



HAL
open science

Défendre l'indéfendable ? Les Eloges d'Hélène de Gorgias et d'Isocrate

Léna Bourgeois

► **To cite this version:**

Léna Bourgeois. Défendre l'indéfendable ? Les Eloges d'Hélène de Gorgias et d'Isocrate. Littératures. Université de Lille, 2020. Français. NNT : 2020LILUH016 . tel-03271162

HAL Id: tel-03271162

<https://theses.hal.science/tel-03271162>

Submitted on 25 Jun 2021

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

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

UNIVERSITÉ DE LILLE

École Doctorale Sciences de l'Homme et de la Société

Unité Mixte de Recherche 8163 *Savoirs, Textes, Langage*

Discipline : Littérature et philologie grecques

Léna BOURGEOIS

DÉFENDRE L'INDÉFENDABLE ?

LES ÉLOGES D'HÉLÈNE DE GORGIAS ET D'ISOCRATE.

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur

réalisée sous la direction de

Mme Fabienne BLAISE, Professeure de langue et littérature

grecques à l'Université de Lille

Thèse soutenue à l'Université de Lille le 12 décembre 2020, devant le jury composé de :

Mme. Fabienne BLAISE, Professeure de langue et littérature grecques (Université de Lille)

Mme. Sophie GOTTELAND, Professeure de langue et littérature grecques (Université Bordeaux-Montaigne)

M. Dimos SPATHARAS, Professeur associé de Langue et littérature grecques (Université de Crète)

Mme. Ruth WEBB, Professeure de langue et littérature grecques (Université de Lille)

Remerciements

Cette thèse sera liée à un regret : celui de ne rendre compte qu'insuffisamment de l'encadrement sans faille et de la rigueur de l'enseignement dont la Professeuse Fabienne Blaise m'a fait bénéficier. Quelles que furent les circonstances et les bureaux si nombreux où nous nous sommes rencontrés, sa disponibilité, la précision de ses relectures et les longues heures consacrées à faire évoluer ma pensée et ma méthode de travail n'ont pas changé. Un doctorant ne peut souhaiter un encadrement plus constant et généreux. Depuis la première année de master, où j'ai choisi après beaucoup d'hésitations de me consacrer à l'étude de la littérature grecque, Fabienne Blaise m'a appris à lire avec exigence et méthode, et par là, m'a tout simplement appris à penser. Ce travail n'est qu'une image imparfaite de tout ce que j'ai reçu et ma dette envers elle est bien grande : je ne saurais assez la remercier, car son travail n'a pas toujours été simple.

Mes remerciements vont en second lieu aux Professeurs Thomas Benatouil et Ruth Webb, qui ont accepté de former mon comité de suivi de thèse et m'ont dans ce cadre fourni des conseils précieux. Avant cela, tous deux m'ont conseillée, invitée à présenter mon travail lors de séminaires qu'ils dirigeaient ou l'ont relu : qu'ils soient remerciés de leur confiance et de leur soutien.

Xavier Gheerbrant, à l'occasion de nos discussions sur Gorgias, a beaucoup contribué à éclairer ma compréhension de ce dernier. Je remercie également Shahid Rahman, Claire Louguet et les participants du séminaire Paris-Lille-Cambridge pour leurs remarques et suggestions concernant mon travail sur Gorgias. Merci à la région Nord-Pas-de-Calais qui m'a accordé un contrat doctoral et donné la possibilité matérielle de mener ces recherches, l'université de Lille et le département de Langues et Cultures Antiques (LCA) dirigé par Ruth Webb puis Marie-Odile Bruhat, qui m'ont permis de poursuivre mon travail dans les meilleures conditions en tant qu'ATER durant quatre années, ainsi que le laboratoire *Savoirs, Textes, Langage* (STL) et ses directeurs successifs, Philippe Sabot et Alain Lernould.

Ce travail a également été nourri par l'enseignement de la rhétorique que j'ai délivré pendant cinq années à l'université de Lille. Je remercie vivement Ruth Webb, Florence Klein et Séverine Tarantino de m'avoir fait confiance et offert cette chance, ainsi que l'équipe du Groupe de recherche en Rhétorique et en Argumentation Linguistique (GRAL) de l'Université Libre de Bruxelles, en particulier Emmanuelle Danblon et Benoît Sans, qui ont écouté avec attention et bienveillance la présentation des cours que j'ai proposés et ont contribué à ma réflexion sur l'actualité et l'importance de cet enseignement.

À ce stade, je ne peux que remercier également mes étudiants, rencontrés durant mes années

d'Ater, aussi bien ceux de lettres classiques passionnés que les étudiants d'autres filières, parfois peu intéressés au départ par la culture grecque. Eux aussi m'ont beaucoup appris, intellectuellement et surtout humainement.

Ce travail a grandement bénéficié du soutien de ceux qui ont facilité mes conditions de travail : je remercie les bibliothécaires Christophe Hugot, de la bibliothèque des Sciences de l'Antiquité, et Caroline Taillez, du laboratoire STL, qui m'ont fourni toutes les ressources dont j'avais besoin, parfois avant même que je le leur demande. Christophe Hugot m'a patiemment vu hanter sa bibliothèque pendant des années : c'est peu dire qu'elle fut propice à la réflexion et que j'y fus attachée. Un très grand merci également à la redoutable et bienveillante équipe administrative du département LCA, Audrey Choquet et Anne Martel. Tous quatre furent un peu plus que des collègues.

Je remercie les amis qui furent présents et attentifs toutes ces années : Anne-Sophie pour la quiétude apportée, Donatella pour nos rires et nos disputes inter-culturelles, François pour sa compréhension et l'ouverture d'esprit qu'il m'offre, Guillaume pour sa fidélité si ancienne et nos séances sportives, Sara pour nos joyeux échanges transatlantiques, Stéphanie pour son écoute bienveillante et ses conseils, Xavier pour ses encouragements et notre complicité. Merci également à la bonne humeur et à l'attention de Joseph ; à ma nouvelle collègue Caroline pour son soutien. Merci à Juliette, Dorian, Valentin, Anne-Claire, Jose, Pauline, Aurélien, Mathieu et aux collègues du département LCA et de l'UMR STL, qu'il serait trop long de tous nommer ici.

Merci au quatuor des fidèles amies, présentes tout au long de ce doctorat, à tout point de vue : Louise Bouly de Lesdain, Anne de Cremoux, Sarah Lagrou et ma jumelle de thèse Charlotte Tournier. Elles ont participé à cette thèse en relisant des passages, en discutant longuement de certaines idées et en me conseillant. Louise et Sarah ont intégralement élaboré l'index des références, en dernière(s) minute(s) (Merci!!!). Merci à elles quatre pour leur disponibilité et leur soutien, chacune à sa manière, dans les moments difficiles traversés, pour leur compréhension, pour tous les fructueux et agréables moments de travail commun et pour avoir si souvent égayé notre bureau qui a entendu bien des idées exotiques et des projets de recherche saugrenus.

Enfin, je suis très reconnaissante envers ma famille (qui fut aussi une équipe médicale de choc) : Florent pour ses cookies de fin de thèse et sa bonne humeur ; Carla, petite devenue grande sœur, coach inimitable et passionnée. Mes parents m'ont toujours poussée, accompagnée, et, malgré toutes leurs craintes et peut-être aussi leurs envies, ont fait confiance à leur « adoptée » et m'ont donné tous les moyens nécessaires pour faire ce que je voulais. Eux aussi, avec Carla, ont été là quand il le fallait.

INTRODUCTION

Hélène reste l'une des figures mythologiques les plus connues aujourd'hui du grand public et, dans le contexte de la réflexion sur les genres qui se développe dans nos sociétés, elle suscite souvent le même étonnement indigné : accuser une femme d'être à l'origine de la guerre entreprise par les hommes ? La remarque est effectuée hors de toute réflexion sur le contexte de la guerre que décrit chaque source antique ; elle ne rend pas non plus compte de la variété des regards que ces mêmes sources antiques ont posés sur Hélène. Elle n'est pas pour autant complètement infondée : dans les représentations proposées par les auteurs grecs antiques sur les origines ou les enjeux de la guerre de Troie, le seul invariant du mythe présent dans toutes les sources, le seul noyau indispensable est Hélène. Évidemment, parler du rapt et de l'adultère d'Hélène suppose la présence de Pâris et celle de Ménélas, mais ils ne sont pas toujours nommément cités ; parfois aussi il est question de la volonté de Zeus, de l'intervention d'Aphrodite ou de la transgression par Pâris des règles de l'hospitalité, mais ces éléments se surajoutent toujours à la mention d'Hélène et à sa principale caractéristique, la beauté.

La nature d'Hélène est fondamentalement ambiguë, puisqu'elle est définie à la fois par des éléments positifs (sa beauté et son ascendance divine) et par son rôle funeste dans le déclenchement de la guerre. Toutes ces caractéristiques sont étroitement liées : Hélène est issue du dieu qui planifie le conflit et l'anéantissement de la lignée des héros et qui fait naître ce conflit de la beauté de sa fille. L'héroïne se distingue ainsi d'autres figures du cycle troyen, chez qui les actions criminelles prennent le pas sur les qualités positives (comme c'est le cas pour Clytemnestre) ou qui alternent actes héroïques et actes plus moralement problématiques : pensons notamment à Ulysse, capable de mener à son terme la guerre de Troie par sa ruse, mais aussi de machiner de toute pièce un complot contre Palamède. Hélène, elle, est source de maux par ses qualités mêmes : elle est une parfaite illustration du beau mal que représente la femme depuis la création de Pandore, telle qu'Hésiode la décrit dans la *Théogonie* et les *Travaux et les Jours*. Il en résulte que la question de sa responsabilité, dans le déclenchement de la guerre destructrice, est toujours latente.

À l'époque classique, une approche nouvelle est offerte par Gorgias puis par Isocrate : ce sont tout d'abord les premiers, en l'état de nos sources, à faire d'Hélène le sujet central d'une de leur production. Tous deux choisissent de faire un éloge de cette femme, en conservant pourtant la présentation que l'épopée homérique donne d'elle : cela signifie qu'ils entendent ôter toute dimension négative à son image funeste, pour la célébrer, sans pour autant remettre en cause ni sa nature, ni son association étroite à la guerre de Troie. Et tous deux (rappelons d'emblée qu'ils font profession

d'enseigner l'art du discours) introduisent ce sujet par le biais d'une réflexion sur le discours et son usage dans la cité. Hélène apparaît alors à la croisée, d'une part, de la parole poétique et de la morale héroïque, et d'autre part, de la parole logique et de la morale civique. Le point de départ de notre travail se situe là : nous avons souhaité chercher à comprendre comment Gorgias et Isocrate parvenaient à concilier ces deux sphères, et ce qui distinguait leur entreprise en apparence identique.

Leur démarche implique que le récit qu'ils proposent des événements liés au départ d'Hélène à Troie et à la guerre ne s'écarte pas de celui qui est présenté dans la tradition homérique. En revanche, le discours porté sur Hélène, lui, est en rupture avec cette tradition : Gorgias et Isocrate entreprennent de bouleverser l'évaluation des faits. Mais que recouvre la tradition pour chacun de ces auteurs ? Le positionnement respectif de ces auteurs par rapport aux sources antérieures constitue le premier problème que soulève leur éloge. Gorgias évoque succinctement la calomnie subie par Hélène, et ce contre quoi il se positionne précisément fait débat : le jugement des auditeurs ou le fait que les poètes méconnaissent la réalité ? Isocrate critique quant à lui l'éloge de Gorgias, puis il ne mentionne Stésichore et Homère qu'en dernière partie de son discours : comment, entre-temps, dialogue-t-il avec ceux qui ont traité avant lui des mêmes épisodes mythiques concernant Hélène, et surtout, concernant la guerre de Troie ?

Ce premier problème entraîne une deuxième série de questions, celle du genre de leur discours : dialoguer avec les sources implique de définir son propre discours, et il faut s'interroger sur la façon dont ces auteurs classiques présentent le leur. En effet, Gorgias reconnaît qu'Hélène souffre d'une réputation exécrationnelle : à partir de ce moment, il ne peut se contenter de la célébrer comme si la louange allait de soi. Au contraire, Isocrate affirme louer un sujet incontestablement reconnu. Ce positionnement initial fait que leur éloge ne prend pas le même sens et la question du genre de leur discours se pose : comment considérer leurs discours, comme des éloges, des éloges paradoxaux ou des défenses ? Que disent ces auteurs et qu'en est-il ? Ces catégories s'appliquent-elles seulement à leur œuvre ? Les savants ont déjà relevé le fait que, derrière l'affirmation, commune à ces deux auteurs, qu'ils composent un « éloge », chacun adopte une démarche différente. Cette distinction évidente entre les deux éloges a déjà été relevée, par Isocrate en premier lieu. Les chercheurs modernes ont parfois considéré que Gorgias s'égarait en composant une défense en lieu et place d'un éloge : ce constat pâtit de la critique qu'Isocrate adresse à son aîné, sans qu'on se soit suffisamment interrogé sur les raisons qui amènent le rhéteur athénien à formuler ce constat et sur le fait que, en définissant le discours des autres, il définit avant tout son propre discours.

Le troisième problème qui se pose est celui du choix de ce sujet : pourquoi Hélène ? L'usage des figures mythologiques par les orateurs classiques n'a rien de surprenant : au contraire, il est commun qu'ils s'y réfèrent pour en tirer un exemple édifiant, qui est intégré dans un discours à dimension politique¹. Mais l'éloge d'Hélène par Gorgias et par Isocrate n'obéit pas tout à fait au même schéma. Même s'ils jouent un rôle civique en tant que professeurs, et qu'ils introduisent leur éloge en mentionnant le rôle du discours dans la cité, ni l'un ni l'autre n'est à proprement parler un orateur politique : recourir à ce sujet mythique n'a donc pas vocation à influencer une prise de décision dans une circonstance précise. Leur parole sur Hélène n'est de toute façon pas intégrée dans un propos plus large qu'il viendrait illustrer mais il constitue un discours autonome. Enfin, leur sujet n'est pas, de prime abord, de ceux qui peuvent servir d'exemple ou illustrer une réflexion contemporaine, puisqu'il est question d'une femme, qui est de surcroît à l'origine de destructions. Quel intérêt y a-t-il pour eux à s'intéresser à un sujet en apparence si paradoxal et éloigné des considérations sur la cité ? Faut-il voir dans leur éloge des discours d'apparat ou des discours creux, servant uniquement à faire la démonstration de leur talent, comme cela a parfois pu être dit² ? On a longtemps jugé (et on juge encore parfois) leur éloge, au mieux, moins intéressant pour l'historien ou le philologue que le reste de leur œuvre (dans le cas d'Isocrate), au pire, comme une preuve qu'ils se souciaient avant tout d'exploit rhétorique, au détriment de toute morale (dans le cas de Gorgias). Plus largement, cet éloge de leur part a pu contribuer à la mécompréhension dont ont souffert Gorgias et Isocrate. Leur œuvre a en effet longtemps été dénigrée dans son ensemble, d'une part parce que le statut de leurs discours n'est pas clair (devant quel public étaient-ils prononcés ? Quelle est leur visée ?) et d'autre part parce qu'elle a souffert de la critique de Platon et de la concurrence établie (par Isocrate lui-même, par Platon, par Aristote) et perpétuée pendant des siècles entre rhétorique et philosophie.

C'est le coup de force que représente l'éloge d'Hélène et le décalage apparent entre le sujet traité, l'enjeu civique qui lui est donné et les différentes réflexions contemporaines abordées que nous avons souhaité explorer, pour tenter de comprendre la démarche de ces auteurs encore imparfaitement compris et réhabilités. Nous nous fonderons sur une analyse des procédés rhétoriques employés pour dégager la cohérence de chacun de ces éloges et leur logique interne, ainsi que les enjeux philosophiques, éducatifs ou politiques que Gorgias et Isocrate leur donnent.

1 GOTTELAND 2001 p. 10 : « Dans cette utilisation proprement rhétorique du passé, l'exemple mythique n'est qu'un moyen parmi d'autres pour persuader un auditoire et parvenir à ses fins ».

2 Concernant Gorgias, l'une des critiques les plus radicales est prononcée par J. Denniston : « starting with the initial advantage of having nothing in particular to say, he was able to concentrate all his energies upon saying it » (DENNISTON 1952 p. 12). L'édition consacrée aux discours d'Isocrate par E. Brémond et G. Mathieu décrit l'éloge d'Hélène comme un « discours d'apparat » (BRÉMOND-MATHIEU 1929 p. 153).

I. LA NATURE ET LA RESPONSABILITÉ D'HÉLÈNE DANS L'ÉPOPÉE HOMÉRIQUE : UNE NATURE AMBIVALENTE POUR POINT DE DÉPART.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier de façon exhaustive ni approfondie les sources littéraires représentant Hélène, et qui ont déjà fait l'objet de nombreuses études¹. La présentation qui suit ne s'attache qu'à souligner que l'épopée homérique dresse le portrait d'une héroïne fondamentalement ambivalente. Dans l'épopée, Hélène est en effet l'épouse de deux maris ; une ambiguïté subsiste sur son statut divin ou humain². *L'Iliade* pose sans la trancher la question de sa responsabilité, mais Hélène, responsable ou non, est étroitement liée à la guerre.

Jamais l'aède ne prononce à son encounter une parole de blâme, en revanche il condamne à trois reprises Pâris³, entre autres pour le jugement qu'il a rendu lors de la querelle de beauté qui a opposé les déesses Athéna, Héra et Aphrodite : il y est question de son égarement, ἄτη, lorsqu'il a fait le choix d'Aphrodite, et avec elle de la lubricité, μαχλοσύνη⁴. Les héros engagés dans la guerre posent quant à eux des regards différents sur la fille de Zeus. Le seul blâme explicitement formulé est celui d'Achille, au chant XIX : après la mort de Patrocle, il déclare que la guerre qu'il mène est pour Hélène « qui inspire l'horreur », ὀργεδανή⁵.

Il est toutefois fait allusion à plusieurs reprises au blâme qui est ou pourrait être formulé contre Hélène, tandis qu'à l'inverse, d'autres voix la défendent. On ne mentionnera qu'un seul chant, qui illustre mieux que tout autre cette multiplicité de voix, le chant III. Ce dernier est consacré à l'épisode du duel qui oppose Ménélas et Pâris, organisé pour tenter de régler définitivement le conflit qui les oppose : tous deux s'engagent à rendre Hélène au vainqueur. Quoique Pâris soit vaincu, l'intervention

1 On peut notamment se référer à CLADER 1976 ; AUSTIN 1994 ; BROZE-COULOUBARITSIS 2003 ; BLONDELL 2013. L'introduction de Paduano à son édition annotée de *l'Éloge d'Hélène* de Gorgias fournit également un aperçu détaillé des sources évoquant Hélène et sa responsabilité (PADUANO 2007).

2 Ce statut double d'Hélène a notamment été étudié dans la monographie consacrée par L. Clader au sujet (CLADER 1976). Voir également AUSTIN 1994, notamment p. 132 pour sa conclusion.

3 Au chant III tout d'abord, l'union de Pâris et Hélène dans leur palais, alors que Pâris devrait respecter son pacte et renvoyer Hélène auprès de Ménélas, constitue une réitération de la transgression initialement commise par Pâris avec le rapt d'Hélène (nous y reviendrons). La scène du chant III se prolonge au chant VI, lorsqu'Hector, qui ignore ce qui s'est passé à l'issue du duel de Ménélas et Pâris, découvre Pâris et Hélène dans leur chambre et comprend, par la même occasion, que son frère a trahi le pacte conclu avec l'ennemi : Hector comprend alors que la survie de Troie et la sienne sont compromises. Sur les multiples dérèglements de la situation à Troie que le chant VI révèle, voir ROUSSEAU 2011.

4 *Iliade* XXIV 25-30. Je renvoie pour ce passage et pour une présentation de la faute de Pâris dans le jugement de ce passage au commentaire d'Isocrate, p. 352.

5 *Iliade* XIX 325.

d'Aphrodite lui permet de ne pas mourir sous les coups de Ménélas et de retrouver Hélène dans sa chambre. Tandis qu'ils s'unissent, Ménélas cherche en vain son adversaire sur le champ de bataille et les guerriers troyens et achéens finissent par reprendre les combats. La scène a été interprétée par Ph. Rousseau comme une refiguration du rapt initial d'Hélène par Pâris¹ : elle rappelle le rôle joué par les divinités dans le déclenchement de cette guerre (tous les pactes que les hommes souhaiteraient conclure ne pourraient bouleverser les plans destructeurs de Zeus, et Aphrodite est à la manœuvre pour réunir les époux) et pointe la transgression commise par Pâris, qui, malgré sa défaite et le pacte qu'il a conclu devant tous les guerriers, s'empresse de s'unir à Hélène.

Avant que le duel ne débute, Hélène est invitée par Iris à se rendre sur les remparts de Troie pour observer la scène. Elle y rencontre les vieillards troyens et Priam. Les premiers admirent la beauté de la fille de Zeus et jugent que la guerre pour elle est justifiée² mais que la prolongation de son séjour dans la ville devient un fléau, πῆμα³. Ainsi, les vieillards ne blâment pas Hélène, mais ils en font une figure funeste et le fait même qu'ils affirment qu'il n'y a pas lieu de s'indigner de la guerre pour elle suggère que d'autres individus, eux, s'indignent⁴.

Aussitôt après, Priam invite Hélène à le rejoindre en insistant sur le fait qu'elle n'est cause (αἰτίος) de rien dans cette guerre : seuls les dieux sont responsables⁵. Le vieux roi troyen considère non seulement, comme les vieillards de Troie, que le blâme d'Hélène n'a pas lieu d'être, mais en outre il ne l'associe pas aux malheurs. Hélène lui répond en s'insultant elle-même de chienne⁶.

Ce passage du chant III comprend toute la palette des voix qui s'expriment au sujet de la fille de Zeus : celle qui la blâme (Hélène même), celle qui refuse de la blâmer mais l'associe aux maux (les vieillards) et celle qui reporte l'intégralité de la faute sur les dieux (Priam). À cela, il faut ajouter la mention par Hélène, avant qu'elle ne retrouve Pâris dans son palais sur l'ordre d'Aphrodite, des reproches que les

1 ROUSSEAU 2001 p. 132-36.

2 *Iliade* III 156-60, οὐ νέμεσις Τρῳάσ καὶ ἔϋκνήμιδας Ἀχαιοὺς / τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν· / αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὧπα ἔοικεν· ἀλλὰ καὶ ὡς τοίη περ ἐοῦσ' ἐν νηυσὶ νεέσθω, / μηδ' ἡμῖν τεκέεσσι τ' ὀπίσσω πῆμα λίποιτο, « Il ne faut pas s'indigner si les Troyens et les Achéens aux bonnes jambières, à cause d'une telle femme, éprouvent depuis longtemps des souffrances : elle est à l'image des déesses immortelles, terriblement. Mais même ainsi, même telle qu'elle est, qu'elle s'en aille sur les vaisseaux et qu'on ne la laisse pas, fléau pour nous et pour nos enfants à l'avenir ». Pour une analyse du terme νέμεσις, voir KIRK 1985 p. 285 (il désigne une indignation justifiée, qui peut venir de la part des dieux ou de celle des hommes, face à un acte condamnable) ainsi que CAIRNS 1993 p. 51 sq. : la νέμεσις est justifiée lorsqu'elle répond à une transgression ou un manque de la part de quelqu'un ; la négation du terme suppose que la situation est perçue comme justifiée ou compréhensible.

3 ROUSSEAU 1995 note 66 p. 664. Le référent de πῆμα est toutefois discuté.

4 Voir en ce sens ROUSSEAU 2003 note 78 p. 36.

5 *Iliade* III 161-65.

6 *Iliade* III 180 ; elle réitère l'insulte pour elle-même face à Hector au chant VI (v. 344 et 356).

Troyennes pourraient lui adresser si elle le rejoignait¹. La question de la responsabilité d'Hélène est d'autant plus prégnante dans ce chant qu'Aphrodite force justement la mortelle à rejoindre Pâris dans sa chambre, en dépit de la honte que cette dernière éprouve : Hélène est soumise à la volonté divine, mais cela ne l'écarte pas pour autant de toute accusation de faute. Les études consacrées à la notion de responsabilité à la période archaïque soulignent que l'influence divine ne prive pas l'homme de tous ses choix, et que même s'il agit inconsciemment, il garde une part de responsabilité².

L'*Odyssée* ne pose pas de façon aussi nette la question de la responsabilité d'Hélène, mais elle représente de façon visible son ambivalence. Au chant IV de l'*Odyssée*, ce qu'elle dit de son comportement durant la guerre de Troie³ est contredit par les propos de Ménélas : à l'issue de ce chant, il est impossible de comprendre si l'attitude d'Hélène pendant la guerre fut favorable aux Achéens ou aux Troyens, ou successivement aux uns puis aux autres. Quant à sa nature, le poème lui donne des compétences dont il n'est pas question dans les sources postérieures : elle est capable de reconnaître, en son hôte, Télémaque (*Odyssée* III 141-43), de manier les drogues qu'elle a reçues des mains de l'Égyptienne Polydama (III 219-30) et enfin d'interpréter les signes envoyés par les dieux à Télémaque (*Odyssée* XV 172-78).

Le fait qu'Hélène soit un fléau, comme le suggèrent incidemment les vieillards troyens, semble trouver sa source dans sa nature même et son origine : c'est du moins ce que suggère le fragment des *Chants Cypriens* qui expose sa conception et sa naissance⁴. Dans la mesure où le poème expose les étapes menant à la guerre de Troie, et où Hélène y est la fille de Némésis, elle paraît avoir été conçue par Zeus

1 *Iliade* III 411-12.

2 Voir, entre autres, ADKINS 1960 p. 23-25 : le chant I de l'*Odyssée*, où Zeus se plaint que les mortels imputent tous leurs maux aux dieux, met à mal la lecture de Priam. Pour un aperçu plus complet des études sur la responsabilité aux époques archaïques et classiques, voir PEPE 2015 p. 45-46.

3 Hélène prétend avoir préservé la vie d'Ulysse lorsqu'il est venu espionner Troie, plutôt que de le dénoncer (*Odyssée* IV 240-64) tandis que Ménélas évoque la ruse par laquelle elle a cherché à amener les guerriers achéens cachés dans le cheval de Troie à se trahir (IV 266-89).

4 *Chants cypriens* 9. 1-6 Bernabé : τοὺς δὲ μετὰ τριτάτην Ἑλένην τέκε θαῦμα βροτοῖσι/ τήν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγείσα / Ζηνὶ θεῶν βασιλῆϊ τέκε κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης-/ φεῦγε γὰρ οὐδ' ἔθελεν μιχθήμεναι ἐν φιλότητι / πατρὶ Διὶ Κρονίωνι· ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ / καὶ νεμέσει..., « après eux, en troisième elle engendra Hélène, merveille pour les mortels : Némésis à la belle chevelure l'engendra un jour, unie d'amour à Zeus, roi des dieux, sous une contrainte puissante : elle le fuyait et ne consentait pas à être unie d'amour à Zeus père, fils de Cronos. En effet elle était accablée en son cœur, avec honte et indignation ».

en vue de la guerre, afin de provoquer le désastre¹, comme un des instruments qui permet l'accomplissement de la volonté de son père et la destruction de la race des héros.

Le caractère funeste d'Hélène apparaît aussi, nettement, dans les *Travaux et les Jours*, où Hésiode la cite, avec Œdipe, comme l'une des causes de la disparition de la race des héros², mais c'est surtout l'*Agamemnon* d'Eschyle qui, dans la lignée des *Chants Cypriens*, représente Hélène comme fondamentalement destructrice. Dans cette tragédie, ce caractère résulte d'une volonté divine : le chœur comprend que le nom d'Hélène contient l'idée de destruction (par un jeu d'homophonie entre Ἥλένη et le verbe détruire », ἐλεῖν), et il suppose qu'elle a été nommée ainsi par le dieu parce qu'il avait l'intention de faire d'elle l'origine des querelles des hommes³.

Ainsi, l'*Illiade* pose la question de la responsabilité d'Hélène mais elle est toujours, de façon plus ou moins explicite, associée à la guerre et ses maux, voire conçue dans l'optique de cette guerre et de ces maux. Les sources postérieures mettent généralement l'accent sur les éléments négatifs de son image. La fille de Zeus suscite alors le blâme⁴, mais elle reste également, plus rarement, ambiguë : chez Sappho, où il est suggéré qu'elle a privilégié un autre système de valeurs que le système traditionnel, tourné vers la guerre, Hélène n'est pas blâmée, sans être pour autant louée : elle a notamment quitté son mari et ses proches pour suivre l'homme qu'elle aimait, mais le fait qu'elle s'écarte des valeurs traditionnellement favorisées souligne combien les actes qu'elle commet sont transgressifs⁵.

La seule alternative qui dédouane Hélène de sa responsabilité est celle adoptée par Stésichore, qui sera développée par Hérodote et retravaillée par Euripide dans la pièce *l'Hélène* : Hélène n'est pas elle-même allée à Troie et un fantôme (un εἰδώλον) a fait croire à sa présence dans la ville, alors que, selon Hérodote ou *l'Hélène* d'Euripide, elle était en Égypte pendant les dix années qu'a duré la guerre⁶.

1 En ce sens, Mayer a relevé la présence, dans la pièce *Némésis* de Cratinos, d'indices qui montreraient que la conception d'Hélène y est aussi perçue comme un moyen pour Zeus de réaliser son plan (MAYER 1996 p. 11-12).

2 Hésiode *Travaux et Jours* 156-66.

3 Eschyle *Agamemnon* 681-98. Au sujet de ces vers, voir l'introduction de Paduano pour l'idée que le passage illustre le fait que, chez Eschyle, les dieux et les hommes coopèrent et provoquent de concert les maux (PADUANO 2007 p. 20-21), et le commentaire de Bollack et Judet de la Combe (BOLLACK – JUDET DE LA COMBE 1981).

4 C'est par exemple le cas chez Alcée, fgt. 42 et 283 Liberman : voir à ce sujet p. 137.

5 Blondell pointe en outre le fait que, tandis que dans le cas d'Hélène, la plus belle chose au monde, Pâris, n'est pas mentionnée, l'accent est placé dans ce poème sur l'abandon de Ménélas, auquel la poétesse s'identifie : elle aussi a été abandonnée, par Anactoria (BLONDELL 2010 p. 377-87). Des références bibliographiques sont citées p. 138.

6 Hérodote II 112-20. Voir notamment p. 379 et suivantes.

L'optique privilégiée par Gorgias et Isocrate se distingue nettement de celles qui les précèdent ; Hélène et la guerre restent chez eux étroitement liés, mais le caractère funeste de ce lien est dissous : en ce sens, ils défendent l'indéfendable.

Pourquoi parler de défense de l'indéfendable ? En définitive, ni Gorgias ni Isocrate ne considèrent qu'Hélène ne peut être défendue : Gorgias la défend et estime, à l'issue de son discours, avoir réussi son objectif, tandis qu'Isocrate juge toute défense superflue, puisqu'il ne mentionne aucune accusation portée contre elle. Le choix de ce titre dépend des sources poétiques antérieures : même dans la variante où Hélène n'est pas allée à Troie et n'a commis aucune faute, son nom reste entaché et attaché aux malheurs de Troie. Hélène le reconnaît elle-même dans la pièce d'Euripide à son nom¹, et ce n'est qu'à la fin de la pièce que Ménélas dit qu'il s'emploiera à lever le blâme contre elle, une fois qu'il aura réussi à rentrer avec elle à Sparte² : la remarque souligne que le mal est fait, et que la reconnaissance par l'époux de sa femme n'a pas suffi à lui ôter la réputation construite par des années de guerre et de souffrances.

II. PRÉSENTATION DU CORPUS ÉTUDIÉ ET DES AUTEURS.

Gorgias et Isocrate, héritiers de cette tradition, adoptent le parti de louer Hélène comme si rien ne pouvait lui être reproché. Cette solution paraît bien difficile : en affirmant qu'Hélène est allée et est restée à Troie, ils concèdent qu'elle est à l'origine de la guerre et que la question de sa responsabilité se pose. Le traitement de ce sujet est à replacer dans le cadre des préoccupations de Gorgias et d'Isocrate, avant de présenter les perspectives suivant lesquelles les deux éloges ont été étudiés en commun.

A. Gorgias et son *Éloge d'Hélène*.

Originaire de Léontinoi, en Sicile, où il aurait été élève d'Empédocle, Gorgias est un des sophistes qui contribuent à l'éducation des jeunes Grecs et au développement de la pensée critique dans la seconde partie du V^e siècle³. Les sophistes ont longtemps pâti de la difficulté à définir leur enseignement et d'une réputation négative, qui résulte de la lecture au pied de la lettre qu'on a pu faire de la présentation des démagogues (Thucydide) ou de la caricature de Socrate en sophiste qui

1 Euripide *Hélène* 42-67.

2 Euripide *Hélène* 1291-93.

3 Pour une présentation détaillée de la sophistique, je renvoie au premier chapitre de l'étude que M. Gagarin a consacrée à Antiphon (GAGARIN 2002, chapitre I) et à l'article consacré par A. Ford à l'enseignement de la rhétorique avant que celle-ci ne soit théorisée par Platon et Aristote (FORD 2001).

enseignerait à vaincre sans moralité aucune (comme dans les *Nuées* d'Aristophane). H-I. Marroux, dans son étude consacrée à l'histoire de l'éducation dans l'Antiquité publiée en 1948, a contribué à réviser cette réputation, en affirmant que les sophistes se donnaient pour première tâche de former des hommes politiques : ceci implique qu'ils délivraient un enseignement pratique pour aider à la prise de parole, mais qu'ils développaient aussi d'autres sujets d'étude et d'autres réflexions, chaque sophiste selon ses centres d'intérêt¹. Même si, nous en reparlerons plus loin, le contenu de leur enseignement rhétorique fait débat, il est désormais reconnu que l'opposition entre une sophistique immorale et aux objectifs pratiques et une philosophie aux réflexions morales et théoriques, qu'on a longtemps cru percevoir², ne paraît plus pertinente : l'idée est désormais partagée que l'éducation délivrée par les sophistes est libérale avant d'être technique³.

Les trois discours de Gorgias conservés ou dont on connaît l'intégralité du contenu ont, eux aussi, bénéficié d'une relecture qui a permis de remarquer qu'ils témoignaient d'une pensée philosophique et d'une réflexion sur le discours. Le premier, le *Traité du Non-Être*, ne nous est connu que par deux sources indirectes qui en proposent une paraphrase : le traité anonyme *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, et le traité *Contre les savants* de Sextus Empiricus. Dans ce traité philosophique, Gorgias affirme sans doute sa position contre l'éléatisme et répond plus particulièrement au traité *Sur l'être* de Parménide. Trois thèses se succèdent, selon lesquelles rien n'existe, que même si quelque chose existait, elle serait impossible à connaître, et que même si on pouvait la connaître, elle resterait incommunicable⁴. Le traité du *Non-Être* énonce par conséquent l'idée qu'il est impossible de connaître et de communiquer la vérité. La *Défense de Palamède*, conservée entièrement, se base quant à elle sur un sujet mythologique : Gorgias imagine la défense prononcée par Palamède lorsqu'il fut accusé à tort par Ulysse d'avoir collaboré avec les Barbares. La parole de Palamède est tout entière une défense de son cas et aucune réflexion théorique n'y est développée, contrairement au traité du *Non-Être*, néanmoins elle offre matière à réflexion sur la puissance de l'argumentation. Dans sa défense, le héros injustement accusé démontre que l'hypothèse de sa trahison est invraisemblable. L'argumentation logique est basée sur la vérité (il serait, d'après les sources qui nous sont parvenues, innocent), et pourtant, il sera condamné à mort :

1 MARROUX 1964 (1948) p. 85-97.

2 Et qui a été en particulier remise en cause par Cassin (CASSIN 1995).

3 Comme le résume A. Ford (FORD 2001 p. 108).

4 Je renvoie à Ioli pour une présentation rapide des axes interprétatifs du traité du *Non-Être* (IOLI 2013 p. 11-12) : *reductio ad absurdum* de la philosophie éléatique (c'est notamment la thèse de B. Cassin, CASSIN 1980) ; réfutation de l'éléatisme basée sur la réflexion de Parménide ; réfutation de l'éléatisme doublée d'une réflexion contre l'atomisme.

nous sommes invités à comprendre que l'argumentation de Palamède n'a pas convaincu face à celle d'Ulysse et aux fausses preuves que ce dernier a présentées pour le confondre¹.

L'*Éloge d'Hélène* propose quant à lui une présentation du λόγος et de sa puissance qui a été beaucoup commentée et sur laquelle nous reviendrons. Mais cette présentation a souvent été étudiée indépendamment du reste du discours, qui, en dehors des commentaires de l'intégralité de l'éloge, n'a pas bénéficié de la même attention soutenue. Il apparaît qu'on s'est beaucoup intéressé à cette réflexion théorique, ainsi qu'au mode de fonctionnement de l'argumentation², mais la cohérence générale du discours et son enjeu premier, louer Hélène, ont bénéficié d'un intérêt moindre.

L'éloge de Gorgias est daté aux environs de 415³. Il s'emploie à montrer que, même si elle est bien allée à Troie, la fille de Zeus n'est pas coupable : s'il y a une responsabilité, elle est à chercher du côté de la cause qui a entraîné son départ. Son éloge est pour une large partie une étiologie du départ d'Hélène. Il contribue sans doute à des réflexions contemporaines sur la notion de responsabilité : les deuxième et troisième *Tétralogies* d'Antiphon, contemporain de Gorgias, portent elles aussi sur cette question (en se demandant si l'on peut être accusé pour un homicide involontaire, résultant d'un concours de circonstances, dans la seconde tétralogie, ou d'un homicide volontaire, mais commis par une personne qui ne disposait pas de tout son jugement au moment des faits⁴).

B. Isocrate et son *Éloge d'Hélène*.

Isocrate est le second auteur de notre corpus. Disciple de Gorgias, initialement logographe, il choisit de délaïsser son activité pour ouvrir une école et former les futurs dirigeants d'Athènes et d'autres cités⁵. Il n'a jamais prononcé ses discours en public, quoiqu'ils soient de nature politique : Isocrate prétend avoir une voix trop faible pour s'exprimer dans l'arène politique et il fait le choix d'adopter une position d'observateur et de conseiller auprès des Athéniens et de certains dirigeants grecs. Il propose ainsi une réflexion sur la vie politique de la Grèce, sans être soumis aux nécessités et

1 Pour des études sur le *Palamède*, on se reportera aux commentaires de IOLI 2013 et de SPATHARAS 2001.

2 Sa structure et l'enjeu de l'argumentation : louer, ou défendre Hélène?

3 Voir notamment IOLI 2013 p. 41-42 : cette date s'explique par le rapprochement que de nombreux interprètes pensent déceler entre cet éloge et les *Troyennes* d'Euripide (v. 914-1032), représentée cette même année 415.

4 Je renvoie, entre autres études, à GAGARIN 2002 pour une étude de ces discours et pour le fait qu'Antiphon réfléchit à des enjeux contemporains (chapitre V notamment).

5 Pour une présentation détaillée de la vie d'Isocrate, voir BOUCHET 2014 p. 19-23 (avec un aperçu des jugements portés par la critique ancienne et moderne sur son œuvre) et *D.PH.A s.v.* Isocrate.

aux contraintes d'un engagement politique actif¹.

Au regard de l'intérêt d'Isocrate pour l'éducation des jeunes et la politique, le fait qu'il consacre un discours à louer Héléne peut surprendre. L'*Éloge d'Héléne*, tout comme l'*Éloge de Busiris*, se distinguent du corpus isocratique parce qu'ils portent sur un sujet mythologique. Tous deux ont, semble-t-il, été composés peu après l'ouverture de son école de rhétorique, entre 390 et 380 pour l'éloge, un peu plus tardivement pour la *Défense de Busiris*². Dans son éloge de la fille de Zeus, après une longue introduction où il critique les rhéteurs de son temps, Isocrate entreprend de louer Héléne sans ambiguïté. Cet éloge et celui consacré à *Busiris* ont été souvent perçus, nous le verrons, comme des moyens d'enseigner de façon plaisante des techniques de discours et de transmettre des idées politiques.

Au-delà de leur sujet, les éloges de Gorgias et d'Isocrate ont en commun, comme on l'a dit, d'avoir été reconsidérés par les chercheurs après avoir essuyé leur désintérêt, voire même leur critique. Les savants leur ont reconnu le fait qu'ils ne se contentent pas de faire une démonstration sur un sujet plaisant et qu'ils exposent le résultat de leurs réflexions philosophiques ou politiques, et notamment qu'ils discutent tous deux du λόγος. Mais malgré ces points de contact, leurs éloges sont rarement étudiés conjointement.

III. ÉTAT DE LA QUESTION SUR LES DEUX DISCOURS.

Le faible nombre d'études consacrées aux deux discours atteste de cet état de fait.

A. Les études de genre.

Deux études, à ma connaissance, se sont intéressées au traitement d'Héléne par Gorgias et Isocrate sous l'angle de la question du genre. S. Biesecker et R. Blondell considèrent toutes deux qu'implicitement, Gorgias bouleverserait un ordre établi dans la société inégalitaire du V^e siècle ou ouvrirait la voie à son bouleversement. Au contraire, Isocrate ne ferait que confirmer cet ordre³. Biesecker part de deux constats. Le premier concerne l'évolution du statut de la femme au cours du V^e siècle, notamment à Athènes où la loi mise en place par Périclès, en vertu de laquelle seuls les enfants nés d'un père mais aussi désormais d'une mère athéniens auront désormais accès à la citoyenneté : les

1 Je renvoie à ce sujet à l'article de Y. L. Too (TOO 2018).

2 Sur la date d'ouverture de l'école et la datation de ces discours, voir *D.P.H.A.* p. 897-900.

3 BIESECKER 1992 ; BLONDELL 2013, chapitres 8 et 10 de sa monographie consacrée à la figure d'Héléne dans la littérature archaïque et classique, sous cet angle du genre.

femmes athéniennes jouent un plus grand rôle dans l'accès des enfants à la citoyenneté. Le second constat que Biesecker énonce est que le discours judiciaire à l'époque classique peut remettre en question les relations socio-économiques traditionnelles. Or, chez Gorgias, la condamnation d'Hélène serait remise en cause, à l'aide de la rhétorique judiciaire : Gorgias inciterait ainsi à modifier l'image d'une femme très critiquée, ce qui équivaldrait à une implicite remise en cause de l'ordre établi. Toujours selon Biesecker, Isocrate, au contraire, confirmerait l'ancienne structure des relations sociales, en faisant de la situation privée d'Hélène une affaire publique qui serve ses idées sociales et politiques.

R. Blondell aboutit à un constat semblable par une voie distincte. Elle remarque qu'Hélène est évoquée chez Gorgias comme une victime, soumise à des forces que n'importe quel individu ne saurait affronter que difficilement, quel que soit son sexe : la différence entre les genres masculins et féminins serait en quelque sorte gommée. Aux yeux de Blondell toujours, le discours d'Isocrate est ambigu : il singularise et divinise Hélène, mais cette image serait écornée par le fait qu'il la priverait du statut d'agent moral et reconnaîtrait qu'elle est coupable d'adultère. Certaines des remarques de Biesecker et Blondell sur le statut que chaque auteur donne à Hélène sont justes, néanmoins, leur analyse de la figure d'Hélène paraît détachée du contexte du discours¹. Or ni Gorgias ni Isocrate ne traitent vraiment Hélène en tant que femme, ils la traitent en tant que sujet mythologique difficile à louer : il faut donc comprendre d'abord le détail des arguments énoncés et comment ils reprennent aux sources antérieures traitant de ce mythe, pour comprendre en quoi ils innove ou non.

B. Fonction et conception du discours chez Gorgias et Isocrate : de l'exposé de leurs différences à la mise en valeur d'une démarche commune.

B.1. Un positionnement différent au regard de la tradition sur Hélène.

Les quelques études qui se sont penchées conjointement sur la fonction et l'enjeu de ces deux éloges ont dans un premier temps souligné tout ce qui les distinguait. On a d'abord relevé que Gorgias et Isocrate ne traitaient pas Hélène suivant le même type de discours, même si tous deux disent produire un éloge. Gorgias cherche les causes du départ d'Hélène à Troie qui la disculperaient. Isocrate critique cette démarche, qui n'a d'éloge que le nom et qui s'apparente, dit-il dans l'exorde de son

¹ En particulier, il paraît difficile d'affirmer avec Biesecker que Gorgias prononce un discours de nature judiciaire, et difficile de dire avec Blondell qu'Hélène est coupable d'adultère chez Isocrate : il n'est pas question d'adultère dans son éloge.

discours, à une défense (§ 14-15). Cette distinction et la critique formulée par Isocrate ont été discutées. Poulakos considère que la différence entre éloge et défense s'explique par un positionnement initial différent pour chaque auteur : Gorgias choisit, dit-il, de prendre en compte la tradition de blâme qui affecte Hélène, ce qui l'amène à faire de son propre éloge une opposition à ce blâme. Isocrate, lui, ne se positionne pas par rapport à la tradition mais aborde le sujet Hélène par le biais d'une réflexion sur la nature du discours : faire un éloge relèverait d'une décision du rhéteur, contraint dès lors de respecter les règles formelles de l'éloge¹. La question que cette analyse pose est celle de l'identification des genres discursifs, du temps de Gorgias et d'Isocrate. Poulakos part du principe que les genres rhétoriques étaient déjà stabilisés à la fin du V^e siècle, suffisamment pour que leurs normes puissent être suivies scrupuleusement, mais qu'ils admettaient tout de même des innovations et des écarts : c'est ce que ferait Gorgias, qui ne produit pas un éloge au sens où Isocrate et la norme l'entendent. Des études ont par la suite discuté cette idée de genres déjà fixés du temps de Gorgias : la porosité entre éloge et défense qu'on constate dans son discours s'expliquerait par le fait que ces catégories ne seraient pas encore nettement établies de son temps. Isocrate ne tiendrait pas compte de l'évolution qui a eu lieu entre l'éloge de Gorgias et le sien et il critiquerait son prédécesseur comme si ce dernier composait son discours à une époque où la théorie était fixée².

B.2. *La fonction de l'éloge d'Hélène.*

C'est surtout la question de la fonction que chaque auteur donnait à son éloge qui a alimenté les discussions : K. Tuszynska-Maciejewska, l'une des premières à comparer la fonction de leurs discours, souligne que l'éloge fournit à Gorgias l'occasion de montrer que le discours peut associer le travail stylistique de la poésie à la réflexion logique. Par ce biais, il louerait à la fois Hélène et l'art de la persuasion. Par contre, Isocrate userait de ce sujet pour défendre ses idées politiques et morales³. Tuszynska-Maciejewska accorde donc au discours d'Isocrate une fonction pédagogique, tandis que celui de Gorgias aurait avant tout une fonction démonstrative. Cette nette distinction n'a pas été suivie, dans la mesure où la fonction pédagogique de l'éloge du sophiste a également été reconnue. Mais son contenu pédagogique, comme celui de tout discours sophistique, a fait débat.

1 POULAKOS 1986b.

2 PAPILLON 1997 ; NOËL 2010. Nous aurons l'occasion de rediscuter de ce point ultérieurement.

3 TUSZYNSKA-MACIEJEWSKA 1987.

Avant d'en venir à comparer la valeur pédagogique des deux éloges, il faut rappeler les termes de ce débat sur la nature de l'enseignement des sophistes. Il naît d'un double constat. Premièrement, le terme ῥητορικὴ et le concept d'art rhétorique, τεχνὴ ῥητορικὴ, n'apparaissent qu'au IV^e siècle chez Platon. On s'est donc demandé si avant cela, une forme de théorie rhétorique avant la lettre existait tout de même ou non. Deuxièmement, des témoignages ont semblé évoquer le fait que Gorgias avait élaboré des sortes de manuels servant à enseigner l'art du discours, ou plus précisément présentant des exemples de discours. Le premier témoignage est un passage des *Réfutations sophistiques* d'Aristote, qui condamne l'enseignement du discours par les éristiques en le comparant, semble-t-il, à celui de Gorgias : ces deux formes d'enseignement n'ont rien de technique, puisqu'elles consistent à donner aux étudiants des arguments à apprendre par cœur¹. Le second témoignage est de Diodore de Sicile, qui mentionne quant à lui le fait que Gorgias aurait inventé des manuels de technique rhétorique².

De ces constatations, un débat est né au sujet de l'existence ou non d'un art de la rhétorique avant Platon et de sa transmission. Ce débat a d'abord opposé, dans les années 1980, deux savants, E. Schiappa et J. Poulakos. Selon Schiappa, en l'absence de terme ῥητορικὴ, on ne peut envisager l'existence d'un art rhétorique qui aurait été enseigné³. Tout au plus peut-on dire qu'il était pratiqué. Poulakos considère au contraire que, même si le mot ῥητορικὴ n'existait pas encore, cela n'implique pas nécessairement que la rhétorique n'était pas déjà une discipline, avec ses règles⁴. Schiappa a affiné par la suite sa réponse en affirmant qu'un discours tel que l'*Éloge d'Hélène* contribuait aux innovations de la prose et participait de l'élaboration de la « rhétorique » : celle-ci serait un art en cours d'élaboration, ce qui impliquerait que le public n'aurait pas encore d'attente précise par rapport à ce qu'il entendrait⁵.

Cette question entraîne celle du contenu de l'enseignement que pouvaient délivrer les sophistes en général et Gorgias en particulier. Se plaçant dans la lignée de Schiappa, T. Cole considère que l'éloge d'Hélène proposé par Gorgias ne serait pas un modèle de discours tout fait, prêt à être appliqué à une autre situation tel quel : les arguments qu'il traite sont trop variés pour être appliqués à une seule affaire. L'éloge serait néanmoins une boîte à outils qui contiendrait, de façon condensée, tout le matériel dont l'apprenti rhéteur aurait besoin, et de laquelle il pourrait extraire certains arguments pour les reprendre⁶. Parmi les tenants, dans la lignée de Poulakos, de l'autre hypothèse du débat, selon laquelle il existerait déjà une discipline rhétorique, le discours n'est pas considéré comme une boîte à outils.

1 Aristote *Réfutations sophistiques* 33 183b36-184a1.

2 Diodore de Sicile 12.53.2.

3 SCHIAPPA 1990.

4 POULAKOS 1990.

5 SCHIAPPA 1996.

6 COLE 1991 p. 75.

Selon A. Ford, considérer que c'est là le rôle de l'éloge d'Hélène ou de tout autre discours sophistique reviendrait à occulter le fait que les sophistes ne sont pas de simples professeurs d'argumentation : la formation politique qu'ils délivrent à tous ceux qui aspirent à diriger la cité implique à la fois un apprentissage technique du discours (quand bien même le nom « rhétorique » n'existerait pas encore), un apprentissage de diverses connaissances (selon les centres d'intérêt de chaque sophiste) et enfin un apprentissage de *ἰαροετή*. *L'Éloge d'Hélène*, comme tout autre discours sophistique, ne saurait être cantonné à un recueil d'exemples prêts à l'emploi¹.

Il me semble qu'une contribution importante à ce débat a été apportée par l'étude que C. Rambourg consacre aux premières méthodes d'argumentation dans la rhétorique avant Aristote. Rambourg rend compte des différents jalons qui ont abouti à l'invention de la notion de *τόπος* rhétorique. L'un de ces jalons est la méthode adoptée par Gorgias et Protagoras. Rambourg remet en cause l'idée que Gorgias aurait proposé des discours prêts à l'emploi, en revenant notamment sur le témoignage d'Aristote, dans les *Réfutations sophistiques* évoqué plus haut. Elle remarque tout d'abord que ce passage ne peut être considéré comme un témoignage concernant directement Gorgias, puisqu'il n'est évoqué que pour comparer sa méthode à celle des éristiques, la seule qui soit directement condamnée. Argument plus déterminant, Rambourg constate que dans ce passage, Aristote emploie une analogie entre la pratique des éristiques et celle du cordonnier, qu'on trouve déjà dans le *Gorgias* de Platon. Elle suggère donc que ce passage d'Aristote, qu'on a longtemps pris pour un témoignage de la méthode d'enseignement de Gorgias, pourrait être plutôt une allusion à l'œuvre de Platon². La suite de son analyse met à jour le fait que les discours de Gorgias proposent, non pas des arguments tout prêts, mais des formes d'arguments, construits hors de toute circonstance liée à l'actualité : il s'agirait de modèles généraux d'argumentation, dont chaque étudiant pourrait s'inspirer. Les discours de Gorgias constitueraient une des étapes préalables à la formation des lieux communs chez Aristote³.

Rambourg estime que l'étape suivante dans la formation de ces lieux communs est le travail opéré par Isocrate dans ses discours : alors que Gorgias se concentre sur les arguments, Isocrate travaillerait sur les différents aspects du discours : le style, la forme de l'argument, l'articulation des arguments entre eux⁴... Ainsi, Gorgias comme Isocrate constitueraient des jalons dans la mise en place progressive de la réflexion théorique sur l'argumentation.

1 FORD 2001. Pour un état de la question des termes et tenants de ce débat sur la réflexion théorique sur le discours, avant l'apparition du terme rhétorique, et sur son enseignement, voir les pages 88-91.

2 RAMBOURG 2014 p. 55-57.

3 RAMBOURG 2014 p. 73-81 et 103.

4 RAMBOURG 2014 p. 83-102 et 103.

B.3. *Une réflexion commune sur le discours et le développement d'une vérité à travers le cas d'Hélène.*

Rambourg, dont l'étude n'est pas spécifiquement consacrée aux deux éloges, les présente comme deux étapes successives qui aboutissent à l'élaboration par Aristote d'un relevé et d'une étude des lieux communs : elle intéresse toutefois notre sujet en ce qu'elle montre que progressivement, on a reconnu aux discours de Gorgias et d'Isocrate un intérêt commun pour l'argumentation et pour l'enseignement de cette argumentation. C'est d'ailleurs à la même époque que la publication de la monographie de Rambourg que d'autres études ont souligné que, outre les enjeux propres à chacun des éloges dont nous parlerons dans le corps de notre travail, Gorgias et Isocrate avaient en commun de proposer, à travers le cas fictif d'Hélène, leur propre conception du discours et leur propre conception de la vérité.

R. Nicolai a montré que tous deux identifient (Gorgias dans *l'Éloge d'Hélène*, Isocrate dans d'autres compositions) différents genres de discours et discutent des spécificités de chacun. Ils contribuent à la caractérisation des différents genres (genres littéraires, dit Nicolai) et donnent ainsi une valeur métadiscursive à leurs discours. Et tous deux, forts de cette analyse, proposent dans leur éloge d'Hélène, leur propre conception du discours¹. En accord avec les conclusions de Nicolai, C. Brunello souligne que nos deux auteurs proposent aussi leur propre conception de la vérité. Ils se rejoignent, dit-elle, en considérant que la vérité que le discours énonce est autonome par rapport à la réalité des faits : à partir de la tradition mythique, Gorgias développe un raisonnement logique intemporel, où la vérité dépend de la logique interne du discours et de la cohérence de l'argumentation. Chez Isocrate cette fois, le propos s'appuie sur les récits traditionnels et développe une lecture des faits de sorte à ce qu'elle prenne une valeur politique et morale².

IV. APPROCHE ET MÉTHODE ADOPTÉES.

Dans le sillage de Nicolai et de Brunello, nous mettrons en valeur comment Gorgias et Isocrate réfléchissent aux potentialités du discours et à la façon dont il peut transmettre une vérité. Mais on remarque que ces études qui comparent les deux discours perdent souvent de vue le sujet des éloges, Hélène : la réflexion sur le λόγος, le genre du discours... occulte en partie le traitement de son cas particulier. Il est souhaitable d'avoir une vision globale des deux discours, en parallèle, et de tenter de comprendre comment sont articulés les propos sur Hélène et la réflexion que chacun mène sur le

1 NICOLAI 2014 et 2015.

2 BRUNELLO 2018 p. 122-26 en particulier.

discours et ses pouvoirs.

Ces deux pôles (la représentation d'Hélène et la réflexion sur le discours) ne peuvent pas non plus être considérés isolément : premièrement, l'image d'Hélène que proposent Gorgias et Isocrate s'inscrit dans une tradition. Les auteurs antérieurs se sont donnés une légitimité à parler de la fille de Zeus en expliquant avoir eu accès à la connaissance des événements (dans le cas des poètes, notamment), ou en ayant enquêté (pour les historiens) : ils estiment alors dire la vérité à son sujet. On remarque là que la question de la représentation d'Hélène et la question de ce que peut dire le discours se rejoignent lorsqu'il est question du positionnement adopté envers les sources antérieures. La façon dont Gorgias et Isocrate se positionnent par rapport à ces sources méritera donc une attention qui n'a pas encore été accordée suffisamment à ce sujet.

Deuxièmement, Gorgias et Isocrate sont des pédagogues, impliqués, chacun à leur façon, dans la vie de la cité, et ils abordent, avec la question des potentialités et du pouvoir du discours, un sujet traité par d'autres de leurs contemporains. Il faut donc également garder en tête qu'ils dialoguent aussi avec les penseurs de leur temps : cela apparaît de façon évidente dans l'exorde du discours d'Isocrate, et notre analyse montrera que ce dialogue ne se limite pas à ce passage.

Nous nous proposons donc de tenter d'étudier l'articulation entre quatre pôles : la représentation paradoxale d'Hélène ; la réflexion sur le discours et la vérité ; le positionnement, sur ces deux questions, vis-à-vis des sources antérieures et vis-à-vis des contemporains. L'étude qui suit se concentre, pour ce faire, sur la progression de l'argumentation. La première partie de cette étude se consacre à l'analyse systématique de la progression de l'argumentation dans l'éloge de Gorgias¹.

Au contraire du discours de Gorgias, celui d'Isocrate a été assez peu étudié dans son intégralité. S. Zajonz en a proposé un commentaire récent très fouillé², mais, dans la mesure où elle voit surtout dans ce discours un moyen pour Isocrate de promouvoir son école et de se singulariser parmi ses contemporains, son commentaire relève un certain nombre de procédés argumentatifs, sans chercher les effets qu'ils pourraient avoir : ainsi, elle ne s'interroge pas sur les enjeux éventuels de cette argumentation. C'est pourquoi la seconde partie de ce travail comprend un commentaire de ce discours, en prenant toujours, pour point de départ de l'analyse, la progression de l'argumentation³.

1 Cet angle d'approche nous a amenée à laisser de côté un aspect du texte qui a déjà bénéficié d'études approfondies : le style de la prose. Pour les études à ce sujet, voir l'introduction au discours de Gorgias. Un parallèle approfondi avec les autres discours de Gorgias resterait également à travailler.

2 ZAJONZ 2002.

3 Nous avons également fait le choix de ne pas aborder la question du style.

L'étude qui suit ne s'est pas consacrée à l'*agôn* des *Troyennes*, dont l'argumentation a souvent paru entrer en résonance avec l'éloge de Gorgias. Dans cette tragédie où les Troyennes apprennent le sort qui leur est réservé maintenant que leur ville est prise, Hélène apparaît sur scène comme l'une d'elles : elle apprend de Ménélas en personne qu'il a l'intention de la tuer, une fois de retour à Sparte. Dans la scène d'*agôn*, Hélène prononce alors sa défense, que le chœur juge persuasive (v. 966-68). Hécube lui répond par une mise en accusation qui déjoue certains de ses arguments. À l'issue de cet échange, Hélène quitte la scène, et la situation n'a pas évolué d'une once : Ménélas envisage toujours de tuer son épouse. Et pourtant, chacun sait que la tradition poétique donne une autre issue à leurs retrouvailles : Ménélas ne tuera pas Hélène, d'après l'*Odyssée* ou l'*Électre* du même Euripide, et aucune source qui évoquerait le meurtre d'Hélène par son époux ne nous est parvenue. De nombreux chercheurs relèvent des thématiques communes au discours de Gorgias et à la scène d'*agôn*¹. Malgré les tentatives pour déterminer lequel de ces deux discours serait une réponse à l'autre, la question reste impossible à trancher.

La scène a été analysée avec soin, entre autres, par A. Wach, dans sa thèse consacrée à l'intertextualité entre l'épopée homérique et les tragédies euripidéennes. Wach a dressé l'inventaire des échos intertextuels entre l'*agôn* et le chant III de l'*Illiade* et a remarqué qu'Hélène et Hécube, dans la tragédie, construisent toutes deux leurs arguments en s'appuyant sur des scènes représentées dans le chant III d'Homère et lues d'une façon favorable à leur propos. Elle en conclut que ces échos rendent l'issue du duel verbal intranchée : Hélène a raison, les échos à l'*Illiade* le prouvent, mais Hécube a raison aussi, ce que confirme aussi l'*Illiade*. Au terme de leur échange, le spectateur ignore ce qui a réellement eu lieu et ce qui aura lieu².

Nous avons choisi de nous concentrer sur les éloges de Gorgias et d'Isocrate : en louant Hélène, tous deux, on l'a dit, discutent du discours, reconstruisent une vérité et cherchent à l'imposer en soulignant sa légitimité. Ils défendent donc l'indéfendable, assurent la légitimité de leur parole et défendent le pouvoir du discours à persuader. La scène des *Troyennes* défend le même objectif concernant Hélène, mais A. Wach a montré qu'elle se termine sur une aporie : Hécube et Hélène proposent chacune leur vérité, mais rien ne permet à l'une de l'emporter sur l'autre. Le pouvoir persuasif du discours est remis en question, alors que Gorgias et Isocrate reconnaissent ce pouvoir persuasif et réfléchissent à ses possibilités. Nous avons donc souhaité étudier les deux éloges qui imposent leur voix, leur conception du discours et de la vérité : la scène des *Troyennes* offre plutôt un contrepoint, que nous avons donc laissé de côté.

1 Ce qui a été étudié, entre autres, par Mazzara (MAZZARA 1999). Voir l'introduction à l'éloge de Gorgias, p. 13, pour une présentation plus détaillée de cette question.

2 WACH 2012 p. 313-60.

PARTIE I - L'ÉLOGE D'HÉLÈNE DE GORGIAS.

CHAPITRE I - PRÉSENTATION DU TEXTE ET DES PROBLÈMES.

I. PRÉSENTATION DES APPROCHES ADOPTÉES PAR LA CRITIQUE ET DE QUELQUES UNS DES PROBLÈMES POSÉS PAR L'ÉLOGE DE GORGIAS.

Le discours que Gorgias consacre à Hélène est assez bref et se distingue, par rapport aux précédents récits consacrés à la fille de Zeus ou à l'éloge d'Isocrate, par une quasi-absence de narration. Mises à part les mentions de sa généalogie et de sa beauté, il n'est quasiment rien dit qui renvoie à l'histoire d'Hélène telle que les autres sources la transmettent. Le fait est que Gorgias ne se fixe pas pour objectif, dans son exorde, de parler de la vie d'Hélène : après avoir associé au discours la notion de vérité (§ 1), il expose son intention de faire cesser les calomnies qui courent contre elle et de rétablir la vérité à son sujet (§ 2). La brève présentation de ses deux qualités naturelles, ses origines et sa beauté, est suivie d'une réflexion sur les causes qui ont pu la conduire à « faire ce qu'elle a fait », c'est-à-dire partir pour Troie. Suit un long développement consacré aux quatre causes possibles de son départ (§ 6-19). La première concerne l'action divine, la seconde l'usage de la force par un homme. La troisième hypothèse énoncée est qu'Hélène a été persuadée et contrainte par un discours ; et la quatrième, qu'elle a été subjuguée par le désir. En conclusion, Gorgias se satisfait d'avoir levé les accusations (§ 20-21) et annonce avoir voulu écrire un éloge pour Hélène et un amusement pour lui, Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

A. Cadre général de la discussion.

A.1. *Les difficultés que pose l'éloge.*

Le discours pose un certain nombre de difficultés de compréhension. Outre les problèmes de transmission du texte, outre la difficulté de la syntaxe, la progression de l'argumentation n'est pas toujours claire : le long développement des deux dernières causes paraît s'éloigner du sujet d'Hélène

et de son départ à Troie. Mais ce sont surtout trois problèmes qui ont largement dominé l'interprétation du discours.

Les deux premiers sont indissociables : ils concernent 1) la cohérence de l'éloge ; 2) la présentation qu'il donne du λόγος, de son pouvoir persuasif et de sa fonction. En effet, pour expliquer le départ d'Hélène à Troie, Gorgias analyse le pouvoir de quatre forces capables de contraindre les hommes et qui ont pu contraindre Hélène à quitter Sparte. Parmi ces forces se trouve le λόγος, présenté comme capable de persuader et de tromper les hommes à sa guise, en raison de leur incapacité à connaître les événements. Or, dans son exorde, Gorgias prétend dire la vérité au sujet d'Hélène et la montrer aux auditeurs. Comment concilier cette annonce initiale et la présentation du caractère trompeur et persuasif du discours ? La difficulté majeure de *l'Éloge d'Hélène* est donc celle de sa cohérence. La critique s'est penchée sur ce problème avec d'autant plus d'intérêt que cette présentation du λόγος, qui instaure une tension entre persuasion - tromperie d'une part et vérité d'autre part, est le fait d'un orateur qui a contribué au développement de l'enseignement de la parole à Athènes et qui a été considéré comme un des précurseurs de la sophistique (art dont Platon, Isocrate ou Aristote ont pu critiquer l'usage immoral de la parole).

3) La troisième difficulté majeure concerne la mention finale du παίγνιον : on se demande dans quelle mesure il invite à une relecture d'un discours qui jusqu'ici a défendu sa cause sans suggérer qu'il y avait là un jeu.

A.2. *Les freins à l'interprétation.*

Pendant longtemps, ces problèmes ont contribué au manque de considération dont l'éloge de Gorgias a souffert¹. Quoique l'ensemble de ses discours ait fait l'objet d'une progressive réhabilitation, l'interprétation moderne est encore par moments freinée par l'idée que Gorgias privilégie parfois la beauté esthétique du propos au détriment de l'argumentation. Même si, par ailleurs, elles ne remettent pas en doute la complexité de l'éloge, certaines études ont parfois du mal à ne pas considérer que les difficultés sont dues à un manque de rigueur de l'auteur² ou à ne pas

1 Pour ne citer qu'une de ces lectures qui considèrent que Gorgias parle (beaucoup) pour ne rien dire dans cet éloge, Van Hook décrit le style de Gorgias comme « a plethora of words and a paucity of ideas » et qualifie le deuxième paragraphe d'« unsound » (VAN HOOK 1912 p. 122). Pour un aperçu de certaines de ces lectures, voir la bibliographie proposée par Noël et le florilège de citations proposé par Consigny (NOËL 1994 note 14 p. 74 ; CONSIGNY 1992 p. 44).

2 L'exemple le plus frappant se situe au § 7 : la mention de l'atimie qui devrait être infligée au barbare qui a enlevé Hélène, alors que cette peine ne peut s'appliquer qu'aux citoyens d'une cité et jamais,

opposer travail formel de la langue et travail du sens. Par exemple, au moment où Gorgias mentionne le discours oratoire qui plaît et persuade la foule, « écrit avec art et non dit selon la vérité » (τέχνη γραφείς, οὐκ ἀληθεία λεχθείς, § 14), M. Gagarin envisage que les oppositions écrit / dit et art / vérité pourraient s'expliquer par l'assonance avant tout¹. E. Schiappa défend quant à lui l'idée que *l'Éloge d'Hélène* contribue au développement du discours en prose et à la réflexion intellectuelle : considérant sans doute que la mention finale du jeu, παίγνιον, contrevient à son interprétation, il propose de ne pas accorder trop d'importance à ce terme et estime qu'il pourrait se justifier par un jeu d'euphonie avec ἐγκώμιον².

Toutefois, le texte regorgeant à chaque phrase de ces effets sonores, considérer que certaines phrases plus que d'autres privilégient le jeu sonore plus que le sens relève de l'arbitraire et laisse courir le risque qu'on réduise l'ensemble du discours à un bel objet sonore, pour lequel on pourrait s'abstenir de réfléchir au sens.

La présentation qui suit ne prétend pas dresser un état des lieux de l'ensemble des interprétations du discours ni présenter le contexte dans lequel elles se sont construites. Après avoir distingué les principales approches dans lesquelles s'inscrivent les études qui se consacrent à *l'Éloge d'Hélène*, je m'intéresserai aux réponses qu'elles apportent à quelques-uns des problèmes auxquels mon analyse a été confrontée.

B. Les approches adoptées pour interpréter *l'Éloge d'Hélène*.

Les études qui cherchent à comprendre *l'Éloge d'Hélène* pour lui-même et comme un tout sont pour la plupart récentes. À l'exception notable du commentaire d'Immisch en 1927, puis des travaux d'Untersteiner en 1961 et 1967, le discours ne fera pas l'objet de commentaires approfondis, qui soulèvent les difficultés du texte et tentent d'y répondre, avant les années 1980.

semble-t-il, pour viol, est qualifiée de négligence par Immisch (IMMISCH 1927) tandis que Mc Dowell estime que Gorgias ne se soucie pas des subtilités de la loi (DOWELL 1982).

1 GAGARIN 1994 p. 58 : « Gorgias may be more concerned with the rhetorical assonance than the epistemological implication of this pair of oppositions (skill/truth, written/spoken) ».

2 SCHIAPPA 1996 p. 78 notamment et 1999 p. 130-31.

B.1. *La perspective philosophique.*

Les études sur l'Éloge d'Hélène sont dominées, jusqu'aux années 1980, par deux perspectives¹. La première à s'être développée est philosophique : les chercheurs ont cherché à dégager ce que pourrait être la pensée de Gorgias, concernant les forces qui peuvent s'imposer à l'homme, le rapport des individus à la connaissance et au langage. Ils ont aussi entrepris de concilier les propos de l'éloge et ceux du traité du *Non-Être*, où il est démontré que, si des choses existent, et si elles sont accessibles à la connaissance humaine, elles restent cependant incommunicables². M. Untersteiner, dans une vaste étude consacrée aux sophistes, est l'un des rares savants engagés dans cette perspective à s'intéresser à l'ensemble du discours et à y rechercher une logique d'ensemble³. Pour les autres, l'analyse se concentre en général sur les trois problèmes majeurs que j'ai relevés plus haut (et donc sur l'exorde, la troisième cause de défense d'Hélène et la conclusion)⁴.

B.2. *La perspective rhétorique.*

En parallèle, les mêmes questions ont été abordées dans une seconde perspective, qui elle est rhétorique : des études cherchent à répondre à ces problèmes en se concentrant sur le discours lui-

1 Pour une synthèse chronologique des principaux travaux qui ont contribué à l'évolution de l'interprétation de l'œuvre de Gorgias jusqu'au début des années 2000, voir GIOMBINI 2012 p. 21-45.

2 Voir note 4 p. ix.

3 UNTERSTEINER 1993 (1967 pour l'édition originale). M. Untersteiner a également proposé une édition traduite et commentée du discours, où il s'intéresse en particulier aux échos à Empédocle (UNTERSTEINER 1961).

4 Loin d'être exhaustive, je citerai pour exemple la monographie de G. Kerferd, où il défend l'idée qu'il existe une pensée sophistique, que Platon aurait déformée (KERFERD 1999, 1981 pour la première édition) ; l'article de A. Mourelatos, qui défend l'idée que pour Gorgias, d'après l'Éloge et le traité du *Non-Être*, le langage a une fonction comportementale (« behavioural ») : le langage ne rend pas compte de la réalité mais il est produit par les stimuli que le monde procure à l'individu et vise à susciter les mêmes stimuli chez le destinataire de la parole. (MOURELATOS 1985 ; suivi entre autres par BERMUDEZ 2017). B. Cassin consacre une partie de sa monographie, *l'Effet sophistique*, où elle réhabilite la sophistique en montrant qu'elle n'est pas hors de la philosophie, à l'éloge d'Hélène (elle en propose notamment une traduction annotée). Elle montre comment les sophistes remettent en cause le fait que le discours philosophique soit un discours sur l'être et montrent qu'il ne peut s'agir que de discours sur le discours (ils remettent en cause l'ontologie et montrent qu'il ne peut y avoir de discours philosophique hors de la logologie ; CASSIN 1995). Parmi les études récentes qui adoptent une perspective philosophique, on peut citer le commentaire du corpus de Gorgias par R. Ioli (IOLI 2013) ou l'introduction de St. Marchand et P. Ponchon à leur traduction du discours de Gorgias et du *Gorgias* de Platon (MARCHAND-PONCHON 2016).

même et sur les moyens techniques mis en œuvre tout au long du discours : argumentation logique, moyens de persuasion employés...¹

B.3. *La perspective philologique.*

Cette analyse rhétorique a rapidement conduit à étudier le discours dans sa globalité et dans son contexte historique et littéraire : c'est pourquoi se développe, à partir des années 1980, une troisième perspective, philologique cette fois. Celle-ci s'intéresse toujours aux moyens rhétoriques mis en œuvre par Gorgias pour louer Hélène, mais elle analyse aussi comment Gorgias prend part aux réflexions de son temps (non seulement philosophiques, mais aussi sur des sujets qui intéressent le développement de la cité) et comment il prend position par rapport à ce que la tradition dit d'Hélène². C'est dans cette perspective que mon analyse se place.

Dans le cadre de cette perspective, trois éléments font l'objet d'études spécifiques.

Le premier est le rapport que Gorgias entretient dans l'éloge avec la tradition poétique³. Des études se sont plus particulièrement penchées sur la question de l'intertextualité entre l'éloge d'Hélène et les tragédies d'Euripide mettant en scène Hélène, et notamment la scène d'*agôn* entre Hélène et Hécube dans les *Troyennes* (v. 914-1032) : après que Ménélas a annoncé son intention de faire périr son épouse, Hélène prononce sa défense, puis Hécube l'accable en réponse. Les chercheurs ont remarqué que trois des quatre causes possibles évoquées par Gorgias pour justifier le départ d'Hélène à Troie constituent des thèmes abordés dans l'*agôn* : Hélène mentionne la volonté des dieux et l'usage de la force par Déiphobe, son second époux troyen, pour se défendre ; Hécube remet en question l'implication des dieux et répond qu'Hélène a suivi son désir⁴. Le parallèle entre les textes de Gorgias et d'Euripide suscite un débat sur la possibilité que l'un constitue une réponse

-
- 1 Je reviendrai plus en détail sur ces études dans la section suivante. On peut déjà mentionner les deux lignes d'interprétation : celles qui mettent l'accent sur l'argumentation logique mise en place par Gorgias (KENNEDY 1963 ; BONA 1974...) et celles qui accordent un rôle central aux moyens de persuader par les émotions (SEGAL 1962 ; ROMILLY 1973 et 1975 ; VERDENIUS 1981 ; MUREDDU 1991...).
 - 2 Le mouvement est amorcé par les commentaires de DOWELL (1982), de NOËL (1989) et de BUCHHEIM (1989). Les articles de Schiappa contribuent aussi à développer l'idée que Gorgias participe au développement des réflexions intellectuelles de son temps (SCHIAPPA 1995 et 1999, voir également sur ce sujet GIOMBINI 2016). Les commentaires récents que je cite régulièrement se placent pour la plupart dans cette perspective (SPATHARAS 2001 ; PADUANO 2007 ; GIOMBINI 2012).
 - 3 Pòrtulas a repéré des échos à Pindare et à sa poésie d'éloge, tandis que Velardi a mis en lumière la rivalité que Gorgias instaure avec les poètes en général (PÒRTULAS 1991 ; VELARDI 1993).
 - 4 Pour une analyse détaillée de l'*agôn* des *Troyennes*, voir WACH 2012 p. 313-60.

à l'autre¹. Une analyse détaillée de l'ensemble de l'*agôn*, que nous ne mènerons pas ici, serait nécessaire pour pouvoir comparer de manière approfondie les nuances et les implications qui résultent du traitement des mêmes thèmes chez Euripide et chez Gorgias. Sans préjuger de la chronologie relative de ces œuvres, je considère prudemment que les échos entre les thématiques invitent à envisager que l'une répond à l'autre et que le discours de Gorgias est sans doute écrit aux alentours de 415, date de la première représentation des *Troyennes*.

En second lieu, des études ont également été plus spécifiquement consacrées aux rapprochements possibles entre le propos de Gorgias et celui des traités médicaux contemporains. Ces études sont alimentées par certains traits physiologiques dans la description du désir, de l'action du discours ou de l'impact de la vue². Également, la description du λόγος comme un corps et la mention de la marque laissée sur l'âme par la persuasion ou la vue ont été parfois rapprochées du matérialisme de Démocrite³.

Le style de Gorgias a aussi fait l'objet d'études qui ont cherché à déterminer si son style poétique essayait de rendre compte de la réalité (style mimétique) ou exprimait uniquement une perception subjective du monde (style expressif)⁴. Cette discussion a été remise en question par S. Consigny qui propose de considérer que Gorgias adapte en partie son style à chaque discours⁵.

-
- 1 Pour un aperçu des positions sur la question, voir IOLI 2013 p. 41. Sur les points communs et différences thématiques et formels entre le discours de Gorgias et la défense d'Hélène chez Euripide, voir MAZZARA 1999 p. 139-80 et SPATHARAS 2001 p. 110-29. D. Spatharas penche pour l'hypothèse de l'absence de relation évidente entre les deux textes. ; G. Mazzara pour l'antériorité de la tragédie à laquelle Gorgias répondrait ; Ioli au contraire pour l'antériorité de l'éloge auquel Euripide répondrait. Sur les points de contact dans la façon dont les deux discours traitent des questions de la responsabilité et du choix d'Hélène, voir BASTA-DONZELLI 1985 et IOLI 2007.
 - 2 Jouanna J., « Rhétorique et Médecine dans la collection Hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au V^e siècle », *Revue des études grecques* 97, 1984, p. 26-44 ; Ioli R., « Physicians of the Body Versus Therapists of the Word : Reflections On Medicine and Sophistry », *Peitho. Examina Antiqua* 4-1, 2013, p. 189-210 (articles non consultés). Un certain nombre d'articles s'intéresse également à la réception de Gorgias par les médecins.
 - 3 Le caractère matériel du discours chez Gorgias a été rapproché de la pensée de Démocrite et discuté, entre autres, par A. Ford (FORD 2002 p. 172-87).
 - 4 Pour une présentation détaillée et un état de la question sur ce sujet voir CONSIGNY 1992.
 - 5 CONSIGNY 1992. Sur le style de l'*Éloge d'Hélène* voir également Worman, pour qui il y aurait une adéquation et un renforcement réciproque entre le discours (l'éloge et son style) et son objet (la beauté d'Hélène) : Hélène, par sa beauté, serait emblématique de l'éloge ; le style de l'éloge reproduirait la beauté d'Hélène (WORMAN 2002 p. 156-59). Pour une présentation des figures poétiques employées par Gorgias dans ses discours, voir SPATHARAS 2001 p. 17-34. Pour une étude du rythme de l'*Éloge d'Hélène* voir la thèse consacrée à ce sujet par J. Päll (PÄLL 2007).

B.4. *L'approche des études de genre.*

Pour finir, il faut signaler l'étude du discours sous l'angle de la question du genre. Elle a été notamment menée par R. Blondell, qui étudie le traitement réservé à Hélène aux époques archaïques et classiques. Elle souligne un paradoxe dans l'éloge : Hélène est représentée en victime de différentes forces masculines (Pâris, le discours, le désir), elle est placée au cœur d'un discours qui ne fait allusion qu'au monde des hommes (par exemple, les discours mentionnés aux § 8 à 14 ne sont prononcés que par des hommes ; la vue est émue par des activités strictement masculines, la guerre et les arts figurés). Et pourtant, c'est ce monde masculin qui fournit une excuse à son comportement scandaleux. Blondell souligne également que le discours est un défi en termes de représentation des genres, dans la mesure où Gorgias défend l'idée que l'âme d'Hélène a été soumise comme le serait l'âme de n'importe quel autre être humain, homme ou femme : il instaure une égalité de genre¹.

C. **Les discussions dans lesquelles s'inscrit notre analyse.**

L'analyse philologique que nous allons mener, en nous concentrant sur la progression de l'argumentation et la cohérence du discours, nous confrontera à certaines des difficultés que ces études ont déjà discutées. Le propos qui suit expose ces problèmes plus en détail et les interprétations qui ont été proposées.

C.1. *Un éloge ou une défense d'Hélène ?*

La première de nos sources à soulever la difficulté est Isocrate : alors que Gorgias qualifie son discours d'éloge, *ἐγκώμιον*, Isocrate considère, dans son propre éloge d'Hélène, que son prédécesseur a composé une défense, *ἀπολογία*². Au regard de la typologie des discours composée à partir du IV^e siècle, l'argumentation paraît effectivement correspondre à la définition de la défense plutôt qu'à celle d'un éloge : Gorgias cherche les causes d'un acte qui permettront de lever le mauvais jugement porté contre Hélène. Un éloge a pourtant pour fonction de célébrer la beauté de certaines actions ou de certaines personnes, si l'on peut appliquer à rebours la définition d'Aristote³.

Face à ce qui nous apparaît comme une difficulté, plusieurs réponses ont été proposées. On a pu mentionner le fait que Gorgias est tributaire de la tradition : le blâme que la figure d'Hélène subit

1 BLONDELL 2013 p. 164-81.

2 Voir le commentaire au § 15 de l'éloge d'Isocrate (page 271 et suivantes).

3 Aristote *Rhétorique* 1366a34-1368a37, pour la définition de l'éloge et du blâme.

doit d'abord être réfuté avant que l'éloge ne soit possible¹. L'hypothèse n'est pas pleinement satisfaisante : supposer que la réhabilitation est un pré-requis indispensable n'explique pas pourquoi le discours est appelé éloge. Il faudrait, dans cette optique, que la discussion qui innocente Hélène soit suivie d'un éloge.

Une autre réponse apportée au problème invite à revenir sur la typologie de l'éloge et de la défense, dans la mesure où elle ne serait pas valable avant le IV^e siècle : la taxinomie des genres telle qu'on la trouve chez Aristote ne serait pas encore établie lorsque Gorgias compose son discours². Serra et Giombini précisent que ce qui relève chez Aristote du discours épideictique répond à une définition très restreinte et qu'il faut sans doute comprendre que le terme d'épideictique renvoyait à une catégorie de discours beaucoup plus large à la fin du V^e siècle³.

La réponse que formule Noël repose quant à elle sur la logique du discours : réfuter ceux qui blâment Hélène est une démarche en tout point conforme au but que s'assigne Gorgias dans son exorde. Il fait cesser le traitement inapproprié que subit Hélène ; ce faisant, il réaffirme la valeur de celle-ci et montre que le seul usage correct du discours sur Hélène consiste en un éloge⁴.

C.2. *Persuasion et vérité du discours.*

Selon la troisième cause de défense (§ 8-14), le discours a pu persuader et tromper Hélène (εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, « Si toutefois celui qui a persuadé et trompé l'âme est le discours » § 8) et l'association de ces deux rôles, persuasion et tromperie, est présente à plusieurs reprises dans la suite du discours : les épodes séduisent et persuadent à l'aide de la magie, qui est ensuite définie, avec la sorcellerie, comme « des facteurs de faute pour l'âme et de tromperie pour l'opinion » (ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα § 10) ; le § 11 cherche à expliquer pourquoi de nombreuses personnes sont persuadées par un discours faux ; le § 13 propose des exemples illustrant le fait que la persuasion modèle l'esprit à sa guise grâce au discours (ἢ πειθῶ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο). À côté de ces remarques, la possibilité que le discours puisse persuader sans tromper n'est pas évoquée de manière explicite, au sein des § 8 à 14. Dans le cadre de la défense d'Hélène, Gorgias a tout intérêt à suggérer qu'Hélène a été persuadée et trompée sans qu'il soit question d'un autre mode de fonctionnement du λόγος. Mais cette

1 POULAKOS 1986b p. 303 ; MAZZARA 1999 p. 182-85.

2 SCHIAPPA 1999 p. 117.

3 SERRA 2015 p. 88 *sq.* ; GIOMBINI 2016 p. 31-35.

4 NOËL 2010 p. 230-31.

représentation du discours paraît difficilement compatible avec l'intention liminaire de Gorgias de dire la vérité au sujet d'Hélène. La critique s'est donc demandé comment comprendre cette apparente contradiction entre prétention à la vérité d'une part, et description, d'autre part, du discours comme persuasif et trompeur.

Toutes les interprétations de la critique partagent un même constat initial : Gorgias ne prétend pas raconter les événements tels qu'ils ont eu lieu : à partir du moment où il annonce que le départ d'Hélène a pu être causé par quatre causes distinctes, il ne se présente pas en poète inspiré connaisseur des faits passés. Mais, comme nous allons le voir ci-dessous, les approches des interprètes se divisent ensuite sur plusieurs questions : sur les modalités de la persuasion et sur la possibilité ou non que le discours ne soit pas trompeur et puisse dire la vérité.

C.2.a. La recherche d'une représentation commune du λόγος dans l'éloge et le traité du *Non-Être*.

La mise en relation de l'éloge et du *Non-Être* amène à considérer qu'aux yeux de Gorgias, le discours serait incapable de faire connaître le vrai : la nature des choses étant inaccessible à l'esprit humain, le discours ne peut proposer qu'une opinion, susceptible à tout instant d'être contredite par une autre. Pour certains chercheurs, c'est là un constat d'échec : l'homme serait victime du « drame de la connaissance » (l'expression est d'Untersteiner). Qu'il s'évertue tout de même parfois, en vain, à accéder à une forme de connaissance et de vérité et à la transmettre par le discours (selon Kerferd), ou qu'il tente d'imposer son opinion en faisant usage de la persuasion, comme le pensent Segal ou Verdenius, son discours serait irrémédiablement trompeur¹.

À cette conception pessimiste du discours, conçu comme un aveu d'échec ou une forme de manipulation, on a parfois privilégié le revers de la médaille et l'idée, plus constructive², que le discours et son auteur bénéficiaient d'une totale liberté de parole pour recréer leur propre vérité. L'initiatrice de cette lecture des discours de Gorgias est B. Cassin, selon qui le sophiste met en lumière la force créatrice de la parole. Tout-puissant, chaque discours construit à sa guise une représentation du monde (en l'occurrence l'image d'Hélène), en expérimentant les possibilités offertes par le langage. « L'être est un effet du dire » : Hélène ne serait rien d'autre que le produit de

1 SEGAL 1962 (selon qui la vérité n'est tout simplement pas un objectif du discours, voir p. 112) ; UNTERSTEINER 1993 (1967), p. 209-11 notamment ; VERDENIUS 1981 ; KERFERD 1999 (1981).

2 Au sens où elle offre au discours plus de possibilités pour se développer et construire un sens.

chaque discours à son sujet¹. M. Serra, dans la même optique, insiste moins sur la possibilité créatrice du discours que sur l'idée qu'il reconstruit une croyance, même si elle ne peut être que temporaire². Dans cette représentation du λόγος, les valeurs, désormais construites ou détruites à la discrétion du discours, deviennent relatives³.

C.2.β. Le refus d'une lecture de l'éloge à la lumière du *Non-Être* et la mise en valeur de la pluralité des discours.

Le rapprochement de l'éloge et du traité du *Non-Être* dont on vient de parler, effectué essentiellement par les études philosophiques et qui aboutit à l'idée que toute forme de connaissance du monde et de vérité est impossible, a gêné les partisans d'une approche plus rhétorique de l'éloge : ces derniers soulignent que ces textes n'ont pas la même ambition ni la même perspective : défendre un cas particulier pour le premier, discuter de théories philosophiques pour le second, mais aucun des deux n'érige une nouvelle théorie⁴. Le second reproche qui a été fait à une partie de ces lectures est qu'elles ne distinguent pas différents types de discours ; elles reconstituent l'idée d'un fonctionnement type d'un discours-type, sans tenir compte des nuances : l'éloge que Gorgias construit au sujet d'Hélène ne repose pas sur les mêmes fondements logiques que les discours argumentatifs présentés au § 13 (les discours des météorologues qui traitent d'un monde invisible pour lequel nous n'avons aucune certitude ; les discours de la scène politique et judiciaire qui ont un enjeu pour les citoyens, ou les joutes philosophiques, où il faut faire face aux arguments de l'adversaire). De même, ces discours du § 13 n'ont pas pour ambition de susciter des émotions fortes, comme le font par contre la poésie ou les épodes évoquées aux § 8 et 9. Des chercheurs invitent donc plutôt à considérer que le discours, selon Gorgias, est en soi un medium neutre, que le locuteur

1 CASSIN 1995 p. 66-75. Elle est notamment suivie par R. Ioli : « la finzione poetica e l'immaginazione si elevano a strumento consapevole per la costruzione di mondi possibili, in cui le tradizionali categorie di vero e falso perdono di senso, in cui addirittura è più giusto colui che più inganna, ed è più saggio colui che più si lascia ingannare. (...) La verità metaforica, le costruzioni della finzione retorica, il benefico inganno del mito, riscritto con le arguzie della nuova prosa poetica, assicurano a Gorgias uno spazio vergine per il gioco dei saperi e della lingua » (IOLI 2013 p. 16-18).

2 SERRA 2014 p. 213 : « So we must conclude that also in Gorgianic rhetorical theory there is a place for truth, but this truth is always placed within the ambit of δόξα. It is a belief, or we could say a provisional truth, which, on the one hand seems to be true because it is a confutation of a previous belief, but, on the other hand, does not have the characteristics of an irrefutable truth since it exposes itself to the risk of a later, further confutation once it has been formulated ».

3 CASSIN 1995 ; SERRA 2015 p. 92.

4 DOWELL 1982 p. 13-14 ; SPATHARAS 2001 note 1 p. 51-52.

exploite à sa guise¹. Or dans l'éloge d'Hélène, rien ne permet d'affirmer qu'absolument aucun discours n'est porteur d'une forme de connaissance et de vérité.

La possibilité que certains discours puissent donc proposer une connaissance sur le monde est développée à partir de la publication de l'article de G. Bona en 1974 : il ouvre la voie à l'hypothèse selon laquelle il serait possible de s'approcher d'une forme de vérité au moyen de la réflexion logique. La vérité est accessible grâce au λογισμός, le mode de raisonnement que Gorgias se propose dans son exorde, au § 2, d'employer pour montrer qu'Hélène a jusqu'ici été calomniée. Pour G. Mazzara, le discours, à défaut de pouvoir accéder à la vérité exacte, peut reconstruire une vérité présumée en s'attachant au vraisemblable : dans l'éloge d'Hélène, ce serait la recherche des événements vraisemblables qui permettrait d'aboutir à sa disculpation². On remarquera toutefois au cours de l'analyse du § 5 que Gorgias ne fait pas mention du vraisemblable : ce n'est pas le sens que prend le terme εἰκός dans ce passage. Le fondement logique de la vérité se trouve donc ailleurs. Pour Bona comme pour d'autres chercheurs après lui³, la vérité par le λογισμός résulte de l'analyse de plusieurs possibilités qui expliqueraient, chacune prise séparément, le départ d'Hélène à Troie, et qui toutes aboutissent à une conclusion identique (selon un raisonnement apagogique). Ainsi, la vérité « ne peut qu'être démontrée », selon les mots de M.-P. Noël, ou encore, pour reprendre l'expression de St. Marchand et P. Ponchon, le vrai peut être défini comme « une propriété interne à l'argumentation ».

D'autres éléments sont parfois mentionnés par les chercheurs comme nécessaires pour accéder à la vérité : le locuteur doit aussi respecter certaines conditions. Si certains pointent le fait que son raisonnement doit rester conforme aux valeurs défendues par la société⁴, Casertano souligne quant à lui (dans un article où il met en lumière la nature concrète de la quatrième force qui s'abat sur Hélène, le désir) que Gorgias s'intéresse essentiellement à des faits concrets : la considération qu'il porte à l'homme reste réaliste⁵.

1 DOWELL 1982 p. 13-14 ; STAVRU 2011 p. 80.

2 MAZZARA 1999, p. 5-6 et le chapitre 6 consacré à l'*Éloge d'Hélène* (p. 156-60 en particulier).

3 BONA 1974 p. 32-33 notamment ; NOËL 1989 p. 62 ; VELARDI 2001 ; SPATHARAS 2001 ; PADUANO 2007 ; BERMUDEZ 2017 p. 14-16.

4 MARCHAND-PONCHON 2016 p. 346-47 ; VALIAVITCHARSKA 2006.

5 CASERTANO 1986.

C.2.γ. La discussion sur les modalités de la persuasion

En parallèle à cette discussion sur ce que le discours est, selon la conception gorgianique, capable de dire, les modalités de la persuasion ont été discutées. Les interprétations se divisent peu ou prou suivant le même schéma que celui qu'on vient de dessiner entre les partisans de l'idée que le discours ne peut énoncer ce qui correspondrait à une vérité du monde et les partisans de la possibilité d'accéder à une forme de connaissance et de vérité par l'usage de la raison. Les premiers considèrent que la persuasion s'effectue en faisant appel à la part irrationnelle de l'âme : le discours cherche à susciter des émotions ou du plaisir chez l'auditeur, en travaillant notamment la beauté formelle de son discours¹. Cette idée a été discutée selon différents angles. Ch. Segal s'est intéressé aux effets psychologiques de l'esthétique du discours : dans son article sur la « psychologie du *logos* », il estime que Gorgias a développé une pensée élaborée, voire même une *τεχνή*, sur le fonctionnement esthétique-émotionnel du langage². J. de Romilly s'intéresse plutôt au fait que Gorgias accorde une dimension magique à la persuasion : il a analysé les effets du style de la parole magique, les a théorisés et les exploite à son tour afin de favoriser la persuasion³. Un second groupe d'interprètes considère que le discours qui cherche une vérité au moyen de la raison utilise sans doute ces premiers moyens, mais également la raison pour gagner les auditeurs à sa cause.

C.3. *Le sens du terme παίγνιον et la fonction du discours.*

Le dernier point qui suscite des discussions est celui du sens à donner au terme final, l'« amusement » que constitue pour le rhéteur la composition de l'éloge et de là, de la fonction donnée au discours.

1 UNTERSTEINER 1993 (1967) ; VERDENIUS 1981 ; CASSIN 1995 ; IOLI 2013.

2 SEGAL 1962 : « The logos demands the complete suspension of "rational" belief, for it has a *pistis* all its own; it works through "magic" and "enchantment" rather than the objective factuality of *aletheia*, and its results correspondingly are a poetic *terpsis* as well as the *sophia* of B23 » (p. 112). Le fragment B23 D-K. de Gorgias provient d'un passage de Plutarque qui traite de la tragédie et cite Gorgias : « celui qui trompe est plus juste que celui qui ne trompe pas et celui qui trompe plus sage que celui qui n'est pas trompé ».

3 ROMILLY 1975 ; MUREDDU 1991 et 2010 (p. 169 plus particulièrement). Sur la beauté formelle du discours, voir également VERDENIUS 1981 ou IOLI 2013 par exemple. Sur ces deux lignes interprétatives, on trouvera des compléments chez MAZZARA 1999 p. 1-6 et MARCHAND-PONCHON 2016 p. 336-38.

C.3.α. La minimisation de la valeur du discours ou du terme *παίγνιον*.

Une lecture a consisté à dire que le *παίγνιον* révélait que le discours n'était pas sérieux, à divers degrés.

Pour certains chercheurs en effet, il ne serait rien de plus qu'un jeu : le rhéteur montrerait par ce mot qu'il s'est simplement amusé¹ ou qu'il s'est amusé à tromper le public². Spatharas et Papillon opposent à cette lecture l'intérêt qu'Isocrate porte au discours de Gorgias : il serait curieux qu'il loue son prédécesseur³ s'il fallait comprendre que le terme *παίγνιον* révélait que tout ceci n'était qu'un jeu⁴.

Mais pour d'autres cette déclaration sur le manque de sérieux du discours serait un moyen d'éviter la critique. J. Poulakos a un temps émis l'hypothèse, rapidement contestée, que Gorgias feindrait le fait que son discours ne soit pas sérieux. Dans un article daté de 1983, il soutient que l'éloge d'Hélène serait un « prétexte » pour défendre la rhétorique. Celle-ci aurait suscité, à la fin du V^e siècle, aussi bien de l'engouement que de l'hostilité, et Gorgias la défendrait avec un sujet sans conséquence, qui ne paraisse pas menacer l'élite politique athénienne⁵. Le *παίγνιον* constituerait une sorte de protection ; l'insistance sur la dimension ludique du discours montrerait que son discours est inoffensif. Poulakos lui-même abandonne cette lecture au profit de l'idée que le discours constitue un modèle pédagogique⁶. Quant à A. Ford, il s'intéresse à l'éloge d'Hélène dans son étude sur l'émergence de la critique littéraire aux époques archaïques et classiques : il y discute notamment de la représentation par Gorgias du *λόγος* comme une entité matérielle et des rapprochements

1 DOWELL 1982 p. 16. Également Gomperz Th., *Sophistik und rhetorik* Leipzig-Berlin, 1912, p. 8 (non consulté).

2 VERDENIUS 1981 p. 125. Makin défend l'idée que la révélation par le *παίγνιον* de sa tentative de tromperie servirait la défense d'Hélène. Makin part du principe que tous les auditeurs condamneraient initialement Hélène. Pour l'auditeur de Gorgias qui aurait été convaincu, grâce au discours, de son innocence, le dernier mot révélerait qu'il a été berné : Gorgias soulignerait qu'il n'a pas véritablement eu l'intention de défendre l'attitude répréhensible d'Hélène. Cet auditeur berné prendrait alors conscience de la capacité du discours à tromper ; il expérimenterait ainsi ce qu'Hélène aurait elle-même vécu, selon la troisième cause de défense, et, par conséquent, il la jugerait moins rudement qu'il ne le faisait avant le discours de Gorgias (MAKIN 2013). Le point de départ de Makin (la condamnation unanime d'Hélène) est contestable, tandis que son raisonnement et sa conclusion préjugent beaucoup de la psychologie des auditeurs, et attribuent au discours un projet finalement très ambigu (en disant qu'il ne défend pas Hélène, il la défendrait tout de même?).

3 Isocrate *Éloge d'Hélène* 15.

4 PAPILLON 1997 (non paginé) ; SPATHARAS 2001 p. 107-08.

5 POULAKOS 1983, notamment p. 7 : « A delicate and potentially explosive issue must be handled carefully and cautiously. I submit that this is precisely why Gorgias entitles his work *Encomium to Helen* and calls it a *παίγνιον*. After all, what danger can there be in a work whose author finds diversion in praising a mythical figure? »

6 Cf. *infra*.

possibles avec d'autres penseurs ou pensées de son temps (notamment Démocrite et les traités médicaux). Pour expliquer le *παίγνιον*, il tient compte du fait que Gorgias, pourtant chantre de l'improvisation, précise que son discours est écrit (§ 21) et que Alcidamas, élève de Gorgias, conseille de ne pratiquer l'écrit qu'« en amusement »¹. Conjecturant que l'écrit n'était donc pas toujours bien perçu, et par Gorgias lui-même en premier lieu, Ford propose de voir dans le *παίγνιον* une discrète excuse de Gorgias pour avoir cédé à l'écriture et à la publication de cet éloge².

Dans un raisonnement inverse à celui des interprètes qui minimisent la portée du discours, Schiappa, sans doute gêné par le terme, considère que c'est à lui qu'il ne faut pas accorder trop d'importance. Schiappa défend l'idée que le discours contribue aux réflexions de son temps, au développement d'une pensée rationaliste et aux innovations des compositions en prose : dans cette perspective, la mention du *παίγνιον* ne remettrait pas en cause les développements qui précèdent et leur contribution et pourrait s'expliquer simplement par un jeu d'euphonie³. On peut opposer à Schiappa le fait que l'euphonie ne prive pas le mot de son sens (voire même, qu'elle peut le souligner) et qu'il minimise le sens d'un terme dont on peut aussi penser qu'il participe justement aux réflexions de son temps sur l'usage de la prose.

C.3.β. Le *παίγνιον* compris comme un jeu élaboré.

Contre ces lectures, la majorité des recherches récentes pointe plutôt le fait que le *παίγνιον* ne minimise pas la valeur du discours, pour plusieurs raisons. La première est la syntaxe : comme l'a relevé Noël, éloge et jeu sont associés, l'un ne vient pas annuler l'autre mais ils semblent plutôt complémentaires⁴. La seconde tient au sens du terme et plus largement au sens de la notion de jeu : le *παίγνιον* peut désigner un jeu élaboré et sérieux⁵, et l'éloge d'Hélène correspond à cette

1 Alcidamas *Contre les Sophistes* 34 : ἐν παιδιᾷ.

2 FORD 2002 p. 185, et la note 91 pour d'autres références plus tardives à des écrits qualifiés de *παίγνια*.

3 Voir note 2 page 3 pour les références.

4 NOËL 1989 p. 406-07.

5 Soulignons d'ailleurs que le terme désigne dans ses autres occurrences un divertissement, un jeu, qui demande parfois une certaine élaboration. Chez Eschyle : ἐπεὶ τὰ καινὰ ταῦτα μα[νθά]νειν φιλεῖς, / ἐγὼ [φέ]ρω σοι νεοχμὰ [τῆιδ'] ἀθύρματα / ἀπὸ [σκε]πάρνου κάκμ[ονος ν]ερόκ[ιτα]. / τουτ[ὶ τὸ] πρῶτόν ἐστὶ σοι τ[ῶ]ν [π]αι[γνίω]ν, Eschyle fgt. 78 c col 2 v. 52 Radt, « Puisque tu aimes apprendre ces nouvelles choses, je t'apporte de nouveaux divertissements, nouvellement construits à partir d'une hache et d'une enclume. Voici le premier de ces amusements... ». Il est associé au discours chez Aristophane, où il est question d'une parole très artificielle : ῥήματά τε κομψὰ καὶ παίγνι' ἐπιδεικνύναι / πάντ' ἀπ' ἀκροφυσίων κάπὸ καναβευμάτων, Aristophane fgt. 699 Kock, « Montrer

définition. En effet, quoiqu'il n'y ait aucun enjeu immédiat, pour la société, à défendre une figure mythologique, qui n'est de surcroît même pas dans une situation critique, comme peut l'être Palamède¹, le discours mène tout de même une argumentation cohérente, où chacun des arguments est développé de façon logique et où il offre une réflexion sur la question de la responsabilité et sur le rapport que les hommes entretiennent avec certaines forces, la connaissance ou encore le langage. *L'Éloge d'Hélène* semble alors s'inscrire dans une pratique contemporaine qui consiste à aborder des sujets philosophiques, judiciaires, moraux, de façon plaisante. Gagarin cite en exemples de cette pratique les paradoxes de Zénon, auxquels on ne nie pas une valeur philosophique mais dont on imagine difficilement qu'ils ne soient pas aussi une source d'amusement ; la seconde tétralogie d'Antiphon, qui en vient à parler de suicide pour la mort accidentelle d'un jeune athlète frappé par le javelot lancé par un autre sportif, ou encore les *Dissoi logoi*, où sur un même sujet sont prouvés une chose et son contraire².

Plusieurs interprétations sont tirées de ce constat.

1) Noël comprend que l'éloge, en se définissant comme un *παίγνιον*, se présente comme une énigme (qu'elle définit comme une technique d'expression), dont l'élite grecque était friande. L'énigme est un propos qui invite aux interprétations, sans qu'aucune ne prédomine. Le sens de l'éloge, comme celui des autres œuvres de Gorgias, resterait ouvert³.

2) D'autres chercheurs considèrent plutôt que le discours aurait une valeur pédagogique : il s'agirait d'un modèle proposé aux étudiants, qui montrerait les méthodes employées pour construire un discours⁴.

phrases habiles et amusements, tout à partir de l'embout d'un soufflet et de nouvelles structures ».

- 1 GUTHRIE *H.G.PH.* note 2 p. 192 : « Gorgias himself calls the *Helena* a *παίγνιον*, on which the best comment is probably Versenyi's (*Socr. Hum.* 43 sq.) : it is certainly not serious in its ostensible purpose (Gorgias does not mind whether Helen's memory is vindicated or not), which however he is using as a vehicle for his general views on the nature of *λόγος* and *πειθώ* » ; MARCHAND-PONCHON 2016 p. 332-36 en particulier.
- 2 GAGARIN 2001 p. 17. Il ajoute : « Underlying such arguments may be the attitude that a paradoxical, shocking, or outrageous statement can draw the audience's attention to a serious argument ». Voir également NOËL 1994 p. 82-84 pour la représentation littéraire de figures mêlant jeu et sérieux (notamment Socrate).
- 3 NOËL 1994 p. 85-90. Elle cite la définition de l'énigme par Aristote, p. 86 : « l'art, "tout en disant des choses réelles, d'y joindre des choses impossibles" (Aristote *Poétique* 1458a 26-30) ». Elle élargit cette interprétation à tous les discours de Gorgias dans un autre article : « ... le point commun de ces compositions est la difficulté fondamentale à les interpréter avec certitude. (...) Il s'agirait donc bien d'un procédé de composition volontaire propre à Gorgias, dans lequel les différentes mises en forme du *λόγος* offrent le choix entre une multiplicité de solutions possibles, sans décision de sens préalable » (NOËL 1998 p. 244).

Rien n'exclut que le discours ait une dimension pédagogique, mais ces deux interprétations ne prennent pas en compte la présence d'un terme qui guide l'interprétation et permet d'aller plus loin : il est bien précisé qu'il s'agit de l'éloge pour Hélène et du jeu « pour moi », ἐμὸν παίγνιον. Le jeu n'est pas pour les auditeurs ni les lecteurs : il est pour l'orateur, elle concerne donc sa pratique du discours. C'est la raison pour laquelle certaines interprétations réfléchissent de manière plus approfondie sur ce que le terme pourrait dire de la pratique de Gorgias, et, de là, de la fonction du discours.

3) Mazzara, qui considère que l'éloge de Gorgias est une réponse aux *Troyennes* d'Euripide, postule que le jeu pourrait consister dans le fait de rivaliser avec l'auteur tragique, et de mettre ainsi en place un *agôn* culturel¹.

Le problème de cette proposition est qu'elle limite le jeu à une seule dimension du discours, la rivalité avec Euripide, alors que, nous le verrons, Gorgias rivalise avec l'ensemble de la tradition poétique (à commencer par la poésie épique qui contribue à associer Hélène aux malheurs de la guerre) et fait écho à d'autres formes de discours que la poésie. Or, comme on vient de le dire, c'est l'ensemble de l'éloge qu'il faut prendre en compte et lire comme un jeu élaboré, et non une seule de ses particularités.

4) Certains chercheurs soulignent que Gorgias offrirait, en même temps qu'un outil pédagogique, une réflexion sur la pratique du discours : il proposerait une réflexion sur le fonctionnement de la persuasion, sur son pouvoir et ses outils². Un article de J. Pratt suggère que le discours avertirait de la capacité de la parole à duper. Il inviterait alors les auditeurs à approfondir la maîtrise de la rhétorique, outil essentiel pour le citoyen, et ainsi à développer leur formation technique mais aussi éthique. Toujours dans l'idée que le discours sert de modèle pédagogique, M. Serra considère que le terme παίγνιον rappelle que l'éloge est paradoxal et se distingue des éloges

4 Voir, outre les références des notes suivantes, VELARDI 2001 p. 37 et 2011 p. 117-18 ; POULAKOS 2002 p. 95 ; IOLI 2013 p. 212-3. Rambourg argumente dans son étude des *topoi* de l'argumentation à l'époque classique que le recours de ces lieux de l'argumentation de façon concentrée permet cette hypothèse d'un discours qui serait un modèle (RAMBOURG 2014 p. 70).

1 MAZZARA 1999 p. 183-85.

2 SCHIAPPA 1996 et 1999 ; GAGARIN 2001. Gagarin précise en particulier que le discours ne cherche pas à défendre sérieusement Hélène : les deux premières causes, celles qui pourraient vraiment la disculper, sont traitées trop négligemment : « Not only are audiences not persuaded by Gorgias's *logos*, but far from trying to persuade, he seems to go out of his way not to make his *logos* persuasive » (p. 281) ; « My argument is not that persuasion was never a goal of a sophistic *logos*, but that in most cases persuasion is in the background and is less important than several other objectives, such as the serious exploration of issues and forms of argument, the display of ingenuity in thought, argument and style of expression, and the desire to dazzle, shock and please » (p. 289).

habituellement prononcés. Il affirmerait ainsi le caractère relatif des valeurs qu'il défend et montrerait qu'il n'existe pas une unique vérité et un unique ensemble de valeurs : celles-ci sont créées par chaque discours¹.

5) L'hypothèse de Serra rejoint par certains aspects celle d'un dernier ensemble d'interprètes, pour qui le discours de Gorgias ne serait pas tant un moyen de réflexion qu'un éloge du pouvoir du *logos* : de sa capacité à persuader et agir sur l'âme selon Segal², de sa capacité à créer un monde et à recréer de nouvelles valeurs pour Cassin et Ioli³ ou encore de sa capacité à concilier des données inconciliables en apparence, dans un exercice d'équilibrisme, selon Spatharas⁴. Cassin, Spatharas et Ioli considèrent alors que le *παίγνιον* est inhérent à tout éloge, parce qu'il constitue un spectacle codifié et inventif : Hélène représenterait un jouet, que le rhéteur manie à sa guise, par lequel et sur lequel il construit le discours qu'il souhaite ; elle serait un sujet de création⁵.

-
- 1 SERRA 2015 p. 92 : « esso e si un encomio, ma un encomio la cui natura e paradossale. Da cio derivano due fondamentali conseguenze : 1) l'encomio paradossale puo essere, infatti, compreso solo alla luce della sua devianza dalla lode formulata seriamente. Attraverso questo rapporto esso asserisce, implicitamente, la relativita di tutti i valori. Suggestire che ogni argomento puo essere indifferentemente esaltato grazie ad un'abile manipolazione linguistica significa suggerire che non c'e uno standard assoluto, una sola verita sulla quale fondare i propri giudizi ; 2) d'altra parte poiche la messa in discussione dell'esistenza di un unico sistema di valori e realizzata esibendo il ruolo che il potere del linguaggio gioca nel creare e distruggere i valori e le credenze "ortodosse", essa si trasforma implicitamente in un modo per illustrare l'abilita tecnica del locutore ».
 - 2 SEGAL 1962 p. 112 : « Hence the speech may even have served as a kind of formal profession of the aims and methods of his art, a kind of advertisement » et note 58 p. 145.
 - 3 CASSIN 1995 ; IOLI 2013.
 - 4 SPATHARAS 2001 p. 109. Il explique que Gorgias jongle avec les modes de pensée et d'écriture : il mêle mention du divin et analyse de certains phénomènes détachés des dieux (le désir), il associe réflexion générale et le cas particulier d'Hélène, style poétique et écriture en prose...
 - 5 CASSIN 1995 p. 206 ; SPATHARAS 2001 p. 108-09 ; IOLI 2013 p. 17-18.

II. TEXTE ET TRADUCTION.

A. Structure de l'éloge.

EXORDE	§ 1-2
Affirmation générale : ce qui fait l'ordre.	§ 1
Présentation du projet : faire cesser les accusations contre Hélène et montrer la vérité.	§ 2
<hr/>	
PARTIE 1 DE L'ARGUMENTATION - CONFIRMER LA PLACE D'HÉLÈNE PARMIS LES SUJETS D'ÉLOGE AVEC SES QUALITÉS NATURELLES.	§ 3-4
Sa généalogie.	§ 3
Sa beauté, qui attire le désir des héros.	§ 4
<hr/>	
PARTIE 2 DE L'ARGUMENTATION – MONTRER LE CARACTÈRE INJUSTE DU BLÂME	§ 5-19
Annonce de la recherche des causes du départ d'Hélène à Troie.	§ 5
Annonce de trois causes.	§ 6
Cause 1 – <u>L'action des forces supérieures.</u>	
Cause 2 – <u>L'emploi de la force par un barbare.</u>	§ 7
Cause 3 – <u>L'action du discours persuasif et trompeur.</u>	§ 8-15
<i>Définition du discours et de son action sur les émotions.</i>	§ 8
<i>Démonstration par l'expérience des effets du discours poétique et des épodes.</i>	§ 9-10
<i>Explication de l'efficacité du discours trompeur.</i>	§ 11
<i>Première conclusion pour Hélène : elle fut contrainte par le discours.</i>	§ 12
<i>Illustrations de la capacité de la persuasion à modeler l'esprit.</i>	§ 13
<i>Effets des discours sur l'esprit ; effets des drogues sur le corps.</i>	§ 14
<i>Seconde conclusion pour Hélène : elle n'est pas coupable.</i>	15a
Cause 4 – <u>L'action du désir sur Hélène.</u>	§ 15-19
<i>L'impression des choses sur l'esprit à travers la vue.</i>	§ 15
<i>Illustration : la réaction de l'esprit à la vue de choses effrayantes.</i>	§ 16-17
<i>Illustration : les émotions suscitées par la vue de beaux artefacts.</i>	§ 18
<i>Implication : la vue d'Alexandre par Hélène.</i>	§ 19
Conclusion du raisonnement de la seconde partie : quelle que soit la cause, Hélène est exempte d'accusation.	§ 20
<hr/>	
CONCLUSION DU DISCOURS : Réussite du projet initialement annoncé.	§ 21

B. *Éloge d'Hélène, Gorgias.*

L'histoire de la constitution du texte est présentée de façon très complète dans la préface à l'édition de Donadi, publiée en 2016¹. Le texte que je propose ici est établi par mes soins : il suit principalement la leçon A (qui est aussi le manuscrit de référence de l'édition de Donadi) mais s'en écarte à plusieurs reprises, lorsque le texte qu'elle propose ne paraît pas satisfaisant : ces choix éditoriaux seront signalés et discutés dans le cours de l'analyse.

Pour faciliter la compréhension de ces choix et des discussions à venir, il faut préciser qu'il existe deux anciennes familles de manuscrits, toutes deux élaborées à partir d'un même archétype. La famille α est composée d'un seul manuscrit, A (*Burneianus* 95, daté du début du XIV^e siècle). Dans la partie supérieure du *stemma* de la famille β , on trouve cinq manuscrits, répartis sur deux branches :

- γ , qui a donné Am₃ (*Mediolanensis Ambr.* D 42 - autrefois Gr. 230, daté du XIV^e s.) et R (*Parisianus Gr.* 1038, début-milieu XIV^e s.).
- δ , qui a donné :
 - V (*Parisianus Coisl* 249, fin X^e – début XI^e s.)
 - et la famille ϵ , composée de X (*Palatinus Gr.* 88, XII^e s.) et de Co (*Vaticanus Gr.* 2207, XIV^e s.).

Les manuscrits les plus discutés sont A (qui sert de référence à l'édition de Donadi, à celle de Laks et Most et à celle de Diels et Kranz²) et X.

§ 1 Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαινῶ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθέναι· ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητά. § 2 τοῦ δ' αὐτοῦ ἄνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν. ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδειῖξαι καὶ δεῖξαι τὰληθὲς καὶ παῦσαι τῆς ἁμαθίας.

1 DONADI 2016.

2 D-K. 1952 ; L-M. 2016.

§ 3 ὅτι μὲν οὖν φύσει καὶ γένει τὰ πρῶτα τῶν πρώτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἢ γυνὴ περὶ ἧς ὅδε ὁ λόγος, οὐκ ἄδηλον οὐδὲ ὀλίγοις. δῆλον γὰρ ὡς μητρός μὲν Λήδας, πατρὸς δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, Τυνδάρεω καὶ Διός, ὧν ὁ μὲν διὰ τὸ εἶναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ φάναι ἠλέγχθη, καὶ ἦν ὁ μὲν ἀνδρῶν κράτιστος ὁ δὲ πάντων τύραννος. § 4 ἐκ τοιούτων δὲ γενομένη ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος, ὃ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε· πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνειργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων, ὧν οἱ μὲν πλούτου μεγέθη, οἱ δὲ εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξίαν, οἱ δὲ ἀλκῆς ἰδίας εὐεξίαν, οἱ δὲ σοφίας ἐπικτήτου δύναμιν ἔσχον· καὶ ἦκον ἅπαντες ὑπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικῆτου. § 5 ὅστις μὲν οὖν καὶ δι' ὅτι καὶ ὅπως ἀπέπλησε τὸν ἔρωτα τὴν Ἑλένην λαβῶν, οὐ λέξω· τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἂ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει.

τὸν χρόνον δὲ τῷ λόγῳ τὸν τότε νῦν ὑπερβὰς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον. § 6 ἢ γὰρ Τύχης βουλήματι καὶ θεῶν κελεύσματι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσματι ἔπραξεν ἂ ἔπραξεν, ἢ βία ἀρπαθείσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα.

εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιός αἰτιαῖσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίᾳ ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἠγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βία καὶ σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἢ] τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

§ 7 εἰ δὲ βία ἠρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δῆλον ὅτι ὁ <μὲν> ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἢ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν. ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ νόμῳ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ νόμῳ μὲν ἀτιμίας, λόγῳ δὲ αἰτίας, ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν· ἢ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθείη μᾶλλον ἢ κακολογηθείη; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἢ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτιραί, τὸν δὲ μισῆσαι.

§ 8 εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω· § 9 δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι. τὴν ποιήσιν ἄπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθήσας, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον.

§ 10 αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῶδαί ἐπαγωγὸι ἡδονῆς, ἀπαγωγὸι λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῶδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὗρηνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

§ 11 ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίως ᾧν ὁ λόγος, ἢ <πά>τα· νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις ἀτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

§ 12 τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην ἔμνος ἦλθεν† ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὔσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βία ἠρπάσθη; τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν†, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς.

§ 13 ὅτι δ' ἡ πειθὴ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιῶν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

§ 14 τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. § 15 καὶ ὅτι μὲν, εἰ λόγῳ ἐπείσθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται.

τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξιμι. εἰ γὰρ ἔρως ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονέναι ἁμαρτίας αἰτίαν.

ἂ γὰρ ὀρώμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστος ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἡ ψυχὴ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται. § 16 αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα καὶ πολέμιον ἐπὶ πολεμίοις ὀπλίσει κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήριον τοῦ δὲ προβλήματα, εἰ θεάσεται ἡ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες. ἰσχυρὰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον ἐξωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὀψεως, ἣτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀσμενίσαι καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην γιγνομένου. § 17 ἤδη δὲ τινες ἰδόντες φοβερὰ καὶ τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ φρονήματος ἐξέστησαν· οὕτως ἀπέσβεσε καὶ ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα. πολλοὶ δὲ ματαίοις πόνοις καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσιάτοις μανίαις περιέπεσον· οὕτως εἰκόνας τῶν ὀρωμένων πραγμάτων ἡ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι. καὶ τὰ μὲν δειματοῦντα πολλὰ μὲν παραλείπεται, ὅμοια δ' ἐστὶ τὰ παραλειπόμενα οἷάπερ <τὰ> λεγόμενα.

§ 18 ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἐν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάσωνται, τέρπουσι τὴν ὄψιν· ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποίησις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία ὅσον ἠδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν. οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν. πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμάτων καὶ σωμάτων.

§ 19 εἰ οὖν τῷ τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἦσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς εἰ μὲν θεὸς θεῶν θείαν δύναμιν <ἔχει>, πῶς ἂν ὁ ἦσσαν εἴη τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἁμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον· ἦλθε γὰρ, ὡς ἦλθε, ψυχῆς ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλευμασιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς.

§ 20 πῶς οὖν χρὴ δίκαιον ἡγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βία ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἢ ἔπραξε, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν ;

§ 21 ἀφείλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλῦσαι μώμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

C. Traduction

1- L'ordre¹ pour la cité est la qualité de ses hommes, pour le corps la beauté, pour l'esprit la sagesse, pour l'action la vertu, pour le discours la vérité. Le contraire de ces qualités est le désordre. Pour l'homme, la femme, le discours, l'ouvrage, la cité et l'action, il faut honorer d'un éloge ce qui est digne d'éloge, et donner un blâme à ce qui en est indigne, car c'est égale faute et ignorance de blâmer ce qui est louable et de louer ce qui est blâmable. 2- Il appartient au même homme de dire correctement ce qu'il faut et de réfuter ceux qui blâment Hélène, femme au sujet de laquelle ont été unanimes de voix et d'esprit la confiance qu'ont les poètes dans ce qu'ils écoutent et la réputation de son nom, qui est devenu une mémoire des malheurs. Mais moi je veux, en donnant un raisonnement à mon discours, faire cesser l'accusation contre celle qui est dénigrée, montrer que ceux qui la blâment sont menteurs, montrer le vrai et faire cesser l'ignorance.

3- Que donc par sa nature et son origine la femme au sujet de laquelle (je donne) ce discours est la première des premiers hommes et femmes, ce n'est pas sans évidence, pas même pour un petit nombre de gens. Il est en effet évident que sa mère est Lédä. Quant à son père, c'est un dieu, mais il se dit que c'est un mortel, Tyndare et Zeus. Des deux, l'un en avait la réputation parce qu'il l'était tandis que l'autre a été réfuté parce qu'il disait (l'être) et l'un était le plus fort des hommes, tandis que l'autre était le maître absolu de tous. 4- Née de tels parents, elle disposait d'une beauté semblable à celle d'une déesse, qu'elle a reçue et qui ne passa pas inaperçue. Elle fit naître de très nombreux aspirations au désir chez un très grand nombre de personnes, elle rassembla avec un seul corps de nombreux corps de guerriers qui s'enorgueillissaient de grandes qualités, parmi lesquels les uns détenaient la grandeur d'une richesse, d'autres la gloire d'une noblesse antique, d'autres la bonne

1 Toutes les traductions sont personnelles.

constitution d'une force personnelle, d'autres la puissance d'une sagesse acquise. Et tous sont venus sous l'effet d'un désir qui aime vaincre et d'un invincible amour des honneurs. 5 - Qui a satisfait son amour en emmenant Hélène, pourquoi et comment, je ne le dirai pas : dire ce qu'ils savent à ceux qui le savent apporte de la confiance mais ne procure pas de plaisir.

En allant désormais au-delà du temps d'alors avec mon discours, j'avancerai jusqu'au début du discours à venir et exposerai les causes pour lesquelles il était naturel qu'ait lieu le départ d'Hélène vers Troie. 6- C'est soit par une intention de la Fortune, un ordre des dieux et un décret de la Nécessité qu'Hélène a fait ce qu'elle a fait, soit enlevée de force ou persuadée par des discours.

Si c'est à cause du premier cas, est digne d'être tenu pour responsable le responsable. Il est en effet impossible à la prévoyance humaine d'empêcher l'ardeur d'un dieu. Ce qu'il y a de plus fort n'est pas de nature à être empêché par le plus faible mais ce qu'il y a de plus faible est de nature à être dominé et conduit par le plus fort et le plus fort à guider, le plus faible à suivre. Un dieu est ce qu'il y a de plus fort qu'un homme par la force, la sagesse et le reste. S'il faut par conséquent attribuer la cause à la Fortune ou au dieu, il faut absoudre Hélène de sa mauvaise réputation.

7 - Si toutefois elle a été enlevée de force et forcée de façon illégale et maltraitée de façon injuste, il est évident que celui qui a enlevé, dans la mesure où il a maltraité, a commis une injustice mais que celle qui a été enlevée, dans la mesure où elle a été maltraitée, a subi un malheur. Il mérite donc, le barbare qui a entrepris une entreprise barbare en terme de loi, de discours et d'action, d'obtenir une privation de ses droits en terme de loi, une accusation en terme de discours et un châtement en terme d'action. Cependant, celle qui a été forcée, privée de sa patrie et éloignée de ses proches, comment ne pourrait-elle pas être prise en pitié de façon naturelle, plutôt que d'être conspuée ? Lui a commis des actes indignes, tandis qu'elle en a pâti. Il est donc juste de la plaindre et de le haïr.

8- Si toutefois celui qui a persuadé et trompé l'âme est le discours, pas même pour cela il n'est difficile de plaider la défense et d'absoudre de l'accusation de cette manière. Le discours est un grand maître qui avec un corps tout à fait petit et tout à fait invisible accomplit des actions tout à fait

divines. Il est en effet capable de faire cesser la peur, d'ôter le chagrin, de produire de la joie et d'accroître la pitié. Je montrerai comment il en est ainsi : 9- il faut le démontrer aussi par l'opinion à ceux qui écoutent. Je considère et j'appelle la poésie, sans exception, un discours qui soit en mètres. Chez ceux qui l'écoutent pénètre un frisson empli d'effroi, la pitié qui fait beaucoup pleurer et le douloureux regret; à l'égard des bonheurs et revers des affaires et individus qui nous sont étrangers, l'âme ressent à travers les discours une émotion particulière. Mais je dois quitter ce discours pour un autre.

10- Les chants magiques possédés par les dieux au moyen des discours attirent en effet le plaisir, éloignent le chagrin. En se mettant en effet en relation avec l'opinion de l'âme, la puissance du chant magique la séduit, persuade et change par sorcellerie. Deux arts ont été inventés, sorcellerie et magie, qui constituent des facteurs de faute pour l'âme et de tromperie pour l'opinion.

11- Combien ont persuadé et persuadent encore combien de gens sur combien de sujets, en façonnant un discours mensonger! En effet si tous pour tout sujet avaient la mémoire du passé, la prévoyance du présent et de l'avenir, le discours, même semblable, ne tromperait pas d'une façon semblable. Or en réalité il n'est facile ni de se souvenir du passé ni de considérer le présent ni de prédire l'avenir, de telle sorte que la plupart des gens sur la plupart des sujets fournissent à l'âme l'opinion pour conseillère. Mais l'opinion, vacillante et sans fermeté, enlace ceux qui en usent dans des malheurs vacillants et sans fermeté.

12- Quelle cause donc empêche qu' Héléne aussi semblablement... même si elle n'avait pas été jeune, comme si ... elle fut enlevée avec violence? En effet ... mais a la même puissance. Celui qui a persuadé, le discours, contraint en effet l'âme qu'il a persuadée à obéir à ce qui est dit et être d'accord avec ce qui est fait. Donc celui qui a persuadé commet une injustice, en tant qu'il a contraint, tandis que celle qui a été persuadée est à tort, en tant que contrainte par le discours, dénigrée.

