 58, 62, 64, 74, 127, 172, 229, 241, 271, 310, 311, 326, 328, 342, 343, 344, 569; τέρας, 54, 62, 68
σθένος, 159, 228, 234, 254, 256
σκῆπτρον, 41, 46, 51, 168, 171, 247, 272, 389
σοφία, 38, 44, 85, 110, 113, 123, 278, 279, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 318, 374, 450, 452, 463, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 533, 661; σοφίαι, 463; σοφός, 33, 85, 112, 432, 450, 471, 475, 533, 534, 549, 561, 589

—Τ—

τέκτων, 396, 471; τέκτονες, 38, 315
τέρπειν, 76, 77, 84
τύραννος, 166, 421, 424, 425, 460, 545, 583, 606, 607, 612, 614; δημοφάγος, 407, 426

—῾Υ—

῾Υβρις, 195, 217, 403, 589, 614; ὕβρις, 10, 30, 75, 143, 152, 194, 195, 207, 212, 213, 215, 216, 217, 220, 221, 241, 245, 250, 256, 266, 269, 278, 299, 303, 364, 401, 404, 409, 412, 415, 418, 419, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 430, 432, 434, 459, 461, 466, 489, 492, 502, 503, 508, 512, 515, 516, 517, 518, 523, 531, 532, 547, 549, 552, 553, 554, 558, 579, 583, 585, 587, 590, 591, 593, 595, 599, 600, 605, 611, 612, 615, 623, 625; ὑπερφίαλοι, 216, 217, 266, 269, 362
ὑπερβασίη, 217, 266, 269, 362; ὑπερβασίαι, 269, 272, 273, 362

—Φ—

φθόνος, 150, 194, 221, 489, 587, 592
φράζεσθαι, 56, 57, 61, 173, 252, 261, 322, 323, 354

—Χ—

χάρμη, 159

—Ψ—

ψευδός, 130

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 3

INTRODUCTION 5

INTRODUCTION 7

I ΓΝΩΜΗ, ΓΝΩΜΑΙ : DÉFINITIONS ET ENJEUX 13

CHAPITRE I DÉFINIR LES ΓΝΩΜΑΙ ? 17

LE DOUBLE VISAGE DE LA ΓΝΩΜΗ 19
LA ΓΝΩΜΗ ANONYME 20
FOND ET FORME 21
ΓΝΩΜΑΙ ET GÉNÉRALITÉ 23
UNE PORTÉE GÉNÉRALE 24
LES ΓΝΩΜΑΙ DE PHÉNIX 26
ΓΝΩΜΑΙ ET CONTEXTE 28
L'ENTHYMÈME 29
LE ΚΑΙΡΟΣ 30
ΓΝΩΜΑΙ ET IMPLICITE 31
UNE ΓΝΩΜΗ PEUT EN CACHER UNE AUTRE 31
L'ÉPREUVE DE LA ΓΝΩΜΗ 32

CHAPITRE II « LA VÉRITÉ EST LA PLUS JUSTE DES CHOSES » 37

VÉRITÉ ET INSPIRATION 39
TROUBLE RÉALITÉ 39
ÉLUS DES MUSES 41
VÉRITÉ ET JUSTICE 45
ΘΕΜΙΣ, ΔΙΚΗ, ΝΕΜΕΣΙΣ 45
BONS ET MAUVAIS ROIS 48
VÉRITÉ ET AMBIGUÏTÉ 53
L'ÉPREUVE DU SENS 53
INCONSTANTE ΠΕΙΘΩ 66
LES « MENSONGES TOUT SEMBLABLES À LA RÉALITÉ » 76
LES MENSONGES DE PHÉMIOS 76
L'AÈDE D'AGAMEMNON 86
LES MENSONGES D'ULYSSE 87
LE DEVIN LÉODÈS 90
LE DESSEIN DE ZEUS 91

CHAPITRE III LE « MYTHE » EN GRÈCE ANCIENNE : ΕΠΟΣ, ΜΥΘΟΣ, ΛΟΓΟΣ, ΑΙΝΟΣ 97

LE « MYTHE » EN GRÈCE ANCIENNE 99
ΕΠΟΣ, ΜΥΘΟΣ, ΛΟΓΟΣ, ΑΙΝΟΣ 101
UNE HISTOIRE CONFUSE 108
BONS ET MAUVAIS « MYTHES » 110
PINDARE ET LA ΠΑΡΦΑΣΙΣ 110
HÉRODOTE ET LES ΛΟΓΟΠΟΙΟΙ 114
LE « MYTHE » CONDAMNÉ ? 115

THUCYDIDE FACE AU « MYTHEUX » *115*
PLATON OU LE MYTHE ENCHAÎNÉ *119*
L' AINOΣ 127
L' AINOΣ D'ULYSSE *127*
L' AINOΣ DE NÉOPTOLÈME *129*