13- Quant au fait que la persuasion, quand elle prend part au discours, marque même de son empreinte l'âme comme elle veut, il faut d'abord prendre connaissance des discours des météorologues, qui, écartant une opinion et en produisant une autre à la place, rendent visibles aux yeux de l'opinion ce qui est incertain et obscur, deuxièmement les luttes imposées avec des discours dans lesquels un discours seul plaît à une large masse et la persuade parce qu'il est écrit avec art,

non parce qu'il est prononcé selon la vérité. Troisièmement, des joutes des discours philosophiques dans lesquelles la rapidité du jugement aussi s'avère faire souvent changer le crédit donné par l'opinion.

14- Un même rapport régit la puissance du discours sur la disposition de l'âme et la disposition des drogues sur la nature des corps. De même en effet que certaines drogues expulsent hors du corps certaines humeurs et que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, de même certains discours chagrinent, d'autres procurent du plaisir, d'autres suscitent la peur, d'autres incitent au courage leurs auditeurs, d'autres encore droguent l'âme au moyen de quelque mauvaise persuasion et l'ensorcellent. 15- Et que, si elle a été persuadée par un discours, elle n'a pas commis de faute mais a subi un malheur, c'est dit.

Mais j'exposerai la quatrième cause dans la quatrième partie. Si, en effet, le désir était celui qui fit tout cela, Hélène échappera sans peine à l'accusation de la prétendue faute.

En effet ce que nous voyons a une nature non que nous voulons mais qui a échoué à chacun. Toutefois par la vue, l'âme est marquée même dans ses comportements. 16- Aussitôt, en effet, que la vue contemple des corps guerriers et un ornement guerrier en équipement pour des affaires guerrières, de bronze ou de fer, tantôt défensive, tantôt protectrice, si elle les contemple, la vue est troublée et trouble l'âme, de sorte que souvent, puisqu'il y a annonce d'un danger, on fuit, frappé de terreur. La vérité, puissante, de la loi est en effet chassée à cause de la peur suscitée par la vue, vue qui, lorsqu'elle s'approche, fait se réjouir lorsque le beau est ce qui est jugé à l'aide de la loi et le bien ce qui advient à l'aide de la justice. 17- Certains, parce qu'ils ont vu des choses effrayantes, ont désormais perdu leur entendement, même s'il était présent, dans les circonstances présentes. Ainsi, la peur éteint pour de bon et chasse la pensée. Beaucoup de gens tombent dans des peines hors de propos, des maladies terribles et des folies difficiles à guérir, tellement la vue a imprimé dans leur entendement des images des choses qu'ils voient. Et je laisse de côté de nombreuses sources d'épouvante, mais ce que je laisse de côté est semblable à ce qui a été dit.

18- Mais assurément les peintres, lorsque, à partir d'un grand nombre de couleurs et de corps, ils produisent complètement un seul corps et une seule attitude, réjouissent la vue. Mais quelle vue agréable la création de statues d'hommes et la production de représentations divines fournissent aux yeux! En conséquence, c'est de façon naturelle que certains éléments affligent la vue mais qu'elle

éprouve du regret pour d'autres. De nombreux éléments produisent chez nombre de gens le désir et le regret de d'un grand nombre d'objets et de corps.

19- Si donc l'œil d'Hélène, charmé par le corps d'Alexandre, a transmis à son âme de l'ardeur et une querelle de désir, qu'y a-t-il d'étonnant ? Si Éros, en tant que dieu, a la puissance divine des dieux, comment le plus faible serait capable de le repousser et de l'écarter ? Si à l'inverse il est maladie humaine et inconscience de l'âme, il ne faut pas blâmer comme s'il s'agissait d'une faute mais considérer qu'il s'agit d'une infortune. Hélène est venue en effet de la façon dont elle est venue, par des pièges pour son âme, non par des intentions du jugement, et par des contraintes du désir, non par des préparations d'un plan.

20- Comment faudrait-il donc penser juste le blâme porté contre Hélène, elle qui, qu'elle ait fait ce qu'elle a fait sous le coup de l'amour ou persuadée par un discours ou enlevée de force ou contrainte par une contrainte divine, échappe totalement à l'accusation ?

21- J'ai par ce discours éloigné de cette femme la mauvaise réputation, je m'en suis tenu à la règle que j'avais exposée au début de mon discours : j'ai tenté de mettre fin à l'injustice du blâme et l'ignorance de l'opinion, j'ai voulu écrire ce discours comme un éloge d'Hélène et comme mon amusement.

CHAPITRE II - LA CONSTRUCTION D'UNE AUTORITÉ DISTINCTE DE CELLE DES POÈTES POUR UN DISCOURS DISANT LA VÉRITÉ (§ 1-2).

L'exorde énonce une série de définitions puis des propositions qui amènent progressivement le sujet du discours. Dans une première partie sont énoncés des propos généraux, qui semblent relever du bon sens et globalement consensuels. La première phrase s'achève par la mention de ce en quoi consiste l'harmonie d'un discours : la vérité. Suit alors un précepte invitant à parler de manière conforme à son sujet, c'est-à-dire à louer et blâmer respectivement ce qui mérite un éloge ou un blâme (1c) et une explication de cette prescription (1d). Dans un second temps (2a), le propos passe des affirmations générales à leur application au cas particulier d'Hélène : il y a nécessité à dire ce qu'il faut et à contester les poètes qui blâment Hélène. La conclusion (l'harmonie d'un discours concernant Hélène consiste à contredire le blâme) est présentée à travers l'annonce par Gorgias du sujet de son discours (2b).

La progression logique de l'exorde n'est pas immédiatement claire, dans la mesure où les propositions se succèdent avec un simple δέ pour connecteur et où d'une phrase à l'autre, Gorgias n'évoque pas les mêmes enjeux et n'emploie pas les mêmes termes pour parler du discours. L'analyse de cette progression et la conclusion de l'exorde, qui fait la synthèse de tout ce qui précède, permettent de comprendre que la vérité du discours érigée dans la première phrase est ensuite définie comme l'adaptation du discours à l'objet qu'il traite (1b). Ce principe de vérité est alors appliqué au cas d'Hélène (§ 2) mais de façon inattendue et qui rompt avec l'opposition entre l'éloge et le blâme qui avait été défini auparavant : le rhéteur ne précise pas quel type de discours il entend tenir à son sujet mais son intention de contester un discours de blâme faux. Tout en amenant progressivement son programme, Gorgias énonce le moyen qui garantit son accès à la vérité, le raisonnement (λογισμός). Je souhaiterais souligner qu'à travers toute cette présentation, Gorgias ne présente pas son discours comme un éloge, mais comme un discours qui dit ce qu'il faut, et qu'il construit son autorité en s'opposant à toute la tradition poétique : l'exorde lui permet de construire son rapport à la vérité et son autorité sur des principes distincts de ceux auxquels les poètes ont recours.

I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 1-2)EXORDE (§ 1-2)

1a-b. Définition du κόσμος selon différents objets (pour le discours, la vérité).

1c. Précision sur ce en quoi consiste la vérité : prescription pour que le discours soit adapté à la valeur de son objet (l'éloge s'il est digne d'éloge ; le blâme s'il est indigne d'éloge).

1d. Explication : ne pas prononcer un discours adapté est ignorance et tromperie.

2a. Application de cette règle au cas d'Hélène : la nécessité de dire correctement ce qu'il faut et de contester ceux qui blâment Hélène, associée à des malheurs.

2b. Annonce du projet : dire la vérité et contester ceux qui blâment Hélène, à l'aide d'un raisonnement.

II. LE PRINCIPE DE VÉRITÉ DU DISCOURS ANCRÉ DANS LA SPHÈRE HUMAINE AUX CÔTÉS DES VALEURS MORALES.

L'exorde commence par une série de définitions de l'« harmonie », κόσμος, qui évolue selon l'objet dont elle est la caractéristique. Cinq objets sont mentionnés ; le premier d'entre eux, la cité, fixe le cadre dans lequel les autres sont envisagés (la sphère de la société humaine). Pour la cité comme pour deux autres des objets, l'âme et l'action, le κόσμος est défini comme une valeur morale. Dans ce contexte, la vérité est le κόσμος défini pour le dernier objet de la liste, le discours : c'est là le point culminant de la proposition, puisqu'il place le discours de Gorgias sous le signe de la vérité et que c'est ce point que la suite du discours développe.

Ceci amène alors à s'interroger sur la fonction des définitions qui précèdent celle sur le κόσμος du discours. Dans un article consacré aux *incipit* de certains écrits présocratiques et de traités médicaux, L. Gemelli-Marciano commente quelques-uns d'entre eux, datés du dernier quart du V^e siècle, et remarque soit une tendance à annoncer, au début du traité, le principe sur lequel repose le discours qui suit¹, soit une tendance à formuler des remarques méthodologiques. Ce dernier cas est illustré par Diogène d'Apollonie : le philosophe affirme de manière dogmatique, en tête de son traité, la nécessité de commencer un discours par un propos incontestable, simple et solennel². Ce serait là un moyen, selon Gemelli-Marciano, de contribuer à convaincre le public³. La remarque liminaire de *l'Éloge d'Hélène* est à mi-chemin de ces deux tendances : la série de définitions initiales permet à Gorgias, tout en réfléchissant à la définition du terme κόσμος, d'énoncer des valeurs qui font consensus (il s'agit de valeurs traditionnelles, comme l'a souligné Giombini⁴). Mais il y a aussi une valeur programmatique dans le terme κόσμος initial⁵ et dans la proclamation que ce

1 C'est le cas par exemple du premier fragment d'Ion de Chios édité par Diels et Kranz (2 D-K. : ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλέον ἢ ἔλασσον τούτων τῶν τριῶν, « Voici le début de mon discours : tout est trois, et il n'y a rien de plus ni de moins que ces trois éléments ») ou du traité hippocratique *Sur la semence*.

2 Diogène d'Apollonie 1 D-K. = D2 L-M., λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἐρμηγεῖαν ἀπλὴν καὶ σεμνήν, « il me semble que c'est une nécessité, au début de tout discours, de fournir un début incontestable et une expression simple et solennelle ». Voir également le traité *Des chairs*.

3 GEMELLI-MARCIANO 2007 p. 29-33. Je laisse de côté la datation plus fine de ces deux tendances qu'elle établit.

4 GIOMBINI 2012 p. 111.

5 En ce sens, voir IOLI 2013 p. 215.

κόσμος est, pour un discours, la vérité. Néanmoins, la proposition joue également un troisième rôle : les définitions ont pour fonction d'ancrer la vérité du discours dans le monde des hommes, et de ses valeurs.

A. Le sens du terme κόσμος.

Le sens du terme κόσμος a posé quelques difficultés aux traducteurs et commentateurs du discours en raison de ses multiples acceptions¹, que la définition proposée par J. Puhvel parvient à regrouper (« a notion of ordering, arraying, arranging, and structuring discrete units or parts into a whole which is "proper" in either practical, moral, or esthetic ways »²). Pour résumer, dans la poésie archaïque le κόσμος désigne deux éléments. Il peut renvoyer à un ensemble structuré issu d'un travail : un objet, un équipement, une construction élaborée par l'homme (par exemple les bossettes d'un harnais, *Iliade* IV 145 ; le cheval de Troie, *Odyssée* VIII 492), le résultat d'un travail qui contribue à créer un ensemble (tous les gestes d'Héra qui prépare son corps afin de séduire Zeus aboutit à un κόσμος, *Iliade* XIV 187³). Il renvoie par ailleurs à une norme, dont on salue le fait qu'elle soit respectée, au sein de l'expression κατὰ κόσμον, « de façon appropriée » (employée par exemple par Ulysse pour louer le chant de Démodocos, *Odyssée* VIII 489 – j'y reviendrai) ou dont on déplore qu'elle ne le soit pas, avec l'expression οὐ κατὰ κόσμον, « de façon inappropriée » (employée par Ulysse pour désigner les paroles de Thersite, *Iliade* II 14, ou par Zeus lorsqu'il reproche à Hector de revêtir les armes qui recouvrent le cadavre de Patrocle : il s'agit des armes d'Achille qu'il n'a pas tué et qui reste plus fort que lui, *Iliade* XVII 205). Le sens de « parure », « ornement », se développe ensuite⁴ ; ainsi que le sens renvoyant au monde ordonné, à l'univers, développé par les philosophes présocratiques⁵.

1 Pour une présentation de ces sens je renvoie notamment à DILLER 1956. Voir également PUHVEL 1976 ; DU SABLON 2014 p. 59-63.

2 PUHVEL 1976 p. 154.

3 Diller récuse l'idée qu'il soit uniquement question dans cette occurrence de « parure », car Héra ne fait pas qu'orner son corps mais elle accomplit d'autres gestes comme se nettoyer et s'oindre le corps (DILLER 1956 p. 49). Du Sablon parle au contraire de parure, pour Héra comme par exemple pour Pandore chez Hésiode (*Travaux et Jours* 76 ; DU SABLON 2014 p. 59 et 182).

4 Par exemple chez Eschyle, *Suppliants* 463, ou Euripide, fgt. 26.1 Jouan : κόσμος δὲ σιγῆς στέφανος ἀνδρὸς οὐ κακοῦ, « l'ornement du silence est une couronne pour l'homme qui n'est pas mauvais ». Voir DILLER 1956 p. 58 pour l'analyse de certains emplois avec ce sens en poésie lyrique et en tragédie.

5 Voir par exemple Héraclite fgt. 30 D-K. = D85 L-M. ; Empédocle fgt. 26.5 D.-K. = D77b 5 L-M. Pour une analyse de l'emploi du terme avec ce sens chez Anaximandre, voir Kahn 1960, p. 47 et 188 sq. et p. 219-30 pour certains autres présocratiques.

Gorgias emploie le substantif ou des termes affiliés, ailleurs dans ses discours, avec les deux premières acceptions qu'on a relevées¹. Pour *l'Éloge d'Hélène*, un premier groupe (limité) de traducteurs et commentateurs privilégie l'idée d'ornement : « lustrò » (Donadi) ; « Zier » (Buccheim) ; « parure » (Laks et Most)². Dans la même lignée Constantinidou considère que la mention de la beauté comme κόσμος du corps fait allusion à la beauté d'Hélène ; la première phrase du discours annoncerait son intention de célébrer cette beauté³. Cette lecture a été contestée par Bona : parler d'ornement suggère un élément extérieur, or dans la liste de définitions que propose Gorgias, le κόσμος fait partie intégrante de l'objet auquel il est rattaché (pour la cité, c'est la qualité de ses citoyens ; pour l'âme la vertu est sienne, comme la beauté est propre au corps)⁴. Un second groupe de chercheurs accorde alors au terme l'idée à la fois d'ordre et de convenance, considérant que le terme est doté d'une dimension éthique⁵ : Mc Dowell précise qu'il est question du bon ordre qui est la condition pour que chacun des objets envisagé puisse être jugé « bon »⁶ ; Paduano parle d'un principe « axiologique et téléologique »⁷. Enfin, un troisième groupe considère qu'il est difficile de trancher en faveur du sens esthétique ou du sens éthique et que le terme est sans doute polysémique⁸.

1 Au § 16 de l'éloge, le terme décrit l'ensemble de l'équipement des guerriers. Dans la *Défense de Palamède*, Palamède évoque les progrès et les inventions qu'il a apportés aux hommes pour rappeler qu'il a structuré, organisé leur existence désordonnée : τίς γὰρ ἂν ἐποίησε τὸν ἀνθρώπειον βίον πόριμον ἐξ ἀπόρου καὶ κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου, τάξεις τε πολεμικὰς εὐρῶν μέγιστον εἰς πλεονεκτῆματα, νόμους τε γραπτὸς φύλακας [τε] τοῦ δικαίου, γραμματὰ τε μνήμης ὄργανον... ; *Palamède* 30, « Qui, en effet, aurait pourvu la vie humaine qui était dépourvue, qui l'aurait organisée alors qu'elle était désorganisée, par l'invention des ordres de bataille (très importante en vue de prendre l'ascendant), des lois écrites qui sont gardiennes du droit, des lettres qui sont un instrument de la mémoire...? ». Dans l'oraison funèbre où Gorgias loue la capacité des Athéniens à répondre de manière adéquate aux situations et aux comportements des ennemis, le fait qu'ils se montrent « violents avec les violents » est mis en balancement avec le fait qu'ils se montrent « modérés avec les modérés » (ὕβρισται εἰς τοὺς ὑβριστάς, κόσμιοι εἰς τοὺς κοσμίους, Gorgias fgt. 6 D-K. = D28 L-M.) : le terme prend alors une connotation morale, décrivant un comportement qui se situe dans les limites de la convenance.

2 DONADI 1982 ; BUCHHEIM 1989 ; L-M. 2016.

3 CONSTANTINIDOU 2008 note 3 p. 26-27.

4 BONA 1974 p. 6.

5 Le terme est traduit par « harmonie » (UNTERSTEINER 1961 ; IOLI 2013), « ordre » (CASSIN 1995), « principio ordinatore » (PADUANO 2007), « grace » (DOWELL 1982). La traduction par « perfection » proposée par Bona, Noël et Giombini introduit à mon sens une idée absente du terme grec (BONA 1974 ; NOËL 1989 ; GIOMBINI 2012).

6 DOWELL 1982 p. 28 : « 'goodness', 'merit', the thing which brings renown, the proper condition in virtue of which a city is a good city, a body a good body, etc. ».

7 PADUANO 2007 p. 89.

8 SPATHARAS 2001 p. 128-29 ; GOLDHILL 2012 p. 55 ; IOLI 2013 p. 215-16. S. Goldhill estime que le terme introduit une ambiguïté : la beauté dont il va être question, celle d'Hélène, apporte le désordre et la destruction d'une cité, qui n'est pas vraiment compatible avec l'idée d'ordre que le mot suggère. Mais cette ambiguïté est absente du texte puisque, comme on le verra, Hélène n'est absolument pas

La nature polysémique du terme et la série de définitions permettent difficilement de trancher nettement pour un sens plutôt qu'un autre. Deux certitudes se font tout de même jour. La première est le caractère indispensable du κόσμος pour chacun des éléments cités. En effet, son absence équivaut à la présence du principe contraire, le « désordre », ἀκοσμία¹, ce qui signifie que ce κόσμος garantit l'équilibre de chaque objet mentionné². La seconde certitude résulte de la nature des κόσμοι mentionnés : il s'agit, pour certains d'entre eux, de vertus ou de valeurs, qui donnent au κόσμος, comme on va le voir, une dimension éthique (sans que pour autant cela exclue la dimension esthétique du terme).

B. Les définitions du κόσμος : des valeurs ou des vertus envisagées au sein de la cité.

Les définitions proposées ne sont pas simples à comprendre. Certaines paraissent surprenantes : au regard du sujet du discours (c'est-à-dire Hélène, la femme dont la beauté fut l'enjeu de la guerre de Troie), placer la beauté physique du côté de l'ordre peut surprendre ; attribuer la sagesse à l'âme, plutôt qu'à une capacité intellectuelle, également. En outre, les termes qui définissent le κόσμος de chaque objet posent pour certains des difficultés de compréhension en raison de leur polysémie. Le discours commence donc par un propos en apparence simple et clair,

associée à la destruction et au désordre par Gorgias.

- 1 Le terme est attesté à partir du V^e siècle et par deux fois opposé au κόσμος. Dans un fragment en prose attribué à Ocellos, le penseur s'interroge sur la cause pour laquelle le κόσμος est adapté (ἀρμόζεσθαι) et ne tombe jamais dans l'ἀκοσμία (Ocellos fgt. 1 Harder) ; dans un fragment attribué à Sophocle, le κόσμος et l'ἀκοσμία sont ceux de l'esprit : οὐ κόσμος, οὐκ, ὦ τλήμων, ἀλλ' ἀκοσμία φαίνοιτ' ἄν εἶναι σῶν τε μαργότης φρενῶν, Sophocle fgt. 846 Radt, « il apparaîtrait que ce n'est pas un ordre, non, malheureux, mais un désordre et une folie de tes esprits ». Chez Euripide sont associés le tumulte et le désordre des paroles lorsque Agamemnon sort de sa tente aux cris de son esclave molesté par Ménélas : τίς ποτ' ἐν πύλαισι θόρυβος καὶ λόγων ἀκοσμία, Euripide *Iphigénie à Aulis* 317, « qu'est-ce donc que ce tumulte et ce désordre de paroles à ma porte ? »
- 2 Ce qu'a déjà discrètement suggéré Paduano (PADUANO 2007 p. 89). Cette opposition κόσμος / ἀκοσμία entre dans la catégorie du lieu des contraires. Rambourg fait l'hypothèse que Gorgias emprunte cette forme d'argumentation aux physiologues présocratiques (RAMBOURG 2014 p. 259-64) ; il faut cependant remarquer que ce procédé d'opposition universelle de deux éléments, l'un positif, facteur d'équilibre au sein de la cité, et l'autre négatif, est employé dans le poème de Solon sur l'Eunomie, où celle-ci est opposée à la Dusnomie : ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει, / ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομίη παρέχει· / Εὐνομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει, / καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκους ἀμφιτίθησι πέδας, Solon fgt. 4 West 30-33, « Mon cœur m'enjoint d'enseigner cela aux Athéniens, comment Dusnomie fournit à la cité de très nombreux maux, tandis qu'Eunomie rend toute chose bien ordonnée et ajustée et dispose souvent des chaînes autour des hommes injustes ». Sur cette opposition chez Solon, voir BLAISE 2006 p. 119-20.

mais qui apparaît dans le détail ambigu, du moins pour le lecteur moderne. Néanmoins, même si les ambiguïtés sont bien présentes, une lecture cohérente peut se faire jour.

Il faut d'abord observer la progression du propos : ces définitions du κόσμος concernent des éléments de la sphère humaine, qui sont envisagés dans le cadre plus strict de la cité. En effet, le premier κόσμος, celui de la cité, concerne les hommes qui la composent et il est le seul de la liste à ne pas être mis en balancement avec une autre réalité. Les deux paires qui suivent, dans la mesure où elles concernent la nature des hommes (le corps et l'âme) ou leurs réalisations (l'action et le discours), sont considérées dans son cadre¹.

La dimension éthique du κόσμος est visible en raison du fait qu'il correspond à une valeur ou une vertu dans trois cas : la cité, l'âme et l'action. En ce qui concerne la cité², le terme εὐανδρία peut prendre un sens plus particulièrement quantitatif³ ou qualitatif⁴, et ces deux sens semblent se superposer lorsqu'il est question d'une collectivité⁵ : en effet, une ville riche d'hommes qui n'ont

-
- 1 SPATHARAS 2001 p. 128 : « The first one, πόλις, in an inclusive entity » ; PADUANO 2007 p. 69 : « tutto l'insieme delle caratteristiche individuali viene previamente inquadrato dalla dimensione della collettività ».
 - 2 L'idée d'un κόσμος pour une cité n'est pas nouvelle, les premiers mots du discours n'ont donc rien de surprenant : ce κόσμος est un monument, ornement pour la cité (ἄστυ) dans une épigramme d'Anacréon (6.142 Beckby, *Anthologia Graeca*) ; l'ensemble des vertus ou des actions d'un citoyen (chez Simonide par exemple : μαρτυρεῖ δὲ καὶ Λεωνίδα, / Σπάρτας βασιλεύς, ἀρετᾶς μέγαν λελοιπῶς / κόσμον ἀέναόν τε κλέος, fgt. 26(1) 7-8 PMG, « Léonidas lui aussi en est témoin, le roi de Sparte, qui a laissé un grand ornement de vertu et une renommée impérissable » ; voir également Pindare *Néméenne* II 8 ; Thucydide II 42.2). Voir également plus tardivement, chez Platon, où le κόσμος renvoie à un facteur d'organisation politique (la structure institutionnelle, *Lois* 736e) ou morale (selon Protagoras, Zeus a envoyé aux hommes, qui ne disposent pas de la τέχνη πολιτική, *Aidos* et *Diké*, « afin qu'elles soient des facteurs d'ordre dans les cités et des liens réunissant par l'amitié », ἵν' εἴεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, Platon *Protagoras* 322c).
 - 3 L'adjectif εὐανδρος décrit chez Bacchylide la région habitée opposée à la plaine où vit le lion de Némée (Bacchylide *Épinicie* 9.17) ou chez Euripide, dans les *Troyennes*, la terre nourrie et enrichie par une eau pourvue de nombreuses qualités, milieu favorable à une population prospère (Euripide *Troyennes* 229).
 - 4 Ocellos oppose le verbe εὐανδρεῖσθαι, « être doté d'hommes de valeur » à πολυανδρεῖσθαι « être peuplé » (Ocellos *De universi natura* 4.4). La signification morale est claire lorsque le terme renvoie à un individu seul : Euripide *Électre* 367, οὐκ ἔστ' ἀκριβὲς οὐδὲν εἰς εὐανδρίαν, « il n'existe aucun signe précis de la valeur d'un homme » ; *Alexandre* fgt. 54.1 Kannicht, κακόν τι παιδεύμ' ἦν ἄρ' εἰς εὐανδρίαν / ὁ πλοῦτος ἀνθρώποισιν αἶ τ' ἄγαν τρυφαί, « la richesse et l'excès de plaisirs étaient de mauvais moyens d'enseigner la valeur » ; *Héraclès* 474-75, τρεῖς δ' ὄντας <ύμᾶς> τριπτύχοις τυραννίσιν / πατήρ ἐπύργου, μέγα φρονῶν εὐανδρία, « votre père, orgueilleux de sa valeur, élevait pour vous trois un triple royaume »...
 - 5 Voir par exemple Eschyle *Euménides* 1030-31, ὅπως ἂν εὐφρων ἦδ' ὀμιλία χθονός / τὸ λοιπὸν εὐάνδροισι συμφοραῖς πρόεπη, « afin que cette foule divine, toujours bienveillante pour cette terre, la rende à jamais illustre par la prospérité de son peuple ».

aucune valeur est en péril tout autant qu'une ville aux citoyens de valeur, mais dont la population ne croît pas. Le κόσμος de la cité suppose donc l'addition de ces deux qualités¹.

L'âme est quant à elle dotée de la sagesse². Il paraît surprenant d'associer la sagesse à l'âme, plutôt qu'à une faculté de l'esprit plus proprement intellectuelle (telle que la γνώμη évoquée au § 19 ou le νοῦς), néanmoins la suite du texte soulignera que la ψυχή est un organe de réflexion puisque la δόξα peut lui servir de conseillère (§ 11) : elle contribue donc à la prise de décision.

Enfin, au πράγμα, « action », revient l'excellence. L'ἀρετή est généralement comprise ici comme l'« excellence » ou la « valeur », mais ce sens a gêné certains chercheurs : il semblerait que la connotation morale de ce sens leur a paru exclue dans la mesure où le terme est attribué à une action, πράγμα³. C'est pourquoi Untersteiner et Paduano considèrent que le terme désigne ce qui permet la réussite de l'action (ils traduisent respectivement par « l'abilité » et « la capacité »⁴). Il est

-
- 1 Ce que rendent les traductions de Bona et de Giombini (« abbondanza di cittadini devoti in pace e valenti in guerra », BONA 1974 note 1 p. 9 et « abbondanza di uomini di valore », GIOMBINI 2012). Les autres traductions se concentrent toutes sur la valeur morale des citoyens, à l'exception de Donadi, qui a donné à κόσμος le sens de parure et insiste sur la perfection physique des citoyens : « lustrum di uomini belli e forti » (DONADI 1982).
 - 2 La majorité des traducteurs consultés traduisent ψυχή par « âme », à l'exception de Mc Dowell (« mind », DOWELL 1982) et d'Untersteiner (« mente ») : ce dernier estime qu'il est un équivalent de νοῦς, comme souvent, dit-il, chez les Présocratiques (UNTERSTEINER 1961 p. 88). Il semble difficile de définir précisément le sens de ψυχή mais il semblerait, contrairement à ce qu'estime Untersteiner, que ses acceptions ne recoupent pas celles que Gorgias donne au terme νοῦς. Ces deux termes ne sont jamais employés dans le même texte, ψυχή n'étant attesté que dans l'*Éloge d'Hélène* et νοῦς presque uniquement dans la *Défense de Palamède* (il apparaît au § 12 de l'éloge, dans le passage dont le texte est si corrompu qu'il est difficile d'en tenir compte). Le substantif νοῦς, dans le *Palamède*, est employé par le héros grec, injustement accusé de trahison, en complément du verbe προσέχω : Palamède fait mention des progrès et innovations auxquels il a « appliqué son esprit » (§ 31) puis des éléments auxquels les juges doivent « appliquer leur esprit » pour décider de son cas (§ 34 et § 37). Le terme semble donc renvoyer à une capacité de concentration et de réflexion. Dans l'*Éloge d'Hélène*, la ψυχή revêt un sens plus large. Elle est opposée à deux reprises au corps (§ 1 et § 14) et à la γνώμη au § 19 : tandis que la γνώμη est capable de fomenter un projet, la ψυχή est présentée comme victime d'un piège. Ce qui caractérise d'ailleurs la ψυχή dans la plupart de ses occurrences est sa sensibilité aux influences extérieures : elle ressent les émotions suscitées par le discours (§ 9), est persuadée ou droguée et ensorcelée par les discours (§ 12 et § 14), marquée de l'empreinte de la persuasion du discours (§ 13) ; elle est encore troublée ou influencée par la vue (§ 16 et § 19). Elle constitue aussi un organe de réflexion, mais qui s'appuie sur l'opinion, la δόξα (§ 10 et 11). La ψυχή semble donc avant tout être un organe sensible, et quoiqu'elle ne soit pas dépourvue d'une capacité de réflexion, elle n'est dans ce cas associée qu'à l'opinion : son activité n'a rien à voir avec la concentration qui caractérise le νοῦς dans le *Palamède*.
 - 3 Pour des précisions sur le terme πράγμα, voir la phrase 1b du discours.
 - 4 UNTERSTEINER 1961 ; PADUANO 2007 p. 89 note 3 : « *Arete* (...) indica la predisposizione tecnica al successo ». Sur cette idée de capacité qui permet le succès voir *Illiade* XX 411, où il est question de la « valeur des pieds » de Polydore, ποδῶν ἀρετὴν ἀναφαίνων ou encore les *Hymnes homériques à Héraclès* (v. 9) et à *Héphaïstos* (v. 8) où le récitant prie la divinité de lui donner la capacité de réussir et la richesse (δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον).

vrai que l'ἀρετή peut désigner la qualité d'un individu¹ ; cependant celle-ci s'exprime à travers le comportement, et pour cette raison elle désigne aussi des actions « d'excellence » : dans l'*Illiade*, Périphète est jugé meilleur que son père Eurysthée « en toutes les actions d'excellence, liées à la course, au combat ou à l'esprit »,

ἀμείνων
παντοίας ἀρετάς, ἤμὲν πόδας ἠδὲ μάχεσθαι,
καὶ νόον *Illiade* XV 641-43.

Une des *Pythiques* de Pindare prône les « actions d'excellence » pour échapper à la mort, grâce à la mémoire² ; pour Héraclite l'excellence revient au fait de « réfléchir sensément »³ ; Hérodote évoque les hauts faits, ἀρεταί, dont des soldats firent la démonstration (Hérodote I 176). Il n'y a donc pas de difficulté à envisager que l'ordre de l'action, κόσμος πράγματι, soit l'excellence.

Trois des définitions du κόσμος ont ainsi une dimension morale, ce qui amène à se demander ce qu'il en est pour les deux autres, la beauté pour le corps et la vérité pour le discours. La suite de l'exorde permettra de comprendre que la vérité du discours est un enjeu moral : en effet, ne pas la respecter consistera notamment dans le fait de louer ce qui mérite un blâme ou de blâmer ce qui mérite éloge, c'est-à-dire que le non-respect de la vérité sera synonyme d'un non-respect des valeurs de la société. Cet acte sera d'ailleurs qualifié de faute morale (ἀμαρτία). Reste donc la beauté du corps : son intégration dans cette liste suggère qu'elle est, elle aussi, envisagée comme étant dotée d'une dimension morale⁴. La suite du discours ne reviendra pas sur cette dimension, mais la place de la beauté dans cette liste n'est pas dépourvue de sens au regard du propos à venir, qui conteste l'association d'Hélène à des malheurs : la beauté d'Hélène est un κόσμος. Certes, il s'agit d'un κόσμος limité au corps, mais il est tout de même placé aux côtés de toute une série d'autres valeurs et clairement distingué du désordre.

1 Pour ce sens voir le commentaire au § 21 du discours d'Isocrate (p. 292).

2 Pindare *Pythique* IV 186-8, ἐπὶ καὶ θανάτῳ / φάρμακον κάλλιστον ἕως ἀρετᾶς ἄλιξιν εὐρέσθαι σὺν ἄλλοις, « et contre la mort le plus beau remède à trouver est celui de ses actions d'excellence, avec les rivaux ».

3 Héraclite fgt. 112 D-K. = D 114 L-M., σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη.

4 Sur l'association, dans la mentalité aristocratique, des beautés physique et morale, voir l'analyse du § 54 du discours d'Isocrate (p. 417).

C. La source de la vérité du discours distincte de celle de la poésie inspirée.

La liste aboutit, comme on l'a dit, à la mention de la vérité comme κόσμος du discours. Associer la notion de κόσμος au discours n'est pas nouveau, mais le sens que prend l'expression dans les sources antérieures diffère. On trouve à plusieurs reprises dans la poésie homérique l'expression (οὐ) κατὰ κόσμον pour sanctionner le caractère « approprié » ou non d'un propos, mais il faut déterminer sur quoi cela repose. Pour premier exemple, on peut citer la scène de Thersite au chant II de *Illiade* : lorsque ce dernier, qui représente l'image en négatif d'Achille¹, invective et insulte Agamemnon, puis Achille et enfin ses frères d'armes, sa parole est décrite comme confuse (ἔπεια ἄκοσμα², *Illiade* II 213) et son propos jugé inapproprié par l'aède (οὐ κατὰ κόσμον v. 214). La raison en est qu'il blâme Agamemnon et son ambition de poursuivre la guerre à un moment où il n'exprime plus l'opinion des Achéens : après avoir voulu quitter Troie et abandonner la guerre, ils sont revenus au calme à l'assemblée³ et la voix de Thersite se révèle isolée. Autre exemple, tiré de *Odyssée* : Ulysse complimente Démodocos de son chant portant sur la querelle qu'il eut avec Achille pendant la guerre de Troie et le juge chanté « de façon absolument appropriée », λίην κατὰ κόσμον (*Odyssée* VIII 489). Les critères de jugement d'Ulysse ont suscité diverses interprétations que je laisse de côté⁴. Ces deux exemples homériques soulignent que dans cette expression, le κόσμος constitue une norme que le discours respecte ou non, qui est basée sur des critères externes (adaptation aux circonstances pour Thersite, aux faits qui eurent lieu, selon certaines interprétations, pour Démodocos) ou internes (critères esthétiques, selon d'autres interprétations du même passage). Dans des sources plus tardives et hors de l'expression qu'on vient de relever, le terme κόσμος renvoie à l'assemblage des mots : chez Solon le message qu'un héraut venu de Salamine prononce devant

1 ROUSSEAU 2013 p. 29-30.

2 L'expression signifie qu'il est incapable d'organiser mêmes les plus petites unités du discours, les mots (MARTIN 1989 p. 17, voir p. 112 pour un aperçu des particularités métriques et phoniques du discours de Thersite).

3 ROUSSEAU 2013 p. 43. Rousseau souligne que la parole de Thersite est une reprise, maladroite et comique, de celle d'Achille lors de l'assemblée du chant I, où il exprime sa colère : en faisant taire Thersite, Ulysse fait d'une certaine manière taire Achille et recrée la concorde (p. 48). Pourrait-on aussi considérer que la parole de Thersite est inadaptée en ce qu'elle reprend en la déformant la colère d'Achille ?

4 Une première y voit des critères poétiques : le héros louerait l'aède pour son respect des règles du chant (PUHVELL 1976 p. 156), une autre des critères de vérité (DILLER 1956 p. 57 ; ADKINS 1972 p. 16-17). Une troisième associe ces deux types de critère, esthétique et vérité (CARTLEDGE 1998 p. 13 ; DU SABLON 2014 p. 124-26), mais la « vérité » en question n'est pas encore comprise de la même façon : vérité factuelle, comme si Démodocos avait été témoin de ce qu'il chante (c'est la lecture d'Adkins), ou capacité à rendre le caractère frappant des événements, sans exclure amplification ni invention (DE JONG 2001 p. 214-15 et dans une certaine mesure DU SABLON 2014 p. 122-32).

L'assemblée est un κόσμος ἐπέων¹ ; chez Parménide, la déesse, après avoir transmis au poète la vérité, l'informe des opinions des mortels à l'aide d'un « arrangement trompeur de mots », κόσμος ἐπέων ἀπατηλός². Le κόσμος du discours qu'évoque Gorgias diffère de ces derniers emplois puisque son harmonie ne repose pas sur l'arrangement créé par l'ensemble des mots ; il partage avec l'emploi homérique l'idée qu'il est respectueux de quelque chose, mais il s'agit spécifiquement ici du respect de la vérité dont on verra qu'elle est synonyme de conformité à la valeur du sujet traité.

Il ressort de ceci que la phrase liminaire du discours a plusieurs fonctions. Elle a d'abord une valeur programmatique : Gorgias suggère que le discours qu'il propose est du côté de la vérité. Ce qui est entendu par là sera en partie précisé dans les phrases suivantes mais on dispose déjà de certains éléments de définition : cette vérité est dotée d'une dimension éthique, puisqu'elle est placée sur le même plan que d'autres valeurs ou vertus, et elle est considérée dans les limites du monde humain, plus précisément du monde de la cité. En outre elle apparaît comme le fondement même du κόσμος du discours, comme indispensable donc pour qu'il ne sombre pas dans le désordre. Or, autant les premières définitions sont, de prime abord, consensuelles, dans la mesure où elles affirment l'existence d'un certain nombre de valeurs dont on peut penser qu'elles étaient partagées, autant cette dernière l'est moins, pour deux raisons. La première est que l'ancrage de la vérité dans le monde des hommes n'est pas forcément une évidence. Une partie des poètes, et notamment celui auquel on pense en premier au sujet d'Hélène, Homère, considère que la vérité est inspirée par les Muses³. La seconde raison est que considérer qu'un discours tire son ordre de la vérité, donc qu'elle constitue un élément indispensable, n'est pas indiscutable. Pour un discours poétique, en effet, telle qu'une tragédie ou une comédie, la question de la vérité de ce qui est prononcé ne se pose pas. Et certaines sources poétiques affirment la légitimité du discours vrai mais aussi d'autres types de discours : chez Hésiode, les Muses savent transmettre au poète aussi bien des mensonges semblables

1 Solon fgt. 1 West. Les deux vers du fragment ne précisent pas le contexte.

2 Parménide fgt. 8.52 D-K. = D8.57 L-M. Voir également chez Thucydide III 67 les « discours bien composés par les mots », λόγοι ἔπεισι κοσμηθέντες.

3 L'aède homérique en appelle aux Muses dans les proèmes et avant les catalogues du chant II de *Illiade*, puisqu'elles savent tout et que le poète, comme tous les mortels, ne sait rien : Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι / ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστέ τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν / οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν, *Illiade* II 484-487, « Dites-moi maintenant, Muses qui avez l'Olympe pour demeure (car vous êtes des déesses, vous êtes présentes et vous savez tout, tandis que nous, nous n'entendons que la rumeur et nous ne savons rien), qui étiez les guides et les souverains des Danaens ». Le κλέος signifie étymologiquement « ce qui est entendu » et en vient à désigner la « gloire », c'est ce que le poète entend des Muses et qu'il répète (NAGY 1999 (1979) p. 16).

à des réalités que des vérités¹. De la même façon, la déesse de Parménide apprend au poète le discours digne de confiance et la pensée qui portent sur la vérité, puis elle lui apprend les opinions des mortels à l'aide de l'arrangement trompeur des mots².

Dans la mesure où nous faisons l'hypothèse que Gorgias conteste, au § 2, les poètes qui transmettent au sujet d'Hélène des calomnies, on peut penser qu'il construit dès cette première proposition sa posture en opposition à celle des poètes inspirés ou instruits par la divinité, qui serait la détentrice de la vérité et de la mémoire, et dont se réclame notamment l'aède homérique. La vérité que Gorgias propose ne provient pas d'une autorité supérieure qui viendrait la proclamer, mais elle est le κόσμος d'un discours produit par un individu, dans le cadre de la cité. Elle n'est pas non plus une alternative au sein du discours (comme elle l'est chez Hésiode et Parménide), mais elle seule lui garantit son ordre.

III. L'ANNONCE PROGRESSIVE DU SUJET À TRAVERS L'OPPOSITION ENTRE DEUX TYPES DE DISCOURS ET DEUX TYPES D'AUTEURS.

A. L'éloge, point de départ pour considérer tout sujet (1b-c).

C'est à partir de l'affirmation sur le rôle fondamental de la vérité que le discours va progressivement préciser son sujet et ses objectifs, tout en continuant à se positionner par rapport aux poètes. Le rapport logique entre les deux premières propositions de l'exorde n'est pas clair : la seconde émet une injonction à produire un discours d'éloge ou de blâme conformément aux mérites de l'objet traité, mais le lien entre celle-ci et la vérité n'est pas explicitée. Ce n'est que lors de la conclusion de l'exorde que ce lien apparaît clairement : le rhéteur s'y donne pour objectif de dire la vérité et de contester ceux qui mentent en prononçant un blâme inadapté, ce qui permet de comprendre que la vérité repose dans l'éloge ou le blâme adapté à son objet.

-
- 1 Hésiode *Théogonie* 27-28, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρῦσασθαι. Ces vers ont été soumis à de nombreuses interprétations : je me contenterai de renvoyer, pour un aperçu, aux articles consacrés à ce sujet dans l'ouvrage collectif sur Hésiode *Le Métier du mythe* (BLAISE – JUDET DE LA COMBE – ROUSSEAU 1996) et en particulier à l'article de H. Wismann, selon qui les Muses savent imiter les réalités sensibles (ψεύδεα ἐτύμοισιν ὁμοῖα) et proclamer des fictions qui transmettent des connaissances non vérifiables par les sens (ἀληθέα, WISMANN 1996 p. 17-18).
 - 2 Parménide fgt. 8. 50-52 D-K. = D8. 55-7 L-M. ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Ainsi le discours définit indirectement ce qu'il entend par vérité dans le cadre de l'éloge et du blâme¹. La focalisation sur ce genre de discours, qui permet d'amener le sujet², est basée sur une alliance traditionnelle du blâme et de l'éloge, qui constituent les deux pôles d'une même pratique³, mais elle n'est pas présentée sous la forme d'une opposition stricte : face à l'injonction d'honorer par un éloge ce qui mérite un éloge (τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν), on s'attendrait à trouver la mention du blâme de ce qui mérite un blâme, et non, comme c'est le cas ici, du blâme de ce qui ne mérite pas l'éloge : τῷ δὲ ἀναξίῳ (ἐπαίνου) μῶμον ἐπιτιθέναι. Ce déséquilibre attribue à l'éloge un rôle pivot : c'est à partir de lui que tout sujet est évalué. Autrement dit, tout sujet est évalué d'abord à partir des critères de l'éloge et c'est seulement s'il ne répond pas à ces critères qu'il peut devenir objet de blâme.

Le discours qui ne respecte pas ce que mérite son sujet est particulièrement problématique. En effet l'injonction portant sur le discours d'éloge et de blâme est suivie d'une explication qui précise que son non-respect est ignorance (ἀμαθία) et faute d'ordre moral (ἀμαρτία)⁴. La remarque va dans le

-
- 1 La focalisation permet aussi de lier l'éloge et le blâme à la vérité, sans que le propos entre en contradiction avec l'argumentation à venir sur la troisième cause envisagée pour le départ d'Hélène (§ 8-14), où il est question d'autres types de discours qui, eux, persuadent l'auditeur même s'ils ne disent pas la vérité.
 - 2 Un autre indice, discret, de l'annonce du sujet se trouve dans la liste des éléments susceptibles de faire l'objet d'un éloge ou d'un blâme : l'une des différences avec la première liste est qu'il n'est plus question du corps et de l'âme, mais on trouve désormais la mention de l'homme et surtout de la femme. En ce sens, PADUANO 2007 p. 89. L'autre différence est l'ajout de la mention de l'ouvrage, ἔργον, qui prend la place de πρᾶγμα dans l'opposition au λόγος. Comme la majorité des éditeurs consultés, à l'exception de Immisch et Untersteiner, je considère que le terme πρᾶγμα à la fin de la liste est coordonné aux précédents par καί, suivant le manuscrit A. Les termes ἔργον et πρᾶγμα sont donc coordonnés dans la liste : la différence entre les deux termes n'est pas toujours aisément perceptible (Hérodote I 129 par exemple) mais dans plusieurs attestations de l'association de ces deux substantifs, ἔργον renvoie plutôt à l'action, l'acte lui-même, tandis que πρᾶγμα désigne l'acte qui donne lieu à un résultat, ou le résultat lui-même qu'on peut constater (Euripide *Hélène* 285 ; Hérodote IX 102 ; Antiphon *Meurtre d'Hérode* 3.7. On constate toutefois la nuance inverse entre les deux termes chez Sophocle, *Ajax* 851).
 - 3 Sur le fait que le blâme implique toujours l'éloge et réciproquement, voir DETIENNE 1995 (1967) p. 21-27 et NAGY 1999 (1979) p. 222-52. La formulation explicite de cette opposition a déjà été effectuée dans la poésie lyrique, notamment par Pindare qui l'emploie pour évoquer la fonction de la poésie de défendre la réputation calomniée du héros Ajax (PÔRTULAS 1991 p. 102 ; voir les pages 102-09 pour d'autres échos à la façon dont la poésie lyrique se représente).
 - 4 En ce sens, et pour l'idée qu'il s'agit d'une faute de nature strictement humaine, voir IOLI 2013 p. 213. Pour exemples de cette faute morale, voir Eschyle *Agamemnon* 1196, où Cassandre évoque les « anciennes fautes de la maison » des Atrides, παλαιὰς τῶνδ' ἀμαρτίας δόμων ; Euripide *Hippolyte*, où la nourrice demande à Phèdre, pour comprendre son mal, si Thésée a commis une faute envers elle (Θησεύς τιν' ἡμάρτηκεν ἐς σ' ἀμαρτίαν ; v. 320 ; voir également v. 690 et 1334). Voir aussi chez Gorgias *Éloge d'Hélène* 15 et *Palamède* 26 et 36.

sens de l'idée exprimée au cours de la première phrase, à savoir que Gorgias considère la vérité dans la sphère humaine et lui donne une dimension éthique, à l'image des autres κόσμοι.

Cette perspective justifie de manière primordiale le sort que le discours réserve à Hélène : la question initiale qui se pose à Gorgias (si on la reconstitue) n'est pas de déterminer si Hélène, considérée pour l'ensemble de ses attributs et faits, mérite un éloge ou si elle mérite un blâme, mais de déterminer si elle a les qualités à partir desquelles l'éloge peut se faire ou non. Puisqu'elle les a, le seul discours qui respecte la vérité à son sujet est l'éloge. À la lumière de ce constat (et même si le discours ne s'est pas explicitement présenté comme un éloge), on comprend que l'emploi d'un terme exclusivement poétique pour désigner le blâme, μῶμος¹, revêt une signification particulière : le blâme apparaît réservé aux poètes. Puisque Gorgias revendique pour lui la vérité avec un discours d'éloge, il renvoie les poètes et leur blâme du côté de l'ignorance et de la faute morale. À travers cette présentation, Gorgias construit son autorité en se plaçant du côté de la vérité et associe ceux contre qui il se positionne à une double faiblesse, épistémologique et morale.

B. Parler correctement et contester ceux qui blâment, une même entreprise (2a).

L'application concrète du précepte qui vient d'être énoncé est plus complexe que ce que la dichotomie éloge / blâme laisse attendre. On s'attend en effet à ce qu'un éloge soit annoncé dans la phrase suivante (éventuellement un blâme), mais les actions envisagées créent un effet de surprise : τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, « Il appartient au même homme de dire correctement ce qu'il faut et de réfuter ceux qui blâment Hélène ». Non seulement sont associés un précepte général et une entreprise particulière qui introduit Hélène de façon très indirecte (il n'a été question jusqu'ici ni d'elle ni d'un blâme contre elle)², mais en outre il n'est pas explicitement question de produire un éloge.

1 Les seules attestations de μῶμος sont les suivantes : *Odyssée* II 86 ; Sémonide d'Amorgos 7. 84 et 105 West ; Théognis I 1184 ; Pindare *Olympique* IV 74 ; *Pythique* I 82 et fgt. 181 ; Simonide ép. 9. 757 Beckby ; Bacchylide *Épinicie* 13. 165. Les autres termes qui désignent le blâme sont quant à eux attestés en prose : ψόγος (Thucydide I 70 ; II 45) et ὄνειδος (Hérodote II 36 ; III 120... ; Thucydide X 1 ; Antiphon *Tétralogie* I 2 § 9 ; *Sur le meurtre d'Hérode* 18).

2 L'hypothèse d'une lacune après ἐλέγξαι ne tient pas. Elle a été suggérée, en dépit de la leçon partagée par tous les manuscrits, sans doute en raison du déséquilibre entre la première partie de la phrase très générale et la seconde qui aborde le sujet du discours de façon détaillée. Proposée par Dobree (ἐλέγξαι τὸ ψεῦδος... τοὺς μεμφομένους ; DOBREE 1831 p. 603), cette hypothèse est reprise par Blass (BLASS 1892), Diels (il suggère : ...καὶ ἐλέγξαι τὸ λεγόμενον οὐκ ὀρθῶς προσήκει τοίνυν ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους..., « ...et de contredire ce qui n'est pas prononcé de façon droite : il

Les deux actions assignées au même homme indiquent qu'il s'agit de deux aspects d'une même démarche. Pour la première, λέξαι τὸ δέον ὀρθῶς, ce que signifie « parler correctement » et « ce qu'il faut » n'est pas précisé. Certaines interprétations ont cherché à comprendre ces expressions à la lumière des conceptions rhétoriques traditionnellement rattachées à Gorgias : Untersteiner et Ioli insistent sur le fait que l'expression λέγειν ὀρθῶς ne signifie pas énoncer la vérité objective, mais exposer les arguments efficaces pour persuader de la justesse du propos (et donc de la vérité de la thèse sur l'innocence d'Hélène)¹. Ioli ajoute que τὸ δέον désigne ce qu'il faut dire dans des circonstances particulières : le terme serait à rapprocher de la notion de καιρός, d'occasion². Son interprétation s'appuie sur le fragment préservé de l'*Éloge funèbre*, où Gorgias loue les Athéniens de parler au moment adéquat :

οὔτοι γὰρ ἐκέκτηντο ἔνθεον μὲν τὴν ἀρετὴν, ἀνθρώπινον δὲ τὸ θνητόν, πολλὰ μὲν δὴ τὸ πρᾶον ἐπιεικὲς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες, πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότητα, τοῦτον νομίζοντες θεϊότατον καὶ κοινότατον νόμον, τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν, Gorgias *Éloge funèbre*,

« Ceux-ci en effet possédaient la vertu, divine, et la mortalité, humaine, en préférant de beaucoup la douceur indulgente au juste plein de suffisance, à la précision de la loi la justesse du discours, considérant la loi que voici comme la plus divine et la plus commune : dire, taire et faire ce qu'il faut au moment où il le faut ».

Le problème des lectures d'Untersteiner et de Ioli est qu'elles déterminent des critères qui ne trouvent aucune justification dans l'exorde mais sont basées sur des enjeux traditionnellement associés à l'art de Gorgias. Il n'est pas justifié de rattacher τὸ δέον à la notion de καιρός : dans l'éloge funèbre, l'expression ἐν τῷ δέοντι signale une nécessité qui se fait sentir à un moment précis, mais il n'y a aucune précision temporelle de ce genre dans l'exorde de l'éloge d'Hélène.

convient par conséquent de contredire ceux qui blâment... », DIELS 1912), Diels et Kranz (D-K. 1952) et Donadi (DONADI 1982, hypothèse abandonnée dans l'édition de 2016). Noël remarque que la défense de Palamède introduit le sujet de façon tout aussi abrupte que l'éloge d'Hélène, après des considérations d'ordre général, mais elle propose tout de même d'envisager qu'Hélène pourrait être, non pas grammaticalement mais par le sens, en facteur commun aux deux verbes λέξαι et τοὺς μεμφομένους (NOËL 1989 p. 382). Mais le parallèle avec le *Palamède* qu'elle relève montre qu'il n'est pas même nécessaire de supposer qu'Hélène est déjà envisagée dans la première partie de la phrase.

1 Voir le commentaire d'Untersteiner et sa traduction de l'adverbe : « con persuasivo ragionamento » (UNTERSTEINER 1961 p. 89).

2 IOLI 2013 p. 219.

D'autres interprétations s'attachent plutôt à comprendre le propos dans le cadre de l'exorde : Bona et Valiavitcharska le considèrent dans la lignée de la phrase précédente, elle-même reliée à la notion de vérité de la première phrase : dire correctement ce qu'il faut signifie ne pas tomber dans l'ignorance et la faute et donc louer et blâmer ce qui le mérite¹. Tous deux sont par contre en désaccord sur ce qui permet l'accès à la vérité : Bona comprend qu'elle s'obtient au moyen du raisonnement, λογισμός, dont il sera question ensuite, alors que Valiavitcharska privilégie plutôt le respect des valeurs.

Même si le lien logique entre les propositions 1c et 2a est ténu, c'est en effet des premières phrases de l'exorde que le sens de l'expression λέξαι τὸ δέον « dire ce qu'il faut » se tire ; elle reprend l'injonction de la phrase précédente mais avec une nuance : la notion de nécessité impérieuse qui s'impose de l'extérieur (τὸ δέον) a remplacé le χρεή et, avec lui, l'idée d'une obligation qui est d'abord ressentie personnellement² : l'obligation se fait plus pressante de respecter la valeur du sujet traité. Reste alors à comprendre le sens de l'adverbe ὀρθῶς : on peut suggérer que l'adverbe ne signale pas uniquement l'exactitude du propos à tenir (ce qui serait redondant par rapport à l'expression λέξαι τὸ δέον) mais également son caractère juste³ : ceci annoncerait l'idée que ceux qui blâment Hélène sont du côté de l'injustice⁴. On remarque ainsi que l'exorde, phrase à phrase, ne fait pas qu'amener le sujet ; il accumule progressivement les enjeux concernés par le fait de parler de son sujet : dire ce qu'il faut a d'abord un enjeu discursif (conférer au discours son κόσμος), puis un enjeu épistémologique et morale (éviter l'ignorance et la faute morale), et enfin un enjeu de justice.

Avec la seconde partie de la démarche, on comprend que dire ce qu'il faut en ce qui concerne Hélène consiste à la louer, mais le discours ne se présentera explicitement comme un éloge que dans sa conclusion : le discours se présente avant tout comme une rectification du discours des autres, ceux qui blâment. Pour le dire autrement, Gorgias présente son discours moins comme un éloge que comme un discours correct (c'est à dire qui énonce le vrai, qui parle de façon adéquate de son sujet et s'avère donc respectueux des valeurs et juste) et correcteur.

1 BONA 1974 p. 30 ; VALIAVITCHARSKA 2006 p. 153-54 : « the entire introductory paragraph seems to revolve around the notion of correctness or appropriateness of speech as related to truth ».

2 Sur la différence entre χρεή et δεῖ, voir REDARD 1953 p. 56.

3 Pour l'apparition, dans l'adverbe ὀρθῶς, de la notion d'exactitude avec la poésie lyrique, puis de la notion de justice avec Eschyle, voir COIN-LONGERAY 2013.

4 On retrouve cette idée avec la volonté de Gorgias de faire cesser les accusations contre Hélène (fin du § 2, παῦσαι τῆς αἰτίας) et la mention de l'injustice du blâme au § 21 (μώμου ἀδικία).

C. La présentation d'Hélène comme objet de discours négatif.

La situation complexe qui est ainsi exposée se trouve justifiée par la difficulté que pose, selon l'orateur, son sujet. Hélène est en effet d'emblée associée à ceux qui la blâment (et qu'il faut contredire¹ : ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἑλένην) et la proposition relative qui suit apporte des précisions non sur elle mais sur ce que l'on dit d'elle (γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν, « réfuter ceux qui blâment Hélène, femme au sujet de laquelle ont été unanimes de voix et d'esprit la confiance de ceux qui écoutent les poètes et la réputation de son nom, qui est devenu une mémoire des malheurs »). La difficulté réside donc dans le fait que le rhéteur ne traite pas simplement d'une femme, mais d'une femme qui a déjà fait l'objet de discours (dont il fait le choix de tenir compte).

C.1. Une réputation univoque.

Ce discours antérieur sur Hélène est présenté comme univoque à travers les deux adjectifs qui qualifient la « confiance », πίστις, au sujet de ce qui est dit d'Hélène et de sa réputation (φήμη) : ὁμόφωνος et ὁμόψυχος « unanime de voix » et « unanime d'esprit »². Il y a une difficulté importante au sujet de ce que les adjectifs qualifient. Le second élément qualifié est la réputation du nom d'Hélène, τοῦ ὀνόματος φήμη. Elle est dite unanimement négative³, ce qui souligne la difficulté de la tâche à laquelle Gorgias se confronte : c'est l'ensemble de la tradition qu'il va contester. Le premier groupe qualifié par les adjectifs est la πίστις d'un groupe dont l'identification pose problème.

1 Pour le sens du verbe ἐλέγχω, je renvoie à la discussion portant sur son emploi dans le paragraphe suivant (§ 3, p. 56).

2 Une seconde main du manuscrit X a proposé de remplacer ὁμόψυχος par ὁμόψηφος, « d'un même jugement » ; quelques éditeurs modernes la suivent (REISKE 1773 ; DOBSON 1828 ; BLASS 1892 ; IMMISCH 1927). La raison, exposée par Immisch, est que l'adjectif ὁμόψυχος est un hapax, qui ne sera par la suite plus attesté que très tardivement (dans les textes ecclésiastiques ; chez Porphyre, *Sur l'abstinence* III 16, et Héliodore, *Éthiopiennes* III 5.16). Par contre, l'adjectif ὁμόψηφος est attesté à plusieurs reprises à l'époque classique (Hérodote VI 109 et VII 149 ; Andocide *Sur son retour* 28 ; Lysias *Contre Agoratos* 94 et 97. La même alternative entre ὁμόψυχος et ὁμόψηφος est proposée par les manuscrits d'un passage de Diodore de Sicile, XV 153). Aucune raison ne justifie cependant de suivre la seconde main de X et il vaut mieux privilégier ὁμόψυχος comme le font tous les éditeurs postérieurs à Diels : comme ce dernier l'indique, l'association ὁμόφωνος et ὁμόψυχος rappelle la mention du corps et de l'âme au § 1 et il sera encore question de ce binôme par la suite, lorsque l'interaction entre la vue et l'âme sera discutée (§ 15 ; voir l'apparat critique à l'édition D-K. 1952).

3 Les commentateurs suggèrent qu'il y a là une allusion à l'homophonie qu'Eschyle relève entre le nom Ἑλένη et le verbe ἐλεῖν, « s'emparer de », « détruire ». Voir entre autres IOLI 2013 p. 221.

C.2. *Le problème de l'identification de ceux qui écoutent.*

Le texte des manuscrits propose ἡ τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις, que j'interprète comme « la confiance qu'ont les poètes dans ce qu'ils écoutent ». Le terme πίστις a plusieurs sens possibles : il désigne soit la confiance que l'on donne¹, soit ce qui permet d'avoir confiance, la garantie², et de là, la preuve³. Ces sens sont attestés ailleurs dans le corpus gorgianique : on retrouve le premier au § 13 du discours, où est évoquée la versatilité de la confiance qu'accorde l'opinion⁴. Il est plus difficile de déterminer le sens du terme au § 5, où Gorgias renonce à donner des précisions sur les circonstances de l'enlèvement d'Hélène : τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἂ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει.

On peut comprendre tout autant que dire ce qu'ils savent à ceux qui le savent, soit « apporte la confiance » des auditeurs dans le discours, soit « apporte du crédit, une crédibilité » aux auditeurs. Je privilégie, comme la majorité des éditeurs, la seconde solution (qui correspond donc au second sens possible de πίστις indiqué plus haut) : avant tout, le discours fournit une preuve de crédibilité aux auditeurs en disant ce qu'ils connaissent par ailleurs ; ce n'est que grâce à cela qu'ils accordent leur confiance. Le terme πίστις est donc employé dans la suite du texte avec des nuances différentes⁵. Au § 2, le sens qu'on lui donne dépend pour partie de la façon dont on lit le complément τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων : sa compréhension est difficile en raison des deux génitifs, qui amènent à se demander si ποιητῶν est sujet du participe (« les poètes qui écoutent ») ou complément (« ceux qui écoutent les poètes »). Trois hypothèses principales ont été formulées pour tenter de surmonter le problème.

-
- 1 TLG s.v. πίστις I « trust in others, faith ; persuasion of a thing, confidence, assurance ».
 - 2 TLG s.v. πίστις II « that which gives confidence; hence, assurance, pledge of good faith, guarantee ». Voir pour ce sens *Éloge d'Hélène* 5 ; *Palamède* 8 et 9.
 - 3 TLG s.v. πίστις II 2 « means of persuasion, argument, proof ». Ce sens est attesté chez Antiphon (*Sur le meurtre d'Hérode* 84...).
 - 4 *Éloge d'Hélène* 13 : ... ὡς εὐμετάβολον ποιῶν τὴν τῆς δόξης πίστιν, « qui fait souvent changer le crédit donné par l'opinion ». Voir également le § 6 de *l'Éloge funèbre* où la πίστις est placée sur le même plan que les valeurs et les devoirs que les Athéniens morts au combat respectaient (σεμνοὶ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς τῷ δικαίῳ, ὅσοι δὲ πρὸς τοὺς τοκέας τῇ θεραπείᾳ, δίκαιοι δὲ πρὸς τοὺς ἀστοὺς τῷ ἴσῳ, εὐσεβεῖς δὲ πρὸς τοὺς φίλους τῇ πίστει, « ils étaient respectueux envers les dieux par égard pour le juste, pieux envers leurs parents par égard pour l'attention à porter, justes envers les concitoyens par égard pour l'égalité, dévoués envers les amis par égard pour la confiance ») et au § 21 du *Palamède*.
 - 5 La majorité des traductions consultées considèrent de même que le terme n'a pas le même emploi aux § 5 et 13 (UNTERSTEINER 1963 ; DOWELL 1982 ; DONADI 1982 ; BUCHHEIM 1989 ; NOËL 1989 ; CASSIN 1995 ; PADUANO 2007 ; GIOMBINI 2012 ; IOLI 2013). Seule se distingue celle de Laks et Most qui comprend qu'il est question dans les deux cas de la confiance qu'accordent les auditeurs (dire ce qu'ils savent à ceux qui le savent « emporte la conviction » et la rapidité de la pensée dans les luttes philosophiques « rend la conviction de l'opinion aisément modifiable » (L-M. 2016).

C.2.α. L'hypothèse de la lacune.

Des éditeurs ont émis l'hypothèse d'une lacune entre ποιητῶν et ἀκουσάντων¹ : les termes appartiendraient à deux compléments distincts, qui pourraient être tous deux compléments de πίστις (c'est l'hypothèse de Blass : ἡ τε τῶν ποιητῶν < ἡ τε τῶν > ἀκουσάντων πίστις, « la confiance des poètes et de ceux qui les écoutent ») ou bien compléments chacun d'un nom distinct (ἡ τε τῶν ποιητῶν < ... > < ἡ τε τῶν > ἀκουσάντων πίστις, « la < ... > des poètes et la confiance de ceux qui les écoutent ». Immisch suggère ποιητῶν < πύστις ἡ τε τῶν > ἀκουσάντων, « l'information des poètes et la confiance de ceux qui les écoutent »). Pour soutenir cette hypothèse et justifier la présence d'une part des poètes et d'autre part des auditeurs, Immisch évoque la récurrence chez Gorgias des parallélismes et de l'association des contraires.

La lacune constitue l'hypothèse la moins solide parmi celles qui ont été proposées : elle n'est nécessaire ni d'un point de vue syntaxique ni pour donner un sens au texte. D'autres propositions isolées, qui corrigent le texte des manuscrits², peuvent être écartées pour la même raison.

C.2.β. L'hypothèse des auditeurs des poètes.

Les deux autres lectures ne remettent pas en question le texte transmis. L'une consiste à faire de ποιητῶν le complément du participe (« les auditeurs des poètes ») et à donner à πίστις le sens de confiance que l'on accorde : les auditeurs font confiance à ce que leurs aèdes chantent d'Hélène³. Dans ce cas, la proposition forme un chiasme : ὁμόφωνος qualifie plus particulièrement la réputation, φήμη, et ὁμόψυχος la confiance, πίστις.

1 DOBREE 1831 p. 603 ; BLASS 1892 ; IMMISCH 1927 ; DONADI 1982 (il abandonne cette hypothèse dans son édition de 2016, où il reproduit le texte des manuscrits sans plus supposer la présence d'une lacune) ; L-M. 2016. On peut ajouter à ces éditeurs l'article de Condello consacré pour partie à ce problème (CONDELLO 2008 p. 83-87) : Condello formule, entre autres, l'argument selon lequel le texte des manuscrits ne respecte pas le principe rythmique de l'*isocolon*, très fréquent dans le corpus gorgianique (τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις = quatre mots ; τοῦ ὀνόματος φήμη = trois termes). Mais il relève lui-même d'autres cas où il n'y a pas *isocolon*.

2 Par exemple, l'édition de Sauppe propose de remplacer le participe par l'adjectif ἅπαντων, « la confiance de tous les poètes » (SAUPPE 1850).

3 REISKE 1773, suivi par DOBSON 1828 ; DOWELL 1982 ; NOËL 1989 ; CASSIN 1995 ; PADUANO 2007 ; IOLI 2013. Cette lecture est également partagée par les articles de Velardi, qui souligne que Gorgias s'oppose à la tradition poétique (VELARDI 1993 p. 817-19) et de Mureddu : dans un article consacré à ce problème et régulièrement cité, P. Mureddu suggère qu'un article a été omis : τῶν <τῶν> ποιητῶν ἀκουσάντων (« Nota a Gorgia Helena 2 », *Eikasmos* 7, 1996, p. 123-36, non consultée) mais la présence concomitante de deux articles identiques, au génitif, est très rare et n'est pas attestée avant Aristote (génitif singulier τοῦ τοῦ ὄντος, *Métaphysique* 1089a).

Pour soutenir cette hypothèse, Ioli argue que le propos serait en accord avec l'idée, développée au sein de la troisième cause de défense d'Hélène, que le discours impose son pouvoir aux auditeurs¹.

C.2.γ. L'hypothèse des poètes auditeurs.

La troisième solution proposée consiste à faire de ποιητῶν le sujet du participe². Les poètes ont entendu un propos au sujet d'Hélène qu'ils reproduisent. L'argument avancé est que, dans la prière aux Muses qui introduit le catalogue des vaisseaux dans l'*Iliade* (v. 484-86), le poète écoute la parole des Muses et la transmet ensuite³ ; il est donc avant tout un auditeur. Se pose alors la question de la source des poètes : qui entendent-ils ? Pour Untersteiner et Lanata, ce sont les Muses mais Paduano estime problématique d'attribuer aux Muses ce qui serait une erreur au sujet d'Hélène⁴. Bona et Buchheim pensent plutôt qu'il s'agirait de la tradition antérieure forgée par les hommes, Gorgias insistant dans son discours sur les connaissances humaines et l'opinion trompeuse.

Dans le cadre de cette hypothèse, le sens donné à πίστις évolue parfois. Seul Buchheim garde le même sens que dans les précédentes interprétations : les poètes placent leur confiance dans ce qu'ils entendent⁵. Les autres interprètes privilégient l'idée que la πίστις est la garantie que les poètes donnent, ce qui les amène à traduire par « témoignage »⁶. Sans doute ont-ils été gênés à l'idée qu'avec le sens de « confiance », les poètes seraient uniquement envisagés comme des auditeurs ; au contraire, en considérant la πίστις comme une garantie, un témoignage, il est suggéré que les poètes écoutent, puisqu'ils transmettent ce qu'ils ont entendu, ce qui rappelle clairement leur rôle actif dans la diffusion de la mauvaise réputation d'Hélène.

1 IOLI 2013 p. 220. Elle traduit : « l'opinione di quanti hanno ascoltato i poeti ».

2 D-K. 1952 ; UNTERSTEINER 1961 ; LANATA 1963 p. 200 ; BUCHHEIM 1989 ; GIOMBINI 2012 ; auxquels on peut ajouter les articles de Bona et Pòrtulas (BONA 1974 p. 30 ; PÒRTULAS 1991 p. 108). Pour compléter cet état de la question, voir CONDELLO 2008, p. 83 note 2 notamment.

3 *Iliade* II 486 : ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν. Voir sur ces vers la note 3 p. 38. Cet argument est repris à un commentaire effectué au livre VI de l'*Énéide* (v. 264) par E. Norden (*P. Vergilius Maro, Aeneis* Buch VI, 1903, non consulté).

4 PADUANO 2007 note 7 p. 90.

5 BUCHHEIM 1989 : « der Glaube der von Hörensagen geleiteten Dichter ».

6 Untersteiner traduit « l'infalibile sapienza dei poeti che hanno ascoltato » et glose par « témoignage », parce qu'il voit dans le passage un écho à un fragment d'Empédocle où il est question de preuves, πιστώματα (Empédocle fgt. 4.2 D-K = D46.2 L-M. ; UNTERSTEINER 1961). Lanata, Bona et Giombini glosent ou traduisent aussi par « témoignage ».

Il faut mentionner pour finir une dernière hypothèse suggérée par Spatharas : le texte pourrait être volontairement ambigu et son interprétation laissée ouverte par Gorgias¹.

C.2.δ. Proposition de lecture.

Quelle que soit l'hypothèse admise, le discours insiste sur l'unanimité qui sévit contre Hélène et la responsabilité des poètes. Pour chacune des deux dernières hypothèses, des difficultés syntaxiques ont été soulevées. Spontanément, on a tendance à rattacher l'article au nom qui le suit directement, ποιητῶν, et non à ἀκουσάντων, ce qui affaiblit l'hypothèse 2 (« les auditeurs des poètes »)²; mais il a aussi été remarqué que l'hypothèse 3 construit le verbe ἀκούω sans complément, ce qui fait qu'on ignore qui les poètes écoutent³. Toutefois, c'est peut-être là un effet volontaire, visant à renforcer la responsabilité des seuls poètes : l'hypothèse des poètes-auditeurs, si on s'y attarde, apparaît cohérente avec le reste de l'exorde.

Avec l'hypothèse 2, l'accent est mis sur les auditeurs : tous s'accordent, d'après ce que leur ont dit les poètes, sur la mauvaise réputation d'Hélène. Avec l'hypothèse 3, l'accent porte sur les poètes, or nous avons relevé plusieurs éléments suggérant que Gorgias construisait son autorité par opposition avec la leur. Pour rappel, Gorgias situe la vérité du discours dans le monde des hommes et fait reposer sur elle l'ordre du discours, ce qui s'oppose à la représentation du poète inspiré (et à celle du poète inspiré par la Muse qui enseigne la vérité et des choses fausses). Nous avons vu également que le blâme, μῶμος, est rattaché aux poètes et que, puisque le discours montre qu'Hélène mérite l'éloge, ces poètes qui blâment sont du côté de la faute morale et de l'ignorance. Dès lors, ceux qui blâment et qu'il faut contredire sont avant tout les poètes ; ce sont eux également qui, les premiers, diffusent la réputation du nom d'Hélène.

Comme cela a été souligné, l'idée que les poètes écoutent la divinité est attestée chez Homère, mais aussi chez Parménide, où la déesse invite le poète à écouter (ἀκούω) l'arrangement trompeur de ses mots qui rapportent les opinions des mortels⁴. Le poème de Parménide invite à penser qu'il n'est pas problématique de considérer que ce sont les divinités que les poètes écoutent et qui leur

1 SPATHARAS 2001 p. 136.

2 La remarque est de Noël (NOËL 1989 p. 381). Elle suggère, sans y souscrire pleinement, la possibilité de donner à ἀκούω un autre sens qu'« entendre », tel que « passer pour » : « la conviction de ceux que l'on appelle poètes ». L'hypothèse a l'avantage de régler les difficultés grammaticales, et le verbe ἀκούω est employé dans la suite du paragraphe 2 avec un autre sens qu'« entendre » (τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσιν, « celle qui est dénigrée »), néanmoins il paraît difficilement envisageable que le verbe n'ait pas son sens premier.

3 DOWELL 1982 p. 29 ; NOËL 1989 p. 380.

apprennent des choses fausses, la réputation déplorable d'Hélène en l'occurrence. Le problème ne vient pas de ces déesses, et on peut suggérer que c'est pour cette raison que le verbe ἀκουσάντων est construit sans complément : préciser leur rôle pourrait suggérer qu'elles sont responsables, alors que l'exorde pointe le fait qu'il y a faute morale et ignorance chez les poètes. L'erreur de ces derniers est qu'ils considèrent que ce que la ou les Muses disent est la vérité, alors que celle-ci ne se trouve que dans la sphère humaine et ses valeurs (le fait de louer ce qui le mérite ou de blâmer ce qui ne le mérite pas) : les poètes placent donc mal leur confiance, et c'est avec ce sens qu'on peut comprendre πίστις (sans qu'il soit nécessaire de lui donner le sens de « témoignage » qui suggérerait que les poètes ont un rôle actif auprès des autres mortels : ce rôle est rappelé par la mention de la réputation d'Hélène et de sa mémoire).

Ainsi, Gorgias ne remet pas en cause la parole divine mais uniquement le fait que les poètes croient y voir la vérité : il montre le caractère problématique du discours poétique sur Hélène mais aussi du discours poétique en général¹. Faire des Muses les interlocutrices des poètes ne va pas à l'encontre de l'importance de la sphère humaine, bien au contraire, car cette sphère n'est pas seulement le lieu de l'opinion trompeuse, c'est aussi pour Gorgias celui de la vérité².

IV. CONCLUSION

Il y a un certain paradoxe dans cette présentation très progressive du sujet : à partir de remarques généralement consensuelles (§ 1), l'exorde en vient à annoncer un discours qui s'oppose à une tradition poétique unanime (§ 2). Mais c'est justement par cette opposition que la vérité sera visible. L'énoncé des objectifs du discours à la fin du paragraphe 2 vient le rappeler. Il constitue une

4 Parménide fgt. 8.D-K. 50-52 = D8. 55-57 L-M., ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἤδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, « À cet endroit, j'interromps le discours digne de confiance qui t'est adressé et la pensée qui concerne la vérité, mais apprends à partir d'ici les opinions mortelles, en écoutant l'arrangement trompeur de mes mots ».

1 Velardi considère également que Gorgias prend ses distances avec la tradition poétique, mais lui estime que la confiance est celle que le public a dans les poètes. Pour Velardi, au § 2, l'opposition aux poètes réside donc uniquement dans l'opposition au jugement négatif porté à l'encontre d'Hélène (VELARDI 1993 p. 817-19).

2 Peut-on aller jusqu'à suggérer la possibilité d'une prise de position de Gorgias plus particulièrement contre Homère, puisqu'il est avant tout autre le poète inspiré qui a parlé d'Hélène, mais aussi d'un écho à Parménide, en raison de la présence de thèmes et de termes présents chez le poète-philosophe (dans le passage cité ci-dessus : πιστὸν, ἀληθείης, κόσμον, ἀκούων) ? Parménide et Gorgias partageraient l'idée que la divinité transmet des paroles trompeuses (qui ne sont rien d'autres que les opinions des mortels) mais Gorgias remettrait en cause le fait qu'elle transmette aussi, par ailleurs, la vérité.

synthèse de ce qui fut présenté avant, suivant une progression inverse ; faire cesser les accusations (παῦσαι τῆς αἰτίας) vise à contrecarrer le fait que la mémoire du nom d'Hélène soit associée à des malheurs ; montrer que ceux qui blâment Hélène mentent (τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξαι) renvoie à l'entreprise consistant à dire ce qu'il faut et à contredire ceux qui blâment, et enfin les deux derniers objectifs, montrer le vrai et faire cesser l'ignorance (καὶ δεῖξαι τὰληθὲς καὶ παῦσαι τῆς ἀμαθίας), rappellent le début de l'exorde. Ces objectifs que se fixe le rhéteur montrent que le discours a une ambition très large.

Premièrement, Gorgias n'annonce pas simplement un discours qui s'écarte de cette tradition et qui célèbre Hélène : il conteste la tradition, en tenant compte des difficultés posées par son cas. Gorgias reconnaît ainsi qu'il y a un problème du côté d'Hélène, mais il entend montrer que ce problème n'est pas elle : la fille de Zeus se situe du côté de ce qui mérite l'éloge (sa généalogie et sa beauté le montreront). Le problème réside uniquement dans ce que l'on dit d'elle.

Il est d'ailleurs remarquable que le discours ne se présente pas comme un éloge d'Hélène, mais comme un discours qui sait dire ce qu'il faut. Le moyen pour y parvenir est l'emploi du raisonnement, λογισμός, qui souligne que la vérité est obtenue dans la sphère humaine¹.

Cependant, et c'est le dernier point, en disant ce qu'il faut, le discours entend dépasser le seul sujet Hélène : ce n'est pas seulement le vrai à son sujet qu'il prétend montrer, mais il est question de montrer le vrai en général et de faire cesser l'ignorance en général. Gorgias construit ainsi son autorité en se plaçant seul du côté de la vérité et des enjeux qui lui sont liés (épistémologique, respect des valeurs, enjeu moral et enjeu de justice), et en les faisant connaître.

En un mot, le discours sur Hélène est surtout un discours contre la tradition poétique, méthodologiquement et éthiquement correct (et en cela, son κόσμος est assuré), et avec une ambition pédagogique.

1 Pour la compréhension du terme λογισμός, je renvoie à l'analyse détaillée de ses occurrences par Velardi : le savant a montré que la notion avait un même sens d'Hérodote à Aristote. Le λογισμός suggère l'idée d'enquête (VELARDI 2001 p. 43-60, et en particulier p. 57 pour sa définition du λογισμός : « un procedimento cognitivo e argomentativo finalizzato a ottenere dati nuovi di conoscenza disponendo in ordine i dati noti » ; et SERRA 2015 p. 265-67, qui précise que l'enquête menée au cours du λογισμός permet de réfuter des croyances).

CHAPITRE III - LES QUALITÉS D'HÉLÈNE : L'ASSURANCE QU'ELLE EST DIGNE D'ÉLOGE (§ 3-5).

Le discours commence par présenter les qualités d'Hélène, sa généalogie (§ 3) et la beauté (§ 4), puis il passe directement à l'analyse des causes qui ont pu entraîner naturellement le départ d'Hélène en s'en justifiant (§ 5). L'argumentation se caractérise par une recherche d'exhaustivité : le discours accumule les précisions qui montrent que l'orateur n'omet rien qui puisse valoriser son sujet. On a parfois jugé que cette présentation entretenait un rapport ténu avec le reste du discours, parce qu'elle ne participerait pas de la réfutation du blâme d'Hélène ; nous verrons qu'elle constitue au contraire une étape indispensable dans l'éloge et pleinement intégrée au reste du discours.

I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 3-5).

CONFIRMER LA PLACE D'HÉLÈNE PARMI LES SUJETS D'ÉLOGE (§ 3-4)

- 3a. Amorce de l'éloge, dans la continuité de ce que l'exorde a annoncé (μὲν οὖν) - La primauté d'Hélène parmi les mortels par sa nature et son ascendance.
 - 3b. Explication - Son ascendance : présentation de sa mère et de ses pères.
- 4a. Liée à cette ascendance, sa beauté.
 - 4b. Une beauté qui suscite le désir et attire de nombreux hommes de qualité.
 - 4c Précision : tous sont venus par désir et ambition.

MONTRER LE CARACTÈRE INJUSTE DU BLÂME : ANNONCE DE LA RECHERCHE DES CAUSES DU DÉPART D'HÉLÈNE À TROIE (§ 5)

- 5a Dans la continuité de ce qui précède (μὲν οὖν) : un homme a obtenu Hélène...mais il n'en sera pas question.
- 5b Explication : Un sujet bien connu de tous apporte de la confiance mais pas de plaisir.
- 5c Annonce de la suite du discours : l'exposé des causes qui rendent le départ d'Hélène vers Troie naturel.

II. LE CARACTÈRE INDÉNIABLE DES QUALITÉS D'HÉLÈNE.

Dans sa présentation des qualités d'Hélène, Gorgias accumule toutes les manières possibles de montrer qu'elle est remarquable par sa généalogie et sa nature¹.

Son caractère exceptionnel repose sur un élément inattendu : alors qu'elle est une femme, elle est la première de tous, hommes aussi bien que femmes. Le discours prend soin de ne pas préciser que cette supériorité se limite à sa généalogie et à sa beauté : le terme φύσις peut inclure la beauté mais aussi d'autres qualités². Différentes expressions sont accumulées pour rendre indéniable cette supériorité absolue : l'expression τὰ πρῶτα τῶν πρῶτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν « la première des premiers hommes et femmes » résulte en effet de la combinaison de τὰ πρῶτα, employé par Hérodote et Euripide pour distinguer un individu au milieu de son ethnie³, et de l'expression qui désigne le « premier des hommes », πρῶτος ἀνδρῶν ou πρῶτος ἀνθρώπων⁴. La primauté d'Hélène n'est pas limitée à une ethnie, ni au genre féminin : Gorgias prend soin d'insister sur le fait qu'elle dépasse même les hommes. La litote οὐκ ἄδηλον οὐδὲ ὀλίγοις (« ce n'est pas sans évidence, pas même pour un petit nombre de gens ») suggère qu'aucune ignorance ni remise en question n'est envisagée : le point de départ de l'argumentation est irréfutable et admis par tous, Hélène dispose de qualités remarquables qui la placent la première de tous les humains : la louer s'avère indispensable (qui d'autre, sinon elle, mériterait de l'être ?).

A. La généalogie d'Hélène, remarquable en discours comme en réalité.

La généalogie d'Hélène est présentée de sorte à paraître indéniablement remarquable. L'évidence du propos est de nouveau soulignée (δηλον ὡς...) mais cette mention masque en vérité le fait qu'il existe des discussions à ce sujet. Pour la mère d'Hélène, Gorgias suit la tradition la plus partagée, qu'on retrouve dans l'épopée homérique, le *Catalogue des femmes*, chez Pindare ou encore

- 1 Je reviens au point B sur la question du lien établi entre l'exorde et la présentation des qualités d'Hélène, et en particulier sur le μὲν οὖν.
- 2 Sur le traitement récurrent de la nature et la généalogie en tête des discours d'éloge, voir PERNOT 1993 p. 134-59.
- 3 Hérodote VI 100, Αἰσχίνης ὁ Νόθωνος, ἐὼν τῶν Ἑρετριέων τὰ πρῶτα, « Eschine fils de Nothos, le premier parmi les fils des Érétriens », ou encore IX 78 ; Euripide *Médée* 916-17, οἶμαι γὰρ ὑμᾶς τῆσδε γῆς Κορινθίας τὰ πρῶτ' ἔσεσθαι σὺν κασιγνήτοις ἔτι, « car je crois que vous serez plus tard, avec vos frères, les premiers de la terre corinthienne ».
- 4 πρῶτος ἀνδρῶν : *Iliade* V 28 ; Sophocle *Ceïpe Roi* 33 ; Thucydide IV 108.7... ; πρῶτος ἀνθρώπων : Hérodote I 23 ; Euripide *Électre* 82 ; Thucydide VII 66.

Euripide¹. Il laisse de côté la tradition des *Chants Cypriens* faisant de Némésis la mère d'Hélène², alors qu'il mentionne les deux pères que la tradition lui donne. On peut supposer qu'il passe sous silence une version non seulement moins diffusée mais surtout problématique, puisqu'Hélène y est le fruit du viol de Némésis par Zeus, que ce dernier conçoit sans doute pour accomplir son dessein d'alléger la terre de ses héros.

Pour le père d'Hélène, les deux traditions qui circulent à ce sujet sont mentionnées à l'aide de quatre balancements :

Balancement 1 : πατρός τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ : Zeus / Tyndare ;

Balancement 2 : Τυνδάρεω καὶ Διός ;

Il est au départ question d'un père d'Hélène dont l'identité est disputée³ : alors qu'il est un dieu, Zeus, on dit qu'il s'agirait d'un mortel, Tyndare. D'emblée, Tyndare, ainsi que le discours qui circule à son sujet, sont disqualifiés.

Le troisième balancement pose des difficultés de compréhension. Le texte des manuscrits (que je conserve, comme la majorité des éditeurs récents⁴) est le suivant :

Balancement 3 : ὧν ὁ μὲν διὰ τὸ εἶναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ φάναι ἠλέγχθη, « dont l'un en avait la réputation parce qu'il l'était tandis que l'autre a été réfuté parce qu'il disait (l'être) ». Après le premier balancement, on suppose *a priori* qu'ici la première partie renvoie à Zeus, en raison de

- 1 Dans les poèmes homériques et les fragments du *Catalogue* à notre disposition, Léda n'est jamais explicitement présentée comme la mère d'Hélène, mais Hélène déclare dans *Illiade* être la sœur, par sa mère, de Castor et Pollux (*Illiade* III 237-38). Léda n'est nommée que dans *Odyssée*, en tant qu'épouse de Tyndare et mère des Dioscures (*Odyssée* XI 298-300). Le fragment 197. 4-5 M-W. du *Catalogue des femmes* qualifie l'époux d'Hélène de beau-frère (γαμβρός) des Dioscures. Pour d'autres indices permettant de penser que le *Catalogue* fait de Léda la mère d'Hélène, voir GANTZ 1993 p. 318-19. Pindare mentionne quant à lui ensemble les Dioscures et Hélène (*Olympique* III 1) puis le lien de parenté qui unit les jumeaux et Léda (v. 35). Chez Euripide l'identité de la mère d'Hélène est explicite (Euripide *Iphigénie en Tauride* 440 ; *Hélène* 18-19...).
- 2 *Chants Cypriens* fgt. 7. Isocrate évoquera l'union de Zeus et Némésis (*Éloge d'Hélène* 58) mais sans faire de cette dernière la mère d'Hélène non plus. Les deux traditions concernant la mère d'Hélène ont parfois fusionné pour faire de Léda celle qui prit soin du fœtus, puis du bébé, « pondu » par Némésis (version qu'on trouve au V^e siècle chez Cratinos, *Némésis*, fgt 108 Kock ; le fragment 166 LP de Sappho affirme que Léda a trouvé un œuf). Voir GANTZ 1993 p. 318-23 sur cette question.
- 3 Dans la famille β des manuscrits il est d'emblée question de deux pères qui ont deux statuts différents : τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, τοῦ δὲ λεγομένου θνητοῦ, « l'un est un dieu, on dit de l'autre qu'il est mortel ». Cette leçon rétablit un balancement, ce qui rend le texte plus facile à comprendre d'un point de vue syntaxique, mais il pose une difficulté : il affirme qu'il y a deux pères (la rumeur, λεγομένου, ne porte que sur le statut de mortel de Tyndare), ce qui n'est en accord ni avec le balancement 3 où la paternité de l'un des deux est réfutée, ni avec la tradition qui ne reconnaît qu'un seul père à Hélène, quelle que soit la version. Je suis donc la leçon de A.
- 4 D-K. 1952 ; UNTERSTEINER 1961 ; DONADI 1982 et 2006 ; BUCHHEIM 1989 ; NOËL 1989 ; SPATHARAS 2001 ; PADUANO 2007 ; L-M. 2016

L'explication διὰ τὸ εἶναι et la seconde à Tyndare (διὰ τὸ φάναι).

Balancement 4 : καὶ ἦν ὁ μὲν ἀνδρῶν κράτιστος ὁ δὲ πάντων τύραννος : Tyndare / Zeus.

Les quatre balancements formeraient deux chiasmes successifs.

A.1. *Le problème posé par la réfutation d'un des deux pères.*

A.1.α. Les difficultés soulevées.

Le troisième balancement a suscité plusieurs difficultés. Dans sa première partie, la réputation, dont il est question avec le verbe ἔδοξεν, est en accord avec la réalité : cette représentation pourrait surprendre, dans la mesure où dans la suite du texte, la δόξα sera représentée comme souvent trompée et donc dans l'erreur¹. Mais c'est surtout la seconde partie, où la parole est contredite, qui pose problème à ceux qui ont étudié le texte. D'un point de vue logique, il a paru curieux que la cause de la réfutation de Tyndare soit le fait qu'il se proclame père d'Hélène (διὰ τὸ φάναι)² ; ou encore que cette réfutation prive Hélène d'un père pourtant décrit positivement³. Le verbe ἐλέγχω a également paru inapproprié, dans la mesure où il suppose une prise de parole publique, alors qu'il n'est question que de « dire » (λεγόμενου du premier balancement) que le père d'Hélène est Tyndare⁴. Il a paru d'autant plus étonnant que la tradition dont on dispose ne fait aucune mention d'une remise en cause de la paternité de Tyndare⁵. Celle de Zeus, au contraire, est mise en doute chez Euripide : dans les *Troyennes*, Andromaque refuse de concevoir que le plus grand des dieux ait pu mettre au monde un être responsable de tant de maux (v. 766-69). D'autres pièces du dramaturge, postérieures au discours de Gorgias, présentent les doutes des personnages à ce sujet⁶.

A.1.β. Les conjectures proposées

Face à ces difficultés, plusieurs conjectures ont été suggérées. Les modifications les plus lourdes sont celles que Condello propose dans un article : soit remplacer le verbe ἠλέγχθη par

-
- 1 C'est peut-être là la raison de la correction que propose Sauppe, sur laquelle je reviens plus bas (il suggère l'inversion des infinitifs εἶναι et φάναι, SAUPPE 1850).
 - 2 DOWELL 1961 p. 121 : « If right, it would have to mean something like 'he was proved not to be because he claimed he was'; but δία would then be absurd ».
 - 3 CONDELLO 2008 p. 89.
 - 4 CONDELLO 2008 p. 89.
 - 5 NOËL 1989 p. 384.
 - 6 Par Hélène elle-même dans l'*Hélène*, v. 17-21 (pièce datée de 412) et par le chœur de l'*Iphigénie à Aulis* 795-800 (datée de 405 environ).

ἐδείχθη, « on l'a montré », « il s'est montré manifestement » (ὦν ὁ μὲν διὰ τὸ εἶναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ φάναι ἐδείχθη : « dont l'un en avait la réputation parce qu'il l'était, tandis qu'on a montré l'autre comme tel parce qu'il disait l'être), soit restituer une négation devant le verbe, qui aurait disparu : οὐκ ἠλέγχθη, « tandis que l'autre n'a pas été réfuté, parce qu'il disait l'être »¹. Il n'est cependant pas nécessaire d'opérer ces corrections relativement lourdes pour donner un sens au texte des premiers manuscrits.

Du côté des éditeurs, Sauppe reproduit le texte des manuscrits mais il suggère dans son apparat critique la possibilité d'inverser les deux infinitifs : ὦν ὁ μὲν διὰ τὸ φάναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ εἶναι ἠλέγχθη, « dont l'un en avait la réputation parce qu'il disait l'être tandis que l'autre a été réfuté parce qu'il l'était »². Ainsi, la δόξα s'attacherait à ce qui est dit (première partie), et ce qui est réellement serait rejeté parce que non défendu par un discours (seconde partie) : l'affirmation défendrait une idée qu'on retrouve aux § 8 à 15, où il sera démontré que l'opinion se fie aux discours, faute de connaître la réalité, mais qu'elle est bien souvent trompée par eux. Toutefois, la préposition δία dans la seconde partie du balancement s'expliquerait mal : on s'attendrait plutôt à l'expression d'une opposition (« tandis que l'autre a été réfuté quoiqu'il le fût »).

D'autres conjectures plus limitées ont été proposées. Reiske et Immisch suivent l'édition Aldina en substituant φῶναι à φάναι : ὦν ὁ μὲν διὰ τὸ εἶναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ φῶναι ἠλέγχθη. Ils ne donnent cependant pas le même sens au résultat obtenu. Pour Reiske, διὰ τὸ εἶναι et διὰ τὸ φῶναι renverraient à la nature des deux pères : διὰ τὸ εἶναι préciserait que Zeus, en tant que dieu, est un être éternel et immuable, tandis que Tyndare est né (φῶναι) et donc mortel : « dont l'un en avait la réputation parce qu'il est, tandis que l'autre a été réfuté parce qu'il est né ». La paternité de Tyndare aurait été contestée parce qu'il n'était qu'un mortel. Immisch formule quant à lui une série d'interprétations : le sujet des infinitifs serait Hélène, le verbe ἐλέγχω ne signifierait pas « réfuter », mais prendrait un autre de ses sens, « confirmer »³, et il faudrait comprendre que le premier membre de phrase évoque Tyndare et le second Zeus : « dont l'un (Tyndare) en avait la réputation parce qu'Hélène existait, et dont l'autre (Zeus) a été reconnu comme son père en raison de sa naissance à elle »⁴. La solution d'Immisch est compliquée et repose sur de nombreuses hypothèses qui n'ont rien

1 CONDELLO 2008 p. 90. Il traduit, dans le cas de la substitution du verbe : « l'uno, per il fatto d'esserlo, tale apparve, l'altro, per il fatto di dirlo, come tale fu indicato » ; et dans le cas de l'ajout de la négation : « l'uno, per il fatto d'esserlo, tale apparve, l'altro, per il fatto d'affermarlo, non fu smentito ».

2 SAUPPE 1850.

3 LSJ sv. ἐλέγχω II 3 « prove ».

4 IMMISCH 1927 p. 13-14. Il glose le διὰ τὸ φῶναι : « propterea quod ortus ipse Helenae divinum ostendit genitorem » (« parce que la naissance même d'Hélène montre que son père est de nature divine »).

d'évident, à commencer par le fait de ne pas donner aux infinitifs le même sujet que les verbes conjugués à proximité.

Un dernier type de conjectures est proposé par Blass et Mac Dowell. Ils suivent un manuscrit du XV^e siècle¹ : ἠλέγχθη est remplacé par ἐλέχθη, « on l'a dit ». La correction est plus légère que celles répertoriées ci-dessus, mais comme le souligne Mazzara, la proposition serait sensiblement semblable au premier balancement de la phrase (πατρὸς δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ) : (il est évident) « quant à son père, c'est un dieu, mais il se dit que c'est un mortel, Tyndare et Zeus. Des deux, l'un en avait la réputation parce qu'il l'était tandis qu'on a dit que l'autre l'était parce qu'il le disait »².

A.2. Proposition de lecture du texte des manuscrits.

Il n'est pas nécessaire d'intervenir sur le texte des plus anciens manuscrits pour que la phrase ait un sens. Il faut d'abord revenir sur le sens du verbe ἐλέγχω. À l'époque classique, ce verbe renvoie à l'idée d'examiner, le plus souvent par le discours : il s'agit de « questionner » pour faire surgir la vérité³ ou simplement connaître la pensée de l'autre⁴. De là, ce qui est examiné peut « confirmer » un fait ou une parole⁵ ou au contraire (et c'est beaucoup plus souvent le cas) aller à l'encontre de ce que prétend l'adversaire : dans ce cas le verbe peut signifier « confondre », « accuser » quelqu'un d'un fait⁶, ou simplement, s'il s'agit de montrer que sa parole est fautive, « contredire », « réfuter »⁷. C'est ce dernier sens qui paraît le plus probable dans notre passage : il

1 N, *Vaticanus gr.* 1366, daté de 1453, issu de X, suivi par BLASS 1892 et DOWELL 1982.

2 MAZZARA 1999 p. 155.

3 Par exemple, les gardes qui surprennent Antigone alors qu'elle rend des honneurs funèbres à son frère Polynice la questionnent sur ses agissements (Sophocle *Antigone* 434) ; voir également Eschyle *Choéphores* 851 ; Sophocle *Électre* 1353...

4 Voir par exemple Euripide *Alceste* 15, lorsque Admète interroge ses proches pour savoir qui accepterait de mourir à sa place.

5 Hérodote II 22 ; Thucydide VI 861, où des faits viennent « apporter des preuves » à ce qui est dit, le « confirmer »....

6 Par exemple Hérodote I 117. Le terme est régulièrement employé dans un contexte judiciaire : dans le *Palamède*, § 30, Gorgias fait dire au héros qui se défend que son adversaire n'a aucune preuve (ἐλεγχος) contre lui. Par conséquent : φῆσαιμι δ' ἄν, καὶ φήσας οὐκ ἂν ψευσαίμην οὐδ' ἂν ἐλεγχθείην, οὐ μόνον ἀναμάρτητος ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης ὑμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων, « je pourrais dire, et en parlant je ne saurais mentir ni être confondu, que non seulement je suis exempt de toute faute mais aussi que je suis un bienfaiteur pour vous, et pour les Grecs, et pour l'intégralité des hommes ».

7 Chez Hérodote, les esclaves de Pâris qui ont débarqué avec lui chez Protée « contredisent » le discours du Troyen au sujet de la présence d'Hélène sur son navire (Hérodote II 115) ; voir également Antiphon *Sur le meurtre d'Hérode* 84 : Καὶ οἱ μὲν ἄλλοι ἄνθρωποι τοῖς ἔργοις τοὺς λόγους

place en effet le troisième balancement dans la continuité logique du premier. Dans le premier, il y a une double opposition entre l'être et le dire, et entre le statut divin et le statut mortel (père qui est réellement un dieu / qui est en parole un homme). L'opposition entre l'être et le dire est reprise dans le troisième balancement (διὰ τὸ εἶναι / διὰ τὸ φάναι¹), où elle explique désormais la façon dont sont perçus Zeus et Tyndare. Il paraît probable qu'on reste dans la continuité de ce qui fut dit au début de la proposition : Hélène n'a qu'un père, qui est reconnu comme tel (Zeus)². Pour Tyndare, sa prétendue paternité fait l'objet d'un discours qui est réfuté : ce discours continue d'exister, le nom de Tyndare circule encore quand il est question de l'origine d'Hélène, mais cette paternité n'existe qu'en parole. Par conséquent, Tyndare n'est pas rayé de la liste des pères, mais son titre de père ne vaut pas au même titre que celui de Zeus : il n'existe qu'en discours ; il reste un « soi-disant père ».

Plusieurs éléments qui ont gêné la tradition critique trouvent alors un éclairage. En premier lieu, Hélène n'est pas privée d'un de ses prestigieux parents : Tyndare reste associé, au moins en parole, à Hélène. Dès lors, il participe comme Zeus au prestige de cette dernière. Ses qualités sont d'ailleurs mentionnées dans le quatrième balancement aux côtés de celles de Zeus (καὶ ἦν ὁ μὲν ἀνδρῶν κράτιστος, ὁ δὲ πάντων τύραννος). Le mortel apparaît comme le plus fort des hommes et Zeus comme le maître absolu de tous. Les deux mentions se complètent pour valoriser Hélène, de deux façons. Premièrement, le titre de Tyndare est on ne peut plus prestigieux. Ainsi, même si l'on en reste au plan du discours et de ce qui est réfuté, Hélène bénéficie d'une paternité prestigieuse. Mais, deuxièmement, le titre de Tyndare paraît tout de même pâle au regard du qualificatif de Zeus : par contraste, Tyndare sert aussi à montrer qu'il ne peut y avoir de père plus puissant pour

ἐλέγχουσιν, οὔτοι δὲ τοῖς λόγοις τὰ ἔργα ζητοῦσιν ἄπιστα καθιστάναι, « Et alors que les autres hommes réfutent les paroles à l'aide des actes, ceux-là cherchent à établir par des discours l'existence de faits qu'on ne peut croire ».

- 1 La traduction que propose Giombini, « perchè appariva » (GIOMBINI 2012, *trad. ad loc.*), suggère qu'il ne faudrait pas lire διὰ τὸ φάναι mais διὰ τὸ φᾶναι, aoriste dorien de φαίνω (voir également IOLI 2013 p. 221). Mais la présence dès le premier balancement d'une opposition entre être et dire, ajoutée au fait que l'usage d'une forme doriennne s'expliquerait difficilement (elle serait isolée dans le discours), incitent à écarter cette hypothèse.
- 2 Mazzara estime au contraire que le premier membre de la phrase renvoie à Tyndare, le père réel, et le second à Zeus (hypothèse qui a été déjà auparavant portée par Immisch, voir A1 β) : sa paternité est contestée. Gorgias romprait avec la tradition (MAZZARA 1999 p. 154-58). Son argument est que Gorgias, dans la suite du texte, attribue une dimension divine à des éléments purement humains (le discours, le désir). Il en serait de même ici : le principe de vraisemblance auquel Gorgias serait attaché incite à voir en Tyndare son vrai père. Pour autant, la beauté d'Hélène est telle qu'elle peut être qualifiée de divine : dès lors, il importerait peu que Zeus soit son père. Mais la lecture de Mazzara est influencée par deux présupposés, l'attachement de Gorgias au vraisemblable, et le rapprochement avec les tragédies d'Euripide où la paternité divine est également remise en cause.

Hélène que Zeus. Cette paternité conforte le fait qu'elle soit nommée « première parmi les premiers ».

Un second problème soulevé par les chercheurs est le fait que la tradition poétique ne transmet pas de version où la paternité de Tyndare serait explicitement mise en doute, alors que le verbe ἐλέγχω suggère une contestation explicite. La réponse peut se faire en deux temps : d'une part, ce qui est énoncé ici reste tout à fait conforme à la tradition. En effet, aucune source ne dit qu'Hélène a *deux* pères, en même temps et au même titre, pas plus qu'il n'est dit qu'elle a deux mères, même dans les versions qui évoquent à la fois Léda et Némésis. La tradition à ce sujet présente trois cas de figure : 1) soit Zeus et Tyndare sont évoqués séparément¹ ; 2) soit ils sont tous deux mentionnés, mais dans ce cas, la paternité de Zeus est remise en question (c'est ce qu'on trouve chez Euripide) ; 3) soit ils sont tous deux mentionnés et n'ont pas le même statut : Zeus apparaît comme le père d'Hélène et Tyndare comme son tuteur. C'est ce qui apparaît plus tard chez Isocrate, et peut-être déjà dans le *Catalogue des femmes*². Dans tous les cas, l'un des deux hommes s'efface toujours devant l'autre. Dès lors, à partir du moment où Zeus est désigné père d'Hélène, on écarte Tyndare de ce titre (même sans le dire explicitement). D'autre part, le verbe ἐλέγχω ne s'explique pas par la tradition poétique mais il peut s'expliquer par la logique interne du discours. Il fait écho à son précédent emploi au § 2, lorsque Gorgias évoque le fait de réfuter ceux qui blâment Hélène. Ce second emploi du verbe pourrait souligner que la démarche de Gorgias, qui consiste à contester un discours au sujet d'Hélène qui ne correspondrait pas à la réalité, a un précédent³ : il donnerait par ce précédent une légitimité à sa démarche.

Par conséquent, Gorgias aborde de front la difficulté posée par la généalogie d'Hélène : il ne se contente pas de sélectionner un des pères et de taire l'existence de l'autre, ou de mentionner simplement le fait qu'on lui attribue deux pères de qualité, mais il résout le problème posé par la tradition qui parle de deux hommes : il les associe, en plaçant chacun d'eux sur un plan différent afin

-
- 1 Zeus est le père d'Hélène dans les poèmes homériques (*Illiade* III 199... ; *Odyssée* IV 184...) ; les *Chants cypriens* (fgt. 7) ; Tyndare l'est chez Stésichore (fgt. 190 Page, voir également fgt. 223) et Pindare (*Olympique* III 1 : Hélène est nommée aux côtés des « Tyndarides »).
 - 2 Isocrate *Éloge d'Hélène*, § 16 pour Zeus et § 19 pour Tyndare. Le caractère fragmentaire du *Catalogue des femmes* ne permet pas une réponse définitive, mais Tyndare y intervient aux côtés des Dioscures pour recevoir les prétendants de la jeune femme (fgt. 197-204 M-W.) alors qu'Hélène est absente de la liste des filles issues de son union avec Léda : Gantz émet l'hypothèse qu'Hélène apparaissait ailleurs comme le fruit de l'union de Léda et Zeus (GANTZ 1993 p. 318-23).
 - 3 L'écho serait limité, car Gorgias entend balayer totalement le discours de ceux qui blâment Hélène, tandis que Tyndare n'est pas entièrement disqualifié.

que tous deux contribuent à valoriser Hélène. Tout ce qu'il y a de positif dans la généalogie d'Hélène est cumulé à son profit.

L'épisode parle aussi, indirectement, du discours, en montrant comment vérité et paroles peuvent s'articuler : le discours n'est pas forcément en accord avec la réalité, dans ce cas il est possible qu'il soit réfuté. Mais par ailleurs, il est possible que l'opinion soit en accord avec la réalité et ne se trompe pas : c'est le cas avec Zeus.

B. L'attrance de tous pour la beauté d'Hélène : un processus automatique.

La seconde qualité d'Hélène mise en valeur est sa beauté. Le sujet est sensible car celle-ci est à l'origine de la guerre de Troie ; il l'est d'autant plus que le qualificatif homérique employé, « semblable à celle d'une déesse », fait particulièrement écho au chant III de *Illiade*, où les vieillards troyens comparent eux aussi, avec admiration, cette beauté à celle d'une déesse. Ils la considèrent alors comme un fléau directement responsable des souffrances de la ville. L'éloge court le risque de mettre en avant ce qui est étroitement associé par la tradition aux malheurs que Gorgias entend justement dissocier du nom d'Hélène.

B.1. La conséquence mécanique de l'acquisition par Hélène de la beauté : sa visibilité.

La façon dont il va aborder le sujet de la beauté s'emploie à écarter les aspects négatifs et à l'associer au contraire à des valeurs positives. Pour commencer, cette beauté est dotée d'une valeur absolue par l'article défini qui l'introduit¹ et elle est dite égale à celle d'une déesse à l'aide de l'adjectif *ισοθέος*, traditionnellement employé pour qualifier des mortels et souligner leur grande valeur². De surcroît, ce qualificatif positivement connoté s'explique de façon logique, et encore plus valorisante : le participe *ἐκ τοιούτων γενομένη* rattache la beauté d'Hélène à sa généalogie et donc en particulier au fait qu'elle descende du plus grand des dieux.

1 La remarque a été faite par Donadi (DONADI 1982 *comm. ad loc.*).

2 Dans les épopées homériques le terme complète toujours le terme « mortel », *φώς* (*Illiade* II 565... ; *Odyssée* I 324). Il qualifie Agénor chez Hésiode (fgt. 22.4 M-W.) et d'autres mortels dans les attestations postérieures : Eschyle *Perses* 80 et 857 ; Euripide *Troyennes* 1169 ; *Iphigénie à Aulis* 626 (il qualifie Achille, « l'enfant égal au dieu de la fille de Nérée », *κόρης Νηρηϊδος ισόθεος γένος*), etc. Gorgias et Euripide sont les premiers à l'employer pour qualifier autre chose qu'un mortel : le pouvoir, *τυραννίς*, dans les *Troyennes*, v. 1169, et la famille de Thétis, *γενός*, dans *Iphigénie à Aulis*, v. 626.

Ensuite, au lieu d'associer la beauté à des événements précis et funestes comme le font les vieillards de Troie, Gorgias présente une série d'actions dépourvues de circonstances et qui paraissent s'appliquer de manière automatique. La beauté est d'abord présentée à travers la proposition relative, dont deux éléments n'ont pas toujours été compris : ὁ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε, (beauté) « qu'elle a reçue et qui ne passa pas inaperçue ». Le premier est la présence du καί : gênés que les participes λαβοῦσα et λαθοῦσα soient coordonnés et placés sur le même plan, Sauppe et Blass suppriment la conjonction de coordination tandis que Mc. Dowell donne à ce καὶ une valeur adverbiale¹. L'emploi de l'aoriste (comme celui de ἔσχον à la fin du paragraphe) a posé problème également : Mc. Dowell dit ne pas le comprendre, tandis que Untersteiner, Donadi et Paduano donnent au verbe un sens duratif². Ces points semblent suggérer que ces savants s'attendent à ce que la relative ait une fonction descriptive et précise la nature de la qualité dont disposait Hélène : si on conçoit effectivement la beauté ainsi, on comprend mal pourquoi le verbe ne serait pas à l'imparfait et pourquoi le participe λαβοῦσα n'aurait pas une valeur temporelle tandis que le second, οὐ λαθοῦσα, serait un complément du verbe ἔχω³.

Mais telle qu'elle se présente, la relative a une autre valeur. L'aoriste de la subordonnée ne fait que reprendre l'aoriste ἔσχε de la principale et souligner par ce moyen que la relative vient l'expliquer. La question qui se pose est celle de la raison de l'emploi de l'ensemble des aoristes dans ce paragraphe : il faut probablement comprendre qu'il n'est pas descriptif mais qu'il s'intéresse au fait qu'il y a eu acquisition. Il faut alors donner au verbe ἔχω son sens fort, « tenir fermement », ce qui permet au verbe de ne pas être redondant avec le participe λαβοῦσα : Hélène a saisi la beauté, de même que les hommes qui se sont réunis autour d'elle saisirent chacun une qualité (ὧν οἱ μὲν πλούτου μεγέθη... ἔσχον). Quant aux participes, étroitement liés par la paronomase, ils précisent les implications de cette acquisition : d'une part, le fait qu'Hélène a obtenu, de l'autre le fait qu'elle renvoie l'image de ce qu'elle a reçu. L'usage de l'aoriste et les participes coordonnés font de la beauté un bien dont Hélène s'empare et qui devient visible.

La relative présente ainsi les premières étapes d'un enchaînement de conséquences qui découlent de la généalogie d'Hélène et qui se poursuivent ensuite : elle entre en possession de la beauté, celle-ci est visible, elle éveille le désir, rassemble les corps (je reviendrai sur cette traduction) et en conclusion fait venir tous les hommes. En faisant de la beauté d'Hélène un bien qui s'explique par

1 SAUPPE 1850 ; BLASS 1892 ; DOWELL 1982 : « when she acquired it, it was certainly no secret that she had got it ».

2 « La conservò » (UNTERSTEINER 1961) ; « mantenne » (DONADI 1982) ; « rimase » (PADUANO 2007).

3 Οὐ λαθοῦσα ἔσχε = οὐκ ἔχουσα ἔλαθον (GOODWIN *Syntax* § 863). On aurait : (la beauté) « qui, une fois qu'elle l'avait obtenue, ne pouvait passer inaperçue ».

ses origines et qui entraîne des conséquences presque automatiques (comme nous allons le voir), Gorgias lui ôte la dimension négative et inquiétante qu'elle avait dans l'*Iliade* au chant III : il présente à la place, de façon objective, le fonctionnement d'un bien dont l'origine est prestigieuse.

B.2. La loi de l'attraction des hommes de qualité.

L'éveil du désir des hommes pour Hélène et leur rassemblement autour d'elle, décrits en 4b, sont ainsi des conséquences de sa généalogie divine et de cette acquisition de la beauté. La situation fait écho au motif du nombre important d'hommes qui se réunissent autour d'Hélène, motif qui se décline de plusieurs façons : on le retrouve lorsqu'il est question de la demande en mariage d'Hélène par de nombreux prétendants (dans le *Catalogue hésiodique des femmes* en particulier), qui aboutit au serment de ces derniers¹ ; mais il est aussi employé par Eschyle pour déplorer le nombre d'hommes qui ont laissé leur vie à Troie, dans un passage de l'*Agamemnon* où le chœur a la parole² :

παράνους Ἑλένα,
μιά τὰς πολλάς, τὰς πάνυ πολλάς
ψυχὰς ὀλέσασ' ὑπὸ Τροίαι..., Eschyle *Agamemnon* 1455-57,

« Hélène, toi qui fus au-delà de tout esprit, qui fis périr à toi seule de nombreuses, tant de nombreuses âmes sous les murs de Troie... ».

Le polyptote *πλείστας / πλείστοις* de Gorgias fait particulièrement écho à la répétition du terme *πολλάς* chez Eschyle et surenchérit par l'emploi du superlatif.

Les précédents usages du motif soulignent les conséquences négatives de ce rassemblement des hommes autour d'Hélène : celles-ci sont explicites dans l'*Agamemnon*, où Hélène est directement la cause de la perte des hommes. Dans le *Catalogue*, les fragments conservés n'établissent pas de lien explicite entre la foule des prétendants unis par le serment et la guerre de Troie : le poème évoque le déclenchement d'une querelle divine et l'anéantissement de la race des héros après la naissance d'Hermione (fgt. 204. 94-101 M-W.).

Gorgias reprend le motif en laissant de côté toute conséquence funeste. Tout d'abord, comme on l'a vu, le rassemblement des hommes s'inscrit dans la suite logique de la généalogie d'Hélène. Ensuite il est divisé en deux étapes, qui décrivent un phénomène physique. La première est l'éveil du désir :

- 1 Pour les sources évoquant le serment des prétendants, voir l'analyse du § 39 du discours d'Isocrate (p. 345 et suivantes).
- 2 Le parallèle avec le motif des prétendants a déjà été relevé par Spatharas (SPATHARAS 2001 p. 140), celui avec Eschyle par Paduano et Ioli (PADUANO 2007 note 14 p. 91 et IOLI 2013 p. 223).

le verbe ἐνεργάζομαι, qui n'est presque exclusivement attesté que dans notre discours et dans le corpus hippocratique, sert à évoquer l'émergence d'un phénomène physiologique¹ ; et le désir-ἔρωσ que suscite Hélène est présenté comme une forme de désir-ἐπιθυμία parmi d'autres². La seconde étape est le rassemblement des hommes autour d'Hélène, ἐνὶ σώματι πολλὰ σώματα. Puisque c'est un mécanisme physiologique qui est ici décrit, le nom σῶμα garde son sens physique de « corps » : il y a une attirance physique des corps pour un corps. Ce n'est qu'après la description de ce phénomène physique que ces corps sont associés à des individus, anonymes, mais caractérisés par la qualité dont chacun s'enorgueillit : grandeur d'une richesse, gloire d'une noblesse antique, bonne constitution de la force personnelle, puissance d'une sagesse acquise (πλούτου μεγέθη, εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξία, ἀλκῆς ἰδίας εὐεξία, σοφίας ἐπικτήτου δύναμις). À eux tous, ces hommes réunissent tous les types de qualité (matérielle avec la richesse, immatérielle avec la noblesse ; physique et morale) et le fait que chacune soit introduite par un nom abstrait (μεγέθη, εὐδοξία, εὐεξία, δύναμις) leur donne une valeur absolue, qui souligne qu'elles sont reconnues de tous : la beauté d'Hélène attire tous les hommes de valeur et toutes les qualités, sans exception et quelle que soit leur spécificité.

L'ordre des qualités mentionnées n'est peut-être pas anodin. En effet, la première, la richesse, est celle qui permet à Ménélas de l'emporter sur les autres prétendants, selon le *Catalogue des femmes*³. Pour la dernière, on pense, parmi les héros qui entourent Hélène, à Ulysse, or, toujours selon le *Catalogue*, il a justement refusé d'envoyer des présents et donc de participer à la compétition autour de la main d'Hélène, sachant que Ménélas l'emporterait grâce à sa richesse⁴. La mise en valeur de ces

-
- 1 On trouve deux attestations du verbe dans le corpus médical : Ὅσα δὲ φῦσάν τε καὶ ἀνειλήματα ἐνεργάζονται ἐν τῷ σώματι..., *De l'ancienne médecine* 22, « Tout ce qui produit dans le corps, en terme de gaz et de coliques.... » ; διάπυρος δὲ καὶ μύδρος γενόμενος ὄλω τῷ σώματι τὴν θερμασίην ἐνειργάσατο, *Des vents* 8, « (L'air) devenu une masse enflammée produit dans tout le corps la chaleur ». Dans la suite du discours, au § 8, il est employé pour évoquer l'émergence d'une émotion dans l'âme ; au § 18 pour l'émergence du désir des objets et des corps. Au § 13, l'usage est légèrement différent puisqu'il est question de rendre visible l'invisible à l'aide des discours météorologiques. Une première attestation du terme chez Hérodote est dotée d'un sens spatial, « travailler à l'intérieur » (Hérodote I 93).
 - 2 *L'Éloge d'Hélène* est la première source où les termes ἔρωσ et ἐπιθυμία sont employés à proximité, à ma connaissance. Sur quelques classifications postérieures de l'ἔρωσ parmi les ἐπιθυμίαι, voir Xénophon, *Mémoires* III 9.7, et Platon, *Phèdre* 237 c.
 - 3 *Catalogue des femmes* fgt. 204. 85-87 M-W. notamment : ἀλλ' ἄ[ρα πάντας / Ἀτρε[ίδ]ης ν[ίκησε]ν ἀρηϊφίλος Μενέλαος / πλεῖ[στ]α πορών, « mais tous, l'Atride Ménélas, aimé d'Arès, les vainquit, parce qu'il offrit le plus ».
 - 4 *Catalogue des femmes* fgt. 198. 4-6 M-W., δῶρα μὲν οὐ ποτ' ἔπεμπε τανισφύρου εἵνεκα κούρης-/ ἦιδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ὅτι ξανθὸς Μενέλαος / νικήσει, κτήνωι γὰρ Ἀχαιῶν φέρτατος ἦεν, « il n'envoya jamais de présents pour la jeune fille aux belles chevilles car il savait en son cœur que le blond Ménélas l'emporterait, car par la fortune il était le meilleur de tous les Achéens ».

deux qualités au début et à la fin de liste, et en particulier de la sagesse qui se distingue des autres parce qu'elle est décrite comme une qualité acquise¹, pourrait constituer une révision du motif tel qu'il se présente dans le catalogue hésiodique : pour célébrer la beauté d'Hélène, Gorgias affirme que celle-ci a même attiré les hommes sages que son prédécesseur écarte.

Ainsi, c'est une loi physique qui est décrite, sur laquelle Hélène n'a aucune prise : des corps d'hommes de qualité se réunissent autour d'un corps disposant d'une qualité qui est en partie d'origine divine. Hélène n'est chargée d'aucune responsabilité dans aucun événement ; la beauté n'est plus associée à des malheurs mais elle est au contraire dotée d'un prestige lié à son origine et à sa reconnaissance par tous les hommes de valeur, sans exception.

B.3. *Une loi qui conduit inéluctablement à la guerre.*

La dernière proposition du § 4 apparaît, grâce à la coordination, comme une étape supplémentaire de l'enchaînement automatique des actions qu'on a relevé. Cette mention de la « venue » des hommes fait sans doute allusion à un événement précis, parmi ceux qui exploitent le motif de l'union autour d'Hélène : la plupart des qualités énoncées dans la phrase précédente, et notamment la richesse, laisse entendre qu'il est fait allusion à la demande en mariage d'Hélène. Mais ceci reste implicite : le discours met en valeur un enchaînement de faits sans préciser les circonstances, ce qui a pour effet de présenter un processus qui paraît inéluctable.

Néanmoins, la conclusion de ce processus se distingue de ce qui précède, car à cette dernière étape sont associées des motivations : ὑπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικητού, « sous l'effet d'un désir qui aime vaincre et d'un invincible amour des honneurs ». La préposition ὑπό suggère une certaine passivité des hommes, conduits par deux agents qui, eux, sont dotés d'une capacité d'action, puisqu'ils sont qualifiés à l'aide d'un vocabulaire guerrier qui revient habituellement aux hommes. La mention du premier de ces agents, le désir, paraît logique puisque c'est à partir du moment où il fut éveillé que les corps se réunirent. Le second l'est moins, et il introduit une tension : le substantif φιλοτιμία désigne l'ambition personnelle et est généralement, au V^e siècle, négativement connoté², en outre il est qualifié d'« invincible », ἀνίκητος. Or, tous les hommes sont mus par cette ambition alors que tous ne pourront l'emporter : il y a là le signe d'un conflit inévitable

1 Voir à ce sujet SPATHARAS 2001 p. 142.

2 Par exemple, Pindare fgt. 210 Maelher, ἄγαν φιλοτιμίαν μνώμενοι ἐν πόλεσιν ἄνδρες/ ἰστᾶσιν ἄλγος ἐμφανές, « Les hommes trop soucieux d'ambition dans les cités suscitent une peine manifeste » ; Thucydide II 65 ; VIII 89.... Au IV^e siècle néanmoins, il peut prendre une connotation positive.

chez ces hommes dont l'ambition, pour la plupart, ne pourra pas être satisfaite. Le processus s'achève donc avec le signe qu'un conflit est en germe, favorisé par une ambition dont les hommes qui la ressentent ne sont pas vraiment les maîtres : discrètement, Hélène est déjà dédouanée de toute responsabilité, et les hommes le sont en partie.

III. LA PLACE DES QUALITÉS D'HÉLÈNE DANS LE PROJET DU DISCOURS.

A. Un faux-départ de l'éloge ?

Le rôle des paragraphes 3 et 4 au sein du discours a été discuté par H. Pelliccia dans un article où il compare le début de l'œuvre d'Hérodote et l'éloge de Gorgias. Pelliccia voit dans ces deux passages des « faux départs » : l'auteur commence à aborder son sujet d'une façon traditionnelle puis la rejette¹. Dans *l'Éloge d'Hélène*, Gorgias commence un éloge traditionnel avec la présentation des qualités d'Hélène, puis il rejetterait au § 5 cette façon de procéder pour revenir à ce qu'il avait annoncé dans l'exorde, un éloge qui passe par la réfutation de ceux qui blâment (pour reprendre les termes de Pelliccia, il laisserait l'approche encomiastique au profit de l'approche réfutative). Ce rejet se ferait discrètement, sans remise en question, simplement par le passage d'une approche à une autre. Le faux-départ aurait alors pour but de préparer l'argument concernant la quatrième cause de départ d'Hélène (§ 15-19). En effet, le sujet de la beauté d'Hélène au § 4 permet de mentionner le désir qu'elle a suscité chez de nombreux hommes, or dans la quatrième cause, le même phénomène (l'éveil du désir suscité par ce qu'on voit) est décrit, mais c'est Hélène qui en est la victime. Hélène paraît ainsi ne pas avoir réagi autrement que les guerriers attirés par elle, et le « faux-départ » des § 3-4 fournirait par avance un moyen de défendre Hélène².

Pour Pelliccia, il semblerait donc que le rôle des § 3 et 4 se limite à préparer le dernier argument du discours. Cette lecture du rôle limité de ces paragraphes est partagée par Ioli, qui le suit quant à l'idée d'un « faux départ », et par Giombini. Celle-ci distingue, dans la lignée d'Immisch, deux parties du discours, un éloge (§ 3-5) puis l'apologie (§ 6-20), et elle estime que les paragraphes d'« éloge » ne jouent pas un rôle fondamental dans le discours³.

1 Pour Hérodote le faux-départ consiste en l'évocation des origines que les Perses donnent à l'antagonisme entre Grecs et Barbares, à savoir la série d'enlèvements de femmes auquel chaque peuple se livre. L'historien laisse de côté ces récits pour s'intéresser plutôt au premier Barbare qui, à sa connaissance, fit preuve d'injustice envers les Grecs, Crésus (Hérodote I 5).

2 PELLICCIA 1992 p. 64-74.

L'écho que Pelliccia repère entre le § 4 et la quatrième cause servant à la défense du départ pour Troie (§ 18 notamment) est réel, et il y a effectivement une rupture après la présentation des qualités d'Hélène au § 5. Pour autant, celle-ci ne se présente pas comme un faux-départ qui serait ensuite laissé de côté : elle participe pleinement à l'argumentation en faveur d'Hélène et constitue une étape indispensable avant la discussion sur le départ à Troie.

B. Les qualités d'Hélène, une confirmation qu'elle est digne d'éloge.

Rappelons d'abord que, comme l'analyse du § 1 l'a montré, le point de départ pour évaluer une personne ou une chose est l'éloge et c'est uniquement si on considère qu'elle ne mérite pas d'être louée qu'elle peut alors être blâmée. Gorgias s'est donné un seul objectif, qui comprend deux volets : dire ce qu'il faut et contredire ceux qui blâment. Le premier volet signifie bien que l'entreprise ne se limite pas à contester, mais à dire tout ce qui permet d'assurer la place d'Hélène du côté de l'éloge.

L'articulation logique entre les parties du discours souligne d'ailleurs que Gorgias conçoit que l'éloge des qualités d'Hélène aux § 3 et 4 appartient à la même démarche que le reste du discours : cette partie est coordonnée à l'exorde qui précède par l'expression *μὲν οὖν*, dont la fonction est de marquer une transition¹. Elle sert régulièrement à introduire un raisonnement particulier à partir d'une précédente remarque d'ordre plus général² ; Isocrate l'emploie pour passer de l'exorde au commencement des éloges d'Hélène, de Busiris et d'Évagoras³. Gorgias les emploie de la même façon pour placer le début de son entreprise dans la lignée de son exorde et des objectifs qu'il s'y est fixés. Mentionner les qualités d'Hélène la place du côté de l'éloge ; cette première partie prépare donc la suite en assurant l'idée que le blâme est mensonger. Elle constitue en outre déjà une discrète défense d'Hélène : sa beauté est rattachée à sa généalogie ; ensuite le risque de conflit est associé avant tout au désir, et plus encore à l'ambition des hommes à le satisfaire.

3 IOLI 2013 p. 221 ; GIOMBINI 2012 p. 73 : « *L'encomium*, § 3-5, è il luogo del puro elogio che, sebbene da un punto di vista tecnico non sia fondamentale per il funzionamento delle argomentazioni, rappresenta il momento estetico, di diletto ».

1 DENNISTON *Particles* p. 470 : « retrospective and transitional οὖν with prospective μέν ».

2 Chez Gorgias, voir au § 6 phrase b, pour faire la transition entre l'annonce des quatre causes de départ possibles et le développement de la première de ces causes, ou encore *Palamède* 3. Voir également Antiphon *Tétralogies* 1.3.1 ou 2.1.1.

3 Isocrate *Éloge d'Hélène* 16 : Τὴν μὲν οὖν ἀρχὴν τοῦ λόγου ποιήσομαι τὴν ἀρχὴν τοῦ γένους αὐτῆς, « Je ferai donc du début de sa race le début de mon discours » ; *Busiris* 10 : Περὶ μὲν οὖν τῆς Βουσίριδος εὐγενείας τίς οὐκ ἂν δυνηθεῖη ῥαδίως εἰπεῖν ; « Au sujet de la noblesse de Busiris, qui ne pourrait parler avec facilité ? » ; *Évagoras* 12 Πρῶτον μὲν οὖν περὶ τῆς φύσεως τῆς Εὐαγόρου, « D'abord, donc, au sujet de la nature d'Évagoras... ».

C. De la présentation traditionnelle à l'analyse des causes du départ : une même démarche par deux voies complémentaires.

Si on analyse maintenant le passage entre les qualités d'Hélène et la suite du discours, on remarque qu'il n'y a pas deux démarches dont l'une, engagée aux § 3 et 4, serait rejetée au profit d'une autre, mais plutôt que l'éloge emprunte une autre voie qui n'est possible qu'après la première étape et qui s'inscrit dans sa continuité. Chacune de ces voies correspond à l'un des volets de l'action qu'il appartient au même homme d'accomplir, selon l'exorde.

C.1. La première voie : assurer qu'Hélène mérite un éloge et susciter la confiance.

L'évocation des qualités d'Hélène s'achève au § 4 avec la mention du désir et de l'ambition que suscite sa beauté. La proposition suivante, puisqu'elle est coordonnée par le groupe *μὲν οὖν*, laisse entendre que le discours va entrer dans le détail de ce qui a précédé en mentionnant un des hommes en particulier, celui qui a satisfait son désir pour Hélène. Mais l'orateur crée la surprise en énonçant son refus d'aborder ce sujet : *ὅστις μὲν οὖν καὶ δι' ὅτι καὶ ὅπως ἀπέπλησε τὸν ἔρωτα τὴν Ἑλένην λαβών, οὐ λέξω*, « Qui a satisfait son amour en emmenant Hélène, pourquoi et comment, je ne le dirai pas ». Le propos reste dans la même optique que les lignes précédentes : seul est donné un fait, la satisfaction par un homme de son désir, sans les circonstances dans lesquelles il s'inscrit. Considéré hors de tout contexte, cet acte n'offre pas de prise aux jugements du public du discours, et la mention des circonstances qui pourraient être peu propices à l'éloge d'Hélène est évitée (si on songe que l'homme qui a obtenu Hélène est Ménélas, le silence est fait, par exemple, sur l'argument qui selon le *Catalogue* lui a permis de gagner la main d'Hélène : sa richesse). Ne pas aborder le sujet en détail constitue donc probablement un moyen de ne conserver que ce qui est favorable à l'éloge, et de continuer à présenter les faits comme s'enchaînant de façon mécanique et implacable : l'identité des personnes ne joue aucun rôle¹.

1 Mc Dowell considère que l'homme dont il est question est Ménélas (DOWELL 1982) tandis que Ioli évoque Pâris (IOLI 2013 p. 223). Cette discordance s'explique par l'ambiguïté de la phrase, comme l'a souligné Spatharas (SPATHARAS 2001 p. 143) : le verbe *λαμβάνω* peut aussi bien désigner le fait de prendre une femme en mariage (Hérodote I 199) que le fait d'emmener ou enlever une personne ou un bien (Hérodote I 166). Celui qui a emmené Hélène pourrait donc être aussi bien son époux Ménélas que ceux qui l'ont enlevée, Thésée ou Pâris. Néanmoins dans la mesure où il vient d'être question, comme j'en ai fait l'hypothèse, des prétendants d'Hélène, et où Gorgias dit ensuite qu'il parlera du départ d'Hélène pour Troie après un saut chronologique, il est plus probablement

Mais la justification explicitement énoncée est le bénéfice que le lecteur peut tirer du discours : τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἂ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει, « dire ce qu'ils savent à ceux qui le savent apporte de la confiance mais ne procure pas de plaisir ». Dans cette réflexion théorique sur le discours, on comprend que la confiance (πίστις) du public est possible si le discours donne des informations connues (et qu'on suppose communément admises). Concernant la τέρψις, plusieurs suggestions ont été faites pour savoir en quoi elle consiste¹. Untersteiner considère que le plaisir est lié à la capacité de l'orateur à tromper². Noël estime que le plaisir passe par la nouveauté de l'expression et du sens du texte ; Ioli par l'un ou par l'autre³. Ce que Gorgias entend ici par plaisir se comprend à partir de la première partie de la proposition : puisque dire ce qui est connu n'apporte pas de plaisir, on en déduit que ce dernier est suscité par le fait de dire ce que tout le monde ne sait pas, et donc par une forme de nouveauté qui repose au moins sur les idées exposées. Dans le cadre du discours, cette remarque théorique implique que les circonstances dans lesquelles Hélène a été emmenée sont connues. En refusant d'en parler, Gorgias ne saisit pas la possibilité de susciter de la confiance, et se consacre à un sujet qui générera du plaisir par son caractère non connu.

La remarque amène à s'interroger sur l'attention portée par Gorgias à la confiance. Déjà au § 2, le rhéteur énonçait son intention de ne pas prononcer un discours qui serait en accord avec ce en quoi les poètes ont confiance ni avec la mémoire du nom d'Hélène. Pour autant, cela ne signifie pas que seul le plaisir du public compte et que le discours ne se soucie pas de susciter la confiance. Spatharas a déjà pointé, sans approfondir le problème, le fait que confiance et plaisir étaient en fait complémentaires : la première a été générée par les paragraphes précédents et le second va l'être par la suite⁴. En effet, le discours a précédemment parlé d'éléments qu'il a présentés comme évidents : il a jusqu'ici énoncé ce qui était censé être su de tous. Les paragraphes 3 et 4 ont déjà œuvré pour favoriser la confiance, et c'est à partir de l'évocation de l'union d'Hélène avec un des hommes qui l'a

question de Ménélas, mais la phrase en elle-même peut faire songer à ces trois hommes.

- 1 Sur l'association traditionnelle du plaisir au chant puis au discours, voir notamment *Odyssée* IV 239 où Hélène promet de « plaire avec ses paroles », μύθοις τέρπεσθε, ses convives ; *Odyssée* XII 188 où le chant des Sirènes rend l'homme « charmé », τερψάμενος ; Hésiode *Théogonie* 917 (où les Muses sont associées au plaisir du chant, τέρψις ἀοιδῆς) ; Hérodote VII 39 (ὁ θυμὸς, ὃς χρηστὰ μὲν ἀκούσας τέρψιος ἐμπιπλέει τὸ σῶμα, « l'esprit qui entend des paroles favorables emplit le corps de plaisir ») ; Thucydide III 40.3 où Cléon prie les Athéniens de ne pas tenir compte des paroles des orateurs qui ont l'habitude de charmer et qui pourraient leur enjoindre de faire preuve de mansuétude envers les alliés mytiléniens révoltés.
- 2 UNTERSTEINER 1961 p. 92 : « l'artista è un giusto ingannatore (cfr. B 23) al servizio della τέρψις ».
- 3 NOËL 1994 p. 89 ; IOLI 2013 p. 224.
- 4 SPATHARAS 2001 p. 144 : « Since known things are boring, we may assume that Gorgias now widens our horizon of expectation. Something new (in *Pal.*, novelty is considered as a merit in speech, καίνος ὁ λόγος § 26) is about to be said : a new method of rational approach replacing the linear, mythical narration ».

désirée que le discours ne s'attache plus à cet enjeu¹. Par conséquent, on peut désormais assigner deux fonctions aux § 3 et 4 : assurer qu'Hélène mérite un éloge et susciter la confiance des auditeurs.

C.2. *La seconde voie : susciter le plaisir et contredire ceux qui blâment Hélène.*

À partir du moment où cette base est consolidée, le discours peut s'engager dans une seconde phase plus délicate, dont on devine pour l'instant qu'elle va s'attacher à susciter du plaisir en ne parlant pas de ce qui est connu de tous. L'annonce de ce dont il va désormais être question est faite en deux temps. Il est d'abord question de passer à un second temps du discours qui correspond à un second temps de l'histoire d'Hélène. Gorgias annonce qu'il opère un saut chronologique et cesse de s'intéresser à l'époque dont il vient de parler, c'est-à-dire celle de l'union d'Hélène et de Ménélas (τὸν χρόνον τὸν τότε νῦν ὑπερβάς). L'époque à laquelle il va s'intéresser désormais, le départ d'Hélène, n'est évoquée qu'indirectement, et il est plutôt question de passer au « commencement du discours / argument à venir », ἀρχὴ τοῦ μέλλοντος λόγου : la notion de « commencement » suggère qu'il y a eu une interruption, mais le participe μέλλοντος est essentiel pour comprendre que ce qui suit n'est pas un nouveau discours, mais qu'au sein de son discours (τῷ λόγῳ), Gorgias passe au commencement d'une seconde étape.

Cette suite consiste en l'analyse des causes qui rendent le départ d'Hélène à Troie naturel : προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἧς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον. L'argumentation aborde un fait connu de tous, mais sans le traiter pour lui-même : aucune circonstance ne décrit le départ vers Troie et ne sont évoqués ni l'époux qu'Hélène laisse derrière elle, ni celui qui l'emmène à Troie. La démarche de Gorgias consiste à comprendre ce qui rend le départ à Troie εἰκός, « naturel ».

Il faut d'abord revenir sur la notion d'εἰκός, qui a été diversement comprise. Le terme, qui n'est pas attesté avant le V^e siècle, désigne ce qui est approprié et peut revêtir deux nuances : il renvoie à ce qui est socialement acceptable ou à ce qui est considéré comme vrai ou vraisemblable².

1 Mais d'une certaine manière, suggérer qu'il pourrait parler de cette union permet encore à Gorgias de susciter de la confiance.

2 Le terme a été défini par Hoffman (HOFFMAN 2008). Dans l'épopée homérique le verbe εἰκάζω indique la ressemblance d'un objet à un autre (cf. par exemple son usage pour dire la ressemblance d'Hélène aux déesses, *Iliade* III 158). Pour εἰκός, on trouve le sens moral « raisonnable », « convenable » (Eschyle *Agamemnon* 586 ; Thucydide V 90 τὰ εἰκότα καὶ δίκαια) et le sens qui marque une conformité au vrai : Eschyle *Choéphores* 690, οὐκ οἶδα, τὸν τεκόντα δ' εἰκὸς εἰδέναι, « je ne sais pas mais celui qui l'a engendré le sait probablement » ; Épiménide, fgt. 4 D-K., τὸ δὲ δημηγορεῖν χαλεπώτερον τοῦ δικάζεσθαι, εἰκότως, διότι περὶ τὸ μέλλον· ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ γεγονός, « parler devant la foule est plus pénible que de juger, selon toute vraisemblance, parce que parler devant la

Toutes deux ont été envisagées pour notre texte : soit les traductions lui donnent une connotation morale (« raisonnable »)¹, soit elles comprennent que le terme marque un rapport au réel, selon différents degrés : le départ d'Hélène est compris comme « probable »², « vraisemblable »³, ou « naturel »⁴. Ce dernier ensemble de sens est largement privilégié, mais il n'est pas encore compris par tous de la même façon. Au cours de l'époque classique, le vraisemblable est devenu une notion centrale de l'argumentation rhétorique, à laquelle, en l'absence de certitude, les rhéteurs ont recours pour favoriser la persuasion⁵, et certains chercheurs ont attribué le développement de cette notion à Gorgias et à Tisias (on a pu parfois dire qu'ils avaient développé l'argument de probabilité)⁶. On a pu dès lors considérer qu'en employant ce terme, Gorgias exhiberait la technique argumentative qu'il allait employer : il mettrait en valeur qu'il n'expose pas ce qui a réellement eu lieu, mais il énoncerait les causes vraisemblables qui ont conduit au départ d'Hélène et placerait l'ensemble de son discours sous le signe du vraisemblable⁷. D'autres savants ont contesté, à juste titre, ce rôle

foule concerne ce qui adviendra, tandis que juger s'attache à ce qui fut ». Pour Thucydide I 10.3, il est « vraisemblable », εἰκός, qu'Homère, en poète, ait donné plus d'ampleur à l'expédition des Grecs vers Troie qu'elle n'en avait réellement.

- 1 DOWELL 1982 : « the causes which made it reasonable for Helen's departure to Troy to occur ».
- 2 DONADI 1982, « esibirò i motivi per che si davano perché Elena potesse salpare per Troia » ; BUCHHEIM 1989.
- 3 NOËL 1989 ; CASSIN 1995 ; PADUANO 2007.
- 4 UNTERSTEINER 1961 : « le cause per le quali era naturale che avvenisse la partenza di Elena alla volta di Troia » ; IOLI 2013.
- 5 Sur le rôle donné à l'εἰκός dans le discours rhétorique, voir la discussion qui oppose Gagarin et Rambourg : pour le premier, l'εἰκός constitue un argument (souvent dit « de probabilité ») dès l'émergence de la notion chez Corax et Tisias (GAGARIN 1994) tandis que C. Rambourg remet en cause l'existence de l'argument de probabilité : le « vraisemblable » est un critère que respecte l'argumentation (RAMBOURG 2014 p. 26-34). Pour une définition du vraisemblable, voir Aristote *Rhétorique* 1357 a.
- 6 Le développement de la notion de probabilité a été attribué à Gorgias et Tisias en raison d'une remarque de Socrate, chez Platon, selon laquelle les deux sophistes « qui ont vu que ce qui est vraisemblable est davantage digne d'intérêt que ce qui est vrai », Platon *Phèdre* 267a : οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον. Sur l'argument de probabilité, dont la première occurrence se trouve dans l'*Hymne homérique à Hermès*, voir GAGARIN 1994 p. 49-52 : il déconstruit notamment l'idée, un temps partagée par la critique moderne, selon laquelle les sophistes privilégiaient l'argument de probabilité à la mise en valeur de la vérité.
- 7 Pour Mazzara, Gorgias construit une nouvelle réalité, une « vérité d'opinion » dont le critère serait le vraisemblable (MAZZARA 1994 p. 117). L'εἰκός serait dans ce discours « le critère de la vérité dans le domaine de l'opinion », pour reprendre le titre de son article. Voir p. 114-5 : « le concept gorgianique de vraisemblance s'appuie donc sur une base épistémologique solide et claire, et d'après les caractéristiques susdites nous pouvons l'appeler "mimétique", car il semble vouloir reproduire la réalité au moins telle qu'elle est d'après nos sens, ou autant que possible à la lumière de notre raison. (...) la nouvelle réalité que Gorgias veut fonder n'est pas du tout fictive, mais effective, et <que> sa vérité est une vérité vraie, si l'on peut dire, même sur le plan de l'opinion ». Il suggère alors que l'objectif du discours est de construire une vérité qui serait l'image d'une Hélène irréprochable : « si maintenant nous voulons définir le type de réalité introduit par Gorgias, une fois écarté le jugement de blâme, nous pouvons dire que c'est la possibilité de joindre dans la personne d'Hélène la beauté

assigné à l'εἰκός dans le discours : ce qui est qualifié de ce terme est le départ d'Hélène à Troie, non les causes du départ, et la réalité de ce fait n'est pas discutée¹. Le raisonnement n'est pas le même, en effet, si on considère que c'est bien l'expédition qui est εἰκός : puisqu'elle a bien eu lieu, l'idée de probabilité est exclue. Il est plutôt question d'analyser les causes dont la conséquence logique, naturelle, aisément concevable par l'esprit, est le départ à Troie.

Plutôt que de le narrer et d'en exposer les suites, Gorgias mène une réflexion étiologique, suivant une démarche distincte de celle des poètes. Sa méthode se rapproche en partie du raisonnement qu'Hérodote adopte lorsqu'il discute de l'épisode du séjour d'Hélène en Égypte : confronté aux récits d'Homère et des prêtres égyptiens au sujet de la présence ou non d'Hélène à Troie, il privilégie la version des prêtres égyptiens parce qu'elle attribue aux hommes un comportement plus rationnel que celle d'Homère². Gorgias fait lui aussi appel à la logique en entreprenant de trouver une cause rationnelle au départ d'Hélène, mais le rapprochement avec Hérodote s'arrête là : les causes du départ à Troie ne sont pas le fruit de récits que Gorgias a recueillis, mais il élabore lui-même des hypothèses, et plusieurs causes vont être envisagées et analysées, sans qu'aucune ne soit en définitive privilégiée. Le discours propose ainsi une méthode nouvelle, ce qui laisse supposer que Gorgias prévoit que le plaisir découlera en partie de celle-ci. Et cette méthode permettra de conclure qu'Hélène est partie à Troie sous l'effet d'une force extérieure, et donc qu'elle ne mérite pas d'être blâmée pour un départ dont elle n'est pas responsable.

Par conséquent, la seconde partie du discours qui s'ouvre a deux fonctions, procurer du plaisir et contredire le blâme d'Hélène, mais elles ont été permises par la première partie : la présentation d'éléments connus de tous, qui ont permis de susciter la confiance du public et de souligner qu'Hélène méritait un éloge, apporte de la légitimité à la suite de l'entreprise. Les deux étapes du discours (§ 3-4 d'une part et § 5-19 d'autre part) sont donc complémentaires³.

propre de son corps à la sagesse de son âme en accord avec les catégories éthiques exposées au début (du discours) » (MAZZARA 1994 p. 118). Voir également IOLI 2013 p. 224 : « Rispetto a quanti ritengono che il termine non abbia qui valenza tecnica (cfr. Bona e Untersteiner), è preferibile riconoscere anche in questo caso un valore specifico, poichè viene suggerito che le cause addotte sono quelle ipotizzabili in rapporto all' animo umano, non quelle certe. Non dimentichiamo che Tisia e Gorgia sono accomunati da Platone (*Phèdre* 267a) come teorici dell'*eikos*, cioè del verosimile accostato a ciò che è persuasivo ». Voir les précisions sur la notion qu'elle apporte à son commentaire du § 9 du *Palamède* (IOLI 2013 p. 255).

- 1 IMMISCH 1927 p. 15 (il distingue l'emploi du terme ici et dans le *Palamède*) ; UNTERSTEINER 1961 p. 92-93 ; BONA 1974 p. 32 ; GAGARIN 1994 p. 54 ; SPATHARAS 2001 p. 46.
- 2 Pour une présentation plus détaillée de la méthode d'Hérodote au livre II, voir le commentaire au § 49 du discours d'Isocrate (p. 379 et suivantes).
- 3 Poulakos parle d'une adaptation de l'éloge à son sujet : l'éloge passe par la réfutation du blâme (POULAKOS 1986b p. 303-04).

CHAPITRE IV – ANALYSER LES CAUSES DU DÉPART D’HÉLÈNE À L’AIDE DE DIFFÉRENTS TYPES DE DISCOURS ET MODES DE SAVOIR.

Après la démonstration qu’Hélène mérite un éloge, le discours s’emploie à analyser les causes de son départ à Troie, l’événement qui est au cœur du blâme qu’elle encourt. Trois causes sont exposées (§ 6a) puis quatre sont discutées, avec un développement de plus en plus long (§ 6b-19). Ces causes vont toutes présenter la même conclusion : Hélène est toujours victime d’une force. Gorgias adopte là ce qui sera nommé en logique moderne le raisonnement apagogique¹ : l’analyse de différentes possibilités aboutit toujours à une même conclusion – on peut aussi parler d’une élimination de la disjonction². L’objectif final est de faire en sorte qu’Hélène ne soit plus tenue responsable du départ à Troie et que le blâme à son encontre devienne caduque³.

Les deux premières causes et la dernière sont défendues à l’aide d’un discours propre à un savoir spécifique : le discours physique (cause A), le discours juridique (cause B) et le discours médical (cause D). La troisième cause, elle, analyse la façon dont divers types de discours réussissent à persuader l’âme. Pour réfléchir aux raisons qui ont pu inciter Hélène à partir à Troie, Gorgias fait ainsi appel à divers savoirs et modes de raisonnement de son temps.

I. L’EXPLORATION DE THÉMATIQUES PHYSIQUES ET JURIDIQUES AU SERVICE DE LA PRÉSENTATION DE RAPPORTS DE FORCE DÉFAVORABLES À HÉLÈNE (§ 6-7).

Le discours présente une même méthode de défense à travers chaque cause : une règle générale est énoncée et appliquée au cas particulier d’Hélène. Les deux premières causes sont celles qui suscitent le moins de discussions et posent le moins de difficulté de compréhension. Gorgias y reprend deux motifs traditionnellement abordés lorsqu’il est question de l’enlèvement d’Hélène et

-
- 1 Le raisonnement apagogique a été mis en valeur en premier lieu par Kennedy (KENNEDY 1963 p. 168). Il est également relevé par BONA 1974 p. 32-33 ; SCHIAPPA 1996 p. 75 et 1999 p. 131 ; SPATHARAS 2001 p. 57-59 et 2001a p. 406 : « each reason is dealt with separately, and none of them results from or presupposes the preceding one » ; PADUANO 2007 note 19 p. 92 ; BERMUDEZ 2017 p. 14.
 - 2 VERNANT 2001 p 106 : « Si l’on admet une disjonction et que chaque terme disjoint conduit à la même conclusion, on peut déduire cette conclusion ».
 - 3 Dans son analyse des *topoi* de l’argumentation, C. Rambourg explique que le lieu de la cause, qui explique les raisons d’une action ou d’une opinion, a une fonction de réfutation : il a pour but d’éviter une prévention défavorable contre cet acte ou cette opinion (RAMBOURG 2014 p. 339).

de sa responsabilité : le rôle des dieux et le rôle de Pâris. L'observation détaillée de son argumentation permet d'observer qu'il reprend ces motifs traditionnels (qu'Isocrate reprendra aussi après lui) et les traite au moyen de thématiques qui appartiennent à d'autres genres discursifs contemporains : le rôle des dieux est analysé dans un discours physique (§ 6) tandis que le rôle de Pâris est traité sur un mode judiciaire (§ 7). Gorgias montre ainsi que tout concourt à défendre Hélène, quelle que soit la perspective adoptée, mais aussi qu'il les maîtrise et est capable de les adapter à son sujet mythologique.

A. Structure de l'argumentation (§ 6-7).

PREMIÈRE CAUSE POSSIBLE DU DÉPART D'HÉLÈNE : L'ACTION DES FORCES SUPÉRIEURES (§ 6)

- 6b. Une première sentence sur le thème de la responsabilité est énoncée : est digne d'être tenu pour responsable le responsable.
- 6c. Justification : Un premier constat sur le rapport entre les hommes et les dieux est effectué (l'impossibilité pour les hommes d'empêcher l'ardeur d'un dieu).
- Ce constat est lui-même justifié par un syllogisme :
 - 6d. Proposition majeure : Loi physique universelle.
 - 6e. Proposition mineure : Application de la loi physique au rapport dieux / hommes ; un dieu est plus fort qu'un homme.
 - 6f. Conclusion : Application au cas particulier d'Hélène.

DEUXIÈME CAUSE POSSIBLE DU DÉPART D'HÉLÈNE : L'EMPLOI DE LA FORCE PAR UN BARBARE (§ 7)

- 7a. Énoncé de l'hypothèse et assignation d'un rôle et d'un statut juridique aux individus en présence : l'homme, auteur du rapt, agit de façon contraire à la justice ; la femme, passive, est victime d'un malheur.
 - 7b. Verdict pour le ravisseur : les peines juridiques que le ravisseur encourt.
 - 7c. Verdict pour la victime : sa réputation et le discours qui doit être tenu sur elle (elle mérite d'être plainte).

7d-e. Rappel du rôle de chacun et conclusion sur les sentiments à avoir à leur égard.

B. L'absence de la quatrième cause du départ d'Hélène, signe d'une réflexion sur les limites du discours.

Avant d'entrer dans l'exploration de ces thématiques, trois des quatre causes qui rendent le départ d'Hélène naturel sont annoncées. Je fais l'hypothèse que l'absence d'une des causes montre que le discours est conscient que ses arguments n'ont pas tous le même poids et qu'il réfléchit aux limites de l'argumentation : ἡ γὰρ Τύχης βουλήματι καὶ θεῶν κελεύσματι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσματι ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἡ βία ἀρπαθεῖσα, ἡ λόγοις πεισθεῖσα, « C'est soit par une intention de la Fortune, un ordre des dieux et un décret de la Nécessité qu'Hélène a fait ce qu'elle a fait, soit enlevée de force ou persuadée par le discours ».

Le départ d'Hélène évoqué dans la phrase précédente est mentionné à travers l'euphémisme ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, qui ne dit rien de plus sur l'acte dont il est question. Il rend la fille de Zeus actrice de ce départ, mais les participes passifs nuancent cette activité en soulignant qu'Hélène a agi sous l'effet d'une force. Plusieurs sont énoncées mais l'alternative (ἢ... ἢ) indique qu'elles s'envisagent de façon exclusive. La première cause regroupe trois forces supérieures aux hommes (qui, elles, ont agi en association) : la fortune, les dieux, la nécessité (cause A, qui sera discutée dans la suite du § 6). Les deux autres causes appartiennent à la sphère humaine : l'action de la violence (cause B, discutée au § 7) ou des discours (Cause C, discutée aux § 8-15).

B.1. La position majoritaire des éditeurs : l'ajout d'une quatrième cause.

Les manuscrits les plus anciens transmettent trois causes dans cette proposition. Cela a posé problème très tôt aux éditeurs du texte dans la mesure où une quatrième cause (cause D) est présentée, à partir du § 15 : τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι. εἰ γὰρ ἔρως ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγρονένας ἀμαρτίας αἰτίαν, « Mais j'exposerai la quatrième cause dans la quatrième partie. Si en effet le désir était celui qui fit tout cela, Hélène échappera sans peine à l'accusation de la prétendue faute ». Hélène a pu, à la vue de Pâris, ressentir un désir qu'elle ne maîtrise pas (cause D, § 15-19). L'avant-dernier paragraphe du texte (§ 20) résume l'argumentation et mentionne les quatre causes dans une proposition reprenant

la même structure que l'annonce du § 6 : εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγω πεισθεῖσα εἴτε βία ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἢ ἔπραξε.

Les éditeurs considèrent par conséquent, dans leur grande majorité, qu'une quatrième cause doit être ajoutée dans la première phrase du § 6. La plupart reproduit, après la cause ἢ λόγοις πεισθεῖσα, l'expression ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα, « ou captivée par le désir »¹ : il s'agit d'un ajout, effectué par le copiste Lascaris au XV^e siècle, à la fois au texte du manuscrit *Matritensis* 7210 et en marge du manuscrit Y (*Oxonienensis Barocc. Gr.* 119). D'autres propositions assez proches ont été suggérées : afin de reproduire un participe passif comme pour les deux causes précédentes, Noël privilégie l'addition ἢ ἐρασθεῖσα, « soit parce qu'elle a été saisie par l'amour » (semblable au texte du § 20) tandis que Laks et Most proposent ἢ ἔρωτος ἠττηθεῖσα « soit parce qu'elle a été vaincue par l'amour »². Immisch considère lui aussi qu'une quatrième cause doit être ajoutée mais puisqu'il sera expliqué aux paragraphes 15 à 19 que le désir est le fruit de la vision, il associe les deux éléments : ἢ ὄψει ἐρασθεῖσα, « ou empli de désir par la vue »³.

B.2. *La position minoritaire : l'absence d'ajout.*

Deux savants estiment tout ajout inutile au § 6. Untersteiner comprend que le premier membre de l'alternative (ἢ γὰρ Τύχης βουλήματι... ψηφίσματι) contient deux causes : les dieux, θεοί, constitueraient la cause A tandis que Τυχή et Ἀνάγκη se rapporteraient à la cause D⁴. La thèse d'Untersteiner est fragilisée par le fait que, comme le souligne à juste titre Noël, τυχή et ἀνάγκη sont présents par la suite dans le traitement de la cause A : τυχή est mentionnée auprès de θεός dans la conclusion de l'argumentation de la cause A et, dans le résumé des causes au § 20, la première cause est rendue par l'expression ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα⁵. On peut ajouter que la lecture d'Untersteiner se révèle d'autant plus artificielle qu'elle dissocie les trois groupes inclus dans le premier membre de l'alternative alors même que la conjonction καί les associe en un ensemble, qui

1 REISKE 1773 ; BEKKER 1823 ; DOBSON 1828 ; BLASS 1892 ; D-K. 1952 ; DONADI 1982 et DONADI 2016 ; DOWELL 1982 ; BUCHHEIM 1989 ; SPATHARAS 2001 ; PADUANO 2007. Quant à Velardi, il s'appuie notamment sur cette absence au § 6 pour émettre l'hypothèse que le discours a fait l'objet de deux rédactions, et que l'ajout secondaire de la quatrième cause à partir du § 15 n'a pas été répercuté dans la première rédaction au § 6 (VELARDI 2001 p. 68-71).

2 NOËL 1989 ; L-M. 2016. Je reprends leur traduction.

3 IMMISCH 1927. Voir son explication p. 19-20.

4 Les arguments d'Untersteiner sont que τύχη et ἀνάγκη seraient associés chez Empédocle, à qui Gorgias ferait plusieurs fois allusion dans son discours, et que, dans le développement de la cause D, certains termes feraient écho à ces deux-ci : ἀτύχημα, ἀνάγκαις (UNTERSTEINER 1961 p. 94-95).

5 NOËL 1989 p. 89.

permet (nous y reviendrons) une liste exhaustive des forces divines auxquelles il est traditionnel d'avoir recours pour expliquer des événements humains.

Cassin rejette également la nécessité d'un ajout, mais pour des raisons très différentes de celles d'Untersteiner. La cause D à partir du § 15 constitue selon elle une nouvelle étape dans l'argumentation : les trois premières causes représentent une Hélène passive et victime, la quatrième « une Hélène coupable ». Cette nouvelle étape est d'ailleurs marquée au § 15 (la conclusion de la cause C, en 15a, est annoncée par un μέν, auquel répond le δέ en 15b qui introduit la cause D ; et Gorgias s'exprime de nouveau à la première personne du singulier, διέξειμι¹).

B.3. *L'absence prudente de la mention du désir d'Hélène.*

L'addition d'une quatrième cause n'est pas indispensable, pour trois raisons. Elle suppose qu'une même omission aurait été présente dans les manuscrits les plus anciens, certes issus d'un même archétype, mais sans que cela ne pose problème aux copistes jusqu'à Lascaris au XV^e siècle. Ensuite, quoique l'idée d'une « Hélène coupable » dans la cause D soit discutable, Cassin relève à juste titre une rupture au § 15 entre les causes C et D, dans le type de cause envisagé (alors que les trois premières causes représentent des forces extérieures qui viennent exercer leur emprise sur Hélène, le désir issu de la vue est intime) et dans la syntaxe : contrairement aux précédentes, introduites par l'hypothèse εἰ δέ, § 6, 7 et 8, la dernière cause est isolée au § 15, derrière une conclusion qui clôt la troisième. Elle est introduite avec une insistance sur le fait qu'elle est la quatrième, τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι. Ces éléments incitent à penser que la cause D n'a pas été annoncée initialement : en l'ajoutant aux précédentes, Gorgias rompra l'équilibre établi entre la cause divine d'une part et d'autre part le couple de causes humaines violence / discours. Or, ce quatrième argument est difficile à admettre, puisque la force qui exerce son emprise sur Hélène et va conduire à son départ lui est propre (il s'agit de son propre désir), et que le désir d'Hélène est traditionnellement, nous le verrons, un moyen de la condamner. Pourtant c'est avec ce désir que l'argumentation s'achèvera : on peut donc suggérer qu'il n'est pas annoncé au § 6 pour éviter de fragiliser d'emblée le raisonnement, et qu'avec lui, le discours repousse les limites fixées initialement à l'argumentation, mais aussi les limites d'une certaine logique et d'une certaine morale, en trouvant en Hélène même une raison de son innocence. La quatrième cause constitue une sorte d'expérimentation, où le discours tient une argumentation cohérente mais éloignée des valeurs et modes de raisonnement habituels lorsqu'il est question du désir d'Hélène.

1 CASSIN 1995 note 2 p. 143.

C. L'intégration des dieux dans une loi physique.

L'éloge reprend l'idée, présente dès *Illiade*, que les dieux sont à l'origine des événements qui conduisent à la guerre de Troie, mais il l'exploite en plaçant les dieux traditionnels au second plan, et en mettant en avant d'autres divinités, à la fois pour prendre des distances avec le récit homérique et pour renforcer la défense d'Hélène. Ce discours théologique glisse progressivement vers un discours de physique : la mention des dieux laisse la place à la mention de ce qui est fort.

C.1. *L'annonce de la première cause : le poids de toutes les puissances supérieures sur Hélène.*

C.1.α. Le problème de texte.

Trois groupes de divinités sont présentées comme ayant ensemble exercé une contrainte sur Hélène. Le texte des deux plus anciennes familles de manuscrits diverge. Le manuscrit A, seul membre de la famille α¹, propose après correction Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν, « des intentions de la Fortune, des délibérations des dieux, des décrets de la Nécessité »². La famille β lit Τύχης βουλήματι καὶ θεῶν κελεύσματι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσματι, « une intention de la Fortune, un ordre des dieux, un décret de la Nécessité » (c'est la leçon que je suis) : les datifs passent du pluriel au singulier et l'action des dieux évolue. Chaque leçon est suivie par un certain nombre d'éditeurs, sans que leurs choix ne fassent souvent l'objet de justifications : la plupart adopte le texte du manuscrit pris initialement pour référence.

Immisch et Untersteiner défendent cependant leur choix de la leçon de β. Leur argument commun est que la proposition de Gorgias ferait écho à Empédocle : à son expression ἰότητι Τύχης, « par la volonté des dieux » (fgt. 103 D-K. = D242 L-M.), et à un autre fragment :

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,

αἶδιον, πλατέεσσι κατεσφορηγισμένον ὄρκοις..., Empédocle *Catharmes* fgt. 115 D-K. 1-2

= D10. 1-2 L-M.,

1 Je renvoie à la brève explication p. 20.

2 Ce texte est le fruit d'une correction apportée par le copiste initial.

« Il est un oracle de Nécessité¹, le décret ancien des dieux, éternel, scellé par des serments solides... »

Immisch et Untersteiner concluent du fait qu'Empédocle emploie le singulier (ἰότητι Τύχης, Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα) pour privilégier le singulier chez Gorgias. Il paraît en outre plus logique, selon Immisch, de penser que la Nécessité ne promulgue qu'un seul décret. Immisch ajoute un argument supplémentaire : le manuscrit A présente la paronomase βουλήμασι – βουλευύμασι après correction de la main du copiste ; la correction indiquerait une difficulté du copiste à lire le manuscrit original, et c'est lui qui aurait pu introduire la paronomase absente dans le manuscrit qu'il copiait². Les emplois des substantifs doivent d'abord être analysés pour déterminer s'ils amènent à privilégier l'une des combinaisons : on va s'intéresser à leur nombre, singulier ou pluriel, et aux compléments qui leur sont associés, sachant qu'ils sont ici complétés d'un génitif représentant l'auteur de la volonté ou de la décision prise.

Βούλημα - Le nom Βούλημα « intention » est un hapax, les sources antérieures employant exclusivement le terme βουλή. Ce terme, rarement employé après Gorgias (seize autres attestations au cours des V^e et IV^e siècles), l'est tout autant au singulier qu'au pluriel et ce par les mêmes auteurs, sans que le sens ne semble affecté par la variation du nombre³. Les compléments de ce nom désignent aussi bien des hommes que des instances⁴, mais jamais une divinité.

Βούλευμα - Ce nom désigne une résolution (Pindare *Néméenne* V 28), résultant parfois d'une délibération (Hérodote III 80 et 81). Il est majoritairement employé au pluriel (89 occurrences aux VI^e-V^e siècle contre 30 au singulier). Parmi ces divers compléments, on note que ce nom peut être associé à des divinités⁵ et à la fortune.

-
- 1 Je reprends pour χρῆμα, dont le sens suscite des discussions, la traduction de Laks et Most (L-M. 2016). Pour un aperçu des problèmes que posent ces deux vers, voir GHEERBRANT 2017 p. 654-57.
 - 2 IMMISCH 1927 p. 18-19 et UNTERSTEINER 1961 p. 94. Noël suit l'argument d'Immisch sur l'introduction de la paronomase par le copiste lisant mal le texte original (NOËL 1989 p. 387-88 ; Diels pense lire, avant correction du copiste (mais il exprime des doutes), les mêmes substantifs mais inversés : Τύχης βουλευύμασι καὶ θεῶν βουλήμασι, D-K. 1952) ; Ioli suit l'argument de l'écho empédocléen qui amène à privilégier le singulier (IOLI 2013 p. 225-26).
 - 3 Les seize autres attestations sont, au singulier : Platon *Philèbe* 41e ; *Lois* 769d ; Isocrate *Nicoclès* (3) 15 ; Démosthène *Sur la couronne* 26 ; Aristote *Éthique à Nicomaque* 1103b ; *Protreptique* fgt. 10 et 45 ; *Politique* 1270b. Au pluriel : Platon *Timée* 26a ; *Lois* 802c ; Isocrate *Philippe* 114 ; Démosthène *Sur la Chersonèse* 69 ; *Sur la couronne* 49 ; *Contre Aristogiton* (1) 14 ; *Contre Aristogiton* (2) 17 ; Aristote *Éthique à Nicomaque* 1167b.
 - 4 Pour les hommes : τοῦ νομοθέτου, « de la constitution politique », Platon *Lois* 769d et 802c ; τοῖς ὑμετέροισι βουλήμασιν, Démosthène *Sur la couronne* 49... ; pour des instances : τῆς πολιτείας, « de la constitution politique », Isocrate *Nicoclès* (3) 15 ; τῆς κρίσεως, « du jugement », Platon *Philèbe* 41e...
 - 5 Pour les divinités, par exemple : θεῶν Pindare *Péan* 61.4 Race ; βούλευμα τὸ Διῶν Eschine *Prométhée enchaîné* 619 ; δαίμονος Euripide *Hippolyte* 1406 ; θνητῶν καὶ θεῶν Sophocle fgt 855.17 Nauck =

Κέλευσμα - Ce nom, qui n'apparaît qu'au V^e siècle, présente une vingtaine d'occurrences à l'âge classique (sous cette forme ou sous la forme κέλευμα), indistinctement au singulier et au pluriel¹. Certaines de ces formes sont accompagnées d'un complément au génitif², dont deux désignent un dieu (Λοξίου, Eschyle *Euménides* 235 ; θεού, Euripide *Andromaque* 1031). Le sens premier du terme est « ordre » ; il se précise parfois en « exhortation »³. Le κέλευσμα s'adresse le plus souvent à un groupe, mais il revêt rarement une dimension politique⁴. Il est davantage employé dans un contexte militaire ou naval, où il constitue le signal pour commencer une action convenue⁵, mais aussi dans diverses circonstances particulières : il désigne les cris nocturnes d'un bébé auxquels sa nourrice réagit (Eschyle *Choéphores* 751) ; suscite le mouvement uniforme des coquillages qui s'ouvrent « comme obéissant à un seul ordre » (Sophron fgt. 25 Klaibel). L'ordre de Créon amène quant à lui ses serviteurs à ouvrir la tombe où Hémon s'est enseveli auprès d'Antigone (Sophocle *Antigone* 1219). Le κέλευσμα est un ordre limité à une situation particulière.

Ψήφισμα - Le dernier terme de la liste n'est pas attesté avant Eschyle mais ses très multiples emplois par la suite se font au singulier comme au pluriel, selon que le locuteur parle d'un ou plusieurs décrets. La très grande majorité des occurrences le situe dans un contexte politique et ses compléments désignent souvent le peuple auteur du décret (δῆμου, Eschyle *Suppliantes* 601 ; Μεγαρέων Thucydide I 140.3...). Il faut noter une exception : le décret est celui des dieux, θεῶν, dans un fragment d'Empédocle (fgt. 115.1 D-K. - j'y reviendrai).

En conclusion, ces noms s'emploient aussi bien au singulier qu'au pluriel, à l'exception de βούλευμα pour qui le pluriel domine. Le nombre n'est donc pas un élément déterminant en soi, mais l'argument d'Immisch et d'Untersteiner, suivant lequel Empédocle emploie le singulier pour

941.17 Radt. Pour la fortune : τῆς τύχης Hérodote VII 10.

- 1 Au singulier : Eschyle *Perses* 397 ; Hérodote IV 141 et VII 16 ; Sophocle fgt. 314 Radt ; Euripide *Hécube* 928 ; *Andromaque* 1031 ; *Iphigénie en Tauride* 1405 et 1483 ; *Hélène* 1565 ; Sophron fgt. 25 Kaibel ; Thucydide II 92.1 ; Platon *Phèdre* 253d ; Eubule fgt.8.3 Kock. Au pluriel : Eschyle *Choéphores* 751 ; *Euménides* 235 ; Sophocle *Antigone* 1219 ; Euripide *Héraclides* 765 ; *Cyclope* 655 ; *Hypsipyle* fgt. 12.64 Page ; Xénophon *Cynégétique* 6.20.
- 2 Les autres sont κυνηγετῶν, « des chasseurs » (Sophocle fgt. 314.231 Radt), le groupe ἐξ ἀθύμου δεσπότης « qui vient de notre maître qui a perdu l'esprit » (Sophocle *Antigone* 1219) et Ἄργους « d'Argos » (Euripide *Héraclides* 765).
- 3 Euripide *Cyclope* 655 ; *Hécube* 928. Le terme désigne plus précisément l'exhortation du chef des rameurs (Euripide *Hypsipyle* fgt.12.64 Page ; *Iphigénie en Tauride* 1405) ou encore l'encouragement du cocher à ses chevaux : Platon *Phèdre* 253d ; du chasseur à ses chiens : Xénophon *Cynégétique* 6.20.
- 4 Comme c'est le cas avec l'ordre d'Argos chez Euripide, *Héraclides* 765.
- 5 Un assaut (Hérodote IV 141 ; Thucydide II 92) ou la mise en mouvement de la flotte (Eschyle *Perses* 397).

mentionner la décision ou volonté des dieux, amène à privilégier la leçon de β. En outre, on constate des rapprochements dans la façon dont sont employés les substantifs βούλημα, κέλευσμα et ψήφισμα, présents dans la leçon de β. Ils sont rarement attribués à des dieux : βούλημα n'est jamais par ailleurs associé à une figure divine, tandis que, pour κέλευσμα et ψήφισμα, une seule autre association au divin est attestée. Ces trois derniers noms sont aussi relativement peu employés à la fin du V^e siècle : βούλημα est un hapax, κέλευσμα est assez peu attesté et ψήφισμα est relativement récent lorsque Gorgias l'emploie. À l'inverse, βούλευμα est plus fréquemment employé, depuis Pindare, et a déjà été associé à quelques reprises à des figures divines : son emploi diffère donc de celui des trois autres. Ceci amène à privilégier la leçon de β où il est écarté au profit de βούλημα, κέλευσμα et ψήφισμα, trois termes pas ou assez peu employés avant Gorgias, et tous trois rarement ou jamais associés à une divinité : il y a une certaine cohérence dans l'emploi peu habituel de ces termes, qui incite à voir en β la *lectio difficilior* et à l'adopter. Un dernier argument permet de privilégier la leçon β : Gorgias use généralement de la paronomase lorsque sont associées deux expressions, or nous sommes ici dans un système ternaire et la paronomase aurait pour effet d'isoler le troisième terme de ce système. L'hypothèse d'Immisch, reprise par Noël, selon laquelle la paronomase pourrait être le fait du copiste, n'est donc pas à exclure.

Suivant la leçon β que je choisis, les trois termes renvoient à des décisions et des volontés de nature différente : le premier, βούλημα, relève de la réflexion individuelle, le second, κέλευσμα, renvoie à une situation hiérarchisée entre deux individus tandis que le dernier, ψήφισμα, est de nature politique.

C.1.β. Une mise en retrait des divinités homériques face à des abstractions contraignantes.

C.1.β.i. L'alliance des instances divines.

On peut s'interroger sur le statut des forces qui imposent leurs règles : τύχη, θεοί et ἀνάγκη. Il faut d'abord préciser le statut de τύχη et d'ἀνάγκη, qui peuvent être compris comme des

substantifs¹ ou représenter une divinité ou puissance². Dans notre discours, le statut de τύχη et d'ἀνάγκη est déterminé par leur place et leur rôle au sein de l'énumération du § 6. Elles complètent des noms renvoyant à une volonté ou une prise de décision, qui ont influencé Hélène, ce qui incite à penser qu'il s'agit d'agents actifs. Par ailleurs, le fait qu'elles encadrent la mention des dieux et lui sont rattachées par καί suggère que ces agents sont sur le même plan que les dieux. Ils représentent donc ici des puissances supérieures.

Le sens de l'association de ces trois forces doit être discuté. Elles ne sont plus associées par la suite : dans l'argumentation de la cause A (suite du § 6) il n'est plus question de ces trois éléments mais l'orateur cite par contre un dieu (θεοῦ προθυμίαν) puis un ou des dieux (θεὸς δέ A : θεοὶ δέ... X) et enfin la Fortune et le dieu (τῆ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ). De même dans la récapitulation des causes au § 20, il est question de la θεῖα ἀνάγκη uniquement. Ceci a amené certains commentateurs à les disjoindre : c'est le cas d'Untersteiner lorsqu'il les dissocie à travers les deux causes A et D, ou indirectement de Bieda. Ce dernier, dans un article consacré à la τύχη dans ce discours, étudie le vocabulaire renvoyant aux termes τύχη, θεός et ἀνάγκη dans les argumentations des causes B, C et D : il remarque que pour chacune d'elles la notion de τύχη est présente (sans distinction entre le substantif et le nom de la divinité). Il en conclut que toutes les causes convergent vers cette notion³.

Il paraît pourtant hasardeux de dissocier les trois groupes de forces supérieures aux hommes alors qu'ils sont coordonnés en 6a. Dans la suite du texte, chaque cause est traitée de façon isolée, sans que des échos soient construits entre elles : il paraît difficile de penser que les causes B, C et D

-
- 1 Pour τύχη qui désigne la bonne fortune : *Hymne homérique à Athéna* 5 ; Théognis *Élégie* I 128-29 ; Solon fgt. 31 West ; Pindare *Olympiques* XIII 115... ; qui désigne la mauvaise fortune : Eschyle *Suppliantes* 327... Pour désigner la fortune, évoquée de façon neutre, conférée par les dieux ou non : Pindare *Pythiques* VIII 53... ; Thucydide I 144... Pour ἀνάγκη en tant que substantif, le sens peut varier : dans l'épopée homérique, l'ἀνάγκη désigne essentiellement une contrainte qui pèse sur les individus en raison des circonstances. Hector emploie par exemple le terme pour résumer sa description du futur esclavage auquel sera soumise Andromaque après sa mort (*Illiade* VI 458). Ce sens se retrouve par la suite : Eschyle *Agamemnon* 1042... Cette contrainte est parfois plus particulièrement une violence physique exercée par un individu (*Illiade* IX 429 ; *Chants Cypriens* fgt. 9.3, Hésiode *Théogonie* 517...). D'autres sens apparaissent postérieurement à l'épopée homérique, parmi lesquels celui de contrainte morale, de devoir (notamment au sein de l'expression ἀνάγκη ἐστί, Eschyle *Suppliantes* 478-79 ; Euripide *Alceste* 416...).
 - 2 Pour Τύχη comme divinité de la Fortune : d'abord chez Archiloque (fgt. 16 West) puis Pindare *Olympiques* XII 1-2 ; Empédocle fgt. 103 D-K. = D242 L-M. ; Eschyle *Suppliantes* 523 ; Euripide *Électre* 402-03... L'ἀνάγκη en tant que puissance supérieure invincible pour l'homme et qui en détermine l'existence reste encore rare jusqu'à la fin du V^e siècle : par exemple Empédocle fgt. 115 D-K. = D10 L-M. ; Eschyle *Prométhée Enchaîné* 105 ; Euripide *Électre* 1298-1302.
 - 3 BIEDA 2008 p. 7-23 et notamment le schéma récapitulatif p. 22.

convergent vers une partie de la cause A, la τύχη, qui en outre n'est pas la cause sur laquelle l'orateur s'étend le plus. Par ailleurs, la notion de τύχη n'intervient pas dans chaque cause au même niveau : elle est dans la cause A un acteur influençant l'action d'Hélène et dans la cause B une conséquence de son départ (à travers le verbe δυστυχῶ décrivant la femme enlevée de force, § 7). Au contraire les trois groupes restent indissociables et s'imposent de concert : dans le développement de la cause A (suite du § 6), l'orateur ne distingue pas les trois membres de son énoncé mais il établit un rapport de force entre les mortels, dont Hélène fait partie, et ceux contre lesquels ils ne peuvent rien, toutes les forces supérieures nommées en 6a¹.

C.1.β.ii. Des prises de décision limitées par des divinités traditionnelles et abstraites.

Ces composantes de la cause A sont nommées de façon, semble-t-il, à faire écho à plusieurs expressions antérieurement employées isolément, qui toutes signalent l'infériorité des mortels face aux dieux et le fait qu'ils ne sont que leur jouet.

Dans la première expression, Τύχης βουλήματι, le choix du terme βούλημα pour désigner l'action de cette puissance sur Hélène fait songer à la Δίος βουλή, mentionnée au vers 5 de l'*Illiade* et dans les *Chants Cypriens* (fgt. 1 v. 7), la volonté de Zeus qui est à l'origine de la guerre de Troie et de la mort des héros. Le départ d'Hélène étant l'événement déclencheur de cette guerre, il y a un effet d'écho entre l'expression de Gorgias et celle des poèmes épiques. Mais deux substitutions sont opérées. L'emploi de βούλημα en lieu et place de βουλή, outre le fait qu'il produit avec κέλευσμα et ψήφισμα une homéotéleute, donne une dimension plus limitée à la volonté : le substantif βούλημα est en effet un terme concret², qui désigne une décision de la volonté, précise et limitée, tandis que la βουλή renvoie à une volonté très large, dont les limites ne sont pas clairement posées, dans le cas de la Δίος βουλή.

La seconde substitution est celle de la Τύχη, qui prend la place de Zeus. L'absence de Zeus permet d'abord d'éviter de faire du père d'Hélène une force qui l'a contrainte et qui est responsable de son départ à Troie. Surtout, la volonté de Zeus est à l'origine de la disparition des héros dans les *Chants*

-
- 1 Dès lors, la récurrence dans la suite du discours de la notion de fortune que Bieda relève, mais aussi de la notion de nécessité et de la mention des dieux, s'explique simplement par le fait que le discours représente Hélène contrainte par différents types de forces qui s'exercent sur elle : chaque cause fonctionne selon les mêmes mécanismes et conclut de la même façon qu'Hélène n'est pas responsable, mais aussi qu'elle subit un malheur.
 - 2 Les noms en suffixe -μα désignent l'objet concret qui résulte d'un processus (CHANTRAINE *Études* p. 20).

cypriens et associée aux malheurs des Argiens dans le proème de *l'Iliade* : mentionner cette volonté ferait clairement d'Hélène un instrument funeste. À la place, Gorgias évoque une puissance absente de l'épopée homérique, une abstraction qui représente ce qui rend la vie humaine imprévisible, et dont la volonté a déjà été mentionnée par Empédocle :

τῆδε μὲν οὖν ἰότητι Τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα, Empédocle fgt. 103 D-K. = D242 L-M.,

« C'est donc par la volonté de la Fortune que toute chose a la faculté de penser ».

Gorgias en définitive fait écho à la volonté de Zeus qu'on trouve chez Homère et s'en écarte pour une autre représentation du divin, plus abstraite, qui impose sa volonté sur un point précis sans l'associer à un vaste dessein funeste : de cette façon, le départ d'Hélène est dissocié des désastres qui le suivent traditionnellement.

Les groupes suivants contribuent eux aussi à dissocier, d'une part, les divinités qui s'imposent à Hélène des divinités homériques, et d'autre part, ce qu'ils imposent et la représentation homérique d'un dessein large et aux lourdes conséquences. Dans le second groupe, il est question des « dieux », qui pourraient faire penser aux dieux homériques, mais ils ne sont pas identifiés et sont enclavés entre la Τύχη et Ἄνάγκη. Celles-ci constituent deux abstractions, qui s'imposent aux hommes mais dont il est aussi parfois dit qu'elles s'imposent aux dieux¹, et deux formes de contrainte complémentaires : face à l'imprévisible qui caractérise la Τύχη, Ἄνάγκη représente ce qui s'impose aux mortels et les bride². Les « dieux » sont donc enserrés entre des divinités qui ne sont pas homériques et d'un autre ordre : elles constituent des principes régulateurs du monde³.

Pour ce qui est de l'action de ces puissances supérieures, elle constitue une contrainte de plus en plus précisément définie. L'ordre que les dieux donnent, κέλυσμα, a une portée limitée et concrète, comme le βούλημα, mais la notion d'ordre insiste sur son caractère contraignant pour Hélène. Il en est de même avec le « décret », ψήφισμα, qui désigne une décision législative portant sur un point

1 Je renvoie à Spatharas pour les références (SPATHARAS 2001 p. 146).

2 L'opposition (mais alliance) entre la Τύχη imprévisible et Ἄνάγκη contraignante a été remarquée par Paduano (PADUANO 2004 p. 56).

3 Je rejoins en partie d'A. Ford, qui remarque que Gorgias évoque les dieux d'une façon « éclairée », nouvelle. Mais contrairement à ce qu'il semble suggérer en proposant un rapprochement avec le traité *De la maladie sacrée*, où l'origine divine de l'épilepsie est contestée, il me semble que les échos à la poésie homérique et à celle d'Empédocle suggèrent que Fortune, Nécessité et les dieux restent des divinités : « Gorgias' lumping together Chance, the gods, and Necessity as causes (...) suggests that he regards the "divine" in enlightened terms, like the author of *Sacred Disease*, who argues that because all diseases are caused by changes in the natural environment, and since cold and sun and wind are "divine," there is no reason to regard epilepsy as more divine than any other disease (§ 21) » (FORD 2002 note 17 p. 175).

précis. L'expression *Ἀνάγκης ψήφισμα* fait vraisemblablement allusion au fragment 115 D-K. d'Empédocle cité plus haut : chez le poète et philosophe, la Nécessité doit appliquer le décret divin et punir les *δαίμονες* qui ont commis un crime ou juré de faux serments (vers 3-4), en les condamnant à l'existence mortelle. L'association de la Nécessité et des dieux et l'emploi du terme *ψήφισμα* suggèrent que le discours de Gorgias fait écho à Empédocle mais Gorgias attribue directement le décret à la Nécessité. Le substantif *ψήφισμα* est peu attesté, on l'a dit, et il suppose qu'une décision collective est sanctionnée par un vote. L'attribution de ce terme aux divinités est très rare : elle apparaît uniquement chez Empédocle¹, suivi ensuite par Aristophane² et Gorgias. *L'Éloge d'Hélène* s'inscrit donc dans la lignée de leur représentation mais il détourne l'emploi du terme : le *ψήφισμα*, entreprise par définition collective car effectuée par un vote, devient l'opération d'une seule divinité, la Nécessité. Le processus collectif est par conséquent remplacé par la nature autocrate de la nécessité et c'est elle qui impose une décision clairement définie à Hélène : la possibilité d'y échapper paraît impossible.

Ainsi, il apparaît que la mention d'une forme de volonté divine fait d'abord écho à la tradition épique et la représentation de la volonté de Zeus de faire disparaître les héros. Mais Gorgias retravaille cette représentation, qui fait d'Hélène un instrument de dévastation : la mention de décisions très précises prises par les forces supérieures suggère qu'elles concernent directement le départ d'Hélène et ne lui laissent aucune marge de manœuvre. Des puissances qui s'imposent aux hommes et parfois aussi aux dieux sont mises en valeur, tandis que les « divinités » (ce qui renvoie sans doute aux divinités traditionnelles qu'on trouve dans l'épopée) sont en partie effacées. Mais elles restent tout de même mentionnées : toutes les instances divines évoquées séparément ailleurs sont associées pour expliquer l'impuissance humaine. Rien n'est omis, dans le domaine des puissances supra-humaines, pour défendre l'épouse de Ménélas.

C.2. *Le développement de la cause divine : un discours sur la physique.*

La première cause, comme les suivantes, tire des arguments en faveur d'Hélène à partir de remarques générales. Avec la première proposition, la notion d'*αἰτία* évolue une nouvelle fois dans

1 L'emploi de *ψήφισμα* par Empédocle suggère que la décision dont il est question dans les vers suivants est prise d'un commun accord par « les garants astraux de l'ordre » (BOLLACK 2003 p. 62).

2 Aristophane *Guêpes* 378. La pièce est datée de 422.

le discours, qui joue sur ses nuances liées à l'origine et à la responsabilité¹ : la question de la responsabilité prédomine ici, celui qui est à l'origine et donc responsable (ὁ αἰτιώμενος) doit être tenu pour responsable (αἰτιᾶσθαι) : la proposition invite à juger un individu conformément à ce qu'il est (la proposition rappelle alors l'impératif du § 1 de louer ou blâmer qui le mérite). La proposition a l'apparence d'une lapalissade mais elle s'avère problématique pour l'instant : on ignore à quoi renvoie ὁ αἰτιώμενος. S'il ne s'agit pas d'Hélène, puisqu'on cherche justement à écarter d'elle les responsabilités, cela implique-t-il que ce sont les divinités mentionnées en 6a qui puissent être tenues pour responsables ? La phrase suivante est censée apporter une explication (elle est coordonnée à la précédente par γάρ) mais elle ne revient pas sur la notion de responsabilité et n'explique pas directement ce qui est dit juste avant. Toutefois, dans la mesure où elle parle de la supériorité des dieux face à laquelle les hommes ne peuvent rien, on suppose qu'ils sont effectivement du côté de l'αἰτία. La conclusion de l'argument permettra de revenir sur cette idée ; pour l'instant il faut noter qu'il est question de responsable au singulier, comme s'il ne pouvait y en avoir qu'un.

La seconde proposition, dont on comprend mal le rapport qu'elle entretient avec la précédente malgré le καί, énonce une autre proposition incontestable et place la discussion sur un autre plan. Elle énonce un rapport de force entre une caractéristique intellectuelle des hommes, la prévoyance², et une caractéristique des dieux, l'ardeur³, dont on peut supposer qu'il reprend la volonté, l'ordre et

- 1 Au § 2 et au § 5, le substantif évoque les accusations dont Hélène était la victime, puis au § 5 il désigne les causes du départ d'Hélène.
- 2 La προμηθία est une qualité proprement humaine. Inscrite dans le nom de Prométhée (voir les jeux sur l'étymologie de son nom chez Épicharme : ὁ Προμα[θεὺς] ἦσθαι προμαθεύμενος, fgt. 85.12 Austin, « Prométhée [...] qui sait par avance » ; et Eschyle : ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθεῖα / καλοῦσιν· αὐτὸν γάρ σε δεῖ προμηθέως, *Prométhée enchaîné* 85-6, « Les divinités t'appellent du faux nom de Prométhée car il faut à toi même de la prévoyance »). En tant que capacité à prévoir (l'un des sens du terme), la προμηθία permet chez Pindare d'éviter la folie résultant d'ambitions démesurées : ἀλλ' ἔμπαν μεγαλοροίαις ἐμβαίνομεν, / ἔργα τε πολλὰ μενοινῶντες· δέδετα γὰρ ἀναιδεῖ / ἐλπίδι γυῖα, προμαθείας δ' ἀπόκειται ῥοαί. / κερδέων δὲ χορὴ μέτρον θηρευέμεν-/ ἀπροσίκτων δ' ἐρώτων ὀξύτεροι μανίαι, *Néméenne* XI 44-48, « Toutefois nous nous embarquons dans de grands desseins, méditant de nombreux travaux. En effet nos membres sont attachés par l'espoir impudent, les voies de la prévoyance sont à l'écart. Il faut chercher à obtenir la juste mesure des profits : les folies dues aux désirs inabordables sont trop aiguës ». Il s'agit donc, avec la προμηθία, d'examiner les conséquences d'actes à venir et d'agir en connaissance de cause (voir également Euripide *Hécube* 1136-37, où Polymestor déclare qu'il a tué le dernier fils de Priam et Hécube « avec une sage prévoyance », σοφῆι προμηθίαι, pour contrer une vengeance future du dernier des Priamides).
- 3 Le nom προθυμία, qui désigne initialement un « empressement », une « ardeur » placée dans un acte précis (*Iliade* II 588 pour l'ardeur de Ménélas à combattre ; Eschyle *Prométhée enchaîné* 341 pour l'empressement d'Océan à intercéder auprès de Zeus en faveur du Titan), peut désigner également une volonté à long terme d'un mortel ou d'un dieu (voir par exemple Euripide *Andromaque* 1252, où il

le décret divins énoncé en 6a : on s'intéresse à la cause divine dans son ensemble, quel que soit le visage qu'elle prenne. Le discours se déplace vers la question théologique de la hiérarchie de pouvoir et de la capacité d'actions des uns et des autres, et il glisse de la thématique théologique à la thématique physique avec le syllogisme qui sert d'explication. Dans la majeure du syllogisme, il s'agit de distinguer les capacités et fonctions naturelles (πέφυκε) de ce qui est fort et de ce qui est faible. L'emploi du neutre singulier pour les comparatifs (τὸ κρείσσον, τὸ ἥσσον) montre qu'il s'agit d'une logique universelle. Le propos acquiert une portée universelle mais le verbe κωλύω déjà présent dans la phrase précédente permet de supposer un lien entre, d'une part, le dieu et τὸ κρείσσον et, d'autre part, l'humain et τὸ ἥσσον. Les dieux deviennent un cas particulier de la règle énoncée.

La portée de ce principe suscite des interprétations divergentes. Untersteiner soutient que la réflexion engagée relève uniquement du religieux, tandis que Ioli considère qu'elle évoque un problème spécifiquement humain¹. Noël remarque que la règle énoncée a des implications politiques, mais que Gorgias ne construit pas pour autant une philosophie politique : il parle ici de la hiérarchie des forces « à l'état de nature »². Noël affirme avec raison qu'un tel principe ouvre une réflexion politique dont on trouve quelques exemples dans la littérature de la fin du V^e siècle et au IV^e siècle³. Toutefois, Gorgias énonce une règle qui se présente comme incontestable et basée sur une loi naturelle : il pose le principe d'une hiérarchie universelle et logique des forces. Considérer que cette loi ne vaut que pour un domaine ou un autre, qu'il soit politique ou religieux, c'est ne pas voir que l'argumentation s'appuie justement sur un précepte universel et qu'elle en développe ensuite, avec la mineure du syllogisme, un cas particulier, celui du rapport des hommes et des dieux⁴. Dans

est question de la προθυμία d'Athéna de faire chuter la race de Priam ; *Hippolyte* 1329 où Artémis fait le constat qu'un dieu ne peut aller à l'encontre du dessein, προθυμία, d'un autre).

1 IOLI 2013 p. 225 ; UNTERSTEINER 1961 p. 96.

2 NOËL 1989 p. 389.

3 Euripide fgt. 261. 1-2 Nauck, ἔσωσα δούλην οὖσαν· οἱ γὰρ ἥσσονες / τοῖς κρείσσοσιν φιλοῦσι δουλεύειν βροτῶν, « Je l'ai sauvée, elle qui est esclave : chez les mortels les plus faibles aiment être asservis aux plus forts ». Thucydide évoque aussi le principe d'une domination des plus forts sur les plus faibles (Thucydide I 8.3). Plus loin l'historien distingue trois catégories d'individus, ceux qui sont égaux (οἱ ἴσοι), ceux qui sont plus forts et ceux qui sont plus faibles (Thucydide V 111.4). Calliclès, élève de Gorgias dans le dialogue à son nom composé par Platon, considère que la justice consiste en la supériorité du plus fort sur le plus faible (Platon, *Gorgias* 483c-e). Dans le livre I de la *République*, alors que Socrate et Polémarque réfléchissent à une définition de la justice, Thrasymaque affirme que « le juste n'est rien d'autre que ce qui est utile au plus fort » εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (*République* 338c, voir également 346e).

4 Voir en ce sens l'expression de Mazzara sur l'articulation de l'argumentation : « questo principio universale valido per il regno della natura in generale e per quello umano in particolare » (MAZZARA 1999 p. 163).

la seconde partie de la majeure, les verbes d'action employés assignent un rôle spécifique à chacun : l'action du plus faible (suivre, *ἔπεσθαι*) est déterminée par les actions du plus fort (dominer, conduire, guider : *ἄρχεσθαι, ἄγεσθαι, ἡγεῖσθαι*). Est ainsi défendu implicitement le comportement d'Hélène, dont le catalogue du début du § 6 affirme qu'elle a agi sous influence divine¹. Ce n'est toutefois que dans la conclusion de l'argumentation que le rapport à Hélène sera explicite.

La mineure associe la règle de la majeure et le cas particulier du rapport des hommes et des dieux, explicitant que parmi ces derniers sont les plus forts et les plus faibles. Un ajout est cependant effectué puisque les domaines de supériorité des dieux sont analysés : la force, la sagesse et « le reste ». Le premier désigne une supériorité physique, le second, une supériorité intellectuelle. Quant au troisième, *καὶ τοῖς ἄλλοις*, on ignore le domaine auquel il peut bien renvoyer. Ces ajouts ne sont pas anodins : ils soulignent que la logique du monde énoncée ne vaut pas uniquement d'un point de vue physique, du moins en ce qui concerne les dieux et les hommes. En associant à la force la sagesse et le reste, l'orateur tend à dire que la supériorité divine est absolue et incontestable à tout point de vue.

Enfin, le syllogisme se conclut par un retour au cas d'Hélène et aux notions de cause. La liste des puissances divines n'est pas la même que celle du catalogue des alternatives en 6a : les dieux cèdent la place au dieu, au singulier, et *ἄνάγκη* est absente. La reprise de seulement deux des trois mentions et le passage de l'une d'elles du pluriel au singulier montrent que le propos ne vise pas à identifier clairement les acteurs divins, mais à insister sur l'impossibilité pour Hélène et les humains d'échapper à plus fort qu'eux.

On constate également que la conclusion du raisonnement ne pousse pas le raisonnement ouvert initialement (en 6b) jusqu'au bout : il n'est pas dit qu'en tant qu'être humain Hélène ne pouvait empêcher l'ardeur divine ; et les divinités sont associées au terme *αἰτία* mais elles ne sont pas pour autant explicitement « tenues pour responsables », *αἰτιάσθαι*. Une possibilité pour expliquer ce non-aboutissement de la logique du raisonnement pourrait être qu'il serait délicat de suggérer explicitement qu'il faille « tenir pour responsables » les dieux. Mais surtout, la structure hypothétique de la conclusion (6f) souligne que l'intérêt de Gorgias n'est pas tant de désigner un coupable que de contredire le discours de blâme contre Hélène et de mentionner, dans cette optique, sa mauvaise réputation, *δυσκλεία*. Le discours ne perd pas son objectif : il passe rapidement sur le problème des causes du départ d'Hélène pour revenir sur le problème du discours contre Hélène.

1 Le verbe *ἄγεσθαι* employé par Gorgias pourrait d'ailleurs faire penser au chant III de l'*Illiade*, où, dans la scène de répétition de l'enlèvement d'Hélène, il est dit qu'elle a été conduite (*ἄγεσθαι*) auprès de Pâris par Aphrodite, v. 401).

Cette conclusion respecte l'engagement pris par l'orateur : il conclut que le blâme contre Hélène n'a pas lieu d'être et ce en raison d'une des causes évoquées pour expliquer son départ de Troie. Le fait que la logique des forces soit au cœur du raisonnement de cette cause A entraîne diverses conséquences. Pour Hélène d'abord : située du côté des faibles incapables de contrer la volonté divine, elle fait partie du monde ἀνθρώπινος. Quoiqu'elle soit louée en tant que fille du plus grand des dieux et du plus puissant des mortels, elle est soumise aux mêmes forces que les autres hommes. D'autre part, en appliquant à son cas une loi universelle, le discours suggère que ce que fit Hélène n'est que l'illustration d'un principe. Par conséquent, cette argumentation relativise le cas d'Hélène, qui n'est plus envisagé dans sa spécificité et les terribles conséquences de la guerre de Troie.

Dire qu'Hélène n'est pas responsable et que seules les forces divines le sont n'est pas nouveau : c'est déjà la teneur de la position de Priam telle qu'elle est exprimée au chant III de l'*Iliade* (vers 164 et suivants). Mais Adkins a souligné que défaire les hommes de toute responsabilité en la reportant sur les dieux était problématique, dans les poèmes homériques¹ et encore au V^e siècle². Néanmoins, Gorgias ne mentionne pas seulement les dieux traditionnels et s'exprime au moyen d'un discours physique, comme si la divinité ne suffisait pas en soi à expliquer l'influence sur Hélène : l'orateur a recours à un principe physique universel dans lequel les dieux trouvent leur place. Cette intégration des dieux dans un système naturel plus vaste, qui substitue la loi physique au principe théologique, rationalise en quelque sorte le monde et la puissance divine. Il en résulte que la contrainte pesant sur Hélène en est plus forte et inéluctable, ce qui la déresponsabilise d'autant plus.

D. Le rapt d'Hélène sous le regard de la justice.

Le second argument développe l'hypothèse d'un enlèvement d'Hélène par la force. De même que dans l'argument précédent, le raisonnement énonce des propos généraux valables au-delà des

1 Voir notamment le chant I de l'*Odyssée*, où Zeus reproche aux hommes d'accuser les dieux d'être les auteurs de leurs maux (v. 32-34).

2 Voir par exemple ce qu'Hécube répond à Hélène dans les *Troyennes*, lorsque cette dernière accuse Aphrodite de l'avoir conduite dans le lit de Pâris : pour Hécube, Aphrodite n'est jamais intervenue, Hélène est seule responsable de ses actes (Euripide *Troyennes* 987-893). Sur les exemples de ces deux dernières notes, voir ADKINS 1960 p. 14-25 et 126-27 ; pour d'autres références voir aussi ADKINS 1977 p. 9-10.

cas de Pâris et d'Hélène, dont il est question en creux mais qui ne sont pas une seule fois nommés. La perspective adoptée se distingue cependant nettement de la précédente : les réflexions de physique universelle laissent place à une analyse juridique. Le rapport de force établi est cette fois de l'ordre de l'humain : il oppose homme et femme¹.

D.1. La requalification de l'enlèvement en acte de violence.

La thématique judiciaire est introduite au moyen d'une redéfinition de l'énoncé de la cause qui avait été formulé en 6a, l'enlèvement par la force. Cet enlèvement est d'abord mentionné de façon traditionnelle, par l'emploi du verbe ἀρπάζω². Gorgias semble d'après nos sources être le premier à préciser qu'Hélène fut enlevée avec violence, βία, et donc contre son gré³. Cette précision sur les conditions de l'enlèvement permet de le redéfinir ensuite, en explicitant de quoi il est question. Ici, c'est un acte de violence qui est commis contre Hélène, et il est de ce fait illégal (ἀνόμως ἐβιάσθη), et c'est un acte d'*hubris*, ce qui signifie qu'il intente à l'honneur d'Hélène⁴, et est de ce fait injuste (καὶ ἀδίκως ὕβρισθη). D'emblée, l'enlèvement est présenté comme un outrage physique et la discussion est orientée grâce aux adverbes dans une perspective juridique et morale. Deux implications sont tirées dans l'apodose de cette redéfinition : à celui qui a enlevé une femme et a abusé d'elle⁵, est

-
- 1 Au contraire, Untersteiner considère que la mention de la force à la fois dans le cœur de l'argumentation de la cause A (6e : θεὸς δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βία...) et dans l'énoncé de la cause B signifie que la seconde cause, la violence, est encore une cause divine (UNTERSTEINER 1961 p. 96-97). Mais l'énoncé des causes en 6a a distingué nettement la cause divine d'une part et les causes humaines d'autre part, et chaque nouvelle cause est annoncée par la structure hypothétique qui l'introduit.
 - 2 Pour mentionner le rapt d'Hélène, le même verbe est employé par Pâris dans l'*Iliade* (III 444) et par Hérodote (I 3 et II 113). L'association du verbe ἀρπάζω avec le complément βία est toutefois propre à la tragédie (Eschyle *Perses* 195 ; fgt. 451k Radt 5 ; Sophocle *Ajax* 498 ; Euripide fgt. 389 Nauck 3).
 - 3 Certains chercheurs ont émis l'hypothèse que Nestor suggérerait dans l'*Iliade* qu'Hélène a été enlevée de force, lorsqu'il mentionne « les sanglots d'Hélène » : πρὶν τινα παρ Τρώων ἀλόχῳ κατακοιμηθῆναι, / τίσασθαι δ' Ἑλένης ὀρμήματά τε στοναχάς τε, *Iliade* II 355-56, (que personne ne quitte Troie) « avant qu'il ne se soit couché auprès d'une épouse troyenne et avant d'avoir fait payer les élans et les gémissements dont Hélène est l'origine ». L'interprétation reste en effet ouverte entre le génitif subjectif (les sanglots versés par Hélène –mais au moment de son enlèvement ou lorsque Ménélas se vengera d'elle une fois Troie prise ?) et le génitif objectif (les sanglots qu'Hélène fait verser à ceux qui subissent les conséquences de son rapt). Cette ambiguïté est le signe d'une ambiguïté sur le consentement d'Hélène au moment de son départ à Troie avec Pâris et, selon N. Loraux et P. Pucci, d'une ambiguïté sur sa nature : Hélène est à la fois sujet et objet (PUCCI 2003 p. 105).
 - 4 Sur l'idée que le viol, lorsqu'il est conçu comme un acte d'ὑβρις, est considéré comme une offense à l'honneur de la victime, et qu'il est alors jugé en vertu de la γραφή ὑβρεως, voir HARRIS 2004 p. 63-66.
 - 5 Dans l'expression ὁ μὲν ἀρπάσας ὡς ὕβρισας, la conjonction ὡς placée par deux fois entre les participes est une correction des éditeurs modernes. Le texte du manuscrit A donne ὁ ἀρπάσας ἢ ὕβρισας..., ἢ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὕβρισθεῖσα, tandis que X propose ὁ ἀρπάσας ἢ ὕβρισας..., ἢ δὲ

associée l'injustice (ἡδίκησεν). La contrepartie qui concerne la femme n'est quant à elle pas juridique : on s'attendrait à ce qu'il soit dit qu'elle est victime d'une injustice, mais l'évocation de sa mauvaise fortune introduit plutôt une dimension pathétique (ἐδυστύχησεν).

Dire qu'Hélène est une victime du rapt a pu être discuté – et c'est sans doute la raison pour laquelle la formule δῆλον ὅτι introduit cette déclaration en 7a, pour donner une apparence incontestable à un propos qui ne l'est pas. Lorsque Hérodote rapporte les propos des Perses sur les origines du contentieux entre les Grecs et les Barbares, ils parlent des enlèvements d'Io, Médée, Europe et Hélène comme d'actes injustes (ἀνδρῶν ἀδίκων ἔργον) mais considèrent qu'il est insensé de chercher à se venger, puisque ces femmes ne s'y sont pas opposées :

δηλα γὰρ δὴ ὅτι, εἰ μὴ αὐταὶ ἐβούλοντο, οὐκ ἂν ἠρπάζοντο, Hérodote I 4,

« il est évident en effet que si elles ne le voulaient pas, elles ne seraient pas enlevées ».

Les Perses et les Grecs se rejoignent sur l'idée que le rapt est condamnable, mais pour les Perses, le problème est réglé à partir du moment où le nombre de rapt commis par chaque peuple s'équilibre, et ces femmes sont considérées comme consentantes. Les Grecs, eux, veulent obtenir réparation du rapt d'Hélène par Pâris (δίκας τῆς ἀρπαγῆς αἰτέειν), et le point de vue féminin n'est pas évoqué. Dans la seconde mention du rapt d'Hélène au livre II, l'acte de Pâris est condamné par Protée, le roi égyptien qui les recueille, mais parce qu'il s'agit d'une violation des règles de l'hospitalité : Pâris a commis un crime à l'égard de son hôte (Hérodote II 114). Le point de vue de la femme enlevée n'est pas abordé. Par conséquent, la première partie du propos de Gorgias, qui condamne l'injustice du ravisseur, est effectivement une évidence partagée, mais la représentation de la femme en victime ne va pas de soi et introduit l'idée qu'Hélène n'était pas consentante, idée absente chez Hérodote.

ἀρπασθεῖσα ἢ ὑβρισθεῖσα. Le texte de A est incohérent dans la mesure où les verbes et actions décrits sont les mêmes dans les deux groupes de l'opposition ; il serait illogique qu'ils ne soient pas coordonnés de la même façon dans les deux cas. Les constructions doivent donc être uniformisées, avec soit deux alternatives (ἢ), soit deux équivalences (ὡς). Dans la protase, les verbes ἀρπάζω, βιάζω et ὑβρίζω sont associés par καί : il serait contradictoire que l'apodose pose une alternative entre eux. En outre, comme le relève Blass, une structure similaire est employée au § 12 sans qu'il y ait là de problème de texte : ὁ μὲν πείσας ὡς ἀναγκάσας..., ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα... Le double ὡς est privilégié par tous les éditeurs à partir de Blass, à l'exception de Mc Dowell qui choisit un double ἢ sans s'en justifier (BLASS 1892 ; DOWELL 1982).

D.2. *Les conséquences pénales du crime commis.*

La suite de l'argument tire les implications de cette déclaration de culpabilité et d'innocence, toujours sur un volet juridique pour l'homme et sur un registre émotionnel pour la victime. Le criminel est défini comme un barbare et son acte également (ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ νόμῳ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, « le barbare qui a entrepris une entreprise barbare en terme de loi, de discours et d'action »). Au méfait, barbare à triple titre¹, répond une triple condamnation dans les mêmes domaines : l'accusation par le discours, la fin de la citoyenneté en terme législatif et un châtement. En apparence claire, la condamnation de l'homme a suscité quelques difficultés de compréhension. La première porte sur la compréhension à donner au double emploi du terme barbare. Le barbare désigne d'abord à l'époque classique une réalité politique et géographique (le barbare est avant tout le Perse) mais l'imaginaire grec l'a pourvu de caractéristiques négatives, notamment de travers moraux : le barbare agit au-delà des règles juridiques et morales ; dès lors, βάρβαρος signifie aussi ce qui est « cruel »². Dans notre discours, celui qui est qualifié de barbare auteur d'un acte barbare enlève, viole, agit mal à un triple titre et fait subir un malheur à la femme qu'il maltraite : le terme βάρβαρος est donc revêtu d'une connotation morale. Son double emploi a alors pour effet d'insister sur le fait que le crime commis a fait fi de toutes les règles : la femme enlevée apparaît d'autant plus comme une malheureuse victime d'une force hors de tout contrôle. Néanmoins, on serait tenté de penser que l'auteur du crime est aussi barbare au sens géographique du terme, dans la mesure où Gorgias fait allusion ici à Pâris, qui a causé le départ d'Hélène à Troie, une région qui fera plus tard partie du pays barbare par excellence, l'empire perse : qualifier le ravisseur de « barbare » est anachronique, mais l'assimilation des Troyens aux Barbares perses est effectuée dans d'autres sources contemporaines³.

-
- 1 Je suis ici la lecture de Noël et de Cassin qui considèrent que les trois datifs καὶ νόμῳ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ précisent les domaines dans lesquels l'entreprise est barbare (NOËL 1989 p. 144 ; CASSIN 1995 *ad loc.* ; contre la majorité des éditeurs pour qui les datifs ne font qu'annoncer les domaines dans lesquelles s'appliquent les trois peines présentées ensuite) : les datifs de point de vue expliquent que l'action est barbare de trois façons, et les châtements infligés ensuite constituent des réponses précises à ces trois domaines.
 - 2 J. de Romilly a montré que cette représentation était un renversement de l'idéal grec (ROMILLY 1993 p. 287-88). Sur l'association chez les Grecs du Barbare et de l'absence de règles, voir Euripide *Médée* 536-38, où Jason définit le monde barbare comme celui de l'anomie et de l'absence de justice, où règne la force, par opposition au monde grec normé : πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντὶ βαρβάρου χθονὸς / γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι / νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν, « D'abord, tu habites désormais en terre grecque, au lieu du sol barbare, tu as l'expérience de la justice et de l'emploi des lois, non de la vertu de la force ». Voir aussi *Oreste* 485-87, pièce plus tardive que le discours de Gorgias, pour l'idée que le barbare se considère au dessus des lois.
 - 3 Je renvoie à l'analyse du § 67 du discours d'Isocrate pour une présentation détaillée de cet anachronisme (p. 499).

Cette hypothèse se heurte cependant à une difficulté qui surgit de la deuxième accusation prononcée. Sur le plan législatif, la peine est l'atimie, qui représente le « déshonneur » qu'un individu subit lorsqu'on lui manque de respect, dans la poésie archaïque¹ et encore au V^e siècle². De là, le terme en vient à indiquer une perte des honneurs³, et la perte des droits civiques. Dans la mesure où l'atimie est classée par Gorgias comme un châtement selon la loi, on comprend que c'est à la perte des droits civiques que Gorgias fait allusion. On se heurte alors à une première difficulté, que seul Immisch pointe : certaines cités ont pu punir l'adultère de l'atimie (ce n'est pas le cas d'Athènes), mais il ne semblerait pas que cette peine soit attestée pour le viol. En effet, le viol est poursuivi à Athènes dans le cadre de la *γραφὴ ὕβρεως*, qui permet au plaignant (en l'occurrence, le tuteur de la femme abusée) d'infliger la peine qu'il souhaite au condamné⁴. La peine de mort est une possibilité, mais l'atimie n'est jamais évoquée⁵.

À cette première difficulté s'en ajoute une autre, davantage traitée par la critique : si on comprend que *βάσβαρος* désigne l'étranger au monde grec, pourquoi parler de le priver de ses droits de citoyen grec ? Comme on l'a déjà dit, il paraît difficile de ne pas penser, avec ce barbare qui abuse d'une femme, à Pâris. Cela le paraît d'autant plus avec la mention, comme peine infligée en parole, de *l'αἰτία* : tout l'enjeu du discours consiste à transférer tout ce qui est de l'ordre de *l'αἰτία*, c'est-à-dire les éléments condamnables qui sont à l'origine du départ à Troie, sur d'autres qu'Hélène.

-
- 1 Voir par exemple l'assurance que Zeus adresse à Poséidon quant au fait qu'aucun dieu ne lui manque de respect : *χαλεπὸν δέ κεν εἶη / πρεσβύτατον καὶ ἄριστον ἀτιμίησιν ἰάλλειν*, *Odyssée* XIII 141-42, « il serait pénible de frapper le plus ancien et le meilleur des dieux par des marques de déshonneur ».
 - 2 Pour exemple, Euripide *Héraklides* 72, où Iolas invoque l'aide des Athéniens face au non-respect de son statut de suppliant et de celui des enfants d'Héraklès, acte qualifié de « honte de la cité et irrespect des dieux », *πόλει τ' ὄνειδος καὶ θεῶν ἀτιμίαν* ; Hérodote III 3 ; VII 11....
 - 3 On trouve ce sens chez Eschyle, au moment où les Érinées évoquent leur rôle et la puissance que les dieux leur confèrent : *ἐπι δέ μοι / γέρας παλαιόν, οὐδ' ἀτιμίας κυρῶ*, Eschyle *Euménides* 394, « Et en outre je possède un antique honneur et ne subis pas la perte de mes privilèges ». Plus tard, lorsque Athéna arbitre le conflit les opposant à Apollon, et, avec le tribunal d'Athènes, met fin aux tourments qu'elles infligent à Oreste, la déesse souligne que cette décision n'intente pas à leurs droits, *οὐκ ἀτιμίαι σέθεν* (v. 796).
 - 4 HARRISON 1968 p. 35 ; HARRIS 1990 p. 373-74 ; OGDEN 1997 p. 30. Un débat a eu cours au sujet de l'idée que l'adultère ait pu être puni plus sévèrement que le viol : c'est en effet l'un des arguments proposés par Lysias dans le discours *Sur le meurtre d'Ératosthène* (§ 33), avec lequel son client, Euphilète, doit se défendre après qu'il a tué l'amant de sa femme. Harris balaie cette idée : il rappelle notamment que nous sommes en présence d'un discours de défense, où Euphilète cherche à montrer qu'il n'a fait qu'obéir aux lois qui autorisent de tuer l'amant surpris en flagrant délit. Il a tout intérêt à suggérer que l'adultère est perçu par la cité comme une plus lourde menace que le viol (HARRIS 1990 p. 37).
 - 5 Au contraire, une note de D. Lenfant cite Hansen, qui précise que l'atimie n'est jamais évoquée quand il s'agit de condamner les affaires privées : il en conclut qu'à Athènes, cette peine est réservée à ceux qui se sont rendus coupables d'un méfait politique (LENFANT 2004 p. 267 et note 30 où il cite Hansen, 1976, *Apagogè, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes*, Odense, non consulté).

En 6f, ce sont les dieux qui ont été associés à la notion et ont ainsi permis de disculper, pour cette cause, Hélène. Le nouvel emploi du terme au § 7 renvoie toujours à ce même enjeu ; attribuer au barbare cette αἰτία, et à lui seul, permet d'éviter toute condamnation contre la femme victime mais en particulier contre Hélène. L'emploi de ce terme récurrent depuis le § 2 du discours, avec un jeu sur ses différentes nuances, fait qu'on ne perd pas de vue l'idée que le discours parle ici d'Hélène et de son ravisseur. Ce dernier est donc un barbare à tout point de vue, géographiquement et pour ses mœurs.

De cette mention problématique de l'atimie, Immisch et Mc. Dowell tirent un jugement sur l'auteur du discours : le premier évoque un manque de vigilance de sa part, le second son peu d'intérêt pour les subtilités légales¹. D'autres préfèrent considérer que le texte respecte une cohérence interne : Giombini suppose que le nom βάρβαρος désignant l'auteur du rapt ne renvoie pas à une réalité géographique mais suppose juste la cruauté du geste d'un citoyen², tandis que Paduano et Ioli considèrent que la sentence est inapplicable pour Pâris, mais qu'elle reste cependant envisageable si on réfléchit à la façon dont tout agresseur doit être puni au sein de sa communauté³.

Je me range à l'avis de Paduano et de Ioli : parler d'atimie n'est pas incohérent. Le discours n'énonce pas la peine qui sera infligée au barbare, mais celle dont il est digne (ἄξιος). Gorgias ne s'exprime pas dans une cour de justice et ne prononce pas un verdict qu'il faudrait considérer comme immédiatement applicable ; d'ailleurs, la troisième condamnation reste vague (il est question d'un châtiment, ζημία, sans qu'on sache précisément lequel). Autrement dit, il mériterait de perdre tous ses droits, qu'importe la réalité de la loi et de la situation de Pâris. L'enjeu consiste à énoncer des peines qui permettent de condamner le coupable dans tous les domaines où il a commis un crime, c'est-à-dire dans tous les domaines possibles : en parole (λόγῳ), en acte, c'est-à-dire de manière physique (ἔργῳ) et au regard de la loi. Tous les domaines d'accusation et de condamnation sont inclus : Gorgias épuise toutes les façons d'accabler le ravisseur, afin de ne laisser aucune place à un argument qui chercherait à le contester et à accuser la femme enlevée.

Face à ce forfait qui ne mérite que condamnations, la victime reçoit de la pitié : elle est traitée sur le registre émotionnel uniquement, et l'argument en conclut que la parole négative doit être écartée : l'accusation de l'un des deux protagonistes de l'affaire dédouane entièrement l'autre.

1 IMMISCH 1927 p. 22 ; DOWELL 1982 p. 32.

2 GIOMBINI 2012 p. 131.

3 PADUANO 2007 p. 57 ; IOLI 2013 p. 226.

D.3. *Conclusion des deux premières causes.*

Pour conclure l'analyse des deux premières causes, elles établissent toutes deux un rapport de force permettant de faire d'Hélène une mortelle inférieure, chacune en empruntant des thématiques propres à différents types de discours : le rôle des dieux est progressivement intégré dans un discours physique, tandis que le rapt est traité sur le mode d'une accusation judiciaire. Dans les deux cas, la notion de cause / responsabilité revient à la force qui domine Hélène, et l'argument conclut que le discours négatif prononcé contre elle doit logiquement cesser.

Le discours pour Hélène est donc un moyen de travailler sur des modes de réflexion différents. On peut faire l'hypothèse que Gorgias réfléchit à la façon dont il peut efficacement tirer parti de ces réflexions, empruntées à d'autres types de discours et de raisonnements (physiques et juridiques), pour défendre un cas concret.

L'absence, dans le catalogue initial des causes en 6a, de la quatrième cause a en effet montré que toutes les causes n'ont pas le même poids et que la dernière est plus périlleuse à défendre et à faire accepter que les autres. Avec les deux premières causes, il part sur la base d'arguments qui ne sont pas nouveaux (le rôle des dieux, le rôle de l'homme qui enlève la femme) mais il les traite à l'aide de ces thématiques physiques et juridiques qui lui permettent de conduire le raisonnement plus loin que ce qui a pu se faire jusqu'alors. Avec la cause A, Hélène est dominée par bien plus que la seule volonté de Zeus qu'on trouve dans les poèmes épiques : l'ajout des décisions des abstractions Fortune et Nécessité, puis la règle absolue de la supériorité des uns et de l'infériorité des autres, montrent la puissance écrasante de ces forces qui imposent leur volonté aux hommes. On pourrait se demander si cette accumulation de forces ne constituerait pas une tentative de régler le problème moral de la double responsabilité : si les hommes gardent une part de responsabilité même quand les dieux traditionnels décident, peut-on en dire de même lorsque d'autres forces abstraites sont en jeu ? La seconde cause, elle, tire profit de la requalification de l'enlèvement en viol pour dire, non seulement que la femme enlevée n'est pas consentante, mais bien plus, qu'elle mérite d'être plainte. L'image d'Hélène est renversée par rapport à celle que la tradition poétique est censée transmettre selon Gorgias : elle n'est plus à l'origine de malheurs, mais celle qui en pâtit. Gorgias semble ainsi explorer les implications concrètes de l'utilisation de réflexions physiques, morales et politiques qu'on a relevée, et il semble grâce à elles réfléchir aux forces et aux limites de son argumentation.

II. PERSUASION ET TROMPERIE DU DISCOURS : DÉFENDRE HÉLÈNE TOUT EN EXCLUANT LE DISCOURS DE GORGIAS (§ 8-15a).

La troisième cause de défense d'Hélène se distingue des précédentes quant à la méthode d'argumentation employée. Pour les deux premières causes, l'argumentation adopte le mode de raisonnement de genres discursifs précis ; la troisième cause analyse le fonctionnement sur l'âme de divers genres discursifs. Un panorama très riche des genres discursifs est dressé, qui représente le discours comme une puissance qui agit sur l'âme de l'auditeur (que l'action soit celle du discours ou celle de la persuasion). L'argument permet de défendre Hélène, mais un certain nombre d'affirmations (sur l'association de la persuasion et de la tromperie, sur le fait que la persuasion a lieu au moyen du discours faux, que les hommes recourent essentiellement à l'opinion fautive d'avoir accès à des connaissances) semblent valables pour n'importe quel type de discours et paraissent problématiques pour le discours de Gorgias : la question centrale suscitée par ce passage porte sur la possibilité ou non d'une conciliation de la défense d'Hélène et de l'annonce initiale du discours, sur son caractère vrai.

L'analyse permettra de mettre en lumière le fait que Gorgias insiste, dans le cadre de la défense d'Hélène, sur le caractère trompeur du discours et contraignant de la persuasion. Mais ce n'est pas là l'essence DU discours qui est donnée : derrière ce propos qui semble généralisé à tous les types de discours, quelques indices permettent de comprendre que le propos n'est exhaustif qu'en apparence et qu'il existe la possibilité de produire un discours qui ne soit pas trompeur et ne persuade pas de manière mauvaise ou contraignante.

A. Structure de l'argumentation (§ 8-14).

TROISIÈME CAUSE DE DÉPART POSSIBLE : L'ACTION DU DISCOURS PERSUASIF ET TROMPEUR

8a. Annonce de la cause : le discours persuasif et trompeur.

8b. (Asyndète). Définition du discours : un grand maître aux actions tout à fait divines.

Première étape de la démonstration de la puissance du discours : expliquer la persuasion et la tromperie en sollicitant l'expérience des auditeurs (8c-11).

- 8c. Explication des actions tout à fait divines du discours : sa capacité à susciter des émotions.

8d-9a. Annonce : l'illustration de cette affirmation au moyen de l'expérience des auditeurs.

- 9b-9d. L'exemple de la poésie : un discours qui suscite des émotions.
- § 10. L'exemple des épodes.

10a. Des discours qui apportent du plaisir et chassent le chagrin.

10b. Les moyens pour y parvenir : une union étroite à l'âme et une triple action de charme, persuasion et changement par sorcellerie.

10c. Définition de la sorcellerie et de la magie : erreurs de l'âme et tromperies de l'opinion.

- § 11. Le fonctionnement de cette tromperie.

11a. Constat de l'ampleur de la persuasion par un discours faux.

11b-c. Explication : la tromperie du discours est permise par l'absence de certaines facultés chez les hommes.

11d-e. Ils sont contraints d'avoir recours à l'opinion, qui est cependant fragile.

- § 12. Premier verdict : la mauvaise réputation injustifiée.

Deux éléments dans ce paragraphe corrompu : Hélène a pu subir par le discours l'équivalent de l'enlèvement par la force.

La persuasion est une contrainte sur l'âme et Hélène a été contrainte par le discours.

Deuxième étape : le caractère contraignant de la persuasion illustré avec d'autres genres de discours.

- § 13. L'impression sur l'âme de ce que la persuasion veut.

Exemple des discours météorologiques : la succession des opinions.

Exemple des luttes oratoires : la persuasion par un discours écrit avec art et non prononcé selon la vérité.

Exemple des joutes philosophiques : la rapidité de changement d'avis.

- § 14. Analogie entre discours et drogue.

Affirmation : même rapport du discours à l'âme et des drogues au corps.

Explication : différents effets pour différentes drogues ; différents effets pour différents discours.

- § 15 Second verdict : Hélène innocentée et victime.

B. Une distinction stricte avec les autres causes.

La troisième cause abordée est l'action du discours persuasif et trompeur sur Hélène. L'image de la persuasion est traditionnellement ambiguë¹. Elle peut être perçue comme le signe d'un comportement civilisé et opposé à la violence², mais elle apparaît aussi à d'autres occasions comme

1 Pour une présentation plus approfondie de la représentation littéraire de la persuasion, je renvoie aux deux premiers chapitres de la monographie de Buxton consacrée à la persuasion dans la tragédie grecque (BUXTON 1982).

2 Chez Thucydide, Brasidas, qui veut que la cité d'Acanthos se range derrière lui, affirme qu'il n'usera d'abord contre ses citoyens ni de violence (βία) ni de tromperie (ἀπάτη, IV 86). Un peu plus loin dans son discours, il les avertit qu'il usera tout de même de la force si la persuasion ne les convainc pas : μάρτυρας μὲν θεοῦς καὶ ἥρωας τοὺς ἐγχωρίους ποιήσομαι ὡς ἐπ' ἀγαθῶ ἤκων οὐ πείθω, γῆν δὲ τὴν ὑμετέραν δηῶν πειράσομαι βιάζεσθαι, Thucydide IV 87.2, « Je prendrai les dieux et les héros locaux pour témoins que je ne parviens pas à vous convaincre, alors que je suis arrivé en vue d'une action bénéfique, et je tenterai de vous soumettre par la force en ravageant votre terre ». Si la parole échoue, la violence physique prendra le relais (voir la même succession chez Euripide, *Suppliantes* 346-48). Pour une opposition force / persuasion, voir également Gorgias *Palamède* 14, πείσας ἢ βιασάμενος; « (Ai-je agi) en usant de la persuasion ou de la force? » et, dans les arts figurés, l'hydrie E 224 du British Museum, où la déesse Peitho fuit au moment où sont enlevées les filles de Leucippe (BUXTON 1982 p. 58-63 pour une présentation détaillée).

une forme de contrainte¹, qualifiée de façon péjorative² ou employée par une personne mauvaise³. Dans l'*Éloge d'Hélène*, la persuasion par le discours est associée à la tromperie, ce qui infléchit sa représentation en lui attribuant des effets négatifs. Il n'est pas envisagé que la persuasion puisse donner lieu à un consentement raisonnablement donné par celui qui est persuadé : appliqué au cas d'Hélène, cela signifie qu'il n'est pas pensable qu'elle ait suivi Pâris en toute connaissance de cause. L'association persuasion – tromperie suppose ainsi que la fille de Zeus a agi sous influence, ce qui la dédouane de ses responsabilités et explique que la conclusion du raisonnement soit annoncée immédiatement, dans l'apodose : Hélène peut sans peine être libérée de l'accusation.

Les sources littéraires antérieures conservées ne font pas mention de persuasion d'Hélène par le discours. Cette nouveauté est probablement la raison pour laquelle Gorgias admet que cette cause pourrait paraître plus difficile à argumenter que les précédentes, même s'il écarte immédiatement cette idée (à l'aide de la particule οὐδέ de l'apodose : οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε, « pas même pour cela il n'est difficile de plaider la défense et d'absoudre de l'accusation de cette manière »). Par contre la tradition a déjà évoqué la persuasion d'Hélène par Aphrodite, chez Alcée⁴. La céramique évoque aussi le rôle de la persuasion érotique

-
- 1 L'exemple le plus évident se trouve dans l'*Agamemnon* d'Eschyle : βιάται δ' ἅ τάλαινα Πειθῶ, v. 38, « La Persuasion audacieuse le violente » (pour le sens de τάλαινα voir BOLLACK – JUDET DE LA COMBE 1981). On trouve aussi l'idée d'une parole violente chez Pindare, lorsqu'il est question du fouet de la Persuasion, μάστιξ Πειθοῦς, qui amène Médée à trahir les siens pour Jason (Pindare *Pythique* IX 220). Dans les occurrences antérieures et contemporaines, ce fouet, μάστιξ, est utilisé par un dieu contre un humain afin de le châtier (*Iliade* XII 37 ; XIII 812 ; Eschyle *Sept contre Thèbes* 608 ; *Prométhée enchaîné* 682). Voir également le dialogue entre les Érinyes et Athéna dans les *Euménides*, lorsque Athéna cherche à persuader les déesses de ne pas frapper de leur colère et de maux le territoire athénien, après l'absolution d'Oreste, v. 778 sq., mais dont le discours est rempli de menaces (voir à ce sujet l'analyse de P. Pucci, Pucci 1994, p. 129-30 pour la conclusion). D'une façon similaire, Brasidas, dans le passage du livre IV de Thucydide relevé à la note précédente, fait mine de n'utiliser que de persuasion alors que son discours est menaçant. Sur ces modalités de la persuasion, voir BUXTON 1982 p. 49 et Pucci 1994 p. 84.
- 2 Eschyle *Choéphores* 726, νῦν γὰρ ἀκμάζει Πειθῶ δολίαν / ξυγκαταβῆναι, « en effet désormais il est temps pour la persuasion rusée de descendre en sa compagnie ».
- 3 Ainsi, Électre affirme chez Sophocle que sa mère a été persuadée de tuer Agamemnon par Égisthe (σ' ἔσπασεν / πειθῶ κακοῦ πρὸς ἄνδρός, Sophocle *Électre* 561-62, « C'est la persuasion d'un homme mauvais qui t'a poussée ») ou le chœur des *Troyennes* constate l'éloquence d'Hélène chez Euripide : βασιλεί', ἄμνον σοῖς τέκνοισι καὶ πάτρα / πειθῶ διαφθείρουσα τῆσδ', ἐπεὶ λέγει / καλῶς κακοῦργος οὔσα· δεινὸν οὖν τόδε, Euripide *Troyennes* 966-68, « Reine (s.v. Hécube), protège tes enfants et ta patrie en détruisant la persuasion de celle-ci, puisqu'elle parle bien alors qu'elle est malfaisante : c'est une chose terrible ».
- 4 Alcée fgt. 283 Liberman, v. 9-10, πεῖθ' ἔρω< > θῦμο[/ παῖ]δα Δ[ί]οσ τε, « son cœur la persuadait, (sous l'emprise) de la fille de Zeus et (de Dioné), (de céder) à l'amour ».

dans le départ d'Hélène à Troie⁵. Au contraire, l'argumentation de Gorgias prend soin de signaler sa prise de distance avec le caractère érotique traditionnel de la persuasion.

L'association de la persuasion et de la tromperie de l'âme fait écho à l'*Hymne homérique à Aphrodite*, seule autre source préservée où est évoquée leur action conjointe, à travers les verbes *πείθω* et *ἀπατῶ*. L'hymne relève qu'il n'y a que trois déesses qu'Aphrodite n'a pas réussi à faire céder à l'amour, Athéna, Artémis et Hestia ; n'ayant pas su « persuader et tromper leur esprit » :

οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατῆσαι, *Hymne homérique à Aphrodite* v. 7 et 33¹.

La persuasion et la tromperie qu'Aphrodite impose à la plupart des dieux sont également imposées à Hélène chez Gorgias, mais l'acteur de la persuasion est le discours lui-même, personnifié (à la différence de ce qui est énoncé dans le catalogue en 6a : *λόγοις πεισθεῖσα*). Ceci implique qu'il n'est pas nécessaire d'identifier un auteur du discours (contrairement à ce qui se passe pour l'enlèvement par la violence, où le ravisseur est un homme, *ὁ ἀρπάσας*, et identifié à un barbare, au § 7) : les mots seuls persuadent, sans qu'il faille envisager la figure d'un locuteur. La persuasion et la tromperie qui sont donc traditionnellement liées à Aphrodite deviennent propres aux seuls mots : de cette façon, il est certain que ce n'est pas la beauté de l'auteur du discours qui a pu faire céder Hélène plutôt que ses mots, et le désir est renvoyé dans la dernière cause. Gorgias opère une nette distinction entre la persuasion du discours et le désir, en en faisant deux causes dont chacune pourrait séparément expliquer le départ d'Hélène : le discours parvient seul à susciter les mêmes résultats que le désir. Les possibilités de défendre Hélène sont ainsi démultipliées. Le discours dispose du même pouvoir que celui conféré à la déesse dans l'hymne à Aphrodite (c'est à lui que

5 Un skyphos du *Museum of fine arts* de Boston, n°13 186, daté des années 490-80, représente sur l'une de ses faces le rapt commis par Pâris : Éros est interposé entre le Troyen et sa future épouse tandis que derrière elle se trouvent Aphrodite et Peithô. Voir la notice de GHALI-KAHIL 1955 n°11 pl. 4. Sur une amphore conservée à Berlin et datée de la fin du V^e siècle, Hélène est assise sur les genoux d'Aphrodite, près de laquelle se tient Peithô (GHALI-KAHIL 1955 planche VIII texte 59-61). La persuasion érotique a aussi joué un rôle au moment des retrouvailles de Ménélas et d'Hélène, mais en agissant sur lui, selon la représentation de l'*oinochoè* du Vatican H 525. Ménélas s'élance en armes vers son épouse qui le fuit, mais son caractère menaçant est en train de s'atténuer : son épée lui tombe des mains. Éros et Aphrodite sont interposés entre les époux tandis que Peithô est à l'écart de la scène, avec une fleur pour attribut : il est suggéré que c'est elle qui désarme Ménélas (GHALI-KAHIL 1955 planche LXVI texte 72). Sur le caractère traditionnel de la représentation de cette scène dans les arts figurés et sa réappropriation par Euripide dans les *Troyennes*, voir WACH 2012 p. 314-16.

1 Sauf erreur de ma part, le verbe *ἀπατῶ*, lorsqu'il n'est pas employé absolument, se construit toujours avec un complément de personne (*με*, Hérodote VI 80 ; *σε* Hésiode, *Travaux et Jours* 462 ; Euripide *Électre* 938; *ἀλλήλους δ' ἀπατῶσιν ἐπ' ἀλλήλοισι*, Théognis I 59...), à trois exceptions près : l'une chez Théognis, où c'est le νόος des hommes qui est trompé (*ἀνθρώπων νόον*, Théognis I 203), la deuxième dans ces deux vers de l'*Hymne à Aphrodite* et la troisième chez Gorgias. Ce dernier semble donc reprendre et retravailler la formule de l'hymne, en substituant aux *φρένες* l'âme.

sont désormais attribuées dans la phrase suivante des « actions tout à fait divines ») et la persuasion subit une forme de désécularisation.

Avant d'analyser l'argumentation en détail, il faut relever que cette représentation initiale du discours permet, certes, de dédouaner Hélène, mais qu'elle pose un problème au niveau de la cohérence de l'éloge de Gorgias lui-même : l'association persuasion – tromperie n'est pas discutée, comme si elle s'imposait naturellement et comme si tous les types de discours étaient concernés. Faut-il en conclure que tout discours s'avère persuasif et trompeur ? Ceci poserait un problème important, puisque même le discours de défense que Gorgias tient pourrait être concerné, en dépit de l'annonce initiale d'un discours porteur de vérité.

C. Expliquer la persuasion et la tromperie en sollicitant l'expérience des auditeurs (8b-12).

L'argumentation s'éloigne de la situation singulière d'Hélène qui, à l'instar de ce qui est effectué avec les causes précédentes, constituera un cas particulier d'une loi plus générale, mais cette fois la démonstration à venir sera longue et autonome – ce que l'asyndète en 8b signale : le discours est d'abord défini comme puissant, « grand maître »¹ capable, malgré son petit corps, des plus grandes actions², qui consistent à éveiller ou atténuer des émotions. On ne s'éloigne pas seulement d'Hélène : on ne perçoit pas, *a priori*, de rapport logique entre le caractère persuasif et trompeur du discours et ses actions tout à fait divines que sont les émotions, et Gorgias semble aussi perdre de vue la question de la persuasion et de la tromperie, qui ne reviendra qu'au cours du § 10.

1 Le substantif δυνάστης, presque toujours attribué à des hommes, participe à la personnification du λόγος : il apparaît au V^e siècle et désigne des hommes chez Hérodote II 32 ; Démocrite 251 D-K. = D361 L-M. ; Euripide fgt. 94 Nauck ; Hippocrate *Du régime* 1-25 ... Il renvoie dans une seule attestation à Zeus (Eschyle *Agamemnon* 6) et seuls deux autres emplois l'associent à un inanimé : des étoiles chez Sophocle (*Antigone* 608) et l'air chez Hippocrate (*Des Vents* 3). Je laisse de côté la discussion sur la matérialité de ce corps ou sur son caractère métaphorique.

2 L'énoncé est emphatique : le superlatif θειότατα n'est par ailleurs attesté que chez Hérodote, VIII 137, tandis que sa capacité à accomplir des actions est mise en valeur par la reprise de l'expression poétique courante ἔργα / ἔργον τελεῖν (*Iliade* VI 465... ; *Odyssée* VI 234 ; Hésiode *Théogonie* 89 ; Xénophane fgt. 15.2 D-K. ; Pindare *Pythique* VI 41 ; Sophocle *Électre* 1399) complétée du préverbe ἀπο- qui insiste sur l'achèvement de l'action (*LSJ s.v. ἀπο-* D 2). Le verbe ἀποτελεῖν, beaucoup moins employé que le verbe simple, n'est attesté qu'en prose et jamais ailleurs avec le complément ἔργα, mais avec des prières, εὐχάς (Hérodote II 65) ; des rites ancestraux, τὰ πάτρια (Hérodote IV 180) ; du pain, ἄρτον (*De l'Ancienne médecine* 3) ; « le minimum », τὸ ἥσσον (*Des Épidémies* VI 8, 14).

On comprend que Gorgias procède en plusieurs étapes qui visent à montrer que l'action du discours sur les émotions est une des facettes de la persuasion et de la tromperie : elle est développée parce que les auditeurs en ont déjà fait l'expérience, et que par ce moyen ils comprennent ce que peuvent signifier persuasion et tromperie, et qu'eux-mêmes en ont déjà été victimes.

C.1. *Recourir à l'expérience pour démontrer la puissance du discours.*

Les actions tout à fait divines du discours résident dans sa capacité à susciter ou faire disparaître des émotions diverses (8c). L'argumentation pose deux difficultés : pour l'instant, le lien entre l'action du discours sur les émotions et la persuasion-tromperie évoquée initialement n'est pas établi. Par ailleurs, le discours pourrait paraître avoir une action positive, puisqu'il élimine les sentiments négatifs (la peur et le chagrin) et crée des sentiments positifs (la joie et la pitié), mais cette apparence ne vaut que parce qu'aucune circonstance n'est donnée : faire disparaître les sentiments de tristesse peut être dangereux, comme c'est également le cas lorsqu'au chant IV de l'*Odyssée*, Hélène administre à Ménélas et leurs hôtes une drogue pour qu'ils oublient leurs maux : l'oubli de leurs chagrins est synonyme d'effacement de la mémoire des héros¹. Les effets produits par le discours sont présentés de façon ambiguë, sans qu'on sache s'ils doivent être considérés de façon positive ou négative : en germe, on trouve ce qui sera au § 14 le dernier argument de la cause, l'ambivalence des discours, aux effets tantôt positifs, tantôt négatifs.

Cette affirmation de l'action du discours sur les émotions ouvre la voie à une démonstration, dont l'annonce initiale (δείξω, 8d, « je démontrerai ») est reformulée pour devenir une remarque de méthode (δεῑ καῑ δείξαι, 9b, « il faut le démontrer aussi »), complétée de deux précisions : c'est aux auditeurs, et par l'opinion, que la démonstration sera faite. Le sens de ces précisions suscite des discussions, notamment parce que le sens de δόξη n'est pas clair. Le terme δόξα est utilisé de façon polysémique dans la suite du texte : il peut désigner une faculté de jugement qui fait partie de l'âme ou l'opinion que cette faculté forme². Son sens doit donc être déterminé ici. Le datif δόξη est à

1 *Odyssée* IV 220-29.

2 La δόξα désigne une faculté de l'âme (τῆ δόξη τῆς ψυχῆς § 10 ; τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν § 13) et l'opinion qui en résulte (les météorologues proposent chacun une opinion qui en chasse une autre, δόξαν ἀντὶ δόξης § 13). Il n'est pas nécessaire de considérer, comme le fait M. Serra, que le terme recouvre trois sens : la faculté de l'âme (« δόξα-judgment »), les théories scientifiques (« δόξα-theory », c'est ainsi que Serra comprend les δόξαι des météorologues qui se chassent les unes après

première vue instrumental : Gorgias entend faire sa démonstration au moyen de la δόξα. Le problème est que, quelle que soit la façon dont on l'entend, la δόξα paraît, dans la suite du discours, éloignée de la vérité : que Gorgias puisse annoncer qu'il en userait ici pour sa démonstration, alors qu'il prétend dire la vérité, a pu paraître incohérent.

Certains éditeurs ont alors proposé des conjectures : Blass remplace δόξη par le verbe δόξαι et inverse l'ordre des deux verbes : δεῖ δὲ καὶ δεῖξαι καὶ δόξαι τοῖς ἀκούουσιν, « et il faut le démontrer et il faut que les auditeurs forment leur opinion »¹ ; Diels adopte cette conjecture mais supprime le premier verbe : δεῖ δὲ καὶ δόξαι τοῖς ἀκούουσιν, « et il faut aussi que les auditeurs jugent »². Immisch édite quant à lui δεῖ δὲ κάδοξα δεῖξαι τοῖς ἀκούουσιν, « et il faut aussi en faire la démonstration aux auditeurs, à l'encontre de leur opinion » : la présentation de la poésie qui suit expliquerait que Gorgias qualifie sa démonstration de « contraire à l'opinion commune » (ἄδοξος), dans la mesure où il la définit comme un λόγος au même titre que n'importe quel discours³. L'unanimité des manuscrits sur cette expression ne justifie néanmoins pas de telles conjectures.

Les éditions et commentaires les plus récents cherchent à comprendre la leçon des manuscrits. Untersteiner propose de réfléchir à la fonction du substantif δόξη : il le lit comme un complément d'objet second, apposé à τοῖς ἀκούουσι, ce qui donnerait un double datif de la partie (δόξη) et du tout (τοῖς ἀκούουσι)⁴ : « il faut le démontrer aussi à l'opinion de ceux qui écoutent »⁵. Cette construction, qui n'est pas la plus évidente, est peu employée. Puisqu'il paraît difficile de faire de δόξη autre chose qu'un instrumental, il faut revenir sur son sens. Noël le traduit par « faculté de jugement »⁶ et songe en premier lieu à celle des auditeurs, mais elle suggère aussi en commentaire qu'il puisse aussi s'agir de celle de l'orateur (hypothèse que Spatharas partage)⁷. L'hypothèse considérant que la δόξα est celle de l'orateur paraît difficile, en l'absence de toute référence à la

les autres : une opinion proposée de l'extérieure, « objective ») et l'opinion qu'on considère vraie et en laquelle on croit (δόξα-conviction, une opinion « subjective » ; SERRA 2012 p. 211-13) : les théories des météorologues ne sont rien d'autre que les opinions en lesquelles ils croient, qui deviennent temporairement les opinions des autres. Pour une définition générale de la δόξα, voir CASSIN *Intraduisibles s.v. δόξα*.

1 BLASS 1892.

2 Pour la proposition de Diels, voir l'apparat critique à D-K. 1952 ; il est suivi par Radermacher (RADERMACHER 1951).

3 IMMISCH 1927 p. 25-26.

4 Voir K-G. II. 1 § 406.9, qui cite en exemple Platon *Lachès* 190b : τοῖς υἱέσιν αὐτῶν ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς, « la vertu survenant dans les âmes de ses fils ».

5 UNTERSTEINER 1961 : « bisogna anche dimostrarlo all' opinione degli ascoltatori ».

6 NOËL 1989 : « mais il faut que je le montre à mon auditoire en faisant appel à sa faculté ».

7 NOËL 1989 p. 391 et SPATHARAS 2001 p. 156.

première personne dans cette phrase. Les autres commentateurs traduisent par « opinion commune »¹ ou « expérience » des auditeurs².

Ces traductions varient selon qu'on considère qu'il est question de la faculté de l'âme ou de l'opinion qu'elle produit. Pour trancher, il faut d'abord se demander pourquoi une mention de la δόξα est présente à ce moment du discours. La particule καί signale que le recours à la δόξα est nouveau : si l'argumentation s'adresse à partir de maintenant à la δόξα, à quoi s'adressait-elle avant ? Aux paragraphes 3 et 4, Gorgias a insisté sur le caractère évident de ses affirmations sur la généalogie et la beauté d'Hélène, il énonce donc des certitudes. Ensuite, il propose un raisonnement logique (§ 6 et 7), puis expose de façon dogmatique une définition théorique du discours (§ 8). À partir du moment où il énonce qu'il faut démontrer par la δόξα, la démonstration évolue : elle expose des exemples concrets (§ 9), qui présentent l'influence de la poésie puis des épodes sur l'âme de chacun de ceux qui les écoutent. Les auditeurs dont il est question sont donc à la fois auditeurs du discours en cours et auditeurs des discours qui vont être donnés en exemple, dont ils connaissent les effets sur leur δόξα-faculté (il sera dit au § 10 que les épodes se lient à la δόξα de l'âme) : Gorgias sollicite, pour démontrer la pertinence de sa définition générale, non plus leurs connaissances ni leur réflexion logique, comme c'était le cas des § 3 à 8, mais leur opinion (δόξα), qui s'est construite d'après leur expérience de la poésie et des épodes, et plus particulièrement à travers les émotions qu'ils peuvent ressentir.

-
- 1 BUCHHEIM 1989 : « man muss es aber den Hörern auch an einer (geläufigen) Ansicht zeigen » ; voir sa note 20 p 165 pour sa compréhension de δόξα comme opinion commune ; CASSIN 1995 : « et il faut que je le montre à ceux qui m'écoutent en faisant appel aussi à l'opinion commune ».
 - 2 DONADI 1982 : « ma va dimostrato a chi ascolta anche secondo la sua esperienza » ; PADUANO 2007 : « E dimostrarlo bisogna ricorrendo all' esperienza degli ascoltatori » ; IOLI 2013 : E bisogna dimostrarlo a quanti ascoltano, ricorrendo anche alla loro opinione », et son commentaire p. 228 : « ... Gorgia ricorre all'esperienza e alle credenze degli ascoltatori per illustrare l'azione invincibile del linguaggio ». L'hypothèse du datif instrumental qui renverrait à l'expérience des auditeurs est attribuée à C. Diano par les chercheurs qui l'adoptent : « δόξη ἐστὶν ὄργανον, ἀλλὰ τοῦτο ἵστανται οἱ ἀκούοντες. E però : "e bisogna che io lo faccia vedere anche a mezzo di cui i miei uditori hanno esperienza" » (C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, N. Pozza, 1968, p. 260, non consulté, cité d'après DONADI 1982 note 10 p. 13). Mc. Dowell traduit simplement par « opinion » et juge la formule « étrange » : « I must also prove it by opinion to my hearers » (DOWELL 1982 p. 32).

C.2. *Expliquer la persuasion et la tromperie au moyen des émotions.*

C.2.α. La poésie : un discours qui agit sur les émotions

Le premier type de discours abordé est la poésie. De manière inattendue, la démonstration censée s'appuyer sur l'opinion des auditeurs commence par une définition de la poésie (9b, elle sera suivie de la présentation des sentiments qu'elle suscite, 9c, et de sa capacité à susciter l'empathie, 9d). Cette définition est d'autant plus étonnante qu'elle paraît ne pas être communément admise : la mise en avant du rhéteur (νομίζω και ὀνομάζω) suggère qu'il prend position. La poésie est définie comme un discours qui a pour unique particularité son mètre¹. Une telle définition regroupe sous l'étiquette de poètes des auteurs dont les œuvres n'ont rien de commun entre elles, si ce n'est le mètre, mais elle semble trouver une certaine postérité, puisque Aristote critiquera cette définition². Si Aristote semble dire que cette définition est courante, la prise de position personnelle de Gorgias et l'insistance sur une absence d'exception (ποίησιν ἅπασαν) suggèrent qu'elle pouvait faire débat au moment où il l'a énoncée³.

Le premier exemple choisi pour illustrer la nature de grand maître et les actions divines du λόγος est un discours dont les auditeurs ont déjà fait l'expérience : ils peuvent donc par eux-mêmes vérifier l'assertion émise et, puisque Gorgias fait de la poésie un λόγος, ils sont invités à comprendre que ce bouleversement de leurs émotions qu'ils ont pu ressentir est uniquement dû aux phrases et aux mots (et non au contexte de l'énonciation, ou, par exemple, à l'inspiration divine dont certains poèmes se revendiquent). Toute la puissance de la poésie repose dans le fait qu'elle est un λόγος ; sa puissance est uniquement d'origine humaine, ce qui ne la distingue pas de la prose. Cette

-
- 1 La première attestation assurée de la notion de mètre avec ce sens technique se trouve chez Hérodote, au sein d'un composé : ἐν ἰάμβῳ τριμέτρῳ (Hérodote I 12). Le substantif μέτρον est attesté avec certitude chez Aristophane, dans les *Nuées*, datées de 423 (v. 636-38).
 - 2 Aristote *Poétique* 1447b 13-21 : πλήν οἱ ἀνθρωποὶ γε συνάπτοντες τῷ μέτρῳ τὸ ποιεῖν ἐλεγιοποιούς τοὺς δὲ ἐποποιούς ὀνομάζουσιν, οὐχ ὡς κατὰ τὴν μίμησιν ποιητὰς ἀλλὰ κοινῇ κατὰ τὸ μέτρον προσαγορεύοντες· καὶ γὰρ ἂν ἰατρικὸν ἢ φυσικὸν τι διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθασιν· οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὀμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλήν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν, « Mais, les hommes, parce qu'ils associent au mètre l'acte de composition, appellent (les uns) poètes élégiaques, les autres poètes épiques, les appelant poètes non en vertu de l'imitation mais d'une façon commune en vertu du mètre. Ceux en effet qui produisent des travaux de médecine ou de physique en vers sont ainsi habituellement appelés mais il n'y a rien de commun à Homère et Empédocle, si ce n'est le mètre, c'est pourquoi il est juste d'appeler le premier poète et le second physiologue plutôt que poète ».
 - 3 Gorgias offre là la première attestation d'une définition de la poésie. Platon la définit aussi comme un λόγος disposant de caractéristiques formelles spécifiques, mais lui en répertorie trois : μέλος, ῥυθμόν et μετρόν (Platon, *Gorgias* 502 c-d).

atténuation de certaines spécificités de la poésie participe de la prise de position de Gorgias, qu'on a déjà relevée dans l'exorde, contre les poètes¹.

Les variations dans la présentation des émotions suscitées par la poésie, par rapport à celles citées au § 8 pour le discours en général, renforcent le pouvoir attribué au discours. Il n'est plus uniquement question, pour la poésie, d'éveiller ou de faire cesser des émotions mais une réaction physique est associée à certaines d'entre elles : la peur suscite un frisson et la pitié fait beaucoup pleurer (φορική περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς). Le discours accapare non seulement l'âme mais aussi le corps de l'auditeur : de façon indirecte, cela souligne le caractère contraignant qu'il peut avoir sur l'auditeur (et donc sur Hélène). Ce pouvoir paraît d'autant plus grand qu'il s'exerce en l'absence de toute implication personnelle de l'auditeur : l'accent est mis sur le paradoxe de la situation, où le discours sur les malheurs ou les bonheurs vécus par les autres hommes touche l'auditeur personnellement, suivant un phénomène d'empathie. Certains commentateurs ont parfois estimé que Gorgias faisait particulièrement allusion aux effets de la tragédie : ils avancent, entre autres arguments, la mention de la peur et de la pitié chez Aristote comme des éléments déclencheurs du phénomène de la *catharsis*, engendré par la tragédie². On ne peut pas exclure le fait que les émotions en question puissent faire écho en particulier à la tragédie (d'autant plus que Gorgias mentionne trois émotions suscitées par des malheurs), néanmoins le sophiste prend soin de mentionner *toute* la poésie, sans exception, et de souligner que c'est uniquement à travers les discours que la sympathie est suscitée (διὰ τῶν λόγων ἔπαθην ἢ ψυχῇ, 9d : cela exclut qu'on puisse attribuer un rôle, par exemple, à la présence scénique). Il a par ailleurs paru étonnant à Immisch que le phénomène d'empathie soit associé aux moments de bonheur et aux malheurs (εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας) dans la mesure où les sentiments énoncés sont uniquement liés à des situations négatives. C'est pourquoi il remplace εὐτυχίας par δυστυχίας³, mais cette conjecture est arbitraire : les trois émotions évoquées au § 9 sont en effet le signe de douleurs et de malheurs, mais le § 8 a aussi évoqué des émotions positives ; en outre, il est dit au § 8 que la peur s'arrête avec le discours,

1 Velardi a déjà souligné que la mention de la poésie en tête des exemples de discours participe à la compétition que Gorgias met en place entre prose et poésie depuis le début de son discours (VELARDI 1993, voir notamment p. 818-19).

2 Aristote *Poétique* 1449b 26-27 : δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, « au moyen de la pitié et de la crainte (la tragédie) réalise la purification de telles émotions ». L'hypothèse d'une allusion de Gorgias à la tragédie en particulier est défendue par UNTERSTEINER 1961 p. 172 et 1993 (1967) p. 172 ; SEGAL 1962 p. 132 ; ROMILLY 1975 p. 5-6 ; VERDENIUS 1981 p. 120 ; contre BONA 1974 note 2 p. 15 ; VELARDI 1993 note 3 p. 815 ; SPATHARAS 2001 p. 159 ; PADUANO 2007 note 35 p. 93 ; IOLI 2013 p. 228....

3 IMMISCH 1927.

au § 9 qu'elle est suscitée par le discours. Ces mentions d'émotions diverses, liées à des situations positives ou négatives, mettent en valeur la richesse de la palette des émotions que le discours poétique peut éveiller. L'exemple de la poésie illustre donc les actions divines du discours, mais pas vraiment le caractère persuasif et trompeur du λόγος : il n'est pas question d'identification des auditeurs aux autres personnes qui souffrent, mais uniquement d'empathie.

C.2.β. Les épodes : des discours qui agissent par tromperie.

Avec le second exemple, cette expérience émotionnelle que les auditeurs connaissent est rattachée à la persuasion et à la tromperie. Un lien est en effet construit entre les deux pôles énoncés séparément au § 8, le caractère persuasif et trompeur du discours d'une part et son action sur les émotions d'autre part.

Une transition (9d) annonce le passage à un autre type de discours, ceux qui sont prononcés dans les épodes. Le passage d'un type de discours à un autre n'a pas toujours été compris et certains commentateurs ont pu penser que Gorgias annonçait seulement le passage à un autre « argument » concernant la poésie. Leur raisonnement s'explique par le fait que les épodes sont sans doute des discours rythmés, et par le γάρ, qui suggère qu'une explication est donnée à ce qui précède¹. Mais l'explication porte uniquement sur « un autre discours », πρὸς ἄλλον λόγον et l'expression πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου marque une distinction nette entre les discours abordés aux § 9 et 10. Cassin adopte quant à elle une lecture particulière de cette transition : Gorgias n'annoncerait pas seulement qu'il passe d'un « argument » à un autre, mais il mettrait aussi en pratique le passage, qu'il vient de décrire, de l'étranger au propre, afin de persuader². Elle traduit alors : « venez procéder de l'un à l'autre en mon discours ». Cette lecture pose plusieurs difficultés, et en premier lieu le fait que Cassin transpose l'action du verbe μεταστῶ, à la première personne, sur les auditeurs. Ensuite, la savante semble confondre le phénomène de l'empathie (qui serait, pour reprendre ses mots, passage de l'un à l'autre en terme d'émotions) et la persuasion (passage de l'un à l'autre en terme d'idée). Un nouveau type de discours est présenté avec les épodes.

1 IMMISCH 1927 p. 27 ; UNTERSTEINER 1961 et 1993 (1967) p. 173 ; LANATA 1963 p. 199.

2 CASSIN 1995 p. 145 : « L'expression ainsi placée (πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου) est susceptible d'équivoque : ce n'est pas seulement l'annonce que Gorgias passe maintenant à un autre argument, ni même glisse d'un argument à l'autre et qu'il faut le suivre (...), c'est aussi qu'il met en pratique cette persuasion qu'il vient de définir comme faisant passer quelque chose d'un autre à l'autre, création d'un propre à partir d'un étranger ».