II LES SENTENCES DANS LES POÈMES HOMÉRIQUES 133

CHAPITRE IV LES LEÇONS DE L'*ILIADE* 155

LA RAISON DU PLUS FORT 157
BIH, KPATOΣ, MHTIΣ *157*
AGAMEMNON BAΣIΛEYTEPOΣ *167*
ACHILLE YΠEPBIOΣ *173*
LE CRIME D'AGAMEMNON 194
ATH *196*
YBPIΣ ET KOPOΣ *207*
L'HÉRITAGE TRAGIQUE D'AGAMEMNON *214*
L'IDÉE OU LA FORCE : LA DÉFAITE DE LA MHTIΣ 223
LA MHTIΣ DE NESTOR *225*
LA FORCE DE DIOMÈDE *234*
LES « MÉCHANTES RUSES » DE L'AMBASSADE *242*
LA MHTIΣ DE DIOMÈDE *258*
LES ROIS DE JUSTICE 265
PRIAM OU LA FORCE DE L'ÂGE *266*
LA MHTIΣ « IMPONDÉRÉE » D'ANTILOQUE *269*
ACHILLE DIGNE D' AINOI *279*

CHAPITRE V LES LEÇONS DE L'*ODYSSÉE* 297

L'IDÉE OU LA FORCE : LA REVANCHE DE LA MHTIΣ 308
LA ΣOΦIA D'ULYSSE *308*
LE CHEVAL DE BOIS *312*
OYTIΣ ET POLYPHÈME *315*
L'ART DU DÉGUISEMENT *320*
LA GLOIRE DE PÉNÉLOPE *332*
L'IDÉE CONTRE L'IDÉE 345
LA MHTIΣ ADULTÈRE *346*
LA MHTIΣ EFFÉMINÉE *352*
LA MHTIΣ « IMPONDÉRÉE » DES PRÉTENDANTS *359*
ULYSSE CONTRE « PERSONNE » 373
LA PRUDENCE IMAGINAIRE *373*
LA CURIOSITÉ EST UN VILAIN DÉFAUT *375*
UN NOUVEL ACHILLE ? *377*

III LES SENTENCES DEPUIS LES POÈMES HÉSIODIQUES JUSQU'AUX TRAGÉDIES ATTIQUES 383

CHAPITRE VI HÉSIODE, ÉSOPE : LES GRANDES ET LES PETITES FABLES 389

OI MEIZOYΣ MYΘOI : LES GRANDES FABLES 395
LES DEUX LUTTES *396*
PROMÉTHÉE, PANDORE, LE MYTHE DES RACES *398*
L'ÉPERVIER ET LE ROSSIGNOL 402
« IL ÉTAIT UNE FOIS… » *403*

Une leçon équivoque 404
La morale de l'histoire 408
Οι ελαττουσ μυθοι : les petites fables 409
Une apparente simplicité 410
La vie d'Ésope 411

Chapitre VII La poésie gnomique 415

Des mises en garde traditionnelles 415
Bien mal acquis… 415
Théognis dans la tourmente 416
La cité dans la tempête 418
Solon, poète ou nomothète ? 420
Théognis face aux tyrans 424
Un public de qualité 426
Hommes ou chefs du peuple ? 427
Αγαθοι ou kakoi ? 430

Chapitre VIII Les γνωμαι dans l'épinicie : une présence paradoxale 437

Une forme contradictoire 438
Les règles de l'hospitalité 439
Le mérite du dédicataire. 441
La franchise du poète 443
Une gloire partagée : 447
Une louange parénétique 453
Hiéron et Crésus 455
Un éloge « conjuratoire » 460
Entre idéal et réalité 462
Un auditoire idéal 462
Une réalité civique 464
Σοφια et mhtισ 469

Chapitre IX La tension tragique 479

Les γνωμαι face aux lois de la cité : *Antigone* 482
Antigone est dangereuse 482
Créon est dangereux 485
Les dieux maîtres du jeu 487
Œdipe, criminel ou victime ? 489
Œdipe Roi 489
Œdipe à Colone 492
L'*Orestie* : des accents politiques ? 503
Agamemnon 504
Les Choéphores 509
les Euménides 511
La cité croit-elle encore aux mythes ? 513
Deux univers incompatibles ? 513
Les Perses d'Eschyle 515

IV Les sentences dans les *Enquêtes* d'Hérodote 521

Chapitre X Hérodote et l'héritage des « maîtres de vérité » 525

Hérodote enquêteur 526
L'autorité de l'enquêteur 527

Une Enquête autonome *528*
Hérodote arbitre 530
Hérodote poète *530*
Hérodote truchement *531*
Hérodote et son auditoire 533
Les personnages des Enquêtes *533*
Les auditeurs des Enquêtes *536*