C.2.β.i. La superposition d'échos à une pratique de guérison et d'échos poétiques.

Les épodes¹ désignent des chants auxquels on donne généralement la faculté de soigner le corps². Gorgias ne les présente néanmoins pas comme un remède : elles chassent le chagrin et apportent le plaisir. Dans un second temps, il explique sur quelle partie de l'âme elles agissent et leur associe trois actions : charmer, persuader et changer par sorcellerie (10b). Une précision est ensuite apportée sur les effets de la magie et de la sorcellerie (10c). Cette présentation pose quelques difficultés : on se demande pourquoi il est précisé que les épodes sont possédées par les dieux, alors que jusqu'alors il nous était apparu que Gorgias faisait du discours une puissance autonome, dont il écartait toute autre force, divinités comme désir. Ensuite, la progression logique du propos n'est pas évidente : la présentation de la magie et de la sorcellerie paraît s'éloigner des épodes.

Plusieurs éléments sont superposés. Les épodes renvoient à une pratique censée permettre la guérison, attestée par le traité *De la maladie sacrée* (chapitre I), dont l'auteur remet en cause la pratique des charlatans : ils sont accusés de prétendre qu'une maladie est d'origine divine dans le seul but de cacher leur incompetence si elle ne guérit pas, et de recourir aux épodes pour feindre de soigner, entre autres faux remèdes. Velardi a mis en valeur les points communs des descriptions des épodes chez Gorgias et de la pratique des charlatans dans le traité hippocratique : dans le traité, les épodes sont employées pour guérir des maladies soi-disant divines, ce qui implique sans doute que le remède est censé avoir une nature magico-divine. Mais en réalité, les charlatans trompent ; ils sont entre autres appelés des μάγοι. Dans *l'Éloge d'Hélène*, les épodes apportent un bénéfice (en écartant le chagrin et suscitant le plaisir) et elles sont dites « possédées par les dieux », mais elles sont associées à la sorcellerie, dont l'une des particularités est la capacité à tromper³. On peut donc penser, à la suite de Velardi, que Gorgias fait allusion à des discours pratiqués dans un contexte médical, mais qui suscitaient sans doute des controverses.

1 Le terme est essentiellement poétique ; les seuls emplois en prose attestés avant la fin du V^e siècle sont chez Hérodote (I 13) et dans le traité hippocratique *De la Maladie Sacrée* § 1. Il sera par la suite fréquemment employé en prose, notamment par Platon.

2 Pour exemples, dans *l'Odyssée*, l'épode permet d'arrêter l'hémorragie d'Ulysse blessé à la jambe par un sanglier (*Odyssée* XIX 455-58) ; Chiron soigne les blessés et les malades à l'aide des épodes (Pindare *Pythique* III 51). Ajax évoque les épodes comme exemple de remède inutile dans sa situation, dont seul le fer pourra le délivrer (Sophocle *Ajax* 582).

3 VELARDI 1993 p. 823-25.

La présentation de Gorgias fait aussi écho à d'autres passages poétiques, où les épodes ne soignent pas les corps mais sont employées comme des outils de persuasion. Chez Pindare, les épodes et les prières enseignées par Aphrodite à Jason séduiront Médée :

λιτάς τ' ἐπαιδὰς ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδαυ :
 ὄφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰδῶ, ποθρινὰ δ' Ἑλλάς αὐτὰν
 ἐν φρασὶ καιομένην δονέοι μάστιγι Πειθοῦς. Pindare *Pythique* IV 217-19,

« et elle (Aphrodite) apprit au sage Jason des prières et des épodes afin qu'il enlève à Médée le respect dû à ses parents et qu'un désir de la Grèce l'excite et consume son cœur, sous le fouet de la Persuasion ».

Chez Eschyle, Prométhée prédit que Zeus tentera d'obtenir son aide mais ne saura le persuader par ses épodes :

καί μ' οὔτι μελιγλώσσοις πειθοῦς / ἐπαιδαῖσιν θέλξει, Eschyle *Prométhée enchaîné*
 172,

« Il ne me charmera en rien par les épodes mielleuses de la persuasion ».

La formule de Pindare fait des épodes, d'origine divine, un moyen de persuader, mais cette persuasion est associée à Aphrodite. Chez Eschyle, à l'association des épodes et de la persuasion s'ajoute aussi l'idée qu'un charme est censé opérer (θέλω, qui est aussi la première des trois actions des épodes mentionnées en 10b). Les épodes sont également présentées comme des moyens de persuader dans *l'Hippolyte* d'Euripide où Thésée accuse son fils, auteur d'épodes, de vouloir le persuader d'adoucir le châtement qu'il veut lui infliger (v. 1038).

C.2.β.ii. Les effets de cette superposition.

Grâce à la superposition de la pratique de guérison et de ces échos poétiques, des éléments qui étaient jusqu'ici traités séparément dans l'argumentation de Gorgias, les émotions, la persuasion et la tromperie, vont être associés. La superposition permet aussi de poursuivre un effet qu'on avait repéré au § 8, l'assimilation par le discours du pouvoir traditionnellement dévolu à Aphrodite et au désir.

C.2.β.ii.a. Une action due aux seuls discours.

La qualification des épodes comme ἔνθεοι est surprenante de prime abord : on comprend mal que, alors que le discours a été présenté comme puissant sans qu'il y ait d'intervention divine, il soit question d'une présence divine. Certains chercheurs ont conclu que les épodes étaient investies par les dieux¹. Mais il faut préciser ce qui est entendu derrière l'adjectif ἔνθεοι. Il a été dit que le discours est lui-même auteur d'actions tout à fait divines (§ 8), sans que l'intervention d'un dieu soit nécessaire. Ensuite, le qualificatif ἔνθεοι est complété du groupe prépositionnel διὰ λόγων, qui signifie que la possession divine passe par des discours : la présence divine est secondaire aux discours. Il n'est donc pas question d'épodes qui seraient inspirées par les dieux, mais au contraire c'est le discours lui-même qui produit le divin – ce que Buchheim a déjà suggéré². Une telle compréhension s'accorde par ailleurs à la représentation polémique des épodes qui est effectuée dans le traité *De la maladie sacrée*, avec lequel l'*Éloge d'Hélène* partage l'idée que les épodes sont rattachées à la tromperie : les épodes invoquent la magie et les dieux pour tenter de soigner des maladies prétendument d'origine divine.

C.2.β.ii.b. L'alliance du charme, de la persuasion et de la tromperie.

Les pouvoirs associés aux épodes illustrent la définition générale du discours énoncée au § 8 : elles sont capables d'agir sur les émotions. Le fonctionnement psychologique de cette opération est donné (10b) : elle s'opère par le charme, dont nous verrons qu'il joue sur les émotions et qu'elle est une forme de manipulation, par la persuasion et enfin par un changement de la δόξα (entendue comme faculté de juger), qui consiste au passage de la peine au plaisir et qui s'exerce par sorcellerie (définie comme une tromperie). Sont désormais associées l'action du discours sur les émotions et la persuasion-tromperie, deux pôles qui avaient été traités distinctement au § 8 : ces actions sont opérées de façon conjointe dans le cas des épodes, grâce à leur union étroite à la δόξα.

1 DOWELL 1982 p. 33 : Gorgias accepts the popular belief that spells have this power, and he contrives to give the credit for their effectiveness to words while at the same time accepting the popular view that their effectiveness is derived from the gods » ; voir également SPATHARAS 2001 p. 165 ou encore la traduction de Cassin (« les incantations que les dieux inspirent viennent à travers les mots du discours.... », CASSIN 1995).

2 BUCHHEIM 1989 note 22 p. 116 : c'est par le discours que les épodes acquièrent le divin. « Zu erwägen ist, ob damit nicht nur, wie die Grammatik des Ausdrucks vorschreibt, gemeint ist, dass die Beschwörungen aus Reden bestehen oder durch Reden gegeben werden, sondern dass sie gerade durch ihre sprachliche Form einen göttlich wirkenden Charakter erhalten. Dieser Nebensinn der Phrase passte ausserordentlich gut dazu, dass Sprache nach dem Abschnitt θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ ».

La première action, le fait de charmer, associe les notions de plaisir et de tromperie. Le verbe *θέλγειν*, rare en prose, donne aux épodes un pouvoir semblable à celui qu'a traditionnellement la poésie épique : dans l'*Odyssée*, Eumée se dit charmé par les récits d'Ulysse et compare son attention et son plaisir à l'entendre à celui qu'on prend en écoutant un aède¹. Le charme, *θέλις*, est cependant ambigu. Il peut susciter du plaisir, comme Eumée l'exprime, mais il sert régulièrement à tromper ou à détourner la conscience². Lorsque Télémaque voit que le vieillard qu'Eumée a accueilli s'est transformé en un homme vigoureux (Ulysse), il se dit charmé de façon trompeuse par un dieu³. Le charme peut même s'avérer dangereux. Pour qu'Ulysse oublie Ithaque, Calypso cherche à le charmer par de douces paroles, mais elle l'incite ainsi à ce qui aurait des effets néfastes pour lui : son non-retour à Ithaque ferait qu'il serait lui-même oublié⁴. Le charme est également associé par Circé aux Sirènes, qui par ce moyen font périr les marins⁵. Sans être dangereux, le charme a déjà été associé aux épodes par Prométhée, lorsqu'il prédit que Zeus cherchera à lui soutirer des informations. En accordant le charme aux épodes, Gorgias confirme l'idée énoncée en 10a selon laquelle elles suscitent du plaisir, mais ce plaisir est synonyme d'une manipulation qui peut s'avérer dangereuse.

Le charme peut aussi être doté d'une connotation érotique : dans la *Δίος ἀπάτη* de l'*Iliade*, Aphrodite détache sa ceinture contenant les charmes, *θελεκτήρια*, qui permettront à Héra de séduire Zeus⁶ ; l'*Odyssée* mentionne le charme qu'exerce Égisthe sur Clytemnestre pour partager sa couche, en l'absence d'Agamemnon⁷ ; les épodes que, chez Pindare, Jason chante à Médée, avec l'aide d'Aphrodite, amènent la jeune fille à désirer le héros grec. D'autres éléments peuvent être dotés de la même connotation : au charme est associée la persuasion, dont nous avons mentionné la possible dimension érotique, et le verbe *συγγίγνομαι* qui décrit la relation entre la puissance des épodes et la *δόξα* peut désigner des relations sexuelles⁸. Les épodes sont dotées d'un pouvoir aux connotations

1 *Odyssée* XVII 518-21.

2 Heubeck, dans son commentaire au chant X de l'*Odyssée*, définit la *θέλις* comme « le changement de l'activité rationnelle normale et de la conscience » (HEUBECK 1983 commentaire à l'*Odyssée* X 213). Sur l'association de la *θέλις* au mensonge et à la ruse, voir PERCEAU 2014.

3 *Odyssée* XVI 194-95.

4 *Odyssée* I 57.

5 *Odyssée* XII 40 et 44. Pucci a souligné l'ambiguïté qu'il y avait à attribuer aux Sirènes la même capacité de charmer que celle qui revient à Ulysse d'après Eumée (PUCCI 2014 p. 26). Sur l'aspect destructeur de la *θέλις*, voir PUCCI 1994 note 103 p. 125 et PUCCI 1995 p. 266.

6 *Iliade* XIV 215 ; voir BUXTON 1982 p. 51 et PUCCI 1994 p. 94-95 pour l'idée que la *θέλις* est une des armes de *πειθώ*.

7 *Odyssée* III 264.

8 Hérodote II 121 ou, postérieur au discours de Gorgias, Euripide *Bacchantes* 238.

érotiques, de la même façon qu'au § 8, l'association persuasion-tromperie soulignait que le discours était doté du pouvoir qui avait été auparavant attribué à Aphrodite.

La tromperie, suggérée à travers le verbe *θέλγειν*, est explicitée à partir du moment où il est dit que le changement de la *δόξα* est effectué par sorcellerie, *γοητεία*. Ce nom est ici attesté pour la première fois, et le nom du sorcier, *γοής*, est peu attesté, ce qui ne permet pas de déterminer précisément les pouvoirs associés à cette pratique. Les premières attestations de *γοής* se trouvent dans un fragment du poème épique *Phoronis*, qui décrit le peuple des Dactyles comme des « sorciers et guérisseurs ». La scholie qui nous transmet ce fragment précise que Phérécyde identifiait lui aussi les Dactyles à des sorciers et guérisseurs, *γόητες δὲ (...) καὶ φαρμακεῖς*, qui maîtrisent l'art de la forge¹. Le substantif *γοής* est aussi attesté chez Hérodote (II 33 et IV 105), où il est difficile de comprendre le sens de cette fonction ou de ce statut car la seule caractéristique mentionnée est une métamorphose annuelle en loup². Chez Euripide, les fonctions de sorcier et d'auteur d'épodes sont associées par Thésée, qui les attribue à Hippolyte au moment où ce dernier cherche à se défendre de l'accusation de viol que Phèdre a prononcée contre lui : face à l'accusation écrite de Phèdre, que Thésée prend pour une preuve irréfutable, les paroles d'Hippolyte lui semblent mensongères et destinées à le tromper³. En qualifiant son fils de ces noms, Thésée disqualifie ses paroles : les termes prennent alors un sens très péjoratif. On peut suggérer que l'existence d'une comédie d'Aristomène intitulée *Γόητες* est aussi le signe d'une réputation qui a pu être négative (Aristomène fgt. II 1 Meineke). L'action de la magie n'est donc pas claire, mais son rôle dans le changement de la *δόξα* confirme que les épodes agissent sur l'âme de façon irrationnelle.

La confirmation que l'influence des épodes se fait de façon irrationnelle et qu'il y a tromperie à travers elles est donnée par la définition qui suit de la sorcellerie, à laquelle est associée la magie : *μαγεία* et *γοητεία*. Le terme *μαγεία* est également un hapax construit à partir de *μάγος*, à qui plusieurs fonctions sont associées : chez les Perses, Hérodote attribue aux mages l'interprétation des songes (Hérodote VII 19 et 37) et la pratique de sacrifices pour apaiser les dieux (Hérodote VII 191). Dans *l'Œdipe Roi* de Sophocle, Œdipe emploie ce nom pour qualifier Tirésias au moment où ce

1 *Phoronis* fgt. 2 Bernabé = scholie aux *Argonautiques* d'Apollonios I 1129 ; Phérécyde 3F 47 Jacoby. Voir CARASTRO 2006 p. 56 pour une analyse de ce passage.

2 Carastro établit une relation entre goétie et changement d'apparence (CARASTRO 2006 p. 56-57).

3 Euripide *Hippolyte* 1038-40 : *ἐπωδὸς καὶ γόης πέφυχ' ὄδε, / ὅς τήν ἐμήν πέποιθεν εὐοργησία / ψυχὴν κρατήσσειν*, « Celui-ci est né enchanteur et sorcier, pour compter dominer mon esprit par sa bonté ». On trouve la même association dans les *Bacchantes*, pièce postérieure au discours de Gorgias, où Penthée emploie ces noms pour désigner Dionysos (*γόης ἐπωδὸς Λυδίας ἀπὸ χθονός*, v. 234).

dernier lui révèle ses crimes : le terme est associé à une fonction divinatoire et a la valeur d'une insulte¹. Nous avons également évoqué sa connotation péjorative dans le traité hippocratique *De la maladie sacrée* où μάγος est associé aux noms des purificateurs, charlatans de place publique, imposteurs, qui tous feignent d'être tout à fait pieux et de détenir le savoir². Cette connotation péjorative peut s'expliquer par le fait, relevé par Gemelli-Marciano, que les μάγοι s'écartent des normes du culte traditionnel : d'après ce qu'on peut déduire des sources évoquées à l'instant, les μάγοι se disent capables d'interpréter les signes des dieux voire d'entrer en contact avec eux ; or les seuls qui sont dotés de cette fonction dans le culte traditionnel sont les prêtres et les devins (μάντις)³.

Il est difficile de savoir ce que Gorgias entend précisément par ces termes, et les raisons pour lesquelles deux arts sont mentionnés, au lieu de la seule γοητεία qui agit dans les épodes, ne sont pas claires. L'essentiel est que magie et sorcellerie sont qualifiées d'arts, τέχναι, ce qui suggère qu'ils

-
- 1 Sophocle *Œdipe Roi* 387-89 : ὑφείς μάγον τοιόνδε μηχανορράφον, / δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν / μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφν τυφλός. « (Créon) ayant suborné ce magicien tramant des machinations, rusé charlatan de place publique, qui ne voit que dans ses gains mais est né aveugle à son art ».
 - 2 *De la maladie sacrée* 1 : μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλεόν τι εἰδέναί.
 - 3 GEMELLI-MARCIANO 2006 p. 220. Par contre, Gemelli-Marciano déduit de ces deux emplois que le μάγος peut être considéré par ceux qui y ont recours comme une aide mais aussi comme un moyen de nuire (p. 219) : il me semble qu'il faut plus prudemment en rester à l'idée qu'ils peuvent être négativement perçus. Voir également CARASTRO 2006 p. 38 pour une discussion sur l'emploi du nom dans le vers de Sophocle.

s'apprennent et se maîtrisent : les erreurs de l'âme⁴ et les tromperies de l'opinion que ces arts constituent ne sont pas involontairement entraînées par les épodes.

Avec cette définition, Gorgias présente un enthymème : 10b constitue la mineure du raisonnement (cas particulier : l'épode agit sur la δόξα par magie), 10c la majeure du raisonnement (vérité générale : magie et sorcellerie sont tromperies pour l'opinion et erreurs pour l'esprit). La conclusion du raisonnement se déduit : lorsqu'elle suscite des émotions, charme et persuade, l'épode trompe et induit en erreur, au moyen d'un art, la γοητεία (qui ne s'exerce, dans cette situation, pas autrement que dans le discours¹).

C.2.γ. Bilan partiel : l'expérience des auditeurs mise à profit pour justifier l'action conjointe de la persuasion et de la tromperie.

Par étapes, l'argumentation a montré que le discours est aisément persuasif et trompeur et que les auditeurs ont déjà été persuadés et trompés : leur expérience d'auditeurs est sollicitée, et notamment le fait que des discours poétiques ont déjà bouleversé leurs émotions. Ensuite, l'exemple des épodes montre que ce bouleversement des émotions est une forme de persuasion-tromperie du discours. Le passage par le sujet des émotions est donc un moyen de montrer ce que signifie

4 Le terme ἀμαρτήμα, qui est attesté pour la première fois chez Hérodote, est proche du terme ἀμαρτία déjà évoqué lors de l'étude du § 1 (voir note 4 p. 40) ; les deux termes semblent notamment utilisés comme des synonymes dans la seconde *Tétralogie* d'Antiphon (discours 3, § 7 et 8). L'ἀμαρτήμα constitue une faute dont son auteur est responsable et qui mérite d'être punie : voir par exemple Thucydide I 39.3 ; II 53.4, où elle mérite un châtement, τιμωρία ; III 45.1 où elle peut entraîner la peine de mort ; IV 98. 6 pour l'idée que l'auteur de la faute est responsable). Mais cette faute, quoiqu'elle eût pu être évitée, est involontaire : elle est le fruit d'une erreur de jugement (Thucydide II 92.1). Par exemple, chez Hérodote, Xerxès fait mettre en croix un de ses juges parce qu'il a commis la faute de rendre un jugement injuste en échange d'argent. Mais Xerxès se ravise finalement et lui laisse la vie sauve lorsqu'il prend conscience que les fautes (ἀμαρτήματα) de ce juge sont inférieures aux services qu'il a rendus (Hérodote VII 194). Dans l'*Antigone*, Créon estime avoir commis une faute, ἀμαρτήμα, lorsqu'il découvre que son fils s'est tué près de la grotte où Antigone a été emmurée et s'est pendue : son obstination à punir Antigone qui a enfreint les règles, malgré conseils et prières, a conduit à ce drame (Sophocle *Antigone* 1261). Juste avant que Créon ne qualifie ainsi sa faute, le chœur déclare que Créon a fait preuve d'égarement, ἄτη. Sur le lien entre ἄτη et la notion de faute (ἀμαρτάνω, ἀμαρτήμα, ἀμαρτία), voir IOLI 2013 p. 232. Pour une définition de l'ἀμαρτήμα, voir Aristote *Éthique à Nicomaque* 1135 b 11 – 19 : le tort qui résulte de cette faute n'a pas lieu « de façon inattendue, mais il est réalisé sans malignité » ή βλάβη γένηται (...) μή παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας. Dans la *Rhétorique à Alexandre*, 1427 a 20-36, la caractéristique de l'ἀμαρτήμα / ἀμαρτία est que le tort est commis « par ignorance », δι' ἄγνοιαν.

1 Stavru a souligné à juste titre que les erreurs de l'âme et les tromperies de l'opinion ne sont pas des effets des deux pratiques magiques et que la γοητεία ne s'adjoit pas au discours : c'est dans le discours même que s'exerce la γοητεία qui est erreur et tromperie (STAVRU 2011 p. 83).

concrètement persuasion et tromperie et de prouver que chacun peut en faire aisément l'expérience. Ceci va permettre d'introduire le constat, effectué au § 11, de l'ampleur de la persuasion et de la tromperie.

On remarque toutefois que dans le cas des épodes, la persuasion et la tromperie n'opèrent pas au même niveau : d'un côté, c'est la puissance de l'épode qui agit directement sur l'opinion de l'âme, de l'autre, les tromperies sont un moyen magique qui agit aussi sur l'opinion, mais pour entraîner une autre opération (le changement de l'opinion). Ces deux niveaux distincts pourraient constituer un premier indice qui permette de répondre par la négative à la question que nous nous étions initialement posée, en 8a, sur la nature indissociable ou non de la persuasion et de la tromperie.

C.3. Les conditions de la tromperie et la persuasion par le discours faux et la possibilité d'y échapper.

Ce que les exemples ont fait voir est désormais explicité de façon plus théorique : la persuasion par un discours faux est un phénomène durable et de grande ampleur (11a). Les raisons de ce phénomène sont ensuite expliquées : tous les hommes ne disposent pas des éléments nécessaires pour appréhender le passé, le présent et le futur (11b-c). Ils pallient ce défaut en ayant recours à l'opinion (11d), qui est néanmoins fragile et incertaine (11e). La conclusion, qui n'est pas explicitée, est que le discours trompe parce que, et lorsque, les hommes s'appuient sur leur opinion : ce raisonnement ouvrira la voie à la défense d'Hélène, dont il faut comprendre que son âme a été persuadée par un discours faux de Pâris (§ 12).

Ce passage est essentiel pour comprendre comment Gorgias articule sa défense d'Hélène, à partir du phénomène de persuasion trompeuse qu'il estime généralisé, à sa prétention initiale à dire la vérité. C'est par des moyens différents de ceux qu'usent les poètes que l'on peut échapper à la tromperie, et ce que Gorgias dit de sa méthode dans l'exorde suggère qu'il en dispose.

C.3.a. L'ampleur de la persuasion par le discours faux.

La présentation des épodes est suivie, sans transition, d'un constat sur l'ampleur de la persuasion par ceux qui forgent un discours faux : ampleur par le nombre d'individus et de sujets concernés (sur lequel le polyptote insiste, ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων) et par le caractère durable du

phénomène, qui a eu lieu et continue d'avoir lieu. La proposition prépare un retour au sujet d'Hélène : l'usage du passé et du présent suggère que la persuasion, que les auditeurs actuels expérimentent avec les épodes¹, agissait déjà dans le lointain passé. Le discours persuasif est aussi attribué, pour la première fois, à des hommes (ἄνθρωποι), ce qui va permettre d'identifier un auteur pour le discours qui a persuadé Hélène, et même de le désigner comme responsable et coupable, puisque le discours qui persuade est volontairement faux (πλάσαντες)². Le fait de façonner un discours faux n'est pas problématique en soi : les Muses de la *Théogonie* proclament savoir dire des discours faux (Hésiode *Théogonie* 27) ; Xénophane enjoint de ne pas raconter les πλάσματα qui rapportent les combats des Titans, des Géants et des Centaures, non parce qu'ils sont des πλάσματα, mais parce que leur contenu est problématique, surtout dans le cadre d'un banquet, où l'harmonie prime³. Mais l'usage qui est fait de ces discours faux et façonnés peut, lui, être problématique : c'est le cas chez Xénophane, ainsi que chez Sophocle, lorsque le chœur pense qu'Ulysse calomnie Ajax avec un discours façonné⁴, et ce sera aussi le cas dans le contexte de défense d'Hélène : on comprend que celui qui l'a persuadée sera jugé responsable parce qu'il aura composé un discours faux (même si ce ne sera pas dit explicitement). On s'achemine vers l'idée qu'Hélène a été persuadée par un discours faux, et qu'elle n'est qu'une victime parmi de très nombreuses autres (les auditeurs de Gorgias inclus, avec les poèmes et les épodes).

De nouveau, la question se pose de la nature de la persuasion : la fabrication du discours faux est-elle une modalité de la persuasion, ou bien une condition indispensable à celle-ci ? La question

-
- 1 Blass et Immisch ont été gênés par ce présent et le remplacent par le futur πείσουσι, dans l'idée que le présent suggérerait que Gorgias cherche lui aussi à persuader, dans le présent immédiat, avec son discours faux (BLASS 1892 ; IMMISCH 1927). Mais le présent est justifié par le paragraphe précédent sur les épodes, qui a tiré partie de l'expérience des auditeurs : il renvoie à l'époque contemporaine et non au présent immédiat.
 - 2 Le verbe πλάσσω et le substantif πλάσμα sont employés au sujet du discours à plusieurs reprises. Le substantif désigne notamment chez Xénophane les récits des anciens (πλάσμα<τα> τῶν προτέρων) sur les batailles des Titans, des Géants et des Centaures, que le poète enjoint de cesser de chanter dans le contexte du banquet car ils n'y sont pas utiles (Xénophane fgt. 1. 21-22 Reibaud= D 59. 21-22 L-M.). Le verbe est à deux reprises associé à la persuasion : le chœur de l'*Ajax* de Sophocle soupçonne Ulysse de fabriquer la rumeur du massacre des moutons par Ajax : τοιούσδε λόγους ψιθύρους πλάσσων / εἰς ὦτα φέρει πᾶσιν Ὀδυσσεύς, / καὶ σφόδρα πείθει, Sophocle *Ajax* 148-50, « Ulysse porte aux oreilles de tous de telles paroles médisantes qu'il façonne et il persuade fortement ». À l'inverse, chez Hérodote, Thémistocle craint de donner l'impression de façonner son discours et de ne pas persuader s'il annonce lui-même aux Athéniens la nouvelle du grand danger que court la flotte grecque : ἦν γὰρ ἐγὼ αὐτὰ λέγω, δόξω πλάσας λέγειν καὶ οὐ πείσω, Hérodote VIII 80, « Si en effet je dis ces choses moi-même, je semblerai fabriquer mes propos et ne persuaderai pas ».
 - 3 Sans entrer dans les problèmes que pose ce poème complexe, je renvoie sur ce point au commentaire de l'édition de Reibaud (REIBAUD 2012 p. 6-7).
 - 4 Sophocle *Ajax* 148-50, cité en note 2.

reste pour l'instant sans réponse. Pour autant, même s'il est large, le phénomène décrit ne touche pas l'ensemble des hommes : que beaucoup d'hommes persuadent beaucoup d'autres avec des discours faux ne signifie pas que tous les hommes persuadent tous les autres avec des discours faux. Les phrases suivantes vont dans le même sens : la si large efficacité de la persuasion par le discours mensonger s'explique parce que tous n'ont pas les facultés nécessaires pour ne pas être trompés (11b) et que la plupart des hommes (οἱ πλεῖστοι 11d) sont contraints de recourir à l'opinion. La possibilité reste ouverte, dans chacune de ces propositions, que certains individus se distinguent par la possession des facultés qui leur permettraient de ne pas se fier à l'opinion et d'avoir le savoir nécessaire pour ne pas être trompés par le discours faux¹.

C.3.β. La condition pour y échapper : une reformulation du savoir poétique.

Avec cette possibilité que certains hommes aient accès à une forme de connaissance, Gorgias assure à son discours une cohérence. Mais il exclut que les poètes qui se disent inspirés détiennent cette forme de savoir, et suggère que le savoir dont ils prétendent disposer n'est pas efficace pour éviter la tromperie : ils sont donc eux-mêmes trompés.

Les modalités de la connaissance du passé, du présent et du futur qui manquent aux hommes et qui expliquent que le discours les trompe « de façon semblable » (c'est-à-dire autant d'hommes sur tant de sujets)² sont retravaillées à partir de celles qu'on trouve dans la poésie épique, pour évoquer l'omniscience du devin Calchas :

1 En ce sens, voir UNTERSTEINER 1961 p. 174 ; DOWELL 1982 p. 35 ; MAZZARA 1999 p. 15 ; VELARDI 2001 p. 14-15 ; SPATHARAS 2001 p. 102 et 167-69.

2 L'adverbe ὁμοίως souligne ici l'intensité de la tromperie (*LSJ s.v.* ὁμοίος 3 : « equal in force, a match for one », *Illiade* XXIII 632 ; Hérodote IX 96). Je suis le texte édité par Blass, basé sur le manuscrit X et une note de Dobree (DOBREE 1831 ; BLASS 1892 ; ils sont suivis par IMMISCH 1927 ; UNTERSTEINER 1961 ; DONADI 1982 ; NOËL 1989 ; PADUANO 2007) : οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ᾧν ὁ λόγος ἢ<πά>τα· νῦν δὲ..., « le discours, même semblable, ne tromperait pas d'une façon semblable ». Cette conjecture me paraît la moins insatisfaisante. Le discours reste inchangé, c'est-à-dire mensonger s'il l'est, mais il n'aurait pas la même efficacité si les hommes disposaient des facultés énoncées. Les leçons des manuscrits ne sont pas compréhensibles en l'état : A : οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος ἢ τὰ νῦν γε ; X : οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ᾧν ὁ λόγος ἢ τὰ νῦν γε. Laks et Most sont ceux qui opèrent la correction la plus limitée par rapport au manuscrit de A οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος· ἢ τὰ νῦν γε (ils traduisent : « un discours semblable ne le serait pas semblablement [*scil.* fallacieux], comme il en va en tout cas maintenant... »). La première partie de la leçon A est compréhensible : le texte signifierait ici également que le discours serait toujours faux et trompeur, mais avec une moindre ampleur. Mais il paraît difficile de construire la seconde partie : outre le problème du connecteur logique, le sens de l'accusatif de relation τὰ νῦν n'est pas clair.

ὄς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, *Iliade* I 70,

« lui qui connaissait ce qui était, serait et avait été »

ou des Muses de l'Hélicon que célèbre Hésiode :

εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, Hésiode, *Théogonie* 38.

La formule évolue lorsque le poète mentionne les pouvoirs que les Muses lui confèrent :

ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν

θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα

καὶ μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, *Théogonie* 31-33,

« Elles m'inspirèrent un chant divin, afin que je célèbre ce qui sera et ce qui fut, et elles m'ordonnèrent de chanter la race des bienheureux qui sont éternellement »¹.

La formule de Gorgias, tout en reprenant visiblement la formule épique, s'en distingue de plusieurs façons. Il n'est pas question de savoir mais de deux modalités de la connaissance, mémoire (μνήμη) et prévoyance (πρόνοια), ce qui fait que les trois temps de la connaissance ne sont pas mis sur le même plan : le passé relève de la mémoire, le présent et le futur de la prévoyance. Le regroupement du présent et de l'avenir sous une même faculté n'est pas illogique² : cela signifie que ce qu'on appelle présent est la projection vers un futur très proche. Dès lors, le présent est extrêmement fugace et constitue essentiellement un pont entre le passé et le futur. Tout au contraire du présent éternel des dieux évoqué par le poète de la *Théogonie*, le présent de Gorgias n'est qu'un infime point de contact entre passé et futur.

1 Hésiode reprend la formule homérique mais avec une nuance : il chante toujours les événements passés et futurs, par contre le présent est celui, désormais, des dieux éternels, et il intègre en lui le passé et le futur. Voir à ce sujet la discussion de Wismann, Rudhardt et Arrighetti (WISMANN 1996 p. 19 ; RUDHARDT 1996 p. 38 ; ARRIGHETTI 1996 p. 69-70).

2 Comme Cassin, je considère qu'il n'est pas nécessaire d'apporter une modification au texte des manuscrits qui considérerait que le présent n'est pas complément, comme le futur, de πρόνοιαν, mais d'une autre faculté (la conjecture la plus fréquemment suggérée est τῶν τε παρόντων <ἐννοιαν>, « conscience du présent »). Le substantif πρόνοια, « prévoyance », désigne l'anticipation de faits qui amène à agir (voir Sophocle *Ajax* 536) ; Hérodote I 120 ; Antiphon *Sur l'empoisonnement d'une belle-mère* 22 et 25). Dans la phrase suivante, présent et futur sont cette fois considérés suivant deux actions distinctes (σκέψασθαι τὸ παρόν; μαντεύσασθαι τὸ μέλλον), ce qui n'est pas incompatible si on considère que le verbe σκέπτομαι signifie « réfléchir », « considérer » (voir par exemple Sophocle *Ajax* 1028, σκέψασθε... τὴν τύχην δυοῖν βροτοῖν, « considérer le sort des deux mortels ») : dans la mesure où il est fugace, le présent ne peut que difficilement être appréhendé.

D'ailleurs, ici comme avant, Gorgias ne s'intéresse pas aux dieux mais aux communs des mortels, qui manquent des qualités dont il est question. À la différence de la formule épique, ce n'est pas le verbe εἶμι qui est employé pour parler du présent, du passé et du futur (τά τ' ἔόντα, τά τ' ἔσσομένα, πρό τ' ἔόντα), mais trois verbes différents : τὰ παροιχόμενα ; τὰ πάροντα ; τὰ μέλλοντα. Le rhéteur ne s'intéresse pas aux choses qui existent en trois moments, mais aux choses considérées dans leur réalisation : celles qui se sont écoulées, celles qui sont à proximité, celles qui vont avoir lieu¹. Il privilégie les événements qui se déroulent dans le monde des hommes plutôt que des formes d'être considérées dans leur nature immuable : la connaissance qu'il évoque porte sur des choses concrètes. Cette reformulation des formules épiques déplace l'enjeu de la connaissance : il ne s'agit plus de la connaissance absolue des êtres mais d'une capacité à appréhender ce qui relève de l'expérience. Ceci entre en résonance avec ce que nous avons constaté dans l'exorde, où la vérité à laquelle le rhéteur s'intéresse est une vérité ancrée dans le monde et les valeurs de la cité, à la mesure de l'homme. Par conséquent, ce que les dieux pourraient communiquer aux poètes n'est d'aucune utilité pour faire face au pouvoir du discours.

Face à la difficulté de nombreux hommes à saisir les événements passés, présents et futurs², le seul moyen à leur disposition est la δόξα, qui en qualité de conseillère, σύμβουλος, a une fonction pratique d'aide sur des affaires ponctuelles. Elle ne constitue donc qu'un palliatif pour les situations pratiques, et qui s'avère insatisfaisant : alors qu'elle est défaillante, « instable et non assurée », σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος, elle marque de son emprise les hommes (ce que suggère le verbe περιβάλλω en 11d) et les entraîne vers des malheurs de même nature (σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις ἀτυχίαις). Le terme ἀτυχία proposé par les plus anciens manuscrits conservés est compréhensible³ : les croyances dans lesquelles la δόξα enlace les hommes sont des malheurs parce qu'elles sont

-
- 1 Le verbe παροίχομαι employé pour le passé comprend une idée d'écoulement des événements (le verbe οἰχομαι sert à désigner un mouvement d'éloignement, Eschyle *Perses* 1) tandis que le verbe μέλλω désigne ce qui va s'accomplir.
 - 2 Dans le contexte où il n'est question que de ce que les hommes peuvent chercher à comprendre, sans intervention divine, le verbe μαντεύομαι peut difficilement renvoyer, comme c'est le cas traditionnellement, à une inspiration divine : la prédiction se fait sans l'implication des divinités (voir également en ce sens Eschyle, *Agamemnon* 1366-67).
 - 3 Le terme ἀτυχία (conservé par REISKE 1773 ; DOBSON 1828 et UNTERSTEINER 1961) a sans doute gêné parce que l'idée d'un malheur mal assuré et instable a pu paraître plutôt positif. Les éditeurs consultés privilégient pour la plupart la leçon d'un manuscrit du XV^e siècle, Am₂ qui substitue εὐτυχίαις à ἀτυχίαις, ce qui suggère que la δόξα semble apporter satisfaction aux hommes qui y ont recours, mais qu'il s'agit en réalité d'illusions éphémères (RADERMACHER 1951 ; D-K. 1952 ; DOWELL 1982 ; DONADI 1982 et 2016 ; BUCHHEIM 1989 ; NOËL 1989 ; CASSIN 1995 ; SPATHARAS 2001 ; PADUANO 2007 ; L-M. 2016). Blass privilégie le terme τύχαις, « fortunes » (BLASS 1892), et Immisch « événements » συντυχίαις (IMMISCH 1927).

instables et non assurées et parce que, par elles, ils sont trompés¹. Le terme ἀτυχία permet aussi d'amener l'idée qu'Hélène, trompée par le discours, subit un malheur. Par conséquent, Gorgias présente explicitement la δόξα comme favorisant le leurre, contre le gré des hommes.

C.3.γ. Une issue possible pour le discours de Gorgias.

La possibilité laissée ouverte que certains hommes ne soient pas trompés par un discours faux a une implication majeure pour comprendre la cohérence du discours de Gorgias. Tous les hommes ne sont pas trompés, s'ils ont les facultés requises pour repérer la fausseté du discours. Ces facultés consistent à appréhender le monde qui nous entoure d'après notre expérience : c'est un savoir à la mesure de l'homme, et non un savoir absolu conféré par les dieux. Gorgias a déclaré initialement que le discours inspiré des poètes sur Hélène était faux et il le conteste. Il se présente donc en homme non trompé par un discours faux. Son propre discours prétend dire une vérité qui n'est pas révélée par les dieux mais qui est située à la hauteur des hommes, dans le monde de la cité : autrement dit, cette vérité qu'il revendique dans l'exorde est située à la même échelle que les connaissances que les hommes peuvent avoir. Une continuité s'établit entre l'exorde et le § 11 : il est possible que Gorgias fasse partie de ce petit nombre d'hommes qui dispose des facultés pour repérer le discours faux, mais aussi pour établir la vérité, et ainsi rétablir la vérité au sujet d'Hélène. Non seulement il n'y a pas de contradiction entre la prétention initiale du discours à la vérité et l'argumentation de la troisième cause, mais cette argumentation conforte au contraire la position que Gorgias s'est donnée : contrairement aux poètes, lui dispose des facultés nécessaires pour accéder à la seule forme de vérité possible.

C.4. *De la persuasion à la contrainte : un verdict qui réhabilite Hélène (§ 12).*

Le fonctionnement de la persuasion par un discours faux, chez la plupart des hommes, conduit au retour de la figure d'Hélène et au verdict lié à cette cause de son départ (§ 12). D'importants problèmes de texte touchent le passage dans les manuscrits les plus anciens, ce qui a entraîné un très grand nombre de corrections des manuscrits plus récents et de très nombreuses conjectures. Toutefois, celles-ci ne résolvent pas toutes les difficultés et de nombreux éditeurs se sont résolus à l'idée que le texte était corrompu. L'analyse de ces problèmes et des propositions faites

1 Je rejoins Untersteiner qui parle de valeur proleptique des adjectifs (UNTERSTEINER 1961 p. 102).

pour les résoudre dépasse la question de l'argumentation du passage, ce qui m'amène à laisser de côté les parties corrompues.

Trois étapes peuvent être repérées : Gorgias en revient à Hélène en affirmant qu'il s'est passé un événement semblable à l'exercice d'une violence sur elle (12a). Il faut sans doute comprendre que cet événement est la persuasion ou la tromperie par le discours. Après le passage corrompu, dont il ressort uniquement l'idée que deux éléments ont une puissance équivalente (τὴν δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει : peut-être la tromperie ou la persuasion d'une part, et la violence physique d'autre part ?), le discours est défini comme contraignant lorsqu'il persuade (12c). Pour conclure, le verdict est qu'une injustice a été commise par celui qui persuade et donc, qui exerce une contrainte, tandis qu'Hélène peut être réhabilitée (12d). Ce retour à Hélène s'emploie non seulement à affirmer qu'elle a expérimenté le phénomène de la persuasion comme la plupart des hommes, mais à ajouter l'idée que cette persuasion est une contrainte semblable à une violence physique.

Puisque le passage se présente comme une conclusion où Hélène est elle aussi (καὶ τὴν Ἑλένην) concernée, l'action de la première phrase du paragraphe qui a touché Hélène et dont il est question est probablement la tromperie par le discours (on retrouve d'ailleurs l'adverbe ὁμοίως présent en 11b), ou bien la persuasion par un discours faux¹ : une analogie est construite entre l'épouse infidèle et la majorité des individus. L'équivalence entre la persuasion ou tromperie et la violence² a été

1 L'expression ἄν οὐ νέαν οὔσαν, « n'étant pas jeune » présente dans le manuscrit A (le manuscrit X n'est pas exploitable) a gêné certains éditeurs. Il a paru inconvenant de mentionner l'âge d'Hélène (NOËL 1989 p. 395). Contre l'idée que cette mention d'une violence exercée contre Hélène qui ne serait plus jeune servirait à marquer une différence avec le rapt par Thésée commis lorsqu'elle était jeune (UNTERSTEINER 1961 *ad loc.* ; DONADI 1982 *ad loc.* ; IOLI 2013 p. 235), on a évoqué le fait qu'Isocrate, qui dans son propre éloge ambitionne de ne pas dire ce qui a déjà été dit au sujet d'Hélène, parle longuement de ce premier enlèvement d'Hélène (NOËL 1989 p. 395). Certains ont aussi été surpris de cette précision sur l'âge, qui impliquerait que la persuasion ne touche pas tout le monde de manière égale selon l'âge des individus, alors que les conditions de la persuasion n'ont pas été liées à l'âge au § 11 mais aux facultés de connaissance des hommes (notamment VELARDI 2001 p. 63-64). Mais la réflexion sur l'âge ne va pas à l'encontre de l'idée du pouvoir universel du discours, bien au contraire : si on donne à l'expression une valeur concessive, « même si elle n'était pas jeune », il apparaît que l'âge et l'expérience ne changent justement rien au pouvoir du discours. Mettre l'accent sur ce point permet donc de renforcer la puissance du λόγος et de montrer qu'Hélène ne pouvait absolument pas se prémunir de lui : l'expression renforce donc la défense.

2 Le terme βιατήριον est considéré comme une forme corrompue, et il est syntaxiquement impossible, en l'état, de garder l'expression ὕμνος ἦλθεν. Comme le suggère Donadi, ces termes pourraient être le reliquat d'une partie disparue du discours ou d'une glose insérée dans le texte (DONADI 1982 note 11 p. 15). L'hymne, ὕμνος, désigne un chant poétique, plus précisément, dans la poésie épique, le proème d'une performance, puis par extension l'ensemble de la performance (*Odyssee* VIII 428 ; Empédocle fgt. 35.1 D-K. = D75.1 L-M. ; voir NAGY 2006). En tragédie il peut aussi revêtir le sens de chant de deuil (Eschyle *Perses* 619). La présence du terme n'est pas incongrue : il pourrait renvoyer au genre de discours qui a touché Hélène (IMMISCH 1927 ; BUCHHEIM 1989 ; UNTERSTEINER 1961) ou au chant qu'Hélène mérite.

préparée par l'idée que le discours est puissant et vient se lier à l'opinion de l'âme dans le cas des épodes (10b)¹.

La persuasion et la contrainte deviennent ensuite deux actions concomitantes (λόγος... ὁ πείσας ἠνάγκασε 12c), qui conduisent l'âme persuadée à adhérer aux pensées et aux actions de ceux dont parle le discours, puis deux actions équivalentes (ὁ μὲν πείσας ὡς ἀναγκάσας 12d). Un glissement est opéré en même temps qu'est produite cette redéfinition de la persuasion comme une contrainte : si c'est initialement le discours qui persuade et contraint (12c), la conclusion qui suit déclare « celui qui a persuadé » responsable d'un acte injuste (12d). Une telle accusation paraît davantage adaptée à un individu qu'à un discours, aussi le sujet de la dernière proposition (ὁ μὲν πείσας ὡς ἀναγκάσας 12c) est-il probablement Pâris.

La conclusion met en valeur le fait qu'Hélène a été contrainte et que, pour cette raison, elle ne mérite plus sa mauvaise réputation : on rejoint là les conclusions des précédentes causes. Un élément qui découle de toute la présentation antérieure n'est pas explicité, du moins en l'état du texte : elle a été persuadée et trompée par un discours faux (dont on ignore le contenu). Cette conclusion, comme les précédentes, fait d'Hélène un être humain soumis aux mêmes forces que les autres, mais ici plus particulièrement, Hélène ressemble à la majorité qui manque des facultés permettant de faire face au discours trompeur : elle ne se distingue en rien de la majorité des hommes (ce qui pourrait gêner dans le cadre du discours d'éloge).

D. La contrainte de la persuasion exercée en divers types de discours (§ 13-15a).

À ce point du discours, la troisième cause de départ d'Hélène a été discutée suivant la même structure et la même cohérence que les causes précédentes : l'hypothèse a été posée (8a) puis des réflexions d'ordre général ont mis à jour la puissance du discours (qui passe par l'influence sur les émotions, la persuasion et la tromperie, § 8b-10, et qui est expliquée par les faiblesses de la connaissance humaine § 11). Enfin ce fonctionnement général est appliqué à Hélène (§ 12), avec l'ajout d'un élément qui n'a pas été explicité auparavant, à savoir que la persuasion est assimilée à une contrainte. La conclusion sur Hélène ayant été tirée, le prolongement de la discussion sur le

1 Pour l'idée traditionnelle de la persuasion contraignante, voir notes 1 et 2 p. 96.

discours dans les § 13 et 14 paraît surprenant, d'autant plus que leur contenu n'est pas mis en relation avec le cas d'Hélène¹. Le § 13 démontre que la persuasion marque l'âme de son empreinte comme elle le veut, à travers les exemples de trois types de discours qui se distinguent de la poésie et des épodes : il s'agit de discours qui ont pour enjeu de dégager une connaissance ou une certitude. Le § 14 construit une analogie entre la puissance du discours sur l'âme et celle des drogues sur le corps. Même si le contenu de ces paragraphes n'est pas mis en lien avec la situation d'Hélène, ils contribuent tout de même à sa défense, en montrant tous deux que la persuasion est une contrainte qui ne s'exerce pas uniquement par le biais des émotions, comme cela fut montré aux § 9 et 10, et qu'elle opère à travers de très nombreux genres de discours. Dans le même temps, Gorgias continue de démarquer son éloge de ces discours mêmes.

D.1. Les discours en quête d'une connaissance ou d'une certitude, signes d'une persuasion systématique et / ou éloignée de la vérité.

D.1.α. Des discours distincts des discours poétiques et magiques et distincts de celui de Gorgias.

L'impact de la persuasion par le discours va au-delà de ce qui a été présenté jusqu'ici (c'est ce que souligne le *καί* adverbial qui précède le groupe verbal *καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο*, « elle marque même de son empreinte l'âme comme elle le veut »²) : le passage se présente

-
- 1 Cette difficulté a amené des discussions sur la structure du texte. Immisch bouleverse l'ordre des paragraphes transmis par les manuscrits afin que le § 12, qui donne le verdict concernant Hélène, close l'argumentation de la troisième cause : les § 13 et 14 sont placés juste après les § 9 et 10 (ce qui fait se succéder, dit-il, des remarques sur les discours poétiques, les discours en prose puis, avec le § 14, des remarques communes à tous les types de discours ; IMMISCH 1927 p. 34). Velardi formule quant à lui l'hypothèse que la corruption du texte au § 12 et le problème de ce qu'il appelle la mauvaise coordination des § 13 et 14 sont des signes de la possible rédaction en deux temps de l'*Éloge d'Hélène* : à partir de ce paragraphe viendrait la partie du discours que Gorgias a ajoutée dans un second temps (et qui inclurait aussi la quatrième cause, voir le commentaire à ce sujet § 6 (p. 73 et suivantes) ; VELARDI 2001 p. 61-71). L'hypothèse est invérifiable, et même en en tenant compte, il faut comprendre ce qu'apportent ces paragraphes à l'argumentation.
 - 2 Le verbe *τυπῶ* est peu attesté lorsque Gorgias y a recours. Il signifie « modeler » dans une épigramme d'Anacréon (Βοίδιον οὐ χοάνοις τετυπωμένον, ἀλλ' ὑπὸ γήρωσ / χαλκῶθεν σφετέρῃ ψεύσατο χειρὶ Μύρων, épigramme 9. 716 Beckby, « la génisse non modelée par les creusets mais par l'âge, Myron la dit, de façon mensongère, modelée à partir du bronze par sa main ») et « marquer de son empreinte » dans un passage qui expose la théorie de la vision de Démocrite, mais il est difficile de déterminer si le verbe est propre à Démocrite ou est employé par Théophraste, qui expose ici la théorie du philosophe (Démocrite A 135 D-K., lignes 8-10 et 18-20 = D147 L-M.). Les attestations restent rares par la suite : au début du IV^e siècle, le verbe n'est attesté que chez Platon (où sont

comme un complément d'information. Sa contribution consiste à montrer que la persuasion du discours s'exerce même à travers des discours où, *a priori*, les émotions ne sont pas censées intervenir, contrairement à la poésie et aux épodes. Pourtant, par d'autres biais, la persuasion impose sa volonté à l'âme, même avec des discours qui se veulent sérieux et à la recherche d'une connaissance.

Trois types de discours sont pris en exemple : ils ont en commun d'être des discours qui défendent une vérité au moyen d'une argumentation. Ceux des météorologues commencent la liste, οἱ τῶν μετεωρολόγων λόγοι. Le substantif μετεωρολόγος est ici attesté dans l'une de ses premières occurrences ; il est généralement compris comme une référence aux cosmologues (le μετεώρα désignant les « choses d'en-haut ») mais aussi souvent, de façon plus large, à tous les philosophes de la nature, sans doute parce qu'on peut dire d'eux aussi qu'ils étudient l'obscur (τὰ ἄδηλα)¹. Comme le souligne Noël, il n'est pas impossible que le terme μετεωρολόγος soit négativement connoté² : Gorgias mentionne en premier le type de discours sans doute le plus controversé.

modélées des sculptures, *Sophiste* 239 d ; *Lois* 656e ; les hommes, *Protagoras* 320d ; des copies, *Timée* 50c) et Alcidas, chez qui le verbe prend plutôt le sens d'« imprimer », « mettre à l'écrit » (par opposition à ce qui est improvisé, Alcidas *Contre les sophistes* 14). Le substantif τύπος est davantage employé, pour désigner la « forme » d'êtres (Eschyle *Sept contre Thèbes* 488 ; *Euménides* 49), un moule (Eschyle *Suppliantes* 282), une sculpture (Hérodote II 138) ou l'empreinte laissée sur un sceau (Euripide *Hippolyte* 862). Segal privilégie le sens de « modeler » dans la mesure où le verbe revêt davantage cette acception dans les premières attestations, mais il me semble qu'il faut plutôt (comme les traductions de Paduano, Cassin, Buchheim, Noël et Untersteiner) comprendre que le discours « imprime » sa marque sur une âme qu'il ne modèle pas entièrement, mais qu'il conduit vers les émotions qu'il souhaite (voir notamment le second emploi du terme au § 15, où l'âme reçoit cette fois une marque imprimée par la vue, avant qu'il ne soit dit qu'elle peut être troublée par cette vue).

- 1 UNTERSTEINER 1961 p. 104 ; NOËL 1989 p. 387 ; SPATHARAS 2001 p. 174 ; PADUANO 2007 p. 67 ; GIOMBINI 2012 p. 121 et 135 ; IOLI 2013 p. 237 ; NICOLAI 2015 p. 124-25. Voir également A. Laks selon qui l'« étude des hauteurs » est une synecdoque de la nature (LAKS 2002 p. 32). Certains commentateurs cherchent à identifier des philosophes présocratiques précis, considérant que le propos vise des individus particuliers (Empédocle pour IMMISCH 1927 p. 31 ; Thalès et Anaxagore pour DOWELL 1982 p. 36).
- 2 Noël 1989 p. 387. C'est le cas dans un fragment d'Euripide où il est question des « tromperies tortueuses des météorologues », μετεωρολόγων... σκολιάς ἀπάτας (Euripide fgt. 913. 2-3 Nauck). Également Platon *Phèdre* 270a, où Socrate explique avec ironie que Périclès, après sa rencontre avec Anaxagore, s'est gorgé de μετεωρολογίαί (je renvoie au commentaire de L. Brisson à ce passage, où il explique que Platon emploie le terme régulièrement de façon ironique, BRISSON 2004 note 392 p. 228). Voir enfin Plutarque, *Vie de Nicias* 23.4, où il est dit que les φυσικοί sont appelés par le peuple, qui ne les aime pas, μετεωρολέσχας.

La seconde situation évoque des discours qui sont en compétition, dans le cadre d'une situation contraignante¹, et qui ont été identifiés aux discours oratoires² : aux discours politiques et judiciaires, ou à l'un de ces deux genres, ou aux discours épидictiques. Innes émet l'hypothèse d'une référence aux discours épидictiques et plus particulièrement au propre discours de Gorgias, en raison de la présence de mots qui décrivent, ailleurs dans l'éloge, le travail effectué par Gorgias³ ; néanmoins le contexte de joute oratoire ne favorise pas cette interprétation. Les autres lectures privilégient le judiciaire ou le politique en fonction des mots auxquelles elles s'attachent. La mention de la « foule », ὄχλος, qui désigne la masse des citoyens, par opposition à l'élite de la cité⁴, a conduit

1 Le sens à donner à l'adjectif ἀναγκαῖος suscite des discussions. Certains comprennent que la contrainte dont il est question est le résultat du discours : les auditeurs sont contraints dans la mesure où ils sont persuadés (UNTERSTEINER 1961 *ad loc.* ; DONADI 1982 ; BUCHHEIM 1989 p. 169 ; NOËL 1989 p. 397 ; INNES 2006 ; IOLI 2013 p. 238). Mais, la persuasion ayant été définie de manière générale comme contraignante, il paraît superflu de préciser que ce type de discours en particulier est contraignant. Dès lors, Reiske et Bekker adoptent dans leur édition la leçon de l'édition aldine, τοὺς ἀγοραίους (...) ἀγῶνας, « les luttes des affaires publiques » (REISKE 1773 ; BEKKER 1823) ; Paduano considère que l'adjectif est corrompu (PADUANO 2007 note 50 p. 96) et d'autres commentateurs envisagent que ce sont les conditions dans lesquelles les discours sont conçus qui sont contraignantes (soit en raison des règles de composition des discours judiciaires, soit parce que le locuteur est acculé à la prise de parole pour accuser ou se défendre ; voir en ce sens Platon *Théétète* 172. IMMISCH 1927 p. 32 ; D-K.. 1952 *ad loc.* ; DOWELL 1982 p. 36 ; SPATHARAS 2001 p. 174 ; GIOMBINI 2012 *trad. ad loc.*). Selon Ioli, cette hypothèse ne tient pas car elle donnerait un sens passif à l'adjectif ἀναγκαῖος, or ce sens est très rare, n'étant attesté qu'à deux reprises, dans l'*Odyssée* (XVII 399 et XX 344, cf. LSJ sv. ἀναγκαῖος II 1). Mais il n'est pas nécessaire de donner un sens passif à l'adjectif car il n'est pas dit que les discours sont contraints, l'adjectif ne porte pas sur les λόγοι ; c'est le contexte dans lequel les discours sont prononcés (les ἀγῶνες) qui est contraignant. La situation impose des contraintes aux locuteurs.

2 Les discours poétiques sont considérés comme exclus car ils ont déjà été traités au § 9.

3 INNES 2006.

4 Le terme est selon J. Ober plus insultant que πλῆθος ou οἱ πολλοί (OBER 1989 p. 11). Pour l'opposition à l'élite voir en particulier le *Palamède*, l'ὄχλος se montre sensible aux moyens visant à susciter des émotions employées par ceux qu'elle doit juger, contrairement aux aristocrates, qui ne prennent en compte que ce qui est juste et vrai (οἶκτος μὲν οὖν καὶ λιταὶ καὶ φίλων παραίτησις ἐν ὄχλῳ μὲν οὐσης τῆς κρίσεως χρήσιμα· παρὰ δ' ὑμῖν τοῖς πρώτοις οὐσι τῶν Ἑλλήνων καὶ δοκοῦσιν, οὐ φίλων βοηθείαις οὐδὲ λιταῖς οὐδὲ οἴκτοις δεῖ πείθειν ὑμᾶς, ἀλλὰ τῷ σαφεστάτῳ δικαίῳ, διδάξαντα τὰληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην, Gorgias *Palamède* 33, « La plainte, les prières et l'intercession aux amis sont utiles lorsque le jugement est au sein de la masse mais vous, qui êtes et passez pour les premiers des Grecs, il ne faut pas vous persuader par les recours des amis ni les plaintes mais c'est par le juste le plus évident, en enseignant le vrai, sans tromper qu'il me faut échapper à cette accusation ». Cette foule se caractérise chez Euripide par son ignorance (σὺν ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλεῖστον κακόν, Euripide *Antiope* fgt. 22 J-VL., « l'ignorance qui accompagne la masse est un très grand mal ». Voir également Platon *Gorgias* 459a, où Gorgias dit que le rhéteur peut être plus convaincant que le médecin aux yeux de la foule, mais non aux yeux des experts en médecine) ou elle est amadouée par l'appât du gain chez Thucydide (Thucydide VIII 48). P. Mureddu déduit des occurrences d'ὄχλος chez Gorgias et dans le *Gorgias* de Platon que le succès du discours rhétorique repose, selon Gorgias et Platon, sur la présence de cette masse de citoyens moins éduquée que l'élite (MUREDDU 2010 p. 164-65).

certaines chercheurs à penser en premier lieu aux discours politiques¹. Mais Immisch souligne que le *Palamède* atteste aussi de l'emploi du terme pour désigner la foule des citoyens réunis en assemblée juridique², tandis que Ioli pointe que la mention de la persuasion qui ne se soucie pas de vérité correspond davantage à l'enjeu des discours judiciaires, préoccupés de victoire³. Mc Dowell et Spatharas déduisent quant à eux que la mention de l'écrit évoque plutôt les discours judiciaires⁴ mais cela n'exclut pas pour autant de façon certaine les discours politiques. L'écrit joue en effet un rôle croissant à partir de la fin du V^e siècle et on sait que des versions écrites même des discours politiques circulent après qu'il furent prononcés, pour permettre à leurs auteurs de faire connaître leurs idées et fournir des modèles aux apprentis rhéteurs⁵ : rien n'exclut une préparation écrite de ces discours. On peut prudemment envisager une référence aux deux types de discours⁶.

Le troisième type de discours est composé des discours philosophiques qui ont lieu dans le cadre de joutes, ἀμιλλαι : le terme désigne à l'origine une compétition, où les participants souhaitent l'emporter sur l'adversaire⁷ et peut plus précisément désigner une course⁸. Il est associé à des discours exclusivement chez Euripide, où à plusieurs reprises l'ἀμιλλα est déclenchée par un personnage qui cherche querelle à un autre, ce dernier répondant par des paroles accusatrices⁹. L'enjeu de ces joutes est donc de l'emporter sur l'adversaire. Les dialogues socratiques de Platon donnent une idée des compétitions de discours qui ont pu se tenir (Protagoras les évoque d'ailleurs à l'aide d'un autre nom, ἀγώνες λόγων dans le dialogue à son nom), où l'objectif est qu'un des locuteurs l'emporte sur l'autre¹⁰, mais elles y sont en majeure partie associées aux sophistes : dans le *Phédon* (91a), Socrate établit une distinction entre le fait de parler de manière « philosophique »,

1 BONA 1974 note 1 p. 24-25 ; PADUANO 2007 p. 67 et note 50 p. 96.

2 IMMISCH 1927 p. 32.

3 IOLI 2013 p. 239.

4 DOWELL 1982 p. 36 ; SPATHARAS 2001 p. 103 et 178. Alcidas associe le discours écrit aux seuls discours judiciaires (*Contre les Sophistes* 13) ; et les logographes ne composent que des discours judiciaires.

5 Sans qu'on puisse déterminer s'ils ont été améliorés après qu'ils furent prononcés ou non (voir sur cette question du développement de l'écrit, GAGARIN 2002 p. 21).

6 À la suite de UNTERSTEINER 1961 ; NESTLE 1975 p. 326 ; BUCHHEIM 1989 p. 169 ; SPATHARAS 2001 p. 178 ; GIOMBINI 2012 p. 121 ; NICOLAI 2014 p. 124-25.

7 Dans un contexte verbal, le terme désigne la contestation, le débat (Thucydide VIII 6.2 ; Euripide *Médée* 546).

8 Pindare *Isthmique* V 6. ; *Olympique* V.6 ; *Néméenne* IX 12 ; Thucydide VI 32...

9 La situation décrite dans les *Suppliantes* et dans *Médée* est similaire : Thésée, face au héraut thébain, et Jason face à Médée, se voient couverts de reproches par leur interlocuteur ; ils répondent alors que l'ἀμιλλα a été déclenchée par ce dernier et entreprennent donc d'accuser ou critiquer à leur tour leur adversaire (Euripide *Suppliantes* 427 ; *Médée* 545). Dans un fragment, il est question de l'homme courageux mais envieux et semblable aux hommes mauvais, qui déclenche des joutes de vaines paroles (λόγων ματαίων εις ἀμιλλαν, fgt. 334.3 Nauck). La joute de paroles est également attestée dans un fragment de l'*Alexandre* (fgt. 23.3 Snell).

φιλοσόφως et le fait de parler « pour l'amour de la victoire », φιλονίκως, qui consiste à vouloir faire adhérer le public à sa thèse sans écouter véritablement l'adversaire¹. À la lumière de Platon, il peut paraître surprenant que Gorgias applique ces joutes aux discours « philosophiques », terme dont c'est ici une des premières attestations avec un usage technique (au sens où il désigne un type de réflexion et de discours particulier)². Il est possible, mais impossible à déterminer avec certitude³, que Gorgias fasse allusion aux pratiques d'une école en particulier, ou qu'il parle de discours philosophiques pour les mêmes disputes que celles que Platon associe aux sophistes (parmi lesquels Gorgias lui-même). On peut seulement noter que les discours des météorologues n'entrent pas dans le cadre de ces disputes philosophiques : il y a là un signe que la philosophie commence à définir ses limites et à se donner un statut particulier⁴, mais également qu'elle se définit par une méthode : aucun domaine de recherche particulier n'est associé à ces discours philosophiques, qui sont plutôt associés à une forme d'échanges et à un processus mental⁵.

Les trois types de discours évoqués portent donc sur des sujets où les certitudes sont absentes⁶ mais à travers lesquels leurs auteurs cherchent à établir des affirmations sur le monde ou les faits qui les entourent, à construire un savoir et à échanger des arguments⁷. Ces types de discours, qu'on suppose en prose, se distinguent de la poésie (les discours philosophiques en vers ne semblent pas

10 Dans le *Protagoras*, le sophiste répond, à la demande formulée par Socrate qu'il ne prononce que des réponses courtes, que si une telle demande lui avait été faite dans les précédentes compétitions verbales, ἀγώνες λόγων, auxquelles il a participé, il n'aurait pas été jugé le meilleur. Ces compétitions se font devant une assistance (*Protagoras* 334c par exemple, où le public applaudit au discours de Protagoras ; *Gorgias* 458c) et un arbitre peut être désigné. Socrate refuse les règles qui font de la discussion une compétition : dans le *Protagoras* et le *Gorgias*, il se livre à ces discussions que le public lui réclame, mais il répugne à choisir un arbitre (*Protagoras* 338b-c). Pour une distinction entre les discussions où les participants cherchent à vaincre l'adversaire (οἱ ἀγωνιζόμενοι) et celles sans compétition (ἐν δὲ ταῖς διαλεκτικαῖς συνόδοις τοῖς μὴ ἀγώνος), voir Aristote *Topiques* VIII 159.

1 Dans la conclusion du *Protagoras*, le sophiste reproche à Socrate de vouloir la victoire (φιλονικεῖν 360e). Sur la façon dont les personnages échangent dans ce dialogue, et l'attitude de Socrate, dont certains raisonnements s'éloignent parfois des règles du discours auxquelles il est traditionnellement attaché, voir la présentation au dialogue par F. Ildefonse (ILDEFONSE 1997 p. 55-62).

2 Sur les premières attestations de la notion de philosophie avec un sens technique, voir LAKS 2002 p. 18.

3 En ce sens, DOWELL 1982 p. 36-37 ; SPATHARAS 2001 p. 177-78 (qui propose un aperçu des hypothèses en ce sens). GIOMBINI 2012 p. 121. Je n'entre donc pas dans la discussion consistant à identifier une allusion à des courants de pensée ou modes de raisonnement précis.

4 GIOMBINI 2015 p. 43 ; et pour une présentation détaillée du développement de ce statut GIOMBINI 2012 p. 136-38.

5 LAKS 2002 p. 32 : les discours philosophiques tels qu'ils sont présentés constituent des analyses fondées sur « des considérations sémantico-logiques ».

6 Ioli parle de discours sur des vérités détachées des sens (IOLI 2013 p. 237).

7 MARCHAND-PONCHON 2016 p. 341.

avoir leur place dans cette typologie) et des épodes dans la mesure où ils ne sont pas narratifs¹ et se développent de façon récente, en cette fin du V^e siècle², comme cela a déjà été dit. Mais surtout, l'essentiel au sein de l'argumentation est qu'ils ne sont pas censés agir sur les émotions des auditeurs. La persuasion qui s'exerce à travers eux passe par d'autres biais que celui qui a été dégagé aux § 9 et 10. On comprend donc l'intérêt de l'ajout de cet argument après le premier verdict en faveur d'Hélène : même des discours qui prétendent s'adresser à la raison, et non aux émotions, et qui prétendent jouer un rôle dans la cité ou dans le développement des connaissances, peuvent persuader. L'ordre de présentation n'est pas anodin : en premier sont présentés des discours qui portent sur des sujets sur lesquels la vérité est inaccessible, où aucune certitude ne sera jamais possible, et qui suscitaient sans doute des controverses. En second viennent des discours susceptibles de dire la vérité, mais cela n'est pas l'objectif qu'ils visent. Le troisième groupe est composé de discours qui, eux, au contraire, cherchent à comprendre le monde, voire à accéder à une forme de vérité, par la rigueur de la réflexion. Gorgias mentionne donc des discours où on s'attendrait de moins en moins à ce que la persuasion joue un rôle et affirme pourtant que tous en sont tributaires.

Le discours de Gorgias est exclu de ces trois genres, comme l'a souligné R. Nicolai : son discours ne fait pas partie de ceux dont il est ici dit qu'ils imposent leur volonté à l'âme de l'auditeur et où la vérité telle que Gorgias la définit n'est pas un enjeu.

D.1.β. La persuasion triomphante et le caractère secondaire de la vérité.

L'impression de la persuasion sur l'âme est décrite de trois façons différentes, mais dans les trois cas la vérité telle que Gorgias l'a décrite joue un rôle secondaire. Pour les discours météorologiques, l'accent est mis sur la précarité des opinions acquises par l'âme et la persuasion systématique. Tous poursuivent un même objectif, montrer ce qui est incertain et invisible (τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν) : le propos insiste sur la dimension paradoxale de leur entreprise, qui fait voir (φαίνεσθαι) l'invisible à la vision mentale (τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν). Les sujets auxquels les météorologues s'intéressent sont bien éloignés de la vérité. L'image de la vue de l'esprit est attestée chez Eschyle et dans le corpus hippocratique³ ; Gorgias reprend ce qui semble

1 NICOLAI 2014 p. 124-25.

2 GIOMBINI 2012 p. 135.

3 Eschyle *Choéphores* 854, οὐτοι φρέν' ἄν κλέψειεν ὠμματωμένην, « Non, il ne pourrait s'emparer de mon esprit rendu clairvoyant » et le traité *De arte*, § 9, où il est question de « la vue de la pensée », τῆ τῆς γνώμης ὄψει. Plus tard, Platon évoquera « l'œil de l'âme », τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (*République* 533 d)

être une image récurrente de la vue mentale, mais il l'adapte au propos du § 11 : la vue devient celle de l'opinion, car elle est la partie sollicitée par l'âme pour réagir aux discours, et elle devient, d'une certaine façon, déficiente, puisque l'opinion est instable. Loin d'être associée à la clairvoyance, comme c'est le cas chez Eschyle, la vision de la δόξα est soumise à la puissance des discours. En effet, chacun des discours des météorologues déclenche un processus mécanique (τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι, « écartant une opinion et produisant une autre à la place ») : le verbe ἐνεργάζομαι, qui décrit l'émergence d'une opinion (cette fois entendue comme produit de la faculté de juger) a déjà été employé au § 4 pour désigner l'éveil du désir de façon presque mécanique. Ce caractère mécanique est confirmé par le fait que le processus se répète à l'envi : une δόξα cède automatiquement la place à une autre (probablement au fur et à mesure que les théories divergentes des météorologues s'enchaînent). Chaque discours produit donc une opinion qui en remplace une autre : la persuasion des discours météorologiques est systématique et n'apporte aucune connaissance durable. Les discours des météorologues ne font alors qu'illustrer ce qui fut dit au § 11 au sujet du fait que même les discours faux trompent : chacun d'eux persuade l'opinion et laisse une impression sur l'âme, sans que celle-ci puisse y échapper.

Au discours oratoire sont associés le charme et la persuasion d'un très grand nombre d'hommes : la foule persuadée par un seul discours (εἰς λόγος) est vaste (πολὸν ὄχλον), ce qui s'inscrit de nouveau dans la lignée du § 11, où la plupart des hommes ont recours à la δόξα et sont trompés. La persuasion, dans le cadre de ces discours, est liée au plaisir : le plaisir pourrait surprendre, dans la mesure où la situation est sérieuse et que celui qui parle est lié par des contraintes. Cette alliance fait écho à celle du charme (θέλξις) et de la persuasion qui opère pour les épodes (§ 10), mais alors que le charme et la persuasion étaient associés à la magie, le plaisir et la persuasion sont ici associés à l'art avec lequel le discours est écrit par avance (τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς) : le travail en amont du rhéteur garantit la persuasion et le plaisir ; que le discours dise ou non la vérité n'influe en rien dans ce processus. On comprend donc en quoi, dans ce cas, la persuasion marque l'âme de son empreinte comme elle le veut : puisque la persuasion dépend uniquement de l'art du rhéteur, le discours peut dire ce qu'il veut et persuader de ce qu'il veut. Et de surcroît, il apportera du plaisir, donnée qui est absente pour les autres discours évoqués dans ce passage : ces discours, classés dans les discours qui recherchent des connaissances ou des certitudes, qui ont des enjeux publics, dont on pourrait croire qu'ils s'adressent à la raison, se distinguent finalement assez peu des épodes et de la poésie.

et « la vue de la réflexion », ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις (*Banquet* 219 a).

Le troisième type de discours se distingue des précédents car il décrit l'activité mentale des participants aux discussions. La proposition n'est pas immédiatement claire : on ignore si la rapidité de la γνώμη évoquée est celle des auditeurs ou celles des philosophes qui parlent et le rapport entre cette rapidité et ce qu'elle illustre, en terme d'impression de la persuasion sur l'âme, est moins facilement compréhensible qu'avec les deux précédents exemples de discours. La rapidité de la γνώμη¹ fait changer la « croyance de l'opinion » : l'adjectif εὐμετάβολος souligne la nature versatile² de la πίστις, qui ne se fixe jamais définitivement. La question du sens de δόξα se pose dans l'expression πίστις τῆς δόξης : le terme renvoie-t-il à la faculté de l'esprit, comme dans l'expression τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν, ce qui impliquerait que le génitif soit subjectif (la croyance que la faculté – opinion a en une chose), ou au produit de la pensée, comme dans l'expression δόξας ἀντὶ δόξης, ce qui impliquerait que le génitif soit objectif (la croyance dans une opinion) ? Il y a sûrement ici un jeu sur l'ambiguïté du terme et il n'est pas impossible que les deux sens, qui ont été distingués lors de la présentation des discours météorologiques, se rejoignent : la faculté – opinion accorde sa confiance dans une opinion. Ainsi, la proposition ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν suggère que la croyance de l'opinion en une opinion est changeante aisément : on rejoint là le propos énoncé au sujet des discours météorologiques, à savoir que l'opinion n'est jamais longtemps stable dans l'esprit des hommes. Le καί adverbial placé devant le groupe γνώμης τάχος montre d'ailleurs que les exemples précédents ont déjà pointé la versatilité de la croyance en une δόξα, mais que, dans le cadre des compétitions de discours philosophiques, celle-ci s'explique par un élément particulier, la rapidité de la pensée. Le locuteur a pour objectif de faire adhérer le public à sa thèse, mais puisqu'il dialogue avec un adversaire (ce qui n'était pas le cas dans les deux exemples précédents), il doit être le premier à convaincre. Le choix du terme ἄμιλλα, dont nous avons vu qu'il pouvait désigner une épreuve de course, pourrait suggérer que cette compétition est avant tout une épreuve de vitesse. Des sources postérieures font de la rapidité de la discussion un facteur important dans la

-
- 1 Le terme γνώμη peut traditionnellement désigner une faculté de jugement ou le résultat de cette faculté, une pensée, une opinion (Parménide fgt. 8.61 D-K. = D8.67 L-M. ; Hérodote VII 220). Il désigne ici une faculté à énoncer des jugements (il serait difficile d'envisager qu'une opinion puisse être rapide), comme dans les autres occurrences du corpus de Gorgias. Dans *l'Oraison funèbre*, § 3, elle représente le moyen de délibérer : καὶ δισσὰ ἀσκήσαντες μάλιστα ὧν δεῖ, γνώμην <καὶ ῥώμην>, τὴν μὲν βουλευόντες τὴν δ' ἀποτελοῦντες, « (ces hommes) mettaient en pratique deux qualités surtout parmi celles qu'il faut avoir, le jugement et la force, le jugement en délibérant, la force en exécutant » ; puis le moyen de lutter contre ce qui est insensé : τῷ φρονίμῳ τῆς γνώμης παύοντες τὸ ἄφρον, « faisant cesser l'irréflexion par la réflexion du jugement ». Il est aussi question de γνώμη au § 19 de *l'Éloge*, où le terme est complément de βουλευμά.
- 2 Le préfixe εὐ- met l'accent sur la fréquence du changement (*LSJ s.v.* εὐ VI : « implying abundance, prosperity, ease »).

compréhension des idées philosophiques : dans le *Charmide*, selon Socrate, être rapide dans l'apprentissage, dans les recherches que l'âme entreprend et dans les délibérations est une belle chose¹ ; Aristote signale néanmoins que la rapidité des réponses qu'il faut donner lors d'un échange empêche de bien cerner les problèmes que le raisonnement adverse pose². Pour Gorgias, cette particularité des compétitions est la preuve que la persuasion est toute-puissante : l'enjeu est d'amener le public à adhérer à son avis, non de lui fournir une connaissance solide et durable, et les auteurs de ces discours font le nécessaire pour y parvenir.

Les trois exemples illustrent non seulement le fait que la persuasion marque de son empreinte l'âme, à sa guise, mais aussi que la vérité n'est pas le seul but visé par les auteurs de ces discours : rien ne peut l'assurer dans le cas des discours des météorologues (alors que la vérité est, a souligné l'exorde, à la mesure de l'homme) ; l'enjeu est ailleurs dans le cadre des discours oratoires (plaire et entraîner l'adhésion). Les compétitions philosophiques visent quant à elles à une forme de connaissance du monde, mais elles se préoccupent aussi d'emporter l'adhésion au plus vite. Le discours de Gorgias, on l'a dit, n'entre dans aucune de ces catégories : sans impliquer son discours, il élargit le spectre des effets contraignants de la persuasion même aux discours techniques en prose, qui se veulent sérieux et qui veulent contribuer à la vie de la cité ou au développement des connaissances. Ainsi, tout en préservant son éloge, il alimente encore la défense d'Hélène en soulignant que même ces discours argumentatifs soumettent ses contemporains à la persuasion. Le raisonnement *a fortiori* est qu'Hélène n'a pas subi autre chose que ce que nombre d'auditeurs expérimentent eux-mêmes, même du temps de Gorgias et même avec des discours qui argumentent et veulent faire autorité.

D.2. Différents types de persuasion selon les discours.

Le dernier argument consacré à cette cause du départ d'Hélène défend l'idée de la nature fondamentalement ambiguë du discours et de ses effets sur le corps, à l'image des effets des drogues sur l'âme. Une analogie est effectuée entre l'action du discours sur l'esprit et l'action des drogues sur

1 Platon *Charmide* 160a.

2 Aristote *Réfutations sophistiques* 174a 18 : (πρὸς τὸ ἐλέγχειν) ἐν δὲ τάχος· ὑστερίζοντες γὰρ ἦπτον προορῶσιν, « Un procédé (pour réfuter) est la rapidité : ceux qui prennent du retard, en effet, anticipent moins ». Voir également 175a 25.

le corps : elle introduit un parallèle entre rhétorique et médecine que Gorgias est l'un des premiers à formuler¹. La puissance du discours vient bouleverser un équilibre dans « la disposition de l'âme », τάξις τῆς ψυχῆς². Dans la seconde partie de l'analogie, la τάξις est désormais celle de l'agent qui agit, les drogues, et non plus de l'élément bouleversé. Alors que les éditeurs les plus anciens estiment que ce double emploi de τάξις, tantôt pour l'élément qui subit la puissance d'un autre, tantôt pour celui qui agit, est une dittographie³, la plupart des commentateurs récents envisagent qu'il faille donner un sens actif au second emploi du terme. Une des solutions adoptées consiste à donner au substantif le sens de « prescription », « ordonnance »⁴, mais elle suppose la présence d'un tiers qui délivrerait ces drogues : l'agent qui influencerait sur le corps ne serait alors pas les drogues mais le prescripteur. Or, l'enjeu de l'argumentation est de montrer le pouvoir des drogues elles-mêmes, il faut donc comprendre que ce sont les drogues qui agissent⁵. Pour conserver le rôle actif des drogues, Cassin traduit τάξις par « disposition de l'âme » puis par « dispositif des drogues » : le terme τάξις « dit la manière dont les choses se mettent en place, comme une armée se met en rang »⁶. Une autre solution consisterait à faire de τῶν φαρμάκων un génitif objectif qui désigne le résultat de l'action des drogues : la τάξις serait le nouvel ordonnancement que les φάρμακα imposent à l'intérieur du corps. C'est la disposition que les drogues donnent au corps qui est équivalente à la puissance que le discours applique à la disposition de l'âme. En faveur de cette lecture, la suite du texte précise que les drogues expulsent du corps les humeurs : elles modifient en profondeur la nature du corps. De même que la puissance du discours bouleverse la τάξις, de même les drogues donneraient une nouvelle τάξις à la nature du corps. L'analogie du § 15 use des

-
- 1 Dans le *Prométhée enchaîné*, Océan déclare que « les discours sont les médecins de la colère malade », ὀργῆς νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι (Eschyle *Prométhée enchaîné* 378). Je renvoie, au sujet de la postérité de ce motif, à GIOMBINI 2012 p. 138-40 et à IOLI 2013 p. 239-40. Untersteiner estime qu'il s'agirait d'une reprise du parallèle effectué par les Pythagoriciens entre musique et φάρμακα (UNTERSTEINER 1993 (1967) p. 176-77).
 - 2 Le terme τάξις désigne la disposition militaire (Gorgias *Palamède* 30...), la place réservée (Eschyle *Euménides* 395 : καίπερ ὑπὸ χθόνα τάξιν ἔχουσα, « quoique j'aie une place sous terre »), voire assignée (Lysias fgt. 427 Carey 2007 : Ἦν γὰρ ἂν ἡμέρα γυνὴ προδῶ τὸ σῶμα καὶ τὴν τάξιν λίπη τῆς αἰδοῦς, εὐθέως παραλλάττει τῶν φρενῶν, « Le jour où une femme livre son corps et délaisse l'ordre de sa pudeur, elle s'éloigne aussitôt de son bon sens »).
 - 3 Ils proposent alors des conjectures. Reiske : τῶν φαρμάκων κρᾶσις, « le mélange des drogues » ; il suggère toutefois également que τάξις ait le même sens que φύσις (REISKE 1773) ; Dobree : τὴν τῆς ψυχῆς ἔξιν... ἢ τῶν φαρμάκων κρᾶσις, « l'état de l'esprit... le mélange des remèdes » (DOBREE 1831).
 - 4 UNTERSTEINER 1961 ; LANATA 1963 ; DOWELL 1982 ; DONADI 1982 ; NOËL 1989 ; PADUANO 2007 ; IOLI 2013. Segal suggère que le terme désigne le degré d'efficacité des drogues (« degree », cf. LSJ s.v. τάξις VI ; SEGAL 1962 note 37 p. 141) mais ce sens, comme l'a d'ailleurs déjà fait remarquer Paduano, n'est pas attesté avant Galien.
 - 5 Diels et Immisch considèrent ainsi que le substantif a le sens de ἐπιταγή, « commandement » mais ce sens ne trouve d'écho dans aucune autre source (IMMISCH 1927 p. 34 ; D-K. 1952).
 - 6 CASSIN 1995 note 2 p. 146.

ressources de la langue, en jouant sur les deux sens de λόγος¹ et en donnant un sens passif puis actif à τᾶξις.

Cette analogie permet d'introduire l'idée, non développée jusqu'ici, de la nature ambivalente du discours. Les φάρμακα ont une nature ambiguë et c'est souvent le contexte ou un qualificatif qui permet de déterminer si une drogue est salutaire ou néfaste : l'une des premières illustrations de cette ambivalence se trouve au chant IV de l'*Odyssée*, lorsqu'est narrée l'entreprise d'Hélène pour apaiser la douleur de ses hôtes : elle leur administre une drogue salutaire qu'elle a ramenée d'Égypte, qui regorge de « drogues pour partie salutaires et pour partie funestes »². Même celle qu'elle fait boire à ses hôtes, quoiqu'elle soit qualifiée de salutaire, est ambivalente, puisqu'elle entraîne l'oubli des héros et des peines passées³. Face à ces drogues qui, premièrement, n'agissent pas toutes de la même façon (toutes n'expulsent pas les mêmes humeurs), et qui, deuxièmement, tantôt soignent, tantôt ôtent la vie, les discours mentionnés présentent des ambivalences similaires. Tous n'ont pas les mêmes effets ; et ces effets peuvent être opposés : c'est ce que démontrent les quatre premiers groupes de discours mentionnés, avec l'opposition des émotions ou dispositions d'esprit : chagrin, plaisir, peur, courage. Mais le dernier ensemble est plus inattendu au sein de l'analogie : οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν, « d'autres encore droguent l'âme au moyen de quelque mauvaise persuasion et l'ensorcellent ». L'analogie avec la drogue devient une métaphore : certains discours deviennent eux-mêmes des drogues, qui apparaissent immédiatement comme néfastes. L'action de droguer est en effet associée à un ensorcellement qui accapare entièrement l'âme (comme certaines drogues prennent même la vie)⁴ : la définition au § 10 de l'ensorcellement comme un art qui est erreur de l'âme et tromperie de l'opinion incite à déduire que les discours qui droguent et ensorcellent sont eux aussi trompeurs. Et ces actions couplées se font par le moyen d'une mauvaise persuasion, πειθοῖ τινι κακῇ. L'analogie s'achève avec ce groupe de discours contraignants et aux effets délétères. Ceci crée un déséquilibre : on s'attendrait à un dernier groupe de discours pour compléter les listes de couples établis jusqu'ici⁵. Si l'on ignore quels pourraient être ses effets, son moyen d'action serait clair : il agirait par quelque

1 Le terme λόγος est peu attesté avant la fin du V^e siècle avec le sens de « proportion », « rapport » : Théognis I 417-18 ; Héraclite fgt. 31D-K. = D 86 L-M. ; Eschyle *Sept contre Thèbes* 517 ; Hérodote VII 36.

2 *Odyssée* IV 230: φάρμακα, πολλά μὲν ἐσθλά... πολλά δὲ λυγρά.

3 *Odyssée* IV 227-28.

4 C'est ici la seule attestation du verbe γοητεύω avec le préverbe intensif.

5 Il n'y a certes pas d'alternance au sujet des humeurs expulsées du corps par les remèdes, mais il y a une diversité d'actions au sein même de ce groupe : les drogues agissent sur diverses humeurs.

bonne persuasion. L'indéfini et le qualificatif précisent en effet les particularités d'un type de persuasion, ce qui suggère qu'un autre type existe, une persuasion qui ne serait pas mauvaise⁶.

Pour clore la présentation de la troisième cause de défense, Gorgias dépeint un ensemble de discours auxquels on ne peut résister, et réalisés à l'aide d'un moyen pernicieux. Ceci va permettre d'introduire la conclusion définitive de la cause : Hélène ne pouvait échapper à ce genre de discours. Le verdict s'enrichit par rapport au premier, qui fut donné au § 12 : Hélène n'est plus seulement délivrée de sa mauvaise réputation, elle est en outre déchargée de la responsabilité de toute injustice et considérée comme une victime (οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἐτύχησεν). La conclusion est ainsi la même que celle de la seconde cause. Mais la présentation de l'ambivalence du discours, le déséquilibre dans les groupes de discours présentés et le qualificatif de la persuasion jouent aussi un rôle fondamental : la possibilité est laissée ouverte que d'autres discours encore existent, qui feraient pendant aux discours qui droguent et ensorcellent avec une mauvaise persuasion. Elle n'est pas exprimée clairement pour ne pas nuire à la défense d'Hélène, mais elle ménage une issue pour le discours de Gorgias. Elle suggère en effet qu'il puisse exister des discours avec une « bonne » persuasion, et donc probablement, qui ne soient pas trompeurs : l'alliance initiale de la persuasion et de la tromperie n'apparaît pas inéluctable.

6 Même interprétation par Kerferd ; KERFERD 1999 (1981) p. 135. Au contraire, Valiavitcharska considère que le qualificatif explicite simplement la nature de la persuasion, fondamentalement mauvaise (VALIAVITCHARSKA 2006 p. 151).

E. Conclusion : le foisonnement et la pluralité du discours.

L'argumentation de la cause C commence par affirmer l'alliance de la tromperie et de la persuasion, ce qui dédouane d'emblée Hélène (§ 8). L'explicitation qui suit définit le discours comme puissant et auteur d'actions divines, à savoir susciter ou faire disparaître des émotions (§ 8) : le rapport entre les émotions d'une part et la persuasion et tromperie d'autre part n'est pas pour l'instant explicite. Gorgias l'expose par étapes, avec l'aide de l'expérience des auditeurs : la première consiste à illustrer le pouvoir qu'exerce la poésie sur les émotions. Dans une seconde étape, avec l'exemple des épodes, l'action sur les émotions est rattachée à la persuasion et à la tromperie (§ 10) : celles-ci agissent de concert. Ainsi, l'expérience des auditeurs est sollicitée à la fois pour rendre compréhensible ce que signifie « la persuasion et la tromperie du discours », et pour montrer qu'ils y ont eux-mêmes été confrontés.

Une réflexion sur la raison pour laquelle le discours trompe est menée : l'ampleur du phénomène est expliquée par la nécessité dans laquelle les hommes se retrouvent de devoir s'appuyer, pour juger, sur la δόξα, qui ne fournit aucune certitude. Une première conclusion est tirée au profit d'Hélène, qui crée une équivalence entre persuasion et contrainte (§ 12). Cette association est illustrée par le paragraphe suivant, qui s'attache à montrer que la persuasion imprime sur l'âme n'importe quelle opinion, à travers des exemples de discours consacrés à des sujets qui suscitent des discussions et qui méritent argumentation (§ 13). Enfin, l'analogie entre les discours et les drogues introduit une autre illustration de la contrainte qui s'exerce sur les auditeurs avec le dernier type de discours évoqués, qui droguent et ensorcellent complètement l'âme (§ 14). Les § 13 et 14 apportent des compléments à l'idée que le discours persuasif exerce une contrainte, ce qui favorise toujours la défense d'Hélène. Toutefois, la possibilité est laissée ouverte, de façon discrète et à la fin de l'argumentation, qu'une autre persuasion, non mauvaise, puisse exister, ce qui fait que certains discours n'ensorcellent pas entièrement l'âme et donc, peut-être, ne la trompent pas.

L'argumentation a alterné la présentation d'exemples et une réflexion valable pour tous les types de discours. Cette alternance permet de distinguer différentes formes de discours et différents effets, mais, dans le même temps, l'idée dominante est que le λόγος finit toujours par agir sur l'esprit, que ce soit par les émotions, la magie, par faiblesse des compétences humaines et / ou par mauvaise persuasion, et quel que soit le type de discours (ou presque). Les échos au sein du passage (la tromperie est généralisée à partir d'un exemple, celui des seules épodes ; les émotions dont il fut question au § 9 le sont aussi au § 14 ; la sorcellerie apparaît aux § 10 et 14) contribuent à dresser une

image générale d'un discours, au-delà des différents genres discursifs, à la merci duquel sont les hommes, soumis à l'alliance de la persuasion, de la tromperie et de la contrainte.

L'argument réalise son objectif de défendre Hélène : si la première partie, sur le caractère trompeur et puissant du discours, ne convainc pas, une seconde partie, sur le caractère contraignant de la persuasion, vient compléter le tableau d'une persuasion discursive à laquelle il est difficile d'échapper. De ce tableau, il ressort que la force de la persuasion est telle qu'Hélène ne pouvait qu'être démunie face à elle, si elle y a été confrontée : la singularité de l'argumentation de cette troisième cause, par rapport aux deux premières, est qu'elle essaie de faire entrer en résonance la situation d'Hélène et celle des auditeurs : les discours pris en exemple renvoient les auditeurs de Gorgias à leur propre expérience, qui leur montre qu'ils sont eux aussi vulnérables aux discours.

Le discours est présenté presque tout du long comme une puissance détachée de tout auteur et de toute influence divine : il n'y a qu'aux § 11 et 12 que la présence d'un auteur est esquissée. Pâris est quasiment absent de cette cause C, on devine juste qu'il est auteur du discours qui persuade et contraint Hélène (§ 12). De cette façon, Gorgias prend soin d'éviter un contre-argument qui prétendrait que c'est le locuteur et sa beauté qui ont pu convaincre Hélène, plus que son discours lui-même. Au contraire, en effaçant la figure du locuteur, il souligne bien que la persuasion, dans cette cause, passe uniquement par le langage : il est d'ailleurs lui-même doté de la dimension érotique qui était jusqu'alors réservée à la persuasion par le corps.

Pour finir, il faut relever que derrière un tableau apparemment uniforme du discours, des issues sont ménagées, qui permettent à l'éloge de Gorgias de ne pas être lui aussi placé du côté des discours trompeurs et persuasifs. Quoique la persuasion et la tromperie soient initialement associées, et que l'ampleur de leur action soit rattachée à un défaut de connaissances dont les hommes sont victimes, il est finalement suggéré qu'il existe un autre type de persuasion, non mauvaise, et que les hommes peuvent, pour certains, reconnaître le discours faux. Gorgias fait partie de ceux-là, au contraire des poètes : il prétend dégager une vérité qui soit à la mesure de l'homme et de la cité (§ 1), or il apparaît en creux, au § 11, que des connaissances à échelle humaine sont permises et qu'elles permettent de ne pas être trompé par le discours. Ces deux ensembles de remarques, aux § 1 et 11, suggèrent que Gorgias prétend disposer de ces connaissances, d'autant plus qu'il dit ne pas être lui-même trompé par les discours mensongers des poètes sur Hélène.

Derrière des affirmations sur la nature et le fonctionnement DU discours, Gorgias dresse le portrait d'une pluralité de types de discours, de modes de fonctionnement et d'effets, en insistant essentiellement sur ses aspects négatifs ou ambivalents, afin de défendre Hélène.

III. LA REQUALIFICATION DU DÉSIR D'HÉLÈNE : LA QUATRIÈME CAUSE POSSIBLE DU DÉPART À TROIE (§ 15-20).

A. Le positionnement de Gorgias concernant le désir d'Hélène au regard de la tradition.

Gorgias défend désormais l'idée que si le désir a été acteur du départ d'Hélène, elle n'est coupable d'aucune faute morale (ἀμαρτία). Cette quatrième cause n'a pas été annoncée dans le catalogue des causes du § 6¹, sans doute pour une raison stratégique. Annoncer qu'Hélène a été soumise au désir aurait spontanément amené à penser que le rhéteur évoque, comme au § 4, le désir des hommes pour la fille de Zeus, et plus particulièrement celui de Pâris : dans ce cas, la cause ne se distinguerait pas de la deuxième (l'enlèvement par la force). Mais l'argument développera l'idée que le désir est celui d'Hélène, ce qui peut paraître, nous le verrons, un moyen très contestable de rendre son départ naturel : préciser dès l'annonce des causes, au § 6, qu'il est question de son propre désir aurait pu affaiblir d'office l'éloge, aux yeux des auditeurs. Cette cause n'est donc présentée qu'au moment où l'argumentation peut développer sa justification.

A.1. Le désir d'Hélène à l'origine de sa transgression dans la tradition.

Le désir d'Hélène a déjà été évoqué par la tradition, mais qu'il devienne un moyen de défense et amène à conclure qu'il n'y a pas faute (ἀμαρτία) de sa part va à l'encontre du propos des sources antérieures et contemporaines. Le désir, conçu comme un dieu² ou simplement comme un élan érotique³, peut provoquer des sentiments agréables⁴, mais la tradition littéraire met surtout l'accent sur ce qu'il a de négatif. Dans la *Théogonie*, Éros, un des quatre êtres primordiaux, est représenté comme une forme de contrainte et comme inséparable du conflit⁵. La poésie lyrique et la tragédie

1 Je renvoie, au sujet de la gêne que cette absence a causée chez certains éditeurs, à l'analyse de la proposition au § 6.

2 Hésiode *Théogonie* 120-22 ; Alcman fragment 58.1 Page ; Anacréon 12.1 Page ; Théognis II 1231...

3 On peut mentionner, pour exemple, les deux mentions de désir érotique dans l'*Iliade* : le désir de Pâris envers Hélène (*Iliade* III 442) et le désir de Zeus envers Héra (XIV 294).

4 Pour exemple, dans l'*Hymne homérique à Hermès*, le chant d'Hermès qui émerveille contient trois éléments dont l'association suppose qu'il s'agit de bienfaits : la joie, le désir et le doux sommeil, εὐφροσύνην καὶ ἔρωτα καὶ ἥδυμον ὕπνον (*Hymne homérique à Hermès* 448-49).

5 Hésiode *Théogonie* 120-22, ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν, « Et Éros, le plus beau des dieux immortels, qui délie les membres, et de tous les dieux comme de tous les hommes, brise dans la poitrine le sens et la sage volonté ». Éros est inséparable de la querelle, ἔρις et du désir

représentent le désir comme une source de souffrance : la poésie lyrique insiste sur sa nature douce-amère⁶, la tragédie sur le fait que le désir s'abat comme un mal qui exerce son emprise⁷. Deux des traits récurrents de la représentation du désir sont le fait qu'il conduit ceux qui l'éprouvent hors de leur raison et de leur sens⁸, et qu'il déstabilise les règles établies ou les valeurs⁹. Les trois représentations du désir d'Hélène, antérieures ou contemporaines au discours de Gorgias, pointent le fait qu'il conduit à une transgression de sa part. Chez Alcée, Aphrodite est la responsable du désir d'Hélène :

... καλένας ἐν στήθ[ε]σιν [ἐ]πτ[ό]αισε
 Θῦμον Ἀργείας, Τροῖω δ' [ὕ]π' ἄν[δ]ρος
 ἐκμάνεισα ξ[ε.]ναπάτα ἕπι π[ό]ντον
 ἔσπετο νᾶϊ,
 παῖδά τ' ἐν δόμ[ο]ισι λίποισ' [(α)
 κᾶνδρος εὔσπρωτον.[λ]έχος . [
 πεῖθ' ἔρω<ι> θυμο[Λήδας]
 παῖ]δα Δ[ί]οσ τε
 []πιε..μανι[(...), Alcée fgt. 283.3-11 Liberman,

« ... et terrifia le cœur d'Hélène l'Argienne dans sa poitrine : rendue folle par le Troyen elle suivit celui qui trompa son hôte dans son navire sur la mer. Laisant seule sa fille dans sa demeure, ainsi que le lit richement drapé de son époux, (puisque) son cœur la persuadait, (sous l'emprise) de la fille de Zeus et (de Dioné), (de céder) au désir ».

amoureux, φιλοτής, à tout le moins après la naissance d'Aphrodite, dans le monde socialisé des dieux et celui des hommes. Pour une discussion sur la forme de conflit que génère Éros avant la naissance de la déesse, voir BLAISE 1998 (pour qui le conflit ne se réalise pas de la même façon) et PIRONTI 2007 p. 35-38 (pour qui Éros est déjà associé à ἔρις et φιλοτής).

- 6 Par exemple Théognis, Π 1353-56 : πικρὸς καὶ γλυκὺς ἐστὶ καὶ ἀρπαλέος καὶ ἀπηνής, / ὄφρα τέλειος ἔη, Κύρνε, νέοισιν ἔρωσ, ἦν μὲν γὰρ τελέση, γλυκὺ γίνεται ἦν δὲ διώκων / μὴ τελέση, πάντων τοῦτ' ἀνηρότατον, « Le désir, Cyrnos, est amer et doux, attrayant et cruel pour les jeunes, jusqu'à ce qu'il soit consommé. S'il est consommé, il devient doux, mais s'il persiste sans être consommé, cela est plus douloureux que tout ». Sur cette représentation douce-amère du désir dans la poésie lyrique, voir CALAME 1996 chapitre I.
- 7 Sur la représentation de la violence d'ἔρωσ dans la tragédie, voir PIRONTI 2007 p. 119-26.
- 8 Alcée fgt. 283.3-11 Liberman (cité ci-après) ; Euripide *Antigone* fgt. 10 J-VL., τὸ μαίνεσθαι δ' ἄρ' ἦν ἔρωσ βροτοῖς, « Le désir était donc une folie pour les mortels »....
- 9 On peut penser à l'*Hymne homérique à Aphrodite*, où la déesse cède à son désir pour Anchise (après leur union, elle éprouve une terrible douleur de s'être unie à un mortel, v. 198-99, et avoue qu'elle en sera honteuse auprès des autres dieux, v. 247-48), aux conséquences désastreuses du désir de Phèdre dans l'*Hippolyte* d'Euripide, ou à la remise en question par Hémon, par désir pour Antigone, du pouvoir politique de son père Créon (Sophocle *Antigone* 781-800, voir PIRONTI 2007 p. 122-23).

Le poème condamne clairement Pâris, en rappelant qu'il a violé les règles de l'hospitalité, mais Hélène est quant à elle coupable de l'abandon de ses proches, ce qui conduit à la guerre et à la destruction (mentionnées dans les vers suivants)¹.

Sappho, elle, pour défendre l'idée que le plus beau est ce que l'on aime, cite Hélène, en la disant sensible aux mêmes valeurs :

οἱ μὲν ἰππήων στρότον οἱ δὲ πέσδων
οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπ[ί] γᾶν μέλαι[ν]αν
ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄτ-
τω τις ἔραται·
πά]γχυ δ' εὐμαρες σύνετον πόησαι
π]άντι τ[ο]ῦτ', ἀ γὰρ πόλυ περσκέθουσα
κάλλος, [ἀνθ]ρώπων Ἑλένα [τὸ]ν ἄνδρα
τὸν [πανάρ]ιστον
καλλ[ί]ποι]σ' ἔβα 'ς Τροῖαν πλέο[ι]σα
κωὺδ[ὲ] πα]ίδος οὐδὲ φίλων το[κ]ήων
πά[μ]παν] ἐμνάσθη, ... Sappho fgt. 16.1-11 Campbell,

« Une armée de cavaliers pour les uns, une de fantassins pour d'autres, une de navires pour d'autres : c'est, disent-ils, ce qu'il y a de plus beau sur la noire terre, mais pour ma part c'est la personne que l'on désire. Cela est tout à fait aisé à faire comprendre : celle qui l'emporte de beaucoup par sa beauté sur les mortels, Hélène, a laissé derrière elle le meilleur époux entre tous et a navigué vers Troie ; elle n'eut pas la moindre pensée pour sa fille ni ses chers parents... »

Le désir d'Hélène n'est pas cette fois associé à une divinité et sa représentation est plus ambiguë : Hélène et son désir constituent un exemple qui permet à la poétesse de donner du poids à son affirmation initiale. Néanmoins, comme chez Alcée, le désir a amené Hélène à abandonner les siens, et un mari de valeur, de surcroît. Là encore, la transgression d'Hélène est soulignée².

La troisième représentation du désir d'Hélène est contemporaine de l'Éloge : elle se trouve chez Euripide. Dans les *Troyennes*, l'épouse de Ménélas se défend en accusant Aphrodite de l'avoir

1 Pour une analyse de l'image d'Hélène dans ce poème, voir BLONDELL 2010 p. 360 et suivantes.

2 Pour une analyse du poème, voir FREDRICKSMEYER 2001 p. 79-82 ; HUTCHINSON 2001 p. 163-64 ; BLONDELL 2010 p. 377-87.

entraînée vers Troie : elle a été contrainte par la déesse (v. 940-50 ; le terme ἔρωσ n'est pas employé). Hécube répond en déjouant l'argument : Aphrodite n'est pas intervenue, le nom de la déesse n'est qu'un prétexte communément employé par les mortels pour nommer leurs désirs insensés.

ὁ σὸς δ' ἰδῶν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις,
τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς,
καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς, Euripide *Troyennes* 988-90,

« Ton esprit, en le voyant, a été changé en Cypris, car tous leurs actes insensés, pour les mortels, c'est Aphrodite, et c'est avec justesse que le nom de la folie commence celui de la déesse ».

Hécube rejette l'hypothèse selon laquelle la déesse a pu intervenir : Hélène a agi de façon insensée en raison de la beauté de Pâris (et parce qu'elle fut attirée par ses richesses). Ces sources soulignent que le désir d'Hélène est synonyme de transgression, qu'il soit d'origine divine ou strictement humain.

A.2. *Le désir d'Hélène déplacé du côté des malheurs.*

L'argumentation de l'éloge se consacre donc désormais à un point sensible, qui est au cœur du blâme d'Hélène. C'est en revenant sur l'origine et la nature du désir qu'elle renverse l'image d'Hélène de coupable en victime. L'annonce de cette quatrième cause (15b-c) est suivie d'une discussion sur les effets de la vue : l'âme est marquée par ce qu'elle voit et peut être amenée à modifier son comportement (15d-e). La réaction à la vue d'une armée au combat, qui terrorise et amène à fuir, est donnée pour exemple (§ 16). La peur que la vue peut susciter est d'ailleurs un phénomène qui touche largement les hommes et qui peut entraîner des séquelles durables sur l'esprit, parmi lesquelles des maladies (§ 17). En contrepoint, il est aussi précisé que la vue de beaux objets peut susciter du plaisir et, de là, que la vue de beaux corps peut susciter du regret et du désir (§ 18). Hélène a été touchée par ce phénomène, à la vue de Pâris : son âme a elle aussi été perturbée par le désir, qualifié de maladie (§ 19).

L'argumentation va ainsi s'employer à montrer que le désir est un effet qui découle de la vue¹ : il apparaît comme un phénomène physiologique qui peut toucher n'importe quel homme. Une fois

1 Pour reprendre les termes de Spatharas et de Worman, le désir, élan irrationnel, se voit doté d'une explication rationnelle (SPATHARAS 2001 p. 184 et WORMAN 2008 p. 164).

encore, c'est en montrant qu'Hélène n'est pas différente des autres humains qu'elle est défendue. Je souhaiterais mettre en valeur le fait que Gorgias représente le désir comme un élément strictement négatif pour celui-là même qui le ressent, mais que cette représentation est très largement inspirée de celle des poètes : le rhéteur opère un renversement complet par rapport à ce qui est dit du désir d'Hélène dans les sources poétiques, mais sans pour autant révolutionner l'image d'ἔρως.

A.3. *Les correspondances dans le traitement de la troisième et de la quatrième cause.*

Des points communs dans le traitement de cette cause et de la troisième, portant sur le discours persuasif et trompeur, ont déjà été repérés¹ : elles débutent par la même affirmation selon laquelle la cause dédouane aisément Hélène (ce qui souligne plutôt, en creux, la difficulté de la tâche de l'orateur ; οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι... § 8 ; οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται § 15). Dans les deux causes, le départ à Troie est entraîné par un acteur immatériel, discours ou désir, et l'explication passe par une discussion qui s'éloigne temporairement et d'Hélène et de la cause même : elle s'attarde, au moyen d'exemples, sur les émotions que le discours modifie d'une part (§ 8b-10) ; sur la vue et les émotions qu'elle suscite d'autre part, dont le désir (§ 15-17). On remarque toutefois que la comparaison est limitée et qu'il n'y a pas de correspondance stricte entre les deux causes. Dans un cas, le discours touche directement l'âme et il est discrètement dit qu'il est produit par un individu. Dans l'autre, le monde extérieur touche la vue, qui va ensuite toucher l'âme, et aucune intervention humaine n'est nécessaire. Ni la vue, ni le désir ne peuvent par conséquent être considérés comme des équivalents du discours. Des conclusions contraires sont tirées de cette comparaison, selon qu'elles adoptent une perspective plutôt « pragmatique » (qui intervient avec quel rôle dans chaque cause ?) ou morale. Donadi et Giombini concluent que la quatrième cause constitue le point culminant de l'argumentation : le discours, pour être efficace, est tributaire de celui qui le produit et a besoin de reconstruire en parole le monde ; au contraire, le monde agit directement sur Hélène dans la dernière cause, sans intermédiaire. Puisque cette action est directe, son efficacité est implacable et incontestable : la cause leur paraît plus solide que la précédente².

1 DONADI 1985 p. 482-83 ; UNTERSTEINER 1991 p. 179-80 (je ne partage cependant pas sa conclusion selon laquelle un même λόγος serait à l'œuvre dans les deux causes) ; SPATHARAS 2001 p. 184 ; WORMAN 2008 p. 164.

2 DONADI 1985 p. 482 : « Negato l'Essere, il logos è pura forza psicagogica, che attrae e rapisce ; e allora Elena vien sedotta dal discorso di Paride. "Seduzione" vale consenso all' interno di un mondo artificiale, costruito sull' inganno del linguaggio ; eros, al contrario, nasce dove ha file il discorso, quando Elena tace, di fronte all' ineffabile *opsis* di Paride. L'amore è già deciso al primo sguardo,

D'autres chercheurs perçoivent, tout au contraire, un problème dans cette absence de tiers intervenant entre le monde et Hélène : aucun responsable moral, autre qu'Hélène, ne peut être désigné, ce qui la rend moralement coupable¹.

Ces conclusions contraires ne manquent pas de pertinence en elles-mêmes, mais elles sont le fruit de considérations dont Gorgias ne se préoccupe justement pas. D'une part, il n'établit pas de comparaison ni de hiérarchie entre les causes : elles visent à montrer de quatre manières distinctes, chacune avec un raisonnement logique cohérent, qu'Hélène n'est pas responsable. Il est dès lors difficile de chercher à comparer la solidité de ces causes, comme le font Donadi et Giombini. Il me semble plutôt que le désir est abordé en dernier lieu pour la raison évoquée plus haut : Gorgias prenant le contre-pied de la tradition au sujet du désir d'Hélène, cette cause est plus difficile à défendre que les précédentes. Quant à l'observation sur la culpabilité d'Hélène, Tordesillas a souligné à juste titre qu'elle reposait sur une distinction entre cause/accusation (αἰτία) et responsabilité que Gorgias ne faisait pas. Pour Gorgias, à partir du moment où Hélène n'est pas la cause, elle n'a pas agi en connaissance de cause et ne peut donc pas être jugée responsable².

B. Structure de l'argumentation

QUATRIÈME ARGUMENT – LE DÉSIR D'HÉLÈNE (§ 15b-19)

15b-c. Annonce d'une quatrième cause : l'action du désir permet de dédouaner de toute faute.

Première étape de la démonstration : les effets de ce que l'on voit sur l'âme.

- 15d. Amorce de la démonstration : la nature de ce que l'on voit ne dépend pas de notre volonté et peut marquer l'âme, même dans ses comportements.
- § 16-17 L'exemple des objets qui suscitent la peur et modifient les comportements.

come sempre. Il resto è alibi » ; GIOMBINI 2012 p. 122-23 : « mentre nel discorso c'è la volontà di colui che parla di guidare i pensieri altrui, nel secondo caso la vista è più diretta, meno mediata dal ragionare, quindi sa produrre una più forte impressione di ciò che si vede ; sa pertanto generare impressioni particolarmente incisive. (...) Gorgia propone un' altra dimostrazione nel caso in cui possano venir mosse delle obiezioni alla precedente. Se così fosse, ossia se venisse meno la forza argomentativa della prova del *logos*, questa in analisi potrebbe essere un' ulteriore via, ancora meno attaccabile, per convincere dell' innocenza di Elena ».

1 BARNES 1976 p. 226 « "Love did it" is not incompatible with "the lover did it" : on the contrary, the two sentences mean the same » ; IOLI 2013 p. 241.

2 TORDESILLAS 2008 p. 49-52.

16a. La peur suscitée par la vue de guerriers et d'armes, avant un combat pour défendre sa patrie, entraîne la fuite.

16b. Explication : les règles qui préservent le beau et le bon sont chassées par la peur.

17a. Précision : la peur fait perdre leur esprit même aux gens en pleine possession de leurs moyens.

17b-c. Reformulation plus générale : la peur chasse l'esprit et peut entraîner des maux durables.

17d. Reformulation qui reprend l'ensemble du propos : la vue imprime sur l'esprit ce qu'elle voit.

17e. D'autres nombreux exemples sont laissés de côté.

- § 18 L'exemple des artefacts qui suscitent du plaisir.

18a-b. Les réalisations des peintres réjouissent la vue.

- 18c. Affirmation générale dans la continuité de la précédente : la vue peut éprouver du chagrin et du regret.

18d. Reformulation plus détaillée : du désir et du regret peuvent naître à la vue d'objets et de corps.

19a. Conséquence : La vue de Pâris a pu faire naître chez Hélène de l'ardeur et une querelle de désir.

Seconde étape de la démonstration : requalification du désir d'Hélène.

19b-c. Analyse des deux natures possibles du désir et de la conséquence pour Hélène :

s'il est un dieu, elle lui est inférieure

s'il est une maladie dont l'âme n'est pas consciente, elle la subit comme une infortune.

19d. Explication : Hélène a subi son départ sans le vouloir.

CONCLUSION DU RAISONNEMENT DE DÉFENSE (§ 20)

Le blâme d'Hélène est injuste : quelle que soit la cause, elle n'est pas responsable.

C. Le désir, un des multiples effets de la vue.

L'acteur identifié dans cette nouvelle cause est ἔρωσ mais il n'est pas précisé exactement quelles sont « toutes les actions » qu'il a effectuées (ὁ ταῦτα πάντα πράξας, 15c) : comme au § 5, où Hélène « a fait ce qu'elle a fait » sans qu'il soit précisé de quoi il s'agit, le caractère vague de la formule évite d'explicitier les événements dont le récit pourrait fragiliser la défense. La conclusion est qu'il n'y a pas faute morale : οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονένης ἀμαρτίας αἰτίαν, « elle échappera sans peine à l'accusation de la prétendue faute ». Cette conclusion est ambiguë ; son sujet devrait syntaxiquement être le même que dans la subordonnée, ἔρωσ, mais, du point de vue du sens, le sujet est Hélène, la seule qui soit accusée d'une faute qu'il faille discuter : ἔρωσ et Hélène se superposent.

La justification qui suit traite de la façon dont ce que l'on voit touche et influence l'âme ; le désir ne sera de nouveau évoqué qu'au § 18, comme un des effets de la vue.

Le thème du désir qui commence par le regard est récurrent dans la littérature lyrique et classique¹ : Gorgias s'appuie ainsi sur la tradition poétique. Mais il intègre ce thème au sein d'une perspective plus large, en abordant le phénomène universel des effets psychologiques de la vue. De cette façon, il fait d'Hélène une personne touchée de la même façon que tout autre individu par la vue, et il atténue la spécificité du désir, qui devient un sentiment suscité par la vue parmi d'autres. Mais pas n'importe quels autres : les sentiments qui sont développés avant, la peur et le plaisir, présentent des aspects dont le désir héritera, et qui permettra d'expliquer la représentation que Gorgias en donne ensuite.

La proposition qui ouvre la discussion énonce une apparente évidence : l'esprit n'a aucune influence sur les réalités que l'on voit, mais nous les voyons telles qu'elles sont². L'intérêt de la

1 Voir CALAME 1996 p. 31 sq. On peut citer pour exemples Euripide, *Hippolyte* 525-26 (Ἐρωσ ἔρωσ, ὁ κατ' ὀμμάτων / στάζων πόθον, « Éros, Éros, qui distille le désir à travers les yeux... ») ou encore Platon, *Phèdre* 251c 5 sq.

2 Contrairement aux éditions, je conserve le masculin ἕκαστος des manuscrits. La mention de ce que l'on voit au neutre pluriel (ἃ ὁρῶμεν) puis au masculin singulier (ἕκαστος ἔτυχε) a surpris, ce qui a amené Bekker et presque tous les éditeurs à sa suite à corriger par le neutre ἕκαστον : « la nature que chaque chose a obtenue en partage ». La traduction de Cassin conserve le masculin : « car ce que nous voyons a une nature qui n'est pas celle que nous, nous voulons, mais celle que le sort donne à chacun » (CASSIN 1995). La correction s'avère être une simplification loin d'être indispensable. Le neutre pluriel renvoie à tout ce qui est vu sans exception, tandis que le masculin ἕκαστος renvoie à un individu. Or le cœur de l'argument est le désir suscité par la vue d'un homme, Pâris : le masculin pourrait être une première discrète allusion à lui, un premier indice délivré par le rhéteur indiquant qu'il est question du désir ressenti par Hélène pour le Troyen.

proposition réside dans le verbe θέλωμεν : il est annoncé d'emblée que dans le processus de la vue, la volonté de l'individu ne peut s'exprimer. L'âme est non seulement un récepteur passif, mais elle est en outre modifiée (« marquée d'une empreinte », τυποῦται, 15e) comme elle l'a été par la persuasion¹. Une différence importante avec l'action de la persuasion est que cette dernière marquait l'âme comme elle voulait, alors que dans le cas de la vue, aucune volonté, de qui ou de quoi que ce soit, n'intervient : ni celui qui voit, ni la vue, qui ne joue qu'un rôle intermédiaire, ni le monde extérieur qui est vu. C'est là une particularité de la cause : Hélène est privée de sa volonté, mais il n'est pas possible de désigner un responsable extérieur pour autant. À partir de là, l'argumentation relève son défi de façon paradoxale : pour la cause la plus intime, qui n'engage *a priori* rien ni personne d'autre qu'Hélène, c'est le monde visible tout entier qui joue un rôle.

C.1. *Les comportements bouleversés par la vue (§ 16-17).*

C.1.α. Fuir de peur, au-delà de toute raison et de toute morale.

L'impression exercée sur l'âme touche plus particulièrement ses comportements (κὰν τοῖς τρόποις), ce qui implique leur bouleversement². Ceci est illustré par un exemple décrivant la réaction de l'âme à la vue de guerriers et d'armes (§ 16). Le texte du § 16 est difficile à comprendre ; les variantes des manuscrits sont nombreuses et les conjectures des éditeurs tout autant.

C.1.α.i. La fuite du défenseur à la vue des préparatifs des combats

Pour la première phrase du paragraphe, j'adopte sans modification la leçon de A³ : malgré quelques difficultés de compréhension sur lesquelles nous reviendrons, elle est correcte d'un point de vue syntaxique, ce qui incite à chercher à comprendre cette leçon ancienne avant de se tourner vers les corrections plus tardives. La proposition suppose une rupture de construction ; il faut sous-

-
- 1 Je conviens avec Spatharas que ce que dit Gorgias de la vue ne semble faire allusion à aucune théorie de la vision précise que l'on connaisse, mais le rhéteur se range plutôt du côté de celles qui font de l'œil un récepteur passif du monde (SPATHARAS 2001 p. 184). Je laisse de côté les hypothèses émises au sujet de ce que serait la théorie de la connaissance de Gorgias, d'après ce passage et sa mise en relation avec le *Non-Être* (voir entre autres DONADI 1985 p. 483 ; UNTERSTEINER 1993 p. 179 ; IOLI 2013 p. 241).
 - 2 La mention des τρόποι associés à l'âme se retrouvera par la suite, notamment chez Platon : *République* 445c, 449 a ; *Lois* 842.
 - 3 Cette leçon a déjà été suivie par Cassin (CASSIN 1995 note 2 p. 147).

entendre dans la première subordonnée les mêmes sujets et les mêmes verbes que dans la seconde, qui vient la reformuler :

αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα καὶ πολέμιον ἐπὶ πολεμίοις ὀπλίσει κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήριον τοῦ δὲ προβλήματα (θεάσεται ἢ ὄψις), εἰ θεάσεται ἢ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες.

« Aussitôt, en effet, que la vue contemple des corps guerriers et un ornement guerrier en équipement pour des affaires guerrières, de bronze ou de fer, tantôt défensive, tantôt protectrice, si elle les contemple, la vue est troublée et trouble l'âme, de sorte que souvent, puisqu'il y a annonce d'un danger, on fuit, frappé de terreur ».

Une situation répétée est envisagée, et l'accent est mis sur son caractère guerrier. La situation est paradoxale : pour illustrer la force avec laquelle ce que l'on voit peut impressionner l'âme, Gorgias décrit un environnement guerrier qui suscite la peur et entraîne la fuite, avant même que le moindre combat ait eu lieu. Le verbe *θεάσεται* est en effet employé pour un spectateur, c'est-à-dire pour une personne qui ne joue pas un rôle actif¹ et le génitif absolu κινδύνου τοῦ μέλλοντος ὄντος, vers la fin de la proposition 16a (« puisqu'il y a annonce d'un danger ») précise que le danger est imminent mais pas encore présent. Le spectateur est un homme qui devra participer à la guerre (si ce n'était pas le cas, la mention de sa fuite n'aurait pas particulièrement d'intérêt et n'illustrerait pas un changement des comportements).

Non seulement les combats n'ont pas commencé, mais les adversaires ne sont pas même visibles : les armes évoquées sont celles d'un seul camp, celui des défenseurs. Deux fonctions sont attribuées aux armes, τοῦ μὲν ἀλεξητήριον τοῦ δὲ προβλήματα, « tantôt défensives, tantôt protectrices ». Cette description des armes n'a pas toujours été comprise : une partie des traductions crée une antithèse et parle d'une arme offensive dans un cas, défensive dans l'autre², alors que les

1 C'est l'une des raisons pour lesquelles Donadi fait l'hypothèse que le passage ne décrit pas une scène véritable : il représenterait le point de vue des spectateurs d'une représentation théâtrale où seraient mis en scène des guerriers. Plus précisément, Gorgias ferait allusion à une nouvelle représentation des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle, qui aurait eu lieu aux alentours de l'année 405, ce qui conduirait à réévaluer la date de composition de *l'Éloge d'Hélène* (DONADI 1977-78). Cependant l'évocation de la fuite, peu probable pour des spectateurs au théâtre, élimine cette hypothèse. La proposition de Donadi a déjà été écartée par DOWELL 1982 p. 38 ; SPATHARAS 2001 p. 185-86 ; GIOMBINI 2012 p. 142 ; IOLI 2013 p. 242-43.

2 Par exemple DONADI 1982 : « l'uno ad offesa, l'altro a difesa » ; DOWELL 1982 : « offensive array of the one and shields of the other » ; L-M. 2016 : « protectrice chez l'un, offensive chez l'autre ». Ioli, elle, reconnaît qu'il n'y a pas de nette antithèse entre les deux termes (IOLI 2013 p. 243) mais seuls

termes désignent tous deux des moyens de défense. La famille du verbe ἀλέξω renvoie au fait de se protéger d'un mal ou d'un danger¹ ; l'adjectif ἀλεξητήριον désigne un moyen de repousser l'ennemi : il est employé par Étéocle, chez Eschyle, pour prier Zeus de préserver les Thébains des gémississements :

ὦν Ζεὺς ἀλεξητήριος

ἐπώνυμος γένοιτο Καδμείων πόλει. Eschyle *Sept contre Thèbes* 8-9,

« (gémississements) contre lesquels Zeus sera défenseur, en accord avec son nom, pour la cité de Cadmos ».

La menace qui pèse sur la ville est l'ultime attaque des ennemis de Polynice : Zeus sera digne du nom ἀλεξητήριος, peut-on comprendre, s'il empêche ces ennemis d'être vainqueurs et d'investir Thèbes. L'attestation du terme chez Euripide, pour désigner la massue d'Héraklès², va dans le même sens : la massue n'est pas une arme derrière laquelle se protéger mais qui permet d'éloigner les agresseurs. Quant au substantif προβλήματα, attesté pour la première fois en tragédie, il désigne généralement des armes protectrices contre les ennemis, par exemple chez Eschyle :

.... ἐν χαλκηλάτῳ

σάκει, κυκλωτῶ σώματος προβήματι, Eschyle *Sept contre Thèbes* 539-40,

« sur le bouclier d'airain, protection arrondie du corps » ;

.... φέρε' ὡς τάχος

κνημίδας, αἰχμῆς καὶ πέτρων προβλήματα, Eschyle *Sept contre Thèbes* 675-76,

« Apporte tout de suite mes cnémides, protection contre les javelots et les pierres »³.

Buchheim, Noël et Cassin ne font pas une claire opposition entre les deux termes (BUCHHEIM 1989 : « dem einen ein Mittel zur Wehr, gegen den andern ragende Front » ; NOËL 1989 : « pour faire de l'un un élément de défense contre celui-ci, pour transformer les autres en rempart contre celui-là », voir également son commentaire p. 401 ; CASSIN 1995 : « en protection ou en saillies »).

- 1 Le sens et l'étymologie de cette famille sont étudiés par Jouanna (JOUANNA 1982 p. 33-35). Pour exemples, voir *Odyssée* XIV 529, où le manteau d'Eumée est ἀλεξάνεμος, « défense contre le vent » ou Hésiode *Travaux et Jours* 201 : ὃς δ' ἐπ' ἔοντι φέρει, ὃ δ' ἀλέξεται αἶθοπα λιμόν, « Celui qui ajoute à ce qui est présent se défend de la faim ardente ».
- 2 Euripide *Héraklès* 470 : ἀλεξητήριον ξύλον, « instrument de défense en bois ».
- 3 Voir aussi, cité plus haut, le fragment 530 Kannicht d'Euripide, où l'aigle sur le bouclier représente une protection contre les animaux sauvages. Chez Hérodote enfin, des peaux d'autruche (Hérodote IV 175) ou de grue (Hérodote VII 71) servent de προβλήματα, moyens de protection au combat. D'autres emplois du mot en font une protection immatérielle : Sophocle, *Ajax* 1076, où l'armée ne ferait pas preuve de mesure « sans une protection de peur et de respect », μηδὲν φόβου πρόβλημα

Les termes désignent deux moyens de défense. Puisque le danger n'est pas encore présent, et que l'observateur est un spectateur passif, cela suppose que les ennemis ne sont pas visibles : dans ce contexte, les armes appartiennent probablement à un seul camp, et les *πολέμια σώματα* ne peuvent apparaître comme des « ennemis ». C'est pourquoi je considère que les adjectifs renvoient à la guerre au sens large. Pour récapituler, la scène présente le point de vue subjectif d'un individu, qui contemple des hommes (ses compagnons d'armes) et des armes qui lui permettront de préserver sa personne (grâce aux *προβλήματα*) et de repousser une agression (*ἀλεξητήριοι*), avant que le danger ne soit présent.

Le datif *όπλίσει* est difficile à comprendre¹ : on peut s'interroger sur l'apport de cette précision par rapport au terme *κόσμον*, tous deux désignant l'équipement guerrier. Immisch considère que le datif n'apporte pas d'information substantielle par rapport à *κόσμον*². Au contraire, Gorgias joue avec les nuances des termes : le *κόσμος* peut désigner l'équipement mais en tant qu'objet ou que construction, et qui peut aussi être porté par un animal³, tandis que *όπλις* est l'armement porté par le guerrier⁴. Le *κόσμος* désigne donc tout le matériel militaire et inclut l'armement. La scène représente ainsi des guerriers en armes, mais cette information est démultipliée : d'abord, sont présentés les guerriers, puis l'équipement guerrier, qui fait partie d'un matériel guerrier. On retrouve là la tendance de Gorgias à l'exhaustivité. Dans ce passage, l'accumulation des mentions de la guerre permet d'insister sur le paradoxe de la situation. La scène décrite est celle que voit le

μηδ' αἰδοῦς ἔχων. Enfin le terme désigne aussi un abri où se réfugier (Euripide *Suppliantes* 208 et *Rhésus* 213).

- 1 En l'absence de complément à l'adjectif *πολεμίοις*, il paraît plus probable que ce dernier soit au neutre (« en vue d'affaires guerrières ») qu'au masculin (« sur des guerriers »), d'autant plus qu'il a déjà été question des guerriers avec la mention des *πολέμια σώματα*. Parmi ceux qui éditent ou traduisent la même leçon *ἐπὶ πολεμίοις όπλίσει*, Donadi considère *πολεμίοις* comme un neutre : « ad armamento nelle cose di guerra » (DONADI 1982, et il précise dans son édition de 2016, pour *όπλίσει* : « armorum apparatu »; DONADI 2016) et Cassin comme un masculin : « déployé en armement sur les ennemis » (CASSIN 1995).
- 2 Il faut noter toutefois qu'il adopte un texte différent et édite *ἐπὶ πολεμία όπλίσει*, qu'il comprend : « sur un équipement ennemi ». Selon lui l'expression est ajoutée pour créer un effet d'allitération (« sonitu causa » ; IMMISCH 1927 p. 43).
- 3 Pour le sens de *κόσμος*, voir p. 31, où nous avons noté que le terme est employé pour les bossettes d'un harnais, *Iliade* IV 145.
- 4 Le terme est attesté à trois autres reprises à la fin du V^e siècle : chez Aristophane, dans les *Guêpes*, lorsqu'Eschyle loue l'utilité des premiers poètes, parmi lesquels Homère, qui a enseigné aux hommes les positions de bataille, les vertus et les ornements des guerriers (*τάξεις, ἀρετάς, όπλίσεις ἀνδρῶν*, Aristophane, *Grenouilles* 1036). Chez Thucydide, le terme décrit l'équipement que portent les guerriers au moment de leur opération (*ἦσαν δὲ εὐσταλεῖς τε τῇ όπλίσει*, Thucydide III 22.2, « ils étaient légers en terme d'équipement » ; voir également Thucydide V 8.3, où l'armement des guerriers est très réduit).

regard subjectif du spectateur qui fuira : à ses yeux, elle est saturée d'armes et de guerriers, la guerre est bien présente alors même qu'elle n'a pas encore eu lieu. La peur du spectateur donne à cette guerre une ampleur qu'elle n'a pas encore : l'accumulation souligne la gravité de ce qui se prépare, à ses yeux, et montre l'impact fort que la vue a sur son esprit.

La situation est très progressivement dessinée : d'abord sont représentés les guerriers et leurs armes, puis on comprend que le point de vue est celui d'un homme qui devra se défendre (τοῦ μὲν ἀλεξητήριον τοῦ δὲ προβλήματα). Une fois cette situation posée, il est précisé que l'âme est perturbée par ce qu'elle voit, mais à la condition qu'elle le voit : la rupture de construction et la reformulation de la subordonnée, qui devient une condition (εἰ θεάσεται ἢ ὄψις), soulignent le rôle indispensable de la vue pour que l'âme soit effrayée. La vue est le seul facteur expliquant que l'âme soit bouleversée au point de fuir : la proposition conditionnelle exclut que l'âme puisse être perturbée, par exemple, par le récit d'un messager qui ferait état de ce qu'il a vu lui-même. La vue apparaît ici comme l'unique facteur agissant sur l'âme : les différents moyens d'agir sur l'âme, vue et discours, sont distingués afin de mieux montrer la force de chacun considéré individuellement¹. Enfin, à la fin de la phrase, il apparaît clairement que le danger n'est pas encore présent. Il y a un contraste entre l'adverbe initial αὐτίκα et la fin de la proposition : la réaction de peur est immédiate et la fuite est déclenchée alors même qu'il n'y a pas encore de combat².

C.1.α.ii. Un comportement immoral contraire aux principes du fuyard lui-même.

L'acte décrit, la fuite alors qu'il faut se défendre, est moralement très problématique car contraire aux valeurs du citoyen. Afin d'illustrer le fait que cet acte constitue un changement des comportements habituels, la proposition suivante précise que l'âme est habituellement respectueuse des valeurs morales que sont le beau et le juste. La proposition est encore obscurcie par des

1 On retrouve la même attention à compartimenter les causes qu'au sein de la troisième cause : voir notamment le § 9, où l'insistance était mise sur le fait que seuls les discours des épodes produisaient les effets qui étaient décrits, en agissant διὰ λόγων.

2 Il est peu probable que le spectateur soit autre chose qu'un soldat qui devra prendre part aux combats aux côtés des guerriers qu'il voit : s'il s'agissait d'une femme, ou de toute autre personne non impliquée dans les combats, la fuite n'aurait pas le caractère illégal qu'elle a et qui amène à suggérer, à la phrase suivante, que la loi n'est pas respectée.

problèmes de compréhension¹ et j'adopte une conjecture proposée initialement par Canter dans son édition de 1593² :

ἰσχυρὰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον ἐξωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὄψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀσμενίσαι καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην γινομένου.

« La vérité, puissante, de la loi est en effet chassée à cause de la peur suscitée par la vue, vue qui, lorsqu'elle s'approche, fait se réjouir lorsque le beau est ce qui est jugé à l'aide de la loi et le bien ce qui advient à l'aide de la justice ».

La proposition s'inscrit dans la continuité de la précédente : en fuyant, le citoyen ne respecte aucune règle (νόμος renvoie tout autant aux règles morales qu'aux lois établies). Cette transgression s'explique par la peur suscitée par la vue, et par aucune autre raison : la relative indique qu'en temps habituel, la vue apprécie le beau et le bien. Cette relative pose elle aussi des problèmes de compréhension, en raison de la difficulté à déterminer le sujet du verbe, qui pourrait être la vérité ou la vue, et à comprendre la fonction des génitifs καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην γινομένου³. Je considère que le sujet du verbe est la vue : dans la

-
- 1 Les manuscrits proposent tous la même leçon, qui est tout à fait compréhensible en elle-même, mais qui paraît en contradiction avec la précédente : ἰσχυρὰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον εἰσωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὄψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀσμενίσαι καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην γινομένου, « La vérité, puissante, de la loi est en effet installée à cause de la peur suscitée par la vue, qui lorsqu'elle s'approche fait se réjouir lorsque le bon est ce qui est jugé à l'aide de la loi et le bien ce qui advient à l'aide de la justice ». Si la peur suscitée par la vue fait fuir, comment peut-elle contribuer à installer la vérité de la loi ? Cette leçon est éditée par Buchheim, Noël et Donadi. Ils comprennent tous trois que la peur a entraîné l'instauration de la loi, afin d'éviter les situations de fuite décrite dans la phrase précédente (BUCHEIM 1989 p. 171 ; NOËL 1989 p. 403 ; DONADI 2016 note 6 p. 10). La solution serait tout à fait satisfaisante, n'eût été le γὰρ qui suppose que la proposition vient expliciter la phrase précédente, or leur hypothèse suggère que la seconde donne plutôt la conséquence de la première.
 - 2 Il propose la substitution de εἰσωκίσθη par ἐξωκίσθη. Cette conjecture est ensuite proposée en note de son édition par Reiske, puis suivie par plusieurs éditeurs : DOBSON 1828 ; SAUPPE 1850 ; BLASS 1892, RADERMACHER 1951 et D-K. 1952. Ces éditeurs proposent d'autres modifications pour la phrase, que je ne retiens pas.
 - 3 Les éditeurs ont également été gênés par le verbe ἀσμενίσαι, dont il s'agit de la plus ancienne occurrence et qui reste assez peu attesté jusqu'à Polybe : il est attesté dans une lettre attribuée à Eschine par une édition de 1928 aux Belles Lettres (lettre 5.1 et 5 Budé-Martin), chez Euphore (fgt. 149 Jacoby) et Neanthes (fgt. 22a Müller). Un certain nombre d'éditeurs le remplacent par la conjecture ἀμελήσαι, « négliger ». Cependant l'adjectif ἄσμενος est attesté dès la poésie homérique et désigne le fait d'être content, notamment d'avoir échappé à la mort (ἄσμενος ἐκ θανάτοιο, dans quatre des cinq occurrences de l'adjectif : *Iliade* XX 350, *Odyssée* IX 63 et 566, X 134) : le travail de la langue qu'opère Gorgias, qui l'amène à employer à d'autres reprises des mots encore peu attestés ou poétiques à la fin du V^e siècle, n'exclut pas l'emploi de ce verbe. Pour un aperçu des discussions soulevées, je renvoie à

phrase précédente, elle transmet son trouble à l'âme, (ἡ ὄψις) ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν ; il est donc possible qu'elle soit considérée comme le facteur qui permet à l'âme de se réjouir. Il paraît incongru de parler de l'approche de la vue, avec le participe ἐλθοῦσα, mais ce dernier pourrait signifier que la présence de la vue est une condition *sine qua non* à la réjouissance de l'âme (au même titre que la conditionnelle εἰ θεάσεται ἡ ὄψις en 16a) : l'âme paraît totalement dépendante de la vue.

Pour les génitifs, il est possible de les interpréter comme des génitifs absolus¹ : on pourrait comprendre que la vue se réjouit lorsque les individus agissent selon le beau et le bien, et que, ce faisant, ils respectent la loi et la justice. L'âme serait favorable au beau et au bien, mais le spectacle des armes la troublerait au point qu'elle oublie ces valeurs. La proposition reste difficile mais il semblerait qu'elle présente la fuite comme un acte dont l'âme elle-même ne se réjouirait pas, parce qu'elle n'est pas fondamentalement opposée au beau et au juste, qui consisterait normalement à défendre la patrie. Gorgias contre toute objection qui viserait à accuser l'âme qui fuit d'être fondamentalement immorale : c'est uniquement la vue qui conduit l'âme, malgré ses valeurs, à un tel acte, parce que la vue marque même ses comportements. Dans le cadre de la défense d'Hélène, l'analogie reste discutable : pour justifier que l'acte commis par Hélène n'est pas une faute morale, Gorgias prend un exemple qui pourrait aisément être lui-même considéré comme une faute morale très grave.

C.1.β. Les dommages psychologiques irréversibles de la peur : l'introduction de la notion de maladie.

La proposition 16b oriente par conséquent la compréhension de l'exemple précédent, en soulignant le caractère exceptionnel du non-respect des valeurs par l'individu effrayé de ce qu'il a

IOLI 2013 p. 243-44.

1 À la suite de UNTERSTEINER 1961 ; BUCHHEIM 1989 et NOËL 1989 : il faut sous-entendre le verbe ὄντων : καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου <ὄντων> καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην γινομένου <ὄντων>. Il y a toutefois d'autres compréhensions possibles : Cassin fait des génitifs des compléments du nom ὄψις : « Car forte s'installe la vérité de la souffrance à travers la peur que transmet la vue, cette même vue qui, survenant, fait se réjouir quand elle est vue du beau discerné conformément à la loi, et vue du bien produit conformément à la justice » (CASSIN 1995). Une autre possibilité serait de considérer les génitifs comme compléments du participe ἐλθοῦσα qui marquent l'origine : « lorsque (la vue) vient du beau qui est jugé à l'aide de la loi et du bien qui advient à l'aide de la justice ». Cette construction du verbe suivi du génitif sans préposition n'est toutefois attestée que rarement et qu'en poésie ; il faudrait donc comprendre que Gorgias emploie une structure poétique (Sophocle *Œdipe à Colone* 572, καὶ γῆς ὁποίας ἦλθον, (tu as dit qui je suis, qui est mon père) « et de quelle terre je viens », voir sur cette construction K-G. II.1 § 421 p. 394). Donadi fait de ces génitifs des compléments du verbe ἀσμενίζω mais cette construction n'est pas attestée par ailleurs.

vu. La proposition suivante (17a) va plus loin : ce ne sont plus seulement les comportements, mais c'est aussi la raison de l'individu qui peut être touchée par la vue, et de manière irréversible.

L'orateur prend soin de rendre son propos incontestable en veillant à ne laisser place à aucune objection. Dans un premier temps (17a) il est précisé que les individus effrayés avaient bien tout leur bon sens avant de voir ce qui les a effrayés : c'est le sens de l'insistance *καὶ τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ*, « même si (l'entendement) était présent, dans les circonstances présentes ». La conséquence de la peur suscitée est exprimée une première fois : l'entendement, *φρόνημα*, est touché complètement (*φρονήματος ἐξέστησαν*). Le propos est reformulé dans une seconde proposition, de façon plus théorique : *οὕτως ἀπέσβεσε καὶ ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα*, 17b « Ainsi, la peur éteint pour de bon et chasse la pensée ». On passe de la présentation d'une expérience (17a, les conséquences de la vue d'éléments effrayants par certains, *τινες ἰδόντες φοβερά*) à l'énoncé d'un phénomène général (17b, ce que la peur entraîne, potentiellement chez tous les individus). Deux activités intellectuelles différentes sont touchées : le *φρόνημα* et le *νοήμα*, qui supposent que toute forme de pensée est annihilée par la peur suscitée par la vue. Enfin, elles sont affectées de façon totale et irréversible, comme le soulignent les préverbes intensifs de *ἀπέσβεσε*¹ et *ἐξήλασεν* et la mention cumulée de deux actions, l'extinction et l'expulsion, alors que chacune suffirait seule à dire cette perte.

Les symptômes qui découlent de cette perte des capacités à réfléchir sont également cumulés (*ματαίους πόνοις καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσίατοις μανίαις*, 17c, « des peines hors de propos, des maladies terribles et des folies difficiles à guérir ») et appartiennent à deux registres différents : au registre médical pour les deux premiers, dont l'association fait écho au traité hippocratique sur *l'Ancienne médecine*², et au registre poétique pour le troisième. En effet, le substantif *μανία* est essentiellement poétique³. Le qualificatif *δυσίατος* n'est attesté, au V^e siècle, que dans deux

1 Le verbe *ἀποσβέννυμι*, « éteindre complètement » appartient au lexique philosophique et médical. Il est attesté chez Héraclite, pour évoquer une personne aux yeux éteints (par la mort, semble-t-il : *ἀποσβεσθεῖς ὄψεις*, « aux yeux éteints » fgt. 26 D-K. = D 71 L-M.) et pour le feu qu'est le monde-*κόσμος*, qui s'allume et s'éteint (fgt. 30 D-K. = D 85 L-M.). Chez Parménide, le verbe indique la mort de la naissance, *γένεσις*, fgt. 8.21 D-K. = D8 26 L-M.). On retrouve le terme à de nombreuses reprises dans les traités médicaux (*De aere aquis et locis* 4...) et une fois chez Euripide (*Médée* 1218). Hormis dans ces attestations, le verbe prend un sens concret (il s'agit d'éteindre une lumière ; Euripide 683a Snell, *τὸ φῶς* ; Aristophane *Guêpes* 255, *τοὺς λύχνους*).

2 Il y est question des maux dans lesquels tombent ceux qui ont un mauvais régime alimentaire : *πόνοισί τε ἰσχυροῖσι καὶ νούσοισι περιπίπτοντες, καὶ διὰ ταχέος θανάτοισιν*, *De l'ancienne médecine* 4, « ils tombent dans des peines et des maladies violentes puis meurent rapidement ».

attestations tragiques¹ et dans le corpus hippocratique². Gorgias mentionne les effets de ce qui est effrayant sur la vue, en associant plusieurs façons de parler de la destruction totale de la pensée (ἀπέσβεσε / ἐξήλασεν), plusieurs formes de pensée (φρόνημα / νοήμα) et des symptômes mentionnés dans différents registres : la seule possibilité d'échapper à ces effets destructeurs est de faire partie de la minorité d'hommes qui n'en sont pas victimes. Il y a là un crescendo par rapport à ce qui fut décrit au § 16 : la vue ne perturbe pas seulement l'âme dans ses comportements, elle peut renverser durablement son entendement.

Dans la présentation des symptômes, on remarque également que Gorgias ouvre la voie à la suite de son argumentation : les folies, μανία, sont associées dans la poésie lyrique à Éros à plusieurs reprises³, et le fragment d'Alcée qui évoque le désir d'Hélène mentionne une μανία : le passage est fragmentaire, mais le vers suit la mention du désir de la jeune femme (fgt. 283. 11 Liberman). La mention des folies prépare sans doute le retour à la notion d'ἔρως, l'idée qu'il est suscité par la vue, et, puisque ces folies sont associées aux maladies, la définition à venir du désir comme une maladie.

C.2. *Le plaisir de la vue à l'origine d'émotions négatives.*

C.2.α. L'argument *a fortiori* pour défendre le désir d'Hélène : le plaisir à la vue des artefacts.

C.2.α.i. La vue d'artefacts qui suscite du plaisir.

L'argument suivant⁴, beaucoup plus bref (§ 18), permet de s'acheminer vers le sujet du désir : il aborde la question de la vue des corps et du plaisir qu'ils suscitent. Ces corps sont dans un premier temps des artefacts réalisés par des peintres et qui réjouissent la vue. La première proposition (18a) précise les circonstances qui conduisent au plaisir de la vue : le procédé adopté par les peintres

3 Jusqu'à la fin du V^e siècle, il est attesté chez les poètes lyriques, les tragiques et Aristophane à de nombreuses reprises, une fois chez Empédocle (fgt. 3.6 D-K. = D44.1 L-M.). Le seul prosateur à l'employer, en dehors de Gorgias, est Hérodote (VI 75 et 112 ; VIII 10).

1 Eschyle *Agamemnon* 1103 ; Euripide *Médée* 520.

2 *Des articulations* 14 ; *Prorrhétique* II 11 ; *Sur la nature des os* 12.

3 Théognis II 1231 ; Anacréon 53. 2 Page ; Ibycus 5.11 Page. Pindare mentionne les « folies particulièrement perçantes des désirs inatteignables », ἀπροσίκτων δ' ἐρώτων ὀξύτεραι μανία (*Néméenne* XI 48), mais ces désirs ne sont pas d'ordre érotique.

4 L'expression ἀλλὰ μὴν marque l'introduction d'un nouvel argument (DENNISTON *Particles s.v. ἀλλὰ μὴν* 4 p. 344).

(l'emploi de plusieurs corps et de plusieurs couleurs pour en produire un seul) fait de leur œuvre le fruit d'un travail long et abouti. Ceci implique que l'œil ne se réjouit pas au premier artefact venu.

La seconde proposition (18b) énonce un constat dépourvu de tout contexte : on passe de l'expression d'une expérience à l'expression d'une règle plus générale¹. Elle pose des difficultés de compréhension : ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποιήσις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία ὅσον ἡδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν, « Mais quelle vue agréable la création de statues d'hommes et la production de représentations divines fournissent aux yeux ! ». Le texte des manuscrits, que j'adopte, n'est pas le plus simple, en l'absence de substantif auquel renvoie ὅσον ἡδεῖαν. À cette difficulté syntaxique s'ajoute le fait que la mention de quelque chose d'agréable a pu étonner, juste avant que ne soient mentionnés deux sentiments moins positifs (le chagrin et la peine, 18c). Parmi les conjectures qui ont été proposées pour résoudre ces difficultés, celle qui a été la plus adoptée est la substitution de νόσον à ὅσον² : ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποιήσις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία νόσον ἡδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν, « Mais la création de statues d'hommes et la production de représentations divines fournissent aux yeux une agréable maladie ». La maladie à la vue des artefacts préparerait la définition du désir comme une maladie (en 19c). Certains chercheurs vont plus loin : la « maladie » serait liée au fait de se réjouir à la vue d'œuvres d'art, c'est-à-dire d'artifices, en croyant voir de véritables corps. Cela impliquerait qu'ils sont trompés et que la vue serait un leurre³.

Il n'est pas nécessaire de modifier le texte des manuscrits pour comprendre la phrase : il est possible de reprendre le substantif ὄψιν, employé dans la phrase précédente, et de sous-entendre que c'est à lui que se rapportent ὅσον et ἡδεῖαν⁴. Aucun élément ne tend à suggérer que les spectateurs soient trompés ; au contraire, il est clairement dit qu'ils sont face à des œuvres (τελείως ἀπεργάζωνται 18a ; ἡ ποιήσις, ἡ ἐργασία 18b⁵). Le passage sur les artefacts ne souligne donc pas le caractère trompeur de la vue mais sert plutôt d'argument *a fortiori* : les hommes se réjouissent à la vue de

1 Une progression du même ordre a été relevée en 17a-b (τινες ἰδόντες φοβερά... οὕτως ὁ φόβος... : « Certains, parce qu'ils ont vu des choses effrayantes, ... Ainsi, la peur... »).

2 Conjecture initialement proposée par Dobree (DOBREE 1831).

3 UNTERSTEINER 1991, note 103 p. 195 ; LANATA 1963 p. 202-03 ; DOWELL 1982 p. 39.

4 REISKE 1773 (« o quam suavem ! ») ; DOBSON 1828 ; SAUPPE 1850 ; NOËL 1989.

5 Les substantifs ποιήσις et ἐργασία peuvent renvoyer à l'œuvre en cours d'élaboration ou au résultat du travail effectué : pour ποιήσις, qui désigne étymologiquement l'opération par laquelle on crée mais dont le sens finit parfois par recouper celui de ποιήμα, voir CHANTRAINE *Formation* p. 287. Pour ἐργασία comme production en cours, voir par exemple Hérodote I 68 (pour la production du fer, ἐργασία τοῦ σιδήρου) ; pour le fruit qui résulte du travail, de la fabrication, voir Pindare *Olympique* VIII 42 ; Thucydide VI 27 (où il désigne des sculptures, plus précisément des Hermès). Dans la mesure où la première phrase du paragraphe a mentionné le travail fini (τελείως), il faut comprendre que ce sont les œuvres achevées qui réjouissent.

corps s'ils sont fabriqués avec soin, *a fortiori* ils se réjouiront de la vue de corps réels et réellement beaux. Ceci garantit la beauté de ce qui suscitera le désir d'Hélène : elle n'a pas éprouvé du désir pour le premier homme venu, mais pour quelqu'un de particulièrement beau. Mais pour l'instant on ne sait pas encore clairement qui a éprouvé le désir qui est la cause du départ d'Hélène, et on pourrait même penser qu'il s'agit du désir d'un homme pour Hélène. En effet, la remarque sur l'unité de la création artistique qui naît de la multiplicité des corps (18a) fait écho à l'anecdote selon laquelle le peintre Zeuxis, pour représenter Hélène, aurait eu recours à plusieurs modèles, aucune jeune fille n'étant suffisamment belle pour servir d'unique modèle¹. La circulation de cette anecdote à l'époque de Gorgias n'est pas avérée², mais elle pourrait laisser entendre que l'argumentation évoquera la beauté d'Hélène et le désir qu'elle suscite chez quelqu'un d'autre ; l'annonce à venir que le désir est celui d'Hélène serait de ce fait inattendue³.

C.2.α.ii. Le plaisir qui entraîne vers le chagrin et le regret.

Progressivement, l'argumentation s'achemine vers la mention de corps réels et du désir qu'ils suscitent (18c-d). De la mention du plaisir, on passe à celui de sentiments négatifs, le chagrin et le regret, οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν, « en conséquence, c'est de façon naturelle que certains éléments affligent la vue mais qu'elle éprouve du regret pour d'autres ». La proposition pose des problèmes de construction et on ignore si les neutres τὰ μὲν, τὰ δὲ renvoient uniquement aux artefacts dont il a été question dans la phrase précédente, ou si le propos s'élargit à tout ce qui est vu. La construction la plus naturelle consiste à donner à τὰ μὲν et à τὰ δὲ la même fonction, soit en en faisant les sujets de πέφυκε régissant les deux infinitifs, soit en en faisant les

-
- 1 IMMISCH 1927 p. 49 ; UNTERSTEINER 1991 note 103 p. 195 ; IOLI 2013 p. 247. L'anecdote est mentionnée dans l'épitomé du traité *De l'imitation* de Denys d'Halicarnasse (I 4) et chez Cicéron, *De inventione* II 1.3. Immisch, Untersteiner et Ioli citent aussi Plin l'Ancien, *Histoires naturelles* XXXV 36, mais le passage évoque le fait que Zeuxis recourt à cinq modèles pour une peinture destinée au temple de Junon, non pas pour représenter Hélène.
 - 2 Les *Mémorables* de Xénophon présenteront le recours à plusieurs modèles pour une seule œuvre comme une habitude des artistes (*Mémorables* III 10).
 - 3 La mention en 18a de multiples couleurs employées par des peintres fait également écho à une autre source, les vers 1 à 8 du fragment 23 D-K. = D 60 L-M. d'Empédocle, où les γοαρφεῖς reproduisent la diversité des créations du monde (le substantif γοαρφεύς n'est attesté que dans ce fragment et un vers d'Euripide, *Hécube* 807. L'écho a été relevé dans IMMISCH 1927 p. 50 ; BUCHHEIM 1989 note 37 p. 172 ; NOËL 1989 p. 403). Mais la comparaison s'arrête là : Gorgias mentionne l'unité de l'objet créé à partir de la multiplicité, tandis que les peintres d'Empédocle reproduisent la diversité du réel. Par ailleurs, Buchheim émet l'hypothèse selon laquelle Gorgias ferait allusion, à travers l'art du mélange des peintres, à l'art de la composition du discours. Sa proposition est probablement influencée par le parallèle entre art pictural et art du discours qu'on trouve dans d'autres sources anciennes (voir les références dans LANATA 1963 p. 102-03 et SPATHARAS 2001 p. 188). L'hypothèse est toutefois difficile, dans ce passage qui ne traite plus du discours et porte uniquement sur la vue.

compléments d'objet de ces infinitifs. Toutefois cela pose des problèmes de sens : que les éléments au neutre affligent la vue, soit, (τὰ μὲν λυπεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν, « les unes chagrinent naturellement la vue »), mais qu'ils éprouvent un regret est beaucoup moins cohérent : on s'attend plutôt à ce qu'ils soient compléments d'objet de ποθεῖν (τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν « la vue regrette les autres »). Deux propositions ont été émises pour tenter de construire la proposition¹. Noël propose de faire de τὴν ὄψιν le sujet des deux infinitifs et de donner un sens adverbial au groupe τὰ μὲν... τὰ δέ) : « La nature veut que la vue tantôt provoque l'affliction, tantôt conçoive un désir ardent »². Cette lecture suppose que la même occurrence du substantif ὄψις se comprenne avec deux sens différents : « ce qui est vu » (sens passif) provoquerait l'affliction, tandis que ce serait « le sens de la vue » (sens actif) qui concevrait un désir ardent. La proposition est grammaticalement correcte et les deux sens de ὄψις attestés dans d'autres sources. Il paraît toutefois difficile de considérer qu'une même occurrence puisse renvoyer à deux facettes opposées de la vue dans une même phrase. Bien qu'elle soit aussi difficile j'opterais donc plutôt pour la proposition de Donadi, qui penche pour l'hypothèse d'une brachylogie : τὴν ὄψιν sert alternativement de groupe complément d'objet (du verbe λυπεῖν) et de groupe sujet (du verbe ποθεῖν), tandis que les articles τὰ μὲν... τὰ δέ sont à l'inverse une fois sujet et ensuite objet : « En conséquence, c'est de façon naturelle que certains éléments affligent la vue mais qu'elle éprouve du regret pour d'autres »³.

Quelle qu'en soit la syntaxe, cette proposition surprend. Comme ce fut le cas en 17b et 17c, on s'attend à ce que l'adverbe οὕτω introduise une simple reformulation du propos. Pourtant ce sont deux émotions nouvelles qui sont présentées, et qui, de surcroît, ne sont pas positives, au contraire du plaisir : chagrin et regret. Cette proposition paraît en rupture avec la précédente, pourtant l'adverbe οὕτω invite à la lire dans la continuité de ce qui a été dit sur le plaisir. On comprend alors que le regret (ποθεῖν) résulte du fait de ne plus voir les objets qui plaisent à l'œil. La mention de l'affliction (λυπεῖν) s'explique moins facilement, mais elle montre que le plaisir cède rapidement la place à des émotions moins heureuses. Il est donc question d'émotions négatives au moment où l'on passe, en 18d, de la mention des artefacts à la mention de corps réels et où la notion de désir est réintroduite, au moyen d'un glissement sur la notion de regret. Gorgias joue de la polysémie des

1 Je laisse de côté les conjectures proposées pour corriger la leçon de tous les manuscrits.

2 NOËL 1989.

3 Cette construction proposée par Donadi (DONADI 1982; 2016) est reprise par Paduano, Giombini, Ioli (PADUANO 2004 ; GIOMBINI 2012 ; IOLI 2013). Elle a l'avantage de faire écho à une construction similaire chez Hérodote, où dans une même proposition, un mot, énoncé une seule fois, revêt deux fonctions distinctes : I 137 ou encore VIII 142.3, ἄλλως τε τούτων ἀπάντων αἰτίους γενέσθαι δουλοσύνης τοῖσι Ἑλλησι Ἀθηναίους οὐδαμῶς ἀνασχετόν, « par ailleurs, il n'est en aucune façon acceptable que, causes de tout cela, les Athéniens deviennent causes de l'esclavage de la Grèce » (αἰτίους est à la fois apposé au sujet et attribut du sujet).

termes *πόθος* / *ποθειν*, qui désignent le regret/désir de ce qui est absent ou le désir amoureux¹, pour glisser vers la notion de désir, *ἔρωσ* καὶ *πόθος*.

C.2.β. La réintroduction de la notion de désir : du plaisir aux sentiments malheureux.

La mention du désir s'inscrit dans un contexte négatif : il a d'abord été question des effets malheureux de la vue (la peur et les maux qui s'ensuivent), puis des effets heureux (le plaisir). Mais ces derniers sont évoqués brièvement et ils basculent vers des émotions négatives, au milieu desquelles apparaît le désir. Le désir suppose *a priori* qu'un corps plaît à la vue, mais cela n'est même pas dit : le plaisir n'a été mentionné que pour les artefacts, pas pour les véritables corps. Les seules émotions liées explicitement à ceux-ci sont *ἔρωσ* et *πόθος*, qui suivent la mention du chagrin. La défense d'Hélène en est facilitée : il est plus aisé de faire de son désir une cause de défense si, en plus d'être imposé à l'âme à travers la vue, il apparaît comme une souffrance pour celui qui l'éprouve.

La mention du désir fait écho à celui des prétendants d'Hélène mentionné au § 4 (4b *πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνειργάσατο* ; 18d *πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμάτων καὶ σωμάτων*)². Après cette allusion et après le possible écho à la représentation d'Hélène par Zeuxis en 18a, l'annonce que le désir auquel on s'intéresse n'est pas celui d'un homme pour Hélène, mais celui d'Hélène pour Pâris, est inattendu. Son désir lui-même fait écho à celui des prétendants : Gorgias lui attribue « l'ardeur et une querelle de désir », *προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος* (19a). Le premier substantif entre en correspondance avec l'*ἐπιθυμία* des prétendants d'Hélène (4b). Le second³ entre en correspondance avec les qualificatifs donnés au désir des prétendants : tous sont venus autour d'Hélène « par un désir qui aime vaincre et par un invincible amour des honneurs », *ὅπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικήτου* (4c). Qu'il y ait, parmi les prétendants d'Hélène, une compétition et un souhait de vaincre les rivaux, cela

1 *Πόθος* au sens de regret de ce qui manque : *Iliade* XVII 439 ; Hérodote I 165 ; Sophocle *Électre* 822... ; au sens de désir amoureux : *Bouclier* 41 ; Eschyle *Prométhée enchaîné* 654 ; Sophocle *Trachiniennes* 368 (dont on ignore la date de composition)...

2 Le parallèle a déjà été relevé par Pelliccia : je partage avec lui l'idée que le § 4 contribue à préparer la quatrième cause de défense d'Hélène, mais ce n'est pas là sa seule fonction (PELLICCIA 1992 p. 71-72 ; voir la discussion de son hypothèse au § 4, p. 64 et suivantes).

3 Voir les remarques sur ce terme au § 13, p. 124.

est compréhensible, mais dans le cas d'Hélène, parler d'une querelle est moins évident. La lutte est dans son cas interne : elle est provoquée dans son âme par la vue (τῆ ψυχῆ παρόδωκε 19a)¹, mais on comprend mal de quel type de lutte il s'agit. Une possibilité pourrait être qu'il soit question d'une lutte de son propre désir, divisé entre deux hommes, Ménélas et Pâris, ou bien d'une lutte entre son désir et un autre élément (par exemple, son souhait de résister à l'adultère et de ne pas quitter les siens). La mention n'est pas claire, mais elle pourrait impliquer que ce désir n'a pas été d'office accepté et n'a pas été d'office vainqueur². Elle participerait ainsi de la défense d'Hélène, au même titre que l'analogie avec le désir des prétendants au § 4 : ces échos soulignent qu'elle ne réagit pas autrement que ces hommes aux hautes qualités.

D. La requalification du désir d'Hélène en infortune.

Les implications de cette présentation du désir comme un élément malheureux, dont il n'est même pas dit clairement qu'il fait suite au plaisir de la vue, sont tirées : le désir est défini comme une source de souffrance, « maladie et inconscience de l'âme ». Non seulement Hélène est contrainte par un effet de la vue, mais en outre elle a subi un malheur.

D.1. *Le désir défini comme une maladie.*

Deux hypothèses sont proposées au sujet de la nature du désir, dieu ou maladie humaine³, qui reprennent les conceptions traditionnelles de la nature d'ἔρως et les retravaillent en partie. L'hypothèse d'une nature divine est très rapidement écartée, pour deux raisons : elle renvoie à la première cause et ne nécessite donc pas plus d'explication ; ensuite, l'argument selon lequel le désir est une force supérieure impossible à maîtriser a déjà été mis à mal. Il l'a été une première fois,

1 Mac Dowell souligne que le terme ἄμυλλα est inhabituel pour évoquer un comportement mental (DOWELL 1989 p. 39).

2 Voir également en ce sens IOLI 2013 p. 247.

3 L'opposition entre en résonance avec d'autres sources qui discutent de l'origine divine ou humaine des maladies ou du désir, suggérant l'existence de débat sur ces points. Le traité hippocratique contemporain *De la maladie sacrée*, que j'ai déjà évoqué au sujet des épodes, discute de ce qui relève des forces humaines ou des forces divines : il conteste notamment l'origine sacrée que les charlatans donnent aux maladies. Platon met également en perspective les deux conceptions du désir dans le *Phèdre*, où Socrate tranche en faveur de la conception divine : εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ ἔρως, Platon *Phèdre* 242e, « Si ἔρως est un dieu ou quelque chose de divin, comme il l'est... ». Voir également 265a, où cette fois le désir est présenté comme une folie, μανία, d'inspiration divine, distincte de l'autre type de μανία qui est une maladie humaine (νόσημα ἀνθρώπινον).

d'après nos sources, par Aristophane, lorsqu'il attribue au Raisonnement Injuste, dans les *Nuées*, l'argument de la toute-puissance du désir (sans dire pour autant s'il est un dieu ou non), auquel même Zeus est inférieur, afin de défendre l'adultère¹. L'argument a également été mis à mal par Hécube, qui remet en cause l'argument de l'origine divine du désir dans les *Troyennes* : la reine de Troie écarte la possibilité de l'intervention d'Aphrodite auprès d'Hélène, pour rendre cette dernière seule responsable de sa déraison².

Gorgias ne s'attarde donc pas sur un argument qui a déjà été considéré comme injuste et contesté, et privilégie une autre représentation du désir : il en fait toujours un élément qui s'impose aux hommes, mais qui appartient uniquement à la sphère humaine.

Cette représentation d'une maladie humaine ne va pas de soi : avant Gorgias, Euripide a déjà qualifié le désir de νόσος ou νόσημα³, mais ce désir-maladie est alors envoyé par un dieu. Gorgias est l'une de nos premières sources, si ce n'est la première, à en faire une maladie proprement

1 Aristophane *Nuées* 1080-82 : εἴτ' ἐς τὸν Δί' ἐπανενεγκεῖν, / κακείνος ὡς ἦπτων ἔρωτός ἐστι καὶ γυναικῶν / καίτοι σὺ θνητὸς ὢν θεοῦ πῶς μείζον ἂν δύναιο; « Alors remonte jusqu'à Zeus, au fait que celui-là même est inférieur au désir et aux femmes, et pour autant, toi, mortel, comment pourrais-tu être supérieur à ce dieu ? »

2 Je renvoie à la présentation de ce passage dans l'introduction à cette quatrième cause (p. 138-39).

3 Dans les pièces antérieures à 415, date présumée de l'éloge de Gorgias : καὶ γὰρ οὐκ ἀυθαίρετοι / βροτοῖς ἔρωτες οὐδ' ἔκουσία νόσος, Euripide *Dictys* fgt. 7 J-V. 1-2, « Car les désirs ne sont pas le choix propre des mortels ni une maladie acceptée de bon gré » ; ξύνοιδε δ' οὔτις οἰκετῶν νόσον, *Hippolyte* 40, « Aucun de ses serviteurs ne connaît sa maladie » (à propos du désir de Phèdre pour Hippolyte) ; ὦ θνητὰ πράγματ', ὦ γυναικείαι φρένες / ὅσον νόσημα τὴν Κύπριν κεκτήμεθα, *Ino* fgt. 3 J-VL. ; « Affaire propre aux mortels, humeur de femmes : quelle maladie héritons-nous de Cypris ! ».

humaine⁴. De cette façon, toute intervention divine est écartée, ce qui permet de montrer l'indépendance de la quatrième cause, qui ne recoupe pas la première.

Une fois la cause divine écartée, Hélène reste innocente. Ceci a été préparé de trois façons : le désir a d'abord été présenté comme un des effets qui résulte, chez beaucoup de personnes, de l'impression de ce qui est vu sur l'âme, ce qui en fait une contrainte venue des objets extérieurs. Ensuite, la qualification de maladie a été préparée par le § 17, où il a été dit que les objets effrayants suscitaient la peur, qui elle-même peut entraîner des peines, des maladies et des folies (§ 17 πολλοὶ δὲ ματαίοις πόνοις καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσιάτοις μανίαις περιέπεσον) : parler de maladie paraît moins surprenant après cette première mention. Enfin, le désir est classé aux côtés du regret, ce qui en fait un sentiment malheureux. Gorgias a pris soin de ne pas mentionner le plaisir qu'on peut tirer de la vue de véritables corps, encore moins celui qu'Hélène a pu éprouver face à Paris, il est tout de suite question du désir malheureux. L'innocence d'Hélène est encore renforcée par l'association de l'inconscience, ἀγνῶμα, à la maladie. Le terme est difficile à comprendre dans la mesure où il s'agit d'un hapax peu employé par la suite¹, construit à partir du verbe ἀγνοῶ, qui peut signifier « ignorer »² ou « ne pas reconnaître »³. On remarque toujours le choix par Gorgias de termes qui renvoient à une réalité concrète⁴, au lieu de recourir au substantif, plus attesté mais plus abstrait, ἄγνοια. On peut faire l'hypothèse qu'ἀγνῶμα désigne le fait de ne pas reconnaître un élément

4 Dans les trois pièces d'Euripide qu'on date avec certitude d'avant 415, date autour de laquelle on situe *l'Éloge d'Hélène*, la maladie est d'origine divine (notamment celle de Phèdre dans *l'Hippolyte*, voir PADUANO 2007 p. 59 pour la présentation des autres fragments et la possibilité que Gorgias soit le premier à donner une origine non divine à la maladie du désir). L'idée de désir-maladie d'origine purement humaine se retrouve dans d'autres pièces, dont une de date inconnue, la pièce satyrique *Les amants d'Achille*, où Sophocle qualifie de νόσημα la maladie des amants (fgt.149 Radt). Les autres pièces sont légèrement postérieures à 415. Chez Aristophane le terme est rattaché au désir dans deux pièces datées de 411. Dans les *Thesmophories*, Euripide se pâme d'amour pour une jeune fille et dit être victime d'une maladie, νόσημα, qu'il a contractée à sa vue (Aristophane *Thesmophories* 1116-18). Dans *Lysistrata*, une fois que les femmes ont décidé de priver les hommes de leur lit, tous se trouvent en constante érection : le chœur leur diagnostique là une « maladie d'athlète » (ἀσκητικὸν τὸ χοῦμα τοῦ νοσήματος, *Lysistrata* 1085). Il faut également mentionner une autre tragédie d'Euripide, *Ion*, où le personnage éponyme oppose dieu et maladie, mais d'une façon différente : le dieu n'est pas Éros ou Aphrodite, mais Apollon qui a imposé son propre désir à Créuse. Elle affirme en effet que le dieu Apollon s'est uni à elle, tandis que son fils suggère qu'elle s'est plutôt unie à un mortel hors mariage, en raison d'une maladie qu'on peut assimiler au désir : ὄρα σύ, μητερ, μὴ σφαλεῖς ἅ παρθένοις / ἐγγίγνεται νοσήματ' ἐς κρυπτοὺς γάμους / ἔπειτα τῷ θεῷ προστίθης τὴν αἰτίαν, Euripide *Ion* 1523-25, « Vois, mère, est-ce que, t'étant égarée en ce qui est une maladie pour les jeunes filles dans des unions cachées, tu ne renvoies pas la faute au dieu ? ».

1 Au IV^e siècle, il n'est attesté avec certitude que chez Théophraste (*Histoire des plantes* IX 4.8).

2 *Illiade* I 237...

3 *Illiade* II 807 ; Thucydide II 49...

4 Voir les termes employés pour évoquer la volonté divine en 6a, p. 81 et la note 2 p. 81.

précis, peut-être la maladie : ceci impliquerait que non seulement l'individu se voit imposer un désir, mais qu'en outre il n'a pas la possibilité d'y faire face, ne sachant précisément ce qui a lieu.

D.2. Conséquence : Héléne victime d'un malheur.

Cette redéfinition du désir entraîne son classement dans la catégorie de l'ἀτύχημα, « infortune », et non de l'ἀμάροτημα, « faute ». Le terme ἀτύχημα est attesté pour la première fois mais il est probable qu'en opposition avec ἀμάροτημα, il appartienne au lexique judiciaire : l'ἀτύχημα est défini dans les traités postérieurs comme un mal non prévisible, sur lequel l'individu n'a aucune prise, l'ἀμάροτημα comme un mal prévisible mais commis par ignorance, ἀγνοία¹. L'emploi d'ἀτύχημα innocente Héléne et l'écarte du blâme (οὐ μεμπτέον), et avec elle toute personne soumise au désir : l'énoncé ne mentionne pas particulièrement Héléne, de façon à valoir très généralement. Il en est de même avec la dernière phrase (19d, ἦλθε γὰρ, ὡς ἦλθε, ψυχῆς ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλεύμασιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς, « Héléne est venue en effet de la façon dont elle est venue, par des pièges pour son esprit, non par des intentions du jugement, et par des contraintes du désir, non par des préparations d'un plan »²). Le sujet de la phrase est ambigu : spontanément, on pense qu'il s'agit toujours du désir, comme dans la proposition précédente, mais cette possibilité est ensuite écartée car le désir est mentionné avec une autre fonction (ἔρωτος

1 Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1135b 11–19, τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις, τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἀμαροτήματ' ἐστίν, ὅταν μήτε ὄν μήτε ὁ μήτε ᾧ μήτε οὐ ἔνεκα ὑπέλαβε πράξει(...) ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἢ βλάβη γένηται, ἀτύχημα· ὅταν δὲ μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας, ἀμάροτημα (ἀμαροτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἢ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν), « Parmi les trois torts que l'on cause dans nos relations aux autres, les uns, commis avec inconscience, sont des fautes lorsqu'on ne pensait pas agir envers la personne envers qui on a agi, ni faire ce que l'on a fait, ni de cette façon ni pour cette raison. (...). Lorsque, par conséquent, le tort causé ne pouvait se prévoir, c'est une malchance ; lorsqu'il est prévisible mais sans qu'il y ait acte de méchanceté, c'est une faute : on commet une faute lorsque l'origine en matière de responsabilité est en soi, on subit un sort malheureux lorsqu'elle est hors de soi ». Les lignes suivant cet extrait présentent une troisième catégorie, l'injustice, ἀδίκημα, lorsqu'on est conscient de ce que l'on fait mais que ce geste n'a pas été prémédité. Voir également la *Rhétorique à Alexandre* 1427a 20-36, où ἀμάροτημα et ἀμαροτίαν semblent employés comme des synonymes pour désigner la faute commise par ignorance, δι' ἀγνοίαν.

2 Le terme τέχνη, dans la mesure où il est associé à la notion de préparation avec παρασκευή, désigne la ruse, un plan limité, plutôt qu'un art en général. Son sens est alors le même que celui qu'il prend pour évoquer le plan mis en place par Égisthe pour tuer Agamemnon, *Odyssée* IV 259. Voir également Thucydide V 18 : ὅπλα δὲ μὴ ἐξέστω ἐπιφέρειν ἐπὶ πημονῇ μήτε Λακεδαιμονίους καὶ τοὺς ξυμμάχους ἐπ' Ἀθηναίους καὶ τοὺς ξυμμάχους μήτε Ἀθηναίους καὶ τοὺς ξυμμάχους ἐπὶ Λακεδαιμονίους καὶ τοὺς ξυμμάχους, μήτε τέχνη μήτε μηχανῆ μηδεμιᾶ, « Il ne sera pas permis de porter les armes en vue de nuire ni de la part des Lacédémoniens et de leurs alliés contre les Athéniens et leurs alliés, ni de la part des Athéniens et de leurs alliés contre les Lacédémoniens et leurs alliés, ni par intrigue ni par machination ».

ἀνάγκαις). Une autre possibilité serait de considérer qu'en l'absence de sujet, il s'agit d'une sorte de tournure impersonnelle (« c'est arrivé comme c'est arrivé ») : dans ce cas, l'affirmation vaut pour toute personne soumise au désir¹. Mais le sujet est plus probablement Hélène : le groupe verbal ἦλθε ὡς ἦλθε rappelle la structure employée au § 6 pour dire qu'« Hélène a fait ce qu'elle a fait », ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν. L'argumentation de défense s'achève avec une formule proche de celle par laquelle elle a commencé². Comme dans l'annonce de la cause au § 15³, l'imprécision du sujet amène à une hésitation sur son identité, le désir ou Hélène : tous deux se superposent ici aussi, comme si la fille de Zeus ne se distinguait pas du désir qu'elle éprouvait et qu'elle suscitait.

Cette justification va plus loin que les précédentes en faisant de la personne soumise au désir la proie de pièges (ψυχῆς ἀγρεύμασιν⁴) et en affirmant pour la première fois clairement l'idée que le désir contraint (ἔρωτος ἀνάγκαις). Pour autant, le désir n'est pas responsable puisqu'il est une maladie. Comme les dieux dans la première cause, il pourrait être à l'origine du départ d'Hélène mais aucun coupable ne peut être désigné.

D.3. Bilan partiel.

La présentation du désir d'Hélène se distingue nettement de celle proposée par les poètes antérieurs, tout en reprenant des éléments de la tradition. Contrairement à ce que les poètes représentent, le désir d'Hélène n'est plus synonyme de transgression dans son éloge. On trouve la même idée que celle énoncée par Hécube, à savoir que ce désir n'est dû à aucune intervention extérieure sur qui reporter la faute. Mais à la différence de ce qu'Hécube conclut dans les *Troyennes*, Gorgias exclut toute idée de faute, en s'appuyant sur l'image traditionnelle du désir suscité par la vue⁵, du désir qui est une contrainte⁶ et qui est un mal ou une maladie. En superposant à ces

1 Lecture adoptée par Mc Dowell ; Bucheim et Cassin (DOWELL 1982 p. 40 ; BUCHEIM 1989 ; CASSIN 1995).

2 Lecture adoptée par Immisch (IMMISCH 1927 p. 52). Il en vient cependant à modifier en participe féminin les substantifs de la phrase précédente (εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγρόνημα, οὐχ ὡς ἀμαρτοῦσαν μεμπτέον, ἀλλ' ὡς ἀτυχήσασαν οἰκτιστέον), ce qui n'est pas nécessaire.

3 Voir p. 143.

4 Dans l'expression ψυχῆς ἀγρεύμασιν, je considère que le génitif ψυχῆς est objectif et qu'il est question de pièges pour l'esprit, selon une construction déjà à l'œuvre au vers 998 des *Choéphores* d'Eschyle : ἀγρευμα θηρός, « piège pour les bêtes sauvages ». Le terme poétique ἀγρευμα, qui n'est attesté que chez Eschyle et Euripide, est issu d'ἄγροα, qui désigne la chasse ou le gibier : il renvoie au domaine de la chasse.

5 Voir note 1 p. 143.

6 Voir p. 136-37.

représentations traditionnelles la description du phénomène psychologique du bouleversement de l'âme provoqué par la vue (phénomène dont le désir n'est qu'un des effets possibles), Gorgias peut donner à la vue une origine purement naturelle, mécanique, humaine. En tant que maladie qui résulte de ce vaste phénomène, le désir se rapproche des effets produits par les objets effrayants. Ainsi, même si la présentation de la peur face aux objets semble à première vue avoir peu de rapport avec la question du désir, elle sert l'argumentation et la présentation du désir comme une maladie : le propos s'avère cohérent et la défense d'Hélène, même si elle n'est pas directement traitée dans ces exemples, reste le point de mire.

E. Conclusion de la réfutation du blâme.

La question rhétorique qui conclut l'argumentation montre que la disculpation d'Hélène s'impose de façon évidente¹ : la conclusion qui fut identique pour chaque cause (Hélène n'était pas responsable) aboutit à une « élimination de la disjonction »². La façon dont chacune d'elles est mentionnée rappelle sa particularité : pour le désir, il n'est mentionné aucun agent extérieur (ἐρασθεῖσα) ; le discours et la force sont deux moyens qui soumettent une partie de la nature d'Hélène, soit son âme, soit son corps (λόγω ; βία) ; un autre type de soumission est exercé par la contrainte divine (ὑπὸ θείας ἀνάγκης). Le blâme s'avère donc injuste. Comme pour l'examen des autres causes, la conclusion principale est que le blâme est immérité³, ce qui rappelle que l'enjeu central de la défense est la réputation d'Hélène.

-
- 1 La question rhétorique introduite par πῶς χρή est récurrente chez Thucydide, où le verbe prend une valeur modale (Thucydide I 80 ; II 60 ; IV 62... : comment faudrait-il, comment se pourrait-il... ?). L'usage du χρή au § 20 peut faire écho à celui présent dans l'exorde, 1b (χρή τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν...), comme le suggèrent Bona et Spatharas (BONA 1974 p. 11 ; SPATHARAS 2001 p. 193).
 - 2 VERNANT 2001 p. 106 : « Si l'on admet une disjonction et que chaque terme disjoint conduit à la même conclusion, on peut déduire cette conclusion ».
 - 3 Conclusion de la cause 1, § 6 : εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἦ] τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον, « S'il faut par conséquent attribuer la cause à la Fortune ou au dieu, il faut absoudre Hélène de sa mauvaise réputation » ; Cause 2 : πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖν μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖν, « comment ne pourrait-elle pas être prise en pitié de façon naturelle, plutôt que d'être conspuée ? » ; Cause 3 : ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς, « tandis que celle qui a été persuadée est à tort, en tant que contrainte par le discours, déniée ». Pour la quatrième cause, il n'est pas dit aussi explicitement que l'enjeu de la défense est de lever la mauvaise réputation d'Hélène : cela apparaît dans l'annonce de la cause, lorsqu'il est dit que la faute est « prétendue » : εἰ γὰρ ἔρως ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγενῆσθαι ἀμαρτίας αἰτίαν, « Si en effet le désir était celui qui fit tout cela, Hélène échappera sans peine à l'accusation de la prétendue faute ».

Dans quelle mesure peut-on considérer que la réputation d'Hélène est rétablie, à l'issue de l'éloge ? Gorgias la déclare innocente, en vertu du fait que son départ à Troie est causé par une force supérieure et contraignante : la défense repose sur une conception de la liberté humaine limitée, dans la mesure où il est impossible aux hommes d'échapper à certaines forces¹. Certains savants parlent pour cette raison d'une forme de déterminisme², qui aurait pour spécificité que les forces contraignantes qui guident Hélène appartiennent, pour la plupart, au monde des hommes. Tous s'accordent sur l'idée que selon la perspective adoptée, la réponse à la question de la responsabilité d'Hélène n'est pas la même³. D'un point de vue éthique, la question reste posée : la morale grecque ne dédouane pas le mortel de son action même si les dieux sont impliqués (suivant le principe de la double responsabilité)⁴, et les deux dernières causes impliquent tout de même une action de la part d'Hélène (elle n'a pas été emmenée de force mais est partie persuadée par le discours ou sous l'impulsion du désir). Néanmoins, elle est dédouanée du point de vue logique et « gnoséologique » (le terme est d'Untersteiner). D'un point de vue gnoséologique, parce que, dans les deux dernières causes, qui impliquent une action de sa part, elle n'a pas agi en pleine conscience (ce que Pénélope suggère déjà dans l'*Odyssée* lorsqu'elle évoque Hélène)⁵. Et d'un point de vue logique, parce que Gorgias ne distingue pas cause et responsabilité (toutes deux signifiées par le terme αἰτία) : à partir du moment où une cause autre qu'Hélène est identifiée, Gorgias considère qu'elle est innocente.

Cette défense laisse indéniablement matière à discussion : au-delà de la question de la responsabilité de la personne lorsqu'elle est sous emprise, elle ouvre une boîte de Pandore. N'importe quel acte, à partir du moment où il inclut deux personnes, pourrait être défendu sous prétexte que celle qui a agi

-
- 1 Tordesillas et Ioli ne décrivent pas de la même façon les limites à cette liberté. Pour Tordesillas, Gorgias hérite de la représentation tragique de la liberté (les dieux n'interviennent généralement plus qu'en périphérie des événements et ils ne sont plus les garants des choix des hommes) et du questionnement de la tragédie sur la raison pour laquelle on fait le mal (TORDESILLAS 2008 p. 47-48). Ioli va plus loin : Gorgias se distingue de la tragédie dans la mesure où la question de la liberté de l'homme ne se pose plus tant en terme de choix laissé aux hommes par les dieux qu'en terme de sujétion de l'homme au pouvoir de l'autre (IOLI 2007 p. 38).
 - 2 ADKINS 1977 p. 10-11 (qui insiste bien sur le fait que ce déterminisme n'est pas revendiqué par le discours : il est une des implications du raisonnement de Gorgias) ; IOLI 2013 p. 248.
 - 3 UNTERSTEINER 1993 (1967) p. 178 ; BARNES 1982 p. 420 ; TORDESILLAS 2008 p. 50-53. ; STAVRU 2011 p. 90.
 - 4 ADKINS 1977. Je suis toutefois en désaccord avec l'affirmation d'Adkins dans le même article, selon laquelle la défense de Gorgias laisserait la place à quelques objections et n'exclurait pas toute possibilité de condamner Hélène (par exemple, Gorgias ne préciserait pas que la contrainte du désir né de la vue est inévitable) : la défense repose sur l'idée qu'Hélène n'a pas subi autre chose que ce que beaucoup d'autres individus subissent. Certes, tous ne subissent pas ces forces, mais l'objectif de la défense est de montrer qu'elle n'est pas plus faible que la majorité.
 - 5 *Odyssée* XXIII 218-24 (voir à ce sujet PADUANO 2004 p. 7 et PAPADOPOULOU 2003 p. 71). Calogero consacre un article à ce sujet, dans lequel il relève que Gorgias défend ici le principe, qui sera attribué à Socrate, selon lequel personne ne commet le mal volontairement (CALOGERO 1957).

a été persuadée et trompée par une autre personne ; n'importe quelle personne qui éprouve du désir pourrait être déclarée malade (§ 19), et Pâris qui a enlevé Hélène en premier lieu. Cependant, comme elle n'aborde pas la dimension morale et qu'elle reste logiquement cohérente, l'argumentation de Gorgias remplit son objectif : elle soutient qu'Hélène n'a pas pu partir à Troie de son plein gré, et ne tire pas d'autre conclusion que l'innocence de cette dernière.

IV. CONCLUSION DE L'ÉLOGE : LA RÉUSSITE DES OBJECTIFS FIXÉS, ASSOCIÉE À UN JEU DE MANIPULATION DU DISCOURS POUR GORGIAS (§ 21).

A. La réussite des objectifs du discours : un éloge conforme à la vérité, qui se réapproprie la tradition poétique.

Puisque le blâme s'est révélé immérité, le discours peut affirmer qu'il a réalisé son objectif de réhabilitation, dans la conclusion générale composée de quatre propositions en asyndète, et qui s'achève avec la mention surprenante du *παίγνιον*. Chacune de ces propositions répond à une partie de l'exorde et souligne que le discours a répondu à chacun des enjeux qu'il s'était initialement fixés¹. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre le *παίγνιον* : il est dans la continuité des objectifs du discours. Je rejoins donc les chercheurs qui considèrent que ce jeu est élaboré et montre que le discours, en louant Hélène, poursuit un enjeu supplémentaire².

Premièrement, Gorgias tire la conclusion du paragraphe précédent : puisque le blâme d'Hélène est injuste et qu'elle échappe à l'accusation, il a réussi à la délivrer de sa mauvaise réputation (*ἀφείλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός*, « j'ai par ce discours éloigné de cette femme la mauvaise réputation »). Par ce moyen, il a respecté la règle qu'il s'était fixée (deuxième proposition, *ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου*, « je m'en suis tenu à la règle que j'avais exposée au début de mon discours »). Cette règle renvoie sans doute au fait de produire un discours correct, qui est l'objectif central présenté dans l'exorde³ (et qui implique tous les autres principes et objectifs qui y sont énoncés : dire la vérité, respecter la valeur du sujet abordé, louer et contester ceux qui blâment, lever les accusations à l'aide du raisonnement). Par ces moyens, l'éloge a montré que les poètes mentaient en blâmant ce qui mérite d'être loué : ils sont donc coupables d'une faute morale et d'ignorance⁴, tandis que Gorgias peut, dans un troisième temps de sa conclusion, affirmer que, lui, il

1 L'usage de l'asyndète entre ces propositions correspond à ce qu'Aristote en dit par la suite ; elle crée un effet d'amplification car elle peut donner l'impression qu'on évoque plusieurs actions bien distinctes même quand il n'y en a qu'une : *ὁ γὰρ σύνδεσμος ἐν ποιεῖ τὰ πολλά, ὥστε ἐὰν ἐξαίρεθῆ, δηλον ὅτι τούναντίον ἔσται τὸ ἐν πολλά. ἔχει οὖν αὐξησιν. "ἦλθον, διελέχθην, ἰκέτευσα" (πολλὰ δοκεῖ), Aristote *Rhétorique* 1413b 32-1414a 1, « la conjonction, en effet, crée l'unité à partir de nombreux éléments, de sorte que, si on l'enlève, il est évident qu'au contraire, à partir de l'un il y aura de nombreux éléments. Il y a donc amplification : "je suis venu, j'ai parlé, j'ai supplié" (on imagine plusieurs événements) ». Aristote conclut son traité en préconisant l'usage de l'asyndète pour l'épilogue (1427a 6-7). Dans notre discours, les multiples propositions se résument à deux actions : louer Hélène et dire la vérité.*

2 Voir p. 15 et suivantes.

3 Voir p. 41-43.

4 *Éloge d'Hélène* 1d : *ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ*, « car c'est égale faute et ignorance de blâmer ce qui est louable et de louer ce qui est

a entrepris « de mettre fin à l'injustice du blâme et l'ignorance de l'opinion », καταλῦσαι μώμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν. Cette remise en cause du blâme fait, nous l'avons vu, partie intégrante de l'éloge : la même démarche implique de louer comme il le faut et de remettre en cause ceux qui blâment à tort¹. Parce qu'il a montré les qualités d'Hélène (§ 3-4) puis le fait qu'elle ne méritait pas de blâme (§ 5-19), Gorgias a réalisé son objectif, exposé dans l'exorde, de réaliser un discours adapté à son sujet et de dire la vérité : c'est alors seulement qu'il déclare explicitement, pour la première fois, avoir écrit un éloge d'Hélène, γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον.

Cette quatrième proposition surprend, avant même la mention du παίγνιον final : on s'étonne du choix du terme ἐγκώμιον, pour parler de l'éloge, alors que l'exorde a employé le terme ἔπαινος (1c). De surcroît, l'information sur le caractère écrit du discours peut surprendre. En effet, quoique l'écrit jouait à la fin du V^e siècle un rôle important pour la diffusion de la pensée et la promotion du talent des rhéteurs, l'improvisation orale lui était privilégiée, semble-t-il, par Gorgias et son cercle².

Le terme ἐγκώμιον est exclusivement poétique avant son emploi par Gorgias³, alors qu'ἔπαινος apparaît aussi chez Thucydide et Hérodote⁴. Il a été suggéré, de ce fait, que l'emploi d'ἐγκώμιον marquait une rivalité avec les poètes⁵. L'analyse qu'on vient de mener renforce cette hypothèse. Comme on a tenté de le montrer, Gorgias ne se contente pas d'aller à l'encontre de la réputation faite à Hélène par les poètes. 1) Nous avons vu que son discours répond au leur, car il

blâmable ».

- 1 *Éloge d'Hélène* 2a : τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἑλένην.
- 2 D'après Philostrate, Gorgias a initié la pratique de l'improvisation sur un sujet imposé par le public (Gorgias A1 D-K. = D11a L-M. Sur la capacité de Gorgias à improviser selon Philostrate et le regard porté par Alcidamas à l'écrit, voir NOËL 1989 p. 233-35). Alcidamas, un de ses élèves, condamne la pratique de l'écrit dans le *Contre les sophistes*, estimant que l'improvisation est plus difficile et montre davantage le talent des rhéteurs qu'un discours longuement préparé (§ 8 notamment). Au § 13 de notre discours, Gorgias lui-même a mentionné l'art avec lequel le discours était écrit pour plaire à la foule, sans se soucier de la vérité. Sur la question du rôle de l'écrit dans la circulation des discours, voir GAGARIN 2002 p. 21 et, chez les sophistes en particulier, O'SULLIVAN 1996. O'Sullivan montre qu'il y a une tension chez les sophistes entre écrit et oral : ils se présentent comme successeurs des poètes, et leur prose comme successeur de la poésie traditionnelle. En ce sens, ils se placent dans le sillage d'une pratique orale du discours. Mais pour imposer la prose, « ils adoptent le livre comme symbole » (O'SULLIVAN 1996 p. 117). Ford suggère que c'est le caractère écrit du discours qui justifie le terme παίγνιον, qui serait pour Gorgias une manière de s'excuser d'avoir cédé à cette pratique (voir l'exposé de son hypothèse p. 14-15).
- 3 Pindare *Olympique* II 47, X 77.... ; Aristophane fgt. 491.3 Kock. Des œuvres de Bacchylide et d'Ion auraient porté ce titre.
- 4 Pindare fgt. 181 ; Simonide 26.13 PMG ; Hérodote I 96, III 3... ; Thucydide I 76.4, I 82.2...
- 5 PERNOT 1993 p. 123 ; SCHIAPPA 1996 p. 74 et 1999 p. 121 ; VELARDI 2011 p. 114. Pour la distinction entre ἐγκώμιον et ἔπαινος chez Aristote et dans les textes théoriques plus tardifs, voir PERNOT 1993 p. 118-23.

s'attaque à l'origine de leur blâme, en cherchant les causes qui expliquent le départ d'Hélène. 2) Son éloge identifie également la raison expliquant que leur blâme est un mensonge : les poètes n'ont pas accès à la vérité grâce à l'inspiration, contrairement à ce qu'ils prétendent, et Gorgias propose un autre moyen que le leur d'accéder à cette vérité (le raisonnement, λογισμός, au cours duquel sont considérées les réalités que les hommes peuvent appréhender, à leur niveau). 3) Enfin, tout ce travail de remise en cause est effectué en reprenant et retravaillant des éléments présents dans la tradition poétique, comme si Gorgias se plaçait dans le sillage des poètes : des termes poétiques ou qui font écho à la tradition poétique¹ ; le style poétique² ; la volonté de Zeus devenue « volonté de la Fortune », Τύχης βουλήμα et associée à d'autres décisions divines (§ 6) ; la formule employée chez Hésiode pour revendiquer la connaissance du passé, du présent et du futur des Muses et du poète inspiré (§ 11) ; l'une des causes qui a entraîné Hélène vers Troie, le désir (§ 15-19) ; la représentation du désir comme une maladie (§ 19)...

La rivalité avec les poètes explique par conséquent l'expression γράφειν ἐγκώμιον Ἑλένης : d'une part, le fait que Gorgias se positionne par rapport à eux et hérite de la tradition justifie qu'il puisse employer le terme poétique ἐγκώμιον pour parler de son éloge. Mais, d'autre part, tout en se plaçant dans le sillage des poètes, il montre que ces derniers ne disposent pas de la connaissance et ne disent pas la vérité. La mention du caractère écrit de son éloge pointe le fait que lui ne compose pas sous l'effet de l'inspiration, soi-disant source de vérité des poètes. Le sophiste marque ses distances avec cette pratique : contrairement aux poètes qui ne font que transmettre oralement ce que les Muses leur apprennent, la rédaction de l'éloge suppose que Gorgias a élaboré son raisonnement et a soigneusement choisi ses arguments, en accord avec sa représentation de la vérité. La pratique de l'écrit, pratique de son temps, contribue à l'accès à la vérité.

B. Le παίγνιον, exploration du discours et création d'une vérité.

C'est dans la lignée de cette conclusion qu'il faut comprendre la mention du παίγνιον : elle est indissociable de ce qui précède, à savoir de l'accomplissement de l'éloge d'Hélène.

L'hypothèse selon laquelle Gorgias révélerait, avec le terme παίγνιον, que son discours n'est rien de plus qu'un jeu ou une tromperie du public³ semble difficile. Comme Papillon et Spatharas

1 Par exemple μῶμος § 1 ; ἔργα τελεῖν § 8 ; ἐπῶδα et θέλγειν § 10 ; ἄγρευμα § 19.

2 Je renvoie aux études sur le style et le rythme de Gorgias mentionnées en introduction (voir note 5 p. 6) et à la présentation des caractéristiques de ce style par Spatharas (SPATHARAS 2001 p. 17-42).

3 Je renvoie, pour ces lectures, à l'introduction p. 14 (« La minimisation de la valeur... »).

l'ont suggéré, il serait curieux qu'Isocrate, dans son éloge d'Hélène, loue la démarche de son prédécesseur et critique ce qu'il considère comme une faiblesse du discours de Gorgias (la défense à la place de l'éloge), si ce discours révélait n'être qu'une plaisanterie. Mais cette hypothèse est également affaiblie par le propos de Gorgias lui-même : elle signifierait en effet que, dans la même phrase, alors qu'il clôture définitivement son discours, l'orateur se satisfasse de son travail et le détruit en même temps, en signalant qu'il n'est pas sérieux. Comme cela fut souligné dans la présentation initiale des diverses interprétations portant sur le sens du *παίγνιον* et la fonction du discours, il paraît plus logique de réfléchir à la complémentarité possible entre *ἐγκώμιον* et *παίγνιον*, compris comme une composition sérieuse et ludique, en gardant bien en tête que le jeu est pour l'orateur (*ἐμὸν παίγνιον*), et qu'il dit donc quelque chose de sa propre pratique¹.

Cet *Éloge d'Hélène* a de frappant le fait que, même hors de la troisième cause de défense, il mène une réflexion sur le discours et ce, en abordant bon nombre de ses registres. Après avoir marqué son opposition au discours poétique et son souhait d'user d'un raisonnement pour parler d'Hélène, Gorgias commence par deux paragraphes d'éloge, où il réfléchit à ce qui est traditionnellement dit et au rapport de cette parole commune à la vérité (au sujet de la paternité d'Hélène, § 3) et à ce qui apporte confiance ou plaisir (§ 5). Avec la première cause de départ d'Hélène, il construit un discours qui énonce une loi physique (§ 6) ; avec la seconde, un discours judiciaire (§ 7). Au moment de parler du discours trompeur et persuasif dans la troisième cause, il définit plusieurs autres genres discursifs ou réfléchit à leur fonctionnement : la poésie (§ 9), les épodes (§ 10), les discours météorologiques, oratoires et les discours de joutes philosophiques (§ 13) ; il recourt également au registre médical (§ 14). Pour finir, il s'écarte du discours traditionnel sur le désir d'Hélène (§ 15-19).

Autrement dit, des discours poétiques et des réflexions issues de cette longue tradition, concernant aussi bien l'accès à la vérité que l'histoire d'Hélène (ses qualités comme les raisons de son départ), sont mêlés aux discours en prose qui se développent au cours du V^e siècle et aux modes de pensée et de raisonnement qu'ils véhiculent.

C'est dans cette capacité à manier tous les discours et les savoirs qu'ils véhiculent que réside le *παίγνιον*, et l'entreprise a deux implications. Elle constitue d'abord une exploration, une sorte d'expérience (sans doute exploitable dans un cadre pédagogique) : elle réfléchit à la façon dont ces discours variés peuvent être mis au service d'une seule cause, avec quelle force et quelles limites, et à la façon dont ils peuvent répondre à la question de la responsabilité humaine. Mais il faut ajouter

1 Voir p. 15 et suivantes (« Le *παίγνιον* compris comme un jeu élaboré »).

que tous ces discours et modes de pensée sont maniés en un seul discours cohérent et une seule argumentation et au service de sa propre vérité distincte de toute la tradition : l'éloge montre la capacité du discours et de l'orateur à tout exploiter pour recréer une vérité.

CONCLUSION - GORGIAS

La cohérence de l'ensemble de l'éloge d'Hélène ne s'impose pas à première vue, et cette difficulté est visible au regard des principaux problèmes que le texte a posés et qui ont fait l'objet des discussions que nous avons rappelées en introduction : apparente confusion entre éloge et défense d'Hélène ; apparente contradiction entre un discours qui prétend dire la vérité et la grande difficulté, aux dires de Gorgias dans ce discours même, à ne pas être trompé par le discours ; enfin, on a un apparent retournement du discours qui prétend rétablir une vérité, parce qu'il y a faute morale à ne pas dire ce qu'il faut, mais qui se définit finalement comme un jeu. À ces difficultés s'ajoute le fait que l'argumentation des troisième et quatrième causes développe des réflexions qui apparaissent comme des *ex-cursus*¹ : Hélène est assez peu présente à partir du § 6.

L'analyse a montré que le discours était pourtant d'une grande cohérence. Celle-ci est sensible dans le propos tenu sur Hélène, dans les procédés argumentatifs employés et dans la représentation philosophique, commune aux différents arguments, de la limite de la connaissance et du libre-arbitre des hommes, que seuls la raison logique et le discours compensent.

1. La cohérence de l'argumentation.

a. Un éloge en deux parties.

Il faut d'abord souligner la cohérence de l'argumentation. Montrer l'innocence d'Hélène fait partie intégrante de l'éloge, qui est composé de deux parties. La première (§ 3-4) constitue un éloge au sens strict du terme : elle célèbre les qualités, la généalogie et la beauté, dont Hélène dispose à un degré jamais atteint par aucun autre humain, homme ou femme. Cette première partie entérine le fait que le seul discours qu'Hélène mérite est un éloge, mais elle contribue aussi déjà à sa défense : le désir que les hommes de grande qualité éprouvent face à sa beauté fournit un antécédent à l'argument selon lequel Hélène est victime du désir comme toute personne peut l'être (§ 15-19) et, en outre, « le désir qui aime vaincre et l'invincible amour des honneurs » (ὅπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικητού, § 4), partagés par ces mêmes hommes, justifient la guerre à venir. L'origine des conflits est ancrée dans leurs aspirations, tandis que le départ d'Hélène à Troie, mentionné ensuite, n'est pas rattaché à la guerre.

1 Ainsi, pour la troisième cause, les § 13 et 14 poursuivent la discussion sur la persuasion par le discours alors que la cause d'Hélène a été jugée au § 12 ; pour la quatrième cause, la description de l'émergence de la peur et de ses conséquences semble avoir peu de rapport *a priori* avec la description du fonctionnement du désir.

La seconde partie du discours (§ 6-20) est toujours intégrée à l'éloge. Gorgias s'attaque de front à ce qu'il présente comme le seul problème à l'origine de sa mauvaise réputation, son départ à Troie. Toutes les causes aboutissent à l'idée qu'elle n'est pas responsable de ce départ : la responsabilité est reportée sur quelqu'un d'autre dans les trois premiers cas, et dans le quatrième aucun responsable n'est désigné. Hélène, elle, est toujours innocente et à plaindre : l'argumentation renverse le propos traditionnel en faisant d'elle non plus l'origine des malheurs des autres mais une victime. Ce qui lui vaut un blâme devrait lui valoir de la compassion. La suppression du blâme appartient donc à l'éloge, mais c'est là un éloge le plus limité qui soit, qui n'apporte pas de nouvel argument pour la célébrer, mais qui écarte toute possibilité de jugement négatif contre Hélène. Il vise non seulement à effacer la tension qui existe entre ses qualités et les malheurs auxquels elle est associée, mais aussi à montrer qu'Hélène est strictement positive et qu'on ne peut dire d'elle que du positif : sa personne peut désormais faire consensus en sa faveur, parce qu'Hélène n'est rien d'autre que sa remarquable généalogie et son exceptionnelle beauté.

b. Des procédés argumentatifs récurrents, pour des arguments qui se justifient
tous dans la démonstration en faveur d'Hélène.

Deux procédés argumentatifs ont été employés de façon récurrente dans ces parties de l'éloge. Le premier, qu'on retrouve pour chacune des quatre causes, est le recours aux vérités générales : le comportement d'Hélène est expliqué au moyen de phénomènes valables pour tous les individus. Le second procédé récurrent est l'accumulation exhaustive des précisions et des formulations pour décrire une même réalité : les héros attirés par Hélène disposent, à eux tous, de toutes les qualités possibles (§ 4) ; plusieurs types de divinités sont associées pour constituer la première cause (les dieux, la Nécessité et la Fortune, § 6) ; toutes les façons de juger « le Barbare » coupable et de le punir sont accumulées (« en terme de loi, de discours et d'action », § 7) ; le caractère guerrier de la scène décrite au § 16 est mentionné trois fois¹... Dans le même sens, les deux pères d'Hélène sont associés (§ 3) et tous les types de discours qui servent l'idée que la persuasion s'impose sont cumulés (§ 8 et 9 puis 13-14). Il y a peut-être là un jeu de variation sur les façons de représenter une même idée, mais cette exhaustivité est aussi un moyen de ne laisser aucune place à l'objection : rien n'est omis pour soutenir le propos.

1 § 16 : πολέμια σώματα καὶ πολέμιον ἐπὶ πολεμίοις ὀπλίσει κόσμον...

Même les propositions qui semblent très éloignées du sujet abordé contribuent à la démonstration. Ainsi, les discours évoqués après le premier verdict concernant Hélène, au § 13, soulignent que la persuasion est à l'œuvre même lorsque la raison est sollicitée par un discours argumentatif, tandis que l'exemple de la peur suscitée par la vue permet de justifier le fait que le désir, suscité lui aussi par la vue, soit comme la peur une contrainte et une maladie, § 16-17.

2. Une rivalité avec la poésie et une remise en cause du propos des poètes.

a. La vérité de Gorgias contre le mensonge des poètes trompés.

La cohérence de l'éloge passe également par une rivalité entretenue au long du discours avec les poètes et par la revendication d'une vérité distincte de la leur. Les études modernes insistent souvent sur le fait que Gorgias, tout en adoptant un style poétique et en cherchant à susciter le plaisir des auditeurs (§ 5), montre qu'il ne partage pas la même vision d'Hélène que les poètes¹. Nous avons vu qu'il ne se contentait pas de cela : il construit l'idée que la parole des poètes inspirés repose sur des bases qui ne peuvent pas leur permettre d'accéder à la vérité. Eux reçoivent une parole des Muses. Gorgias, quant à lui, tire profit du fait que le discours des Muses chez Hésiode, ou de la Déesse chez Parménide, soit ambivalent (puisqu'il peut être un discours vrai, mais également un discours faux ou trompeur)² pour suggérer que les poètes s'exposent au risque d'être trompés, puisqu'ils considèrent à tort comme toujours vraie la parole qu'ils reçoivent des divinités. Face aux poètes incapables de discerner le vrai du faux dans la parole des Muses, Gorgias revendique une autre voie d'accès à la vérité, loin des divinités. La vérité peut être appréhendée par l'individu s'il la recherche, à l'aide de son raisonnement, en se concentrant sur ce qui est au niveau de son expérience du monde : c'est une vérité à hauteur d'homme, qui réside dans la compréhension des événements qui nous environnent (§ 11) : on se rapproche de la pensée de Protagoras, qui nie la possibilité de connaître la nature des dieux, compte-tenu des limites de la nature humaine, et qui estime que l'homme ne maîtrise et ne connaît que ce qui relève de son expérience³.

Pour Gorgias, celui qui connaît une vérité issue de son expérience peut proposer un discours non trompeur à ses auditeurs : c'est ce qu'il prétend faire lui-même, même si l'accent est mis, dans l'éloge, sur le discours trompeur (celui des poètes, celui qui a trompé Hélène, celui qui trompe dans

1 Comme cela a été notamment montré par Velardi (VELARDI 1993 p. 818).

2 Voir p. 39.

3 Protagoras D9 et D10 L-M. = B1 et B4 D-K.

les épodes). En somme, parmi tous ces discours, son éloge d'Hélène serait le seul à ne pas être du côté du désordre, de l'ἀκοσμία, et à respecter le κόσμος du discours (tel qu'il est présenté au § 1). L'éloge de Gorgias conserve donc la cohérence nécessaire pour réussir son objectif : il peut, sans risque d'être accusé de contradiction, pointer le fait qu'Hélène a été trompée, que les poètes ont été trompés, et prétendre dire une vérité.

b. La reprise des sujets abordés par les poètes qui sont dans l'erreur.

Le fait de déclarer que les poètes sont dans le mensonge a pour conséquence que Gorgias reprend les motifs traditionnels associés à Hélène et à sa mauvaise réputation, mais pour les retravailler afin d'en tirer une lecture distincte de celle de ses prédécesseurs. Le premier de ces motifs est le rôle que jouent traditionnellement les dieux (cause A), qui peut prendre différentes formes : la planification par Zeus de la destruction des héros, dans les *Chants Cypriens*, ou l'intervention directe d'Aphrodite pour conduire Hélène auprès de Pâris (chant III de l'*Illiade* ; Alcée ou encore ce que dit Hélène dans les *Troyennes* d'Euripide). Dans le premier cas, Hélène est un instrument du funeste projet divin ; dans le second, elle n'est pas toujours exempte de faute morale. Le second motif associé à Hélène est son rapt : lui aussi est au cœur du chant III de l'*Illiade*, mais notre source principale sur le sujet est plutôt Hérodote (livres I et II), chez qui la possibilité du non-consentement d'Hélène n'est pas envisagée. Troisième motif traditionnel, le fait qu'Hélène a pu être persuadée, qui est notamment attesté dans les arts figuratifs (cause C). Enfin, quatrième motif, le désir qu'elle a pu éprouver pour Pâris (cause D) est traditionnellement synonyme de transgression. Ces éléments qui conduisent au départ de Troie sont souvent entremêlés : Aphrodite assiste Pâris, est accompagnée d'Éros ou suscite le désir, et elle agit au moyen de la persuasion¹.

3. L'application de réflexions contemporaines et de considérations pragmatiques au sujet mythique.

La manière dont Gorgias développe ces motifs traditionnels, selon une optique nouvelle², est le troisième facteur de cohérence du discours que l'analyse a permis de mettre en évidence. Gorgias adapte en effet, de façon systématique, ces motifs à des raisonnements contemporains.

1 Voir les introductions à la troisième cause (§ 8) et à la quatrième (§ 15).

2 Je souscris donc à ce qu'a pointé, sans le développer, Giombini : elle souligne que les motifs traditionnels sont transformés, grâce à l'argumentation, en forces qui s'imposent à Hélène (GIOMBINI 2016 p. 37).

a. Étape préalable : une distinction nette entre les causes.

La première étape du processus d'adaptation que le sophiste met en œuvre est un préalable nécessaire au traitement des faits traditionnels suivant des réflexions contemporaines. Elle consiste à isoler nettement les unes des autres ces données traditionnelles, afin de démultiplier les causes qui ont pu influencer Hélène. L'intervention divine est ainsi cantonnée à la première cause (même l'hypothèse que le désir soit un dieu, § 19, renvoie à cette cause en employant le même lexique) ; l'enlèvement par Pâris n'est qu'un acte barbare, commis par un barbare, sans aide divine ; tout discours (et celui de Pâris à Hélène en particulier) assume à lui seul le rôle de tromperie et de persuasion qui, dans *l'Hymne à Aphrodite*, était attribué à Aphrodite ; le désir devient enfin un phénomène physiologique et psychologique. La distinction a deux effets : elle démultiplie les causes qui aboutissent de façon logique à conclure à l'innocence d'Hélène ; celle-ci s'impose de manière évidente. Également, cette distinction permet de traiter chaque donnée séparément (dieu, violence humaine, persuasion, désir). Elle ouvre ainsi la voie à la deuxième étape du processus d'adaptation, qui consiste à redéfinir et réévaluer chaque motif désormais bien distinct. Gorgias opère, pour ce faire, un travail de réflexion sur la nature et le fonctionnement de chacune de ces causes.

b. Des motifs traditionnels ré-évalués selon des réflexions pragmatiques et des règles physiques.

Il applique aux motifs traditionnels des considérations de son temps, d'ordre philosophique ou physique le plus souvent, et adopte une vision pragmatique et concrète. Casertano a noté, dans un article portant sur les troisième et quatrième causes, que le sophiste prenait en compte, pour ces causes, des éléments concrets qui caractérisent ou environnent l'homme (les mots, l'esprit, la vue, l'œil)¹. Ce constat vaut en vérité pour l'ensemble du discours. Gorgias jette sur les motifs traditionnels un regard qui est marqué par les considérations de son temps, où le monde est réévalué à l'aide de lois physiques (par exemple l'idée que le plus fort domine toujours le moins fort ; que les objets ont une existence propre et que leur image s'imprime dans l'œil...), qui sont établies d'après l'expérience de l'homme.

Ainsi, Gorgias, premièrement, associe dans la cause A toutes les forces divines. Il associe en effet aux dieux traditionnels les divinités évoquées notamment chez Empédocle : Nécessité et Fortune. Leur

1 CASERTANO 1986. Pour Gorgias, « ce qui vaut n'est pas tellement le raisonnement abstrait sur le monde et la nature (ce qui équivaut au non-être) ou sur les principes et les éléments premiers, mais bien plutôt la compréhension concrète de ce que la nature signifie pour l'homme, les faits concrets auxquels l'homme est mêlé » (p. 218).

rôle évolue, au regard de ce qu'il est traditionnellement dit, pour prendre une dimension plus concrète : il n'est plus question de la « volonté » de Zeus, d'un projet divin large, mais de divinités supérieures qui s'imposent aux hommes à travers « une intention », « un ordre », « un décret » (§ 6). Il s'agit en somme de décisions précises et limitées, qui vont avoir des répercussions précises et limitées pour les hommes¹. Enfin, une fois ces divinités nommées, elles sont requalifiées et font l'objet d'une règle physique : elles représentent le plus fort, dépourvu de toute identité et de toute symbolique, et contraignent le plus faible².

Gorgias, deuxièmement, redéfinit le rapt. Il est cette fois relu dans une optique juridique et politique : il représente un abus et une violence faite à une personne et doit être puni en conséquence (cause B).

Troisièmement, dans la troisième et la quatrième causes, on l'a dit, la persuasion et le désir perdent leur caractère divin, ce qui contribue à minimiser le rôle des dieux. Puisqu'ils ne peuvent plus s'expliquer par une intervention divine, les phénomènes décrits deviennent des processus physiques et psychologiques, dont Gorgias dévoile les règles de fonctionnement. Pour la persuasion (dont Gorgias soutient aussi le caractère contraignant qu'elle a pu avoir parfois dans la tradition), il est expliqué que, selon le type de discours, elle ne passe pas par les mêmes canaux (par les émotions pour la poésie ; par les émotions, le plaisir et la magie pour les épodes ; par le plaisir pour les discours publics et par la rapidité des échanges pour les joutes philosophiques) mais qu'elle marque l'âme de son empreinte dans tous les cas. Le désir s'explique lui aussi par des lois physiques : le désir des hommes pour Hélène est une conséquence presque automatique de la beauté de cette dernière (§ 4) ; il est défini comme une maladie dont le malade n'est pas conscient, et est suscité par la vue qui, comme la persuasion, marque irrémédiablement l'âme.

Gorgias explique donc ce qui a conduit Hélène à Troie par des éléments concrets et des règles physiques, qui empruntent aux discours physiques, philosophiques, physiologiques ou psychologiques de son temps. Il participe ainsi de la réflexion que les sophistes mènent sur le rapport que l'homme entretient avec le monde environnant. Toute l'argumentation travaille ainsi à réviser, de façon plus concrète, la réputation d'Hélène, pour réévaluer le discours porté à son sujet et

1 Je renvoie à l'analyse p. 81.

2 Il y a là également une réflexion commune à certains sophistes : le propos de Gorgias fait notamment écho à celui de Thrasymaque, lorsqu'il affirme que la justice n'est que ce que le plus fort, dans son intérêt, impose au plus faible (Thrasymaque B6a D-K. = D21a L-M. = Platon *République* 338c et D21c L-M. = Platon *République* 343c-d). La loi du plus fort est énoncée par Gorgias comme une loi physique, tandis que Thrasymaque constate son application dans le domaine politique (voir UNTERSTEINER 1993 (1961) p. 186-87).

démontrer que sa mauvaise réputation n'a pas lieu d'être. La démonstration fait également preuve de pragmatisme lorsque Gorgias fait appel à l'expérience des auditeurs pour donner du crédit à son propos : il les prend pour témoins de l'action du discours sur l'âme, ou de l'influence de ce que l'on voit sur la vue puis sur l'âme, afin de montrer à ces auditeurs qu'ils sont eux-mêmes sensibles aux mêmes forces qu'Hélène. Pour résumer en un mot, l'éloge relève le défi de rendre accessible aux auditeurs le sujet mythique, en recourant notamment à leur expérience et en faisant d'Hélène une femme soumise aux mêmes lois que tous les mortels : l'histoire d'Hélène est analysée de la seule façon qui soit possible selon Gorgias, c'est-à-dire par une réflexion basée sur les connaissances humaines, à échelle humaine.

4. Le maniement de différents modes de pensée : exploration des capacités du discours et création d'une vérité.

Il en résulte qu'Hélène quitte le domaine poétique (et en particulier le monde de l'épopée) et que son départ est réévalué par le recours à plusieurs types de discours et à des modes de raisonnement variés, qui tous concourent à la dédouaner. Il y a sans doute, comme cela a souvent été dit, une fonction pédagogique à cet usage. Mais il y a aussi, comme nous l'avons expliqué en discutant du sens de *παίγνιον*, une mise en valeur de la richesse de ces discours et de ces modes de pensée de la fin du V^e siècle, ainsi qu'une démonstration, de la part de Gorgias, de sa connaissance concernant leur fonctionnement et de sa capacité à les maîtriser. Leur maniement permet de réfléchir aux implications concrètes de chacun d'eux sur la vie humaine : en particulier, malgré l'infériorité naturelle de l'humain face à un certain nombre de forces, il est montré que l'homme dispose, avec les discours, d'un moyen de se défendre contre l'usage de la force physique et d'accuser ceux qui font acte de violence (§ 7), d'émouvoir et de faire compatir (§ 9), d'amener les autres à se rallier à sa cause par la persuasion (§ 9-14), d'expliquer les phénomènes qui touchent le corps et l'âme (§ 8-19). Tous ces discours peuvent, en somme, être mis au service d'une seule cause dans un même éloge. L'éloge d'Hélène offre donc un terrain d'exploration des usages des différents discours, mais il montre aussi la capacité du discours en général à établir une vérité cohérente et nouvelle. Les deux lignes interprétatives des chercheurs modernes qui font de l'éloge-*παίγνιον* de Gorgias, soit une création qui célèbre la puissance du dire, soit un moyen de réfléchir à l'argumentation et à la persuasion¹, s'avèrent être, au terme de notre étude, parfaitement conciliables.

1 Voir pour rappel le point 5 p. 18.

Gorgias réfléchit ainsi non seulement aux limites que rencontre l'homme pour affronter le monde et ses lois, pour le connaître, mais aussi aux capacités dont il dispose pour tenter d'y faire face. Cette réflexion rejoint celle menée par un certain nombre de sophistes (Protagoras avec son principe de l'homme-mesure ; Thrasymaque avec le constat que la loi du plus fort est institutionnalisée dans la cité).

À l'issue de notre analyse, on peut aussi noter que l'éloge traite les mêmes thèmes que le *Traité du Non-Être*. Nous avons remarqué en introduction¹ que les deux œuvres de Gorgias ont été rapprochées, souvent pour conclure que Gorgias affirmait dans les deux cas que le vrai était inaccessible et incommunicable. En ce qui concerne l'éloge, nous avons été conduite à remettre en cause cette conclusion formulée par la plupart des savants. Si notre analyse, concentrée sur la figure d'Hélène, nous a amenée à laisser de côté le traité, il serait désormais intéressant d'y revenir pour comparer ce que Gorgias dit dans ses deux écrits au sujet du rapport de l'homme au monde et à la vérité. La comparaison paraît désormais d'autant plus légitime que nous avons remarqué que dans l'éloge d'Hélène aussi, Gorgias répondait à Parménide : non plus au sujet de son ontologie, comme dans le traité du *Non-Être*, mais au sujet de l'accès à la vérité.

Pour finir, quoique le discours propose une défense d'Hélène cohérente, en cherchant la vérité par la voie nouvelle du raisonnement fondé sur l'expérience humaine, il y a un point qui pose un important problème. Celle qui a été décrite comme la première parmi les premiers hommes et les premières femmes est victime des mêmes forces et des mêmes lois physiques que la majorité des mortels. Il n'y a là rien d'illogique, puisqu'elle fait partie de ces mortels, mais Hélène perd, au fur et à mesure du discours, la suprématie qui est la sienne telle qu'elle est présentée au début de cet éloge. Cette prééminence n'est même pas rappelée à la fin du discours : les causes ont chacune conclu qu'Hélène était à plaindre, l'éloge s'achève avec l'idée que sa réputation est imméritée, mais on ne revient pas sur ses qualités ni sur le fait qu'elle mérite bien un éloge. Et c'est en cela que la critique d'Isocrate à l'égard du discours de Gorgias prend son sens : le problème n'est pas tant qu'Hélène soit défendue dans le cadre de son éloge, que le fait qu'on perd de vue la raison pour laquelle elle se distingue et mérite un éloge. Isocrate va donc procéder autrement : non seulement il dira dès le début, comme Gorgias, qu'Hélène se distingue du reste des êtres humains, mais il précisera qu'elle se distingue même des héros, puis, au fur et à mesure du discours, il accentuera sa spécificité en lui

1 Voir l'introduction à l'éloge de Gorgias, p. 4 et 9.

accordant des pouvoirs divins et une nature divine. Tandis que l'un humanise Hélène, l'autre la divinise.

PARTIE 2 - L'ÉLOGE D'HÉLÈNE D'ISOCRATE : COMMENTAIRE.

CHAPITRE I - PRÉSENTATION DU TEXTE ET DES PROBLÈMES.

I. PRÉSENTATION DES ÉTUDES ANTÉRIEURES.

Isocrate est un auteur difficile à cerner : on l'a dit orateur, alors qu'il ne prononce pas ses discours en dehors de son école¹ ; il dit pratiquer la philosophie, mais refuse la pensée spéculative que nous associons traditionnellement, dans le sillage de Platon, au terme « philosophie ». Cette difficulté à classer Isocrate², et donc à comprendre sa démarche, a probablement contribué à ce qu'il soit l'objet par le passé, tout comme Gorgias, d'un jugement contrasté et d'une attention relativement faible de la part des philologues³. Les œuvres du corpus isocratique n'ont pas toutes bénéficié du même intérêt et les études approfondies qui lui sont consacrées sont récentes⁴.

Nous nous intéresserons plus spécialement ici aux études consacrées à l'*Éloge d'Hélène*. En dehors de l'exorde, le discours a pendant longtemps suscité encore moins d'intérêt que d'autres discours, plus politiques, d'Isocrate, pour plusieurs raisons : tout d'abord, son sujet mythologique (caractéristique qu'il ne partage qu'avec le *Busiris*) et jugé paradoxal par la plupart des chercheurs, ont fait qu'on a pu considérer que le discours était moins sérieux ou permettait moins de comprendre la pensée d'Isocrate que ses autres discours. Ensuite, la lecture de l'éloge comme un ensemble est rendue difficile par la diversité des sujets abordés et le fait qu'on perde souvent de vue Hélène. En effet, l'exorde critique longuement la pratique du discours paradoxal par les contemporains et les prédécesseurs d'Isocrate et présente sa pratique éducative, opposée à la leur (§ 1-15). Une fois qu'il est question d'Hélène, ses qualités sont traitées sur deux paragraphes seulement (§ 16-17), avant qu'il ne soit question de l'intérêt que les hommes lui portent : Thésée

1 La question a été souvent traitée ; on pourra se référer en particulier à NICOLAI 2004 p. 13-27.

2 Isocrate est intégré au *Dictionnaire des Philosophes antiques* de R. Goulet, et les auteurs de sa notice, J.L. López Cruces et P.P. Fuentes González, lui attribuent le double titre de « maître d'éloquence politique et penseur » (*D.P.H.A.* III s.v. « Isocrate »). Voir BOUCHET 2014 p. 20-22 sur cette difficulté à préciser le domaine d'activités d'Isocrate.

3 Je renvoie de nouveau à BOUCHET 2014 p. 22 pour un aperçu des jugements qui ont pu être portés par la critique moderne sur Isocrate.

4 Les premiers commentaires philologiques approfondis datent des années 1990. Je renvoie à Chr. Bouchet pour une présentation très détaillée des études sur Isocrate (BOUCHET 2014 p. 24-26).

d'abord (§ 18-21), ce qui donne l'occasion d'un éloge de ses qualités de héros et de dirigeant d'Athènes (§ 24-37). L'attirance des prétendants pour Hélène (§ 39-40) puis le choix par Pâris d'Hélène lors du jugement de la beauté des déesses (§ 41-44) entraînent une défense de Pâris (§ 45-48), où Hélène passe de nouveau au second plan, avant que la guerre de Troie ne soit évoquée (§ 49-53). Suit un éloge de la beauté (§ 54-60) où de nouveau il n'est plus directement question d'Hélène, puis vient enfin l'éloge de ses actions (§ 61-68). Pour ces raisons, l'éloge a pu parfois être perçu comme un exercice d'éloquence, à l'argumentation éthiquement discutable¹.

L'éloge a d'abord intéressé pour ce qu'il montrait de la pensée d'Isocrate, en particulier dans l'exorde, au sujet de l'éducation et de son positionnement par rapport aux penseurs de son temps ou de la génération antérieure : on a en particulier recherché quels penseurs étaient visés à travers les critiques adressées aux auteurs paradoxaux (Platon, Antisthène, les éristiques...) et on s'est demandé si l'auteur d'un précédent éloge d'Hélène qu'Isocrate louait pour sa démarche, mais critiquait pour avoir manqué son objectif (§ 14-15) était Gorgias ou non². Le contenu même de l'éloge d'Hélène est laissé de côté dans ces premières études. Un exemple notable de cet intérêt limité porté au discours est le propos que tient Jaeger à son sujet dans son étude sur la *paideia* : il présente l'éloge pour souligner qu'il propose le programme éducatif d'Isocrate, comme le *Contre les Sophistes*³, et ses idées politiques, qui seront plus longuement développées dans le *Panegyrique*⁴. Le discours n'intéresse Jaeger que pour ce qu'il montre de la pensée d'Isocrate, plus longuement développée, selon lui, dans d'autres de ses discours.

La discussion sur l'interprétation générale du discours a été lancée par un article de G. Kennedy daté de 1958. Partant du constat que l'éloge d'Isocrate s'achève par une mise en valeur de l'alliance des Grecs contre les Troyens pour gagner Hélène, il suggère que l'ensemble du discours

1 Brémond et Mathieu qualifient l'éloge de « discours d'apparat » et d'« œuvre de jeunesse » (BRÉMOND-MATHIEU 1929 p. 153), tandis que Van Hook introduit ainsi le discours : « it is a "show-piece", a rhetorical exercise (...) for the modern reader, it, like its companion-piece *Busiris*, must be put among the least important of the compositions of Isocrates » (VAN HOOK 1961 p. 59). Flacelière parle d'un éloge d'un « grand intérêt » pour sa discussion sur la beauté mais estime que ce qu'Isocrate montre : « c'est plutôt son habileté, sa virtuosité de rhéteur sans scrupule dans un éloge aussi paradoxal, futile, sophistique, et, pour tout dire, aussi faux que ceux qu'il dénonçait en commençant » (FLACELIÈRE 1961 p. 14-15).

2 Lüddecke et Münscher consacrent des articles à ce sujet (LÜDDECKE 1897 ; MÜNSCHER 1899), puis il est également abordé dans des études qui ne se limitent pas à l'*Éloge* (l'article « Isocrate » de la *Pauly* que Münscher compose, MÜNSCHER 1916 et GOMPERZ 1905).

3 JAEGER 1944 p. 143 et 185.

4 JAEGER 1944 p. 67-70.

aurait pour but de défendre le panhellénisme¹. On a reconnu à Kennedy le fait que le discours prône effectivement une alliance panhellénique contre les Barbares, mais son interprétation selon laquelle l'éloge tout entier tendrait vers ce but a été remise en cause². La recherche d'une interprétation générale du discours a en particulier entraîné une discussion sur la cohérence entre l'exorde et l'éloge lui-même (à partir du § 16) : on s'est demandé comment s'articulaient l'exorde, qui critique les auteurs paradoxaux, et l'éloge lui-même, consacré à un sujet que beaucoup de chercheurs jugent lui-même paradoxal³. Après l'interprétation politique de Kennedy, des lectures intéressées par la dimension rhétorique de l'éloge ont été proposées, qui défendent la cohérence entre l'exorde et le contenu du discours : Heilbrunn considère que l'éloge d'Hélène est un moyen pour Isocrate de promouvoir son école ; Poulakos qu'il permet à Isocrate de défendre sa conception de l'éducation, qui doit passer par l'apprentissage du discours⁴. Ces études contribuent à remettre en cause l'idée que l'éloge d'Hélène serait un exercice paradoxal de peu d'intérêt, comparé aux discours où Isocrate développe longuement sa pensée. L'article de Poulakos a également amené l'idée qu'Isocrate ne faisait pas que présenter sa conception de l'éducation dans l'exorde, mais que l'éloge avait lui-même une fonction éducative : il représenterait un modèle d'éloquence et défendrait des idées morales⁵. Mais ces analyses de l'ensemble de l'éloge restent encore superficielles et ne discutent pas des moyens argumentatifs mis en œuvre dans le discours.

La monographie d'Eucken parue en 1983 est la première, à notre connaissance, à s'intéresser au détail du texte de certains passages de l'éloge, dans une perspective philosophique qui revient sur la question du rapport d'Isocrate avec les penseurs de son temps⁶. Eucken analyse les échos entre plusieurs discours d'Isocrate, dont l'éloge, et les propos d'Antisthène et de Platon, pour en déduire qu'Isocrate se positionne essentiellement contre ces philosophes. Mais ce n'est qu'en 1996 qu'une première monographie est entièrement consacrée à l'éloge, celle de J. Bons. Dans une première partie, l'auteur analyse dans le cadre de l'éloge d'Hélène trois termes de technique rhétorique (καίνος, καιρός, ιδέα), qu'Isocrate présente, dans l'exorde, comme des principes qui doivent guider la composition du discours⁷. Puis, dans une seconde partie, Bons commente brièvement l'éloge, afin

1 KENNEDY 1958.

2 En premier lieu par Heilbrunn (HEILBRUNN 1977).

3 Ce problème de cohérence entre l'exorde et le contenu de l'éloge est analysé en détail dans la première partie du commentaire qui suit.

4 HEILBRUNN 1977 ; POULAKOS 1986.

5 Ces idées essentielles ont été depuis approfondies.

6 EUCKEN 1983.

7 Ces termes ont auparavant fait l'objet, pour l'ensemble du corpus, d'une étude de Wersdörfer (WERSDÖRFER 1940).

de montrer comment ces principes de composition sont mis en œuvre. Il déduit de son étude que l'éloge d'Hélène est « sérieux », au sens où il ne s'agit pas que d'un exercice virtuose, mais où il reflète le programme éducatif d'Isocrate, des points de vue de la morale et de la technique rhétorique. L'analyse de *Bons vise* à montrer qu'Isocrate défend la même conception éducative que dans ses autres discours, et qu'il y applique certains principes techniques qui concernent l'*inventio* ou *heuresis*, afin de trouver des arguments, mais l'analyse reste encore peu développée et laisse de côté un certain nombre d'aspects du discours (notamment concernant la façon dont ces arguments s'articulent). Le commentaire consacré peu de temps après par S. Zajonz, en 2002, étudie par contre très en détail le texte. D'une grande érudition philologique, le commentaire étudie comment Isocrate dialogue à la fois avec les penseurs contemporains et avec la tradition et comment il adapte la pensée des premiers et les sources littéraires antérieures au profit de son argumentation. Le commentaire pâtit néanmoins d'un manque d'interprétation globale de chaque épisode, et de là de l'ensemble du discours : Zajonz considère que le travail effectué par Isocrate a pour seule ambition d'aboutir à une sorte de prouesse rhétorique, et elle en déduit qu'Isocrate compose un discours paradoxal, qui aborde de façon nouvelle un sujet souvent traité¹.

Ces monographies jouent un rôle important dans la compréhension du discours mais elles laissent des passages entiers privés d'interprétation : la place de chaque argument dans l'économie du texte et la progression de l'argumentation sont laissées de côté.

Des études plus limitées ont depuis approfondi la compréhension de certains passages du discours, selon deux perspectives. Pour commencer, nous mentionnerons l'étude de Blondell, qui appartient aux études de genre, l'une des rares études qui soient consacrées à l'image d'Hélène dans la littérature et accorde une longue place à Isocrate. La qualité principale de son étude est qu'elle est la première, à ma connaissance, à souligner que le discours d'Isocrate met en valeur des épisodes problématiques : le rapt d'Hélène par Thésée puis par Pâris. Mais l'analyse globale du discours qu'elle propose ne me semble pas juste. Elle compare Hélène chez Isocrate à un « Mac Guffin », un prétexte qu'on perd vite de vue et qui ne sert qu'à faire démarrer l'intrigue : en l'occurrence, Hélène et son désir seraient délaissés pour célébrer le comportement des hommes². Il est vrai que la figure d'Hélène est peu développée par Isocrate, mais l'opposition entre le traitement d'Hélène et le traitement des hommes que croit percevoir Blondell ne prend pas compte du fait que l'argumentation est sans cesse en lien avec Hélène : elle représente la beauté, et est à ce titre non seulement le point de départ, mais aussi la

1 ZAJONZ 2002 p. 56-57.

2 BLONDELL 2013 chapitre XI.

motivation qui guide les comportements masculins remarquables. L'éloge ne cesse donc pas de la célébrer lorsqu'il montre les actions masculines qui l'entourent.

D'autres études se sont intéressées à la question politique : on a mis en valeur le fait que la dimension politique du discours ne se limitait pas à la défense du panhellénisme, mais qu'Isocrate proposait aussi sa représentation du dirigeant idéal à travers la figure de Thésée¹, en se réappropriant le passé mythologique ou historique pour célébrer le héros d'Athènes². Dans une seconde perspective, on réfléchit au genre du discours et en particulier à la question de sa nature paradoxale ou non : ce questionnement recentre l'attention sur la figure d'Hélène en posant la question de son statut dans cet éloge. Pendant longtemps, *l'Éloge d'Hélène* a été qualifié de paradoxal sans que cette catégorie ne soit vraiment interrogée. S'est alors posée la question de l'articulation entre la critique des auteurs paradoxaux, dans l'exorde, et l'éloge d'une figure paradoxale. La réponse apportée à cette question se base sur la critique du précédent éloge d'Hélène effectuée aux paragraphes 14-15 : ce discours antérieur, que certains attribuent à Gorgias, se présenterait comme un éloge mais serait en réalité une défense. Isocrate ne critique pas le choix du sujet du rhéteur, ni le fait de composer un éloge ou une défense d'Hélène, mais il critique l'absence de cohérence du discours, qui manque son but. Un certain nombre de chercheurs en ont déduit qu'Isocrate traite, avec Hélène, d'un sujet paradoxal, mais qu'il fait le choix de le traiter d'une façon qui n'est absolument pas paradoxale : à partir du moment où le rhéteur dit qu'il compose un éloge et qu'il s'oppose aux discours paradoxaux, le discours a toutes les apparences d'un éloge non paradoxal³. Quels sont les moyens mis en œuvre pour effacer l'aspect paradoxal que devrait avoir un éloge d'Hélène ? Pour S. Zajonz, c'est en parlant d'une façon renouvelée du sujet, et en pointant dans l'exorde que le discours aura un contenu nouveau et difficile, et porte sur un sujet noble, tout au contraire des autres discours paradoxaux qui parlent de sujets vils, faciles et absurdes⁴. Livingstone traite quant à lui rapidement de ce sujet en introduction à son commentaire de *l'Éloge de Busiris* : le caractère paradoxal des éloges de Busiris et d'Hélène est effacé, selon lui, par le respect des règles techniques de l'éloge et par une adhésion aux règles morales traditionnellement valorisées dans ce genre de discours⁵.

1 ATACK 2014 notamment. Les articles d'Azoulay abordent aussi la question, sans se limiter à l'éloge.

2 Gotteland propose une étude approfondie des moyens rhétoriques mis en œuvre pour aboutir à un éloge du héros et dirigeant idéal (GOTTELAND 2001). Voir également ATACK 2018.

3 POULAKOS 1986 p. 305-06 ; EUCKEN 2003 p. 36-37 (il parle de discours paradoxal à l'envers : Hélène est un sujet paradoxal qu'Isocrate traite avec des pensées sérieuses).

4 ZAJONZ 2002 p. 55-57.

5 LIVINGSTONE 2001 p. 13 : « *Helen and Busiris* illustrate how a resolute adherence to pure encomium, as opposed to defence, will tend to nullify any paradoxical quality a subject may have » et au sujet du *Busiris*, p. 21 : « These alternatives draw attention to the achievement of Isocrates' own Encomium,

Récemment, cette conception a été remise en cause. Il est vrai qu'Isocrate n'exclut pas explicitement le fait de défendre Hélène, au § 14. Cependant M-P. Noël souligne, à la fois d'après la critique adressée au prédécesseur d'Isocrate (elle propose d'y voir Gorgias) et celle adressée à Polycrate dans le *Busiris*, qu'Isocrate prône la conformité du discours à son sujet. Il précise également, plus tôt dans l'exorde, que les rhéteurs doivent s'intéresser aux sujets nobles, communs (ou « d'intérêt général », κοινοὶ λόγοι § 11). Si donc le rhéteur a pour principe de ne parler que de ces sujets, cela implique qu'Hélène en est un. Enfin, Noël relève que tout ce qui est dit d'Hélène dans l'éloge montre qu'elle fait consensus : elle est donc bien un sujet qui intéresse tous les hommes et au sujet duquel tous sont unanimes pour la louer¹. Th. Blank approfondit cette lecture : l'éloge d'Hélène ne fait pas que louer la beauté d'Hélène ou le consensus créé autour d'elle, mais il expose aussi des actions politiques exemplaires et montre qu'Hélène inspire une action morale idéale. Le sujet Hélène est donc pleinement en adéquation avec l'éloge (ce que n'est pas, selon Blank, *Busiris*, qui, lui, reste un discours paradoxal). Hélène serait par nature du côté du beau, physique et moral².

Cette dernière perspective pointe un élément important : la façon dont Isocrate loue Hélène laisse parfois planer un doute sur son objectif. Considère-t-il que louer Hélène va de soi et qu'elle est fondamentalement une figure positive, ou bien tout ce discours n'est-il qu'un exercice paradoxal, qui n'assume pas ce qualificatif ? Derrière son apparence de discours qui défendrait les mêmes conceptions politiques ou éducatives que le reste du corpus d'Isocrate, l'originalité de l'éloge repose sur une certaine ambiguïté quant à ce qu'il défend : une figure strictement positive, ou la capacité du discours à faire comme si une figure qui ne l'est pas était strictement positive ?

which praised *Busiris* in a way that was both rhetorically skilful and morally admirable, and prompts the reader to think again about what it is that makes such themes 'wicked'. Isocrates' treatment has in fact deprived the theme of its paradoxical—and mischievous—character, by adapting the material in accordance with proper rhetorical principles. (...) The rhetorical technique, which necessarily incorporates certain moral commitments (such as concern for the truth and dedication to the goal of *ὠφέλεια*), will itself guarantee the moral value of the finished work ».

1 NOËL 2010.

2 BLANK 2013.

II. STRUCTURE GÉNÉRALE ET TRADUCTION

A. Structure de l'éloge.

EXORDE	§ 1 - 15
<hr/>	
Critique des auteurs de discours paradoxaux et annonce du sujet.	
PREMIER ARGUMENT - Généalogie et qualités naturelles d'Hélène	§ 16-17
DEUXIÈME ARGUMENT - Thésée vaincu par la beauté d'Hélène	§ 18-38
<i>Récit de l'enlèvement d'Hélène par Thésée.</i>	§ 18-20
<i>Éloge de Thésée.</i>	§ 21-37
<i>Conclusion : Le comportement de Thésée atteste des qualités d'Hélène.</i>	§ 38
TROISIÈME ARGUMENT – La valeur supérieure d'Hélène	§ 39-53
Trois épisodes pour l'illustrer :	
- Hélène convoitée par tous les dirigeants puissants	§ 39-41a
- Le choix d'Hélène par Pâris lors du jugement	§ 41-49a
<i>Récit du jugement de Pâris.</i>	§ 41b-44
<i>Défense de Pâris.</i>	§ 44-48
- Hélène plutôt que la vie et le repos : la guerre de Troie	§ 49-53
<i>Le choix des Grecs et Barbares de souffrir pour Hélène et leur patrie.</i>	§49b-51
<i>Le choix des dieux de s'engager derrière les hommes.</i>	§ 51-53
QUATRIÈME ARGUMENT – La puissance de la beauté.	§ 54-60
<i>La puissance de la beauté auprès des hommes et leur respect envers elle.</i>	§ 54-58
<i>La puissance de la beauté auprès des dieux.</i>	§ 59-60
CINQUIÈME ARGUMENT – Les actions d'Hélène, figure divine.	§ 61-66
<i>L'exercice de ses pouvoirs divins en faveur de ses proches.</i>	§ 61-63
<i>L'exercice des ses pouvoirs divins auprès des poètes.</i>	§ 64-65
<i>Conclusion : honorer Hélène.</i>	§ 66
<i>Les bienfaits d'Hélène pour la communauté grecque.</i>	§ 67-68
<hr/>	
CONCLUSION	§ 69

B. Traduction de l'Éloge d'Hélène d'Isocrate.

L'édition de référence est celle de Mandilaras¹.

Certains s'enorgueillissent chaque fois qu'ils traitent un sujet étrange et contraire aux attentes et sont capables d'en parler de façon supportable. Ils sont devenus vieux, les uns en disant qu'il n'était possible ni de dire ce qui est faux, ni de le contester, ni de soutenir deux discours opposés sur les mêmes affaires, les autres en expliquant en détail que le courage, la sagesse et la justice sont la même chose, que nous ne possédons aucune d'elles par nature mais qu'une seule science porte sur toutes, d'autres encore en passant leur temps en disputes, les uns absolument inutiles, les autres capables de causer des désagréments à ceux qui y prennent part. § 2 Quant à moi, si je voyais depuis peu ce travail superflu exister dans les discours et ces rhéteurs placer leur honneur dans la nouveauté de ce qu'ils trouvent, je ne m'en étonnerais pas de la même manière, mais en réalité qui est si novice qu'il ne sait pas que Protagoras et les sophistes de son temps nous ont laissé des écrits similaires et des écrits sources de bien plus de désagréments ? § 3 Comment en effet surenchérir sur Gorgias, l'homme qui osa dire qu'aucun étant n'existe ? Ou sur Zénon, l'homme qui essaya de démontrer que les mêmes choses sont possibles et au contraire impossibles ? Ou sur Méliossos, qui, puisque les réalités sont infinies en nombre, entreprit de trouver des démonstrations sur le fait que leur tout était un ?

§ 4 Cependant alors que ces hommes-là ont montré de manière si évidente qu'il est facile, sur ce que l'on expose, de tramer un discours faux, on passe encore son temps sur la même matière, or il faudrait, en abandonnant ce jusqu'au-boutisme qui dans les discours feint de réfuter mais qui a été dans les faits réfuté depuis longtemps déjà, poursuivre la vérité, § 5 aux actions avec lesquelles nous participons aux affaires de la cité, éduquer les disciples, et à l'expérience de celles-ci, les entraîner, en ayant à l'esprit qu'il vaut bien mieux avoir une opinion mesurée sur les sujets utiles qu'avoir une connaissance exacte sur les sujets inutiles et se mettre légèrement en avant sur les grands sujets que se distinguer fortement sur les petits et ceux qui ne sont en rien utiles à la vie.

§ 6 Toutefois ils ne se soucient en effet de rien d'autre que de s'enrichir auprès des jeunes, or l'exercice des querelles est capable de le faire : ceux qui ne se soucient encore ni de leurs intérêts particuliers ni de l'intérêt public prennent principalement plaisir aux discours qui se trouvent n'être utiles en rien. § 7 Il est donc grandement pardonnable que des personnes de cet âge aient une telle

1 MANDILARAS 2003.

disposition d'esprit : elles sont en effet en toute affaire dans cette disposition à l'égard des extravagances et des tours d'adresse ! Mais à ceux qui prétendent les éduquer, il est mérité d'infliger un blâme : alors qu'ils accusent ceux qui usent de tromperie dans les contrats privés et ne recourent pas de manière juste aux discours, eux-mêmes commettent des actes bien plus terribles que ceux-là : les premiers ont fait du tort à des gens qui leur sont étrangers, tandis qu'eux lèsent surtout leurs disciples. § 8 Ils ont à ce point fait en sorte que le discours mensonger gagne du terrain que désormais certains, les voyant en tirer parti, osent écrire que la vie des mendiants et exilés est plus enviable que celle des autres hommes et ils font valoir la soi-disant preuve que, s'ils ont quelque chose à dire sur de vils sujets, ils abonderont facilement sur ceux qui sont beaux et vertueux, pour le moins. § 9 Il me semble pour ma part que le plus ridicule de tout est de chercher à persuader, à l'aide de tels discours, qu'ils ont la connaissance des affaires politiques, alors qu'il leur serait possible de déclamer sur les sujets mêmes qu'ils annoncent : ceux qui revendiquent pour eux le fait de réfléchir et disent être experts, il convient qu'ils se distinguent et soient meilleurs que les non-spécialistes non sur les sujets négligés des autres mais sur ceux où tous sont rivaux. § 10 En réalité, ils agissent à peu près comme un athlète qui feindrait d'être le meilleur en descendant dans le gymnase où personne ne jugerait digne de descendre. En effet, quel homme capable de réfléchir entreprendrait de faire l'éloge des malheurs ? Eh bien, il est évident que c'est par faiblesse qu'ils se réfugient dans ces sujets.

§ 11 Il n'y a en effet qu'une seule voie pour de tels écrits, qu'il n'est pénible ni d'imaginer, ni d'apprendre, ni d'imiter, alors que les discours d'intérêt général, qui inspirent confiance et ceux qui leur sont semblables sont imaginés et prononcés au moyen de nombreux procédés et opportunités difficiles à apprendre ; leur composition est d'autant plus difficile que la gravité exige plus de peine que la raillerie, l'application plus de peine que le jeu. § 12 Preuve la meilleure : personne n'a jamais manqué d'arguments parmi ceux qui ont voulu louer les bourdons, le sel et des sujets de cette nature tandis que ceux qui ont entrepris de parler de sujets reconnus bons, beaux ou remarquables par leur excellence ont tous été dans leurs propos bien en-deçà de la réalité. § 13 Il n'appartient en effet pas à la même disposition d'esprit de parler d'une façon qui vaille la peine de chacun de ces sujets : il est facile d'amplifier par ses arguments les petits, difficile d'atteindre la grandeur des autres. Et il est rare de trouver sur des sujets renommés ce que personne n'a prononcé avant mais, pour les sujets médiocres et vils, ce que chacun trouve à faire entendre lui est tout entier propre.

§ 14 C'est pourquoi parmi ceux qui ont voulu bien parler je loue surtout celui qui a écrit au sujet d'Hélène, parce que c'est d'une femme d'une telle qualité qu'il a rappelé le souvenir, qui par la naissance, la beauté et la renommée s'est de beaucoup distinguée. Néanmoins voici une petite chose

qui lui a échappé : il dit avoir écrit un éloge à son sujet mais il se trouve qu'il a prononcé une défense de ses actes. § 15 Le discours ne repose pas sur les mêmes procédés ni les mêmes actions, bien au contraire : il convient de plaider une défense pour ceux qui sont accusés d'avoir commis une injustice et de louer ceux qui se distinguent par quelque chose de bien, mais, afin de ne pas sembler faire le plus facile : infliger un reproche aux autres sans rien présenter de ma main, je tenterai de parler de cette même femme en laissant de côté tout ce qui a été dit par les autres.

§ 16 Je ferai donc du début de sa race le début de mon discours. Parmi de très nombreux demi-dieux engendrés par lui, elle est la seule femme dont Zeus jugea digne d'être appelé père. Bien qu'il s'attachât particulièrement à l'enfant d'Alcmène et à ceux de Lédà, il privilégia à tel point Hélène plus qu'Héraklès qu'à l'un il donna la force qui peut maîtriser les autres par la violence, mais qu'à l'autre il attribua la beauté qui par nature gouverne aussi à la vigueur même. § 17 Sachant que les effets du renom et les distinctions ne sont pas issus d'une vie paisible mais des guerres et des luttes, comme il voulait non seulement élever leur personne au rang des dieux, mais aussi leur laisser une réputation éternelle, il mit en place une vie de peines et encline aux dangers pour l'un et fit de la nature de l'autre l'objet des regards et des combats.

§ 18 D'abord Thésée, que l'on dit fils d'Égée, dans les faits fils de Poséidon, lorsqu'il la vit alors qu'elle n'était pas encore dans la fleur de l'âge mais se distinguait des autres par son apparence, se laissa vaincre à ce point par sa beauté, lui qui était accoutumé à maîtriser les autres, que, alors qu'il avait à sa disposition la patrie la plus grande et la royauté la plus sûre, jugea qu'il n'était pas digne de vivre à la tête de ces biens présents sans bénéficier de l'intimité de celle-ci. § 19 Puisqu'il n'était pas capable de l'obtenir de la main de ses tuteurs mais que ceux-ci attendaient que l'enfant fût en âge et que fût prononcé l'oracle de la Pythie, méprisant le pouvoir de Tyndare, dédaignant la vigueur de Castor et Pollux et se souciant peu de tous les dangers de Lacédémone, il la prit de force et l'installa à Aphidna en Attique. § 20 Il eut une reconnaissance si grande envers Pirithoos, qui avait participé à l'enlèvement que, lorsque ce dernier voulut épouser Koré, fille de Zeus et Déméter, alors qu'il l'appela à l'aide pour descendre chez Hadès, puisque malgré ses conseils il n'était pas capable de l'en dissuader, bien que le malheur fût évident, il l'accompagna tout de même, estimant être tenu par cette dette : ne se soustraire à aucune des demandes de Pirithoos, en échange des dangers auxquels celui-là avait pris part avec lui.

§ 21 Si donc l'auteur de ces actions était un individu quelconque et n'était pas de ceux qui se distinguent amplement, il ne serait pas encore évident de savoir si ce discours est un éloge d'Hélène ou une accusation contre Thésée mais en réalité nous trouverons que parmi tous les autres hommes qu'on tient en estime l'un est privé de courage, l'autre de sagesse, un autre de quelque autre lot de ce genre tandis que lui seul n'en est même pas dépourvu d'un seul mais possède l'excellence parfaite.

§ 22 Il me semble qu'il convient de parler de lui aussi plus longuement ; je pense en effet que c'est là une très grande preuve, pour ceux qui veulent louer Hélène, que de démontrer que ceux qui l'ont aimée et admirée étaient eux-mêmes plus admirables que les autres. Tout ce qui a lieu de nos jours, nous pourrions en juger de façon convenable avec les opinions qui nous sont propres, mais il convient, au sujet d'affaires si anciennes, que nous nous montrions d'accord avec les hommes capables de réfléchir à cette époque.

§ 23 Ce que je puis alors dire de plus beau au sujet de Thésée est que, alors qu'il a vécu à la même époque qu'Héraklès, il s'est taillé une réputation qui rivalise avec celle de celui-là. Non seulement ils se sont en effet parés d'armes fort semblables, mais ils ont aussi exercé la même conduite, qu'ils ont mise à la hauteur de leur parenté commune. Nés en effet de frères, l'un de Zeus et l'autre de Poséidon, ils eurent des passions qui furent elles-mêmes sœurs : eux seuls en effet, parmi nos ancêtres, se sont faits les champions de la vie humaine. § 24 Il se trouva que l'un affronta les plus célèbres et plus grands risques, l'autre les plus utiles et les plus proches des Grecs. En effet, à l'un, Eurysthée faisait des prescriptions : amener les bœufs d'Erytheia, apporter les pommes des Hespérides, faire remonter Cerbère et accomplir d'autres peines de ce genre, par lesquelles il allait non pas être utile aux autres mais courir pour lui seul des dangers ; § 25 l'autre, qui était son propre maître, a choisi ceux des combats grâce auxquels il allait être un bienfaiteur pour les Grecs et pour sa propre patrie. Le taureau qui fut lâché par Poséidon et ravageait le territoire, auquel personne n'avait le courage de se confronter, en le maîtrisant seul il écarta des habitants de la cité une peur terrible et une extrême indigence. § 26 Après cela, une fois devenu l'allié des Lapithes, alors qu'il mena le combat contre les Centaures, hybrides qui supérieurs en vitesse, en force et en audace, saccageaient des cités, s'apprêtaient à en saccager d'autres et en menaçaient d'autres, il fit aussitôt cesser leur violence par sa victoire sur eux au combat et fit disparaître peu après leur race du monde des hommes. § 27 Vers la même période, le monstre nourri en Crète, né de Pasiphaé fille du Soleil, la cité lui envoyait en tribut, en vertu d'un oracle, deux fois sept jeunes gens. Lorsqu'il vit qu'ils étaient conduits et escortés par le peuple tout entier vers une mort contraire aux lois, visibles de tous, et qu'ils étaient pleurés comme des défunts alors qu'ils étaient encore vivants, Thésée se sentit si indigné qu'il pensa qu'il valait mieux mourir que de vivre en étant à la tête d'une cité contrainte de

s'acquitter auprès de ses ennemis d'une dette si lamentable. § 28 Il prit la mer avec eux, maîtrisa une nature mêlée d'homme et de taureau, qui disposait de la force adaptée au fait qu'elle était composée de tels corps, sauva les jeunes gens, les remit à leurs parents et libéra la cité d'un ordre si contraire aux lois, terrible et difficile à abolir.

§ 29 Je ne sais comment je tirerai parti du reste : puisque j'ai fixé mon attention sur les exploits de Thésée et commencé à en parler, j'hésite à m'interrompre au milieu et à laisser de côté la transgression des lois par Sciron, Cercyon et d'autres de ce genre. D'eux, ce héros se fit l'adversaire et il écarta des Grecs des malheurs extrêmes et terribles. Je suis toutefois conscient de me porter hors de ce qui est opportun et crains de sembler à certains m'occuper de lui plus que de celle que j'ai prise pour sujet au départ. § 30 Face à ces deux risques, je choisirai donc de laisser de côté la plupart de ses exploits, à cause de ceux qui les écoutent sans plaisir, mais d'exposer les autres le plus succinctement possible, afin d'être agréable à ceux-là et à moi-même et de ne pas être vaincu totalement par ceux qui ont l'habitude d'être envieux et de faire des reproches à tous les discours. § 31 Il a donc exposé son courage lors de ces exploits où il s'est lui-même, de lui-même, mis en danger, la science qu'il avait pour la guerre, dans les batailles où il luttait avec la totalité de la cité, sa piété envers les dieux, lors des supplications d'Adraste et de celles des enfants d'Héraklès : les uns, en effet, en vainquant au combat les Péloponnésiens, il les sauva ; à l'autre, il permit d'enterrer les hommes morts au pied de la Cadmée en dépit des Thébains. Le reste de son excellence et sa tempérance, il l'a démontré dans les moments exposés auparavant et davantage dans ceux où il gouverna la cité.

§ 32 Il voyait, en effet, ceux qui cherchent à gouverner les citoyens par la force être esclaves des autres, ceux qui ont exposé les autres à une vie de dangers vivre eux-mêmes dans l'effroi et être contraints de faire la guerre, tantôt avec les citoyens contre ceux qui marchent contre eux, tantôt avec quelques autres contre ses concitoyens, § 33 dépouiller en outre les biens des dieux, exécuter les meilleurs des citoyens, se méfier de leurs plus intimes, ne vivre en rien avec plus d'insouciance que les condamnés à mort mais être enviés pour leurs biens extérieurs alors qu'ils s'affligent en eux-mêmes plus que les autres § 34 (quoi de plus douloureux en effet que de vivre toujours dans la crainte que l'un de nos proches nous tue et de ne craindre en rien moins ceux qui nous gardent que ceux qui conspirent contre nous ?). Il méprisa tous ces comportements, estima que de tels hommes sont non pas des chefs, mais des maladies des cités, et montra qu'il est facile à la fois d'être le maître absolu et de n'être en rien plus mal disposé que ceux qui sont régis par l'égalité. § 35 Et d'abord, lorsqu'il unifia la cité dispersée et divisée en villages, il la rendit si vaste qu'encore aujourd'hui,

depuis cette époque, elle est la plus grande des cités grecques. Après cela, quand il eut fait de la patrie un bien commun et libéré les âmes de ses concitoyens, il fit qu'ils rivalisèrent pour l'excellence à égalité : il avait foi dans le fait de leur être supérieur, aussi bien s'ils s'y exerçaient que s'ils ne s'en souciaient pas, et savait que les honneurs qui viennent d'hommes fiers sont plus agréables que ceux d'hommes asservis. § 36 Il était si loin d'agir sans le consentement des citoyens qu'il instituait le peuple en chef de la constitution, tandis que les citoyens jugeaient que lui seul était digne de les gouverner : ils pensaient que le pouvoir monarchique de cet homme était plus digne de confiance et d'un plus grand intérêt général que la démocratie qui dépendait d'eux. En effet, il n'était pas comme d'autres à prescrire les peines pour autrui et à jouir seul des plaisirs, il faisait au contraire un cas personnel des dangers et attribuait en commun à tous les avantages. § 37 Et c'est pourquoi il vécut sans être victime de conspiration mais en étant aimé, il ne conservait pas le pouvoir à l'aide d'une puissance étrangère mais était protégé par la bienveillance des citoyens ; il régnait en maître absolu par son pouvoir tout en étant à la tête du peuple par ses bienfaits. Il dirigeait en effet la cité d'une façon si respectueuse des lois et bonne qu'encore aujourd'hui, la marque de sa bonté est restée dans nos mœurs.