Chapitre XI Les sagesses illustrées dans les *Enquêtes* **539**

Les amours coupables 539
Candaule *540*
Cambyse *542*
Xerxès *543*
L'amour du pouvoir *544*
Νεμεσις 546
Glaukos *546*
Adraste *547*
Polycrate *548*
Κοροσ et Ybpiσ : l'orgueil insatiable 549
Crésus *549*
Les Perses *550*
Insatiabilité et décadence *551*
La « barbarie » 552
Iniquité barbare *553*
Une horreur croissante *554*
La tyrannie 555
Tisamène et Mélampous *555*
Déiokès *556*
Thémistocle *556*
les oracles et leurs dangers 563
Les bons interprètes *563*
Les mauvais interprètes *565*

Chapitre XII Les *Enquêtes* : entre poésie et histoire **569**

Une *Enquête* étiologique 569
Le crime de Crésus *570*
Une révolte tyrannique ? *572*
Le salut dans la liberté *574*
Une *Enquête* politique 578
Démocratie, oligarchie, monarchie *579*
L'empire du nomoσ *584*
L'irresponsabilité du tyran *586*
Une *Enquête* géopolitique 589
La Lydie *589*
La Perse *590*
Samos *592*
Les Guerres Médiques *593*
Une *enquête* civique 600
Athènes et Sparte kopyφaioi *601*
Athènes en question *605*

CONCLUSION **617**

CONCLUSION ET PERSPECTIVES LA FIN DES POÈTES **619**

RÉFÉRENCES **627**

BIBLIOGRAPHIE **629**

ÉDITIONS EMPLOYÉES POUR LES TEXTES ANCIENS 629
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE 630

INDEX **667**

TABLE DES MATIÈRES **676**

RÉSUMÉ :
Ce travail est consacré à l'étude des « sentences » (γνῶμαι) que la littérature grecque, depuis les premiers poètes jusqu'aux philosophes et historiens, invite ses auditeurs et, plus tard, ses lecteurs à méditer. La place de ces maximes dans l'élaboration de la tradition morale, politique, juridique et philosophique est très importante. Si, pour les Anciens, Homère est le maître de la γνώμη, si les explications « mythiques » du monde sont également « gnomiques », de même, les premiers philosophes, souvent poètes eux-mêmes, ne sont connus que par de sentencieux fragments. Ce sont encore les sentences qui nourrissent les *Enquêtes* d'Hérodote, l'historien développant, côte à côte, un raisonnement historique et un réseau d'explications poétiques. Ce sont elles dont les sophistes font l'une des clefs de leur art, celui de persuader. Thucydide, lui, les réinvente selon d'autres critères et rejette leur origine poétique. Quant à Aristote, il invente leur science, la « gnomologie ». La pérennité de ces maximes est donc remarquable, tout comme le rôle qu'elles jouent dans l'histoire des idées en Grèce ancienne. Une fois exprimées, les γνῶμαι semblent se figer en autant de « formules ». Mais leur rôle, leur portée ont évolué au fil du temps, assurant à chaque fois leur pertinence, y compris lorsque les croyances et les valeurs qui leur avaient donné naissance se trouvèrent, sinon abolies, du moins discutées, voire contestées. Il convient donc d'apprécier de quelle manière ces sentences, sans que ni les mots ni les formules ne changent, ont pu servir à expliquer des réalités très différentes, si éloignées parfois que les plus récentes pouvaient sembler faire table rase du passé.

TITRE EN ANGLAIS :
Maxims (γνῶμαι) in the Archaic and Classical Greek literature (from Homer to Thucydides).

RÉSUMÉ EN ANGLAIS :
This work is a study of the maxims (γνῶμαι) upon which the Greek literature, from the first poets to philosophers and historians, invites its audience to meditate. The role of those maxims in the elaboration of the moral, political, juridical and philosophical tradition is very important. If, for the Ancients, Homer was the master of the γνώμη, if the « mythical » explanations of the world were also « gnomic », so are the first philosophers, often poets themselves, only known through sententious fragments. The maxims are also central in the *Histories* of Herodotus, who builds, side by side, an historical argument and a web of poetical explanations. They are one of the keys to the sophists' art of persuasion. Thucydides reinvents them according to different criteria et rejects their poetic origin. As for Aristotle, he imagines a science devoted to them, the "gnomology". The enduring quality of those maxims is remarkable, as well as the role they play in the history of ideas in ancient Greece. Once put into words, the γνῶμαι seem to become set as so many unchanging formulas. But their meaning and significance change as time goes by, ensuring their relevance, even when the beliefs and values which had given birth to them became, if not suppressed, at least discussed, or even disputed. One must consider how those maxims, even though neither the words nor the formulas have changed, may have been used to explain very different realities, so distant sometimes that the latest could appear to make a clean sweep of the past.

DISCIPLINE ET SPÉCIALITÉ DOCTORALE :
Études grecques : littérature, histoire, civilisation.

MOTS-CLÉS : Sentence, maxime, expressions gnomiques, mythe, raison

LABORATOIRE DE RECHERCHE :
Centre Louis Gernet , recherches comparées sur les sociétés anciennes,
10, rue Monsieur le Prince, 75006 Paris.