§ 38 Celle qui a donc été engendrée par Zeus, et qui a maîtrisé une telle excellence et une telle tempérance, comment ne faut-il pas la louer, l'honorer et penser qu'elle se distingue de beaucoup de ceux qui ont jamais existé ? Car nous ne pourrions pas nous concilier de témoin assurément plus digne de confiance ni de juge plus compétent des qualités attachées à Hélène que l'opinion de Thésée. Mais afin de ne pas sembler m'occuper du même sujet par manque de ressource, ni la louer en tirant parti de la renommée d'un seul homme, je veux aussi parler en détail des événements qui ont suivi.

§ 39 Après la descente de Thésée chez Hadès, en effet, alors qu'Hélène était revenue à Lacédémone, une fois qu'elle eut atteint l'âge d'avoir des prétendants, les hommes qui alors régnaient et avaient du pouvoir avaient tous la même disposition d'esprit à son égard : alors qu'il leur était possible de prendre pour épouse les premières femmes de leurs propres cités, ils dédaignèrent les unions locales et allèrent prétendre à sa main. § 40 Tandis que celui qui devrait vivre avec elle n'avait pas encore été désigné mais qu'ils partageaient encore un sort commun, il était tellement évident pour tous qu'elle serait l'objet de combat qu'ils se réunirent et se donnèrent l'assurance mutuelle de se porter secours, si quelqu'un dépouillait celui qui aurait été jugé digne de l'obtenir : chacun pensait se préparer cette assistance pour lui-même. § 41 Dans leur espoir

personnel, tous, à l'exception d'un seul homme, furent donc trompés, mais dans l'opinion commune qu'ils avaient d'elle, aucun d'eux ne se trompa.

Peu de temps après en effet, alors qu'avait lieu une querelle chez les dieux au sujet de la beauté, Alexandre, le fils de Priam, fut nommé juge. Héra lui offrait de régner sur toute l'Asie, Athéna de vaincre dans les guerres et § 42 Aphrodite lui offrait le mariage avec Héléne. Incapable de prendre une décision sur leurs personnes, mais vaincu par la vue des déesses, et contraint d'être juge de leurs dons, il choisit l'intimité d'Héléne au lieu de tous les autres, non qu'il ait eu en vue les plaisirs (pourtant, pour les hommes sensés, cela est préférable à bien de choses, néanmoins il ne fut pas attiré par cela) § 43 mais il désira être le gendre de Zeus. Il pensait en effet que cet honneur était bien plus grand et plus beau que d'être roi d'Asie et que de grands commandements et de grands pouvoirs échoient parfois à des hommes vils, tandis qu'aucun homme après lui ne serait jugé digne d'une telle femme ; il pensait en outre qu'il ne pourrait léguer à ses enfants aucun bien plus beau qu'en prenant pour eux ses dispositions de sorte à ce qu'ils deviennent des descendants de Zeus non seulement par leur père mais aussi par leur mère. § 44 Il savait en effet que les autres succès tombaient rapidement dans d'autres mains, mais que la noble naissance est toujours attachée aux mêmes, de sorte que ce choix serait au profit de toute sa lignée, alors que les autres dons ne vaudraient que le temps de sa vie.

§ 45 Aucun homme sensé ne critiquerait par conséquent ces raisonnements mais d'aucuns parmi ceux qui ne considèrent rien de ce qui est antérieur à l'affaire mais examinent seulement le résultat l'ont déjà accablé d'injures : il est facile pour tous de percevoir leur déraison en se fondant sur leurs sujets de médisance à son égard. § 46 Comment en effet ne se sont-ils pas sentis ridicules en pensant que leur propre nature était plus capable que celle qui fut choisie par les dieux ? Car ces derniers ne donnèrent sans doute pas au premier venu l'autorité de décider au sujet de celles qui entrèrent dans une si grande querelle, mais il est évident qu'ils accordèrent au fait de choisir pour juge le meilleur une attention aussi grande que le soin qu'ils apportèrent à l'affaire elle-même. § 47 Il faut l'examiner tel qu'il était et l'évaluer non en se basant sur la colère de celles qui ont perdu, mais sur ce qui par les délibérations de toutes les a amenées à choisir sa capacité de jugement. Rien n'empêche en effet que même ceux qui n'ont commis aucune faute ne souffrent à cause de ceux qui sont plus forts, par contre, il n'est pas possible que ce ne soit pas celui qui se distingue de beaucoup par la disposition d'esprit qui obtienne un honneur tel que devenir juge des dieux alors qu'il est mortel. § 48 Et je m'étonne que l'on croie qu'a mal délibéré celui qui a choisi de vivre avec celle pour qui bien des demi-dieux ont accepté de mourir. Comment n'aurait-il pas été insensé si, tout en

sachant que les dieux se disputaient volontiers au sujet de la beauté, il avait lui-même méprisé la beauté et n'avait pas estimé qu'était le plus grand des dons celui pour lequel il voyait ces déesses mêmes se passionner le plus ?

§ 49 Qui aurait dédaigné l'union avec Hélène, alors que, lorsqu'elle fut enlevée, les Grecs s'indignèrent comme si toute la Grèce avait été dévastée, tandis que les Barbares étaient aussi fiers que s'ils nous avaient tous vaincus ? Comment chaque camp était disposé est évident : bien que de nombreux griefs aient existé auparavant entre eux, pour ceux-là, ils étaient restés en paix mais pour cette femme ils entreprirent une guerre d'une ampleur inégalée, non seulement par la force de leur colère, mais aussi par sa durée et l'importance des préparatifs. § 50 Alors qu'il était possible pour les uns, en restituant Hélène, de mettre un terme à leurs maux présents, et pour les autres, en ne tenant pas compte d'elle, de vivre chez eux en toute sécurité le reste de leur vie, aucun des partis ne consentit à ces avantages. Au contraire, les uns voyaient avec indifférence des villes entièrement détruites et leur territoire dévasté, au point de ne pas la renvoyer aux Grecs, tandis que les autres préféraient vieillir en restant en terre étrangère et ne jamais voir leurs proches plutôt que de rentrer sur leurs terres en abandonnant Hélène. § 51 Ils faisaient cela parce qu'ils combattaient non pas au nom d'Alexandre et de Ménélas, mais au nom, pour les uns, de l'Asie, pour les autres de l'Europe, dans l'idée que le territoire où résiderait sa personne serait le plus heureux des deux.

§ 52 Un si grand désir de ces peines et de cette expédition fondit non seulement sur les Grecs et les Barbares mais aussi sur les dieux qu'ils ne détournèrent même pas leurs enfants des luttes autour de Troie mais que, quoique Zeus connût d'avance le sort de Sarpédon, Aurore celui de Mémnon, Poséidon celui de Cycnos, Thétis celui d'Achille, de concert, toutefois, ils les poussèrent et les envoyèrent ensemble, § 53 dans l'idée qu'il était plus beau pour eux de mourir en combattant pour la fille de Zeus que de vivre éloignés des dangers qui lui étaient liés. Pourquoi faut-il s'étonner de ce qu'ils méditèrent pour leurs enfants ? Eux-mêmes en effet s'alignèrent pour une bataille rangée plus grande et terrible que celle qui les opposa aux Géants, car alors qu'ils combattirent les uns avec les autres contre ces derniers, pour elle ils guerroyèrent contre eux-mêmes.

§ 54 C'est avec raison que ceux-là pensèrent ainsi et qu'à moi, il m'est possible de faire usage de tels propos emphatiques à son propos : elle a en effet obtenu un lot très important de beauté, qui est ce qu'il y a de plus respectable, honorable et divin au monde. Il est facile de connaître sa puissance : beaucoup de choses qui ne participent pas du courage, de la sagesse ou de la justice seront de toute évidence davantage honorées que chacune de ces qualités, tandis que parmi celles

qui sont privées de beauté, nous n'en trouverons aucune qui soit aimée : toutes, au contraire, sont méprisées, à l'exception de toutes celles qui ont une part de cette caractéristique. Et l'excellence est principalement estimée parce qu'elle est le plus beau des modes de vie. § 55 On pourrait comprendre aussi combien elle se distingue des objets à partir des façons dont nous sommes nous-mêmes disposés à l'égard de chacun d'eux. Les autres dont nous avons en effet besoin, nous voulons seulement en disposer mais nous n'éprouvons rien de plus en notre âme à leur égard. Au contraire le désir de ce qui est beau naît en nous, lui qui a une force d'autant plus grande que celle de la volonté que précisément ce dont il est question est supérieur.

§ 56 Envers ceux qui nous surpassent en sagacité ou en toute autre qualité, nous éprouvons de l'envie, à moins qu'ils ne se rendent aimables chaque jour en nous traitant bien et qu'ils nous contraignent à avoir de l'affection pour eux. Au contraire, envers des personnes belles, nous nous faisons bienveillants dès que nous les voyons et elles seules, comme les dieux, nous ne renonçons pas à les servir, mais nous sommes asservis à de telles personnes avec plus de plaisir que nous ne gouvernons les autres, et nous avons davantage de reconnaissance envers celles qui donnent beaucoup d'ordres qu'envers celles qui ne sollicitent rien. Ceux qui deviennent soumis à quelque autre puissance, nous les injurions et les appelons flatteurs, au contraire ceux qui sont au service de la beauté, nous les estimons enclins aux belles choses et aux labeurs. § 58 Nous faisons preuve d'une si grande piété et de tels égards envers une telle caractéristique que, parmi ceux qui possèdent la beauté, nous méprisons davantage ceux qui ont fait commerce de leur jeunesse et ont pris de mauvaises décisions à son sujet que ceux qui ont fait violence au corps d'autrui. Tous ceux qui au contraire veillent sur le printemps de leur vie et le rendent inviolable aux personnes mauvaises, comme un temple, pour le reste de leur vie, nous les honorons de la même façon que ceux qui ont rendu un bienfait à la cité entière.

§ 59 Et pourquoi faut-il s'attarder à parler des opinions des hommes ? Zeus, le maître de tout, fait bien la démonstration de sa propre puissance en toute autre occasion, mais c'est en devenant humble qu'il juge digne de s'approcher de la beauté. En effet, c'est en Amphytrion, après avoir pris ses traits, qu'il alla chez Alcmène ; c'est sous forme d'or qu'il s'écoula et qu'il s'unit à Danaé ; c'est après être devenu cygne qu'il se réfugia dans le sein de Némésis et c'est devenu semblable, de nouveau, à cet animal qu'il épousa Léda : c'est toujours avec art, mais sans violence, qu'on le voit pourchasser une telle nature. § 60 La beauté est à ce point privilégiée chez les dieux plus que chez nous qu'ils accordent le pardon à celles de leurs épouses qui sont dominées par celle-ci et qu'on pourrait montrer de nombreuses immortelles qui furent vaincues par la beauté d'un mortel : parmi

elles, aucune ne chercha à ce que ce qui eut lieu passât inaperçu comme s'il s'agissait d'un sujet de honte mais, dans la mesure où leurs actions étaient belles, elles voulurent qu'elles soient chantées plutôt que passées sous silence. La plus grande preuve de ces dires est que nous pourrions en effet trouver davantage de personnes devenues immortelles grâce à leur beauté que grâce à toutes les autres vertus.

§ 61 Hélène était d'autant plus supérieure à eux qu'elle les surpassait même par son apparence. En effet, non seulement elle a obtenu l'immortalité mais aussi, comme elle avait reçu une puissance égale à celle des dieux, elle fit monter ses frères parmi les dieux, alors qu'ils étaient déjà retenus par celle qui trace le destin, et comme elle voulait que la transformation soit fiable, elle leur donna des honneurs si manifestes qu'ils sauvent, lorsqu'ils sont vus par les marins en danger, ceux qui les invoquent pieusement. § 62 Après cela elle eut en retour pour Ménélas une si grande reconnaissance pour les peines et les dangers qu'il avait endurés à cause d'elle que, alors que la famille des Pélopidés était entièrement détruite, confrontée à des maux incurables, non seulement elle l'écarta de ces malheurs mais, faisant aussi de lui, mortel, un dieu, elle le fit prendre place dans sa demeure, en tant qu'assesseur, pour l'éternité. § 63 Et il m'est permis de prendre pour témoin de cela la cité de Sparte qui par son action a le mieux préservé les gestes antiques : encore aujourd'hui à Thérapié, en Laconie, on accomplit des sacrifices sacrés et ancestraux pour eux, non pour les héros, mais pour les dieux qu'ils sont tout deux.

§ 64 Elle a manifesté sa puissance aussi auprès du poète Stésichore : lorsqu'au début de son chant, il l'a calomniée, il se leva privé de la vue. Toutefois quand, après avoir reconnu la cause de son malheur, il composa ce qu'on appelle la palinodie, elle lui rendit son état premier. § 65 Certains Homérides même disent qu'elle se manifesta une nuit auprès de lui et lui prescrivit de composer un poème au sujet de ceux qui ont marché contre Troie, avec la volonté de rendre leur mort plus enviée que la vie des autres. Et c'est en partie, disent-ils, grâce à l'art d'Homère aussi, mais surtout grâce à elle que le poème est si aimable et célèbre auprès de tous.

§ 66 Par conséquent, dans la mesure où elle est capable de tirer vengeance et de témoigner sa reconnaissance, il faut que les plus riches se la concilient et l'honorent par des offrandes, des sacrifices et autres processions et que les philosophes entreprennent de tenir à son sujet un discours digne de ce qui lui est propre. Il convient en effet à ceux qui ont reçu une éducation d'offrir de telles prémices. § 67 A été laissé de côté bien plus qu'il n'a été dit. Mis à part, en effet, des techniques, des pratiques intellectuelles et les autres ressources qu'on pourrait attribuer à elle et à la guerre de Troie, c'est à juste titre que nous pourrions considérer qu'Hélène est aussi la cause du fait que nous ne

sommes pas asservis aux barbares : nous trouverons en effet que grâce à elle, les Grecs conclurent un accord, constituèrent une armée commune contre les barbares et qu'alors, pour la première fois, l'Europe dressa un trophée sur l'Asie. § 68 Un changement majeur en résulta pour nous. Dans le passé, ceux qui subissaient des revers chez les Barbares se jugeaient en mesure de gouverner les cités grecques : Danaos, après sa fuite d'Égypte, prit possession d'Argos, Cadmos de Sidon régna sur Thèbes, les Cariens occupaient les îles, Pélops, fils de Tantale, domina l'ensemble du Péloponnèse. Après cette guerre, au contraire, notre race fit de tels progrès qu'elle dépouilla les barbares de grandes cités et d'un important territoire. § 69 Si certains veulent donc travailler en profondeur et prolonger ces points, ils ne manqueront pas de ressources à partir desquelles ils pourront louer Hélène au-delà de ce qui a été dit mais ils trouveront beaucoup de nouveaux arguments à son sujet ;

CHAPITRE II – LE POSITIONNEMENT PÉDAGOGIQUE D’ISOCRATE DANS L’EXORDE (§ 1-15).

I. LE PROBLÈME DE LA COHÉRENCE ET DE L’INTERPRÉTATION DU DISCOURS.

A. État de la question.

A.1. Exposé du problème.

L’exorde occupe presque un quart du discours (quinze paragraphes sur les soixante-neuf) et le sujet du discours n’est exposé que dans les deux derniers. Les précédents paragraphes constituent une critique des auteurs de sujets paradoxaux : pour leur manque d’originalité (§ 1-3), leur mauvaise méthode éducative et la fausseté de leur propos (§ 4-7) et leur incompetence, visible à travers leur choix de sujets vils et faciles à traiter (§ 8-13).

Dans le passage de la *Rhétorique* consacré à l’exorde, Aristote précise que les exordes du discours épideictique, comme les morceaux introductifs des joueurs d’*aulos*, peuvent commencer par un sujet au choix du rhéteur, qu’il maîtrise, et, une fois ce sujet traité, le rattacher au sujet principal. Il nomme pour exemple de ce type d’exorde celui de l’éloge d’Hélène que propose Isocrate¹. Les commentateurs modernes d’Isocrate ont parfois compris qu’Aristote considérait que l’exorde épideictique de l’*Éloge d’Hélène* était entièrement hors-sujet par rapport au cœur du discours² et ont

1 Aristote *Rhétorique* 1414b 23-30 : καὶ γὰρ οἱ ἀληταί, ὅ τι ἂν εὖ ἔχωσιν ἀλῆσαι, τοῦτο προ-αυλήσαντες συνῆψαν τῷ ἐνδοσίμῳ, καὶ ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς λόγοις δεῖ οὕτως γράφειν, ὅ τι [γὰρ] ἂν βούληται εὐθὺ εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι, ὅπερ πάντες ποιοῦσιν. παράδειγμα τὸ τῆς Ἰσοκράτους Ἑλένης προοίμιον· οὐθὲν γὰρ κοινὸν ὑπάρχει τοῖς ἐριστικοῖς καὶ Ἑλένη. ἅμα δὲ καὶ ἐὰν ἐκτοπίση, ἀρμόττει, καὶ μὴ ὅλον τὸν λόγον ὁμοειδῆ εἶναι. « En effet les joueurs d’*aulos*, jouent pour commencer ce qu’ils maîtrisent bien et y rattachent le prélude [du morceau principal]. Dans les discours épideictiques aussi il faut écrire de cette façon : une fois qu’a été dit ce qu’on veut, donner et rattacher [le prélude du morceau principal]. C’est ce que tous font. Un exemple en est le proème de l’*Hélène* d’Isocrate car il n’y a rien de commun aux éristiques et à Hélène. En même temps, même si le proème s’éloigne du sujet il convient aussi que le discours ne soit pas tout entier uniforme ».

2 POULAKOS 1986 p. 2 : « By suggesting that epideictic orators need not connect proemium and main body tightly, Aristotle seems to encourage a view of epideictic according to which the introduction and the main body of a speech are two discrete entities » ; PAPIILLON 1996 p. 378-379 : « Aristotle (*Rhetorica* 3.14.1414b 27-28) first made the observation that the polemical introduction of the Helen is unconnected to the body of the speech ». P. Chiron est plus nuancé : « Aristote souligne la variété qu’apporte cet exorde (*s.v.* celui d’Isocrate) en partie hors-sujet » (CHIRON 2007 note 4 p. 495), ce qui est plus prudent : les éristiques auxquels renvoie Aristote sont en effet mentionnés au tout début de l’exorde, ce qui ne signifie pas que le philosophe considère que l’exorde est dans sa totalité sans point commun avec l’éloge d’Hélène. La même difficulté à comprendre si c’est le début de l’exorde considéré seul, ou l’ensemble de l’exorde qui n’a rien de commun avec la suite se retrouve chez

pris position sur la question de la cohérence entre l'exorde et l'éloge qui débute au § 16. Deux questions sous-tendent leurs réflexions. La première découle de la remarque d'Aristote : l'exorde et l'éloge défendent-ils un projet commun ? La seconde question porte toujours sur la cohérence du discours mais sur un plan qui n'est pas abordé par le philosophe grec : certains chercheurs se sont demandés comment concilier le sujet apparemment paradoxal que constitue l'éloge d'Hélène et la critique des auteurs de discours paradoxaux.

A.2. *Les interprétations.*

A.2.α. L'hypothèse d'un exorde sans rapport avec le contenu de l'éloge.

Les chercheurs estimant que le discours manque de cohérence sont peu nombreux. R. Flacelière, en introduction à sa traduction commentée de l'*Éloge*, considère qu'Isocrate ne démontre pas sa capacité à former des hommes d'État, ce qui d'après son propos introductif est pourtant son intention, mais qu'il produit un discours « aussi paradoxal, futile, sophistique, et, pour tout dire, aussi faux que ceux qu'il dénonçait en commençant »¹. On retrouve là un jugement similaire à certains de ceux portés au discours de Gorgias, où les complexités et ambiguïtés du texte passent pour des incohérences. G. Heilbrunn, dans un article consacré à la structure du discours, considère quant à lui que seule la seconde partie de l'exorde est en lien avec l'éloge d'Hélène, à partir du § 8, qui concerne les sujets de l'éloge et la manière de le composer. Isocrate y amène progressivement l'idée qu'Hélène est un sujet utile et y explique la nouveauté de son approche². La dissociation au sein de l'exorde à laquelle procède Heilbrunn n'est cependant pas justifiée dans la mesure où la réflexion sur les sujets d'éloge qu'il convient de traiter découle de la réflexion pédagogique développée dans les paragraphes précédents.

A.2.β. L'hypothèse de l'unité logique du discours.

Parmi les partisans de l'unité logique de l'ensemble, trois types de lecture du texte sont proposés : la première estime qu'une thèse politique est défendue dans l'intégralité du texte, la

Quintilien, qui précise que le sujet du discours est « amené par des éléments lointains », *longe a materia duci* (Quintilien III 8.8).

1 FLACELIÈRE 1961 p. 14.

2 HEILBRUNN 1977, notamment p. 157-59.

seconde ne s'intéresse qu'à l'aspect rhétorique du discours tandis qu'une troisième adopte une position intermédiaire selon laquelle Isocrate défendrait un projet pédagogique, à la fois rhétorique, moral et politique.

A.2.β.i. La lecture politique.

Suivant la première lecture, une thèse ou un thème d'ordre politique serait défendu par Isocrate à travers et au-delà du cas d'Hélène dans l'intégralité du discours. Selon G. Kennedy, il s'agirait du panhellénisme : Isocrate dans l'exorde se donne une intention sérieuse et évoque le rôle politique du rhéteur tandis que la fin du discours loue le fait qu'Hélène a permis une union panhellénique ; ces éléments permettraient de comprendre que chaque partie du discours vise à défendre l'unité des Grecs¹. Cette thèse fut très largement remise en question². Kennedy a le mérite de mettre l'accent sur la continuité de la réflexion politique dans le discours mais sa lecture est orientée : il part du principe que chaque partie du discours défend, à l'image des derniers paragraphes, un projet panhellénique et il les analyse à travers ce biais.

A.2.β.ii. La lecture rhétorique.

G. Poulakos considère que l'unité du discours est garantie par le fait qu'il traite en continu de la beauté, celle de la rhétorique dans l'exorde et celle d'Hélène (principalement) dans la suite. Le discours établirait une analogie entre Hélène et la rhétorique, deux éléments placés du côté du beau, qui amènent les hommes à effectuer des actions bénéfiques pour la société³. Aucun élément de l'éloge ne permet cependant de confirmer la construction d'une telle analogie entre Hélène et la rhétorique⁴. Mais d'autres chercheurs conviennent que l'éloge met en valeur la pratique rhétorique, ou plus précisément, met en valeur le talent du rhéteur. C'est l'interprétation de S. Zajonz qui s'intéresse alors à la question du rapport entre Isocrate et le paradoxal : l'éloge d'Hélène est un sujet paradoxal mais il n'y a là aucune contradiction avec la critique initiale des auteurs de discours paradoxaux, dans la mesure où le caractère paradoxal de l'éloge d'Hélène est relégué au second plan

1 KENNEDY 1958.

2 En premier lieu par Heilbrunn : HEILBRUNN 1977 p. 148-54.

3 POULAKOS 1986 p. 8-11 en particulier.

4 Pour une critique plus développée de l'analogie établie par Poulakos, qu'il situe dans le contexte d'un débat entre Platon et Isocrate, voir PAPILLON 1996 p. 379-82.

et où Isocrate se dissocie très nettement des autres auteurs paradoxaux. Son objectif serait de se singulariser afin de promouvoir son école et pour cela Isocrate se distingue de ses rivaux par sa méthode nouvelle et complexe de traiter son sujet : eux se contentent de sujets petits, qu'ils prétendent difficiles à traiter, et pour lesquels ils usent des ressorts de l'absurde tandis que lui opte pour un sujet élevé, réellement difficile parce qu'il le traite d'une façon nouvelle. Il se distingue aussi des philosophes qui ont développé des théories paradoxales en soulignant que lui est engagé dans une réflexion pratique¹.

L'analyse de l'exorde permettra de constater que Zajonz a raison de considérer qu'il n'y a pas d'incohérence à critiquer les auteurs d'éloges paradoxaux puis à composer un éloge d'Hélène : le caractère paradoxal d'Hélène n'est pas simplement relégué au second plan, il est totalement écarté. Isocrate présente sans ambiguïté Hélène comme un sujet non paradoxal et il s'en tient à cette présentation : à aucun moment son argumentation ne laisse entendre qu'Hélène puisse être négativement perçue ou a commis une action difficile à défendre. Aucune incohérence ne surgit donc de ses déclarations. Toutefois, l'interprétation de Zajonz ne voit dans l'exorde qu'un moyen rhétorique de se dissocier des autres rhéteurs, sans tenir compte que cette dissociation passe d'abord par la présentation d'un projet pédagogique.

A.2.β.iii. Un exorde qui présente le projet pédagogique et politique d'Isocrate.

Un certain nombre de chercheurs adopte une position intermédiaire entre les deux précédentes, considérant que le discours permet à la fois de présenter le talent rhétorique d'Isocrate et son projet pédagogique et politique. L'exorde inviterait à lire l'éloge comme un modèle du point de vue de la technique rhétorique, et de l'enseignement politique et moral qu'il transmet².

-
- 1 ZAJONZ 2002 p. 54-57. Sa thèse est exposée après un long état de la question où elle prend position contre plusieurs des spécialistes que je mentionne, notamment Ch. Eucken cité ci-après (p. 37-54).
 - 2 EUCKEN 1983 p. 78-100 ; PAPILLON 1996 p. 382-89 ; NOËL 2010 p. 230-32 ; BLANK 2013 p. 6-13. Cependant Ch. Eucken 1) considère l'exorde comme « largement autonome » (« weitgehend eigenständig ») par rapport à la suite (p. 44) et 2) a tendance à faire de la beauté le thème central du discours et à rapprocher beauté du discours, beauté d'Hélène et beauté des actions décrites (p. 94 : « gibt er ihrer Gestalt und Geschichte die Funktion, durchgehend das Wesen von Schönheit darzustellen »). Cette idée mérite d'être reformulée car elle ne rend pas bien compte de l'enjeu du discours. La beauté est entendue sous différentes formes (beauté physique, critère de jugement ou principe abstrait) et constitue un argument récurrent ; cet argument sert l'enjeu du discours : célébrer (ou défendre parfois) ce qui est moralement bon. Sur ce seul point précis, je rejoins la critique que Zajonz adresse à Eucken (ZAJONZ 2002 p. 41-47) ;

B. De la critique des auteurs paradoxaux à Hélène : de la réflexion théorique à l'exemple pratique.

La remarque d'Aristote pointe la particularité de cet exorde, si on le compare notamment à celui de l'éloge de Gorgias : le sujet du discours n'est donné que très tardivement et la critique initiale contre certaines thèses défendues par des philosophes et rhéteurs n'a, de prime abord, aucun rapport avec l'éloge d'Hélène. Toutefois l'ensemble de l'introduction se révèle cohérent, même si ce n'est que très progressivement que l'on se rapproche du sujet du discours, à la dernière des trois étapes de l'exorde. Première étape, la critique des auteurs de discours paradoxaux permet à Isocrate de marquer ses distances avec les thèses produites par plusieurs contemporains et prédécesseurs, rhéteurs ou philosophes, et leur manque d'originalité. Seconde étape, il en critique ensuite la méthode, alors qu'en contrepoint est présentée sa propre conception du discours : celui-ci doit servir à éduquer à la vie politique et, pour cela, porter sur un sujet élevé et non paradoxal. Troisième étape : un discours tel qu'un éloge d'Hélène y contribue, s'il est accompli avec une méthode adaptée au sujet (traiter le sujet élevé en rendant compte de sa grandeur et essayant d'en parler d'une manière nouvelle).

D'une réflexion large, d'ordre rhétorico-philosophique, sur un type de thèse et de discours, le propos en vient progressivement à présenter un exemple de type de discours et de méthode à produire ; il n'y a donc pas de problème de cohérence au sein de cet exorde. On remarque d'ailleurs, d'après l'état de la question qui précède, que, quoiqu'un certain nombre des études citées pose la question de l'unité entre le cœur du discours et l'exorde, ou au sein de l'exorde, cette question est souvent déviée pour porter sur l'interprétation de l'ensemble du discours. Le problème est ainsi plutôt de comprendre pourquoi un tel exorde, si long, qui part d'un point si éloigné du mythe, précède l'éloge d'Hélène.

L'analyse va montrer qu'Isocrate introduit l'éloge comme un exemple de discours composé en vue de l'éducation rhétorique et politique des citoyens, et sans rapport avec les thèses défendues par les auteurs paradoxaux. Dès lors, il en oriente la lecture, en présentant Hélène comme un sujet non paradoxal et utile pour la cité.

II. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION DE L'EXORDE (§ 1-15).

EXORDE - CRITIQUE DES AUTEURS DE DISCOURS PARADOXAUX ET ANNONCE DU SUJET.

§ 1 Identification d'un groupe : les auteurs de discours paradoxaux : leur comportement (orgueil de leur production) et les sujets qu'ils ont abordé.

- § 2-4 Justification de la critique contre leur comportement :
 - 2a. Dissociation d'Isocrate de ce groupe qui prétend à tort innover
 - 2b. (νῦν δέ...) Justification du caractère non récent de la pratique : une pratique datant de Protagoras et ses contemporains.
 3. Justification de l'idée que ces auteurs ne proposent aucune découverte : a) les exemples insurpassables de l'ancienne génération,
 4. b) la continuité dans l'élaboration de discours faux.

- § 4-5 **Préconisations sur les discours utiles qu'ils devraient tenir.**

Trois volets : un théorique, la recherche de la vérité (4 fin), subordonné à deux volets pratiques, auxquels sont associés deux principes : l'opinion raisonnable et l'action sur les choses utiles sont meilleures que la science exacte et l'action sur les choses inutiles.

- § 6-7. **Reprise de la critique : l'enseignement inutile et l'immoralité des auteurs paradoxaux.**
 - 6a-b. Leur motivation : l'enrichissement personnel, qui les incitent à former à la pratique éristique,
 - 6c-7. Pratique qui plaît aux jeunes étudiants, excusables en raison de leur âge
 - 7b. Opposition avec les maîtres : eux, lèsent leurs étudiants par leurs mensonges sur le bénéfice de leur enseignement et font preuve d'hypocrisie.

- § 8 **Conséquences morales sur leurs émules.**

ils développent des sujets mensongers, pour leur enrichissement et les prétentions qu'ils y associent sont infondées : ces sujets moralement problématiques sont vils et ne prouvent en rien leur capacité à traiter de sujets élevés.

- § 9-10 **Critique des prétentions que tous les rhéteurs paradoxaux associent à leurs discours :**

§ 9 Critique de la prétention à savoir traiter les sujets politiques

9a. ces sujets mensongers et vils ne persuadent pas de leur connaissance politique.

9b. Explication : ces sujets négligés par tous ne prouvent aucune expertise chez ces auteurs.

§ 10 Critique de leur statut de sophiste = de leur compétence discursive.

10a. Analogie entre les prétentions que rhéteurs tirent de leur travail et celles d'un athlète sans adversaire, pour montrer l'absurdité de leurs prétentions.

10b. Explication au fait que leurs prétentions sont infondées : ils ne peuvent trouver de rivaux sur les sujets qu'ils traitent parce qu'il ne s'agit pas de sujets que les personnes saines d'esprit pourraient aborder.

10c. Les sujets qu'ils traitent sont la preuve qu'ils sont faibles.

- § 11-13 **Comparaison des méthodes des discours politiques et des autres.**

11. Justification supplémentaire confirmant l'idée que les rhéteurs sont faibles : la méthode de discours employée. À la méthode unique qu'ils emploient pour leurs écrits et qu'ils doivent se contenter d'imiter s'oppose la variété et la difficulté des moyens qu'emploient les auteurs de discours politiques et affiliés.

12-13. Preuve de la difficulté de composition des discours politiques et de la facilité de composition des autres :

- 12. arguments faciles à trouver pour les sujets paradoxaux, mais pour les sujets réputés, difficiles à trouver qui soient à leur hauteur.
- 13a. Justification : pas la même démarche d'esprit requise pour amplifier les uns et rendre compte des autres.
- et difficile de trouver des éléments nouveaux à dire pour les sujets réputés, contrairement aux autres.

- § 14-15 **Annnonce du sujet.**

14. Implication de ce qui a été dit jusqu'alors : faire l'éloge d'Hélène est une démarche saluée.

14b-15a mais celui qui l'a entreprise a mal conçu son éloge et en a fait une défense, qui requiert des procédés et contenus différents.

15b. Exemple de ce qu'il faut donc faire, en cherchant à dire ce qui n'a pas encore été dit.

III. LA CRITIQUE DES AUTEURS DE DISCOURS PARADOXAUX (§ 1-15)

A. Première étape : l'indistinction des rhéteurs et des philosophes.

A.1. *Présentation initiale : la critique de la posture des auteurs de discours paradoxaux et de leurs thèses (§ 1).*

Le discours débute par la critique d'un groupe d'individus¹ définis par l'association entre un comportement et le type de discours qu'ils composent. Sont visés les auteurs de discours paradoxaux, c'est-à-dire de discours aux thèses contraires aux attentes du public², dont des exemples seront donnés ensuite. Si l'adjectif n'est pas en soi négativement connoté³, son association à l'adjectif ἄτοπος marque que les discours évoqués posent problème. L'adjectif ἄτοπος, déjà associé au discours avec une nuance négative par Thucydide⁴, désigne parfois une chose contradictoire ou illogique, que ce soit un comportement⁵ ou une argumentation : l'argumentation de Polycrate que condamne Isocrate dans l'Éloge de Busiris est ἀτοπώτατον en raison d'une contradiction entre la généalogie et la chronologie des événements qu'il présente :

Ὅ δὲ πάντων ἀτοπώτατον, ὅτι περὶ τὰς γενεαλογίας ἐσπουδακῶς ἐτόλμησας εἰπεῖν ὡς τούτους ἐζήλωσεν, ὧν οὐδ' οἱ πατέρες πω κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον γεγονότες ἦσαν. Isocrate *Éloge de Busiris* 8,

-
- 1 À plusieurs reprises Isocrate débute ses discours par la stigmatisation d'un groupe dont il se distingue : ceux qui ont une mauvaise opinion des rhéteurs et des adeptes de la philosophie dans le *Nicoclès* (III) (sous la même formule introductive εἰσὶ τινες) ; les maîtres qui promettent ce qu'ils ne pourront jamais enseigner dans le *Contre les sophistes*.
 - 2 Les premières attestations de l'adjectif παράδοξος se trouvent chez Platon (*Politique* 281a ; *Lois* 821a ; *République* 472a) et Isocrate (voir note ci-dessous).
 - 3 Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐν τοῖς λόγοις χρῆ τούτοις <τοῖς> περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων ζητεῖν τὰς καινότητας, ἐν οἷς οὔτε παράδοξον οὔτ' ἄπιστον οὔτ' ἔξω τῶν νομιζομένων οὐδὲν ἔξεστιν εἰπεῖν, Isocrate, *À Nicoclès* (II) 41, « il ne faut pas en effet chercher les nouveautés dans ces discours qui concernent les mœurs, dans lesquels il n'est permis de dire ni ce qui est contraire aux attentes, ni l'incroyable, ni rien de ce qui est extérieur aux habitudes ». ; οὕτω γὰρ ἐστὶν σφόδρα καὶ παράδοξα καὶ πολὺ τῆς τῶν ἄλλων ἀφεστῶτα διανοίας, *Sur l'échange* 272, « (ce que je vais dire) est à ce point violent, contraire aux attentes et tellement éloigné de l'intention des autres ». Voir aussi *Sur la paix* 66 ; *Philippe* 41 ; *Panathénaïque* 176 et 225.
 - 4 Thucydide III 38, où l'orateur Cléon, après le revirement des Athéniens sur la décision de massacrer les habitants de Mytilène, leur reproche de changer d'avis sous l'influence des autres orateurs : δοῦλοι ὄντες τῶν αἰεὶ ἀτόπων, ὑπερόπται δὲ τῶν εἰωθότων, « esclaves des sujets toujours atypiques, dédaigneux des sujets habituels ». L'adjectif apparaît aussi dans un vers à l'authenticité contestée de l'*Antiopé* d'Euripide, 8.1 J-VL., où il est question de « quelque muse atypique », μούσαν τιν' ἄτοπον.
 - 5 *À Démonicos* 42 ; *Lettre à Philippe* 15 ; *Lettre aux fils de Jason* 7.

« Ce qui est le plus étrange de tout, c'est qu'après l'être sérieusement intéressé à la généalogie tu as osé dire qu'il les a enviés, eux dont les pères n'étaient pas encore nés à cette époque ».

Plus loin dans le discours, c'est le fait que Polycrate omette une preuve permettant de défendre Busiris, comme il prétend le faire, qui est qualifié du même adjectif :

Καίτοι τὸν βουλόμενον ἀπολύσασθαι τὴν ὑπὲρ ἐκείνου διαβολὴν πῶς οὐκ ἄτοπὸν ἐστὶν ταύτην τὴν πίστιν παραλιπεῖν, τὴν οὕτως ἐναργῆ καὶ τηλικαύτην δύναμιν ἔχουσαν; Isocrate *Éloge de Busiris* 37,

« Et comment n'est-il pas étrange que celui qui entend mettre à jour la calomnie à son égard laisse de côté cette preuve, si évidente et d'une si grande puissance ? »¹

Le comportement que ces auteurs adoptent pose également problème. Ils tirent orgueil² de leurs productions alors qu'ils se contentent de les rendre supportables, comme on supporterait un événement pénible : il n'est pas même question d'approbation ni de plaisir de la part des auditeurs avec l'adverbe ἀνεκτῶς³. L'usage du verbe καταγηράσκω, « vieillir », à la phrase suivante laisse en

- 1 Également *Panegyrique* 127 : Καίτοι πῶς οὐκ ἄτοπον τοὺς προεστῶτας τῶν Ἑλλήνων ἕνα μὲν ἄνδρα τοσοῦτων ἀνθρώπων καθιστάναι δεσπότην ὧν οὐδὲ τὸν ἀριθμὸν ἐξευρεῖν ῥάδιόν ἐστιν, τὰς δὲ μεγίστας τῶν πόλεων μηδ' αὐτὰς αὐτῶν ἔαν εἶναι κυρίας, ἀλλ' ἀναγκάζειν δουλεύειν ἢ ταῖς μεγίσταις συμφοραῖς περιβάλλειν; « et comment n'est-il pas étrange que les premiers des Grecs placent un seul individu à la tête d'hommes si nombreux qu'on ne peut facilement les dénombrer, tandis qu'ils ne laissent pas même les plus grandes cités avoir l'autorité sur elles-mêmes mais les contraignent à l'esclavage ou la chute dans les plus grands malheurs ? ». Voir aussi *Contre Callimaque* 14 et à *Démonicos* 42.
- 2 Le verbe μέγα φρονεῖν est en soi neutre (voir par exemple Isocrate *Panegyrique* 25 : τοὺς εὐλόγως μέγα φρονούντας, « ceux qui s'enorgueillissent à juste titre ») mais peut prendre une connotation négative, suivant la raison pour laquelle on s'enorgueillit et la façon dont on le fait : ainsi dans l'*Éloge de Busiris*, l'orateur sous-entend que l'orgueil serait un tort si Busiris s'en satisfaisait et n'adoptait pas un comportement à la hauteur de sa réputation : Τυχῶν δὲ τοιούτων προγόνων οὐκ ἐπὶ τούτοις μόνοις μέγ' ἐφρόνησεν, ἀλλ' ὤθηθι δεῖν καὶ τῆς ἀρετῆς τῆς αὐτοῦ μνημεῖον εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον καταλιπεῖν, Isocrate *Busiris* 10, « Avec de tels ancêtres, il ne s'enorgueillit pas de ceux-ci seulement mais il crut devoir aussi laisser pour toujours la mémoire de sa propre vertu ».
- 3 Le verbe ἀνέχω d'où dérive l'adverbe signifie littéralement « soulever » et au sens figuré « prendre sur soi ». L'adverbe est rare et poétique : les deux seules attestations antérieures de l'adverbe sont homériques, mais Isocrate l'emploie à trois autres reprises (*Paix* 126 ; *Philippe* 11 ; *Panathénaique* 110). Il reste peu employé par la suite dans l'état de ce qui nous est transmis (Xénophon *Helléniques* VII 3.1 uniquement jusqu'au I^{er} siècle avant notre ère). L'adjectif est davantage employé mais à l'exception de son usage par Thucydide (II 35.2 ; VII 5.4...), il est poétique. Le fait de supporter suppose une situation désagréable voire douloureuse : Héra se plaint à Athéna de l'ardeur meurtrière d'Hector : ἀνδρὸς ἐνὸς ῥιπῆ, ὃ δὲ μαίνεται οὐκέτ' ἀνεκτῶς / Ἔκτωρ Πριάμιδος, *Illiade* VIII 355, « (ils vont mourir) sous l'assaut d'un seul homme qui a perdu le sens d'une façon qui n'est plus supportable, Hector fils de Priam ». Dans l'*Odyssee*, Ulysse blâme la sauvagerie de Polyphème : σὺ δὲ μαίνεαι οὐκέτ' ἀνεκτῶς,

outre entendre que cette situation est durable : il n'est pas clair s'il signifie que ces auteurs défendent toujours la même thèse paradoxale au fil des années, ou qu'ils restent associés toute leur vie à un discours prononcé dans le passé. Mais le verbe souligne qu'ils sont toujours associés à leur sujet ἄτοπος καὶ παράδοξος¹ et annonce peut-être la critique à venir sur le fait qu'ils n'innovent pas².

Les trois exemples de sujets qui sont ensuite donnés ont été l'objet de nombreuses interprétations : on a cherché à comprendre en quoi ces discours répondaient aux deux qualifications d'étranges et de paradoxaux et quel penseur pouvait précisément être visé.

A.1.α. L'hypothèse de la distinction entre sujets ἄτοποι et sujets παράδοξοι.

Parmi les groupes d'auteurs mentionnés, les deux premiers sont associés à des thèses philosophiques, le troisième se distingue en ce qu'il présente non pas le contenu mais un genre de discours. Certains commentateurs ont pensé que deux types de sujet distincts étaient ciblés. Le premier exemple, qui évoque des discours sur le langage et sa capacité à dire une chose et son contraire, serait un exemple de sujet paradoxal. Le second, sur l'unité des vertus et la possibilité ou non de les enseigner, serait un sujet étrange, tandis que le troisième exemple, qui évoque plutôt une méthode de discussion, est parfois rattaché aussi aux sujets paradoxaux³. Zajonz, dans le commentaire qu'elle consacre à l'éloge, a déjà souligné qu'une telle compréhension est difficile : la syntaxe signale que les deux caractéristiques vont de pair⁴.

Odyssée IX 350, « Tu as perdu le sens d'une façon qui n'est plus supportable ». Un des emplois de l'adjectif chez Thucydide associe déjà cette notion au discours, dans l'introduction du discours funèbre prononcé par Périclès au livre II : μέχρι γὰρ τοῦδε ἀνεκτοὶ οἱ ἔπαινοί εἰσι περὶ ἐτέρων λεγόμενοι, ἐς ὅσον ἂν καὶ αὐτὸς ἕκαστος οἴηται ἰκανὸς εἶναι δοῦναι τι ὧν ἤκουσεν, Thucydide II 35, « Les éloges prononcés au sujet des autres ne sont supportables qu'en ce que chacun s'estime être capable d'accomplir une part de ce dont il a entendu parler ». Isocrate emploie à deux autres reprises l'expression ἀνεκτῶς εἰπεῖν (*Panathénaique* 110 et *Philippe* 11).

- 1 Le verbe καταγεγηράκασιν est au parfait, marquant une action achevée, alors que les participes substantivés attachés au même sujet que ce verbe sont au présent, avec valeur de l'imperfectif (GOODWIN *Syntax* § 140). Ces derniers persistent donc dans leurs discours, sans se rétracter.
- 2 Il ne paraît pas nécessaire de lire la mention au sens propre comme l'ont pensé certains chercheurs, qui en déduisent qu'Isocrate vise dans les trois exemples suivants un / des adversaire/s d'un âge avancé : Antisthène correspondrait, au contraire de Platon (EUCKEN 1983 p. 46, voir également *D.P.H.A.* III *sv.* Isocrate p. 918-19).
- 3 MÜNSCHER 1899 note 1 p. 248 ; MATHIEU-BREMOND 1929 p. 156-57.
- 4 ZAJONZ 2002 p. 80 : ses arguments sont qu'il n'est pas question de sujet illogique *ou* (ἢ) paradoxal mais que chaque sujet comprend ses deux qualités (καί) et que la présence de trois groupes va à l'encontre d'une subdivision en deux.

A.1.β. L'identification de chaque groupe à un auteur ou groupe d'auteurs.

Les thèses philosophiques exposées ont été associées à des auteurs particuliers, Antisthène pour la première (οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι...), Socrate et/ou Platon pour la seconde (οἱ δὲ διεξιόντες...), tandis que le troisième groupe a fait penser à la pratique éristique. Plusieurs débats ont été soulevés sur la façon dont il faut comprendre chaque thèse énoncée et sur la rivalité entre Isocrate et les penseurs visés (notamment Platon et son école), mais je ne vais pas entrer dans le détail de l'analyse de chacun d'eux. Mon intérêt se porte plutôt sur l'écart entre les formulations traditionnellement adoptées pour les théories de ces auteurs et ce qu'Isocrate semble en dire. Cet écart nous amènera à ne pas attribuer chaque thèse à un auteur précis, et à réfléchir à ce qu'il signifie.

A.1.β.i. Antisthène : « ni de dire ce qui est faux, ni de le contester, ni de soutenir deux discours opposés sur les mêmes affaires » ?

A.1.β.i.a. Les deux lectures possibles.

Le premier exemple comprend trois propositions.

- 1) Οὐδὲν ... οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν, « il n'était possible ni de dire ce qui est faux »,
- 2) οὐδ' ἀντιλέγειν, « ni de le contester »,
- 3) οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, « ni de soutenir deux discours opposés sur les mêmes affaires » ;

La première et la troisième sont claires mais la seconde pose plus de difficultés : le verbe ἀντιλέγω exprime une opposition à une première idée déjà exprimée, que le verbe soit suivi d'un complément ou employé absolument¹. Dans notre texte, la seule opposition possible se fait avec le faux, ψευδῆ, mentionné juste avant. Dès lors, deux façons de comprendre la proposition sont *a priori* possibles : « ni de dire le contraire du faux » ou « ni de contester le faux ».

Selon la première possibilité, il ne serait pas possible de « dire le contraire » du faux² signifie : il ne serait pas possible de dire le vrai. L'ensemble signifierait qu'on ne pourrait rien dire, ni le faux

1 Cf. LSJ s.v. ἀντιλέγω 3, ainsi que Isocrate, *Panegyrique* 67 ; *Archidamos* 25.

(première proposition), ni le vrai (deuxième proposition), ni séparément ni sur un même objet (selon la troisième proposition). « Dire » serait tout simplement impossible : le caractère ἀτοπον καὶ παράδοξον de cette affirmation résiderait dans le fait qu'elle nierait l'évidence.

Mais on pourrait aussi comprendre qu'il ne serait pas possible de contester le faux, de dire que le faux est faux : on ne pourrait donc rien dire qui appartienne au domaine du faux. Dans ce contexte, la troisième proposition signifierait qu'on ne pourrait pas non plus dire le faux sur un sujet sur lequel on est capable de dire le vrai.

A.1.β.i.b. Un écho à la pensée d'Antisthène ?

Aucune de ces deux propositions ne semble pouvoir être exclue d'office, quoique seule la seconde ait été envisagée par les commentateurs modernes, dans la mesure où ils y identifient la pensée d'Antisthène¹. C'est chez Aristote qu'Antisthène est pour la première fois explicitement associé à la théorie de l'impossibilité de contredire :

Θέσις δέ ἐστὶν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης. Antisthène fgt. 153 A Prince = Aristote *Topiques* 104b 19-21,

« Une thèse est une conception qui va à l'encontre d'une des pensées connues en philosophie, par exemple la thèse sur l'impossibilité de contredire, comme disait Antisthène » ;

διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Antisthène fgt. 152 A Prince = Aristote *Métaphysique* IV 1024b 32-34,

2 Pour ἀντιλέγω οὐ « parler contre » peut signifier « dire le contraire » : Thucydide III 41, ὅσπερ καὶ ἐν τῇ προτέρᾳ ἐκκλησίᾳ ἀντέλεγε μάλιστα μὴ ἀποκτείνειν Μυτιληναίους, « lui qui dans la précédente assemblée disait au contraire avec force de ne pas mettre à mort les Mytiléniens ».

1 SPENGLER 1828 note 98 p. 72 ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 p. 156 (ils précisent cependant « Antisthène et ses disciples ») ; FLACELIÈRE 1961 comm. *ad loc* ; VAN HOOK 1961 comm. *ad loc* ; CAZZI 1966 p. 103 ; EUCKEN 1983 p. 45 ; ZAJONZ 2002 p. 81. Deux spécialistes d'Antisthène, Brancacci et Prince, respectivement dans une étude et une édition de ses fragments, considèrent que la phrase d'Isocrate est le premier témoignage de la pensée du philosophe (BRANCACCI 2005 p. 205 ; PRINCE 2015 p. 528 (fgt. 156)).

« C'est pourquoi Antisthène croyait naïvement que rien n'est dit d'une façon qui vaille la peine si ce n'est par le discours approprié, un pour chaque chose. De là il s'ensuivait qu'il n'est pas possible de contredire, ni presque de mentir » ;

Si on reprend le schéma logique proposé par Aristote dans la *Métaphysique*, Antisthène aurait défendu l'idée d'une relation unique entre un objet et son discours : pour parler d'une chose, on ne peut que dire *ἴοικεῖος λόγος*, le « discours définitionnel », « qui manifeste la qualité propre de l'objet auquel il se réfère »¹. Puisqu'il n'est possible de ne dire que ce qu'est la chose, donc le vrai à son sujet, tous les discours sur une chose auront toujours strictement le même contenu, sous peine de rater leur sujet² : de cette théorie découle l'idée de l'impossibilité de contredire et presque de dire le faux. La tradition, à la suite d'Aristote, continue de rattacher cette thèse sur l'impossibilité de contredire à Antisthène : selon Diogène Laërce, Antisthène aurait écrit un traité à ce sujet, *περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν* (Diogène Laërce III 35 = Antisthène fgt. 148 Prince).

Cette thèse pourrait correspondre aux sujets *ἄτοποι καὶ παρὰδοξοί* : prétendre qu'on ne peut parler d'un objet que pour le dire revient à réduire à presque rien le discours, à nier toute expression poétique et toute possibilité de mensonge³.

A.1.β.i.c. L'écart entre le texte d'Isocrate et l'affirmation d'Antisthène transmise par Aristote.

Pour autant, affirmer avec certitude qu'Isocrate fait allusion à Antisthène, comme le font la plupart des chercheurs (hormis Zajonz), paraît trop hâtif, en raison de plusieurs différences entre les deux textes. L'enchaînement des propositions n'est pas le même : Aristote précise d'abord qu'on ne peut tenir qu'un discours propre sur chaque chose (a), par conséquent qu'on ne peut contredire (b) et qu'on ne peut à peu près pas dire le faux (c). Chez Isocrate, aucun lien logique n'est effectué, mais

1 BRANCACCI 2005 p. 207. Voir aussi, pour des commentaires de ces fragments d'Antisthène sur ce point, ZAJONZ 2002 p. 81 et PRINCE 2015 *ad loc.*

2 WOLFF 1999 p. 53-54.

3 Aristote réfute pour cette raison la thèse d'Antisthène tout de suite après l'avoir exposée dans la *Métaphysique* : ἔστι δ' ἕκαστον λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δ' ὡς καὶ ἀληθῶς, ὥσπερ τὰ ὀκτῶ διπλάσια τῷ τῆς δυάδος λόγῳ, Antisthène fgt. 152 A Prince = Aristote *Métaphysique* 1024b 34-37, « il est cependant possible de dire chaque chose non seulement par le discours qui lui est propre mais aussi par celui d'une autre chose, de façon tout à fait fautive, mais peut-être aussi de façon vraie, comme le huit est double, selon l'énonciation de la dyade ».

surtout les points sont exposés en ordre inverse¹ : il est d'abord question de l'impossibilité de mentir (correspondant au point c d'Aristote), puis de contredire (plus ou moins point b). De là découle l'affirmation sur l'impossibilité de tenir deux discours sur un même sujet, qui pourrait correspondre au point a chez Aristote et qui, étant la seule des trois exprimée à l'aoriste, apparaît comme une conséquence plus ponctuelle, d'ordre pratique. Ce qui semble constituer les prémisses de la théorie chez Isocrate correspond à la conclusion du raisonnement chez Aristote.

Une seconde différence avec le témoignage d'Aristote réside dans la première affirmation, οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ. Cette affirmation est précédée de l'adverbe σχεδόν chez Aristote, une nuance au propos absente chez Isocrate. La compréhension de cet adverbe a posé problème aux commentateurs modernes. Deux interprétations ont été proposées, selon que l'on considère que toute ou une partie de la déduction (ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι) est ou non d'Antisthène : pour les uns, l'adverbe serait une nuance apportée par Aristote au propos qui, pour le reste, serait entièrement d'Antisthène, comme le prouverait le passage d'Isocrate². Ce raisonnement a la faiblesse d'être circulaire : Isocrate sert à prouver qu'Aristote transmet la pensée d'Antisthène alors que c'est auparavant Aristote qui a permis d'identifier Antisthène chez Isocrate. La seconde hypothèse considère que l'ensemble de la dernière partie du propos, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι, serait propre à Aristote³.

Dans les deux cas, l'affirmation d'Isocrate se distingue de celle qu'Aristote associe à Antisthène et il est difficile de déterminer dans quelle mesure Isocrate fait allusion au philosophe cynique : soit on envisage qu'Isocrate ne fait pas précisément référence à Antisthène, mais plutôt à un ensemble de discours partageant des points communs avec sa pensée, soit on suppose qu'Isocrate caricature la pensée d'Antisthène en la citant de manière inexacte pour accentuer le caractère paradoxal et étrange de sa pensée : dans cette optique, une nuance telle que celle apportée par un éventuel σχεδόν serait mal venue. Le deuxième exemple fourni par l'*Éloge d'Hélène* amène à formuler les deux mêmes hypothèses sur le traitement réservé aux penseurs visés.

1 Comme le fait remarquer S. Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 81).

2 BRANCACCI 2005 p. 217 *sq.* ; PRINCE 2015 p. 496.

3 En ce sens, Caizzi soutient que chez Platon, lorsqu'il est question de l'impossibilité de contredire, cette hypothèse est toujours énoncée par Socrate et non par ses interlocuteurs associés à la pensée d'Antisthène (Caizzi 1964, « Antisthène », *Studi Urbinati* ns. I-ii, p. 25-76, p. 56 note 12, non consulté, cité par BRANCACCI 2005 note 54 p. 218 et CAIZZI 1966 p. 103). L'article paru en 1986 du collectif de chercheurs de Lille III émet quant à lui l'hypothèse que le propos serait une glose, qui établirait un lien de parenté avec les sophistes soutenant que dire le faux est impossible, tels Gorgias et Euthydème (BLAISE 1986 *et al.* p. 129). Pour cette idée chez Gorgias, cf. *Non-Être* D26a Laks-Most § 17-18.

A.1.β.ii. Platon : « expliquant en détail que le courage, la sagesse et la justice sont la même chose, que nous ne possédons aucune d'elles par nature mais qu'une seule science porte sur toutes » ?

Deux thèses sont associées dans ce second exemple¹ : l'une porte sur l'unité des vertus et l'autre sur leur acquisition par l'enseignement et non par nature. La question de l'enseignement des vertus est ancienne² et faisait débat à l'époque classique chez Platon et d'autres auteurs³ mais la thèse sur l'identité des vertus fait écho à une réflexion qui n'est présente que dans les sources de l'école socratique. Certains textes de Xénophon et Platon abordent les deux questions conjointement, mais les chercheurs qui s'intéressent au passage d'Isocrate ne mentionnent parmi eux que le *Protagoras* et identifient un écho, soit à Platon⁴, soit à la philosophie socratique, dont Antisthène serait à cette période le représentant le plus réputé⁵.

-
- 1 L'expression διέξειμι ὡς qui l'introduit marque une prise de distance du locuteur avec ce qui va être exposé : voir KG II p. 356) ; Isocrate introduit derrière un contenu auquel il n'adhère pas (*Panegyrique* 138 ; *Sur la paix* 67 ; *Sur l'échange* 90) ; chez Platon la différence est clairement visible entre la complétive introduite par ὅτι (*Phèdre* 274d) et celle par ὡς (*Cratyle* 396c).
 - 2 Ce sujet se trouve déjà chez Théognis, lorsqu'il préconise de fréquenter des hommes nobles pour apprendre d'eux ce qui est noble : ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεται, Théognis v. 35 éd. Carrière, « c'est auprès d'hommes nobles que tu apprendras ce qui est noble », mais il précise ailleurs qu'aucun apprentissage ne change profondément la nature d'un homme (v. 435-38 par exemple). Socrate, dans le *Ménon*, cite Théognis et ses vers comme un exemple parmi les personnes qui pensent que la vertu peut s'enseigner dans certains cas et pas d'autres (Platon *Ménon* 95d – 96a).
 - 3 Pour exemples on peut citer Critias (ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί, Critias fgt. 9 D-K., « ils sont bons par suite de leur application plus que par nature »), Thucydide : ὁ γὰρ ἡμεῖς ἔχομεν φύσει ἀγαθόν, ἐκείνοις οὐκ ἂν γένοιτο διδαχῆ, Thucydide I 12, « ce que nous avons de bon par nature, ils ne pourraient l'avoir par l'apprentissage » ; la question fait l'objet d'un couple de discours doubles (*Dissoi logoi* 6 et 7 D-K. : Περὶ τᾶς σοφίας καὶ τᾶς ἀρετᾶς, αἱ διδακτόν, « Sur la sagesse et la vertu, si elles peuvent être enseignées) ; Antisthène aurait soutenu différentes thèses apparemment contradictoires à ce sujet : Antisthène fgt. 134 Prince = Diogène Laërce VI 10 – 11 : διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους (...) τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μῆτε λόγων πλείστων δεομένην μῆτε μαθημάτων. « Il soutenait que la vertu peut être enseignée et que les mêmes qui sont bien nés sont aussi vertueux (...) (il dit) que la vertu participe des actes ne nécessitant ni de très nombreux discours ni des leçons ». Pour une liste plus exhaustive des positions sur cette question depuis Théognis, voir GUTHRIE *H.G.PH.* III p. 250 sq. et pour le V^e siècle en particulier, voir BARNES 1991 p. 571-73.
 - 4 Mentionnent strictement Platon : MÜNSCHER 1899 p. 248 et 1916 p. 2182 ; GOMPERZ 1905 p. 174 ; RAEDER 1905 p. 138 ; BRÉMOND-MATHIEU 1929, p. 155 ; VAN HOOK 1961 *comm. ad loc* (Van Hook n'identifie Platon que pour la première partie de la proposition, sur l'identité des vertus) ; MIRHADY-TOO 2000 *comm. ad loc.*.
 - 5 Mentionnent les philosophes socratiques : FLACELIÈRE 1961 *ad loc.* Zajonz mentionne en particulier l'Académie (ZAJONZ 2002 p. 86-87) tandis qu'Eucken privilégie Antisthène en particulier, qui serait la cible principale à travers les trois groupes visés dans ce paragraphe (EUCKEN 1983 p. 46). Sur le fait qu'Antisthène est le plus reconnu des philosophes socratiques à l'époque du discours, voir *DPhA s.v.* Antisthène, p. 246 et Caizzi dans *SAVOIR GREC* p. 582-83.

Avant de mentionner les textes concernés, il faut signaler que la question des échos à la pensée de Platon pose à plusieurs reprises une difficulté dans ce discours, en raison de l'absence d'allusion directe à Platon dans l'ensemble du corpus isocratique¹ et de la difficulté à dater ses dialogues. Aucun élément ne permet avec certitude de savoir quels dialogues circulaient à l'époque de la rédaction de *l'Éloge d'Hélène* : nous nous en tiendrons donc souvent à l'hypothèse d'une allusion à la pensée platonicienne ou socratique, à l'appui de certains discours du philosophe, mais sans suggérer qu'il faille voir un écho précis à un de ses écrits en particulier².

A.1.β.ii.a. Un écho à la pensée socratique ?

Je relève ici les passages, peu nombreux, qui abordent une réflexion qui fait écho, plus ou moins lointainement, à l'identité des vertus et / ou leur enseignement.

Dans le *Lachès*, qui cherche à définir le courage, la conversation s'achève sur le constat que Nicias vient de définir cette vertu comme la connaissances des biens et des maux (199d) mais qu'il s'agit en vérité là de la définition de la vertu tout entière (199e) : Socrate et Nicias se sont donc précédemment trompés en affirmant que le courage est une partie de la vertu et ont échoué, reconnaissent-ils, à définir le courage (199e). Certains chercheurs ont conclu de cela qu'il y aurait selon le *Lachès* **unité** (non pas identité) des vertus par la connaissance³.

-
- 1 Sur la difficulté d'évaluer le degré de connaissance par Isocrate de tous les auteurs contemporains, et de déterminer les rapports entretenus entre ses écrits et les leurs, voir PINTO 2006 p. 69-70. Sur l'interdit d'attaque *ad personam* des rivaux contemporains chez les intellectuels athéniens du IV^e siècle, voir AZOULAY 2009 p. 306-07.
 - 2 *L'Éloge d'Hélène* est généralement daté de la décennie 390-380 (BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; ZAJONZ 2002 p. 58-59, qui conteste l'hypothèse de Eucken de datation plus précise vers l'année 385 (EUCKEN 1983 p. 44). Pour une analyse de l'évolution de la Question Platonicienne et plus particulièrement de l'évolution du débat concernant la datation des dialogues, voir BLAISE 1990. Pour un aperçu des différents sujets de polémique qu'on a cru voir entre Isocrate et Platon, voir la proposition de reconstitution des allusions et critiques qu'ils s'adressèrent mutuellement au fur et à mesure de leurs discours (mais qui repose sur une datation relative des discours de Platon), dans le *D.Ph.A.* III *s.v.* Isocrate p. 923 *sq.*
 - 3 KONSTANTINOS 2016 p. 110-11 : « Therefore, Socrates declares that the whole of virtue is the knowledge of what is good (σοφία). In this way, the idea of the unity of virtues becomes clearer : wisdom (σοφία) is their link. The individual virtues are inextricably linked to such an extent that, every time a part of virtue is mentioned, the one entails the presence of the other like a chain reaction. » ; DEVEREUX 2006.

Le *Ménon* est entièrement consacré à la question de l'enseignement de la vertu. Socrate, gêné d'aborder cette question sans définir préalablement la vertu, demande à Ménon de rechercher en quoi toutes les vertus spécifiques à chaque individu ont un élément commun¹. Plus loin, tous deux envisagent l'hypothèse que la vertu soit une capacité de réflexion : si c'est le cas, la vertu ne s'acquerrait pas par nature². Ménon confirme ce raisonnement : si la vertu est une connaissance, elle peut être enseignée. Socrate remet cependant ces éléments en question, puisqu'il n'a trouvé personne capable d'enseigner la vertu : elle ne peut dès lors pas être une connaissance. Au terme du discours, il en conclut que la vertu pourrait n'être ni le fruit de la connaissance ni de la nature mais d'une faveur divine (θεία μοίρα, 99e), mais le sujet reste à approfondir.

Le dialogue auquel tous les chercheurs voyant dans le second groupe de l'exorde une critique de Platon font référence est le *Protagoras*. Au début du discours, le sophiste propose d'enseigner à bien délibérer dans les affaires privées et publiques (318e). Protagoras, interrogé par Socrate, déclare que la vertu est une (ἐν ἑστί) et que justice, tempérance, piété... sont les parties de ce tout (329c). Socrate examine cette thèse : telle et telle vertu sont-elles « une seule chose » (ἐν) ou « presque la même chose » (σχεδόν τι ταὐτὸν ὄν, 333b) ? Savoir, sagesse, courage, justice, piété sont-ils une chose unique portant cinq noms (ἐν πρᾶγμα) ou chaque nom renvoie-t-il à une réalité propre³ ? Protagoras conclut que quatre des cinq parties de l'ἀρετή sont très proches (παραπλήσια) : la justice, la sagesse, la tempérance, la piété, tandis que le courage diffère ; beaucoup d'hommes peuvent être injustes, impies, intempérants, ignorants mais courageux (349d)⁴. Socrate entreprend de le questionner sur le courage et tous deux en viennent à le définir comme une σοφία (360d), dans une définition proche de celle qu'on trouve dans le *Lachès*. Dans un passage enfin où Socrate imagine

1 Platon *Ménon* 72c : κὰν εἰ πολλὰ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, « même si elles sont plusieurs et de toute sorte, elles ont toutes un aspect en commun, par lequel elles sont des vertus ».

2 Platon *Ménon* 89a-c : S. Φρόνησιν ἄρα φαμὲν ἀρετὴν εἶναι, ἧτοι σύμπασαν ἢ μέρος τι; / M. Δοκεῖ μοι καλῶς λέγεσθαι, ὦ Σώκρατες, τὰ λεγόμενα. / S. Οὐκοῦν εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, οὐκ ἂν εἶεν φύσει οἱ ἀγαθοὶ (...) Ἄρ' οὖν ἐπειδὴ οὐ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἀγαθοὶ γίνονται, ἄρα μαθήσει; / M. Δοκεῖ μοι ἤδη ἀναγκαῖον εἶναι· καὶ δῆλον, ὦ Σώκρατες, κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, εἴπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἀρετή, ὅτι διδακτὸν ἐστὶν « S. Nous disons donc que la vertu est capacité de réflexion, tout entière ou une partie ? / M. Il me semble, Socrate, que tes paroles disent vrai. / S. Ainsi donc s'il en est ainsi, ce ne serait pas par nature que les hommes seraient bons ? (...) Puisqu'alors ce n'est pas par nature que les bons deviennent bons, est-ce donc par apprentissage ? / M. C'est désormais nécessaire, me semble-t-il, et évident, Socrate, selon l'hypothèse que la vertu est une connaissance, qu'elle peut être enseignée ».

3 *Protagoras* 349 b-d, τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον.

4 Pour une autre distinction entre le courage et les autres vertus chez Platon, voir *Lois* XII 963e.

les paroles que tiendrait la conclusion de leur conversation, il constate un renversement de sa pensée et de celle de Protagoras : lui-même tend désormais à penser que toutes les vertus sont des savoirs, ce qui suppose qu'elles peuvent s'enseigner, tandis que Protagoras pense désormais le contraire. Socrate achève la conversation en avertissant que la question est loin d'être réglée (361a-d).

Dans les *Mémorables* de Xénophon, Socrate défend l'idée, en ce qui concerne les domaines techniques, d'une complémentarité entre nature, apprentissage et pratique, (ailleurs chez Platon¹ également, ce qui est aussi le point de vue défendu par Isocrate²). En ce qui concerne les vertus : à la question de savoir si le courage peut s'enseigner ou est acquis naturellement, Socrate répond que la qualité naturelle se développe par l'éducation et l'exercice. Plus loin, Socrate affirme que toute vertu est sagesse³.

Il est difficile de tirer une position nette de Socrate ou de Platon sur la question de l'unité ou non des vertus et de leur enseignement à travers ces textes. Il a paru à certains que le Socrate de Xénophon défendait la thèse de l'unité des vertus, parce qu'il affirme que toute vertu est sagesse. Cette hypothèse ne fait toutefois pas l'unanimité⁴. Chez Platon, la question de l'unité ou non des vertus suscite également des débats. Les interprétations sont très nombreuses, et se positionnent autour de

- 1 Platon *Phèdre* 269d : εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῶ εἶναι, ἔση ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, « S'il t'est accordé d'être par nature enclin à la rhétorique, tu deviendras un rhéteur dont on parle si tu y ajoutes la science et la pratique » ; Xénophon *Mémorables* III 1 : καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμῃ δεῖ τὸν εὖ στρατηγήσοντα ἔχειν, « Il faut, à celui qui vise à être un bon général, avoir beaucoup de qualités par nature et grâce à la science ».
- 2 Isocrate défend l'idée que la science (ἐπιστήμη), ne permet pas d'être meilleur si elle n'est pas associée à une bonne nature (φύσις) et à un soin constant (ἐπιμέλεια) : *Contre les sophistes* 21 : Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδασκόν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμπούσειεν, « et que personne n'aille croire que je dis que la justice peut être enseignée : je crois qu'il n'existe aucun art tel qu'il puisse fournir la sagesse et la justice aux hommes mal disposés par nature envers la vertu . Voir également *Sur l'échange* 185.
- 3 Xénophon *Mémorables* III 9. 5-6 : ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι (...) ἐπεὶ οὖν τὰ τε δίκαια καὶ τᾶλλα καλά τε κάγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται, δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί, « il disant que la justice et toute autre vertu sont sagesse (...). Puisque donc les actions justes et les autres actions moralement belles sont toutes faites par vertu, il est évident que la justice et toute autre vertu est sagesse ».
- 4 Je renvoie sur cette discussion à DORION 2013 p. 134-39. Il faut signaler 1/ que la lecture du terme σοφία en *Mémorables* III 9.5 pose un problème de texte (voir DORION 2013 note 26 p. 134) ; 2/ L.-A. Dorion, qui défend l'hypothèse d'une cohérence de la position de Socrate dans les *Mémorables*, critique cette hypothèse de l'unité des vertus, en s'appuyant notamment sur *Mémorables* IV 6 où la justice et la sagesse lui semblent définies comme des connaissances (*sophiai*) parcellaires, indépendantes des autres vertus .

l'idée d'une identité complète des vertus, d'une identité en essence des vertus mais pas forcément dans leur réalisation, d'une unité et coexistence nécessaire des vertus, ou encore de l'idée que les dialogues de Platon soutiennent tantôt l'idée d'unité, tantôt celle d'identité¹. Le débat reste également ouvert sur la question de l'enseignement des vertus, pour laquelle il a parfois été envisagé que la pensée de Platon ait évolué².

A.1.β.ii.b. L'écart entre le texte d'Isocrate et la pensée transmise par les disciples de Socrate.

Je laisse de côté ces débats qui m'amèneraient loin de notre sujet. Ce qui importe pour notre perspective est que 1/ ces textes de Platon et Xénophon sont des témoignages des débats qui agitaient Socrate et l'Académie, mais aussi leurs adversaires (au moins Isocrate) ; 2/ les chercheurs qui voient dans la critique d'Isocrate une attaque contre Platon en citant le *Protagoras* omettent que les questions sont aussi abordées de concert par Xénophon, ce qui incite à être prudent avec l'idée d'une critique spécifiquement à l'encontre de Platon ; 3/ jamais la thèse de l'identité des vertus n'est clairement soutenue : Protagoras, dans le dialogue à son nom, ne s'y résout pas tandis que Socrate ne parle jamais d'identité sans user de quelques précautions (comme le modalisateur *σχεδόν*, « presque » la même chose) et jamais pour plus de deux vertus à la fois. Dans les *Mémorables* il est dit que toute vertu est *σοφία* mais le terme pose un problème de texte et aucune implication n'est tirée de cet énoncé. Dès lors, deux différences majeures se relèvent entre le propos qu'Isocrate attribue à ses adversaires et les textes de Platon et Xénophon.

La première est qu'Isocrate énonce comme des thèses définitives et assumées par ses adversaires ce qui dans les dialogues de Platon et chez Xénophon n'apparaît jamais ainsi³. On ne

1 Les représentants de ces interprétations sont Penner pour l'identité complète des vertus (« The Unity of Virtue », *Philosophical Review* 82, 1973, p. 36-68, non consulté), Allen (« Plato's Eutyphro and the Earlier Theory of Forms, 1970, non consulté) ou Woodruff (« Socrates on the Parts of Virtue », *Canadian Journal of Philosophy* 6 *sup.*1, 1976, p. 101-16, non consulté) pour l'identité en essence des vertus mais pas forcément dans leur réalisation, Vlastos et sa thèse de la biconditionnalité qui défend l'unité et coexistence nécessaire des vertus (VLASTOS 1972), Devereux pour l'idée que les dialogues de Platon soutiennent tantôt l'idée d'unité, tantôt celle d'identité (« The unity of the virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches* », *Philosophical Review* 101, 1992, p. 765-89 ; voir aussi DEVEREUX 2006). Pour une présentation détaillée de ces interprétations et de quelques autres, voir les états de la question de BLAISE 1990 p. 468-83 et KONSTANTINOS 2016 note 146 p. 110-11.

2 Pour un aperçu des discussions représentées dans les dialogues de Platon au sujet de l'enseignement de la vertu voir M. Canto Sperber, qui conclut à une évolution de la pensée platonicienne sur ce sujet, qu'elle relie à l'évolution de la pensée politique du philosophe (CANTO-SPERBER 1993 p. 70-73).

3 Ce que S. Zajonz a déjà repéré lorsqu'elle affirme qu'Isocrate va plus loin que la thèse socratique de l'unité des vertus (ZAJONZ 2002 p. 86-87 : « Die These, ἀνδρεία, σοφία und δικαιοσύνη sei ταὐτόν, geht jedoch bei einem wörtlichen Verständnis über die ursprüngliche sokratische Lehre hinaus,

peut pas exclure que ces thèses aient pu être prononcées et enseignées, mais nous n'en avons aucune trace écrite.

Ensuite, les vertus prises en exemple diffèrent. Dans le dialogue de Platon, Socrate et Protagoras évoquent l'identité d'une part de la justice et de la piété, d'autre part de la tempérance et de la sagesse, mais non, comme le fait Isocrate de la justice et de la sagesse prises conjointement. Plus problématique, il associe à ces deux dernières le courage, alors même qu'elle est isolée dans le *Lachès* comme dans le *Protagoras* ou les *Lois*¹.

Ainsi, on ne retrouve pas dans le texte d'Isocrate les nuances qui apparaissent dans chacun des textes qui abordent ces questions, mais il présente plutôt des affirmations plus péremptoires et plus polémiques. Pour répondre alors à la question de l'identité des adversaires visés, les hypothèses sont sensiblement les mêmes que celles émises précédemment au sujet d'un éventuel écho à Antisthène : soit Isocrate se focaliserait, non pas sur un penseur en particulier, mais sur les débats d'une école de pensée, ceux de l'Académie inspirés par Socrate², soit il déformerait la pensée de son adversaire.

Nous verrons qu'un procédé récurrent employé par Isocrate dans ce discours est le raccourci (d'une pensée, d'un récit mythique), pour ne sélectionner et ne mettre en exergue que ce qui sert son argumentation. Il est donc probable qu'il use déjà de ce procédé ici, en supprimant toutes les

insofern sie nicht nur die Aufhebung der Einzeltugenden in einer allgemein σοφία, sondern ihre völlige Identität postuliert » (« La thèse selon laquelle ἀνδρεία, σοφία et δικαιοσύνη sont ταυτόν να au-delà de la compréhension littérale de la doctrine socratique originale, dans la mesure où elle postule non seulement la réduction des vertus individuelles dans une σοφία générale, mais aussi leur identité complète »).

- 1 Même chose dans les *Lois*, où l'Athénien, cette fois figure de sagesse, affirme que l'âme peut être courageuse sans le secours de la raison (λόγος) mais que l'âme ne peut pas être sensée, φρονιμός s'il lui manque la raison : Ἐρώτησόν με τί ποτε ἐν προσαγορευόντες ἀρετὴν ἀμφοτέρω, δύο πάλιν αὐτὰ προσείπομεν, τὸ μὲν ἀνδρείαν, τὸ δὲ φρόνησιν. ἐρῶ γάρ σοι τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ μὲν ἐστὶν περὶ φόβον, οὐ καὶ τὰ θηρία μετέχει, τῆς ἀνδρείας, καὶ τὰ γε τῶν παιδῶν ἤθη τῶν πάντων νέων· ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχῆ, ἄνευ δὲ αὐτοῦ λόγου ψυχὴ φρονιμός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὐτ' ἐγένετο πώποτε οὐτ' ἐστὶν οὐδ' αὐθίς ποτε γενήσεται, ὡς ὄντος ἐτέρου, Platon, *Lois*, XII 963e, « Demande-moi pourquoi alors nous les appelons toutes deux une vertu mais que nous les nommons aussi de deux noms, l'une courage, l'autre capacité de réflexion. Je te dirai que la raison en est que l'une est liée à la peur : c'est le courage, que les bêtes sauvages comme les caractères des tout jeunes enfants partagent. Sans raison en effet, une âme devient aussi courageuse, par nature, tandis que sans raison une âme n'a jamais été sensée ni pourvue d'esprit, elle ne l'est pas et ne le deviendra jamais, puisque c'est autre chose ».
- 2 Hypothèse partagée par un certain nombre de chercheurs (voir note 5 p. 213). Sur le problème consistant à déterminer si, dans ses critiques contre les Socratiques dans le *Contre les Sophistes* et ses discours suivants, Isocrate vise un ou des penseurs particuliers ou au contraire les socratiques en général, pour toucher le plus grand nombre d'adversaires possibles, voir un état de la question (néanmoins un peu ancien) sur ce débat *D.P.H.A.* III p. 916.

nuances de la pensée d'un adversaire pour ne garder qu'un propos polémique. Que ce raccourci soit effectué sur des réflexions de l'école socratique en général ou de la pensée platonicienne importe alors assez peu.

A.1.β.iii. Les éristiques : « d'autres encore en passant leur temps en disputes, les unes absolument inutiles, les autres capables de causer des désagréments à ceux qui y prennent part » ?

La particularité de ce troisième groupe est qu'il n'est pas question d'une thèse spécifique mais d'une forme de discussion, les disputes, ἔριδες. Le caractère étrange et paradoxal des discours qu'elles engendrent repose donc dans leur méthode et, corrélé à cela, dans leurs effets : aucune utilité¹ et désagrément. On retrouvera le premier des reproches contre cette méthode à dans la suite de l'exorde : les professeurs d'éristique mentent en prétendant qu'elle enseigne ce qui est utile pour la cité (le juste, le sage...)², elle est au contraire dépourvue d'utilité pratique³ et en cela la pratique éristique est en complète opposition avec la conception du discours défendue par Isocrate dans les lignes suivantes. Toutefois, Isocrate ne considère pas non plus cette pratique, qui plaît aux jeunes⁴, comme dépourvue d'intérêt : elle est utile pour former les jeunes esprits à une réflexion méthodique, de même que l'astronomie et la géométrie⁵.

Aucun représentant de l'éristique n'est nommé dans les différents discours d'Isocrate, pas plus qu'il ne nomme qui est visé dans les premiers groupes dont on vient de discuter. Trois propositions ont été émises par les chercheurs pour identifier qui serait visé. La première serait l'école de Mégare et son premier représentant, Euclide. Des sources très postérieures associent en effet l'école de Mégare, dont le premier représentant est Euclide, à l'éristique⁶. Diogène Laërce précise que la limite

1 Le participe διατρίβοντες renforce cette idée d'inutilité : la plupart des emplois du verbe διατρίβω chez Isocrate servent à évoquer soit le fait de perdre son temps, de mal l'exploiter, soit le fait de l'employer à une action néfaste.

2 *Contre les sophistes* 1-8.

3 *Éloge d'Hélène* 6 ; *Sur l'échange* 266.

4 *Éloge d'Hélène* 6 ; *Panathénaïque* 26.

5 *Panathénaïque* 26-28 ; *Sur l'échange* 264-66.

6 MIRHADY-TOO 2000 *comm. ad loc.* Diogène Laërce est la première de nos sources chez qui on trouve cette association, à l'occasion d'une épigramme qu'il cite : ἀλλ' οὐ μοι τούτων φλεδόνων μέλει, οὐδὲ γὰρ ἄλλου / οὐδενός, οὐ Φαίδωνος ὅτις γένετ', οὐδ' ἐριδάντεω / Εὐκλείδω, Μεγαρεῦσιν ὅς ἐμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ, Diogène Laërce II 107 = Euclide fgt. 31 Döring, « mais peu m'importe ces bavardages, de n'importe quel homme, de Phédon qui qu'il soit ni même d'Euclide le disputeur qui inspira aux Mégariques la fureur des querelles ».

entre éristique et dialectique n'a pas toujours été claire pour les Anciens : ils ont associé les deux aux Mégariques, appelant les disciples d'Euclide tour à tour Mégariques, Éristiques et Dialecticiens¹.

Une seconde lecture envisage qu'il est fait allusion à des sophistes tels que ceux que Platon met en scène et critique dans l'*Euthydème*, Euthydème et son frère Dionysodore². Par exemple, lorsqu'Euthydème et Dionysodore interrogent le jeune Clinias afin de déterminer quels hommes apprennent (275d), ils contredisent sa première réponse (les ignorants) puis la réponse contraire (les habiles) sans apporter aucun élément de réponse, avec pour seule intention de réfuter leur répondant³. Le spectacle de leur art, tel que Platon le représente du moins, fait écho aux reproches formulés par Isocrate : leur habileté à discourir est totalement inutile, puisque tous deux prétendent enseigner la vertu alors qu'ils ne font que contredire systématiquement l'adversaire, et ils causent du désagrément. Clinias et Socrate restent en effet frappés de stupeur et muets devant la double réfutation opérée par les frères⁴, puis, après une deuxième série de contradictions, Socrate constate que Clinias est « noyé », βαπτιζόμενον (277d). Les *Réfutations sophistiques* d'Aristote dénonceront également l'éristique, en tant que lutte injuste (ἀδικομαχία), où l'on raisonne faussement (παραλογίζεσθαι) en vue de la victoire⁵.

-
- 1 Diogène Laërce II 106 = fgt. 31 Döring : καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Μεγαρικοὶ προσηγορεύοντο, εἴτ' ἐριστικοί, ὕστερον δὲ διαλεκτικοί, οὓς οὕτως ἠνόμασε πρῶτος Διονύσιος ὁ Χαλκηδόνιος διὰ τὸ πρὸς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν τοὺς λόγους διατίθεσθαι, « Son entourage (*cad.* celui d'Euclide) était appelé Mégariques, ensuite éristiques, puis dialecticiens, appelés ainsi en premier par Dionysos le Chalcédonien parce qu'ils disposaient les arguments sous forme de questions et réponses ». Même double dénomination dans la *Suda*, s.v. Euclide : ἦν δὴ καὶ Διαλεκτικὴν καὶ Ἐριστικὴν προσαγορευθεῖσαν, (école mégarique) « qui a été appelée dialectique et éristique ». Dans son *Introduction à la pensée des Mégariques*, Muller précise que la réflexion d'Euclide et du début du mégarisme n'est pas très éloignée d'« une pratique de la dialectique qu'on osera appeler ambitieuse dans la mesure où, héritière des Éléates et de Socrate, elle a pour objectif, comme chez Platon, la connaissance véritable, par l'intermédiaire des "essences" incorporelles atteintes par la seule raison » (MULLER 1988 p. 122).
 - 2 MÜNSCHER 1916 p. 2181 ; GUSMANO 1960 *comm. ad loc.* : FLACELIÈRE 1961 *comm. ad loc.* ; HAWTREY 1981 p. 26 (plus précisément : il voit les mêmes personnes visées dans cette phrase d'Isocrate et dans l'*Euthydème*) ; ZAJONZ 2002 p. 89. Les frères sont présentés comme des spécialistes de l'art éristique en *Euthydème* 272b.
 - 3 Selon ce qu'avait annoncé Dionysodore : Καὶ μὴν, ἔφη, σοί, ὦ Σώκρατες, προλέγω ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται (*Euthydème* 275e), « Et je te le dis Socrate : quoique ce petit dise, il sera contredit ». D'après l'analyse de ce qu'en présente Platon, l'éristique a été définie par Kerferd (KERFERD 1999 (1981) p. 113 *sq.*) comme un procédé visant la victoire dans la discussion et dans laquelle la recherche de la vérité est secondaire. Il distingue chez Platon l'éristique de l'antilogie, qui, elle, consiste en l'opposition d'un discours à un autre, pratique qui, si elle est employée abusivement, ne se distingue pas vraiment de l'éristique.
 - 4 Platon *Euthydème* 276d : οἱ δ' ἄλλοι ἡμεῖς ἐκπεπληγμένοι ἐσιωπῶμεν.
 - 5 Aristote *Réfutations sophistiques* 171b 23 *sq.* Voir également 175a 34, et 182b 35 pour l'embarras suscité chez les participants.

Enfin, les philosophes socratiques ont été également identifiés. On a considéré que les reproches faits par Isocrate aux éristiques dans ses différents discours, *Contre les Sophistes* en premier lieu (prétention à rechercher la vérité, à enseigner la vertu, fait de se faire payer...), correspondraient à ce que l'on sait de la pratique d'Antisthène¹, le philosophe socratique le plus réputé dans les années 490-80. Pour d'autres, la cible serait Platon, qui a ouvert son école dans les mêmes années qu'Isocrate. L'argument relevé est qu'à deux reprises, Isocrate associe l'enseignement du discours éristique à l'astronomie et la géométrie, matières au programme à l'Académie : dans le *Sur l'échange* (§ 261 sq.) et le *Panathénaïque*, où il parle plus précisément de *dialogue éristique*², ce qui a semblé faire écho au dialogue platonicien. On a alors considéré que l'*Euthydème* était une réponse de Platon au rapprochement qu'Isocrate élaborait entre la dialectique enseignée dans son école et les sophistes éristiques³.

L'hypothèse doit être considérée avec précaution. Le rapprochement entre les traits décrits dans le *Contre les sophistes* et les témoignages sur Antisthène n'est pas déterminant : aucun des traits décrits ne vaut spécifiquement pour Antisthène et ils valent aussi pour un certain nombre de sophistes (ce que les dialogues de Platon soulignent justement : l'*Euthydème*, le *Protagoras*, le *Sophiste*). L'argument concernant le fait que l'Académie est plus proprement visée à travers le rapprochement entre astronomie, géométrie et éristique est sans doute plus convaincant, mais ces discours sont datés tous deux de la fin de la vie d'Isocrate⁴ : les premiers discours du professeur sont dépourvus de l'association à la géométrie et l'astronomie. Rien n'exclut donc qu'Isocrate vise aussi bien les philosophes socratiques que des professeurs de sophistique, sans les distinguer, afin de critiquer le plus grand nombre de ses concurrents dans la formation des jeunes Athéniens.

1 *D.PH.A.* p. 917.

2 Isocrate *Panathénaïque* 26 : λέγω δὲ τὴν τε γεωμετρίαν καὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ τοὺς διαλόγους τοὺς ἐριστικούς καλουμένους. Ce dernier argument a été relevé par GOMPERZ 1905 p. 173-4 ; JAEGER 1944 p. 55-56 et note 35 p. 303 ; MURPHY 2013 p. 316.

3 *D.PH.A.* p. 924 ; réponse au *Contre les sophistes* selon une hypothèse de Hawtrey (quoiqu'il ne soit pas certain qu'il faille voir que les socratiques sont visés dans ce discours d'Isocrate) et de Canto ; à l'*Éloge d'Hélène* selon Méridier dans leur édition respective du dialogue platonicien (HAWTREY 1981 p. 27 sq. ; CANTO-SPERBER 1989 p. 40 ; MÉRIDIER 1931 p. 139 sq.).

4 Le discours *Sur l'échange* est daté de 354-53 (BRÉMOND-MATHIEU 1942 p. 88) et le *Panathénaïque* de 342-339 (BRÉMOND-MATHIEU 1962 p. 63).

A.1.β.iv. Conclusion sur le problème de l'identification des trois groupes visés.

Quoique soient décrits trois groupes dont les pensées ou méthodes de discussion sont bien distincts (une thèse sur le discours, une thèse morale et une pratique du discours), certains chercheurs ont considéré que les socratiques, et Antisthène en particulier, étaient particulièrement visés dans les trois cas. Seule S. Zajonz a relevé les écarts, dans les deux premiers cas, entre les thèses d'Antisthène et de Platon telles qu'elles nous sont parvenues et le propos d'Isocrate. Pour le troisième groupe, la restriction aux seuls socratiques que proposent quelques chercheurs, qui excluait que soient aussi critiqués certains sophistes, n'est pas justifiée.

Le contenu de chaque groupe ne peut donc être associé strictement à un penseur ou groupe de penseur, d'autant plus que d'un groupe à l'autre, on constate une certaine perméabilité. Antisthène, nous l'avons déjà évoqué, a réfléchi à la question de l'enseignement de la vertu¹ : même s'il n'est pas le seul visé à travers le second groupe, la proximité de la thèse sur l'impossibilité de dire et de celle sur la vertu paraît établir un lien entre elles². Par ailleurs, dans *l'Euthydème*, les frères sophistes prétendent enseigner la vertu (Platon *Euthydème* 273d) puis ils soutiennent brièvement la thèse selon laquelle il est impossible de dire le faux et de contredire (285e) – ce à quoi Socrate rétorque qu'il a déjà entendu l'école de Protagoras et des penseurs plus anciens soutenir cette thèse (286c).

Isocrate fait par conséquent écho à des questions qui semblent avoir été abordées par de nombreux penseurs et dont il ne retient que les positions extrêmes, opposées aux siennes. Il entremêle les références à différents groupes de penseurs et de rhéteurs³, en ne citant, semble-t-il, aucune thèse avec précision, et en instaurant, pour un lecteur de son temps averti, des échos indirects d'un groupe à l'autre. Cette indistinction des auteurs visés a pour effet de disqualifier tous ses potentiels concurrents et de les réduire à un seul groupe, les auteurs de sujets paradoxaux et étranges : ainsi, la critique qui va suivre et qui va concerner ce seul aspect permet de viser tous ces individus indistinctement.

1 Voir note 3 p. 213.

2 Ce que Brancacci suggère (BRANCACCI 2010 p. 93).

3 Raeder a déjà noté une indistinction entre les groupes d'adversaires visés, dans *l'Éloge d'Hélène* comme dans le *Contre les Sophistes* (RAEDER 1905 p. 139).

A.2. Des défauts partagés, au-delà des groupes de pensée et des générations (§ 2-4).

A.2.a. La réfutation de la prétention à la nouveauté

§ 2-3

Malgré l'apparente diversité des sujets abordés, Isocrate, en position de juge expert, formule les mêmes reproches à tous ces auteurs, nouvelle et ancienne génération confondues (la mention de Protagoras suggère qu'il est d'une façon ou d'une autre le représentant de cette ancienne génération¹) : l'absence de nouveauté (malgré ce que les auteurs disent de leurs discours), l'inutilité (περιεργία, alors qu'il sera question ensuite de l'importance de fournir des discours utiles aux futurs citoyens (§ 5)² et l'embarras causé par les discours. Ce reproche réservé au § 1 aux disputes éristiques (πράγματα παρέχειν), est désormais élargi à tous les discours paradoxaux (πραγματωδέστερα, § 2b)³.

-
- 1 En ce sens, plusieurs témoignages rapportent que Protagoras s'intéressait aux antilogies. Selon Diogène Laërce, il serait auteur d'antilogies (Protagoras fgt. R1a et b L-M. = DL. III 37 et 57) ; il aurait selon Sénèque et Diogène Laërce défendu l'idée qu'il est possible de soutenir n'importe quelle thèse et son contraire (Protagoras D26 L-M. = DL. IX 51 et D27 L-M. = Sénèque *Lettre à Lucilius* 88.43). S. Zajonz considère que la thèse de l'homme mesure de toute chose légitimerait n'importe quelle thèse paradoxale (ZAJONZ 2002 p. 93).
 - 2 Le substantif περιεργία est, dans les sources à notre disposition, un hapax au sein du corpus isocratique, attesté pour la première fois et très rare : il n'apparaît ensuite qu'à deux reprises dans le traité hippocratique *De la bienséance* (§ 1 et 3), situé à une date tardive par W.H.S. Jones dans la traduction qu'il en propose (Jones 1923 p. 269). Le verbe περιεργάζομαι dont il est issu, également rare, désigne le fait de travailler au-delà de ce qui est nécessaire ou convenable (cf. *LSJ s.v. περί* F IV : « a strengthening of the simple notion, beyond measure, very, exceedingly ». Pour un travail réalisé au-delà de ce qui est nécessaire à la situation : Hérodote II 15 et III 46 ; Aristophane *Assemblée des femmes* 220 et au-delà de ce qui est convenable : Platon *Apologie de Socrate* 19b). L'adjectif περιεργος qualifie, dans le corpus isocratique, assez rarement une chose excessive, plus souvent une chose superflue, sans intérêt, et notamment une prise de parole qui ne fait que répéter ce qui a déjà été formulé. Au sens d'« excessif » : À *Démonicos* 27 ; *Lettre aux rois de Mytilène* 1. Au sens de « superflu » : *Panegyrique* 33 ; *Archidamos* 25 ; *Sur la paix* 8 ; *Sur l'échange* 117 ; *Lettre à Antipater* 13 et surtout pour une prise de parole, *Panegyrique* 7 : Πρὸς δὲ τούτοις εἰ μὲν μηδαμῶς ἄλλως οἶόν τ' ἦν δηλοῦν τὰς αὐτὰς πράξεις ἀλλ' ἢ διὰ μιᾶς ιδέας, εἶχεν ἄν τις ὑπολαβεῖν ὡς περιεργόν ἐστι τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκεῖνοις λέγοντα πάλιν ἐνοχλεῖν τοῖς ἀκούουσιν. , « Outre cela si on ne pouvait montrer les mêmes actions autrement qu'avec une unique idée, on pourrait concevoir qu'il est superflu que la même façon de parler de ces choses trouble de nouveau les auditeurs » et *Philippe* 98. Hors du corpus isocratique les occurrences de l'adjectif sont de nouveau rares : Aristophane *Secondes Thesmophories* fgt. 5 Meineke ; Isée *Sur la succession de Cléonyme* 17 et 31 (mais probablement plus tardif que l'*Éloge d'Hélène*).
 - 3 L'adjectif πραγματώδης est attesté pour la première fois. Le *LSJ* donne pour sens premier « laborious » mais pour cette occurrence il privilégie le sens d'« ennuyeux » (« tedious »), tandis que Chantraine le traduit par « pénible » (*LSJ sv. πραγματώδης ; DELG sv. πράσσω*). On comprend pourquoi l'idée de quelque chose de laborieux ne convient pas ici : la phrase n'évoque pas le travail

Telles qu'elles sont citées, les thèses de Gorgias, Zénon et de Mélissos présentées pour illustrer l'absence d'innovation des auteurs contemporains¹ apparaissent comme des fins en soi et au service d'aucune réflexion. Il s'agit de réflexions ontologiques qui remettent en question l'étant dans son intégralité, le posant tout entier comme un paradoxe : celle de Gorgias défend l'inexistence de l'être² ; celle de Zénon traite de la double nature possible et impossible des choses³. Enfin la thèse de Mélissos évoque l'unité de l'étant derrière la multitude. Cette remise en question de l'ensemble de l'étant, son existence comme sa multiplicité, rend effectivement impossible tout surenchérissement. Ces paradoxes sont exposés comme si seule comptait pour leurs auteurs l'exploit d'aboutir à de telles affirmations : la formule introduisant chacune de leur thèse (« celui qui osa dire », τὸν τολμήσαντα λέγειν ; « celui qui essaya de montrer », τὸν πειρώμενον ἀποφαίνειν ; « il entreprit de trouver des

de composition du discours mais le discours achevé laissé par les rhéteurs au public : le problème se situe au niveau de la réception. Cet adjectif restera peu attesté par la suite, avec par exemple quatre seules autres attestations au IV^e siècle : Démosthène *Sur la fausse ambassade* 270 ; Énée le Tacticien *Poliorcétique* 31.16, 39.7, une lettre dite socratique 37.1 Hercher, puis aucune autre attestation avant la période romaine.

- 1 Le verbe ὑπερβάλλομαι suggère à la fois que les auteurs de la première génération ne peuvent être « surpasser » et que personne ne peut « surenchériser » sur leurs thèses : *LSJ s.v.* ὑπερβάλλω B2 : « exceed, surpass », ou bien B3 : « overbid, outbid ». La construction peut dans les deux cas se faire avec un accusatif de personne.
- 2 Elle sera de nouveau évoquée en même temps que celle de Mélissos dans le discours *Sur l'échange*, § 268, juste après un passage déjà évoqué sur la critique de l'éristique : ceux-ci doivent éviter de passer trop de temps aux disputes aussi bien qu'aux discours des sophistes tels que Empédocle, Ion, Alcéméon, Mélissos, Parménide et Gorgias. Sur le traité *Sur le Non-Être* de Gorgias, voir l'état de la question des différentes interprétations proposé par Ioli (*IOLI* 2013 p. 11-12 et notes correspondantes p. 33) : en résumé, le discours a été interprété 1/ soit comme un simple exercice de rhétorique dénué de toute valeur philosophique, 2/ soit comme une réflexion contre la philosophie de Parménide (en opposition totale à son raisonnement qui serait poussé jusqu'à l'absurde, ou selon d'autres en se nourrissant de la réflexion de Parménide au départ acceptée) ; 3/ soit comme une réflexion à la fois contre l'ontologie de Parménide et contre l'atomisme ; 4/ soit comme une réflexion sur le langage et son rapport à la réalité et à la connaissance.
- 3 Cette thèse n'est mentionnée nulle part ailleurs et trois hypothèses sont formulées par les savants pour tenter de comprendre ce qu'Isocrate lui associe (exposées par Ioli, voir son état de la question ; *IOLI* 2013 p. 151). Première possibilité : il s'agirait d'une surinterprétation par Isocrate d'une antinomie de Zénon. Seconde hypothèse, Isocrate donnerait là non pas le contenu d'une des thèses du sophiste mais le principe sur lequel repose une des méthodes argumentatives : ce qui dans la *praxis* est apparemment impossible ne l'est pas en théorie. Troisième hypothèse, il existerait chez Zénon un argument selon lequel la multiplicité serait admise et il découlerait d'elle à la fois le possible et l'impossible. D'après l'état de la question dressé par Ioli, la troisième hypothèse est celle qui recueille le plus de suffrage chez les chercheurs qui se sont intéressés à Zénon. Mais la seconde est privilégiée par ZAJONZ 2002 p. 96, et on peut en ce sens penser à la théorie du mouvement que Zénon aurait exposé et que cite Aristote, selon laquelle « ce qui est le plus lent à la course ne sera pas rattrapé par le plus rapide », τὸ βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θεόν ὑπὸ τοῦ ταχίστου, Zénon A 26 D-K. = D15 L-M. = Aristote *Physique* 239b 14-20. Zénon aurait défendu cette impossibilité en argumentant que le plus lent avancera toujours et mettra toujours une distance entre lui et son poursuivant, alors que dans les faits il est évident que cela est possible.

démonstrations », ἐπεχείρησεν ἀποδείξεις εὐρίσκειν¹) insiste sur l'exercice de la parole et l'effort d'élaboration du discours, plus que sur le résultat. Ces discours apparaissent moins en tant que défense d'idées qu'en tant qu'exercice formel de langage : aucune utilité pratique, aucun apport de connaissance et aucune réflexion philosophique ne leur sont reconnus.

En ne tenant compte, dans ces trois premiers paragraphes, que des formulations paradoxales sans les rattacher à une pensée, Isocrate réunit sous une même étiquette, celle de « discours paradoxaux » des thèses portant sur des thèmes divers (thèses sur le langage, morales ou ontologiques), formulées par des écoles de pensée ou penseurs de générations diverses, adeptes de méthodes de raisonnement diverses et probablement rivaux les uns des autres. Leur diversité est gommée, ainsi que le cadre dans lequel ces réflexions sont développées, alors que, d'après ce que nous savons de ces penseurs et écoles, ces thèses, pour la plupart sans doute complexes, s'intéressent à la recherche d'une forme de vérité².

A.2.β. L'esquisse, en creux, des caractéristiques du discours d'Isocrate : l'innovation sur des sujets concrets et déjà traités.

La réunion de ces penseurs de plusieurs générations et de leurs formulations présentées comme vaines suggère qu'Isocrate se place au contraire d'eux côté de l'utile et d'une forme d'innovation qu'il juge réelle. On pourrait d'ailleurs suggérer qu'il donne un exemple, dès maintenant, de cette innovation que lui entreprend : elle passerait non pas par des discours inutiles et embarrassants, mais au contraire par le fait de parler sur des sujets déjà traités. Il semblerait en effet que le § 2 fasse écho à l'Éloge d'Hélène de Gorgias, plus précisément au § 11 où l'auteur prend ses distances avec les poètes sur la question de la connaissance, par l'emploi de la structure, rarement attestée³, εἰ ... οὐκ ἂν ὁμοίως... suivie d'une évocation de la situation effective (vῦν δὲ). Pour Gorgias, si les hommes avaient la connaissance, le discours ne tromperait pas de la même manière⁴ ; pour Isocrate, la connaissance des discours antérieurs lui permet de s'étonner de l'honneur que les rhéteurs de son temps placent dans leur prétendues découvertes. Le sujet de la

1 La construction ἀποδείξεις ὡς est attestée ailleurs (Isocrate *Busiris* 30 ; Platon *Lois* 893b).

2 Ou pour le formuler autrement, qui ont pour point commun de développer un propos universel, que ce soit dans l'ordre cosmique ou dans l'ordre du langage (pour reprendre une formulation d'A. Laks au sujet des météorologues, disputeurs et philosophes réunis par Gorgias dans son *Éloge d'Hélène*, § 13 (LAKS 2002 p. 32-33).

3 Thucydide IV 126 ; Isocrate *Sur l'échange* 146. La première partie de la formule, sans le retour au réel vῦν δέ, est un peu plus largement attesté.

4 Je renvoie à l'analyse du § 11, p. 113 et suivantes.

proposition est le même dans les deux cas, l'effet que peut avoir le discours. Chez Gorgias, tous les discours et tous les auditeurs sont concernés ; Isocrate se concentre sur les discours ἀτοποι καὶ παράδοξοι et leur effet sur lui seul. Autre point commun, la condition posée pour ne pas être soumis aux effets du discours (« il ne tromperait pas d'une façon semblable » ou « je ne m'en étonnerais pas de la même manière ») est une forme de connaissance limitée à l'expérience humaine : compréhension des événements à portée des hommes pour Gorgias, connaissance limitée aux discours antérieurs chez Isocrate. Cet écho soulignerait qu'Isocrate connaît bien les discours des rhéteurs anciens qui lui permettent de critiquer les discours actuels¹. En outre, il montrerait qu'il est possible d'innover autrement que ces auteurs ne le font : l'innovation pourrait se faire même en se plaçant dans les traces d'un prédécesseur, sur des sujets déjà traités, mais qui ont un enjeu pratique, telle que la connaissance qui permet de ne pas être dupe de la parole d'autrui.

A.2.γ. L'accusation généralisée de fausseté, à partir de l'épreuve des faits.

§ 4

Il y avait sans doute dans les formules paradoxales de Gorgias, Zénon et Mélissos une réflexion sur le langage, l'argumentation, la capacité à tenir un raisonnement en apparence valide mais problématique dans la mesure où il remet en question l'étant. Isocrate tient compte uniquement de cette dimension problématique, en soulignant la non-conformité de ces dires avec les faits (... ταύτης τῆς τεροθρείας, τῆς ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐξελέγχειν προσποιουμένης, ἐν δὲ τοῖς ἔργοις πολὺν ἤδη χρόνον ἐξεληλεγμένης, « ce jusqu'au-boutisme² qui dans les discours feint de réfuter

1 Ioli formule l'hypothèse d'un autre écho à Gorgias dans ces paragraphes 2 et 3 : Isocrate effectuerait avec la mention de ces trois penseurs un écho ponctuel au traité *Sur le Non-Être* de Gorgias, plus précisément à l'argument dit synthétique (c'est-à-dire, dans la défense de la première thèse du traité, « rien n'est », l'argument où Gorgias reprend ce que disent Zénon et Mélissos sur l'être et pousse leur raisonnement jusqu'à la contradiction pour conclure que rien n'est) présenté dans la version du traité proposé par le *De Melisso Xenophane Gorgia* (979b 20-980a 8 ; IOLI 2013 p. 151-52). Si tel est le cas, Isocrate rassemblerait dans une même catégorie trois penseurs dont l'un serait en rivalité (voire, éventuellement, réfuterait) les deux autres.

2 Le substantif τεροθρεία est, lui aussi, attesté pour la première fois et rare : la seule autre attestation au IV^e siècle se trouve chez Théopompe (F 2b,115,F fgt. 225c Jacoby). Le sens qui lui est donné par le *LSJ* et le *DELG* est celui de « subtilité extrême » (*LSJ s.v.* τεροθρεία : « use of extreme subtlety, hairsplitting, formal pedantry » ; CHANTRAINE *DELG s.v.* τέρομα : « parole subtile qui coupe les cheveux en quatre »). Ils sont suivis par Zajonz (« Haarspalterei », « pinaillage », ZAJONZ 2002) et Mirhady (« hairsplitting », MIRHADY-TOO 2000). Toutefois, la plupart des traductions évoquent un bavardage vain : « praestigiae » (« jongleries, artifices », DOBSON 1828), « charlatanisme » (BRÉMOND-MATHIEU 1929 et GUSMANO 1960), « bavardage inutile » (FLACELIÈRE 1961), « claptrap » (« baratin », VAN HOOK 1961). Ce sens semble tirer sa source d'une glose du lexicographe Hésychios, *Lexicon* entrée τ 521

mais qui a été dans les faits réfuté depuis longtemps déjà »). Le verbe ἐξελέγχω signifie sans doute ici « réfuter »¹ : le jusqu'au-boutisme du raisonnement paradoxal a pour objectif d'énoncer des théories qui nient l'existence ou la possibilité d'une chose ou d'un énoncé. Ces formules paradoxales ne résistent pas à l'observation pratique et Isocrate tire profit de cette mise à l'épreuve des faits pour disqualifier totalement ces formules, accusées de fausseté, élaborée consciemment (ψευδῆ μηχανήσασθαι λόγον, 4a et le participe προσποιουμένη en 4b qui signifie que le propos de ces auteurs « feint » de réfuter). Mais ce faisant il ne précise pas si ces auteurs tiraient de leurs formules des implications, ni dans quel contexte épistémologique elles étaient développées : en les présentant comme des fins en soi, elles peuvent être critiquées selon des considérations pratiques propres à Isocrate. À partir de là, toute forme de vérité est refusée à tous les auteurs paradoxaux cités

(Cunningham-Hansen) : τερθρεία : λογομαχία ἀπάτη Σ. Φλυαρία. Φληναφία, « querelle, tromperie, bavardage, sottise ». Mais τερθρεία est un dérivé de sens abstrait du substantif poétique τέρθρον, « point limite, extrémité », lui-même peu attesté (*Hymne homérique à Hermès* 322 : αἶψα δὲ τέρθρον ἴκοντο θυώδεος Οὐλύμποιο, « (les enfants de Zeus et Apollon) se rendirent aussitôt au sommet de l'Olympe odorant » ; Empédocle fgt. D201.4 L-M. (même sens d'extrémité) ; Apollodore fgt.1.2 Page : τίς τοιῆδ' ἐν ὄρῃ ἦλθεν ἐπὶ τέρθρον θυράων; « qui, telle que celle-ci, est allée à temps au seuil des portes ? » ; Euripide fgt. 371.2 Kannicht = 1 *Eurysthée* J-V.L. : πέμπεις δ' ἐς Ἴδου ζῶντα κού τεθνηκότα, / καί μοι τὸ τέρθρον δῆλον εἰσπορεύομαι ; « tu m'envoies dans l'Hadès, vivant, non mort, et je m'introduis dans la limite évidente pour mes yeux »). La seule attestation non poétique est issue du traité hippocratique *Des affections des femmes* 125, pour parler du point culminant d'une maladie, τὸ τέρθρον τοῦ πάθεος. Le verbe τερθρεύομαι n'est quant à lui attesté que chez Aristophane, fgt. 198.9 Kock, pour désigner, comme le substantif chez Isocrate, l'activité des adversaires : οἴμ', ὦ Θρασύμαχε, / τίς τοῦτο τῶν ξυνηγόρων τερθρεύεται; « Hélas, Thrasymaque, qui parmi les plaideurs frôle les limites sur ce point ? ». Dans notre éloge, le démonstratif ταύτης qui précède le substantif τερθρείας laisse entendre que la τερθρεία qu'il faut abandonner reprend ce qui est énoncé juste avant, à savoir travailler toujours « la même matière », des sujets paradoxaux, en cherchant à dire du nouveau pour surenchérir sur l'insurpassable. On pourrait donc comprendre que le terme désigne le fait d'essayer de repousser les limites de la pratique du discours paradoxal, de faire preuve de « jusqu'au-boutisme ».

- 1 Dans un contexte argumentatif, il peut signifier « examiner à fond » (Eschyle *Euménides* 433 ; Aristophane *Grenouilles* 1366...) et à partir de là, « prouver à fond » (Thucydide III 64 ; Euripide *Hippolyte* 944 ou encore Sophocle *Antigone* 398-9 ; Isocrate *Trapézétique* 32...) mais aussi, puisque c'est le caractère faux d'un propos qui peut être prouvé, « confondre », « réfuter », « fournir des preuves contre » (Euripide *Hippolyte* 930 ; *Hélène* 884-86 : Κύπρις δὲ νόστον σὸν διαφθεῖραι θέλει, / ὡς μὴ ἔξελεγχθῆι μηδὲ πριαμένη φανῆι / τὸ κάλλος Ἑλένης οὐνεκ' ἀνονήτοις γάμοις, « Cypris veut saboter ton retour afin que, puisqu'elle a vendu la beauté d'Hélène à cause d'un mariage insensé, elle ne soit pas confondue ni mise à jour » ; Antiphon *Tétralogie* 1.1.9 ; *Sur le choreute* 9 ; Isocrate *Archidamos* 98...). Le second sens n'est finalement qu'un prolongement du premier mais il faut tout de même remarquer que les traductions n'ont pas toutes donné exactement le même sens aux deux emplois. Pour le sens « prouver » : DOBSON 1828 (« convaincre », avec « artifice » pour le sens de τερθρεία) ; pour le sens « réfuter » : BRÉMOND-MATHIEU 1929 (même s'ils jouent sur le double sens du verbe dans son premier emploi : « un charlatanisme qui affecte de confondre en paroles l'auditeur, mais que les faits ont depuis longtemps confondu ») et MIRHADY-TOO 2000. Pour le double sens, « prouver » puis « réfuter » : GUSMANO 1960 et VAN HOOK 1961.

jusqu'alors, alors même, on l'a dit, que ces discours cherchent sans doute, pour la plupart, une forme de connaissance.

B. Deuxième étape : La mise en place des jalons permettant d'opposer la pratique d'Isocrate à celle de tous les auteurs de discours paradoxaux (§ 5).

À l'opposé de ces discours où l'énoncé d'un paradoxe apparaît comme une fin en soi, une autre conception du discours est prônée, dont on devine qu'il s'agit de celle qu'Isocrate applique, qui présente le discours comme un outil d'éducation à l'action politique (§ 5). La critique contre les auteurs paradoxaux rebondit ensuite, en montrant plus précisément en quoi leur pratique est problématique – non éducative et trompeuse, à tous les niveaux : enseignement du discours (§ 6 et § 10-13), enseignement moral (§ 7 et 8) et développement d'une expérience politique (§ 9). Le tout s'achève par une remise en cause de la compétence de ces auteurs.

Les auteurs paradoxaux paraissent tous indistinctement accablés de tous les torts. Le rapport entre les premiers discours énoncés au § 1, dont on a vu qu'ils faisaient écho à des réflexions philosophiques, et l'accusation de tromperie des élèves ou d'incompétence n'apparaît pas évident, à tel point que certains savants se sont demandés si Isocrate visait les mêmes auteurs tout au long de l'exorde. En nous penchant sur la progression logique du propos, nous pouvons observer que l'attaque massive d'Isocrate contre ses adversaires, sans distinction entre eux, est construite d'un seul tenant, comme un tout cohérent : chaque critique est logiquement amenée par la précédente, comme si un défaut entraînait naturellement un autre. Face à eux, la pratique d'Isocrate se dessine en creux et apparaît comme la seule qui vaille, parce que la seule utile aux citoyens.

B.1. L'établissement de la fonction du discours : la formation politique du citoyen.

La critique des § 1 à 4 a porté sur ce que nous avons identifié comme des réflexions de penseurs, taxées de fausseté. En soulignant au contraire l'importance de la vérité dans le discours, et l'usage qui doit en être fait, l'exorde change d'orientation et conduit la discussion vers le sujet de l'utilité pratique du discours, et plus précisément vers son usage pédagogique.

B.1.α. La vérité du discours au service de l'action politique.

§ 5

Isocrate s'approprie l'entreprise de recherche de la vérité qu'il refuse à tous les autres, accusés de préférer des discours délibérément faux, et il en fait le premier volet (et non le but) qui compose le discours. Ce volet permet la formation à la pratique politique (second volet, éduquer « aux actions » de la cité, *περὶ τὰς πράξεις...*) puis à l'expérience de cette pratique (troisième volet : *περὶ τὴν ἐμπειρίαν τὴν τούτων*). Le discours a donc une fonction éducative, et la présentation de plus en plus développée de ces activités permet de comprendre leur importance croissante : le point d'aboutissement du discours et de l'éducation est l'expérience des actions politiques¹, afin de permettre la participation active du jeune citoyen aux affaires de la cité. Dans cette perspective, la poursuite de la vérité n'est pas une fin en soi mais elle a une fonction pédagogique et politique².

B.1.β. Les dimensions méthodologiques et morales de l'opinion isocratique.

Deux principes, prônant un comportement qui tend vers l'utilité et la modération, doivent sous-tendre la composition du discours et la formation des jeunes : *ἐνθυμουμένους ὅτι πολὺ κρεῖττον ἔστι περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι*

1 L'expérience apparaît aussi comme point d'aboutissement de l'éducation ailleurs dans le corpus isocratique : *Λέγομεν γὰρ ὡς δεῖ τοὺς μέλλοντας διοίσειν ἢ περὶ τοὺς λόγους ἢ περὶ τὰς πράξεις ἢ περὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας πρῶτον μὲν πρὸς τοῦτο πεφυκέναι καλῶς, πρὸς ὅπερ ἂν προηρημένοι τυγχάνωσιν, ἔπειτα παιδευθῆναι καὶ λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην, ἥτις ἂν ἢ περὶ ἐκάστου, τρίτον ἐντριβεῖς γενέσθαι καὶ γυμνασθῆναι περὶ τὴν χρεῖαν καὶ τὴν ἐμπειρίαν αὐτῶν*, *Sur l'échange* 187, « Nous disons en effet qu'il faut que les hommes prêts à se distinguer en matière de discours, d'actions ou d'autres activités soient d'abord bien disposés pour ce qu'ils ont choisi, ensuite qu'ils aient reçu une éducation et acquis la science qui est propre à chaque sujet, en troisième lieu qu'ils soient rompus à l'exercice et entraînés à en faire l'usage et l'expérience ». Voir également *Contre les sophistes* 14. Sur le fait que l'expérience seule ne suffit pas, mais que c'est associée à l'enseignement d'Isocrate qu'elle permet d'acquérir les compétences politiques et de former des opinions utiles, voir RIBAS 2019 p. 310-14.

2 La vérité (ἢ ἀλήθεια) est toujours évoquée par Isocrate comme étant ou devant être cherchée : c'est le devoir des maîtres de rhétoriques ou des juges. Voir *Contre les Sophistes* 1, où *τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν* est opposé au *ψευδῆ λέγειν* (pour les rhéteurs) et *Sur l'échange* 173 (pour les juges). Le sens qu'Isocrate donne à la notion de vérité a été analysé par Nicolai : il ne s'agit pas d'une adéquation exacte aux faits, mais la vérité est éthique et politique. Pour un orateur, dire la vérité doit signifier présenter des paradigmes : ce qui est exemplaire, ce qui est en adéquation avec l'opinion correcte et doit permettre de bien agir au sein de la communauté. Ces paradigmes sont soit tirés des faits historiques, soit le produit de l'argumentation du rhéteur (NICOLAI 2014 p. 130 et 2012, notamment p. 20 et la conclusion p. 32-33).

καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις... « en ayant à l'esprit qu'il vaut bien mieux avoir une opinion mesurée sur les sujets utiles qu'avoir une connaissance exacte sur les sujets inutiles, se mettre légèrement en avant sur les grands sujets que se distinguer fortement sur les petits et ceux qui ne sont en rien utiles à la vie ». Aucun critère n'est donné pour justifier le jugement de valeur (κρεῖττον ἔστι) qui favorise ces deux principes.

Le fait d'« avoir une opinion mesurée » ἐπιεικῶς δοξάζειν mérite attention pour comprendre les enjeux qui, selon Isocrate, sont au cœur de la composition des discours et de l'éducation. La définition de la δόξα et l'importance de son rôle chez Isocrate font consensus parmi les spécialistes ; elle n'a pas, semble-t-il, évolué au fil de sa carrière. Dans un article qu'il lui consacre, T. Poulakos explique qu'Isocrate hérite de deux conceptions de la *doxa*, la conception séculaire que les sophistes prennent à leur compte, qui désigne une forme de connaissance adaptée au monde incertain de la politique, et la conception philosophique, reprise par Platon, qui définit la *doxa* comme une opinion qui n'est pas de l'ordre de l'ἀλήθεια¹. Isocrate propose une conception nouvelle, où la δόξα est ancrée dans le domaine pratique : elle est un jugement, issu de l'expérience, qui fait l'objet d'un consensus et doit servir l'action collective². L'enjeu de la δόξα est d'exprimer ce qu'il convient de faire³. Elle se construit, pour cela, à partir des valeurs et des préceptes de la communauté, et ce fondement sur lequel la δόξα se construit explique qu'elle fasse consensus⁴. Le fait d'avoir une opinion, δοξάζειν sur les actions à réaliser peut permettre selon Isocrate d'accéder à une forme de

- 1 Pour ce point et l'ensemble des éléments de définition qui suivent, je renvoie à POULAKOS 2001, p. 65-71 plus particulièrement. Pour un aperçu de la signification donnée à la δόξα par la tradition et par Isocrate, voir, outre les pages 65 à 68 de ce premier article (repris dans POULAKOS 2004 p. 46-53), DETIENNE 1995 (1967) p. 170-71.
- 2 Voir également pour cette définition EUCKEN 1983 p. 32-33 ; LEVET 2014 p. 314 – ce dernier a consacré sa thèse de 1971 à la notion de δόξα chez Isocrate. Ces auteurs citent essentiellement à l'appui de leur propos des discours beaucoup plus tardifs d'Isocrate. Je ne citerai donc qu'un seul passage, contemporain de l'Éloge d'Hélène, où se retrouve l'idée que la δόξα permet le consensus en vue d'une action utile et est opposée à la connaissance vaine : (lorsque des particuliers voient (κατίδωσιν) μᾶλλον ὁμονοοῦντας καὶ πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους « que se mettent davantage d'accord et conduisent les affaires avec plus de succès ceux qui font usage des opinions que ceux qui proclament détenir la science », Isocrate *Contre les sophistes* 8. Voir également RIBAS 2019 p. 230-31 pour l'identification de ceux qui sont les plus capables de forger des opinions adaptées aux circonstances et visant l'utile.
- 3 Voir le § 28 du discours *Sur la paix* où les opinions devraient permettre de faire « ce qu'il faut », τὸ δέον, et « ce qui est utile », τὸ συμφέρον. La plupart des définitions insiste sur cet objectif de la δόξα : son but est d'« atteindre les meilleurs résultats possibles », « to achieve the best possible results », ALEXIOU 2014 p. 56.
- 4 POULAKOS 2001 p. 69 ; LEVET 2014 p. 311. Dans son travail de thèse, J-P. Levet précise le lien entre les deux sens de δόξα, « opinion » et « renommée » par ce fait que la δόξα est fondée sur le respect des valeurs de la communauté (LEVET 1971 p. 56).

vérité plus sûrement que par le savoir¹, c'est pourquoi il la privilégie à la science. Ces éléments permettent de comprendre la nouveauté de la conception isocratique de la δόξα : celle-ci reste « un choix qui varie en fonction d'une situation », selon les mots de M. Detienne, mais, puisqu'elle est issue de la discussion commune des hommes éduqués, réunis autour de valeurs communes qu'ils préservent, elle perd le lien qu'elle entretenait jusqu'ici avec le « monde de l'ambiguïté » auquel elle était associée². Du moins le perd-elle lorsqu'elle est établie dans les conditions que nous venons de définir ; car il arrive que la δόξα soit éloignée de l'utile et entraîne ainsi l'échec du but fixé³ ; elle court en particulier le risque d'être influencée par des discours de rhéteurs qui ne se soucieraient pas de la vérité⁴.

Dans notre éloge, l'adverbe ἐπιεικῶς qui est associé à la notion de δόξα et qui porte l'idée de bonne mesure⁵, peut se comprendre d'un point de vue méthodologique. En opposition avec l'adverbe ἀκριβῶς et le savoir érudit mentionnés dans la seconde partie de la phrase, il souligne que la réflexion n'est pas poussée à l'excès au-delà de ce qu'il est nécessaire d'établir pour agir utilement⁶.

-
- 1 Isocrate *Panathénaique* 9 : ἀλλὰ δοξάσαι μὲν περὶ ἐκάστου τὴν ἀλήθειαν μᾶλλον δυναμένην τῶν εἰδέναι φασκόντων, « (sachant que ma nature) est capable à tout sujet de supposer la vérité plus que ceux qui disent la connaître ».
 - 2 DETIENNE 1995 (1967) p. 170-71. POULAKOS 2001 p. 69 : « When the problem in deliberation is grasped in these terms, as a problem of bringing the community's *doxa* in closer proximity to *kairos*, then persuasion takes a back seat to identification. For the orator's challenge here is to secure the audience's identification with the community's accepted beliefs and traditions in a new situation, a situation whose relation to traditional norms is questionable, whose meaning is open-ended, and whose significance is equivocal. But if the orator can succeed in guiding auditors to see the new situation as confirming their traditions and as validating their familiar notions of self, then there is hardly any need for persuasion ». Pour l'originalité de la δόξα d'Isocrate par rapport à celles Gorgias et Protagoras, dont il a pu être rapproché sur ce point, voir également EUCKEN 1983 p. 32-34.
 - 3 Isocrate *Sur la paix* 28, οἱ μὲν γὰρ ἔχειν ἐπιεικεῖς καὶ στοχάζεσθαι τοῦ δέοντος δυναμένας, οἱ δ' ὡς οἷόν τε πλεῖστον τοῦ συμφέροντος διαμαρτανούσας, « les uns ont (des opinions) raisonnables et capables de viser ce qu'il faut, les autres ont des opinions qui les égarent aussi loin que possible de l'utile ».
 - 4 Isocrate *Panathénaique* 271, καὶ τοὺς τῆς ἀληθείας στοχάζομένους τῶν τὰς δόξας τῶν ἀκροωμένων παρακρούεσθαι ζητούντων « (je loue ceux qui pensent que sont plus sérieux et philosophiques les discours) qui tendent à la vérité plutôt que ceux qui cherchent à détourner l'opinion des auditeurs ».
 - 5 DELG sv. εἰοικᾶ ; LSJ s.v. ἐπιεικῆς : « fairly, tolerably, moderately », « équitablement, avec mesure, modérément ». Pour un exemple de l'emploi de l'adverbe dans une perspective éthique, on peut citer Xénophon, lorsque Critobule dresse le bilan de son comportement devant Socrate : αὐτὸς δ' ἐμαυτὸν ἐξετάζων δοκῶ μοι εὐρίσκειν ἐπιεικῶς τῶν τοιούτων ἐγκρατῆ ὄντα, Xénophon *Économique* II 1, « lorsque je m'examine moi-même, il me semble que je me trouve tenir de façon mesurée en main de telles (passions) ».
 - 6 D'après nos sources, l'adverbe n'est en dehors du corpus isocratique attesté dans le même contexte, pour préciser le degré de connaissance d'une chose, que chez Aristophane (*Guêpes* 1248 : τουτὶ μὲν ἐπιεικῶς σύ γ' ἐξεπίστασαι, « tu en sais sur ce point suffisamment ». Chez Platon, l'adverbe est employé aussi dans un contexte différent, pour saluer une conjecture qui s'avère avoir été juste, raisonnable (Platon *Lois* 635a, ἐπιεικῶς στοχάζεσθαι, « conjecturer avec justesse » et *République* 431e,

Toutefois, associé à la recherche de l'opinion, il comporte également une dimension éthique¹ : dans la mesure où la δόξα est dépendante des normes et des valeurs de la communauté, son utilité et sa pertinence seront garanties si sa recherche se fait en accord avec ces valeurs.

Isocrate présente ainsi sa conception du discours qui donne des jalons pour comprendre le discours d'Hélène : le discours est un outil de formation à l'action politique. Dans cette perspective, il n'a pas pour but de dire uniquement la stricte vérité : il doit plutôt former à produire des opinions qui seront conformes aux valeurs de la communauté (c'est en cela qu'il dira la vérité) et qui serviront à agir.

B.2. Les auteurs de discours paradoxaux disqualifiés à l'aune de cette fonction du discours.

Par cet exposé de sa conception du discours, Isocrate se distingue à plusieurs titres des auteurs paradoxaux. Tout d'abord, en faisant de la recherche de la vérité le préalable à l'opinion mesurée, il prend ses distances avec une longue tradition qui oppose *doxa* et vérité². Par l'affirmation selon laquelle le savoir précis ne concernerait que des choses inutiles, certains commentateurs ont cru percevoir une opposition à l'école de Platon³ : Isocrate critiquerait le fait que l'Académie ne prépare pas aux exigences de la vie⁴. Il est vrai que l'opposition entre δόξα et ἐπιστήμη est presque exclusivement attestée, jusqu'au milieu du IV^e siècle, dans le corpus platonicien⁵ et la δόξα y est

ἐπιεικῶς μαντεύομαι, « présager avec justesse »).

- 1 LEVET 2014 p. 313 : « Avoir des opinions honnêtes », ἐπιεικῶς δοξάζειν, est « la récompense et le signe d'une bonne formation de l'esprit, orientée vers la quête toujours renouvelée de la vérité, et d'une bonne adaptation à la vie pratique et politique ». L'adverbe est donc sémantiquement ambivalent puisqu'il renvoie « à ce qui est convenable à la fois logiquement et moralement ainsi que socialement ».
- 2 Que cette opposition soit conceptualisée, comme chez Parménide à qui la déesse compte apprendre la vérité convaincante autant que les opinions des mortels dans lesquelles il n'y a pas de confiance vraie (ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ... ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης, fgt. D4 L-M. v. 29-30) ou qu'elle soit un moyen de structurer la pensée ou l'argumentation (par exemple chez Antiphon : οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀληθείαν, Antiphon fgt. D38 L-M., (l'homme qui transgresse les lois de la nature et commet un mal, dont la gravité est la même qu'il soit pris en défaut ou non, « est lésé non à cause de l'opinion mais à cause de la vérité ». La prise de distance d'Isocrate envers la tradition, bien avant Platon, est soulignée dans *D.PH.A.* III p. 906-07.
- 3 MÜNSCHER 1899 p. 251 ; JAEGER 1944 p. 68 ; ZAJONZ 2002 p. 104.
- 4 ZAJONZ 2002 p. 104.
- 5 Hors Platon et notre passage, Xénophon associe ἀγνοεῖν, « ignorer » et δοξάζειν par opposition au fait de savoir (οἶδα) lorsqu'il rapporte la pensée de Socrate au sujet de la connaissance de soi (Xénophon *Mémoires* III 9.6).

moins souvent gage de vérité ou de réussite de l'action politique que l'ἐπιστήμη¹. Néanmoins la δόξα semble avoir été l'objet de discussions à l'Académie, dans la mesure où son statut n'est pas le même d'un dialogue à l'autre² et où elle n'est pas toujours strictement opposée à la vérité³ ni à la connaissance. Pour la δόξα, comme pour la question de l'unité et de l'enseignement des vertus, il paraît difficile d'associer à Platon et à son école une thèse précise et fixe, qui défendrait des idées opposées à celles d'Isocrate.

En outre, il ne faut pas chercher à identifier un groupe d'auteurs/penseurs particulièrement car tous ceux critiqués dans cet exorde sont placés du côté du savoir et de l'action inutiles. En effet, Isocrate a critiqué précédemment les discours paradoxaux figés dans le temps, associés au superflu, qui poussent très loin et jusqu'au faux des raisonnements peu utiles pour l'action politique. De même, par la suite, il sera reproché aux auteurs blâmés d'avoir une connaissance exacte inutile (§ 9 notamment) et de se distinguer fortement sur les sujets petits et inutiles (§ 10-12).

Ce § 5 est essentiel pour la mise en place de trois jalons qui vont alimenter la suite de la critique. Premièrement, Isocrate expose sa conception du discours comme étant l'outil essentiel de la formation du citoyen. Deuxièmement, tous les auteurs et groupes de pensée visés jusqu'ici, qui avaient en commun d'être des auteurs de discours paradoxaux et de dire le faux, mais qui se distinguaient par leurs sujets de réflexion, sont réunis et fusionnés en un seul groupe uniforme qui aurait en commun une méthode. Troisièmement, cette méthode qu'ils auraient en commun, opposée en tout point à celle qui est prônée (vérité contre fausseté, précision inutile contre recherche d'une opinion mesurée et utilité), est critiquée sur la base d'un jugement de valeur (ce qui est « meilleur ») qui n'est absolument pas justifié et qui ne vaut qu'à la lumière du projet pédagogique d'Isocrate. Autrement dit, Isocrate fait comme si tous les discours avaient un seul enjeu, celui qui l'intéresse lui, l'enseignement pédagogique-politique. Il opère donc un amalgame qui permet de discréditer tous les discours adverses et d'orienter la discussion vers la question de l'utilité pédagogique du discours.

-
- 1 Outre la présentation de Y. Lafrance citée ci-dessus, je renvoie à la courte présentation de T. Poulakos : Socrate dans le *Théétète* envisage que la δόξα puisse être vraie ou fausse (194b) ; dans le *Ménon* l'opinion droite peut tout aussi bien guider le dirigeant politique que le savoir mais elle est moins précieuse que lui car elle ne reste pas fixée dans l'âme (97b-98a, voir POULAKOS 2001 p. 67). P. Demont mentionne aussi l'hypothèse selon laquelle un passage du *Gorgias* (463a) constituerait une critique de la δόξα isocratique (DEMONT 2008 p. 5-6).
 - 2 Pour un aperçu des différentes nuances dans la présentation de la δόξα chez Platon, voir l'introduction à l'ouvrage consacré à cette notion par Y. Lafrance (LAFRANCE 1981 p. 13-14).
 - 3 Selon le *Banquet*, la δόξα se situe à mi-chemin entre ignorance et intelligence / savoir : ἔστι δὲ δῆπου τοιοῦτον ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας, Platon *Banquet* 202a, « l'opinion droite est sans doute une chose entre intelligence et ignorance ». Même idée en *République* 478d.

C. Troisième étape. Pratique prônée contre pratique conspuée : la construction d'une opposition entre la pratique d'Isocrate et celle des paradoxaux (§ 6-13).

C.1. Cause et conséquences de l'enseignement de savoirs et actions inutiles (§ 6-8).

C.1.α. Faute pédagogique et faute morale des auteurs paradoxaux (§ 6-7).

§ 6-7

L'exorde présente désormais toute une série de torts étroitement associés les uns aux autres et qui construisent l'image d'auteurs paradoxaux tous semblables et fautifs dans tous les domaines. Pour commencer, sont étroitement associées faute pédagogique et faute morale. Il est exclu que les maîtres fassent involontairement fausse route dans leur enseignement du discours : le portrait est d'emblée accablant.

Le problème pédagogique repose dans l'enseignement d'une pratique inutile, « l'exercice des querelles », ή περί τας ἔριδας φιλοσοφία. Le terme φιλοσοφία renvoie à différentes activités dans le corpus isocratique, et en particulier à trois présentes successivement dans le discours *Contre les Sophistes*¹ : A) tout effort intellectuel en vue de l'amélioration du sens commun, que tout homme peut effectuer² ; B) toute activité liée au discours effectuée pour s'instruire, quel que soit le rhéteur qui l'enseigne³ ; C) l'apprentissage d'une méthode de discours qui soit aussi un enseignement moral, activité dont on devine qu'Isocrate estime être l'un des rares, voire le seul, à l'exercer⁴.

La φιλοσοφία est toujours d'une façon ou d'une autre un moyen d'éduquer, mais à des degrés divers. Ces trois degrés et le fait qu'elle puisse être exercée par tous expliquent qu'Isocrate, d'une part, déplore sa mauvaise réputation⁵ ou critique certaines pratiques portant le même nom⁶, mais

1 Les trois définitions qui suivent sont reprises de N. Livingstone (LIVINGSTONE 2007 p. 19-27).

2 Voir pour ce sens Isocrate *Contre les sophistes* 1.

3 Sens à l'œuvre aux § 11 et 14-15 du *Contre les sophistes*.

4 *Contre les sophistes* § 15-18 et § 21.

5 *Éloge de Busiris* 48, *Sur l'échange* 170 et 243.

6 Voir également la distinction qu'Isocrate opère explicitement entre philosophie et prétendue philosophie, *Sur l'échange* 270 : περί δὲ σοφίας καὶ φιλοσοφίας, τοῖς μὲν περί ἄλλων τινῶν ἀγωνιζομένοις οὐκ ἂν ἀρμόσειε λέγειν περί τῶν ὀνομάτων τούτων, — ἔστιν γὰρ ἀλλότρια πάσαις ταῖς πραγματεῖαις, — ἐμοὶ δ' ἐπειδὴ καὶ κρίνομαι περί τῶν τοιούτων καὶ τὴν καλουμένην ὑπὸ τινῶν φιλοσοφίαν οὐκ εἶναί φημι, προσήκει τὴν δικαίως ἂν νομιζομένην ὀρίσαι καὶ δηλῶσαι πρὸς ὑμᾶς, « Concernant la sagesse et la philosophie : pour ceux qui se disputent pour quelque autre sujet, il ne pourrait convenir d'employer ces noms (en effet, ces sujets sont étrangers à toutes les affaires qui comptent). Mais puisque je suis jugé à leur sujet et que j'affirme que n'est pas possible ce

qu'il emploie d'autre part ce nom de façon positive, pour parler par exemple de la pratique des anciens Égyptiens dans l'*Éloge de Busiris* ou de la sienne. Lorsqu'elle est évoquée de façon positive, elle se rattache au sens C et peut être dotée d'une fonction morale¹, associée à la réflexion politique², ou à ce que nous appellerions une réflexion philosophique³. La φιλοσοφία à laquelle Isocrate aspire ne se contente donc pas d'apprendre l'art du discours mais embrasse des dimensions différentes, pour une éducation à la fois rhétorique, politique et éthique. Au § 6, l'association du terme φιλοσοφία aux querelles et aux adversaires malhonnêtes permet de rattacher cet emploi au sens B⁴, l'enseignement par la pratique, et suggère que tous les auteurs critiqués pratiquent la querelle qui, dans le § 1, était réservée à un seul groupe d'auteurs.

La pratique des querelles n'est pas désapprouvée en soi : l'âge des étudiants les rend naturellement peu intéressés aux affaires politiques, τὰ κοινά, et judiciaires, τὰ ἴδια⁵ et fournit une excuse à l'intérêt qu'ils portent aux querelles⁶. Le problème repose dans le mensonge des maîtres,

qui est appelé philosophie par certains, il convient de définir et de vous montrer ce qui pourrait être à juste titre conçu comme philosophie ».

- 1 À *Démonicos* 3-4, où la plus puissante dimension de la *philosophia* consiste à redresser les caractères, τὸν τρόπον ἐπανορθεῖν ; *Évagoras* 77 ; *Nicoclès* (III) 1.
- 2 *Busiris* 17 et 22 pour exemple.
- 3 Telle que la recherche de la nature des choses (*Busiris* 22), mais cette philosophie doit être d'ordre pratique, puisqu'Isocrate déconseille par ailleurs de s'intéresser aux théories sur le nombre d'étants (*Sur l'échange* § 268-69).
- 4 Les manuscrits de la famille β (dont le plus ancien est Λ) et le manuscrit Δ (qui appartient à la famille de manuscrits α, dont le premier est Γ, mais qui a subi des corrections d'après la famille B) présentent φιλονεικία (« goût des disputes ») à la place de φιλοσοφία, ce qui donne l'expression « le goût des querelles » (Sur la tradition manuscrite de ce discours, je renvoie à FASSINO 2012 ET MARTINELLI TEMPESTA 2015). Il paraît probable que le terme φιλονεικία soit une glose, ce que pense S. Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 110), ou une simplification de l'expression περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία, dans la mesure où l'association des querelles et de la « philosophie » a en effet pu paraître difficile. Cependant, nous avons vu que le terme φιλοσοφία pouvait aussi renvoyer à l'activité de mauvais rhéteurs. L'idée de dispute incluse dans φιλονεικία serait par ailleurs redondante avec la notion de querelle.
- 5 C'est-à-dire les affaires qui sont au cœur de l'éducation traditionnelle des citoyens (ZAJONZ 2002 p. 110). La leçon des manuscrits de la famille de Λ, οἱ γὰρ μήτε τῶν ἰδίων μήτε τῶν κοινῶν φροντίζοντες, « ceux qui ne se soucient ni de leurs intérêts particuliers ni de l'intérêt public » a pu paraître ambiguë à certains copistes puisque la famille de Γ explicite à l'aide de l'adverbe πῶ qu'il est uniquement question des jeunes élèves : οἱ γὰρ μήτε τῶν ἰδίων πῶ μήτε τῶν κοινῶν φροντίζοντες, « ceux qui ne se soucient encore ni de leurs intérêts particuliers ni de l'intérêt public ». L'ajout n'a rien d'indispensable dans la mesure où la phrase précédente a précisé que ces rhéteurs enseignent et s'enrichissent auprès des plus jeunes.
- 6 Les substantifs employés pour justifier l'intérêt des jeunes « à l'égard des extravagances et des tours d'adresse » § 7, πρὸς τὰς περιττότητας καὶ τὰς θαυματοποιίας, sont attestés pour la première fois selon nos sources. Le premier est construit à partir de l'adjectif περισσός, « superflu », et reste rarement employé par la suite (nous avons là la seule attestation isocratique). Le second est de nouveau attesté dans le *Panathénaique* (§ 78) et le *Sur l'échange* (§ 269), à chaque fois pour désigner des actions spectaculaires qui attirent, au contraire d'actes et de paroles utiles.

qui n'enseignent cette pratique que par recherche du profit : leur pratique pédagogique est le signe de leur corruption morale. Le fait de mentir est pour la seconde fois associé aux auteurs paradoxaux, à tel point qu'il devient un concept au § 8, τὸ ψευδολογεῖν, mais cette association a évolué : la fausseté du discours qui au § 4 n'était que l'aboutissement du jusqu'au-boutisme devient le signe d'une corruption morale et de la tromperie des élèves.

Leur faute est encore aggravée par la mise en valeur de leur hypocrisie, puisqu'ils lèsent eux fois plus gravement que les logographes spécialistes des affaires privées qu'ils condamnent (ils agissent au détriment de leurs élèves, et non d'inconnus ; et ils lèsent durablement, ce que souligne le verbe βλάπτω au présent¹, contrairement aux logographes qui ne lèsent l'adversaire de leur client que le temps de l'affaire, ce que souligne le verbe ζημιῶ à l'aoriste). Tromperie des étudiants et recherche du profit sont les seules raisons qui justifient l'enseignement de l'éristique. Ces accusations contre l'éristique permettent de parler en creux de la pratique d'Isocrate et de suggérer que la sienne, puisqu'elle est utile, a moins de chance *a priori* d'attirer que toutes les autres. Mais elle est la seule honnête sur le marché, aussi bien par les objectifs visés que parce qu'elle est la seule où le contenu de la formation est en conformité avec les prétentions énoncées : Isocrate apparaît comme le seul éducateur digne de ce nom.

C.1.β. Les conséquences pédagogiques, politiques, et morales de cet enseignement perverti (§ 8).

§ 8

Dans une logique de surenchérissement, les lourdes conséquences d'une telle éducation sont présentées : certains, τινες, sans doute des élèves dont l'éducation a été pervertie, font un mauvais usage du discours au point que cela pose un problème moral pour l'ensemble de la cité.

Ce passage pose plusieurs difficultés. La première concerne l'identité des auteurs critiqués, à partir de la mention de ces τινες qui observent leurs maîtres. Certains chercheurs estiment que la suite de la critique s'adresse à un autre groupe d'auteurs paradoxaux que les paragraphes précédents et cherchent à distinguer deux sous-groupes d'auteurs paradoxaux. Le second problème porte sur la compréhension de ce que ces personnes prétendent être capables de dire.

1 Les deux verbes ne semblent pas présenter de différence sémantique particulière. Pour d'autres passages où ces deux verbes ou les termes affiliés sont employés ensemble et semblent être des synonymes, voir Xénophon *Cyropédie* III 1.30 et Ps.Platon *Hipparque* 227a. La différence entre les temps employés a déjà été soulignée par S. Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 113).

C.1.β.i. Des groupes distincts de rhéteurs visés ?

Certains interprètes ont cru percevoir une distinction entre les auteurs critiqués au début du discours, jusqu'ici, et ceux visés ensuite. Certains distinguent deux groupes : Münscher évoque une distinction entre les rhéteurs d'une première génération, plus ancienne, évoquée au début de l'exorde, et celle des contemporains d'Isocrate visée ensuite. Il ne précise pas la raison de cette distinction mais on peut supposer que c'est à partir de cette mention des rhéteurs inspirés par de premiers maîtres que la distinction se ferait. Pourtant, le § 1 vise les penseurs socratiques et les spécialistes d'éristique, qui sont des contemporains d'Isocrate (Platon et l'Académie en tout cas, à défaut d'Antisthène), il ne peut donc pas y avoir de distinction de générations.

Eucken suggère quant à lui que la critique concerne d'abord les philosophes (§ 1-7) et ensuite les rhéteurs (§ 8-10)¹. Cette hypothèse est alimentée par le fait que jusqu'au § 5, il est fait allusion à des penseurs qui se sont intéressés, on l'a déjà dit, à la compréhension du monde, tandis qu'ensuite il n'est plus question que de critiquer la façon de composer les discours. Mais il estime que les deux groupes sont réunis et blâmés de concert à partir du § 11 et de la mention de « tels écrits », τὰ τοιαύτα συγγράμματα, qui renverraient à tout ce qui a été énoncé auparavant.

Le paragraphe 8 marque effectivement la présence de maîtres et de disciples qui les prennent pour modèles : ceux qui osent écrire sur la vie des mendiants et exilés et érigent une preuve-τεκμήριον sur leurs capacités à produire des discours élevés sont les élèves, les τινες. Il y a cependant plusieurs problèmes dans l'hypothèse formulée par Eucken : 1. Si la distinction entre philosophes et rhéteurs était de mise, il faudrait s'interroger sur la place des éristiques du côté des penseurs au § 1, alors qu'ils sont avant tout caractérisés par leur virtuosité pour disputer une argumentation. De la même façon, pourquoi l'exercice des querelles mentionné au § 6 ne serait-il pas plutôt un exercice réservé aux rhéteurs plutôt qu'aux philosophes ? 2. La seconde difficulté de l'hypothèse d'Eucken est que son affirmation sur la réunion, à partir du § 11, des deux groupes mentionnés jusqu'ici n'est pas justifiée. Aucun élément ne signale que le propos concerne à partir de ce paragraphe un groupe plus large que les seuls τινες. Pourquoi la réunion des groupes se ferait-elle au moment de la mention de « tels écrits », et non pas plus haut dans l'exorde ? Pourquoi la revendication, par les adversaires qu'Isocrate vise, d'un savoir politique au § 9 ou la comparaison effectuée au § 10 entre les athlètes et les auteurs de discours sur des sujets peu traités ne

1 EUCKEN 1983 note 92 p. 70.

concerneraient-elles pas déjà tout le monde ? En fait, le propos de Eucken pointe une réelle difficulté dans l'exorde : le déroulement continu de la pensée, où la majorité des phrases se présente comme des explications de la précédente, construit une longue critique où des éléments récurrents se repèrent (la critique contre des propos inutiles, contre le fait de prétendre se distinguer à mauvais escient, contre le discours faux), où il n'est pas aisé de distinguer nettement différentes parties : toute phrase amène une information supplémentaire et apparaît comme une transition entre la précédente et la suivante. Rien, dans ce cheminement de l'argumentation, ne permet de repérer à quel moment il n'est question que des élèves (des *τινες*) ou bien à quel moment les maîtres sont de nouveau inclus (s'ils le sont de nouveau, du moins). Seuls les deux verbes du § 8 dont le pronom *τινες* est donné pour sujet ne concernent que ces élèves : à partir du § 9, on ignore qui est concerné. L'impossibilité de repérer précisément de qui il est question n'est pas nouvelle dans le discours : l'enjeu de ce procédé est de montrer que tous, sauf Isocrate, font le même usage mensonger et stérile du discours. Dès lors, il reste l'impression vague que tous sont toujours plus ou moins concernés, penseurs et rhéteurs, maîtres et élèves, ancienne et nouvelle génération.

C.1.β.ii. L'articulation entre l'exemple de la vie des mendiants et la prétention au discours sur des sujets élevés.

Le premier problème engendré par l'enseignement des maîtres chez leurs émules est leur propre usage du discours sans doute comme pour leurs maîtres dans un but purement lucratif, puisqu'ils agissent après avoir observé les bénéfices qu'en tirent leurs maîtres, *ὀρῶντες τούτους ἐκ τῶν τοιούτων ὠφελομένους*). Un second problème moral s'ajoute à celui-ci : ils en viennent à produire des discours paradoxaux très problématiques (§ 8a) tout en prétendant savoir traiter de sujets moraux (§ 8b : *καὶ ποιῶνται τεκμήριον...*, « ils font valoir la preuve... »¹).

L'exemple de discours qui est donné, sur la vie des mendiants, s'avère paradoxal à plus d'un titre : d'abord, les apprentis cherchent comme on l'a dit à s'enrichir avec ce type de discours valorisant une vie pauvre ; il y a donc non-adéquation entre ce sujet et l'*ethos* des rhéteurs. Ensuite, le propos est moralement problématique : considérer la vie des mendiants et exilés comme plus enviable que celle de tout autre homme va à l'encontre des idéaux de la cité, dans la mesure où l'exilé n'est attaché à aucune cité et où le mendiant constitue une figure de l'errance au statut

1 Suivant un des sens possibles de *ποιῶ* au moyen, cf. *LSJ s.v. ποιῶ* V : « deem, consider, reckon ».

déshonorant¹. M.-P. Noël effectue un rapprochement entre le propos d'Isocrate et le thème d'Éros mendiant chez Platon². En tant que fils de Pénia, Éros est « rude, malpropre, va-nu-pieds, sans-abri, il se couche toujours à même le sol, sans couverture, et s'assoupit aux portes et sur les chemins à la belle étoile »,

σκληρὸς καὶ ἀυχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετῆς ἀεὶ ὦν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, Platon *Banquet* 203d.

Il n'est pas impossible qu'Isocrate fasse écho à une réflexion de son époque sur la mendicité (Aristote évoque une thèse semblable à celle ici mentionnée³) mais toujours est-il que chez Platon la vie d'Éros n'est pas enviable : plutôt, le dieu réunit des éléments positifs et des éléments négatifs dans sa nature et son mode de vie.

L'articulation entre cette première conséquence et la seconde, concernant la prétention des mêmes émules à savoir composer des discours moraux, pose problème, ainsi que le sens du terme τεκμήριον : ποιοῦνται τεκμήριον ὡς, εἰ περὶ πονηρῶν πραγμάτων ἔχουσιν τι λέγειν, περὶ γε τῶν καλῶν καὶ γαθῶν ῥαδίως εὐπορήσουσιν, « ils font valoir la soi-disant preuve que, s'ils ont quelque

1 DELG s.v. πτήσσω : « le πτωχός est celui qui ne peut que fuir et demander du secours ». Dans l'*Odyssée*, le mendiant est décrit comme celui qui est dépendant des autres (Télémaque au sujet de son père déguisé en mendiant : δώσει δέ οἱ ὅς κ' ἐθέλησι, *Odyssée* XVII 11, « lui donnera qui voudra », repris par Ulysse, δώσει δέ μοι ὅς κ' ἐθέλησιν, v. 19). Chez Théognis, la figure du mendiant est présente dans une comparaison en tant que modèle de l'homme haï : τῶν πάντων δὲ κάκιστον ἐν ἀνθρώποις (...) καὶ στυγέουσ' ὥσπερ πτωχὸν ἐσερχόμενον, Théognis I 272 et 277, « le pire de tout pour les hommes (...) est que (ses enfants qu'il a élevés) le haïssent comme un mendiant qui s'avance ». La mendicité est à plusieurs reprises associée à l'errance et au déshonneur chez Euripide (*Héraklides* 318 ; *Médée* 515 ; *Hélène* 790). Voir aussi Isocrate *Plataïque* 46 : Τίνας γὰρ ἂν ἡμῶν εὗροίτε δυστυχεστέρους, οἵτινες καὶ πόλεως καὶ χώρας καὶ χρημάτων ἐν μιᾷ στερηθέντες ἡμέρα, πάντων τῶν ἀναγκαίων ὁμοίως ἐνδεεῖς ὄντες ἀλήται καὶ πτωχοὶ καθέσταμεν, ἀποροῦντες ὅποι τραπώμεθα, καὶ πάσας τὰς οἰκῆσεις δυσχεραίνοντες ; « Quels hommes davantage frappés par le sort que nous trouveriez-vous en effet, nous qui, privés en un seul jour de cité, de terre, de biens, manquant à tout niveau de tout le nécessaire, sommes devenus errants et mendiants, sans savoir où nous tourner, souffrant de la vue de toutes les habitations ? ».

2 NOËL 2008 p. 192-93.

3 Lorsqu'il discute du lieu de la conséquence. La mention d'Aristote suggère que l'exemple d'Isocrate n'est pas inventé mais qu'un discours relevant les avantages de la vie des mendiants et exilés a pu être composé par un rhéteur inconnu de nous (à moins de penser qu'Aristote ne reprenne l'exemple fictif d'Isocrate) : ὁμοιον δὲ καὶ ὅτι ἐν τοῖς ἱεροῖς οἱ πτωχοὶ καὶ ἄδουσι καὶ ὀρχοῦνται, καὶ ὅτι τοῖς φυγάσιν ἔξεστιν οἰκεῖν ὅπου ἂν θέλωσιν· ὅτι γὰρ τοῖς δοκοῦσιν εὐδαιμονεῖν ὑπάρχει ταῦτα, καὶ οἷς ταῦτα ὑπάρχει δόξαιεν ἂν εὐδαιμονεῖν, διαφέρει δὲ τῶ πῶς· διὸ καὶ εἰς τὴν ἔλλειψιν ἐμπίπτει, Aristote *Rhétorique* 1401b 25-29, « ... de même, parce que les mendiants chantent et dansent dans les sanctuaires et qu'il est permis aux exilés d'habiter où bon leur semble, parce que ces choses sont permises à ceux qui semblent heureux, eux aussi à qui ces choses sont permises ils pourraient sembler être heureux. Cependant, il y a une différence par le « comment ? », c'est pourquoi <ce lieu> relève de l'omission ».

chose à dire sur de vils sujets, ils abonderont facilement sur ceux qui sont beaux et vertueux, pour le moins ». Le terme τεκμήριον désigne une forme de preuve érigée par les rhéteurs que critique Isocrate ; il faut comprendre en quoi elle se distingue d'une autre forme de preuve, σημείον, dont il est question plus loin dans l'exorde, au § 12, qui cette fois est assumée par Isocrate lui-même. Trois sens possibles ont été donnés au terme τεκμήριον.

C.1.β.ii.a. Première lecture : le τεκμήριον preuve d'une contradiction chez l'adversaire.

M.-P. Noël propose une compréhension du substantif liée à sa compréhension du contenu de la démonstration des mauvais rhéteurs qu'Isocrate critique. Noël partant du fait qu'il y a un problème logique dans l'interprétation proposée par Brémond et Mathieu à travers leur traduction (interprétation traditionnelle, sauf erreur de ma part, que j'exposerai plus loin)¹, considère que les rhéteurs entreprennent une démonstration dont la conclusion serait que la vie des mendiants et exilés est enviable. Pour ce faire, ils énoncent un τεκμήριον (compris alors comme « indice », « signe ») qui consiste à dire que s'ils sont capables de parler de sujets bas, ils ne manqueront pas d'arguments pour les sujets élevés². Isocrate emploierait alors le terme τεκμήριον avec le sens qui sera défini, plus tardivement, dans la *Rhétorique à Alexandre* : il est une preuve (πίστις) qui relève une contradiction chez l'adversaire (contradiction entre le discours des adversaires et ses actes, ou entre le discours de ses adversaires et la réalité)³. Les mauvais rhéteurs s'attacheraient, avec leur

1 La traduction de Brémond et Mathieu : « (certains) osent écrire que la vie des mendiants et exilés est plus enviable que celle des autres hommes et prétendent prouver que, s'ils sont capables d'imaginer un développement quelconque sur de médiocres sujets, ils seront à coup sûr fort à l'aise pour développer abondamment des sujets vraiment beaux ». Cette traduction pose problème à Noël car « elle suppose en effet que la complétive commençant par ὡς développe non pas le contenu du τεκμήριον, mais la proposition dont il est le τεκμήριον (...) » ; « (...) la logique de la démonstration (proposée par Brémond et Mathieu) échappe : même sans préjuger du sens de τεκμήριον, en quoi le fait d'affirmer que la vie des mendiants est plus enviable que celle des autres hommes peut-il servir à prouver qu'être capable d'un discours sur des sujets bas permet une plus grande facilité pour les sujets élevés ? » (NOËL 2008 p. 183 et 186).

2 Noël ne propose pas elle-même de traduction mais dit privilégier la traduction de D. Mirhady (MIRHADY-TOO 2000) : « they offer as evidence of this that if their students have something to say about contemptible matters, they will easily be equipped to speak on admirable subjects », « pour preuve, ils présentent le fait que, si leurs étudiants ont quelque chose à dire sur des sujets méprisables, ils seront facilement outillés pour parler de sujets suscitant l'admiration ». On constate que D. Mirhady a éprouvé la nécessité d'introduire la présence d'étudiants (il s'agirait donc des étudiants des τινες) dont il n'est pas question dans le texte grec.

3 NOËL 2008 p. 189-91. Noël analyse de façon plus approfondie le sens du terme τεκμήριον et celui du σημείον chez Isocrate et dans la *Rhétorique d'Alexandre* (le σημείον est une πίστις reposant sur un lien

indice, à démontrer que leur thèse va à l'encontre de (ou pour reprendre les termes de Noël, est en contradiction avec) la thèse de leurs adversaires : ces derniers estimeraient qu'il n'y a rien d'intéressant à dire sur la vie des mendiants et exilés. Les rhéteurs dont parle Isocrate feraient alors un discours dont la conclusion serait que la vie des mendiants et exilés est plus enviable que celle des autres hommes. Or, cette conclusion des rhéteurs irait à l'encontre de la thèse de leurs adversaires¹. L'indice (τεκμήριον) des rhéteurs servirait donc à pointer qu'il y a un problème dans ce que leurs adversaires disent, et ainsi à leur donner à eux-mêmes une autorité².

Le lien logique que Noël établit entre l'indice (tout ce qui est énoncé après τεκμήριον ὡς) et la conclusion sur la vie des mendiants et exilés ne paraît pas tout à fait clair. L'enjeu de l'exorde consiste à remettre en cause les compétences pédagogiques et rhétoriques des rhéteurs, il paraît alors plus logique de considérer que les rhéteurs veulent mettre l'accent sur leur capacité à produire des discours sur des sujets bas et élevés, plutôt qu'à faire de cette capacité un signe servant à démontrer une autre thèse. Peut-être la difficulté réside-elle dans le fait que Noël ne précise pas si elle considère que le discours sur la vie des mendiants et exilés est à considérer, du point de vue des rhéteurs critiqués, comme un sujet élevé ou un sujet bas³. Dès lors, le sens qu'elle donne à τεκμήριον paraît difficile. Le terme pointe effectivement une contradiction dans certaines occurrences du corpus isocratique, mais lire ce sens au § 8 paraît hasardeux : il faudrait comprendre qu'Isocrate expose le raisonnement de ses adversaires, qui eux-mêmes assiéraient leur autorité en pointant le problème dans le raisonnement de leurs adversaires, raisonnement qui ne nous serait pas donné et qu'il faudrait reconstituer (et qui comme je l'ai déjà dit, ne porterait pas directement sur la capacité à produire des discours). Sauf mécompréhension de ma part, le raisonnement de Noël est complexe.

non nécessaire mais habituel entre deux actions ou faits ; NOËL 2011 p. 323-30).

- 1 Il faut alors comprendre qu'une confusion est opérée entre le discours sur la vie des mendiants et exilés, et la réalité de leur vie (NOËL 2008 note 20 p. 191 : « La thèse paradoxale repose sur une formulation elle-même paradoxale, qui confond volontairement discours et réalité »).
- 2 NOËL 2008 p. 191 « ... la contradiction sur laquelle repose le τεκμήριον du § 8 de *l'Éloge d'Hélène*, même si elle n'est pas explicitée, est facile à deviner : pour les spécialistes des discours paradoxaux la thèse inverse, à savoir l'idée que la vie des mendiants n'a pas d'intérêt, serait incompatible avec le fait – présenté par eux comme avéré – qu'avoir quelque chose à dire sur des sujets triviaux [exercice le plus difficile, parce que les arguments sont rares] est un excellent gage que l'on ne sera jamais à court d'idées sur des sujets élevés [pour lesquels les arguments sont nombreux]. D'où la conclusion paradoxale, défendue par eux, que la vie des mendiants et exilés – sujet particulièrement ardu – est plus enviable (et plus intéressante) que celle des autres hommes. En l'occurrence ici, la preuve repose bien sur la constatation des contradictions dans le discours d'un adversaire, comme dans la définition de la *Rhétorique à Alexandre*, mais il s'agit d'un adversaire fictif, dont les propos ne sont que suggérés pour conforter la démonstration ».
- 3 Certains propos de son article semblent suggérer qu'elle le range parmi les sujets bas.

C.1.β.ii.b. La construction traditionnelle de τεκμήριον.

La construction traditionnelle du substantif τεκμήριον à l'époque classique est généralement adoptée pour comprendre notre passage¹. Ce qui est prouvé ou à prouver est introduit par ὡς ou ὅτι, le fait d'abonder sur des sujets nobles ; ce qui sert de preuve est généralement une proposition comprenant καίτοι ou un système à l'irréel : ici, la proposition εἰ περὶ πονηρῶν πραγμάτων ἔχουσιν τι λέγειν (qui n'est certes pas à l'irréel), et qui inclut le discours sur la vie des mendiants.

Pour souligner leur capacité à parler de sujets beaux et vertueux, les rhéteurs concernés érigent leur capacité à parler de sujets vils², parmi lesquels le discours sur la vie des mendiants et exilés. Il faut alors s'interroger sur le sens de τεκμήριον. Un certain nombre de savants, parmi lesquels P. Chiron, ont estimé que chez les orateurs de l'âge classique, il n'y avait pas de claire distinction entre les termes σημειῖον et τεκμήριον³. Des études plus récentes remettent cependant en cause cette idée. Plusieurs études définissent plutôt le substantif τεκμήριον comme la conclusion d'un raisonnement. L'analyse du terme par C. Rambourg chez les orateurs des V^e et IV^e siècles conclut que le terme τεκμήριον implique la mise en œuvre d'un raisonnement et non, contrairement au σημειῖον, une preuve objective, évidente : la preuve doit se déduire⁴. Or, si on accepte la construction traditionnelle

-
- 1 Celle-ci a été analysée par C. Rambourg (RAMBOURG 2014 p. 44). L'expression ποιῶνται τεκμήριον n'est pas présente ailleurs chez Isocrate et est peu attestée par ailleurs (au V^e siècle : Thucydide I 73.5 ; Antiphon *Sur le choreute* 27 ; Lysias *Sur les biens d'Aristophane* 56 ; Hippocrate *Des airs, des eaux et des lieux* 21, *De la génération, de la nature de l'enfant, des maladies* IV 13. Chez Antiphon, la preuve en question est comme dans notre texte celle d'adversaires (en l'occurrence, qu'ils auraient pu ériger), dont les circonstances révèlent qu'elle n'est en vérité pas conforme à la réalité).
 - 2 Langius (« et tanquam exemplum exhibent », « et ils montrent comme exemple du fait que... » (cité par DOBSON 1828), Dobson (« Id autem venantur ut vulgo persuadeant... », « Ils cherchent cela de sorte à persuader en public que... », DOBSON 1828), Flacelière (« ποιῶνται τεκμήριον = τεκμαίρονται, « ils prétendent prouver par là », FLACELIÈRE 1961), Van Hook (« they use this as a proof that », « ils utilisent cela comme une preuve que », VAN HOOK 1961), Zajonz (« und argumentieren dass », « ils font valoir que », ZAJONZ 2002 p. 114), Rambourg (« et ils en font une preuve », RAMBOURG 2014 p. 51).
 - 3 CHIRON 2002 note 301 p. 143-44, où il donne également une bibliographie des interprètes qui défendent cette position et discute la définition de τεκμήριον chez Aristote et dans la *Rhétorique à Alexandre*.
 - 4 RAMBOURG 2014 p. 44. On trouve dans le corpus isocratique d'autres exemples de l'usage de σημειῖον et τεκμήριον avec ces sens distincts (même si cette distinction ne paraît pas systématique) : le τεκμήριον désigne essentiellement une déduction ou la conclusion d'une déduction (qui peut parfois résulter de la mise en valeur d'une contradiction, pour reprendre ce que dit Noël). Par exemple : *Contre Euthynous* 4 : en l'absence de témoignage des hommes libres et des esclaves (βασάνος), il faut déterminer quelle partie du procès dit la vérité à partir de déductions, ἐκ τεκμηρίων (*c.a.d.*, par un raisonnement). Voir également *Contre Euthynous* 11 ; *Sur la Paix* 131 ; *Trapézétique* 31 et 35 (cités également par NOËL 2011 p. 328-29 pour exemple de son propos) ; *Philippe* 106... Il semblerait également que σημειῖον soit davantage employé pour parler d'indices, d'éléments révélateurs, qui aient valeur de symbole ou servent de reflet d'une situation : par exemple, *Contre les sophistes* 13 : Μέγιστον δὲ σημειῖον τῆς ἀνομοιότητος αὐτῶν· τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν ἦν

du terme *τεκμήριον*, on remarque que ce substantif permet effectivement de présenter un raisonnement *a fortiori* (ce que souligne la particule *γε*, « du moins, pour le moins »¹) :

Prémisse 1 : si ces rhéteurs ont quelque chose à dire sur de vils sujets, ils abonderont sans aucun doute facilement sur ceux qui sont beaux et vertueux.

Prémisse 2 (sous-entendue) : le discours sur la vie plus enviable des mendiants fait partie des sujets vils,

Conclusion : capables de parler des plus vils sujets, ils sont *a fortiori* capables de parler des plus vertueux. Ce discours sert donc de preuve de leur capacité à défendre des sujets nobles².

Toutefois le *τεκμήριον* énoncé au § 8 de notre discours constitue une preuve uniquement aux yeux des *τινες*, sans qu'Isocrate ne prenne à son compte l'idée qu'on puisse déduire du traitement d'un sujet vil la capacité à parler de sujets nobles. Isocrate va justement contester ce raisonnement ensuite, lorsqu'il évoquera son *σημεῖον* au § 12. Les termes désignent des preuves auxquelles Isocrate n'accorde pas le même degré de fiabilité. Ce constat rejoint ce que M.C. Encinas a observé dans une étude portant sur les poètes tragiques et Antiphon : le *σημεῖον* est employé pour parler d'un signe physique, qui s'impose avec évidence, tandis que le *τεκμήριον* est un indice moins fiable, qui nécessite d'être analysé (par extension, chez Antiphon, le terme renvoie aussi à une déduction)³. Le *τεκμήριον* des rhéteurs que critique Isocrate désigne donc à la fois une preuve qui nécessite une déduction et à laquelle il ne souscrit pas (c'est pourquoi je prends le parti de traduire le terme par « soi-disant preuve »). Le discours de ces rhéteurs est à ses yeux faux à double titre : ils mentent

μη τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς ἔχειν μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν, « Le plus grand *σημεῖον* de la différence (entre les discours et les lettres de l'alphabet) est qu'il est impossible que les discours soient beaux s'ils ne sont pas en accord avec les circonstances, avec ce qui convient à celles-ci et ce qui y est nouveau, tandis que pour les lettres il n'est besoin de rien de cela » (je garde les termes grecs qui nous intéressent pour ne pas entrer dans la discussion, qui nous éloignerait de notre sujet, de leur sens précis). Dans de nombreux cas toutefois, la « preuve » s'appuie sur un fait passé que rappelle le rhéteur, et la raison pour laquelle elle est désignée *σημεῖον* ou *τεκμήριον* reste obscure, par exemple : *τεκμήριον* : *Égénétiq*ue 51 ; *Démonicos* 45 ; *Panegyrique* 68 ; *Évagoras* 58... ; *σημεῖον* : *Panegyrique* 30, 86, 107, 139 ; *Panathénaique* 127... Ce dernier terme renvoie parfois aussi à un signe concret : *Évagoras* 4 ; *Aréopagitique* 38.

- 1 cf. DENNISTON *Particles s.v. γε* I i. Même constat par C. Rambourg (RAMBOURG 2014 p. 51).
- 2 Rambourg cite d'ailleurs l'usage de *τεκμήριον* dans notre passage comme un exemple de preuve dont il faut tirer une déduction, opposé à l'emploi du *σημεῖον* au § 12, qui est la preuve qu'Isocrate lui-même fournit pour défendre qu'il est plus difficile de trouver des arguments sur un sujet élevé (RAMBOURG 2014 note 4 p. 45-46). Voir aussi p. 357-8 : Le terme *τεκμήριον* désigne « à la fois l'élément qui permet l'inférence et l'inférence tout entière » et « dans la grande majorité des cas (...) le terme *σημεῖον* [au V^e siècle] ne semble pas posséder la dimension conjecturale, spéculative qu'a le terme *τεκμήριον* ».
- 3 ENCINAS 2009 p 400-02.

dans leur contenu (la vie des mendiants et exilés plus enviable, ce qui est en outre moralement très discutable) et dans le message qu'ils tentent de faire passer à travers le traitement de ce contenu (leur capacité à parler de sujets nobles avec abondance).

C.2. *Le discours paradoxal, signe de l'incompétence des rhéteurs (§ 9 – 13).*

C.2.α. *Illusions des rhéteurs sur leurs compétences politiques (§ 9).*

§ 9

Après les problèmes moraux, l'exorde s'attaque au problème politique du mauvais usage du discours par ceux qui furent mal formés : leurs prétentions politiques infondées. La remise en cause de ces prétentions amènera progressivement une remise en cause de l'ensemble des compétences nécessaires à un rhéteur-pédagogue (au sens, bien sûr, où l'entend Isocrate).

Les rhéteurs critiqués prétendent disposer d'une connaissance des affaires politiques qu'ils n'abordent jamais, puisqu'ils n'écrivent que sur des sujets vils. En plaçant ses adversaires au sommet du ridicule (*καταγελαστότατον*)¹, Isocrate ne se contente plus de critiquer leurs pratiques : toute leur personne devient potentiellement, et à leur détriment, source de rire. Par ce terme, on quitte l'accusation pour entrer dans ce qui s'approcherait plutôt de l'iambe et de l'injure. La situation dénoncée est incohérente à trois niveaux. Leur action est premièrement complexe : ils cherchent à persuader (*ζητεῖν πείθειν*) leurs auditeurs, non pas d'une thèse ou d'une action à accomplir, mais de leur rapport à une science dont ils ne parlent même pas directement. Le second problème est qu'ils veulent persuader qu'ils possèdent un savoir, une *ἐπιστήμη*, qui fut au § 5 associée d'emblée aux choses inutiles. Enfin, le savoir politique n'est pas une fin en soi : l'enseignement du discours doit permettre d'acquérir l'expérience nécessaire à l'action politique, toujours selon l'énoncé du § 5 sur l'éducation idéale.

1 Le superlatif *καταγελαστότατον* est employé à plusieurs reprises par Isocrate pour mettre l'accent sur une contradiction entre la parole et le comportement ou la nature de celui qui parle. *Contre les sophistes* 4 : le superlatif souligne la contradiction chez les rhéteurs qui se méfient de l'honnêteté de leurs élèves alors même qu'ils sont censés leur enseigner la justice ; *Éloge d'Hélène* 46 : la contradiction qui suscite le ridicule est celle consistant pour certains hommes à prétendre être supérieurs à Pâris, alors même qu'il a été agréé par des divinités. Dans *l'Éloge de Busiris* § 31, le rhéteur précise qu'il serait *καταγελαστότατον* que Polycrate accuse Isocrate de ne pas prouver que Busiris est bien l'auteur des actions louées dans le discours, puisque lui-même a échoué à réaliser cet objectif.

L'incohérence des rhéteurs est ensuite reformulée (9b) de manière à élargir le problème qui vient d'être énoncé. Ce qui correspond, dans les lignes précédentes, aux sujets paradoxaux et bas (περὶ πονηρῶν πραγμάτων § 8) sont les sujets négligés (ἐν τοῖς ἡμελημένοις § 9b) tandis que les sujets dits beau et vertueux (περὶ γε τῶν καλῶν κάγαθῶν § 8) correspondent à ceux largement traités, « ceux où tous sont rivaux » (ἐν οἷς ἅπαντές εἰσιν ἀνταγωνισταὶ § 9b). La façon de désigner les rhéteurs et leurs compétences évolue aussi. Il est d'abord dit qu'ils revendiquent la capacité de réfléchir (τοὺς ἀμφισβητοῦντας τοῦ φρονεῖν) : la φρόνησις est une forme d'intelligence dont on comprend à travers un passage du discours *Sur l'échange* qu'elle est, selon Isocrate, une qualité essentielle. Dans ce passage, les sages représentent les hommes capables de tendre vers le meilleur par les opinions, tandis que les philosophes travaillent à acquérir l'intelligence (φρόνησις) qui leur permettra d'avoir des opinions qui recherchent le meilleur :

... σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρέβοντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν, Isocrate *Sur l'échange* 271,

« Je considère que sont sages les hommes capables par leurs opinions d'atteindre autant que possible le meilleur et que sont philosophes ceux qui se consacrent à ce qui leur permettra d'obtenir une telle intelligence très rapidement ».

La φρόνησις apparaît comme une intelligence pratique, qui permet de rechercher la meilleure opinion¹. Dire que les rhéteurs « réclament » (ἀμφισβητῶ) cette qualité signifie qu'elle ne leur est pas reconnue², et ce parce qu'elle n'apparaît pas visiblement à travers les sujets qu'ils traitent. Cette revendication est liée à leur affirmation sur leur statut de sophiste, expert-enseignant du langage³ (τοὺς ἀμφισβητοῦντας τοῦ φρονεῖν καὶ φάσκοντας εἶναι σοφιστὰς) : l'association des deux qualités, capacité à réfléchir et statut de sophiste (terme qui est ici positif), laisse supposer qu'elles

1 RIBAS 2019 p. 311 : « capacité à former des opinions utiles accordées aux circonstances que son enseignement philosophique permet d'acquérir, ne serait-ce que pour conférer l'expérience politique nécessaire à la formation de ces opinions » ; les définitions se recourent toutes (LEVET 2015 p. 311 ; TOO 2008 commentaire *ad loc.* *Sur l'échange* 271 ; ZAJONZ 2002 p. 121 ; POULAKOS 2001 p. 69-70).

2 Le verbe désigne le fait d'exprimer son désaccord avec un adversaire (*DELG sv.* ἀμφισβητῶ « se mettre à part, se séparer de, n'être pas d'accord »), qui peut prendre la forme d'une réclamation d'un droit ou d'un bien (comme le souligne ZAJONZ 2002 p. 120). Voir notamment *Panegyrique* 20, ...ίνα (...) πᾶσι γένηται φανερόν ὅτι καὶ πρότερον ἢ πόλις ἡμῶν δικαίως τῆς θαλάττης ἦρξεν καὶ νῦν οὐκ ἀδίκως ἀμφισβητεῖ τῆς ἡγεμονίας, « ... afin qu'il soit évident pour tous qu'auparavant notre cité commandait avec justice la mer et que ce n'est pas injustement qu'elle réclame désormais l'hégémonie » ou encore *Panathénaïque* 104.

3 Dans *À Démonicos* 51, *Panegyrique* 82, *Nicochlès* (II) 13, les poètes et les sophistes constituent les deux catégories de spécialistes du langage.

sont censées aller de pair. Le propos d'Isocrate, dans l'ensemble de son corpus, à l'égard des « sophistes » suggère qu'elles sont indissociables chez un bon sophiste, son rôle étant de se montrer dévoué à la cité et d'enseigner ce qui est utile pour ses élèves et la cité, c'est-à-dire enseigner à réfléchir en vue de formuler des opinions mesurées¹.

Ainsi, puisque les rhéteurs ne traitent pas les sujets politiques, leur capacité à bien réfléchir n'est pas visible ni reconnue, et puisque cette dernière capacité est la qualité essentielle qu'ils sont censés avoir et enseigner, le fait qu'ils puissent être des sophistes compétents n'est ni visible ni reconnue. Il y a donc une inflexion entre le propos de 9a et celui de 9b : en 9a, les rhéteurs ont une démarche inappropriée dans la mesure où ils cherchent à persuader par des sujets inadaptés qu'ils possèdent un savoir politique ; la phrase 9b suggère que cette incohérence dans leur attitude entraîne un problème majeur : ils ne montrent en rien qu'ils ont les compétences et le statut qu'ils prétendent avoir et qu'ils sont meilleurs que les non-spécialistes (ceux qui ne consacrent pas leur temps à l'étude et l'usage du discours, à la différence des professeurs et des hommes politiques²).

C.2.β. Illusion des auteurs paradoxaux sur leur incompetence discursive :
l'annonce progressive d'un sujet non paradoxal (§ 10-13).

§ 10

Les rhéteurs ne traitent pas les sujets qui montreraient qu'ils sont des sophistes compétents, dévoués à la cité, capables de réfléchir et qui se distinguent des particuliers. Ce constat ouvre la voie à une nouvelle critique, développée au paragraphe 10 où le groupe adverbial *vūv dé* annonce une mise au point : ces rhéteurs ne traitent pas de ces sujets parce qu'ils ne savent pas les traiter, et ne montrent pas leurs compétences de sophiste parce qu'ils ne sont pas compétents. Très progressivement, l'exorde aboutit à la remise en cause de la compétence des rhéteurs. Isocrate révèle donc l'imposture de ces auteurs (§ 10) et justifie ensuite (§ 11) sa thèse sur leur incompetence par une autre voie encore : la description de la méthode qu'ils emploient pour leur discours, d'une facilité bien opposée à la difficulté de composition des discours politiques . Par cette opposition de

1 J. Poulakos a décrit précisément la distinction qu'Isocrate fait entre bons et mauvais « sophistes » selon leur usage du discours (POULAKOS 1995 p. 117-22). Pour le rapprochement chez Isocrate entre le terme « sophiste » entendu de façon non négative et la « philosophie » telle qu'il l'entend, voir PSILAKIS 2014 p. 286-88 .Le rôle politique du sophiste apparaît dans le *Contre les Sophistes*, 14-15, lorsqu'il est dit que les bons rhéteurs et hommes politiques sont ceux qui ont les qualités naturelles nécessaires pour leurs activités et ont reçu l'enseignement de sophistes compétents.

2 Pour cette définition des « non-spécialistes », *ιδιώτες*, voir *Contre les Sophistes* 14.

méthode, il souligne sa connaissance, son expérience et sa propre maîtrise de la complexité du discours politique.

C.2.β.i. Le discours paradoxal signe de l'incapacité de réfléchir des mauvais rhéteurs (§ 10).

C.2.β.i.a. Prétendre être le meilleur : le premier exemple de glissement.

§ 10

L'incohérence relevée entre ce que les rhéteurs font et les compétences qu'ils prétendent avoir amène progressivement à la remise en question de leur compétence, en trois étapes.

1) L'analogie entre les rhéteurs et un athlète qui se dirait le meilleur, mais que personne n'aurait accepté de défier sur un terrain trop peu intéressant, souligne l'absurdité du fait de se prétendre meilleur en l'absence de tout adversaire sur son terrain, et donc l'absurdité des prétentions des rhéteurs (10a).

2) Un exemple du type de discours qu'ils composent (10b) sert à remettre en question leur intelligence, qualité indispensable au bon sophiste,

3) ce qui conduit à une remise en cause totale de leur compétence (accusation de faiblesse en 10c). Le tout se fait au moyen de plusieurs raccourcis et simplifications de leurs paroles.

Le fait de définir au § 9 les sujets non nobles des rhéteurs en sujets délaissés permet d'introduire une analogie entre les rhéteurs traitant ces sujets et un athlète dont le terrain n'attirerait aucun adversaire. Dans les deux cas, l'épreuve n'est pas jugée digne d'intérêt et aucune conclusion ne peut être tirée sur les compétences de ceux dont le terrain d'exercice n'attire pas. Mais l'analogie ne fonctionne qu'au prix d'un raccourci. La comparaison entre l'athlète et les rhéteurs laisse entendre qu'ils ont le même comportement (ou presque, le *παράπλήσιον* apporte une nuance mais il n'est pas précisé où elle se situe) : l'athlète prétend être le meilleur *parmi les athlètes* (*κράτιστος τῶν ἀθλητῶν*), ce qui laisse entendre que chaque sophiste prétend être le meilleur *parmi les sophistes*. Or, au § 9, les rhéteurs disent « être des sophistes » et Isocrate a en quelque sorte glosé cette affirmation par le fait de « se distinguer et être meilleur que les non-spécialistes », *διαφέρειν καὶ κρείττους εἶναι τῶν ἰδιωτῶν* § 9b. Il apparaît donc bien, du côté de ce qui est dit des rhéteurs au § 9, l'idée d'une supériorité, mais a) uniquement par rapport aux non-spécialistes, et non par rapport à

d'autres sophistes ; b) cette supériorité est relative (κρείττους), et non absolue. Une analogie stricte comparerait ainsi les rhéteurs à un athlète qui se dirait plus fort que des non-athlètes, et non le plus fort parmi les athlètes, κράτιστος εἶναι τῶν ἀθλητῶν. c) Cette idée de supériorité est à attribuer au seul Isocrate, qui emploie le comparatif κρείττους au § 9 pour gloser ce que les rhéteurs disent d'eux.

Alors que les rhéteurs revendiquent une qualité particulière au § 9, l'analogie du § 10 leur attribue une rivalité, qui plus est avec d'autres experts. L'analogie ne correspond donc pas à ce qui a été dit de la prétention des rhéteurs et il y a là un glissement du texte, amené progressivement : est d'abord mentionnée la revendication des rhéteurs, puis une première expression de supériorité est introduite (κρείττους εἶναι) où les rhéteurs sont comparés (le propos ne leur est pas attribué) à des non spécialistes. Enfin le § 10 glisse vers l'expression d'une supériorité absolue que les rhéteurs revendiqueraient eux-mêmes.

Le glissement donne l'effet que chaque rhéteur a une haute opinion de ses compétences, alors même que leur champ d'activité, comme l'épreuve où l'athlète concourt seul, n'intéresse personne.

C.2.β.i.b. Un verdict progressivement amené : l'incompétence des rhéteurs.

Le glissement a permis d'associer aux rhéteurs des prétentions infondées et a introduit l'idée que leur travail n'intéresse personne. La raison en est qu'ils s'expriment sur les sujets délaissés par incapacité à réfléchir (10b), compétence pourtant indispensable, aux yeux d'Isocrate, au sophiste au service de la cité¹ : la leur refuser revient à leur refuser le titre de sophistes (entendu au sens positif du terme, toujours)².

1 Puisqu'elle lui permet de chercher la *doxa* la plus appropriée à la situation, de savoir ce qui est utile pour la cité et les Grecs : voir les remarques effectuées au sujet de l'expression τὸ φρονεῖν en 9b, p. 245-46. Le sens de l'expression τίς τῶν εὖ φρονούντων n'a semble-t-il pas été compris par les plus anciennes traductions consultées, qui évoquent les « hommes d'un esprit sain » (DOBSON 1828-3 : « sanae mentis homo » ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 : « l'homme d'esprit sain ») et renvoient ainsi les rhéteurs du côté des insensés : on comprendrait mal pourquoi ensuite on enchaînerait avec une autre manière d'expliquer les sujets qu'ils traitent, leur faible compétence rhétorique, sauf à comprendre que cette première expression n'est pas à prendre au sens propre. Les traductions plus récentes parlent plutôt des hommes intelligents ou raisonnables (GUSMANO 1960 « i ben pensanti » ; VAN HOOK 1961 : « sensible man » ; MIRHADY-TOO 2000 : intelligent person ; ZAJONZ 2002 : « vernünftige Mensch »).

2 La question rhétorique ne sert donc pas uniquement à créer une communauté entre Isocrate et son public et à en exclure les mauvais rhéteurs, comme le suggère Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 124) : elle remet ainsi en cause la compétence des auteurs de discours paradoxal.

On aboutit à ce point extrême de la critique à travers la remarque de bon sens sur l'éloge des malheurs : présenté de façon aussi générale, ce type d'exercice paraît incontestablement problématique (imaginons, pour exemple, un éloge de la prise d'Athènes par des Barbares), voire risible. Mais si on y réfléchit, un éloge de malheurs, comme les discours évoqués au § 4 qui remettent en cause l'étant, offre matière à réflexion : il peut servir d'exercice d'argumentation ou servir à développer une réflexion morale. Un éloge sur les mendiants pourrait célébrer une vie sobre, détachée des richesses matérielles¹ : il y a d'ailleurs ici un écho au discours sur la vie des mendiants et exilés du § 8. La critique contre ce type de discours est donc faussement évidente et ne vaut que si on envisage que la seule fin du discours est de produire un propos paradoxal.

C.2.β.ii. Le discours d'intérêt général, alternative au discours paradoxal (§ 11-13).

§ 11 –13

Les explications supplémentaires qui sont fournies pour justifier de l'incompétence des rhéteurs portent sur la méthode de composition du discours. L'opposition entre la méthode de composition, unique et simple, des discours critiqués et celles, plus nombreuses et difficiles à manier, des autres discours, au contenu plus politique, est parfaitement symétrique et claire dans sa forme, mais elle repose sur une suite d'affirmations qui ne sont pas justifiées dans le détail et dont on ne comprend pas bien sur quels éléments elles sont basées. Ce qui en ressort est un contraste entre la facilité des discours des uns et la complexité des autres, parmi lesquels se range bien sûr Isocrate : cette nouvelle critique expose indirectement la méthode qui sera à l'œuvre dans l'éloge d'Hélène à venir et amorce ainsi la présentation du sujet.

C.2.β.ii.a. La question du type de discours opposé : écrits décriés contre discours politique.

Les discours jusqu'ici critiqués sont qualifiés de « tels écrits » (τὰ τοιαῦτα συγγράμματα) tandis que ceux qui sont valorisés sont qualifiés de λόγοι, d'intérêt général et qui inspirent

1 Antisthène, dans le *Banquet* de Xénophon (IV 34 – 45), dit s'enorgueillir de sa pauvreté, qui lui permet de se satisfaire aisément et qu'il associe à l'honnêteté (§ 42). On peut également penser aux philosophes cyniques. Sur les interprètes qui ont vu une allusion à Antisthène ou à Diogène dans l'évocation de la vie des mendiants et exilés au § 8, voir EUCKEN 1983 note 70 p. 65.

confiance. Il peut paraître curieux que les premiers soient identifiés à des écrits, pour deux raisons : certains de ces discours ont très bien pu aussi être prononcés ; réserver cette dénomination à ces discours dévalorise la pratique de l'écrit, alors même qu'Isocrate ne prenait pas la parole devant l'arène politique mais faisait circuler ses idées par écrit¹.

La pratique écrite est sans doute dévalorisée par certains des contemporains d'Isocrate : il mentionne d'ailleurs lui-même à plusieurs reprises les défauts, attribués ou réels, du discours écrit. Dans le discours *Contre les Sophistes*, l'auteur critique les écrits des sophistes qui prétendent enseigner l'art du discours par des formules établies, parce que l'écriture est figée et ne s'adapte pas aux circonstances (contrairement au discours parlé, λόγος, propre à chaque orateur et à chaque situation²), tandis que l'exorde du discours destiné à Philippe souligne, en guise de *captatio benevolentiae*, qu'on considère que le discours écrit serait destiné à faire montre de son talent ou à être vendu, et non à régler les affaires sérieuses et urgentes ; il est lu avec monotonie³. Isocrate ne prend pourtant pas la parole en public et ne diffuse ses idées qu'à travers ses écrits. Mais il a été montré par P. Massimo Pinto et Y.L. Too qu'Isocrate distingue plusieurs types d'écrits selon leurs fonctions : contre les écrits sur les générations des héros, les commentaires des poètes, les antilogies, les contrats privés..., dont il fait peu de cas, lui s'occupe d'écrits politiques, qui visent à donner des conseils : il est favorable aux écrits qui prodiguent des conseils (τὰ συμβουλευόντα, à Nicoclès (II) 42) ou qui portent « sur les affaires grecques, politiques ou (sont) des panégyriques » (Ἑλληνικοὶ καὶ πολιτικοὶ καὶ πανηγυρικοὶ, *Sur l'échange* 46)⁴.

1 Voir notamment TOO 2018 p. 218, et le problème que la tribune démocratique, potentiellement manipulatrice, causait à certains aristocrates p. 219-20.

2 Isocrate, *Contre les Sophistes* 12 : Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν πλὴν τούτων ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταῦτὸν ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τούναντίον πέπονθεν· τὸ γὰρ ὑφ' ἑτέρου ῥηθὲν τῷ λέγοντι μετ' ἐκείνου οὐχ ὁμοίως χρησίμὸν ἐστίν, ἀλλ' οὗτος εἶναι δοκεῖ τεχνικώτατος ὅστις ἂν ἀξίως μὲν λέγῃ τῶν πραγμάτων, μηδὲν δὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις εὐρίσκειν δύνηται. « Qui, à part (ces sophistes) n'est pas sans savoir que ce qui relève des lettres est immuable et reste à l'identique, de sorte que nous utilisons toujours les mêmes au sujet des mêmes choses, tandis que c'est tout l'inverse pour ce qui relève des discours ? Ce qui fut dit par un homme n'a pas la même utilité pour celui qui parle après lui mais le rhéteur qui semble le plus habile est celui qui parle d'une façon convenable aux affaires et qui est capable de trouver ce qui n'a rien en commun aux autres (discours) ».

3 Isocrate *Philippe* 25-26, notamment le § 25 : ὅτι πάντες ὑπειλήφασιν τοὺς μὲν περὶ σπουδαίων πραγμάτων καὶ κατεπειγόντων ῥητορεύεσθαι, τοὺς δὲ πρὸς ἐπίδειξιν καὶ πρὸς ἐργολαβίαν γεγράφθαι, (il ne m'a pas échappé) « que tous considèrent que sont prononcés les discours qui concernent les affaires sérieuses et pressantes, tandis que sont écrits ceux qui servent à la démonstration et à l'exécution d'un contrat ». Isocrate mentionne dans l'exorde de son discours *Sur l'échange* (§ 14) le fait que sa pratique écrite soit critiquée (par un homme qui écrit...).

4 Les types d'écrits méprisés par Isocrate sont énumérés dans le *Sur l'échange* § 45-46 et le *Panathénaïque*, § 1-2. Sur ces deux types d'écrits selon Isocrate, et sur la légitimité et les atouts qu'il donne à sa parole conseillère écrite, voir TOO 2018 p. 221-22. Dans certains de ses discours postérieurs à l'*Éloge d'Hélène*,

Au § 11 de son exorde, on peut supposer que le fait d'associer les discours des rhéteurs critiqués à l'écrit pointe vers l'un des travers associés cette pratique : les qualifier d'écrits rappelle qu'ils ne s'adaptent pas aux circonstances (ce qui rappelle la critique du § 1 sur les rhéteurs qui « vieillissent » et s'enorgueillissent de leur exploit discursif, probablement sans y retoucher), contrairement aux discours d'intérêt général qui eux sont imaginés à travers « de nombreuses opportunités », διὰ πολλῶν καιρῶν). Dès lors, l'opposition se fait moins entre pratiques écrite et orale qu'en terme de contenu, entre de tels discours (τοιούτοι) et des discours d'intérêt général (κοινοί). Autrement dit, les premiers disposent par nature des défauts des écrits, tandis que les seconds, qu'ils soient écrits ou oraux, disposent des qualités des discours oraux, entre autres l'adaptation aux καιροί (circonstances et proportion, je reviendrai sur le sens du terme) et utilité.

Dans la dichotomie qu'Isocrate construit, depuis le § 5, entre les discours qu'il conspuet et ceux qu'il prône, nous avons remarqué qu'il décline les caractéristiques de chacun de ces deux types. En qualifiant désormais ceux qu'il faut prononcer et enseigner de discours « d'intérêt général », κοινοί¹, il rappelle que le discours doit être utile pour la cité, voire au-delà, et prépare l'idée que son discours à venir sera de cet ordre. L'autre qualificatif, πιστός, « ce qui inspire confiance », ne définit pas le contenu du discours et ne relève pas des caractéristiques objectives du discours. Le lien des deux qualités ne paraît donc pas évident immédiatement mais il souligne que deux conditions sont nécessaires pour qu'un discours soit prôné. Une seule ne suffit pas : un discours traitant d'un problème de la cité pourrait défendre une thèse paradoxale, qui n'inspire guère confiance – les discours éristiques des professeurs qui prétendent former leurs élèves mais les trompent pourraient d'ailleurs être de ce type. Les deux adjectifs sont aussi associés au § 36 de notre discours, pour justifier pourquoi les habitants de l'Attique refusèrent de disposer du pouvoir que Thésée voulut leur confier² :

Isocrate reprend des passages de ses précédents écrits pour les commenter et en proposer différentes interprétations selon les publics (voir, sur cette pratique, AZOULAY 2015, notamment la conclusion p. 121-22), et il présente ses productions à ses élèves afin qu'ils y apportent des corrections (sur cette pratique, voir les différents passages relevés par PAGOTTO-EUZEPIO 2018 p. 12 et en particulier *Panathénaïque* 200 sq où Isocrate prend en compte l'avis de plusieurs élèves, dont un Lacédémonien qui conteste la vision qu'Isocrate a des bienfaits que Sparte a apportés aux Grecs). Isocrate ne se présente donc pas comme écrivant ses discours une fois pour toute.

- 1 L'association de cet adjectif au terme λόγος est traditionnellement employée pour qualifier un discours qui intéresse toutes les parties en présence (Hérodote IV 173, V 91... ; Thucydide IV 64, V 37... ; Euripide *Troyennes* 54 ; *Oreste* 1098...); l'idée d'un intérêt général, au-delà des seuls individus présents, n'est pas attestée à ma connaissance avant Isocrate.
- 2 Un autre emploi des deux adjectifs est attesté dans l'*Archidamos* 31.

ἡγούμενοι πιστοτέρων καὶ κοινοτέρων εἶναι τὴν ἐκείνου μοναρχίαν τῆς αὐτῶν δημοκρατίας, *Éloge d'Hélène* 36,

« estimant que le pouvoir monarchique de cet homme était plus digne de confiance et d'un plus grand intérêt général que la démocratie qui dépendait d'eux. ».

Ici également, c'est la réunion des deux conditions qui détermine le choix des Athéniens (une monarchie pourrait inspirer confiance sans pour autant veiller à l'intérêt commun, mais seulement à celui de quelques hommes ; à l'inverse un régime pourrait chercher à défendre l'intérêt général mais ne pas avoir la confiance de ses administrés). Au § 9 comme au § 36, les deux qualités constituent deux conditions indissociables pour que le discours soit prôné et pour que la monarchie de Thésée soit sollicitée.

L'identification des discours semblables à ceux-ci, καὶ τούτοις ὅμοιοι τῶν λόγων, paraît difficile¹. On s'attendrait d'abord à la présence d'un article pour introduire l'adjectif ὅμοιοι ; son absence renforce l'association aux adjectifs précédents et crée l'effet d'un unité étroite entre les discours κοινοί et πιστοί et semblables, afin de souligner qu'ils sont tous le résultat de la même méthode de composition difficile. Mais en l'absence d'information supplémentaire, on ignore la nature de ces discours semblables. L'expression sert à suggérer qu'il existe d'autres types de discours valorisés que ceux qui sont à la fois d'intérêt général et dignes de confiance — et donc qu'Isocrate n'en exclut aucun, mais que les mauvais rhéteurs décriés avaient bien d'autres possibilités pour s'exprimer que la voie de la facilité qu'ils ont choisie. L'expression pourrait aussi annoncer l'éloge à venir (hypothèse déjà formulée par Eucken²). L'éloge d'Hélène n'a pas pour point de départ un problème d'intérêt commun mais un sujet qui semble sans rapport avec les enjeux politiques, néanmoins il apparaîtra progressivement comme un moyen de louer le passé théséen d'Athènes, de célébrer son ancien régime monarchique, et de célébrer la lutte des Grecs unis contre les Barbares (sans compter sa dimension pédagogique, notamment par la démonstration de la sagesse d'hommes du passé) : il finit par traiter de sujets communs et devient un discours κοινός sans que cela ne transparaisse au départ. La mention de ces discours semblables pourrait donc intégrer l'éloge

1 S. Zajonz explique qu'il s'agit de discours ni politiques, ni paradoxaux, mais qui rencontrent les mêmes difficultés de composition que les discours politiques : sa remarque est juste mais souligne bien qu'il est difficile de comprendre quels discours sont concernés (ZAJONZ 2002 p. 125).

2 EUCKEN 1983 note 88 p. 70

d'Hélène, discours qui est d'intérêt général sans l'être directement, mais dans un second temps seulement, grâce à la façon dont l'auteur s'en est emparé.

C.2.β.ii.b. Les méthodes opposées.

L'opposition construite entre les méthodes de composition de ces deux catégories de discours est parfaitement équilibrée : la voie unique empruntée par les uns contraste avec la multiplicité des moyens possibles pour les autres (μία τις ὁδός / διὰ πολλῶν ἰδεῶν καὶ καιρῶν) ; la facilité de la première s'oppose à la difficulté des autres (οὐ... δύσκολόν ἐστιν / δυσκαταμαθήτων, χαλεπωτέραν, ἐπιπονώτερον) ; le caractère léger à la solennité (τοῦ σκώπτειν, τοῦ παίζειν / τὸ σεμνύνεσθαι, τὸ σπουδάζειν). Mais cet équilibre et la clarté de son message (l'extrême facilité des discours critiqués justifie l'affirmation précédente sur l'incompétence des rhéteurs, tandis que tout autre type de discours est d'une grande complexité) cachent dans le détail des propositions difficiles à comprendre.

Pour les premiers discours, la métaphore de la voie (μία τις ὁδός)¹ renvoie à l'image d'un chemin déjà tracé et prédéfini : il suffit de trouver, pour ensuite l'acquérir et la reproduire (d'où les verbes μανθάνω et μιμοῦμαι), une voie unique ouverte par des prédécesseurs ; elle est dès lors synonyme de facilité – l'usage de l'aoriste pour les infinitifs εὔρειν, μαθεῖν, μιμησασθαι souligne d'ailleurs la rapidité de l'acquisition de cette voie. Le corpus isocratique et le contraste avec l'autre méthode permettent de comprendre quels sont les problèmes principaux de cette méthode : la voie unique fait écho à la remarque sur l'absence de nouveauté des discours paradoxaux actuels (§ 2) et au passage déjà mentionné du *Contre les Sophistes* (§ 12), sur les écrits de certains sophistes qui semblent proposer des expressions toutes faites à réemployer ; contrairement à la seconde exposée, celle-ci ne s'adapte pas aux circonstances du discours. L'unicité de la méthode employée pour les écrits et son caractère figé expliquent que ces discours soient plus faciles que les autres et privilégiés par les rhéteurs faibles. Cependant, on comprend mal de quoi il est question avec ce chemin : quel élément faut-il imiter, les expressions, la structure de l'argumentation, la forme des arguments ? En

1 Traditionnelle en poésie : Pindare *Olympique* I 109-111 ; *Néméenne* VI 45-46 et 53-54 ; ou encore la mention par Athéna du « chemin d'une parole bienveillante » que les Euménides doivent trouver (Eschyle *Euménides* 988-89)... Pour d'autres occurrences de cette image, voir l'édition par B. Gentili des poèmes de Pindare (GENTILI-CATENACCI 2013 p. 388). Selon Gentili, la métaphore de la poésie comme voie serait déjà présente dans la poésie homérique à travers l'emploi du terme οἶμη, « poème, chant », peut-être issu de οἶμος, « chemin, route »..

quoi la méthode permettant d'affirmer que tout est un ou que rien n'existe (thèses qualifiées de paradoxales exposées au § 3) est-elle la même que celle amenant à défendre l'idée que la vie des mendiants est profitable ? L'affirmation ne vaut que si ces discours sont regardés comme des jeux d'adresse dont le seul but est d'aboutir à un paradoxe.

En opposition à cette voie unique des discours paradoxaux, une autre manière de procéder, à l'œuvre pour les autres types de discours, est exposée. Les discours d'intérêt général et affiliés sont de leur côté caractérisés de deux façons : par la multiplicité d'éléments variables à prendre en compte, qu'on ne peut apprendre par cœur par avance, pour composer le discours, ensuite par le ton à adopter, plus grave que pour les écrits des autres rhéteurs.

Le propos affirmé avec autorité n'est pas, dans son détail, si facile à comprendre, notamment pour ce qui relève de la composition : l'expression *διὰ πολλῶν ιδεῶν καὶ καιρῶν δυσκαταμαθήτων* soulève des questions, sur le sens des termes et sur la raison de l'association de *ιδεά* et *καιρός*. Le propos fait écho à celui tenu dans le discours *Contre les Sophistes*, où est déjà abordée la difficulté de composer des discours :

Φημι γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ιδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἣν τις αὐτὸν παραδιδῶ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν τι περὶ αὐτῶν· τὸ δὲ τούτων ἐφ' ἐκάστῳ τῶν πραγμάτων ἃς δεῖ προελέσθαι καὶ μείξασθαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξασθαι κατὰ τρόπον, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικίλαι καὶ τοῖς ὀνόμασι εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν, ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι... Isocrate *Contre les sophistes* 16-17,

« car j'affirme moi qu'acquérir la science des **procédés** avec lesquels nous composons et prononçons tous les discours ne fait pas partie des choses vraiment difficiles si on se confie non à ceux qui promettent facilement mais à ceux qui ont des connaissances sur ce sujet. Au contraire, selon moi, le fait de choisir **parmi eux** ce qu'il faut sur chacun des sujets, de les mêler et de les ordonner de façon convenable, et aussi de ne pas commettre d'erreurs sur les **opportunités** mais d'orner le discours tout entier en accord avec les pensées et de faire usage des noms de façon rythmée et harmonieuse, cela nécessite beaucoup de soin (...) ».

On y apprend que les *ιδέαι* font l'objet d'une connaissance mais que la maîtrise de ce savoir n'enlève rien à la difficulté de leur utilisation pratique à bon escient. Celle-ci repose sur la combinaison et l'agencement de ces *ιδέαι* d'abord, et aussi sur leur association aux *καιροί* et à d'autres éléments¹.

Les termes *καιρός* et *ιδέα* recouvrent plusieurs significations dans le corpus isocratique². Le substantif *καιρός*, dans notre passage, a un sens large : il renvoie d'abord à la « circonstance », l'« occasion », l'« opportunité ». Le discours d'intérêt général et qui inspire confiance doit s'adapter aux opportunités, c'est-à-dire aux opportunités offertes par la situation historique dans laquelle le discours est élaboré, extérieures au discours, mais aussi les opportunités offertes par le sujet choisi au début du discours, en évitant les digressions par rapport à ce sujet. Isocrate en effet, à plusieurs reprises, craint ou reconnaît effectuer des digressions et s'en justifie (c'est notamment le cas au § 29 de notre éloge d'Hélène, où il admet dépasser la portion congrue pour l'éloge de Thésée et prend le parti de ne développer qu'une partie de ses exploits)³. Le respect des opportunités implique par conséquent de veiller à la bonne mesure du discours, à l'équilibre entre ses parties, sans développement excessif sur un point qui s'éloigne du sujet : le terme *καιρός* désigne donc aussi la « bonne mesure » du discours et renvoie aussi bien au bon moment qu'à la bonne proportion, tous deux réglant la mise en forme du discours⁴.

Le sens de *ιδέαι* recouvre lui aussi plusieurs nuances et la plupart des traductions donnent au terme le sens large de « forme »⁵. L'extrait du *Contre les sophistes* (§ 16) permet de comprendre que les *ιδέαι*, puisqu'elles font l'objet d'un savoir (*ἐπιστήμη*) qui est enseigné, constituent des éléments qu'on peut classifier et définir.

Parmi les études qui ont cherché à comprendre le sens du terme au § 11, quelques unes lui octroient un sens particulier : R. Sullivan, dans un article consacré aux sens de *ιδέα* et *εἶδος* chez

-
- 1 Un propos similaire, avec les mêmes termes *ιδέα* et *καιροί* employés, occupe les § 183-84 du *Sur l'échange*.
 - 2 Pour une analyse complète des usages et sens des deux termes chez Isocrate, voir WERSDÖRFER 1940. Pour une étude des usages de *καιρός* chez les orateurs, voir TRÉDÉ 1992.
 - 3 Isocrate *Éloge d'Hélène* 29, *αἰσθάνομαι δ' ἐμαυτὸν ἔξω φερόμενον τῶν καιρῶν*, « Je suis toutefois conscient de me porter hors de ce qui est opportun ». Sur les digressions qu'Isocrate reconnaît faire, voir WERSDÖRFER 1940 p. 63-64.
 - 4 Sur ce sens large de *καιρός* qui renvoie aussi bien à une opportunité qu'à la bonne mesure du discours, voir WERSDÖRFER 1940 p. 65-67 et TRÉDÉ 1992 p. 267-70, repris et résumé dans TRÉDÉ 2006 p. 181-82.
 - 5 DOBSON 1828 : « multas formas et observationes » ; VAN HOOK 1961 : « a variety of forms and occasions of discourse » ; MIRHADY-TOO 2000 : « many forms and circumstances » ; ZAJONZ 2002 : « vieler Formen und für deren Anwendung geeigneter Gelegenheiten ». Mathieu et Brémond choisissent de traduire par « moyens d'expression » (BRÉMOND-MATHIEU 1929).

Isocrate, liste les quatre principaux sens de ἰδέα dans son corpus : « category » (genre de discours), « figure » (figure rhétorique), « structure » (ensemble d'idées), « elements » (qui renverrait tantôt aux figures de style, tantôt à un bloc d'idées, tantôt aux deux en même temps)¹. Au § 11, la multitude des ἰδέαι étant opposée à l'unique voie des rhéteurs critiqués, le terme désignerait les différents genres de discours possibles (« category »)². Cette interprétation ne paraît pas satisfaisante dans la mesure où Isocrate a déjà défini trois genres de discours et est justement en train de distinguer leurs caractéristiques : les discours d'intérêt général et ceux dans la même veine et les discours des mauvais rhéteurs, pour lesquels il n'est pas question d'ἰδέαι. Le propos n'envisage pas qu'un autre genre ou que des sous-genres de discours soit possible.

Selon R. Flacelière, ἰδέα n'a pas ici le même sens qu'ailleurs dans le corpus isocratique : le mot désignerait une idée et, tandis que le καίρος relèverait de la *dispositio* ou *lectio*, lui relèverait de l'*inventio*, l'invention oratoire. Toutefois il désignerait dans le reste du corpus une figure de style ou un genre de discours³. Gusmano comprend lui aussi, d'après sa traduction, que le terme désigne des « idées »⁴.

Une troisième lecture, plus largement partagée, considère plutôt que le terme a une signification large et renvoie aussi bien à la forme qu'au contenu ou à la structure du discours, par opposition à l'unicité de la voie des discours vilipendés. J-B. Lidov a lui aussi analysé les emplois de ἰδέα par Isocrate et conclut qu'il était difficile d'isoler un sens précis dans la plupart des passages⁵.

Effectivement, aucun élément ne détermine que le terme puisse avoir un sens limité : le terme ἰδέα n'est probablement polysémique qu'à nos yeux, comme l'estime Lidov⁶. L'enjeu du passage, comme de celui du *Contre les sophistes*, n'est en effet pas de préciser les moyens par lesquels un discours se

1 SULLIVAN 2001 p. 80-81. Pour un aperçu de quelques études plus anciennes qui ont cherché à le définir, je renvoie à l'état de la question effectué par J. Lidov (LIDOV 1983 p. 273-75).

2 SULLIVAN 2001 p. 83 : « I would argue that what is being contrasted is the single manner or approach of Sophistic demonstrations, the *mia hodos*, with the greatly various Isocratean prose genres, the *pollôn ideôn*. So, here again, *idea* seems to mean genre or category of speech », « Je dirais qu'un contraste est établi entre la méthode ou l'approche unique des démonstrations sophistiques (μία ὁδός) et la très grande variété des genres de prose employés par Isocrate (πολλῶν ἰδεῶν). Ici encore, *idea* semble ainsi renvoyer au genre ou à la catégorie du discours ».

3 FLACELIÈRE 1961 *ad loc.*

4 GUSMANO 1961.

5 Pour un aperçu des études plus anciennes qui partagent cette interprétation, voir GAINES 1990 note 2 p. 165.

6 LIDOV 1983, notamment p. 275 et p. 279-80 : Par opposition à la voie unique, « si quelqu'un au contraire se présente pour offrir ses conseils à la Grèce, ce qu'il y a à dire est largement varié, ainsi que les façons de les dire », « one sets out to advise Greece on the other hand, there is a wide variety of things to say and ways to say each one » p. 279.

construit mais de souligner la difficulté que représente la mise en place de multiples composants, à différents niveaux du discours : les expressions, les arguments, leur ordonnancement pour ἰδέαι, leur développement opportun pour καιροί. La recherche d'un sens limité des termes n'est ainsi pas justifiée. Il faut par contre souligner comme l'ont fait Flacelière, Trédé ou encore Zajonz, que les deux composantes du discours qu'ils représentent sont complémentaires, le premier (ἰδέαι) évoquant le contenu du discours et le second (καιρός) les règles d'opportunité relatives à l'application de cette structure¹. C'est d'ailleurs l'association des deux éléments qui rend difficile la composition du discours :² comme le passage du *Contre les sophistes* l'indique, la difficulté ne réside pas dans la connaissance des procédés mais dans l'utilisation conjointe de ces procédés et des occasions (qui elles, ne peuvent faire l'objet d'un savoir figé).

H. Wersdörfer considère qu'à la signification technique du terme ἰδέα s'ajoute également une valeur morale : les passages où il apparaît pour parler de la composition du discours l'associent à l'idée d'effort ainsi qu'à des notions telles que ἀστειον, σέμνον, auxquels Wersdörfer donne une connotation morale, et Isocrate ne distingue pas le bien parler de la capacité de réfléchir, εὖ λέγειν et εὖ φρονεῖν³. Je ne suis pas sûre qu'une valeur morale puisse précisément être associée à la notion d'ἰδέα mais il est certain qu'Isocrate oppose deux méthodes de composition du discours, deux conceptions de l'enseignement et de l'usage du discours et deux attitudes envers la cité : c'est toute la démarche des auteurs de discours politiques, et donc la sienne, qui est placée du côté de ce qui est moralement prescrit, dans l'ensemble de l'exorde.

1 WERSDÖRFER 1940 p. 65 : les procédés (ἰδέαι), chez Isocrate, doivent se soumettre à la règle du καιρός. TRÉDÉ 1992 p. 265 : « Le *kairos* règle ainsi la composition d'ensemble du discours, décidant du choix et de la place des ἰδέαι » ; ZAJONZ 2002 p. 128 : « Die ἰδέαι sind die substantiellen Bausteine, aus denen sich jede Rede zusammensetzt, die καιροί bilden das formgebende Ordnungsprinzip, das über ihre Anwendung waltet », « Les ἰδέαι sont les éléments substantiels par lesquels chaque discours est composé, les καιροί constituent le principe d'ordre qui lui donne sa forme, sous lequel il dispose son utilisation ».

2 L'adjectif δυσκαταμάθητος, « difficile à apprendre », est un terme rarement attesté. On le retrouve dans deux passages où il signifie plutôt « difficile à comprendre », le *Politique* de Platon (303d) et le *Panathénaïque* § 246 : le rhéteur évoque le fait de composer des discours qui semblent simples et faciles à comprendre à ceux qui le lisent négligemment, « mais à ceux qui le parcourent dans le détail et tentent de percevoir ce qui a échappé aux autres, il semble pénible et difficile à comprendre », τοῖς δ' ἀκριβῶς διεξιούσιν αὐτὸν καὶ περὶ ὧν κατιδεῖν ὁ τοὺς ἄλλους λέληθεν, χαλεπὸν φανόμενον καὶ δυσκαταμάθητον ; *Sur l'échange* 265 : les problèmes de géométrie et d'astrologie, qui sont des gymnastiques de l'esprit et une préparation à la philosophie, offrent « des matières difficiles à apprendre », πράγματα δυσκαταμάθητα. Puis cet adjectif n'est plus attesté avant Denys d'Halicarnasse. L'usage de ce terme rare dans notre passage pourrait-il servir à rendre compte de la complexité du travail entrepris?

3 WERSDÖRFER 1940 p. 52-53.

L'enjeu d'Isocrate n'est pas de présenter une méthode du discours mais de suggérer que les discours d'un certain nombre d'autres rhéteurs n'ont rien à voir avec les discours politiques et inspirant confiance, aussi bien en terme de difficulté que de richesse et d'utilité publique du propos. Il en ressort que cette phrase du § 11, qui se présente comme une explication au sujet de l'incompétence des rhéteurs, est composée d'une suite d'affirmations qui visent à assimiler, d'une part, les discours négativement décrits à la facilité et à la pratique des autres rhéteurs ; d'autre part les discours d'intérêt général, valorisés, à la complexité. Le dénigrement des discours paradoxaux se poursuit dans la phrase suivante, où tout sérieux leur est refusé : ces discours sont limités à la raillerie et au jeu. Le dernier exemple qui a été donné, l'éloge de malheur, pourrait effectivement être de cet ordre, mais les premiers discours cités aux § 1 à 3, plus philosophiques, sont eux aussi limités à cette tonalité. Isocrate limite strictement le sérieux au discours politique. On comprend progressivement que, puisqu'il est évident qu'il se place du côté des discours politiques, il instille l'idée que son discours à venir n'a rien de paradoxal.

C.2.β.ii.c. Deux types de discours pour deux dispositions d'esprit
distinctes : vers l'annonce d'un sujet respectueux des valeurs morales mais
difficile à traiter.

§ 12-13

Pour justifier l'idée que les deux types de discours ne nécessitent pas la même compétence, Isocrate fournit une « preuve », σημειῖον, qui repose sur le degré de difficulté à développer des arguments pour chacun d'eux. L'antithèse se poursuit et apporte des précisions sur les sujets défendus dans chaque type de discours.

La preuve qu'apporte Isocrate est qualifiée de σημειῖον et répond à la preuve-τεκμήριον, au § 8, des rhéteurs qui considèrent que parler des sujets bas prouve leur capacité à parler des sujets nobles. Nous avons noté que l'emploi du terme τεκμήριον au § 8 désigne une preuve qui découle d'un raisonnement et n'a pas le caractère d'évidence et d'objectivité qu'a le σημειῖον¹ : le τεκμήριον des rhéteurs découle effectivement d'une induction qu'Isocrate conteste. À l'inverse, derrière le terme σημειῖον, il énonce lui-même une preuve dont il veut nous persuader de l'évidence. Cette preuve repose sur un constat : il est facile de trouver des arguments pour les discours paradoxaux ; difficile d'en trouver qui correspondent à la réalité pour les sujets les plus nobles. Mais cette

1 Voir la discussion sur la distinction entre σημειῖον et τεκμήριον dans le commentaire du § 8, p. 242.

apparente preuve évidente et objective est une affirmation d'autorité : les exemples donnés de discours paradoxaux ne sont pas développés, tandis que le second type de sujet n'est même pas illustré par un exemple (il est juste question de sujets « reconnus bons, beaux ou remarquables par leur excellence »). En l'absence de toute précision sur ces discours, il n'y a aucune preuve évidente du fait qu'il est plus facile de trouver des arguments pour les uns que pour les autres.

Cette preuve mérite attention sur deux points : 1/ la présentation des types de sujets opposés : éloge du bourdon et du sel d'une part ; éloge des sujets reconnus bons, beaux ou remarquables par leur excellence de l'autre ; 2/ la logique difficile du propos, qui réunit sous un même impératif, « parler d'une façon qui vaille la peine », ἀξίως λέγειν (§ 13), deux façons distinctes de parler d'objets opposés.

C.2.β.ii.c.a) La présentation des types de sujets.

C.2.β.ii.c.a.i) Les éloges de ce qui est sans valeur.

La mention de l'éloge du sel n'a pas suscité de discussion chez les chercheurs. Il est question de la rédaction d'un tel éloge dans le *Banquet* de Platon, où Éryximaque évoque quelques sujets qui ont donné lieu à divers éloges, mais il ne précise pas l'identité de l'auteur de ce discours paradoxal¹. Le premier exemple soulève par contre plusieurs questions, sur le sens du terme βομβυλιός. Le sens que revêt le terme dans notre passage d'Isocrate n'est pas clair : il peut désigner le bourdon² ou un récipient dont la forme n'a pas été clairement identifiée mais d'où le liquide qui s'écoule produit un bruit particulier, sans doute un vase à boire³. Dans les deux cas, Isocrate fait référence à un éloge paradoxal : dans le premier parce que le bourdon produit un son jugé désagréable⁴, dans le second parce qu'un vase est un objet pratique peu propice *a priori* à un éloge. Le débat sur le sens du terme

1 Platon *Banquet* 177b, ἔγωγε ἤδη τινὶ ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνήσαν ἄλλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφελίαν, « je suis déjà tombé sur un ouvrage d'un expert, où il était fait mention du sel : un éloge admirable de son utilité était fait ».

2 Il est attesté avec ce sens chez Aristophane (*Guêpes* v. 107) et Aristote (*Histoire des animaux* 623b et 629a). Voir aussi Aristophane *Acharniens* 866.

3 BLONDÉ-VILLARD 1992 p. 114-17. Le terme est attesté avec ce sens chez Hippocrate (*Des maladies* III 16) ; Ion (fgt. 19 Jacoby) et Antisthène (fgt. 64B-C Prince, d'après Pollux VI 98 et X 68 ; voir aussi la scholie à Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* II 569-70 : ἐβόμβεον· ἤχουν· ὅθεν καὶ βομβυλιὸς εἶδος μελίσσης· καὶ ποτηρίου δὲ εἶδος, ὡς Ἀντισθένης παραδίδωσιν· ἔστι δὲ στενοτράχηλον, « "ils bourdonnaient" : ils bruissaient. C'est de là que vient le *bombulios*, abeille et vase à boire, comme Antisthène le transmet, au col étroit »).

4 Voir à ce sujet le néologisme construit à partir du terme βομβυλιός - bourdon par Aristophane dans les *Acharniens*, pour désigner de mauvais musiciens (DE CREMOUX 2009 p. 87-89).

est ancien (si l'on en croit une des rares scholies anciennes à l'Éloge d'Hélène¹) et il est lié à celui du nom de l'auteur qui serait visé à travers cet exemple. Les interprètes ont en effet parfois tranché en faveur d'un sens ou d'un autre en fonction de l'auteur auquel ils pensaient que l'éloge cité faisait allusion. Le sens de « récipient » est privilégié par les interprètes qui estiment qu'il permet de viser Polycrate, réputé pour avoir composé des éloges sur des objets inattendus (les marmites et les cailloux de vote²), ou Antisthène, puisque qu'il aurait utilisé le terme avec ce sens et que le § 1 du discours a déjà fait allusion à des pensées qui lui sont associées³. Parmi ceux qui privilégient le sens de « bourdon »⁴, certains estiment que cet éloge, comme celui du sel et de la vie des mendiants et des exilés, pourrait être attribué à Alcidamas⁵ : il nous est connu comme étant l'auteur d'un éloge de la mort⁶, ce qui montre qu'il a travaillé les discours paradoxaux, et Isocrate le critique ailleurs dans le corpus.

Rien n'exclut qu'Isocrate fasse allusion à un éloge des βομβυλιοί qui aurait déjà été composé et aurait circulé et qui serait donc identifiable aisément par son audience, mais rien ne permet de déterminer s'il concerne le bourdon ou le récipient : il est vain de chercher à rattacher l'éloge des βομβυλιοί à Antisthène ou à quelque autre auteur⁷. L'essentiel pour notre propos est que la mention de l'éloge des bourdons et du sel a pour effet de réduire toutes les productions de tous les rhéteurs évoqués depuis le début de l'exorde, philosophes, éristiques et rhéteurs, à des discours paradoxaux en faveur de sujets de peu de valeur. Au fur et à mesure que l'on s'approche du cœur du discours et de l'exposé de son sujet, les sujets philosophiques des adversaires d'Isocrate sont laissés de côté et ne sont plus mentionnés que des discours paradoxaux, qui ne proposent aucune réflexion sur la vérité ni sur des sujets politiques.

1 Scholie au § 13 : βομβυλιούς] οἱ μὲν λέγουσιν εἶδος καυκαλίου, οἱ δὲ εἶδος μυίας, ὥσπερ ἡ ἐμπίς (*Scholia vetera in Isocratem*, DINDORF 1852), « les uns évoquent le *kaukalios* (nom d'un récipient)], les autres la mouche, comme l'*empis* (nom d'un insecte) ».

2 Selon le rhéteur Alexandre, (II^e s. de notre ère), *Περὶ ῥητορικῶν ἀφορισμῶν*, page 3 Spengel. C'est l'interprétation de Blass (BLASS 1892b p. 370).

3 EUCKEN 1983 p. 70. Voir en ce sens également le commentaire de Prince aux fragments 64b-c d'Antisthène. Cette hypothèse est écartée à plusieurs reprises, et notamment de manière solide par ZAJONZ 2002 p. 132.

4 DOBSON 1928 ; MÜNSCHER 1916 p. 2182 ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; GUSMANO 1960 ; FLACELIÈRE 1961 ; VAN HOOK 1961 ; MIRHADY – TOO 2000 ; ZAJONZ 2002.

5 MÜNSCHER 1916 p. 2182 ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; GUSMANO 1960 ; FLACELIÈRE 1961.

6 Cicéron *Tusculanes* I 116 ; Ménandre, *Division au sujet des discours épидictiques* (Διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν) p.346 Spengel.

7 Pour les besoins de la traduction, je privilégie comme la majorité des traducteurs le sens de « bourdon » : on peut supposer que le nom du vase à boire découle de celui de l'animal, aussi je privilégie le sens premier, attesté à l'époque, à celui du récipient, métaphorique.

C.2.β.ii.c.a.ii) Les discours portant sur ce qui est reconnu moralement bon.

En contrepoint, les discours qui réfléchissent à l'intérêt général et suscitent la confiance portent sur des sujets sur lesquels tout le monde s'accorde : ils sont en effet redéfinis comme des « sujets reconnus bons, beaux ou remarquables par leur excellence », *περὶ τῶν ὁμολογουμένων ἀγαθῶν ἢ καλῶν ἢ τῶν διαφερόντων ἐπ' ἀρετῆς*. Le participe *ὁμολογούμενος* insiste sur le fait qu'ils traitent de valeurs consensuelles, strictement contraires aux discours paradoxaux donc. À travers ce participe, dont l'importance dans le corpus isocratique a été mise en valeur par E. Alexiou, Isocrate construit sa pensée et son discours à partir des valeurs éthiques partagées par la cité et s'attache à ce que le rhéteur (lui ou ses élèves) soit reconnu par la communauté, grâce à ses discours, comme un citoyen actif¹.

L'agencement des valeurs ici mentionnées paraît ne pas être anodin : Isocrate ne reprend pas l'expression *καλὰ καὶ ἀγαθὰ* employée au § 8 pour qualifier les affaires que les mauvais rhéteurs prétendent savoir traiter, mais il distingue les deux notions (de bonté, respectabilité, vertu – *ἀγαθὰ*, et de beauté – *καλὰ*) par la conjonction *ἢ* et y associe une troisième qualité, le fait de se distinguer par l'excellence. La mention de ce qui est beau se retrouve cernée par les deux valeurs morales, ce qui en fait aussi une valeur morale : cet ordonnancement des valeurs annonce que la beauté d'Hélène, autour de laquelle l'éloge à venir sera construit, sera envisagée dans une dimension morale.

Le paragraphe 13 redéfinit encore les sujets : petits, sur des sujets médiocres et vils pour les uns (*τὰ μικρά ; περὶ τῶν φαύλων καὶ ταπεινῶν*) ; sur des sujets renommés pour les autres (*περὶ τῶν δόξαν ἔχόντων*). Les premiers sont toujours limités aux sujets sans importance², tandis que dire des seconds qu'ils ont acquis la renommée signifie qu'ils ont acquis la reconnaissance de la

1 ALEXIOU 2007 p. 2-3.

2 Les adjectifs *φαῦλος* et *ταπεινός* peuvent indiquer le caractère « ordinaire » et « humble » d'une chose ou personne de façon neutre (pour *φαῦλος*, *Sur l'attelage* 23 ; pour *ταπεινός* : *Nicoclès* (III) 56) mais aussi prendre une connotation péjorative pour dénigrer ce caractère comme étant « bas » et « vil » (pour *φαῦλος* *Sur l'attelage* 33 ; pour *ταπεινός* *Panegyrique* 151). On pourrait donc supposer que ces termes renvoient aux deux types de sujets paradoxaux, ceux sur les sujets médiocres et ceux sur les sujets moralement condamnables, mais ces derniers n'ont pas été évoqués jusqu'ici, ce qui écarte la possibilité qu'il en soit question ici. Des sujets d'éloge tels que Busiris ne sont pas pris en compte : écarter une partie des éloges paradoxaux évite le risque de laisser le public envisager qu'il y a une ambiguïté sur la nature d'Hélène et sur la nature du discours.

collectivité parce qu'ils en respectent les valeurs³ : l'expression reprend l'idée présente avec le participe *ὁμολογούμενος* que ces sujets sont conformes aux valeurs de l'opinion.

D'une opposition à la suivante, les sujets traités par les mauvais rhéteurs et ceux qu'Isocrate prône sont redéfinis. D'une part, les sujets des adversaires sont réduits à un même type de discours, le paradoxal sur des objets de peu de mérite : 1/ cela va de pair avec l'affirmation selon laquelle ces rhéteurs et ces philosophes n'emploient qu'une seule méthode de discours (on conçoit plus facilement que les techniques employées pour ennoblir le bourdon et le sel sont les mêmes que s'il avait été question ici d'ennoblir le bourdon et de défendre une thèse sur le langage ou la vertu). 2/ Surtout, cette réduction permet toujours à Isocrate de distinguer sa pratique pédagogique et utile du discours de la pratique des autres et surtout de la pratique du discours paradoxal.

D'autre part, Isocrate infléchit la façon de désigner les discours qui l'intéressent : ils sont toujours définis de façon à paraître variés, mais, après une première mention qui insiste sur leur dimension politique (les discours d'intérêt général et suscitant la confiance du § 11), l'accent est mis au § 12 sur leur dimension morale, entre autres leur beauté morale. Progressivement, Isocrate annonce le sujet de son propre discours et le définit comme un sujet politique et moral.

C.2.β.ii.c.b) La logique mise en œuvre dans la preuve.

§ 12

Dans les deux oppositions des § 12 et 13 est évoqué le degré de difficulté à rendre compte du sujet abordé. Alors que pour les sujets critiqués, il n'y a pas de difficulté à trouver des arguments pour les louer (*τῶν μὲν... βουλευθέντων ἐπαινεῖν οὐδεὶς πώποτε λόγων ἠπόρησεν*, « personne n'a jamais manqué d'arguments parmi ceux qui ont voulu louer... » – le terme *λόγος* prend ici le sens d'« argument »), il est difficile de rendre compte de la réalité des autres, simplement pour en parler (*οἱ δὲ... λέγειν ἐπιχειρήσαντες πολὺ καταδεέστερον τῶν ὑπαρχόντων ἅπαντες εἰρήκασιν*, « tandis que ceux qui ont entrepris de parler... ont tous été bien en-deçà de la réalité »). Cette double affirmation n'a rien d'évident : il est d'abord difficile de comprendre pourquoi il y a une distinction entre le fait de louer d'un côté et le fait de parler de l'autre. Ensuite, on aurait tendance à penser qu'il est difficile de louer ce qui est du côté du paradoxal, puisque les qualités des objets insignifiants

3 Pour le sens de *δόξα*-renommée comme signe que les valeurs d'un individu sont reconnues et partagées par la communauté, voir p. 230 et la note 4.

comme le bourdon ou le sel ne s'imposent pas, mais qu'il est plus facile de rendre compte des qualités reconnues par tous.

§ 13 L'explication donnée est qu'il s'agit de « parler d'une façon qui vaille la peine », ἀξίως εἰπεῖν, ce qui ne signifie pas la même chose pour les deux types de discours. Pour les discours « petits », cela passe par l'exagération : dire davantage que ce que l'objet traité est réellement (ὑπερβαλεῖσθαι, « amplifier »). On comprend alors que le rhéteur ne manque pas de matière pour louer ces sujets, s'il en parle en disant davantage que ce qui est réellement. Pour les discours sur des sujets renommés, l'explication donnée est qu'ils peinent à être à la hauteur de leurs sujets : ils restent en-deçà de la réalité de leur objet. Mais on se sait pas exactement pourquoi : tant les sujets sont inépuisables de qualités ? ou tant leurs hautes qualités sont difficiles à retranscrire ? L'explication permet toutefois de mieux comprendre l'opposition entre les verbes ἐπαῖνω et εἰπεῖν de la proposition précédente (§ 12) : l'éloge des sujets petits consistant à amplifier, il y a plus à en dire en les louant qu'en disant simplement ce qu'ils sont. Par contre, les sujets renommés sont si grands par eux-mêmes qu'il est difficile ne serait-ce que d'essayer de parler d'eux. L'usage des verbes ἐπαῖνω et εἰπεῖν contribue à marquer que la prise de parole sur chacun de ces sujets n'a pas les mêmes enjeux : amplifier d'un côté (ce qui permet de ne pas manquer d'arguments), tenter de rendre compte de l'objet de l'autre.

Mais il reste un problème. On vient de voir que l'expression ἀξίως εἰπεῖν implique deux rapports différents à l'objet (d'un côté, il faut essayer de dire tout ce qui peut montrer la grandeur de l'objet, en somme, d'adapter le discours à l'objet ; de l'autre il faut amplifier l'objet). Cette expression pourrait soulever un problème important : on pourrait s'interroger sur la manière par laquelle faire en sorte qu'un discours vaille la peine par rapport à son sujet, sur les critères suivant lesquels on peut juger qu'un discours vaut la peine, sur la capacité du discours à dire les choses, à en montrer la valeur. Mais Isocrate n'aborde pas le problème car il n'affirme pas que la différence dans le traitement des discours porte sur cet enjeu, parler d'une façon qu'il vaille la peine : c'est la disposition d'esprit des rhéteurs qui fait, dit-il, la différence (οὐ τῆς αὐτῆς γνώμης ἐστὶν ἀξίως

εἶπειν)¹. Autrement dit, la différence qui réside dans la signification de ἀξίως εἶπειν selon le type de discours est reportée sur la capacité et disposition d'esprit du rhéteur.

Quels sont les effets de ce déplacement, qui place tout l'enjeu de la réflexion sur la γνώμη des rhéteurs ? Puisque le discours paradoxal est réduit à l'amplification de petits objets, toute possibilité que ce discours puisse avoir un autre enjeu, soit un moyen d'aborder d'autres problèmes, est évacuée. Et puisque les auteurs de ce type de discours ont pour tâche d'amplifier, cela signifie qu'ils ne disent pas exactement la vérité sur la chose, ou bien une vérité orientée et déguisée (on rejoint en partie la critique initiale de l'exorde, selon laquelle ces auteurs ne disent pas la vérité). En affirmant que la différence dans la façon de parler des deux types de discours repose sur la γνώμη du rhéteur uniquement, Isocrate poursuit son entreprise de séparation stricte des deux types de sujets : puisqu'il faut deux γνώμαι différentes pour deux types de discours, cela signifie qu'un même rhéteur n'a pas l'esprit pour traiter les deux types de discours. Ceux qui amplifient les petits sujets ne savent rien faire d'autre, et ceux qui comme lui s'intéressent aux sujets réputés ne sauraient faire du paradoxal.

La dernière proposition du § 13 réitère l'idée que la compétence requise pour les discours petits est faible : trouver des arguments originaux est à la portée de tous (puisque'il s'agit de sujets délaissés, non encore traités) et relève donc en partie du hasard, de la τύχη (ὁ τι ἄν τις τύχη φθεγγάμενος, « ce que chacun se trouve à faire entendre »). Autrement dit, il n'est pas besoin de la τέχνη du discours. À l'inverse, la difficulté pour traiter des autres sujets est double : à la difficulté d'en atteindre la grandeur s'ajoute que ces sujets ont déjà été beaucoup traités (puisque'ils sont reconnus par tous). Par ces oppositions des § 12 et 13, Isocrate prévient que le sujet qu'il va aborder n'est pas nouveau, mais cela même fournit l'évidence de son caractère élevé, et qu'il est difficile à traiter. Isocrate effectue ce faisant une sorte de *captatio benevolentiae*, laissant entendre par avance qu'il risque de ne pas réussir à rendre compte de la grandeur de son sujet. Ceci correspond au *topos*

1 Le terme γνώμη recouvre plusieurs nuances chez Isocrate, qui ne se distinguent pas systématiquement mais sont parfois nettes. Il s'agit 1/ d'une forme d'intelligence pratique, une capacité de réfléchir, (*Panegyrique* 45), ou bien de ce qui en découle : 2/ un ensemble de réflexions portant sur le rapport à entretenir avec les choses, une disposition de l'esprit à l'égard des choses et des personnes : le terme désigne dans cette optique la capacité de réfléchir de Pâris qui amène les déesses à le prendre pour juge (*Éloge d'Hélène* 47), la « disposition d'esprit » des ancêtres grecs à l'égard des plus faibles (*Panegyrique* 81) ; voir aussi *Éginétique* 1 et 22... 3/ ou bien une « opinion » précise (*Éginétique* 43 et 47 ; *Éloge d'Hélène* 39 ; *Busiris* 18...). Dans notre passage, il n'y a pas vraiment de distinction possible entre les sens 1 et 2, il est question de l'intelligence des rhéteurs et du regard qu'ils portent sur chaque sujet de discours.

du discours indigne de son sujet que l'on trouve dans de nombreux exordes postérieurs². Enfin il prévient aussi qu'aucune ambiguïté n'est possible quant à la nature du discours à venir : sa valeur est reconnue par tous et Isocrate n'aurait même pas la démarche d'esprit nécessaire pour produire du discours paradoxal.

2 PERNOT 1993 p. 302.

IV. ANNONCE DU SUJET (§ 14-15)

§ 14-15

L'exorde, dans une dernière étape, expose une des implications de ce système d'opposition mis en place entre deux types de discours : faire l'éloge d'Hélène est salué, ce qui signifie que ce sujet se situe du côté de ceux qu'il faut traiter. Mais toujours en position de juge, Isocrate souligne les limites de cet exemple de discours : il en salue la démarche et non le résultat, ce qui l'amène à proposer à son tour un résultat adapté à la nature du sujet. Cette annonce progressive place son sujet dans la continuité de tout ce qui a été dit des sujets positivement jugés et en opposition complète avec les discours paradoxaux, et invite à voir en Isocrate un rhéteur et un professeur compétent.

De ce qui précède, Isocrate tire pour implication qu'Hélène n'est pas du côté des sujets paradoxaux mais du côté des sujets reconnus par tous (et de là, du côté des discours d'intérêt général et digne de confiance et des discours semblables). Les qualités d'Hélène ici mentionnées reprennent des éléments associés précédemment à ces sujets : la beauté (la dimension morale des belles choses mentionnées au § 12 donne un indice du fait qu'elle ne se limitera pas à la beauté physique), la renommée, à quoi est ajoutée l'origine. Qu'un de ses prédécesseurs ait parlé d'Hélène est donc loué par Isocrate, le problème étant que son discours (une défense) ne correspondait pas au type de discours annoncé (un éloge).

A. La discussion sur l'auteur loué et critiqué par Isocrate.

L'identité de cet auteur a par le passé fait débat parmi les commentateurs modernes, en désaccord sur le fait qu'il puisse s'agir ou non de Gorgias¹. Plusieurs éléments penchent en faveur de l'hypothèse d'une allusion à Gorgias.

1 Les termes du débat et les différentes hypothèses énoncées sont exposés en détail par S. Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 138-40).

A.1. *Les arguments émis contre l'hypothèse d'une allusion à Gorgias.*

Parmi les arguments que les opposants à l'idée d'une allusion à Gorgias émettent¹, l'un porte sur la question chronologique. Isocrate ferait allusion à un éloge d'Hélène *récemment* composé. Cela exclurait d'office Gorgias, dont le discours est daté de 415 environ, soit 25 à 35 ans plus tôt, et qui est cité au § 3 parmi les rhéteurs de la génération antérieure qui ont « laissé derrière eux » (verbe καταλείπω § 2) des discours : ce verbe laisserait entendre qu'il est mort au moment où Isocrate s'exprime. Un second argument soulève un problème de compatibilité entre l'éloge qui serait ici fait de Gorgias (ἐπαινῶ) et la critique qu'il essuierait au § 3, en compagnie d'autres anciens rhéteurs, pour leurs discours paradoxaux. Ces chercheurs en concluent, soit qu'Isocrate évoquerait un discours qui ne nous serait pas parvenu², soit que le premier *Éloge d'Hélène* dont nous disposons ne serait pas de Gorgias³.

A.2. *Les arguments en faveur d'une allusion à Gorgias.*

A.2.α. Le présupposé d'une allusion à un discours récent écarté.

Ces arguments ont été remis en cause par Gomperz, Eucken et Zajonz. Une opposition à l'argument chronologique a été soulevée : contre l'hypothèse que le verbe καταλείπω employé au § 2 pour parler des discours laissés par les auteurs de la génération antérieure signifie qu'ils sont morts, il a été remarqué que le même verbe est employé dans *l'Éloge de Busiris* au sujet du discours laissé par Polycrate, qui, lui, est bien vivant au moment où Isocrate lui fait une leçon de rhétorique⁴.

1 Ces arguments contre l'hypothèse Gorgias sont retenus, parmi les commentaires consultés, par Spengel (SPENDEL 1828 p. 72-74, notamment p. 74) ; Münscher (MÜNSCHER 1916 p. 2182-83) ; Brémond et Mathieu dans la notice de leur édition (BRÉMOND-MATHIEU 1929, p. 158-59) : « Le ton général des développements d'Isocrate laisse l'impression que, lorsqu'il cite cet autre éloge d'Hélène, il se réfère à un ouvrage récemment paru ».

2 MÜNSCHER 1916 p. 2182-83 et BRÉMOND-MATHIEU 1929. Münscher suggère qu'il peut s'agir d'un élève d'Isocrate.

3 Supposition de Spengel et, dans un premier temps, de Diels (DIELS 1903 et 1906). Il abandonne cette hypothèse et ne remet plus en cause l'attribution du discours à Gorgias à partir de la troisième édition de 1912.

4 *Busiris* 48 : Ἀλλὰ γὰρ ἴσως ἂν εἶποις ὡς οὐδὲ σὲ τοῦτο παρέλαθεν, ἀλλ' ἐβουλήθης τοῖς φιλοσόφοις παράδειγμα καταλιπεῖν ὡς χρὴ περὶ τῶν αἰσχυρῶν αἰτιῶν καὶ δυσχερῶν πραγμάτων ποιῆσθαι τὰς ἀπολογίας, « Tu pourrais peut-être dire qu'à toi non plus cela n'a pas échappé, mais que tu as voulu laisser aux philosophes en exemple la manière dont il faut produire une défense pour les accusations honteuses et les affaires difficiles ».

Rien n'indique par ailleurs qu'Isocrate ferait écho à un discours récent, au dernier qui aurait été composé au sujet d'Hélène¹.

Ces arguments sont justes mais une question pourtant importante n'a pas été soulevée par ces commentateurs : pourquoi a-t-on supposé qu'Isocrate faisait référence à un discours récent ? Est-ce en raison du fait, mentionné par Too, que l'éloge d'Hélène devait être un sujet traditionnel² ? Dans ce cas, on ne peut jamais exclure totalement la possibilité qu'il existe, entre celui de Gorgias et celui d'Isocrate, un éloge inconnu de nous. Penser qu'il en serait ici question supposerait néanmoins un silence total sur celui de Gorgias, auquel il est pourtant difficile de ne pas penser, notamment, comme le souligne S. Zajonz, si l'on considère la mention de l'éloge qui est en réalité une défense. Ajoutons également que le singulier τὸν γράψαντα, sans être décisif, incite à penser qu'un seul rhéteur a déjà cherché à louer Hélène. Ou bien a-t-on supposé que le discours auquel il est fait allusion était récent en raison de l'anonymat de l'auteur loué malgré sa maladresse ? Les rhéteurs et philosophes ont en effet tendance à ne pas nommer l'adversaire qu'ils attaquent s'il est en vie³. Si c'est là le présupposé qui sous-tend l'hypothèse que le discours auquel Isocrate fait référence est récent, on peut y répondre de deux manières. L'auteur anonyme évoqué par Isocrate n'est pas critiqué mais loué. Certes, le contenu de son discours est jugé inadapté au sujet mais l'expression du rhéteur (μικρόν τι παρόελαθεν) n'a rien d'une invective. Ensuite, Polycrate est nommé explicitement dans l'*Éloge de Busiris* tout en étant condamné comme un piètre rhéteur et renvoyé au statut d'élève⁴. La règle de l'anonymat, constatée par ailleurs, paraît ne pas être systématique dans ces premiers discours d'Isocrate professeur.

1 GOMPERZ 1965 (1912) p. 7 ; EUCKEN 1983 p. 77 ; ZAJONZ 2002 p. 139.

2 TOO 1995 p. 238.

3 AZOULAY 2009 p. 307 : « Dans ce petit milieu, les rivalités étaient cependant régulées par des normes implicites, destinées à atténuer la brutalité des confrontations. Ainsi les attaques *ad personam* étaient-elles proscrites lorsqu'elles visaient des adversaires encore vivants. En rupture avec la tradition de l'invective civique, Isocrate ne nomme jamais les nombreux "sophistes" qui le calomnient ; de même, il attaque sans relâche les "éristiques" ou "les sycophantes", sans jamais les identifier précisément ».

4 V. Azoulay estime que l'*Éloge de Busiris* ne contrevient pas à la règle de l'anonymat puisque le rhéteur feint de conseiller Polycrate et ne l'invective pas. Mais même si le ton n'est pas celui de l'invective, l'attaque à son égard est violente : Isocrate lui reproche d'avoir écrit le contraire de ce qu'il prétendait faire (*Busiris* 5), de ne pas avoir dit la vérité (*Busiris* 38) et de renforcer la haine des citoyens à l'égard de la philosophie (*Busiris* 49).

A.2.β. L'absence de contradiction entre le § 3 et une éventuelle allusion à Gorgias aux § 14-15.

Concernant le problème de la compatibilité, deux arguments ont été énoncés pour souligner qu'il n'y avait pas incompatibilité entre ce qui est dit de Gorgias au § 3 et ce qui est dit de l'auteur de l'*Éloge d'Hélène* au § 14. Le premier consiste à dire que Gorgias ne ferait pas l'objet d'une critique au § 3 : les anciens auteurs de discours paradoxaux mentionnés dans ce passage seraient au contraire présentés comme des modèles exemplaires (hypothèse de Gomperz) ou bien, parmi ces anciens auteurs, les Éléates seuls seraient critiqués, et non Gorgias, puisque son discours sur le *Non-être* ne serait pas au cœur de son enseignement – l'enseignement de Gorgias serait proche de l'éducation citoyenne prônée par Isocrate (hypothèse d'Eucken)¹. Cet argument ne tient pas : même si le ton adopté à leur égard est moins virulent que celui employé à partir du § 6, les anciens penseurs mentionnés au début de l'exorde (Protagoras, Gorgias, Zénon et Mélissos) sont comme les autres auteurs de discours paradoxaux accusés de produire des discours faux².

L'autre argument énoncé sur cette question est que rien n'empêche de blâmer un discours de Gorgias et d'en louer un autre³. Cet argument est solide, mais il mériterait d'être plus nuancé : Isocrate ne loue pas le précédent éloge d'Hélène, il loue la démarche de son auteur, le fait d'avoir cherché à « bien parler » d'elle⁴. La suite souligne que cet essai n'est pas une réussite totale : s'il y a des qualités au travail de Gorgias, il comporte aussi des défauts, ou maladresses, critiqués aussi bien au § 3 qu'au § 14. Dans les deux cas, Gorgias ne fait pas un bon usage du discours⁵.

1 GOMPERZ 1912 p. 7 ; EUCKEN 1983 p. 77 ; ZAJONZ 2002 p. 139.

2 Problème déjà souligné par Zajonz.

3 PAPILLON 1996 p. 384 ; ZAJONZ 2002 p. 140 ; LIVINGSTONE 2011 note 19 p. 11.

4 L'expression εὖ λέγειν signifie « bien parler » au sens de « parler correctement ». À plusieurs reprises dans le corpus isocratique, l'expression est en effet associée à l'idée de bien agir ou réfléchir et laisse ainsi entendre qu'il n'est pas question de beauté formelle du texte. *Nicochlès* (III) 1 : Ἡδέως ἂν οὖν πυθοίμην τῶν οὕτω διακειμένων, διὰ τί τοὺς μὲν εὖ λέγειν ἐπιθυμοῦντας ψέγουσι, τοὺς δ' ὀρθῶς πράττειν βουλομένους ἐπαινοῦσιν· « J'apprendrais volontiers de ceux qui sont dans cette disposition pourquoi ils blâment ceux qui désirent parler bien mais louent ceux qui veulent agir correctement » ; *Sur l'échange* 244 : ἐπιθυμητικῶς ἔχοντας τοῦ φρονεῖν εὖ καὶ λέγειν, « alors qu'ils désirent bien réfléchir et bien parler ». Voir aussi l'expression dans les § 275 et 277 du même discours et *Panathénaïque* 87). Cependant, l'expression du § 14 est complétée par le complément d'objet τι, qui laisse suggérer qu'elle pourrait avoir un double sens et signifier également ici : « dire du bien de quelque chose ». M.P. Noël semble pencher pour la même lecture à double sens puisqu'elle écrit que Gorgias est « accusé de ne pas être capable de bien parler (εὖ λέγειν) » mais rapproche l'expression du verbe εὐλογεῖν, « bien parler de quelqu'un » (attesté notamment dans l'*Éloge de Busiris* § 4), et de l'*eulogia*, qui consiste « à mettre en valeur son sujet » (NOËL 2010 p. 224-25).

5 Ce que remarque déjà Noël (NOËL 2010 p. 224).

Ces éléments incitent à trancher en faveur d'une allusion à Gorgias, ajoutés aux faits, déjà relevés par les chercheurs cités ci-dessus, que le sophiste sicilien est le seul auteur antérieur à Isocrate dont un discours sur Hélène nous soit parvenu, et que son discours répond de surcroît à la caractéristique énoncée, à savoir qu'il s'agit d'une défense sous couvert d'éloge¹.

Reste cependant une question : pourquoi le sophiste n'est-il pas explicitement nommé ? Une première hypothèse pourrait être que, Gorgias étant critiqué parmi les auteurs de discours paradoxaux au § 3, Isocrate veut éviter le risque qu'on associe l'éloge que le sophiste a fait d'Hélène à un discours paradoxal. Ne pas le nommer empêcherait toute confusion entre le cas d'Hélène, qui est placé du côté du « bien parler », εὖ λέγειν, et les discours paradoxaux². En seconde hypothèse, on peut suggérer que l'anonymat (ou le pseudo-anonymat, si l'on estime que l'auditeur et le lecteur pensent spontanément à Gorgias) de l'auteur du discours sur Hélène, mais également de tous ceux qui « veulent bien parler » permet au rhéteur de se mettre en valeur, en l'absence de tout autre individu clairement identifiable : s'il est vrai qu'Isocrate ne cite aucun adversaire contemporain auteur de discours paradoxaux, il ne cite pas plus les noms de ceux qui traitent des sujets qu'il prône. Il se distingue d'une foule non identifiable de rhéteurs. La syntaxe de la phrase renforce cette mise en valeur du rhéteur : il apparaît au centre de l'affirmation, avec le verbe ἐπαίνῳ à la première personne (à proximité de περὶ τῆς Ἑλένης, d'ailleurs, ce qui annonce indirectement le sujet du discours), entouré d'un côté et de l'autre par une référence aux anonymes qui écrivent bien, faisant donc partie de ce groupe tout en s'en distinguant. Par conséquent, Isocrate adopte une position de surplomb qui lui permet de se valoriser mais aussi d'adopter le statut de juge, en évaluant même les discours qui traitent des bons sujets.

1 Les partisans de cette hypothèse comptent Dobson (DOBSON 1828 *ad loc*), Van Hook (VAN HOOK 1961 *ad loc*), Flacelière (FLACELIÈRE 1991 *ad loc*), Too (TOO 1995 p. 238), Mirhady (MIRHADY-TOO 2000 *ad loc*), Noël (NOËL 2010 p. 223) ou encore Livingstone (LIVINGSTONE 2001 note 19 p 11). On peut ajouter, en argument supplémentaire, la remarque de Noël, à savoir que le propos d'Isocrate fait écho aux mots de Gorgias dans la conclusion de son éloge, lorsqu'il affirme « avoir voulu écrire un éloge d'Hélène », ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον (Gorgias *Éloge d'Hélène* § 21), ce qu'Isocrate reprend : φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραφέναι περὶ αὐτῆς, τυγχάνει δ' ἀπολογία εἰρηκῶς..

2 Je rejoins là partiellement l'argument de Livingstone, selon qui ne pas nommer Gorgias au § 14 évite que l'on considère qu'il y ait une incohérence entre ce § 14 et le § 3 (LIVINGSTONE 2001 p. 10) : l'enjeu est moins d'éviter qu'on voie une confusion d'Isocrate dans le traitement qu'il réserve à Gorgias qu'éviter une confusion dans l'image qu'il donne d'Hélène (en pensant qu'elle pourrait être un sujet paradoxal).

B. Le discours de Gorgias observé à travers le prisme des préoccupations isocratiques.

§ 15

L'erreur de Gorgias repose sur le fait que son discours ne correspond pas à celui qu'il a annoncé. Pour étayer son propos, Isocrate propose une définition de chacun des genres concernés : une défense fait suite à une accusation pour un acte injuste (ἀπολογεῖσθαι περὶ τῶν ἀδικεῖν αἰτίαν ἐχόντων (« plaider une défense pour ceux qui sont accusés d'avoir commis une injustice ») ; un éloge porte sur quelque chose (qualité ou action) de bon et de remarquable (ἐπαινεῖν δὲ τοὺς ἐπ' ἀγαθῷ τιμι διαφέροντας, « louer ceux qui se distinguent par quelque bien »). Isocrate fixe ainsi la terminologie des genres du discours, distingue nettement les procédés qu'ils doivent employer (οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν ἰδεῶν) et les sujets qu'ils doivent aborder (οὐδὲ περὶ τῶ αὐτῶν ἔργων). Si l'on choisit de faire un éloge, il ne faut prendre en compte que les éléments positifs du sujet loué (qui font nécessairement consensus, si l'on reprend les termes du § 12). Dans cette optique, il y a en effet un problème avec l'éloge d'Hélène que propose Gorgias : il expose les causes justifiant l'innocence d'Hélène, mais conclut son discours en affirmant avoir écrit un éloge, ἐγκώμιον (§ 21).

Toutefois les deux rhéteurs n'adoptent pas la même perspective :

Isocrate analyse le discours de Gorgias en s'appuyant sur une typologie des genres rhétoriques dont nous avons vu qu'elle n'était pas encore fixée au moment où Gorgias compose son discours¹. Mais la remarque d'Isocrate ne relève probablement pas simplement de l'anachronisme involontaire. Nous constaterons que l'éloge d'Isocrate lui-même porte la marque d'une certaine porosité des genres : contre les injures que Pâris subit (λοιδορεῖν, qui relève du blâme), il propose une défense du Troyen (§ 45)². Ici comme dans les lignes précédentes, l'exorde permet à son auteur de construire son autorité, en condamnant ses prédécesseurs et contemporains observés à travers le prisme de ses propres centres d'intérêt. Nous avons vu que la défense de Gorgias était cohérente dans sa démarche : il prend en compte le problème que pose la tradition sur Hélène et déconstruit le blâme qu'elle subit afin de montrer qu'elle ne peut fondamentalement recevoir qu'un éloge. Isocrate n'adopte pas le même point de départ : il accepte d'emblée le principe que Gorgias met à jour, sans le justifier, et donne, à partir de là, une valeur exemplaire à tout ce qu'il présente de l'histoire d'Hélène. Chaque discours dispose donc de sa propre cohérence, en fonction du point de départ que chacun

1 Voir la discussion p. 8.

2 Je renvoie à l'étude du § 45, p. 362 et suivantes.

s'assigne et de l'objectif auquel il tend¹, mais c'est à l'aune de ses propres centres d'intérêt qu'Isocrate critique l'inadéquation entre le contenu du discours de Gorgias et son intention². Reprocher au discours de Gorgias d'avoir manqué son objet³ constitue un moyen de souligner en miroir la justesse de son propre discours.

La valorisation de son propre éloge passe également par l'annonce de son caractère innovant (*παραλιπὼν ἅπαντα τὰ τοῖς ἄλλοις εἰρημένα*, « en laissant de côté tout ce qui a été dit par les autres », § 15) : au-delà du fait qu'il se distingue ainsi non plus du seul Gorgias mais de toute la tradition sur Hélène, il souligne sa capacité à faire quelque chose de difficile, en accord avec l'idée énoncée au § 13 selon laquelle il est rare de produire des éléments nouveaux sur des sujets réputés.

1 Nous reviendrons sur ces points en conclusion.

2 Voir en ce sens NOËL 2010 p. 226-31.

3 L'éloge qu'il reçoit au début du § 14 est sans doute ironique, dans la mesure où Gorgias est accusé comme Polycrate de faire un mauvais usage du discours.

V. CONCLUSION DE L'ÉTUDE DE L'EXORDE.

Le point de départ de l'exorde est très éloigné de sa conclusion : partant d'un propos sur des discours paradoxaux, où sont mentionnées des écoles de pensée s'intéressant à des sujets philosophiques divers et aux pratiques éristiques, le propos s'achemine vers la présentation de l'éloge d'Hélène, qui paraît ne pas avoir le moindre point commun avec les discours paradoxaux. On peut, en conclusion, répertorier les moyens qui permettent d'aboutir à ce résultat.

En un mot, la stratégie de l'exorde consiste à dissocier le discours paradoxal, décrédibilisé, d'une autre pratique du discours, valorisée, celle que l'auteur entreprend. La même dichotomie se retrouve dans le *Panathénaïque* (§ 272)¹ : l'*Éloge d'Hélène* est assez peu pris en compte par les études qui s'intéressent à la présentation qu'Isocrate donne de sa propre pratique discursive et éducative, et qui privilégient les discours de la fin de sa vie (*Sur l'échange ; Panathénaïque*), mais il permet de remarquer que la pratique du rhéteur est restée constante.

Au niveau de la structure de l'exorde, on relève que la progression de l'argumentation participe de l'évolution de l'exorde vers la présentation du sujet. Le discours se déroule suivant un fil continu, sans qu'on puisse distinguer nettement des parties logiques : chaque proposition se présente comme une explication de la précédente. Derrière cette apparente justification permanente, on a pu observer des glissements (notamment au § 10 avec la comparaison des prétentions de l'athlète et de celles des adversaires d'Isocrate), des propos affirmés d'autorité, et surtout, un amalgame concernant les auteurs de discours paradoxaux : tous sont perçus comme des discours dont la seule ambition serait de formuler un paradoxe et sont jugés à l'aune de l'objectif pédagogique d'Isocrate. Pourtant, les réflexions que ces adversaires développent, sur ce que le langage est capable de dire ou sur l'éducation à la vertu, peuvent être essentielles pour former des citoyens appelés à prendre la parole en public et à défendre les valeurs de la cité.

L'exorde accumule progressivement les domaines dans lesquels les auteurs de discours paradoxaux, puis ces discours eux-mêmes, sont attaqués : l'absence de nouveauté (du genre du discours paradoxal, § 2, puis de la méthode de composition du discours, § 11), le mensonge (§ 4 et 8), l'inutilité pratique (§ 5), la malhonnêteté (§ 6-7), l'incompétence politique (§ 9), des prétentions

1 Isocrate *Panathénaïque* 272. Sur cette dichotomie dans le *Panathénaïque*, voir LIVINGSTONE 1998 p. 272.

infondées et ridicules ainsi que l'incompétence à construire des discours sur des sujets souvent traités et à réfléchir (§ 10).

Ces thèmes sont développés dans le cadre d'un système binaire. Dans un premier temps sont opposées des personnes : tous les auteurs de discours paradoxaux, assimilés derrière ce titre et derrière les défauts de leur pratique, qu'ils soient d'une école de pensée ou d'une autre, d'une école de rhétorique ou d'une autre, qu'ils soient maîtres ou élèves, sont critiqués par Isocrate, qui adopte une position d'observateur perspicace. Cette opposition laisse place à une distinction entre deux systèmes éducatifs (§ 5) puis entre deux types de discours et deux méthodes (§ 11-13) : le contraste porte progressivement sur la technique du discours.

Au sein de chaque proposition, d'autres moyens peuvent être mentionnés. Les exemples de sujets de discours paradoxal proposés au fur et à mesure de l'exorde s'appauvrissent : les premiers exemples, au § 1, portent sur des questions philosophiques et s'intéressent à l'organisation du monde et aux moyens dont l'homme dispose pour y évoluer (langage, apprentissage des vertus). La nature paradoxale, « à l'encontre de l'opinion », de ces sujets ne s'impose d'ailleurs pas forcément immédiatement : ils le sont, nous l'avons dit, dans la mesure où leurs conclusions, telles qu'elles sont exposées, paraissent aller à l'encontre du sens commun (en affirmant que l'on ne peut dire le faux ou que rien n'existe). Le sujet suivant qui est abordé est de portée plus limitée et moralement problématique : l'éloge de la vie des mendiants et exilés ; enfin les deux derniers exemples, l'éloge du bourdon et du sel, portent sur des sujets sans intérêt. À l'approche de l'annonce du sujet, le discours paradoxal se voit réduit à des sujets médiocres.

À cet appauvrissement s'ajoute le fait que ces sujets sont évoqués de façon imprécise ou ambiguë : je renvoie aux remarques énoncées dans l'analyse du § 1, où la complexité des réflexions auxquelles il est fait allusion et les débats qu'elles ont pu susciter ne sont pas évoqués. L'éloge de la vie des mendiants et exilés est quant à lui placé dans la catégorie des sujets vils (*πονηροί*), ce qui exclut qu'il puisse contenir des réflexions sur la vie en société, la richesse ou la fortune (entendue comme *τυχή*, hasard). La façon dont chaque sujet est évoqué le présente ainsi comme problématique ou contestable.

Enfin, les sujets de discours sont progressivement redéfinis, à partir du § 11 notamment. Les discours paradoxaux, quelles que soient les redéfinitions, restent associés à des pratiques

négativement connotées (voir l'association initiale des adjectifs « paradoxal » et « étrange », § 1, puis l'association à la pratique écrite, § 11) et à des sujets médiocres et de peu d'intérêt. Face à ces discours qui offrent peu de surprise et de variété, les discours valorisés sont au contraire caractérisés par la diversité des sujets et surtout par leurs qualités : ils sont d'abord décrits comme étant d'« intérêt général et inspirant confiance » (§ 11), puis il est dit qu'ils portent sur des sujets reconnus bons, beaux ou vertueux (§ 12) et réputés (δόξαν ἔχοντες § 13). Ils sont donc politiquement utiles et moralement positifs. Cette présentation fait de la réputation, δόξα, un élément strictement positif, elle fait aussi de la beauté une qualité morale. Quand il est enfin question d'éloge d'Hélène, au § 14, la description de celle-ci comme une personne se distinguant par sa réputation et sa beauté fait alors nécessairement d'elle un sujet reconnu par tous et moralement beau. Le discours à son sujet est par conséquent placé du côté des discours d'intérêt général et suscitant la confiance. Contrairement à ce que fait Gorgias dans l'exorde de son propre discours, il n'est aucunement question d'une réputation négative d'Hélène.

Il ressort de cet exorde une distinction nette entre tous les penseurs et les rhéteurs auxquels il a été fait allusion (sauf le précédent auteur d'un éloge d'Hélène mentionné au § 14) d'une part et Isocrate d'autre part : lui seul paraît proposer un enseignement honnête, tourné vers la vérité et le développement de l'opinion en vue d'une action politique utile, entraînant à composer des discours portant sur des sujets moralement bons, complexes à rédiger et exprimant leurs idées de façon inédite. Toute cette présentation oriente la lecture afin de suggérer que l'*Éloge d'Hélène* qui s'annonce fait partie de ces discours qui n'ont rien de paradoxal. Mais la longueur de cette introduction peut apparaître comme un signe que ces caractéristiques qui reviennent à l'éloge d'Hélène n'ont rien d'évident. L'utilité politique du discours (le fait qu'il soit du côté des κοινοὶ λόγοι) notamment, ne s'impose pas d'office et plus encore, supposer que ce sujet fait partie de ceux construits à partir de nombreuses opportunités (διὰ πολλῶν καιρῶν) paraît problématique : tout ce qui sera dit sur Hélène, les héros qui l'entourent, la beauté et la guerre de Troie, sera adapté aux valeurs du monde grec mais non à des circonstances précises.

**CHAPITRE III - HÉLÈNE, LES CHAMPIONS DES GRECS ET LE DIRIGEANT
IDÉAL : LA DESCRIPTION DES CARACTÉRISTIQUES DES HÉROS AU PROFIT
DE LA CÉLÉBRATION DE LA PUISSANCE D'HÉLÈNE ET DU HÉROS
ATHÉNIEN (§ 16-38).**

La nature d'Hélène est présentée en quelques mots : Zeus lui donne une beauté puissante source de combats. Cette caractéristique suffira à expliquer tous les épisodes de la vie d'Hélène, dont le premier est son enlèvement par Thésée. De cet acte criminel, Isocrate réussit à faire un moyen de louer la puissance de la beauté d'Hélène et l'excellence, aussi bien héroïque que politique, du héros d'Athènes.

I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 16-38)

PREMIER ARGUMENT - GÉNÉALOGIE ET QUALITÉS NATURELLES D'HÉLÈNE (§ 16-17)

16a. Annonce que l'éloge débute.

16b-17. Action de Zeus en faveur d'Hélène :

- Hélène privilégiée par son père parmi tous ses enfants et favorisée davantage qu'Héraklès.
- Le don paternel d'une nature propre à entraîner pour Hélène et Héraklès la renommée et les distinctions.

DEUXIÈME ARGUMENT - THÉSÉE VAINCU PAR LA BEAUTÉ D'HÉLÈNE

Récit de l'enlèvement d'Hélène par Thésée (§ 18-22).

- Sous-parties de la proposition ; § 18. Le puissant Thésée dominé par la beauté d'Hélène ; § 19. les obstacles surmontés afin de l'enlever ; § 20 Conséquence de l'enlèvement : la catabase auprès de Pirithous.
- § 21-22 Conclusion et transition vers l'éloge de Thésée
21. Commentaire d'Isocrate en guise de conclusion : confirmation que le discours n'est pas autre chose qu'un éloge d'Hélène, car Thésée trop excellent.

22a. Annonce d'une discussion plus longue sur Thésée. La raison donnée est que cela montrera le caractère admirable de Thésée, et le caractère admirable de ceux qui admirent Hélène prouve sa valeur.

22b. Explication par une règle générale : l'avis des contemporains sensés fait autorité pour les faits passés.

Éloge de Thésée (§ 21-37).

- **Comparaison avec Héraklès et exploits de Thésée** § 23- 28

§ 23 Égalité avec Héraklès :

23a. Plus belle caractéristique de Thésée : sa renommée rivalise avec celle d'Héraklès.

23b. Elle est en effet basée sur les mêmes éléments : mêmes comportements, tous deux champions de la vie humaine.

§ 24-28 Supériorité vis-à-vis d'Héraklès et caractère civilisateur des exploits de Thésée.

24a. Caractéristiques différentes pour les exploits de chacun : ceux de Thésée sont lus profitables aux Grecs.

24b. Héraklès a accompli des exploits lointains et peu utiles, et pour obéir à des ordres.

25a. Contraste avec Héraklès et introduction des exploits de Thésée : des exploits bienfaiteurs pour les Grecs et effectués en toute liberté.

25b. Exploit 1 : Délivrer la ville du taureau de Poséidon.

26. Exploit 2 : Exterminer la race des Centaures qui agresse les villes.

27-28. Exploit 3 : Libérer la ville du Minotaure et de son tribut illégal aux ennemis.

- **Commentaire de l'orateur sur l'adaptation de son vaste sujet aux exigences de son public et résumé des vertus de Thésée** - § 29-31.

29. Interruption du récit en raison d'une difficulté rencontrée par le rhéteur : comment traiter les nombreux autres exploits de Thésée, qui s'éloignent de l'à-propos et risquent d'être considérés hors-sujet ?

30. Décision de ne parler que de quelques exploits afin de satisfaire tout le monde.

31. Application de la décision : liste des vertus qui composent l'excellence de Thésée, qui amènent à l'évocation de quelques exploits aux enjeux politiques.

- **Illustration de la tempérance de Thésée et conclusion** - § 32-38

32-34. (une période) : Description de l'observation par Thésée du comportement des tyrans (32-33), confirmation par le narrateur que la vie des tyrans n'est pas enviable (34),

conséquence : mépris de Thésée envers eux et démonstration de la facilité à allier deux manières de gouvernance en apparence paradoxales.

35. Illustration de la tempérance de Thésée par ses actes : première étape, le synœcisme.

35b. Deuxième étape : instauration de la patrie commune, libération des âmes et instauration de la lutte pour l'excellence.

36a. Conséquence de l'attention de Thésée aux désirs du peuple : le héros fait des Athéniens les maîtres du système politique, ils lui rendent le pouvoir, dans leur intérêt pensent-ils.

36b. Illustration du fait que la monarchie de Thésée est effectivement dans l'intérêt de tous : le comportement altruiste de Thésée.

37. Conséquence¹ : fin de vie de Thésée contraire à celle des tyrans, en accord avec le peuple (avec rappel de l'union par Thésée de deux manières de gouverner).

37b. Conséquence : douceur durable des mœurs des Athéniens.

38. Conclusion : Hélène, ayant maîtrisé de telles qualités, ne peut qu'être louée ; Thésée meilleur témoin et juge de ses qualités à elle.

1 Pour καὶ γὰρ τοι introduisant une conséquence, voir DENNISTON *Particles* p. 113.

II. LA BEAUTÉ, POUVOIR DIVIN ET SOURCE DE COMBATS (§ 16-17)

A. Le don divin de la beauté, vainqueur de toute force (§ 16).

§ 16

L'éloge d'Hélène commence, en accord avec les règles de l'éloge¹, par la généalogie d'Hélène et par les qualités dont elle dispose dès sa naissance, mais le traitement qu'Isocrate réserve à ces lieux communs fournit un exemple de sa tentative de parler d'une manière nouvelle du sujet Hélène. Contrairement à une partie de la tradition, et en particulier à Gorgias, seul Zeus est mentionné pour père d'Hélène. La formule en balancement que Gorgias a employée pour mentionner les pères attribués à Hélène (réunissant son père supposé, λεγόμενος μὲν et son père réel, γεγόμενος δέ, Gorgias *Éloge d'Hélène* § 3) est reprise par Isocrate mais pour être attribuée à un autre héros, Thésée, au § 18, tandis que Tyndare ne fera l'objet que d'une brève allusion au § 19 en tant que tuteur. Isocrate choisit de ne parler que de ce qui est à l'avantage de chacun des personnages qu'il loue sans laisser ouverte la moindre porte qui pourrait fragiliser le propos. La formule gorgianique est transposée au cas de Thésée puisque pour lui, la double filiation sert le propos : par Poséidon, Thésée est un demi-dieu, mais la filiation à Égée, roi d'Athènes, est essentielle aussi pour légitimer son pouvoir sur la ville. Pour Hélène, seule la généalogie la plus prestigieuse est conservée mais il y a tout de même une mention de Tyndare, au § 19, parce qu'elle signale que Thésée a dû pour posséder Hélène faire face à l'homme qui en avait la charge, et qu'il a fait face à cet obstacle : cela participe de la mise en valeur de l'héroïsme dont Thésée fait preuve pour parvenir à ses fins, tant Hélène a d'importance à ses yeux.

Le discours entreprend de singulariser progressivement Hélène. Dans un premier temps, Isocrate pointe une particularité de la tradition poétique, qui ne définit jamais les demi-dieux que comme des hommes², pour rendre remarquable le fait qu'Hélène soit la seule fille parmi les enfants reconnus par Zeus. Mais dans le même temps il passe sous silence l'intention qui dans la tradition est à l'origine de cette situation, laissant de côté ce qui dans les *Chants Cypriens* explique ce statut mais le rend menaçant : la conception d'Hélène serait dans ce poème, selon les interprètes

1 cf. le commentaire à ce sujet du § 3 de l'éloge de Gorgias.

2 *Iliade* XII 23, ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν, « la race des hommes demi-dieux » ; Hésiode *Travaux et Jours* 158-60, ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται / ἡμίθεοι, « la race divine des héros, qui sont appelés demi-dieux » ; Simonide fgt. 18(1) 2 *PMG* : υἱὲς ἡμίθεοι, « les fils demi-dieux ».

modernes, l'une des étapes de la réalisation du dessein de Zeus d'alléger la terre du poids des héros¹. Au contraire, dans l'éloge, sans précision sur les motivations de Zeus en faveur de sa fille, ce statut est strictement valorisant.

Dans un second temps, le discours place Hélène au sommet de la hiérarchie des enfants demi-dieux de Zeus. Cette affirmation résulte d'une vision orientée de chaque héros évoqué, sous couvert d'être le fruit d'une comparaison objective avec les qualités des autres demi-dieux. Il faut d'abord remarquer que seuls sont mentionnés des enfants de Zeus qui réapparaîtront dans la suite du texte, et dont les premières mentions ici préparent la suite. Des Dioscures, il n'est rien dit de particulier, mais leur mention prépare les suivantes qui seront faites à leur sujet : au § 19, ils sont nommés avec Tyndare dans le rôle d'opposants potentiels à Thésée, lorsqu'il cherche à s'emparer d'Hélène et au § 61, leur sœur leur confère l'immortalité. Souligner ici que les Dioscures sont privilégiés par Zeus aura pour effet ensuite de rehausser la valeur des actes accomplis par Thésée contre eux, puis par Hélène pour eux : Thésée n'affronte pas n'importe quel demi-dieu, et Hélène accorde à ses frères un bienfait que même leur père, qui les chérit pourtant, ne leur accorde pas. La comparaison d'Hélène et d'Héraclès est plus développée et sera suivie d'une comparaison entre Héraclès et Thésée. Dans les deux cas, l'image de celui qui est traditionnellement perçu comme le plus grand héros de toute la Grèce², est réévalué au bénéfice d'Hélène et de Thésée.

La réévaluation d'Héraclès au bénéfice d'Hélène passe par une sélection du vocabulaire servant à décrire la qualité de chacun reçue de Zeus, la force ou la beauté. Le pouvoir conféré à Hélène bénéficie d'une efficacité systématique : la force d'Héraclès a certes le pouvoir de maîtriser, mais au moyen de la violence ((ισχύς) ἢ βία τῶν ἄλλων κρατεῖν δύναται, « la force qui peut maîtriser les autres par la violence ») tandis que la beauté d'Hélène commande, sans effort, naturellement ((κάλλος) ὃ καὶ τῆς ῥώμης αὐτῆς ἄρχειν πέφυκεν, « la beauté qui par nature gouverne aussi à la vigueur même » : le verbe φύω suggère que cette capacité est naturelle et permanente). La beauté est supérieure, également, par la nature de la force et du pouvoir exercé : la force donnée à Héraclès maîtrise (κρατεῖν) ; tandis que la beauté d'Hélène commande (ἀρχεῖν) un autre type de force, qualifiée de ῥώμη. Le fait de ne pas employer une seconde fois ἰσχύς pour

1 Ce constat est partagé avec BLONDELL 2013 p. 226. Pour les *Chants cypriens*, voir l'introduction, partie II.

2 Sur ce point, voir l'introduction à l'analyse du § 23, p. 295. Pour exemples de la représentation de sa grandeur, on peut mentionner le chant XIX de *Illiade*, où Héraclès est avant même sa naissance destiné par Zeus à être « celui qui régnera sur tous ses voisins » (ὃς πάντεσσι περικτιόνεσσι ἀνάξει, v. 104), avant que la ruse d'Héra conjuguée à l'action d'Atè ne le soumette finalement à Eurysthée. Chez Pindare, il est « le meilleur au combat », ἀριστομάχος (*Pythique* 10.3) et dans *Héraclès* d'Euripide, « le meilleur », ἄριστος (v. 150 et 183), et « le premier » (v. 1306).

parler de la force d'Hélène permet de dire qu'elle a un don supérieur au héros, sans toutefois le soumettre à elle, mais les termes employés pour désigner la force (ἰσχύς et ῥώμη) et l'exercice du pouvoir (κρατεῖν et ἀρχεῖν) présentent également deux forces aux pouvoirs distincts.

L'ἰσχύς qu'Héraklès possède renvoie en effet, avant tout, à une force physique¹. L'étymologie du terme est incertaine, mais l'une des hypothèses est que le terme est rattaché au verbe ἔχω, ce qui lui donnerait une dimension très concrète, physique : l'ἰσχύς renverrait à ce que l'on a en main, en son pouvoir. La force-ἰσχύς est également attribuée, dans ce discours d'Isocrate, au Minotaure (§ 28) ; elle est aussi celle des monstres dans la *Théogonie* : les Cyclopes, les Cent-Bras et les mains de Typhée². La capacité de cette force à maîtriser au moyen de la violence (βία κρατεῖν) renvoie aux attributs de Zeus, Κράτος et Βία, les deux enfants nés du Styx qui selon la *Théogonie* accompagnent en permanence le dieu³. La force d'Héraklès est en résumé décrite comme physique, violente, et lui venant de son père, ce qui lui donne une puissance absolue. Ajoutons que l'exercice de cette force sur « les autres », τῶν ἄλλων, suggère que *tous* peuvent y être soumis. Le pouvoir de la beauté d'Hélène est quant à lui décrit à l'aide du verbe ἀρχεῖν. S'il ne se distingue pas toujours du sens de κρατεῖν⁴, les deux verbes sont néanmoins dans la suite du texte attribués à Thésée, où ἀρχεῖν a nettement un sens politique puisqu'il renvoie à son règne à Athènes (§ 36 et 37) tandis que κρατεῖν marque plus largement une domination des individus (§ 18). Le pouvoir d'Hélène s'exerce ici sur un autre type de force, la ῥώμη, qui peut désigner la force du corps, celle des athlètes par exemple⁵. La ῥώμη, toutefois, désigne également l'énergie qu'un guerrier peut mettre au combat⁶ ou encore une force psychologique : la « force de l'âme » chez Xénophon⁷ ou la force du désir de ce qui est beau dans la

1 DELG s.v. ἰσχύς : « force du corps, force physique, force ».

2 Pour les cyclopes : Hésiode, *Théogonie* v. 146 ; les Cent-Bras v. 153 ; les mains de Typhée v. 823.

3 Hésiode *Théogonie* 385-88. La force de Zeus est aussi appelée κράτος à deux reprises dans le même poème (*Théogonie* v. 49 et 73). Le κράτος désigne, explique Benveniste, la supériorité d'un individu sur un ou des autres, que ce soit par la force physique ou par l'autorité politique (BENVENISTE 1969 II p. 75-80).

4 Par exemple chez Eschyle, *Prométhée enchaîné* 939-40 : (Prométhée au sujet de Zeus, après avoir révélé que son futur hymen le conduira à sa perte) κρατείτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον / ὅπως θέλει· δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς, « Qu'il domine un court moment comme il l'entend, car il ne gouvernera pas longtemps sur les dieux » ; ou chez Sophocle *Cédipe Roi* 54-55 : (le prêtre, coryphée, à Cédipe) ὡς εἶπερ ἄρξεις τῆσδε γῆς, ὥσπερ κρατεῖς, / ξὺν ἀνδράσιν κάλλιον ἢ κενῆς κρατεῖν, « si tu vas gouverner sur cette terre comme tu domines, mieux vaut dominer avec des sujets que sur une terre déserte ».

5 Xénophane fgt. 2 West, v. 11 et 14 ; Platon *République* III 410b. Isocrate l'emploie d'ailleurs de nouveau avec ce sens au paragraphe 21, pour dénommer la force des Dioscures, et même pour celle d'Héraklès dans le discours *Philippe* (§ 110).

6 Hérodote IX 62 ; associé au θυμός chez Thucydide I 49.3.

7 ἡ τῆς ψυχῆς ῥώμη, opposée à la « force du corps », τοῦ σώματος ἰσχύς, Xénophon, *Agésilas* 11.14.

suite de l'éloge d'Hélène¹. La force en tant que ῥώμη dispose donc d'un champ d'application plus vaste que la force-ἰσχύς et la particule adverbiale καί qui précède la mention de la ῥώμη suggère une valorisation de cette dernière par rapport à l'ἰσχύς. Ainsi, le don d'Hélène consiste, non pas en une force, mais en la domination naturelle d'une force, qui en outre paraît davantage valorisée que l'ἰσχύς : la description faite du don d'Hélène souligne qu'il est supérieur, à plusieurs égards, au don d'Héraclès. L'opposition établie entre les types de pouvoir dont les enfants de Zeus bénéficient associée à Hélène, dès les premières lignes de l'éloge, un certain pouvoir de domination, au champ d'application plus large que celui habituellement perçu comme le plus grand des héros. Non seulement la fille de Zeus est valorisée, mais cette opposition constitue aussi une première étape dans la relativisation du pouvoir d'Héraclès, qui ouvre la voie à l'atténuation aux § 24 et 25 de ses exploits vis-à-vis de ceux de Thésée.

B. La guerre, donnée constitutive de la nature d'Hélène et source des plus grands honneurs (§ 17).

§ 17

Les caractéristiques que Zeus offre à la vie ou à la nature de ses deux enfants sont là encore perçues à travers un prisme qui relativise la figure d'Héraclès, tout en enlevant à celle d'Hélène ses aspects problématiques. Pour son fils comme pour sa fille, le dieu part d'un même constat, qui associe le renom et les distinctions à la guerre et aux luttes. Lier la gloire aux combats était probablement une représentation sujette à discussion à l'époque classique², en outre l'association de

1 Isocrate *Éloge d'Hélène* 55 : la ῥώμη est celle de τῶν δὲ καλῶν ἔρωσ. Chantraine précise que ῥώμη implique davantage que ἰσχύς « la notion de force agissante : se dit d'une armée, de la force d'âme, etc. » (*DELG s.v. ῥώννυμι*). Un autre passage isocratique employant à proximité les termes ῥώμη et ἰσχύς va dans le sens de cette opposition entre une force en action et une capacité physique : Ὡν τίνας ἄλλους αἰτίους χρῆ νομίζειν ἢ Λακεδαιμονίους, οἱ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχοντες περιορῶσι τοὺς μὲν αὐτῶν συμμάχους γενομένους οὕτω δεινὰ πάσχοντας, τὸν δὲ βάρβαρον τῆ τῶν Ἑλλήνων ῥώμη τὴν ἀρχὴν τὴν αὐτοῦ κατασκευαζόμενον; (*Panegyrique* 125), « De cela, quels autres hommes faut-il considérer plus responsables que les Lacédémoniens qui, avec une si grande force, regardent distraitement leurs anciens alliés alors qu'ils souffrent de si terribles événements et le barbare qui établit son pouvoir par la force même des Grecs ? ». Le substantif ῥώμη désigne plutôt la force organisée par la réunion des Grecs, et qui ne se résume pas forcément à une force physique ; tandis que l'ἰσχύς désigne la puissance de frappe de l'armée des Lacédémoniens. Sur la ῥώμη qui désigne chez Isocrate un élément tantôt positif, tantôt négatif, voir ALEXIOU 2010 p. 103.

2 L'idée que la gloire s'acquiert dans les conflits est un motif présent dès la poésie archaïque (voir VERNANT 1989 (1979) p. 81-82 pour l'idée exprimée dans la poésie épique que la guerre assure une mort glorieuse. Ce motif s'exprime notamment dans la remarque d'Hélène à son beau-frère Hector (οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μῦθον, ὡς καὶ ὀπίσω / ἀνθρώποισι πελώμεθ' αἰοιδίμοι ἐσσομένοισι,

ces éléments à une femme ne va pas de soi *a priori*, mais puisque le discours se pose en interprète des intentions de Zeus, ce qui est énoncé passe pour un compte-rendu objectif, qui énonce des vérités et fait autorité. Aucune distinction n'est pour l'instant effectuée entre les enfants de Zeus : le texte prépare à ce que les caractéristiques énoncées soient perçues comme des éléments positifs, puisque l'enjeu est de permettre à tous les deux une apothéose et la renommée chez les hommes¹, et à ce qu'elles soient deux biens de même valeur.

Or, derrière cette équivalence annoncée, fruit d'une même volonté de Zeus, l'écart entre les deux héros est important : « vie de peines et de dangers pour lui », ἐπίπονος καὶ φιλοκίνδυνον τὸν βίον, nature « objet des regards et des combats », περιβλεπτον καὶ περιμάχητον. Pour tous deux, les dons qu'ils possèdent par nature nécessitent, comme le souligne Zajonz, une actualisation : il faut d'abord des guerres et des épreuves avant que la nature des enfants de Zeus ne se dévoile et ne leur apporte la gloire². Mais cette actualisation s'effectue différemment : Héraklès agit tandis qu'Hélène génère chez les autres ce dont elle a besoin pour que sa nature s'épanouisse pleinement. En outre, tandis qu'Héraklès souffre et que sa vie est menacée, Hélène, elle, est l'objet d'admiration. Celle-ci reçoit ainsi un bien plus valorisé que celui d'Héraklès.

Isocrate ainsi ne s'écarte pas de la représentation traditionnelle d'Hélène où sa beauté est un objet d'admiration qui entraîne des combats, que l'on pense aux propos des vieillards troyens du

Iliade VI 357-58, « À eux Zeus a attribué un destin funeste afin que même à l'avenir nous soyons dignes d'être chantés par les hommes futurs ») et lorsqu'Achille considère l'alternative qui s'offre à lui de mourir à Troie et y gagner une gloire immortelle, ou de rentrer chez lui et de perdre toute gloire, *Iliade* IX 412-16) et jusqu'à l'âge classique (par exemple lorsqu'Héraklès se lamente devant le cadavre de ses enfants : οὐδ' ὠνασθε τῶν ἐμῶν καλῶν, / ἄγῶ παρεσκευάζον ἐκμοχθῶν βίου / εὐκλειαν ὑμῖν, πατρὸς ἀπόλαυσιν καλήν, Euripide *Héraklès* 1368-70, « Vous n'avez même pas profité de mes exploits, luttés grâce auxquelles je vous préparais une illustre gloire, beau fruit d'un père ». Voir également Thucydide II 64, qui place la même idée dans la bouche de Périclès incitant ses concitoyens à poursuivre la guerre contre les Spartiates, ou encore Isocrate, *Panathénaïque* 128 et la reprise presque textuelle de la formulation de l'*Éloge d'Hélène* (la pensée de Zeus sur les renoms et distinctions) dans l'*Archidamos*, § 104. Voir aussi l'oraison funèbre, qui à l'époque classique perpétue le motif de la belle mort du citoyen qui défend la cité, mais où la gloire acquise est collective (LORAU 1990 p. 33). Toutefois le thème s'infléchit aussi et la considération inverse, selon laquelle les honneurs et les distinctions peuvent s'acquérir en temps de paix, en se contentant d'agir vertueusement et conformément à la morale civique, circule également : voir Simonide fgt. 37 *PMG* v. 29 et 35 où il semblerait que l'homme désormais loué est celui qui ne commet « rien de honteux », μηδὲν αἰσχρόν, et connaît la justice utile pour la cité, εἰδὼς γ' ὀνησίπολιν δίκαν (selon l'interprétation du poème par Vernant, VERNANT 1989 (1979) p. 98-101), et sur l'évolution de la renommée et le fait qu'elle est à l'époque classique basée sur le respect des normes de la communauté civique LARRAN 2011 p. 95-97.

1 La gradation énoncée entre ces deux éléments à l'aide de l'expression μὴ μόνον (« non seulement » l'apothéose)... ἀλλὰ καὶ (« mais aussi » la renommée éternelle) suggère qu'acquérir la δόξα, qui s'exerce avant tout sur terre (le préverbe de καταλιπεῖν s'oppose à celui de ἀναγαγεῖν), est encore plus difficile que d'être élevé au rang des dieux.

2 ZAJONZ 2002 p. 151.

chant III de *l'Iliade*, ou à Gorgias, selon qui elle attire des hommes de grande valeur¹. Mais contrairement au propos des vieillards troyens qui qualifient Hélène de fléau pour cette raison, ou aux *Chants Cypriens* où cette beauté sert le plan funeste de Zeus, ici le caractère indissociable de sa beauté et de la guerre devient positif : en en faisant le fruit de la volonté de Zeus qu'on a rappelée, et en contrepoint de la vie d'Héraklès faite de souffrances, Isocrate en fait un moyen conçu pour assurer la gloire d'Hélène sans qu'elle souffre, et, puisqu'elle entraîne les autres au combat, elle permet aussi à ces combattants qui l'entourent d'acquérir un renom et des distinctions.

Cette représentation positive a aussi pour effet de dédouaner Hélène, par avance, de toute responsabilité dans le déclenchement de la guerre de Troie dont il sera question : une telle guerre est inévitable autour d'Hélène et a pour origine Zeus. Hélène est ainsi dès son origine liée à la guerre, mais cette caractéristique, synonyme traditionnellement de mort des héros, a été introduite de sorte à paraître positive à plusieurs égards : pour la renommée d'Hélène, pour celle des héros qui combattront autour d'elle, et par rapport à ce dont Héraklès bénéficie. Dès les premières lignes de l'éloge, Isocrate revalorise l'élément le plus problématique chez Hélène et fait d'elle l'enfant de Zeus le plus privilégié et le plus puissant.

1 Voir le § 4 de l'éloge de Gorgias : ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων, « elle rassembla par un seul corps de nombreux corps de guerriers qui s'enorgueillissaient de grandes qualités ». Papillon a déjà souligné la proximité des formules d'Isocrate et de Gorgias mais il insiste sur la variation dans la représentation du corps d'Hélène : chez Gorgias, dit-il, la beauté d'Hélène conduit les corps à la guerre, chez Isocrate c'est le corps d'Hélène qui est conduit parmi les dieux (PAPILLON 1997, section « The God and Fate »). Cela est juste mais Papillon ne met pas l'accent sur l'enjeu du passage : ce que cela dit du rapport entre Hélène et la guerre.

III. PREMIÈRE ILLUSTRATION DE LA PUISSANCE DE LA BEAUTÉ D'HÉLÈNE : THÉSÉE, LE VAINQUEUR VAINCU (§ 18-22).

Le pouvoir de la beauté et la capacité à attirer les regards et les combats que Zeus a donnés à Hélène sont illustrés dans un premier épisode, l'enlèvement de celle-ci par Thésée alors qu'elle est encore très jeune. Le récit de cet épisode s'emploie à présenter de façon positive un événement très problématique pour Thésée. Au contraire, Isocrate s'emploie à montrer qu'il représente les effets de la beauté d'Hélène qui se réalisent tels que Zeus les a conçus : non seulement sa beauté vainc un homme puissant mais elle l'amène à réaliser des exploits (§ 18-20). Le discours approfondit ensuite la présentation de Thésée pour montrer sa remarquable valeur : l'éloge du héros athénien semble perdre de vue Hélène mais propose la représentation d'un dirigeant athénien idéal (§ 23-37). La beauté d'Hélène est rehaussée par la grandeur de celui qu'elle a maîtrisé, et devient l'occasion d'une présentation d'une figure politique modèle. Le discours sur Hélène rejoint le discours d'intérêt général, κοινὸς λόγος. L'intérêt de ce passage est de repérer de quelle façon certains aspects problématiques du mythe de Thésée sont pour certains évacués, pour d'autres traités de manière à en faire des épisodes qui participent à l'éloge du héros et, indirectement, d'Hélène.

A. Le glissement progressif dans la représentation de Thésée : du vaincu auteur de rapt à l'homme de l'excellence (§ 18-22).

Le récit de l'enlèvement est structuré en trois parties : la première (§ 19) expose la motivation qui conduit Thésée à enlever Hélène ; la seconde (§ 20), l'enlèvement lui-même et les obstacles franchis par Thésée pour y parvenir, la dernière partie (§ 21) traite d'une conséquence de cet enlèvement : Thésée, parce qu'il a été aidé par Pirithoos, se sent redevable envers lui et l'aide à son tour dans le rapt de Koré. Le tout est présenté en une seule très longue période, qui fournit des informations en abondance sur les circonstances et la conséquence du rapt, en adoptant le point de vue de Thésée. L'enlèvement lui-même est par contre limité à quelques mots, au centre de la période (βία λαβὼν αὐτήν εἰς Ἀφιδναν τῆς Ἀττικῆς κατέθετο, « il la prit de force et l'installa à Aphidna en Attique », fin du § 19) : le rapt est mentionné très brièvement. La représentation de Thésée, vaincu par les charmes d'une enfant et qui agit pour satisfaire ses désirs est doublement problématique : d'un point de vue moral, puisque lui, qui sera ensuite loué comme un héros excellent, enlève une

enfant¹, et d'un point de vue politique pour deux raisons. Thésée, dont il sera dit qu'il est un dirigeant athénien remarquable, remet en cause son pouvoir face à la beauté d'Hélène ; ensuite le fait de s'emparer d'Hélène par la force renvoie à l'image du tyran, dont l'une des caractéristiques est son incapacité à faire preuve de tempérance et à garder une distance mesurée avec la sexualité². Pourtant l'épisode du rapt est énoncé de manière à atténuer les problèmes, à justifier les actes de Thésée et à le présenter sous quelques traits favorables.

A.1. *La puissance de Thésée supérieure à la force d'Héraklès, mais vaincu.*

§ 18

La première partie de la période fait de l'enlèvement d'Hélène une nécessité politique. Cela passe d'abord par la présentation de Thésée en dirigeant politique. La mention de ses deux pères le rattache au monde prestigieux des demi-dieux et à la royauté terrestre³ mais elle le distingue aussi d'Héraklès, le héros dépourvu de pouvoir politique et qui n'exerce sa supériorité que par la violence (§ 16) ; au contraire Thésée dispose d'un pouvoir politique légitime, supérieur à tout autre par son étendue et par la stabilité de son royaume (*πατρις μεγίστη καὶ βασιλεία ἀσφαλεστάτη*). Malgré tout, et paradoxalement, Thésée se retrouve vaincu par une femme qui n'est même pas encore au faite de sa puissance⁴. Ce paradoxe devient un moyen de souligner la puissance de

-
- 1 Hérodote rapporte que certains habitants de l'Attique, les Décéliens ou Décélos, ont livré aux Dioscures le lieu où Hélène était cachée, par crainte que l'ensemble du territoire attique ne soit ravagé par les frères d'Hélène mais aussi parce que l'acte d'« hybris » de Thésée a suscité leur colère (Hérodote IX 73). Voir également la remarque de Plutarque, après qu'il a mentionné le récit d'Hellanicos sur l'âge d'Hélène et de Thésée au moment du rapt, pour motiver l'existence d'autres versions du rapt : ὅθεν ὡς δὴ μέγιστον ἐπανορθούμενοι τοῦτο τῶν ἐγκλημάτων, ἔνιοι λέγουσιν..., Plutarque *Vie de Thésée* 31, « De là, écartant la plus grande des accusations, certains disent.... ».
 - 2 AZOULAY 2004 .p. 396. L'usage de la violence par Thésée pourrait aussi renvoyer à l'image du mauvais dirigeant qui use de violence contre ses concitoyens (voir notamment *Éloge d'Hélène* 32), cependant le rapprochement est moins évident dans la mesure où il ne s'agit pas ici de violence politique contre un citoyen).
 - 3 Pour les sources antérieures à Isocrate donnant la généalogie de Thésée, voir ZAJONZ 2002 p. 157. Isocrate semble être le premier à noter explicitement qu'il existe deux traditions au sujet de son père. Sur les diverses interprétations données à cette double origine, voir CALAME 1996b note 3 p. 130-31.
 - 4 La première source que nous ayons conservée qui évoque le très jeune âge d'Hélène est Hellanicos (qui donne sept ans à Hélène et cinquante à Thésée, *FgrHist* 4 F 168a-b). Hellanicos étant également la première de nos sources à affirmer que Thésée a été contraint par un tirage au sort d'affronter le Minotaure, Baurain-Rebillard évoque la possibilité que ces variations du mythe aient pu être apportées pour ternir l'image de Thésée, le héros athénien par excellence, dans le contexte de la guerre du Péloponnèse (BAURAIN-REBILLARD 2016 p. 224-26). L'iconographie ne représente pas Hélène comme une enfant lors de ce rapt (les vases en question sont répertoriés par Ghali-Kahil (GHALI-KAHIL 1955 p. 309 *sq.*) et dans le *LIMC* (*LIMC s.v.* Hélène, figures 29 - 35). Pour les rares mentions de l'âge d'Hélène postérieures à Isocrate, voir ZAJONZ 2002 p. 157.

l'incroyable beauté de celle qui fait l'objet de l'éloge, et la présentation de Thésée en roi puissant permet de présenter les conséquences politiques de sa défaite en occultant toute dimension érotique. La situation n'est en effet pas décrite en termes de désir¹, mais en terme de pouvoir : en insistant sur le fait que Thésée réévalue ses biens au point que son pouvoir politique et même la valeur de sa vie deviennent nuls sans Hélène², Isocrate souligne le caractère grave, politiquement, de la situation. Hélène devient ainsi, une première fois, un enjeu politique, et la représentation de ce péril sert de justification à l'action qu'entreprend Thésée pour acquérir Hélène : après l'énoncé de telles circonstances, son action ne va pas apparaître comme le fruit d'un désir égoïste mais comme une nécessité pour écarter de lui et de la cité une grave menace.

A.2. *Le vaincu qui soulève les obstacles pour commettre un rapt.*

§ 19

Les éléments qui pourraient être reprochés à Thésée d'après ce récit sont nombreux et ont déjà été relevés par Gotteland et Blondell³ : il cumule transgression des normes sociales et de la morale, avec le rapt d'une enfant ; transgression religieuse, par le refus d'attendre l'oracle, et transgression légale, en faisant fi de l'autorité des tuteurs, dont l'un est pourtant aussi roi, et un autre, Pollux, fils de Zeus (ce que le § 16 a indirectement rappelé). Mais le texte n'expose pas ces éléments comme des

-
- 1 Le terme οἰκειότης évoque le fait de vivre ensemble, uni sous un même toit, et de partager certaines choses : le mari trompé qui s'exprime dans le discours de Lysias *Sur le meurtre d'Ératosthène* (§ 17) pense, après la naissance de leur premier enfant et le partage de ses affaires avec son épouse, que « cette intimité (avec elle) est la plus grande qui soit possible », ταύτην οἰκειότητα μεγίστην. Le terme est réemployé au § 42 lorsqu'il est question du choix par Pâris, lors du jugement des déesses, de l'union avec Hélène (εἴλετο τὴν οἰκειότητα τὴν Ἑλένης, « il choisit l'intimité avec Hélène »). Isocrate a donc recours à un euphémisme pour parler de l'union entre Thésée et Hélène.
 - 2 Sur l'importance que représente le mariage avec une femme belle pour un homme politique, voir GHERCHANOC 2016 chapitre 4 et p. 94. Le développement d'Isocrate fait écho au thème du danger, pour la cité, de l'amour de l'amant assujéti à celui qu'il aime au point de renoncer à son statut politique. Ce thème est développé à plusieurs reprises chez Xénophon, notamment dans le *Banquet*, où Critobule se dit prêt à renoncer à son statut de citoyen pour bénéficier de l'amour de Callias. Azoulay souligne que Xénophon développe l'idée qu'il faut faire un usage politique de cette sujétion des hommes à l'amour, en faisant des chefs et rois les objets du désir des citoyens ou sujets (AZOULAY 2004 p. 392-96).
 - 3 Je rejoins dans cette sous-partie et la suivante l'analyse de l'épisode entreprise par S. Gotteland dans sa monographie consacrée à l'usage des mythes chez les orateurs : GOTTELAND 2001 p. 264-69. Blondell, qui se concentre sur la représentation des genres, relève de son côté le problème que constitue le rapt d'une enfant par Thésée (BLONDELL 2013 p. 230-33).

transgressions : le rapt (βίαι λάβων¹) et l'installation d'Hélène à Aphidna² ne sont mentionnés que très brièvement, après la présentation du danger politique de la défaite de Thésée, et après l'exposé de la démarche légale qu'il entreprend afin de s'unir à Hélène (une demande officielle de mariage auprès des tuteurs d'Hélène³) et de l'évaluation de la situation et de ses adversaires (mépris du pouvoir de Tyndare, de la force des Dioscures et des dangers de Lacédémone). Tous ces éléments supposent que Thésée n'a usé de force qu'en dernier recours⁴ et que qu'il a surmonté de grands obstacles, Tyndare et les fils privilégiés de Zeus. Le développement de toutes ces circonstances font quelque peu passer le rapt au second plan et le justifie en présentant toutes les causes qui ont contraint Thésée à agir ainsi.

A.3. *Thésée homme d'honneur et héros réfléchi.*

§ 20

Le rapt est encore davantage minimisé par le fait que sa mention est coordonnée à celle de la conséquence qui s'en suit et qui, comme les causes, est elle aussi longuement développée. Ou plutôt, ce sont encore les circonstances de cette conséquence qui sont présentées. En effet, dans sa dernière partie, la période des § 18-20 adopte la même structure que l'ensemble de l'épisode ; l'acte réalisé en conséquence du rapt d'Hélène est mentionné de façon brève et qui amenuise le rôle de Thésée : il ne fait qu'accompagner Pirithoos aux Enfers, συνηκολούθησε. La raison en est qu'il s'agit d'une entreprise autrement plus grave et criminelle que le rapt d'Hélène, puisqu'il s'agit d'enlever une déesse, dont on devine qu'elle est déjà mariée à Hadès⁵ puisque les héros vont la chercher en Enfers⁶.

- 1 S. Gotteland note que nous avons l'un des rares emplois du vocabulaire de la violence associé à un Athénien ou Athènes, et le seul où cet usage n'est pas, soit critiqué (comme c'est le cas quand Isocrate mentionne l'usage de la violence par Athènes contre ses alliés dans le discours *Sur la Paix*), soit réservé à un Athénien ennemi d'Athènes (Alcibiade dans le *Philippe* 58 ; GOTTELAND 2014 p. 237).
- 2 Plusieurs sources mentionnent Aphidna comme le lieu où se trouve Hélène après son enlèvement et où les Dioscures la retrouvent, en prenant la ville (*Chants cypriens* fgt. 12 = scholie D à l'*Illiade* III 242 ; Hellanicos *FgrHist* 4F 134 = scholie D à l'*Illiade* III 144 ; Hérodote IX 73). Alcman parle plutôt de la prise d'Athènes (Alcman fgt. 21 Davies = Pausanias I 41.4).
- 3 Aucune source antérieure conservée ne fait état d'une consultation de l'oracle de Delphes pour le mariage d'Hélène.
- 4 Je rejoins une remarque de Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 24).
- 5 Le fait que lui soit ici donné son nom de jeune fille alors qu'elle est déjà mariée ne semble pas avoir de signification particulière, le cas est déjà attesté chez Euripide (*Héraklès* 608).
- 6 Les sources littéraires qui mentionnent cet épisode sont le fragment 280 M.-W. d'Hésiode (parfois considéré plutôt comme le fragment 7 Bernabé du poème épique du V^e siècle *Minyas*), le *Minyas* (d'après le contexte de citation du fragment 1 Bernabé, cité par Pausanias X 28.2) et Hellanicos (fgt. 134). La mention de Thésée et Pirithoos lors de la catabase d'Ulysse dans l'*Odyssée* (XI 631) est, comme la mention de la mère de Thésée auprès d'Hélène dans l'*Illiade* III 144, considérée dès l'Antiquité comme une interpolation datant de la transcription des poèmes homériques sous

Mais l'accent est mis plutôt sur l'état d'esprit avec lequel Thésée accompagne son ami : il agit par reconnaissance, χάρις, en retour d'un premier bienfait¹, ce qui illustre paradoxalement une qualité morale de Thésée, sa reconnaissance, et souligne l'importance à ses yeux d'Hélène, qui vaut une seconde fois tous les dangers, même l'affrontement avec les dieux. D'autres de ses qualités apparaissent dans cet épisode : sa tentative initiale de dissuasion de Pirithoos montre sa clairvoyance quant à l'issue du projet de son ami² ; il n'aide Pirithoos que par devoir et en dernier recours. L'épisode permet de représenter le sens du devoir et de la loyauté du héros et son héroïsme, puisqu'il accepte d'affronter non seulement les dangers comme son ami l'a fait pour lui (συνεκινδύνευσεν, fin du § 19), mais plus encore, les malheurs inévitables de cette aventure, dont il est parfaitement conscient.

Pour conclure, Isocrate représente un épisode très problématique pour Thésée, ce qu'il reconnaît au paragraphe suivant en affirmant que le discours pourrait être perçu comme une accusation contre Thésée (§ 21) mais les éléments qui posent problème sont atténués et passent presque au second plan, de plusieurs façons. L'accent est mis sur la manifestation du pouvoir de la beauté d'Hélène : c'est lui qui déclenche un bouleversement dans l'état d'esprit de Thésée et implique l'ensemble des actions qu'il accomplit pour s'en approcher. Ensuite, le viol est énoncé à l'aide d'euphémismes : Thésée est « vaincu » par la beauté d'Hélène ; il « installe » Hélène à Aphidna

Pisistrate ou postérieure (HEUBECK – PRIVITERA 1986, comm. *ad loc.* ; CALAME 1996b p. 400 et note 3 p.451).

- 1 Je renvoie, pour la signification du terme χάρις, à l'introduction de V. Azoulay dans sa monographie consacrée aux usages du terme chez Xénophon (AZOULAY 2004 p. 27-28), et au premier chapitre pour un aperçu de la valeur de la reconnaissance (χάρις) dans les normes de la société grecque (p. 41-44 notamment).
- 2 GOTTELAND 2001 p. 269. La représentation de Thésée qui critique le désir de Pirithoos serait aussi présente dans le poème épique *Mynias*, qui serait daté du V^e siècle : dans le fragment 7 Bernabé, où Thésée semble s'exprimer, il évoque « la terrible déesse Érynie » (v. 9, θ]εὰ δασπλήτις Ἐρινύς). L'expression placée au second hémistiche semble faire écho à l'*Odyssée* XV 234, où il est question de l'égaré (ἄτη) « que la terrible déesse Érynie a placé dans le cœur » (τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλήτις Ἐρινύς) de Mélampos. Ce dernier a été fait prisonnier pendant un an pour avoir tenté de voler des bœufs, condition nécessaire pour que son frère obtienne la main de la fille de Nélée. Le contexte similaire de l'épisode de Mélampos et son frère et de l'épisode de Thésée et Pirithoos (un homme qui accepte des peines pour satisfaire l'amour d'un proche) permet de supposer que le *Minyas* reprenne le même vers que l'*Odyssée*. Mais dans le *Minyas*, il semblerait que ce soit Thésée lui-même qui parle de l'égaré de Pirithoos, et non le narrateur-poète. Cette interprétation des vers du *Minyas* comme une critique de Thésée à l'égard de son ami a été proposée par St. Dova (mais elle s'appuie sur l'édition du texte par Merkelbach et West, où la reconstitution proposée du premier hémistiche du vers 9 diffère : il est aussi question de l'égaré envoyé par l'Érynie mais sans écho au vers de l'*Odyssée*, comme le suggère l'édition de Bernabé ; DOVA 2015 p. 58).

en Attique sans qu'il en soit dit plus sur sa relation avec elle. Et son action a un enjeu politique majeure : il lui est nécessaire de redonner un sens à son pouvoir – l'image du comportement du tyran incapable de maîtriser ses désirs est bien loin.

On repère également que parmi les actions de Thésée, il y a certes le rapt mentionné au centre de la période très brièvement (βία λάβων αὐτήν, puis ἀρπαγή § 21) mais il est coordonné à la mention de la reconnaissance pour Pirithoos. Le fait de placer ces éléments sur le même plan, au milieu de nombreuses autres informations, permet de ne pas mettre l'accent sur une action plus que sur une autre.

Ce qui ressort est donc l'énergie déployée par Thésée : il agit de façon réfléchie et sage, puis franchit des obstacles contre des obstacles humains et divins. De ce fait, décrit d'abord comme un dirigeant puissant, il apparaît pour finir comme un héros, avec la catabase. C'est donc un homme de grande valeur que la beauté d'Hélène a touché.

Enfin, cette présentation de l'épisode passe sous silence certains éléments traités par d'autres auteurs et qui ne contribueraient pas à valoriser Thésée¹ : il n'est rien dit de plus concernant la jeune Hélène après qu'elle a été installée à Aphidna, comme si le rapt d'Hélène n'avait été suivi d'aucun effet. Tout au plus est-il précisé au § 39 qu'Hélène finit par rentrer en Lacédémone, une fois en âge de se marier. N'est pas mentionné le fait que pour retrouver leur sœur, les Dioscures opèrent une incursion en Attique où ils ravagent Aphidna. En ce qui concerne la tentative de rapt de Koré, il est fait allusion aux malheurs que Thésée juge inévitables sans qu'ils soient exposés. Or, la tradition rapporte que les deux héros seront prisonniers des Enfers... jusqu'à la libération de Thésée par Héraklès², le héros représenté dans ce discours comme inférieur à Thésée. Les épisodes sont sélectionnés et seuls ceux où les qualités de Thésée s'expriment sont gardés.

1 Je renvoie pour plus de détail sur ces silences à Gotteland qui les a déjà relevés (GOTTELAND 2001 p. 267-69.)

2 L'existence à l'âge classique de la version de la délivrance de Thésée par Héraklès est attestée par l'iconographie : la scène est représentée sur deux vases attiques, le lécythe de Berlin, Staatliche Museum 30035, daté de – 490, (*LIMC s.v.* « Theseus » 294) et le cratère à calice de New York, Metropolitan Museum of Art 1908.258.21, daté de – 440-430 (*LIMC s.v.* « Theseus » 295), sur un relief en bronze conservé au musée d'Olympie (B 4918/9), daté de – 560 (*LIMC s.v.* « Theseus » 298) et enfin sur une copie romaine d'un relief original daté de – 420, à trois figures (Rome, Museo Torlonia) (*LIMC s.v.* « Theseus » 299). Selon Plutarque, l'autre conséquence de la tentative de rapt de Coré (que Plutarque identifie à une mortelle, selon une interprétation évhémériste) est que, suite à des intrigues menées à Athènes pendant que Thésée est prisonnier, le peuple se soulève contre lui à son retour et le contraint à fuir (Plutarque *Vie de Thésée* 32 et 35)

B. Un héros excellent pour preuve de la grandeur d'Hélène.

L'épisode du rapt est problématique aussi bien dans le cadre de l'éloge d'Hélène (même s'il montre une manifestation des effets de sa beauté, il souligne qu'elle a été victime de viol) que par la représentation ambiguë de Thésée qui est faite. Le commentaire qu'Isocrate livre aux paragraphes 21 et 22 précise les intentions de l'orateur : le discours ne se détourne pas de son intention de louer Hélène mais l'épisode problématique devient le point de départ d'une mise en valeur d'Hélène grâce à l'autorité de Thésée érigé en modèle d'excellence.

§ 21

En conclusion du récit de l'épisode, Isocrate commente son discours : l'hypothèse que ce qui vient d'être dit de Thésée pourrait mériter une accusation est évoquée, pour être immédiatement éliminée (la proposition étant à l'irréel). Isocrate, conscient du caractère paradoxal de son propos, rejette toute objection en affirmant que son discours est bien, et uniquement, un éloge d'Hélène et qu'il ne se détourne pas de son objectif ; la remarque vise à orienter la lecture afin que les lignes précédentes n'apparaissent pas autrement qu'un récit à la gloire d'Hélène.

En ce qui concerne Thésée, les précisions sur le fait qu'il se distingue trop pour que ce discours soit une accusation sont énoncées progressivement. Il est d'abord classé parmi les « hommes qui se distinguent amplement » (οἱ πολὺ διενέγκοντες 21a), puis parmi les « hommes qui sont tenus en estime » (οἱ εὐδοκιμήσαντες 21b). Le passage d'une qualification à l'autre illustre l'idée (dont nous avons déjà rendu compte au § 5) que, pour Isocrate, la *doxa*, qui ici confère à un homme sa réputation, voit juste. Considérer que Thésée fait partie des hommes qui se distinguent est dans la lignée de ce qui fut présenté auparavant de lui : roi puissant d'un royaume sûr, il a été présenté comme loyal, réfléchi, et auteur d'un acte héroïque, la catabase. Affirmer qu'il a acquis une renommée positive souligne davantage encore sa haute qualité, puisque la δόξα est apparue au § 17 plus difficile à acquérir pour Hélène et Héraklès que le fait d'être élevés au niveau des dieux. Mais il est encore davantage distingué des autres hommes avec l'affirmation selon laquelle il est le seul à disposer de l'excellence, ἀρετή, tout entière.

Le discours présente sept occurrences du terme ἀρετή (§ 12, 21, 31, 35, 38, 54 et 60). Les deux dernières tendent plutôt vers le sens strictement moral hérité de la philosophie socratique¹. Dans les cinq premières occurrences, l'ἀρετή n'a pas ce sens philosophique restreint et désigne plutôt

1 « Vertu », au § 54 où l'ἀρετή est envisagée comme un mode de vie, dans le cadre sans doute d'un écho aux réflexions socratiques ou platoniciennes, et au § 60 où il est question des « vertus », au pluriel.

L'excellence, sens hérité de l'idéal aristocratique archaïque et celui qui était le plus couramment compris, en dehors du milieu philosophique, à l'époque classique. L'excellence se définit comme une caractéristique que la société reconnaît à un homme, en raison des actions qu'il a effectuées au bénéfice de la communauté, en temps de guerre ou dans le domaine politique, et par lesquelles il fait preuve de ses qualités éthiques¹. Cette reconnaissance suppose que l'excellence n'est attribuée qu'à quelques individus, et on remarque d'ailleurs dans notre discours qu'à plusieurs reprises l'ἀρετή apparaît comme une marque de distinction². Dans l'*Éloge d'Hélène*, les qualités mentionnées de Thésée et associées à l'excellence sont le courage et la sagesse (§ 21), ainsi que la science de la guerre, la piété, la tempérance (§ 31)³.

-
- 1 Ces éléments de définition, proposés par M. Finkelberg (FINKELBERG 2002, p. 40 notamment pour l'idée d'action en vue du bien commun), recourent les différents constats qu'Alexiou opère sur l'usage du terme par Isocrate dans l'*Évagoras* (ALEXIOU 2010), à une différence près : Alexiou estime que l'excellence n'inclut pas que des qualités éthiques mais aussi des qualités physiques et mentales. Alexiou note en effet que l'éloge d'Évagoras, comme un certain nombre d'autres éloges d'hommes excellents, commence par célébrer sa beauté et sa vigueur (ὄωμή) et que celles-ci font partie de l'excellence (ALEXIOU 2010 p. 113-14). Finkelberg ne fait allusion qu'à des qualités morales, ainsi que Roth, dans son analyse du *Panathénaique* (ROTH 2003 p. 208-09). Pour exemples du sens non philosophique, que Finkelberg qualifie de « populaire », voir le discours d'Ulysse à Ajax chez Antisthène, où l'excellence évoquée est celle du héros épique qui se distingue de tous les autres : οἶμαι δ', ἐάν ποτέ τις ἄρα σοφὸς ποιητὴς περὶ ἀρετῆς γένηται, ἐμὲ μὲν ποιήσει πολὺτλαντα καὶ πολὺμητιν καὶ πολυμήχανον καὶ πτολίπορθον καὶ μόνον τὴν Τροίαν ἐλόντα, σὲ δέ, ὡς ἐγῶμαι, τὴν φύσιν ἀπεικάζων τοῖς τε νωθέσιν ὄνοις καὶ βουσί τοῖς φορβάσιν, ἄλλοις παρέχουσι δεσμεύειν καὶ ζευγνύειν αὐτούς. (Antisthène fgt. 54 Prince = 15 Caizzi § 14) « Je le crois, si un jour un habile poète s'engage sur le sujet de l'excellence, il me représentera plein d'endurance, fécond en ruses et en inventions, destructeur de cité et seul preneur de Troie, tandis que toi (c'est ce que je crois) il te représentera en comparant ta nature aux ânes paresseux et aux bœufs qui paissent, qui permettent aux autres de les attacher et de les placer sous un joug » ; ou encore la pseudo-définition de la vertu que donne Ménon à Socrate : πρῶτον μὲν, εἰ βούλει ἀνδρὸς ἀρετὴν, ῥάδιον, ὅτι αὐτὴ ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετὴ, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν (Platon *Ménon* 71e), « D'abord si tu veux l'excellence de l'homme, c'est facile, c'est ceci l'excellence de l'homme : être capable de s'occuper des affaires de la cité, et en s'en occupant de traiter bien les amis, mal les ennemis et de prendre garde à ne souffrir soi-même rien de tel ». La notion d'ἀρετή pour un individu a évolué : l'excellence s'exprime d'abord sur le plan militaire (Tyrtée fgt. 1 Année = 12 West, notamment vers 13-18), sur le plan politique avec les sophistes qui promettent de l'enseigner (voir notamment ce que dit Isocrate de cette prétention dans son *Contre les sophistes*), puis sur le plan moral avec Platon : pour cette évolution de la notion, voir Marrou p. 36, 42, 85 et 99).
- 2 Au § 12 où il est question d'écrire « sur des sujets qui se distinguent par leur excellence », περὶ τῶν διαφερόντων ἐπ' ἀρετῆς ; ici au § 21, où Thésée qui dispose de l'excellence tout entière fait partie des hommes qui se distinguent ; au § 35, où l'excellence fait l'objet d'une émulation entre individus, ce qui suppose que certains cherchent à se particulariser.
- 3 Ces qualités éthiques rejoignent pour certaines celles d'Évagoras et celles, comme le signale Alexiou, énoncées par Aristote en tant qu'« éléments faisant partie de l'excellence » : μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότητα, φρόνησις, σοφία, Aristote *Rhétorique* 1366a 1-3, « La justice, le courage, la tempérance, la générosité, la grandeur d'âme, la libéralité, la capacité de réflexion, la sagesse sont des parties de l'excellence » (ALEXIOU 2010 p. 104-

Conférer d'autorité à Thésée l'excellence tout entière fait de lui un modèle de perfection morale, ce qui occulte les problèmes que le récit du rapt a précédemment soulevés. À partir de ce moment, Isocrate retient uniquement le fait que Thésée est excellent.

§ 22

Par ricochets, celui lui permet de prouver la valeur d'Hélène, dans l'idée que son excellence à elle est prouvée par l'excellence de son entourage, « ceux qui l'ont aimée et admirée », dont Thésée fait partie. À l'occasion de l'énoncé de cette « preuve », le comportement de Thésée envers Hélène est réévalué positivement : le rapt évoqué au § 20 devient ici l'expression d'un sentiment d'amour et de l'admiration. Comme le souligne Blondell, l'attirance pour Hélène est dés-érotisé¹. L'acte criminel à plus d'un titre n'apparaît plus que comme une preuve de la beauté d'Hélène².

Cette règle particulière (l'excellence d'Hélène prouvée par celle de Thésée) est justifiée par une règle générale, qui constitue un argument d'autorité : il faut suivre pour chaque époque l'avis des contemporains capables de réfléchir (22b). Il y dans cet argument plusieurs choix lexicaux et présupposés qui orientent la lecture. La réflexion à la base de cette affirmation relève tout d'abord du bon sens : la pensée des contemporains peut aider à comprendre un individu dans son environnement passé. Mais le propos d'Isocrate est beaucoup plus tranché puisqu'il pose qu'il faut *être d'accord*, ὁμολοοῦν, avec les avis sensés du passé. Une telle affirmation permet de couper court à toute éventuelle contestation par les contemporains d'Isocrate de son éloge d'Hélène ; tout avis moderne qui divergerait des avis passés est condamné comme n'étant pas dans le vraisemblable (εἰκότως).

L'argument suppose aussi que ces voix du passé sont univoques, du moins les voix de ceux « capables de réfléchir » : ceci laisse entendre que le regard porté sur Hélène était uniquement bienveillant, et tout avis passé divergent est également condamné³. Enfin, pour l'instant, le seul

05).

1 BLONDELL 2013 p. 226.

2 Voir GOTTELAND 2001 p. 266 : « Loin d'é luder l'ambiguïté de l'épisode, (Isocrate) la met en avant, pour montrer ensuite avec plus de force quelle véritable signification il recèle en définitive (...). Loin d'entraîner la moindre condamnation, (le comportement de Thésée) avec Hélène et l'intérêt qu'il lui manifeste prouvent la propre perfection de la jeune fille ». Elle ajoute qu'Isocrate fausse la logique de son raisonnement : à l'issue de l'épisode du rapt, il fait comprendre que la valeur de Thésée a servi de grille de lecture de l'épisode : elle, a été affirmée d'emblée et non qu'elle a été évaluée d'après ses actes.

3 Isocrate adopte ici une stratégie proche de celle de Gorgias : où Gorgias évoque la mauvaise réputation d'Hélène, entretenue par ceux qui écoutent mal les poètes, Isocrate n'évoque que des jugements positifs de la part de ceux qui sont capables de réfléchir. Ce sont là deux facettes d'une même pièce. Tous deux adoptent la même stratégie de dénigrement des contempteurs d'Hélène, mais ne l'expriment pas de la même façon : chez Gorgias, parler du versant négatif de la réputation

contemporain capable de réfléchir à Hélène qui soit mentionné et avec qui il faut donc être d'accord, est Thésée. Progressivement, les aspects problématiques du viol ont été écartés et Isocrate n'identifie plus Thésée qu'à ce qui le valorise : il n'apparaît désormais plus que comme une figure d'autorité et un modèle d'excellence.

En conclusion, le point de départ de la présentation de Thésée a donné de lui une image ambiguë (§ 19-20). Isocrate souligne alors que le personnage a bien des aspects positifs par ailleurs, et progressivement, par une suite de propos affirmés d'autorité, le discours impose les aspects positifs du héros et laisse de côté les aspects problématiques. La stratégie ne consiste donc pas tout à fait (à la différence de celle du *Busiris*) à construire un discours qui ne parle que des éléments positifs du personnage, mais elle consiste plutôt à prendre en compte les aspects négatifs pour les effacer progressivement, les occulter derrière la mise en valeur d'une figure modèle. Isocrate, par le commentaire de son discours qu'il effectue dans ses § 21 et 22, insiste sur la cohérence de son sujet, sur son respect de l'objectif initial, mais ce commentaire effectué au beau milieu de son discours est un moyen d'orienter progressivement la lecture et de modeler l'image de Thésée qu'il souhaite (et qui plaît, sans doute, aux Athéniens, puisqu'il s'agit de leur héros national). Tout l'éloge à venir va consister à confirmer cette image valorisante de Thésée.

d'Hélène l'a conduit à faire une défense et donc à l'échec de son discours (aux yeux d'Isocrate).

IV. THÉSÉE, LE HÉROS ATHÉNIEN AU SERVICE DE TOUS LES GRECS (§ 23-31).

A. Le champion de la civilisation qui éclipse Héraklès.

Le discours sur Thésée se présente comme un éloge, qui commence par « ce qu'il y a de plus beau », κάλλιστον, le fait que ce héros souffre la comparaison avec Héraklès. La comparaison entre eux est effectuée en deux étapes : dans un premier temps Thésée est placé au même niveau qu'Héraklès en terme de renommée (§ 23), puis il est présenté comme supérieur à Héraklès.

Dans l'économie interne du discours, cette comparaison se justifie par le fait qu'Héraklès a d'emblée été qualifié comme le demi-dieu privilégié par Zeus, qui lui a donné les moyens d'être reconnu par les dieux et d'acquérir une grande renommée auprès des hommes (§ 16-17). Thésée est ainsi jugé à l'aune du plus grand des demi-dieux, dont il est contemporain (et qui n'a pas une puissance du même ordre, ni aussi vaste que la sienne, avons-nous remarqué au § 18). Dans le cadre plus large des représentations de ces héros dans le monde grec, la comparaison entre eux s'inscrit dans une rivalité établie par les Athéniens, de longue date, entre le héros panhellénique, Héraklès, et le héros plus proprement athénien, Thésée¹. Je rappellerai rapidement les étapes de la mise en place de cette rivalité et ses enjeux, que d'autres chercheurs ont déjà présentés de façon détaillée².

Héraklès représente jusqu'au milieu du VI^e siècle le grand héros du monde grec, notamment en tant qu'auteur des douze travaux, très largement représenté dans l'iconographie, tandis que Thésée n'est à cette période connu qu'à travers deux épisodes, celui du Minotaure en Crète et celui de l'enlèvement d'Hélène, et il est beaucoup moins représenté³. Dans la seconde moitié du VI^e siècle, les représentations de Thésée dans l'iconographie et dans les programmes architecturaux se développent à Athènes, qui s'approprie la figure de Thésée ; dans le même temps, ces représentations lui attribuent désormais un cycle d'exploits (ceux qu'il accomplit sur la route entre

1 Plutarque rend compte de l'émulation qu'Héraklès suscite en Thésée, et de la comparaison que les Anciens effectuèrent entre eux, à plusieurs reprises dans la *Vie de Thésée* : la gloire d'Héraklès suscite chez Thésée de l'émulation (ὁ ζῆλος 6.8 et sq.) ; Thésée prend la massue de Périphétès, qui devient son emblème comme la peau du lion de Némée pour le héros dorien (8.1) ; Thésée imite Héraklès en retournant les armes de ses adversaires contre eux (11.2) ; établit les jeux isthmiques par émulation avec les jeux olympiques fondés par Héraklès (25.5) et enfin Plutarque précise que Thésée fut appelé « l'autre Héraklès » (29.3). À cela s'ajoutent des épisodes de rencontre entre les héros.

2 Je renvoie en particulier à la monographie de Calame sur la construction de l'imaginaire athénien autour de Thésée (CALAME 1996b p. 400-07) et à celle de Gotteland qui s'est, dans un chapitre de son étude de l'usage du mythe chez les orateurs, particulièrement intéressée à l'image des héros civilisateurs Héraklès, Agamemnon et Thésée (GOTTELAND 2001, p. 232-35 pour la rivalité Héraklès - Thésée).

3 Pour une bibliographie concernant leur représentation au VI^e siècle, voir GOTTELAND 2001 p. 232 note 2.

Trézène, ville de sa jeunesse, et Athènes, où il rejoint son père Égée), qui a été interprété comme un moyen de concurrencer l'image d'Héraklès¹.

À l'époque classique, même si Héraklès reste dans l'iconographie attique le plus représenté, Thésée est davantage présent². En littérature, l'image du premier est diversifiée : il n'est pas seulement l'auteur d'exploits physiques, mais la comédie met en avant son penchant pour certains plaisirs, tandis que les orateurs, Isocrate inclus dans d'autres discours, insistent sur ses vertus, son dévouement pour protéger l'humanité³. Comme dans l'iconographie, l'image de Thésée se développe : les historiens lui réservent une place dans leurs travaux consacrés à l'Attique, la tragédie l'introduit dans le cycle thébain, dans le cycle des aventures d'Héraklès (notamment *l'Héraklès furieux*, où le héros athénien apporte son aide au héros panhellénique⁴) et lui consacre des sujets indépendants. Tous deux représentent ainsi, à l'époque classique et à Athènes, les deux principaux héros depuis la seconde moitié du VI^e siècle, cités par exemple par Isocrate comme des modèles de

1 WALKER 1995 p. 51, et note 123 p. 73 pour des références bibliographiques à ce sujet ; CALAME 1996b p. 404 au sujet de la représentation de Thésée et d'Héraklès sur le Trésor des Athéniens à Delphes : « Au seuil de l'époque classique, les Athéniens offrent donc au regard des fidèles convergeant des cités hellènes vers le centre religieux du monde grec le spectacle de l'équivalence désormais établie entre Héraklès, le héros panhellénique, et Thésée, le protagoniste secondaire retiré à la légende d'autres cités pour être élevé, dans un cadre narratif réinventé, au rang de héros national de la cité destinée à être leader politique et culture de la Grèce classique ».

2 Hoff a analysé la façon dont Héraklès et Thésée sont représentés au début et au milieu du V^e siècle, dans les programmes architecturaux athéniens destinés à être visibles par une audience panhellénique et dans les vases attiques à usage privé. Il relève, dans les caractéristiques qui sont données aux héros, à la fois une évolution chronologique et une distinction selon les sphères de diffusion : l'image de Thésée dans la sphère privée est plus diversifiée, et l'image du héros emplis de force et dominant ses adversaires, censée concurrencer l'image traditionnelle d'Héraklès, est moins souvent représentée que dans la sphère publique (HOFF 2010, p. 177-79 notamment). Quelques rares vases attiques les mettent tous deux en parallèle : l'amphore 174 de la Bibliothèque Nationale (Cabinet des Médailles) de Paris, datée entre 510 et 500 avant notre ère (répertorié sous le numéro 301632 dans la base de données CVA), où Thésée attaque un taureau sur une face et Héraklès un homme sur l'autre face, tous deux à l'aide d'une épée, et l'amphore F 33 du groupe de Londres B 174, conservée au musée du Louvre, daté de 540 avant J.C., où face à Thésée en prise avec le Minotaure se trouvent Héraklès et le lion de Némée (310363 base CVA). Ces vases ont été consultés sur la base en ligne du *Corpus Vasorum Antiquorum* (CVA).

3 GOTTELAND 2001 p. 235-43.

4 Voir à ce sujet CALAME 1996b p. 407 et MILLS 1997 p. 139.

vertu ou des modèles héroïques¹, supérieurs aux héros de la guerre de Troie², ou par Platon en tant qu'archétypes de supériorité³.

A.1. *Thésée hissé au niveau du plus grand des héros.*

§ 23

Isocrate fait l'éloge dans d'autres de ses discours des qualités d'Héraklès et de son statut de bienfaiteur⁴, son objectif est néanmoins ici de souligner l'excellence et la puissance de celui qui a été vaincu par la beauté d'Hélène. Ceci passe, pour commencer, par l'affirmation que Thésée a acquis une renommée « qui rivalise », ἐνάμιλλος, avec celle d'Héraklès. L'adjectif ἐνάμιλλος, qui qualifie une chose qui soutient la comparaison avec une autre, qui atteint le même niveau, et la proposition κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλεῖ γενόμενος, à laquelle il convient de donner une valeur concessive (« alors qu'il a vécu à la même époque qu'Héraklès »), suggèrent que Thésée a réussi là un exploit qui n'allait pas de soi. La raison est peut-être qu'Héraklès est supérieur à Thésée dans l'opinion générale⁵ mais dans le contexte de notre discours, l'allusion prend surtout un autre sens : il n'est pas fait mention d'un dieu qui assisterait Thésée comme Zeus a œuvré pour son fils. Ce dernier accède à une renommée identique alors qu'il n'est pas privilégié, à la différence d'Héraklès.

La liste de ce que partagent les deux héros et qui explique leur égale renommée commence concrètement avec leurs armes « fort semblables », παραπλήσια, dont l'une leur est effectivement commune, d'après les sources littéraires et iconographiques. Pour Héraklès, si les premières sources

1 À *Démonicos* 8, ῥάδιον δὲ τοῦτο καταμαθεῖν ἐστὶν ἔκ τε τῶν Ἡρακλέους ἄθλων καὶ τῶν Θησέως ἔργων οἷς ἢ τῶν τρόπων ἀρετῆ τηλικούτων εὐδοξίας χαρακτηῖρα τοῖς ἔργοις ἐπέβαλεν, « Il est facile d'observer cela (la supériorité de l'ἀρετῆ sur les autres valeurs) à partir des épreuves d'Héraklès et des travaux de Thésée, chez qui la vertu des comportements a à ce point contribué à imprimer une gloire à leurs travaux... ».

2 *Philippe* 144, Ἐνθυμοῦ δ' ἵνα τι καὶ τῶν ἀρχαίων εἴπωμεν ὅτι τὸν Ταντάλου πλοῦτον καὶ τὴν Πέλοπος ἀρχὴν καὶ τὴν Εὐρυσθέως δύναμιν οὐδεὶς ἂν οὔτε λόγων εὐρετῆς οὔτε ποιητῆς ἐπαινέσειεν, ἀλλὰ μετὰ γε τὴν Ἡρακλέους ὑπερβολὴν καὶ τὴν Θησέως ἀρετὴν τοὺς ἐπὶ Τροίαν στρατευσαμένους καὶ τοὺς ἐκείνοις ὁμοίους γενομένους ἅπαντες ἂν εὐλογήσειαν, « Considère, pour évoquer aussi un récit ancien, que la richesse de Tantale, le pouvoir de Pélops et la puissance d'Eurysthée, aucun inventeur de discours ni poète ne pourrait les louer, tandis qu'après la supériorité d'Héraklès et la vertu de Thésée, ce sont les combattants à Troie et ceux qui leur sont semblables, dont tous pourraient faire l'éloge », voir aussi *Panathénaique* 205.

3 Platon *Théétète* 169b : μυριοὶ γὰρ ἤδη μοι Ἡρακλέες τε καὶ Θησέες ἐντυχόντες καρτεροὶ πρὸς τὸ λέγειν μάλ' εὖ συγκεκόφασιν, « De très nombreux Héraklès et Thésée que j'ai rencontrés, puissants dans la parole, m'ont déjà laminés ».

4 Voir l'analyse de GOTTELAND 2001 p. 239-43.

5 Ce que suggère Gotteland (GOTTELAND 2001 p. 254).

littéraires le représentent en archer¹, ce n'est qu'à partir de Stésichore, d'après les sources que nous avons conservées, qu'il est doté d'une massue². Les sources littéraires classiques lui attribuent les deux armes³. Pour ce qui est de l'iconographie, je me contenterai de signaler que l'arc et la massue sont là aussi les armes les plus fréquemment attribuées à Héraklès⁴, et semble-t-il selon une évolution chronologique similaire à celle des sources poétiques : dans leur commentaire du fragment 281 de Stésichore, qui représente le héros avec la massue et l'arc, Davies et Finglass mentionnent le fait que le héros dorien porte un arc dans les représentations poétiques de l'époque archaïque et dans l'iconographie dès les années 650-25, tandis qu'il est muni d'une massue plus tardivement (vers 560 en iconographie, et Stésichore pourrait être le premier poète à l'en doter)⁵. D'autres armes sont aussi en ses mains, quoique moins fréquemment, telles que l'épée⁶. Thésée est relativement moins assimilable à une arme spécifique qu'Héraklès mais il est représenté comme ce dernier avec une massue, qu'il aurait obtenue après avoir vaincu un des brigands croisés sur la route de Trézène à Athènes, Périphétès. Cette arme qui lui a été associée a été interprétée comme un moyen de créer une ressemblance avec Héraklès⁷. Il semblerait que cette arme lui soit davantage attribuée à partir du IV^e siècle, du moins dans l'iconographie. Parmi les sources littéraires (dont seules deux, à ma connaissance, mentionnent les armes de Thésée), Bacchylide lui attribue une épée et deux lances (ξίφος, ξεστοὺς ἄκοντας⁸), tandis que chez Euripide Thésée réussit à vaincre les Thébains, contre lesquels il se bat afin de réclamer avec Adraste les corps des chefs tombés devant Thèbes, avec sa massue⁹. Pour ce qui est de l'iconographie, l'arme avec laquelle Thésée est le plus

1 *Illiade* V 392-7 ; *Odyssée* XI 607, Alcman fgt. 87a (τοξότας Ἡρακλέης) ; Ps.-Hésiode, *Le Bouclier* 130-31 (la lance, ἔγχος, y est également mentionnée v. 135), Pindare *Néméenne* I 67-68 (βελέων ὑπὸ ῥιπαισι, « par les traits qu'il projette »), *Isthmique* VI 34-5.

2 Stésichore, fgt. 281 Davies-Finglass, lui attribue la massue, la peau de lion et l'arc, ξύλον, λεοντήν, τόξα.

3 Sophocle, dans les *Trachiniennes*, associe également les armes, arc, lance et massue : τόξα καὶ λόγχαρ ῥόπαλόν τε τινάσσων, v. 512, « brandissant l'arc, les lances et la massue ». Dans *l'Héraklès* d'Euripide, il est à plusieurs reprises questions de ses exploits réalisés avec son arc (v. 161, 366, 422, 571) mais Héraklès tue l'un de ses fils avec son arc et l'autre avec sa massue. Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, Dionysos considère qu'une massue et une peau de lion lui permettent de se déguiser en Héraklès (v. 47 et 495). Il est par ailleurs difficile de dater les fables ésopiques, mais la fable d'Héraklès et Athéna fait porter au héros une massue : cette fable, et le travestissement proposé par Aristophane, soulignent que la massue et la peau de lion sont les deux caractéristiques du héros.

4 Voir le *Lexicon iconographicum mythologiae classicae (LIMC)* s.v. « Héraklès », n° 1077 à 1102 notamment.

5 DAVIES-FINGLASS 2014 p. 569.

6 Voir l'amphore 174 du cabinet des Médailles de Paris, citée plus haut.

7 HOFF 2010 p. 169 et 176. Plutarque dans la *Vie de Thésée*, 8.1-2, ne compare pas la massue de Thésée à celle d'Héraklès mais à sa peau de lion : la massue devient une arme indissociable du héros qui montre combien son ancien propriétaire, que l'héros a vaincu, était puissant.

8 Bacchylide *Dithyrambe* 18 Maehler v. 48-49.

9 Euripide *Suppliantes* 714-15 : αὐτός θ' ὄπλισμα τοῦπιδάουριον λαβὼν δεινῆς κορύνης, « lui, saisissant l'arme d'Épidaure, la terrible massue ». C'est à Épidaure que Thésée rencontre Périphétès.

représenté est l'épée : elle est l'objet qui permet la reconnaissance du héros par son père Égée, qui l'avait cachée sous un rocher¹, et l'observation des vases montre que jusqu'à la fin du V^e siècle, c'est avec l'épée qu'il effectue son principal exploit, tuer le Minotaure. Toutefois, apparaissent ensuite des représentations de Thésée luttant contre le Minotaure avec la massue et non plus l'épée². La massue peut aussi servir d'arme à Thésée dans d'autres combats encore, par exemple contre la laie de Crommyon ou contre Procuste³. Je suppose donc que ce développement de l'usage de la massue par Thésée est un des aspects de la stratégie de rapprochement des héros athénien et dorien.

Pour les autres points communs, Isocrate exploite les données des récits mythiques les plus favorables à ces personnages. La conduite et les passions (ἐπιτηδεύματα, ἐπιθυμῖαι) qui leur sont traditionnellement attribuées pourraient desservir leur image : j'ai déjà évoqué l'intérêt manifesté par Héraklès pour le vin ; la dernière passion de Thésée dont il a été question, quoique de façon très atténuée, est celle pour Hélène. Il n'est toutefois pas ici question d'éléments négatifs.

L'expression qui évoque leur conduite semblable, parce qu'elle convient à ce qu'ils sont l'un pour l'autre (πρόποντα τῆ συγγενείᾳ ποιῶντες, la même conduite, « qu'ils ont fait convenir à leur parenté »), n'est pas facile à comprendre. Le terme συγγένεια ne s'emploie pas pour une parenté parent-enfant mais pour d'autres relations familiales, dès que des personnes ont un ancêtre commun ; son emploi permet de relever que Thésée et Héraklès sont parents (et non qu'ils sont chacun fils de dieux)⁴. En ce qui concerne le participe πρόποντα, il a généralement été compris avec une nuance morale, dans l'idée que Thésée et Héraklès adoptaient un comportement à la hauteur de leur origine⁵. Mais S. Zajonz s'écarte de cette façon de comprendre : elle remarque que la phrase suivante (23c : Ἐξ ἀδελφῶν γὰρ γεγονότες...) n'apporte pas de précision sur la nature de la conduite (ἐπιτηδεύματα) des héros, mais sur le fait qu'il y ait même conduite et parenté, parce que

Voir aussi *Thésée* fgt. 6 (*sp.*) JVL

- 1 CALAME 1996b p. 70-73. La scène de reconnaissance de Thésée par son père est figurée à partir de l'époque classique mais ne semble pas attestée dans les sources littéraires avant Callimaque (CALAME 1996 p. 404 et note 17 p. 452).
- 2 LIMC VII 1 *sv.* « Theseus » p. 942. La massue devient l'arme traditionnelle de Thésée à l'époque romaine.
- 3 Selon une étude sur la représentation iconographique de Thésée par Cr. Servadei (SERVADEI 2005 p. 35).
- 4 Voir TLG *s.v.* συγγένεια I 1 : « not properly applied to the relation of parents and children ». Comme le remarque Zajonz, c'est toujours avec ce sens large de « famille », « lignée », qu'Isocrate emploie le terme (Isocrate *Plataïque* 51 ; *Philippe* 126... ; ZAJONZ 2002 p. 168).
- 5 DOBSON 1928 : « ut decebat eorum necessitudinem » ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 : « ils pratiquèrent une conduite digne de leur commune origine » ; GUSMANO 1960 : « compiendo imprese degne della loro nobiltà » ; VAN HOOK 1961 : « performinig deeds that were worthy of their common origin » ; MIRHADY – TOO 2000 : « by performing acts that suited their birth ».

Thésée et Héraklès sont cousins et ont des passions sœurs. Dans ce contexte, Zajonz estime que *πρέποντα* indique uniquement que les conduites des héros s'accordent parce qu'ils sont de même famille, sans qu'il y ait de nuance morale à accorder au terme¹. On peut donc se demander comment comprendre le terme *πρέποντα*, s'il désigne une simple adéquation dans le comportement des héros parce qu'ils sont cousins ou s'il souligne que le comportement de chacun convient à sa lignée.

Je suggérerais, en me distinguant de Zajonz, que les deux dimensions semblent indissociables : il a été affirmé plus haut dans le discours que Thésée était pourvu de l'excellence, que lui comme Héraklès étaient renommés. Dans la suite, en 23c, Isocrate insiste, il est vrai, sur la fraternité des héros, mais cette fraternité n'est pas n'importe laquelle : ils sont issus de la plus haute lignée imaginable pour des mortels. Euripide a déjà souligné le lien familial qui réunit les héros, mais il fait d'eux des cousins par leur mère² ; au contraire, Isocrate délaisse la branche maternelle, ainsi qu'Égée mentionné au § 18, pour rappeler qu'ils sont issus des plus grands des dieux. Isocrate ne se contente donc pas de mentionner qu'ils sont cousins, leur fraternité est présentée de la façon la plus prestigieuse possible. De même, si leurs passions (*ἐπιθυμῖαι*) sont sœurs, il ne s'agit pas non plus de n'importe quelles passions : alors que les passions décrites par Isocrate sont la plupart du temps condamnées³, elles sont dans notre discours, au contraire, causes de leurs actions pour protéger la vie humaine, ce qui les dotent d'une valeur morale positive. Il est difficile, dans ce contexte, d'envisager que *πρέποντα* ne soit pas pourvu d'une nuance morale comme l'est l'ensemble du propos⁴. La conduite et les passions de Thésée et d'Héraklès semblent tendre tout entières vers ce seul but, l'action civilisatrice, et cette conduite est appropriée à la haute lignée olympienne à laquelle ils appartiennent tous les deux.

Le statut de « champions » des hommes qui leur est donné en conclusion et qui leur est propre (*μόνοι οὔτοι*) met encore Thésée sur le même plan que son cousin, alors même que le texte n'évoque pas, pour lui, d'intervention divine qui lui aurait attribué une vie *φιλοκίδυνοσ* et *ἐπίπονοσ*. La recherche des dangers, et de là le fait d'être défenseur des hommes, paraissent être des qualités pré-déterminées chez Héraklès et ne sont pas présentées comme telles chez Thésée.

1 ZAJONZ 2002 p. 168.

2 Euripide *Héraklides* 207-12 ; de même dans Plutarque *Vie de Thésée* 7.1.

3 Isocrate *À Nicoclès* (II) 29 ; *Nicoclès* (III) 39 ; *Sur la Paix* 3, 26, 39.... ; *Aréopagitique* 76... Certains occurrences traitent de passions non condamnées toutefois : elles peuvent porter sur des objets bons ou mauvais (*Sur la Paix* 106) ; voir aussi *Sur l'Échange* 178, 220 ; *Philippe* 87.

4 Pour un usage similaire dans le corpus isocratique du verbe *πρέπω*, où le texte insiste aussi bien sur la correspondance à la situation qu'à la convenance morale, voir *Panegyrique* 71.

A.2. *L'atténuation de la valeur des exploits d'Héraklès.*

§ 24

La différence entre les deux héros que l'on vient de remarquer devient explicite avec la seconde étape de la comparaison, qui démontre que les actions de Thésée furent davantage bénéfiques et choisies que celles d'Héraklès. Les risques que chacun d'eux a affrontés sont caractérisés suivant une optique différente¹ : les adjectifs précisent les effets immédiats de l'action de Thésée pour les autres hommes (et pour les Grecs, de surcroît : ὠφελιμωτέρους καὶ τοῖς Ἑλλησιν οἰκειοτέρους τοὺς κινδύνους), tandis que pour Héraklès, la célébrité mentionnée (ὀνομαστοτέρους τοὺς κινδύνους) constitue un effet qui ne concerne que lui et rien n'est dit sur l'utilité, pourtant réelle, de son action.

Dès lors, tout ce qu'a accompli Héraklès est minimisé, d'abord en réduisant ses travaux à des peines dépourvues de toute utilité. Trois de ses travaux sont mentionnés, mais ils ont été soigneusement choisis et décrits afin d'aboutir à la conclusion qu'ils ne sont en rien bénéfiques aux autres et ne servent qu'à exposer Héraklès aux dangers². La sélection opérée par Isocrate exclut les actes où Héraklès accomplit une action civilisatrice, en détruisant des monstres par exemple : il n'est pas question de la lutte contre le lion de Némée, ni contre l'hydre de Lerne..., actes réalisés en Grèce et dont la nature bienfaitrice et civilisatrice est clairement affirmée chez d'autres auteurs³. Un second procédé s'ajoute à cette sélection, avec pour effet de réduire l'utilité de l'action d'Héraklès : les trois exploits mentionnés sont traités de sorte à en atténuer la grandeur. Pour le premier, il n'est question que de conduire des bœufs, sans que les conditions de cet exploit soient évoquées, et surtout sans

1 L'emploi du comparatif permet de faire la comparaison uniquement entre les dangers affrontés par l'un et par l'autre (puisque'ils sont les seuls héros envisagés, la comparaison vaut indirectement avec absolument tout le reste des hommes (K.G. vol. II.1, p. 22 point 3), mais l'intérêt du propos se concentre sur la comparaison de leurs exploits à eux deux.

2 Même remarque chez FLACELIÈRE 1961 *comm. ad loc.* et GOTTELAND 2001 p. 256.

3 Le lion de Némée est avant qu'Héraklès ne le vainque un « fléau pour les hommes », πῆμ' ἀνθρώποις, chez Hésiode (*Théogonie* 329). Voir aussi la liste des exploits que le héros effectue dans les *Trachiniennes*, où il insiste sur les créatures dont il débarrasse la terre. ὦ χέρες χέρες, / ὦ νῶτα καὶ στέρν', ὦ φίλοι βραχίονες, / ὑμεῖς ἐκεῖνοι δὴ καθέσταθ', οἳ ποτε / Νεμέας ἔνοικον, βουκόλων ἀλάστορα, / λέοντ', ἄπλατον θρέμμα κάπρροσήγορον, / βία κατειργάσασθε, Λερναίαν θ' ὕδραν, / διφυᾶ τ' ἄμεικτον ἵπποβάμονα στρατὸν / θηρῶν, ὕβριστήν, ἄνομον, ὑπέροχον βίαν, / Ἐρυμάνθιον τε θῆρα, τὸν θ' ὑπὸ χθονὸς / Αἰδου τρίκρανον σκύλακ', ἀπρόσμαχον τέρας, / δεινῆς Ἐχίδνης θρέμμα, τὸν τε χρυσέων / δράκοντα μῆλων φύλακ' ἐπ' ἐσχάτοις τόποις., Sophocle *Trachiniennes* v. 1089-1100, « Mains, mains, dos, poitrine, mes bras, c'est vous qui un jour avez tué violemment le lion demeurant à Némée, fléau des bouviers, créature monstrueuse et inabordable, et l'hydre de Lerne et l'armée hybride, farouche, au pas équestre, des sauvages (armée insolente, sans loi, supérieure en violence), et la bête d'Erymanthe, et le chien à trois têtes de l'Hadès souterrain, monstre invincible, créature née de la terrible Echidna et le dragon gardien des pommes d'or aux limites du monde ». Voir Euripide, *Héraklès* 377 sq pour une autre liste de ces exploits.

mention du gardien qu'Héraklès dut affronter, Géryon, décrit par exemple comme tricéphale par Hésiode¹. Les pommes du jardin des Hespérides impliquent également l'affrontement avec un autre monstre qu'Isocrate n'évoque pas, le dragon². Ainsi, Isocrate évite de mentionner les monstres dont Héraklès débarrasse la surface de la terre, même dans le cadre des exploits cités. Enfin, la remontée de Cerbère implique une descente aux Enfers qui est occultée, alors même que la catabase de Thésée a, elle, été évoquée comme un acte hors du commun au § 20. Les exploits accomplis par Héraklès sont finalement très largement minimisés et n'illustrent absolument pas son titre de champion de la vie humaine : sa vie encline aux dangers paraît n'avoir d'autre utilité que de lui apporter la renommée, comme son père l'a voulu (§ 17). La figure de Thésée se distingue alors et son titre de champion n'en apparaît, à l'issue de la présentation de ses actes, que davantage justifié : lui seul est dépeint comme utile aux hommes.

Outre cette distinction sur l'utilité des actes accomplis par chaque héros, une autre distinction est ajoutée au sujet de leur libre-arbitre. Héraklès a agi sous la contrainte d'un maître qui lui a imposé ses ordres pendant longtemps (ce que signale l'imparfait *προσέτατε* § 24), tandis que Thésée n'obéit qu'à lui-même (*αὐτὸς αὐτοῦ κύριος ὢν* § 25). Ainsi, non seulement la recherche des dangers n'est pas chez Thésée pré-déterminée par les dieux, mais en outre il les affronte de façon libre, obéissant à sa seule volonté.

A.3. *L'inépuisable liste des exploits du héros dévoué à tous les Grecs.*

§ 25-26

Face à ces quelques exploits d'Héraklès, d'une grandeur incontestée mais effectués sous la contrainte et jugés peu profitables aux Grecs, le comportement de Thésée, tel qu'Isocrate choisit de le décrire, correspond bien plus à son titre de champion. Dans la proposition introduisant ces exploits (25a), plusieurs procédés sont employés cette fois encore pour établir un contraste entre les exploits des deux héros. Les premier réside dans l'exposé des motivations et circonstances qui entraînent son action. Face à l'inutilité des œuvres d'Héraklès qui furent mentionnées, et face à la contrainte que subit ce héros, le discours insiste non seulement sur le libre-arbitre de Thésée (qui est son propre maître, *κύριος*) mais aussi sur la sélection qu'il fait des tâches à réaliser (*προηγήτο*), afin qu'elles bénéficient aux Grecs. Ainsi, non seulement Thésée apparaît, lui, véritablement comme un champion, mais en outre l'accent mis sur ses agissements en faveur des Grecs permet d'instaurer

1 Hésiode *Théogonie* 287-94.

2 Sophocle *Trachiniennes* 1100.

une continuité entre son action héroïque et son action politique, dont il sera question plus loin : avant d'être le chef d'Athènes, Thésée est d'abord un défenseur de tous les Grecs ; l'Athénien mène une action panhellénique et apparaît ainsi comme un modèle au regard des convictions d'Isocrate, en faveur de l'union des Grecs sous la conduite d'Athènes¹.

Le lexique contribue également à établir un contraste entre les deux héros, les tâches réalisées par Thésée étant dotées d'une nature bien différente de celle qui est attribuée aux travaux d'Héraklès : aux πόνοι, les peines dont s'acquitte Héraklès, sont opposés les combats, ἀγῶνες de Thésée. Les deux termes, πόνος et ἀγών, désignent une action héroïque², mais tandis que le terme πόνος insiste sur le caractère pénible des travaux effectués, l'emploi d'ἀγών suggère qu'il y a un enjeu dans les travaux de Thésée : le terme désigne une confrontation et signifie donc que Thésée agit pour gagner, face à un adversaire. De nouveau l'action d'Héraklès est traitée comme si elle n'avait d'autre fin que sa propre réalisation ; celle de Thésée permet à son auteur d'en tirer parti, à la fois pour lui, qui en sort gagnant, et pour les siens, qu'il sauve d'un adversaire.

Les exploits de Thésée développés illustrent ces caractéristiques. À l'aide d'un long développement sur quatre paragraphes (§ 25-28, pour les trois exploits principaux, mais il est encore question de quelques actions civilisatrices ensuite), le discours va mettre l'accent sur l'action volontaire de Thésée en faveur de la vie humaine, sur son activité permanente (d'abord contre le taureau de Poséidon § 25, contre les Centaures ensuite § 26, contre le Minotaure en même temps § 27), et en faveur des Grecs. Comme l'a plus précisément souligné Gotteland, l'action a toujours pour but de préserver une cité, peu importe laquelle, d'ailleurs : on ignore où Thésée affronte le taureau dans son premier exploit et quelles cités subissent les assauts des Centaures, seul compte le fait qu'il vient en aide, systématiquement, à une πόλις³. Le rôle de Thésée apparaît clairement, à la fin de chaque épisode, comme celui d'un civilisateur qui lutte contre la sauvagerie : il extermine des

1 GOTTELAND 2001 p. 256 : « Thésée, qui se dévoue pour l'ensemble de la Grèce, acquiert la stature d'un héros panhellénique au détriment d'Héraklès, et permet ainsi à la ville d'Athènes de réaffirmer son dévouement éternel à l'égard du reste de la Grèce ». Cette utilité pour les Grecs des exploits de Thésée fait de lui, selon A. Masaracchia, le champion de l'idéologie isocratique (« Teseo è in sostanza il campione della *Weltanschauung* isocratea », MASARACCHIA 2003 p. 164).

2 Les deux termes ont été déjà associés à Héraklès : πόνοι, Sophocle *Trachiniennes* 170 ; Euripide *Héraklès* 357 et 427 ; ἀγῶνες : Sophocle *Trachiniennes* 159. Dans *l'Alceste*, Héraklès appelle les travaux imposés par Erysthée πόνοι, mais la lutte contre Diomède qu'inclut le travail qu'il doit désormais réaliser (lui ravir ses cavales) est appelée ἀγών (Euripide *Alceste* 487-89). Voir aussi, pour πόνοι, Sophocle *Trachiniennes* 170 ; Euripide *Héraklès* 357 et 427 ; ἀγῶνες : Sophocle *Trachiniennes* 159. La notion de bienfaisance (εὐεργέτης, εὐεργετῶ) est déjà attribuée à Thésée dans les *Suppliantes* 1177 par Adraste, et à Héraklès par Thésée dans *l'Héraklès* 1252.]

3 GOTTELAND 2001 p. 258.

créatures sauvages et hors normes (« il délivra », ἀπήλλαξε, la cité des menaces que le taureau faisait peser, § 25 ; il « fait disparaître », ἠφάνισεν, la race des Centaures, § 26 ; il « maîtrisa » le Minotaure, κρατήσας, et « libéra » ainsi la cité, ἠλευθέρωσεν, § 27). Ces termes contrastent avec la concision de mise pour parler de l'action d'Héraklès. Aucune précision n'est en effet donnée pour ses actes, les verbes décrivent son action de façon prosaïque, rien ne souligne l'héroïsme dont il fait preuve : il a conduit les bœufs, ἀγαγεῖν, apporté des pommes, ἐνεγκεῖν, fit remonter Cerbère ἀναγαγεῖν § 24 – qu'il le soit des Enfers est négligé pour que son action soit minimisée.

L'observation plus détaillée des épisodes permet d'observer que pour illustrer ces caractéristiques exposées d'office, les données de chaque épisode mythique sont sélectionnées pour ne conserver que les plus favorables à Thésée.

A.3.α. L'épisode du taureau.

Il semblerait que circulait à l'époque classique une version où Thésée combat contre le taureau à la demande de son père. Selon des récits plus tardifs, Égée est mal disposé à l'égard de Thésée, lorsque celui-ci arrive à Athènes et que son père ne l'a pas encore reconnu. Médée est à l'origine de cette suspicion, et Égée décide d'envoyer Thésée affronter le taureau de Marathon¹. On a fait l'hypothèse que cette version circulait dès l'époque classique : quelques vases attiques représentent à proximité de Thésée combattant le taureau une femme qui, dans les représentations postérieures à 430, est clairement identifiée à Médée en raison de son costume oriental². Dans les sources littéraires classiques que nous avons conservées, la lutte de Thésée contre le taureau n'est mise en scène que dans l'*Égée* de Sophocle et l'*Égée* d'Euripide. Les fragments préservés ne donnent que très peu d'informations sur le contenu de chaque pièce, mais celle d'Euripide met en scène une figure féminine, qui a pu être identifiée à Médée et a amené l'hypothèse que le dramaturge développait la version qu'on vient d'exposer : l'exploit de Thésée serait effectué sur ordre d'Égée³. Chez Isocrate,

1 Apollodore *Épitomé* I 5-6 ; Plutarque *Vie de Thésée* 12.

2 Cratère du Musée Archéologique national de Madrid n°217 (répertorié sous le numéro 215394 dans la base CVA) ; cratère de la collection Adolphseck, Schloss Fasanerie n°78 (217590 base CVA). T. Webster identifie d'autres vases présentant Médée près de Thésée pendant son exploit (WEBSTER 1967 p. 297-98) mais cette identification de la figure féminine est mise en doute dans le CVA. C. Servadei fait également preuve de prudence pour les vases antérieurs à 430 (SERVADEI 2005 p. 78).

3 R. Kannicht, dans son édition des fragments, se contente d'identifier les trois protagonistes Médée, Thésée et Égée (KANNICHT 2004 vol. V 1 p. 152). D'autres font l'hypothèse que la pièce d'Euripide présente la même trame que le récit d'Apollodore : Webster (WEBSTER 1967 p. 77-9) ou encore Fr. Jouan et H. Van Looy dans leur édition des fragments d'Euripide (JOUAN-VAN LOOY 1998 vol. VIII 1 p. 6 sq.).

rien n'est dit sur la raison pour laquelle Thésée se retrouve face au taureau. Ce silence laisse entendre qu'il agit de sa propre initiative, allant volontairement au devant du danger, et dans la mesure où aucune motivation n'est donnée, l'insistance sur le statut de champion bienfaiteur suggère qu'il agit de son propre chef pour venir en aide à la cité menacée.

La manière d'identifier le taureau qu'Isocrate choisit est singulière : l'animal n'est pas associé à un lieu (on parle traditionnellement du taureau de Marathon) et il n'est identifié que comme envoyé par Poséidon, or cette origine divine ne nous est pas connue autrement à l'époque classique¹. Faire du taureau un fléau divin implique qu'il constitue une menace extrêmement puissante : le courage de Thésée et sa victoire en sont d'autant plus remarquables.

A.3.β. L'épisode des Centaures.

L'iconographie représente Thésée combattant aux côtés des Lapithes contre les Centaures², récit qui est peu développé dans les sources littéraires à notre disposition : la première et seule mention de la participation de Thésée à ce combat qui apparaisse avec certitude se situe dans le *Bouclier* attribué à Hésiode (vers 178)³. Par contre, le combat d'Héraklès contre les Centaures est attesté, dans les sources iconographiques, chez Hésiode ou encore les poètes tragiques⁴ : ce point est occulté, ce qui a pour effet de rehausser la valeur de Thésée, présenté comme le seul héros à s'opposer à cette race et à l'affaiblir.

1 Seules des sources bien postérieures attestent comme Isocrate cette idée : Pausanias (I 27.9) et Apollodore (II 5.7 et III 1.3). Dans l'iconographie archaïque et classique, la seule figure masculine parfois représentée aux côtés de Thésée contre le taureau est Égée (SERVADEI 2005 p. 72 notamment).

2 Voir BROMMER 1982 p. 104 *sq.* et particulièrement pour les céramiques SERVADEI 2005 p. 141 *sq.*

3 Ce combat est mentionné dès l'*Iliade* mais la mention de la participation de Thésée pose problème. Il en est une première fois question au chant I, vers 262-72, dans un discours de Nestor qui précise que ce combat opposait les Lapithes, êtres très forts, καρτίστοι, aux Centaures, eux aussi καρτίστοι, décrits comme des « êtres sauvages des montagnes », φηρέες ὄρεσκῶοι. Nestor précise avoir été appelé par les Lapithes et conclut son récit par la comparaison entre ces guerriers et ceux d'aujourd'hui, dont aucun ne peut égaler la force. Le vers 265 mentionne la présence de Thésée aux côtés des Lapithes mais le vers est parfois considéré comme interpolé. G.S. Kirk et W. Leaf considèrent que ce vers interpolé aurait été emprunté au récit du même épisode par le *Bouclier* attribué à Hésiode, vers 182. G.S. Kirk remarque que le vers de l'*Iliade* n'est pas discuté par les scholies, qu'il est cité par Dion et Pausanias comme étant homérique mais que peu de papyri le conservent (LEAF 1900-02 (1971) ; KIRK 1985 comm. *ad hoc*). Une seconde référence à ce combat, sans que Thésée soit cité, est effectuée au chant II, où il est dit que Pirithoos a chassé du Pélion les Centaures, repoussés plus loin en Thessalie. L'*Odyssée* évoque le forfait du Centaure Eurytion au mariage d'Hippodamie et de Pirithoos (sa tentative d'abuser de la mariée), qui a entraîné une querelle, νεῖκος, entre les deux peuples (*Odyssée* XXI 295-304).

4 Hésiode fgt. 302 M.-W. ; Sophocle *Trachiniennes* 1095-6 ; Euripide *Héraklès* 181-2 et 364 *sq.*

Comme dans l'épisode précédent, les circonstances qui amènent Thésée à agir contre les Centaures sont très peu développées : l'origine de l'antagonisme entre les Lapithes et les Centaures et de l'alliance des Lapithes et de Thésée, à savoir le mariage de Pirithoos et Hippodamie, évoqué d'abord dans l'*Odyssée*, est occultée. Le nom de Pirithoos, rattaché, au § 20, aux multiples actes transgressifs commis par Thésée pour s'emparer d'Hélène puis de Koré, est ainsi évité. En parallèle de ce silence, les centaures sont représentés comme des agresseurs, ayant déjà sévi et menaçant de sévir encore contre les cités. Isocrate décale donc les origines de la lutte contre les Centaures : il ne s'agit plus d'un événement privé qui tourne mal, mais de multiples agressions, qui donnent à l'épisode une dimension militaire. Face à eux, Thésée mène une guerre : il s'allie aux Lapithes (σύμμαχος), et combat militairement (στρατευσάμενος, μάχη νικήσας)¹. Et puisqu'il vainc les agresseurs des cités, l'action militaire de Thésée a des effets politiques².

La représentation des Centaures, de même que celle du taureau de Poséidon, se distingue de la représentation traditionnelle pour mettre en avant leur dangerosité et défaut moral, ce qui rehausse la valeur de Thésée et l'utilité de son acte. Les références antérieures aux Centaures mentionnent essentiellement trois caractéristiques : leur caractère sauvage, leur pilosité et leur violence, ὕβρις³. Isocrate mentionne de façon condensée leur nature monstrueuse à travers leur hybridité mais il ajoute la mention de caractéristiques physiques : la vitesse et la force (ῥώμη)⁴, qui marquent leur puissance au combat et constituent des qualités auxquelles Thésée va être directement confronté, et l'audace (τόλμη), signe d'un défaut moral.

Malgré la puissance de ses adversaires, Thésée paraît les avoir exterminés seul : quoiqu'il soit initialement allié des Lapithes, il n'est plus question d'eux ensuite, et Thésée seul est le sujet des verbes informant de sa victoire (νικήσας, ἔπαυσεν, ἠφάνισεν). Le texte opère de cette façon une focalisation sur sa personne, Thésée se voit alors attribuer à la fois la victoire dans la guerre et la

1 Je considère que les trois participes apposés σύμμαχος γενόμενος, στρατευσάμενος, τούτους μάχη νικήσας ont une valeur temporelle : « une fois devenu allié, alors qu'il menait le combat, il remporta la victoire au combat contre eux ». Je renvoie à Zajonz pour le problème de texte concernant la coordination ou non des deux premiers participes (ZAJONZ 2015 p. 176).

2 Ce qu'ont déjà remarqué Gotteland et Zajonz (GOTTELAND 2001 p. 257-58 ; ZAJONZ 2002 p. 176).

3 Pour leur nature sauvage : *Iliade* I 268 déjà mentionné, φηρές ὄρεσκῶοι, « êtres sauvages des montagnes » ; Théognis (I 541-42) les qualifie de « mangeurs de chair crue » (ὠμοφάγοι) ; le chœur de l'*Héraklès* d'Euripide parle de la race « montagnarde des sauvages Centaures », ὄρεινόμον ἀγρίων Κενταύρων (v. 364). Pour leur pilosité : *Iliade* II 742, Φῆρες λαχνήεντες, « êtres sauvages velus » ; *Hymne homérique à Hermès* 224, où le centaure est décrit « au cou velu », λασιαύχης. Pour leur ὕβρις : elle les perd selon Théognis I 541-42 ; Sophocle *Trachiniennes* 1095-96 ; *Amphitryon* évoque à leur sujet la « violence des quadrupèdes » chez Euripide (τετρασκελὲς ὕβρισμα, *Héraklès* 181).

4 Nestor a déjà dans l'*Iliade* I 267 signalé que les Centaures sont très forts, καρτίστοι.

responsabilité de l'extermination de toute la race des Centaures, rôle qui dans les sources antérieures revient à Héraklès ou à Pirithoos¹.

A.3.γ. Le Minotaure : un condensé de l'action héroïque et politique de Thésée.

Le troisième exploit constitue le point d'orgue des actes civilisateurs de Thésée, car le monstre représenté est le plus menaçant des obstacles exposés (l'anacoluthé au début du § 27, τὸ τέρας τὸ τραφὲν μὲν... τῆς Ἡλίου θυγατρὸς, participe à le distinguer des précédents exploits). C'est la raison pour laquelle la chronologie traditionnelle des faits n'est pas respectée : le combat contre le Minotaure, exploit de jeunesse, est bien antérieur au combat de la maturité contre les Centaures², mais il clôt la liste parce qu'il condense les caractéristiques des deux précédents adversaires. Le Minotaure est en effet présenté comme un animal né de la fille du Soleil et il afflige la cité en vertu d'un oracle : il est ainsi d'origine divine, comme le taureau de Poséidon. Mais il est aussi décrit au § 28 comme un monstre hybride et doté d'une forme de force physique, caractéristiques semblables à celles des Centaures.

Cependant, ce n'est encore là qu'une partie du problème auquel est confronté Thésée : le danger qu'il représente sur la ville est distinct des deux premiers. Le taureau comme les Centaures sont des fléaux aux conséquences politiques, puisqu'ils sévissent près des cités. Le Minotaure représente un problème d'ordre différent, qui est représenté progressivement à l'aide de plusieurs paradoxes. Contrairement au taureau et aux Centaures, le Minotaure ne menace pas une cité sur son sol mais les victimes viennent à lui (elles sont conduites à lui : ἀγομένους, προπεμπομένους) ; elles sont pleurées comme lors d'un deuil, alors qu'elles ne sont pas encore mortes (πενθουμένους ἔτι ζῶντας). Et tous participent à ce cérémonial (πανδημεί), quoique le caractère hors-la-loi de la mort des jeunes soit évident aux yeux de tous : c'est ce paradoxe que souligne l'alliance des adjectifs qualifiant la mort des jeunes : ἄνομον καὶ προὔπτον, dont le premier pointe le caractère illégal de cette mort des jeunes gens. Pour l'instant, Isocrate pointe la présence d'un problème interne à la cité. Ce n'est, là encore, pas tout. Un nouveau paradoxe est souligné ensuite (fin du § 27 et § 28) : la cité dotée d'un dirigeant (Thésée en est ἄρχων) a les pieds et les poings liés par des « ennemis intimes », ἐχθροί (ἐχθρός désigne l'ennemi personnel, par opposition à l'ami³ : Athènes est soumise

1 L'*Iliade* chante que c'est Pirithoos qui chasse les Centaures (II 742).

2 Gotteland explique ce point par une représentation très condensée des hauts faits de Thésée (GOTTELAND 2001 p. 257).

3 Voir notamment l'opposition récurrente chez Isocrate entre ἐχθρός et φίλος (*Panégryrique* 152, 168 ; *Nicochlès* (III) 58 et plus particulièrement l'opposition entre les « adversaires par nature », φύσει

à un ennemi qui lui est personnellement hostile, ce qui est potentiellement plus menaçant que l'ennemi d'une guerre qui peut être limitée dans le temps et rester dans les limites de la légalité) ; cette cité censée être libre (même si cela n'est pas dit, on sait qu'il s'agit d'Athènes) aura besoin d'être libérée par son chef (ἡλευθέρωσεν § 28). Au problème de politique intérieure, s'ajoute donc un problème de politique extérieure.

Le Minotaure est ainsi un condensé de tous les périls possibles pour une cité, à la fois monstre sauvage, fléau d'origine divine, problème de politique intérieure (il est le signe d'un renoncement des habitants face à une situation à la fois hors norme et hors-la-loi) et problème de politique extérieure de la ville (il est l'instrument de la soumission de la ville par ses ennemis, toujours en dépit de toute loi¹). Thésée affronte un problème doublement héroïque et doublement politique, ce qui fait de sa victoire le plus grand des exploits (d'autant plus souligné qu'il est mentionné en dernier) et sa réussite permet de faire la transition entre la figure du champion de la civilisation et la figure du dirigeant idéal.

La représentation de ce péril à plusieurs facettes que Thésée neutralise passe, comme pour les précédents récits d'exploits, par une sélection des éléments du mythe les plus favorables à l'image non seulement de Thésée, mais aussi de la « ville » concernée, Athènes. La dette qu'elle doit à ses ennemis est justifiée par un oracle, dont Isocrate évite de dire pourquoi il a été consulté. La raison en est transmise par des sources postérieures à Isocrate mais, puisqu'il s'agit bien souvent de compilations, elles laissent ouverte la possibilité que les éléments mythologiques qu'elles rapportent aient été connus dès l'époque classique : suite au meurtre d'Androgée, fils et successeur de Minos, auquel les Athéniens ont d'une manière ou d'une autre pris part, les dieux accablent l'Attique, et la consultation de l'oracle de Delphes leur apprend qu'ils doivent réparer le meurtre en satisfaisant une demande de Minos, qui sera donc le tribut au Minotaure². Isocrate laisse de côté le fait que le tribut vaut pour réparation d'un crime, et insiste au contraire, par le double emploi de ἄνομος, sur le fait que cette rançon ne répond à aucune loi établie par la justice des hommes : l'orientation qu'il donne au récit fait des Athéniens des victimes.

πολεμίοι et les « ennemis ancestraux », πατρικοί ἐχθροί dans le *Panegyrique* 184.

- 1 Zajonz écarte au contraire le sens législatif et estime que l'adjectif souligne une « violation des règles de l'humanité » (ZAJONZ 2002 p. 181).
- 2 Pour les sources et les différentes versions de l'implication des Athéniens dans l'assassinat d'Androgée, voir CALAME 1996b p. 78-80. Entre autres, Diodore précise qu'Androgée fut tué à l'instigation d'Égée ; Plutarque n'impute pas le crime à Égée mais précise qu'il a été commis par ruse, δόλω (Diodore IV 60 ; Plutarque *Vie de Thésée* 15).

La chronologie traditionnellement associée à l'épisode est bouleversée : Thésée est représenté comme chef de la cité, alors qu'il n'est traditionnellement que le successeur désigné d'Égée. On remarque aussi que Thésée fait le choix d'aller affronter le monstre : Isocrate a écarté les versions présentées par Phérécyde et Hellanicos où il est contraint de se confronter au monstre¹. Ces choix ont des implications dans la représentation de Thésée. Le montrer en chef prenant les devants permet de donner une intensité plus grande à son indignation face à la situation : le fait qu'il soit prêt à renoncer à la vie et à la direction de la cité montre combien la situation de soumission dans laquelle est la ville est inadmissible et combien Thésée se soucie de libérer sa cité des contraintes imposées par ses ennemis. Faire de Thésée le dirigeant de la cité dès cet épisode permet aussi, comme nous l'avons déjà remarqué, d'illustrer sa bonne gouvernance de la ville et d'annoncer l'éloge à venir de son commandement.

Dernier point, l'exploit contre le Minotaure est raconté de façon très succincte, en trois participes (σύμπλους γενόμενος, κρατήσας φύσεως, τοὺς παῖδας διασώσας § 28). Cette concision, qui est certes constante dans la représentation des actions de Thésée (le rapt d'Hélène et les deux précédents exploits ne sont pas non plus décrits en détail), a ici deux avantages : outre l'impression de rapidité et d'efficacité qui en ressort, elle fait l'impasse sur le fait que Thésée n'a pas agi seul mais a reçu l'aide d'Ariane contre le Minotaure. L'accent est par contre placé sur les effets positifs de l'action de Thésée pour sa ville, malgré la difficulté rencontrée².

B. La réaffirmation des objectifs du discours : célébrer Thésée pour mieux louer Hélène (§ 29-31).

§ 29-30

Le récit des exploits de Thésée s'interrompt au profit d'une mise en scène de la réflexion de l'orateur sur son discours, de sa gêne face au fait que le discours se porte hors de ce qui est opportun et qu'on puisse lui reprocher de parler de Thésée plus que d'Hélène³. Certains chercheurs se sont

-
- 1 Selon Phérécyde, Thésée aurait été tiré au sort pour faire partie des jeunes gens sacrifiés au Minotaure (Phérécyde fgt. 148 Jacoby = scholie à l'*Odyssée* XI 320) ; d'après Hellanicos, il aurait été sélectionné par Minos en personne (Hellanicos 4 F 164 Jacoby = Plutarque *Vie de Thésée* 17).
 - 2 Le tribut est une véritable plaie : l'adjectif δυσπαλλάκτος, « difficile à abolir », qualifie traditionnellement un problème médical : la douleur, ὀδυνή, chez Sophocle (*Trachiniennes* 959) et dans le corpus hippocratique (*Prorrhétique* II 4), une blessure (έλκος, *Prorrhétique* II 11) ou encore une maladie (νοσήμα / νόσος dans le corpus hippocratique : *Des affections* 31 ; *De la nature des femmes* 40 ; voir aussi Platon, *Timée* 85b).
 - 3 Isocrate use du motif, récurrent dans son œuvre, de la difficulté à traiter d'un sujet où les arguments abondent. Introduit par le verbe ἀπορῶ (« manquer de ressources »), il souligne la difficulté, soit à choisir quoi dire et quoi laisser de côté (*Sur l'attelage* 39), soit à organiser les idées du discours (*Sur*

interrogés sur les effets de cette représentation, au-delà de l'impression de spontanéité et d'improvisation du discours qu'il crée¹. Dans un article où elle développe l'hypothèse que l'*Éloge d'Hélène* est un discours d'école dans lequel Isocrate commente sa façon de composer le discours afin qu'il serve de modèle à ses élèves, M. Valozza lit les hésitations des § 29 et 30 comme une représentation des doutes et des réflexions du professeur de rhétorique prêt à « se transformer en normes et en exemples, devant le cercle restreint de ses auditeurs, de ses élèves »². Il est juste de considérer que, dans la perspective d'Isocrate où tout discours a une valeur éducative et politique, le passage a un intérêt pédagogique, néanmoins, la remarque de Valozza ne prend pas en compte le passage dans son contexte et laisse de côté le fait qu'il puisse avoir un intérêt au sein de l'argumentation. Or, les hésitations d'Isocrate soulèvent un réel problème : depuis que l'éloge de Thésée a commencé au § 23, Hélène est absente.

Cette difficulté a été remarquée par deux commentateurs du discours, Gusmano et Bons, pour qui, à travers ce passage, Isocrate reconnaît transgresser les limites du discours mais s'en justifie en arguant de l'abondance des exploits de Thésée³. Ces deux points sont justes et cette mise en scène constitue donc un moyen de parler différemment des exploits de Thésée. Cependant, le passage ne constitue pas qu'une simple justification : cela ne réglerait pas le problème du fait qu'Hélène est perdue de vue, et voudrait dire qu'Isocrate reconnaît ce problème mais continue tout de même ensuite longuement de parler de Thésée.

Deux éléments n'ont pas été suffisamment repérés dans ce passage : le premier est sa position charnière, entre la présentation des exploits héroïques de Thésée et l'exposé de son œuvre politique. Isocrate reconnaît le problème au sein de son discours mais continue ensuite de parler tout aussi longuement de Thésée, quoique dans un autre domaine. Le second élément qui n'a pas été soulevé est qu'Isocrate ne reconnaît pas simplement s'éloigner de son sujet : il reconnaît être porté hors de ce qui est opportun mais dans le même temps affirme toujours parler d'Hélène.

L'analyse de la progression de l'argumentation dans ce passage permet de remarquer que les principaux effets de ce commentaire sont, d'une part, non seulement de donner l'impression que la liste des exploits de Thésée est très fournie, mais aussi de valoriser tous les exploits de cette liste et, d'autre part, de prévenir que l'objectif initial, louer Hélène, est toujours en cours, et de permettre ainsi de poursuivre la discussion sur Thésée.

l'échange 140), soit à faire l'éloge d'actes d'une grandeur incomparable (*Archidamos* 105).

1 BONS 1996 p. 185.

2 VALLOZZA 2016 p. 115-16.

3 GUSMANO 1960 *ad loc* ; BONS 1996 p. 185.

À travers l'hésitation qui est représentée, Isocrate continue de parler des exploits de Thésée, à l'aide d'une prétérition : il évoque rapidement d'autres actes de Thésée tout en affirmant choisir de les laisser pour partie de côté. En commençant par préciser qu'il n'est qu'au milieu, μεταξύ, du récit des exploits, Isocrate laisse entendre que tous les autres non encore développés sont nombreux et de même valeur que ceux exposés auparavant. La reprise de certains des termes qui furent employés pour ces précédents hauts faits donne la même gravité à tous les dangers que Thésée contribue à éliminer (il écarte des malheurs extrêmes et terribles, πολλῶν καὶ μεγάλων συμφορῶν ἀπήλλαξεν, de même que la lutte contre le taureau de Poséidon a écarté une grande peur et une grave pénurie, μεγάλου φόβου καὶ πολλῆς ἀπορίας ἀπήλλαξε) et leur donne aussi la même valeur politique (leur caractère transgressif envers les lois, παρανομία fait écho au tribut illégal, ἄνομος, dû au Minotaure¹).

Ce n'est pourtant pas le cas. Les exploits contre Sciron et Cercyon sont d'un enjeu bien moindre et sans portée politique : tous deux sont des bandits de grand chemin, que Thésée rencontre sur sa route entre Trézène et Athènes, ils sont certes du côté du désordre et de l'illégalité, mais ce ne sont pas des monstres qui menacent directement une ville². En parallèle, Isocrate laisse de côté d'autres combats que mène Thésée, toujours sur la route de Trézène à Athènes, qui partagent davantage de points communs avec les trois exploits exposés auparavant : l'hybridité avec la femelle Phaïa, la cruauté avec Procuste ou Sinis, qui torturent les passants. Isocrate cite donc les ennemis les moins sauvages en feignant de ne pas avoir l'occasion de les développer autant qu'il le voudrait et qu'ils le méritent, et en instaurant un parallèle avec le taureau, les Centaures et le Minotaure. Cela

1 Aucune différence de sens ne semble s'imposer dans le corpus isocratique entre les substantifs ἀνομία et παρανομία. Isocrate use du premier à cinq reprises (*Busiris* 38 ; *Panegyrique* 114 ; *Archidamos* 64 ; *Sur la Paix* 96 ; *Panathénaique* 55), du second à six reprises (*Éloge d'Hélène* 29 ; *Busiris* 5 ; *Plataïque* 4, 22 ; *Sur la paix* 45 ; *Aréopagitique* 20), de l'adjectif ἄνομος cinq fois (*Éloge d'Hélène* 27, 28 ; *Panegyrique* 111 ; *Plataïque* 8 ; *Panathénaique* 259) et de παρανόμος à trois reprises (*Busiris* 42 ; *Panathénaique* 135 ; *Lettre aux fils de Jason* 12).

2 Pour les sources iconographiques sur les luttes contre ces deux brigands, je renvoie notamment à l'ouvrage de Servadei (SERVADEI 2005). Pour les sources littéraires : la plus ancienne évocation de ces exploits de jeunesse de Thésée se trouve dans le dithyrambe 4 de Bacchylide, où est évoqué son triomphe contre Sinis, la laie de Cremmyon, Sciron, Cercyon et Procuste. Euripide mentionne également la victoire contre Sciron et Sinis dans *Hippolyte* (v. 977-79), et Xénophon parle, sans citer Thésée, du fait que les étrangers ne sont plus maltraités par Sinis, Sciron et Procuste (*Xénophon Mémoires* II 1). Sciron semble également avoir fait l'objet d'une pièce satyrique de la part d'Euripide et d'une pièce d'Epicharme (fgts. 125-26 Kaibel). Il est enfin évoqué, avant Isocrate, par Sophocle (fgt. 24 Radt, attribué à la pièce *Égée* et fgt. 730C Radt, peut-être issu de la pièce *Thésée*) et Hellanicos (1a 4f Jacoby, fgt. 165 et 3b 323a F Jacoby, fgt. 15). Quant à Cercyon, il semble avoir lui aussi fait l'objet d'une pièce satyrique de la part d'Eschyle (fgts. 202-07 Radt), mais dans la mesure où ce personnage est aussi connu pour un autre épisode mythologique (la découverte de l'enfant mis au monde par sa fille), il n'est pas certain que le combat de Thésée en soit le sujet.

a pour effet de donner à ces exploits la même grandeur et la même portée bénéfique. Le héros est aussi représenté constant dans son rôle de « champion » et « bienfaiteur » volontaire, par le fait qu'il se dresse en « adversaire », ἀνταγωνιστής, contre les ennemis. Néanmoins, Isocrate prend soin de ne pas mentionner que les ennemis ici neutralisés ont été rencontrés par hasard sur la route. Les caractéristiques de Thésée et de ses exploits exposés dans les trois premiers exemples sont donc repris et reformulés explicitement, et donnent à ces nouveaux épisodes la même portée civilisatrice et politique.

Le commentaire d'Isocrate oriente également la façon dont il faut lire le propos sur Thésée dans le cadre du discours sur Hélène. Deux raisons sont données à l'hésitation à parler plus longuement des exploits du héros : le fait que le discours se développerait hors de ce qui est opportun (ἐξ καιρῶν) et la crainte que le discours paraisse à certains s'éloigner de son sujet initial, l'éloge d'Hélène. Isocrate reconnaît ainsi qu'il y a une difficulté propre à son discours, mais il en fait immédiatement un problème de réception. Il balaie alors ce problème en suggérant d'emblée qu'il repose sur une mauvaise interprétation : le discours peut *sembler* à certains se détourner d'Hélène, cela suggère qu'il ne le fait pas réellement. Il va même plus loin en dénigrant ceux qui critiqueraient son discours pour cette raison : Isocrate leur fait une concession, en acceptant de ne plus traiter que très rapidement des exploits de Thésée pour plaire à ces critiques, qui sont décrits d'abord d'une manière qui remette en cause leur reconnaissance envers le héros national (διὰ τοὺς δυσκόλως ἀκρωμένους, « à cause de ceux qui écoutent (les exploits de Thésée) sans plaisir »), ensuite en les caractérisant par leur habitude d'envier et de mépriser les discours des autres (τῶν εἰθισμένων φθονεῖν καὶ τοῖς λεγομένοις ἄπασιν ἐπιτιμᾶν). Ceux qui trouveraient quelque chose à redire à son discours sont ainsi dénigrés et assimilés à des détracteurs professionnels, et non à des juges compétents. De cette façon, Isocrate neutralise toute critique qui pourrait lui être faite et il paraît, en contrepoint de ces spécialistes du dénigrement, être lui-même compétent en matière de composition de discours, puisqu'il se montre capable de s'adapter aux exigences des critiques, même celles qui sont infondées. En faisant du problème interne à son discours un problème de réception liée à la mauvaise interprétation de mauvais lecteurs, Isocrate retourne la situation à son avantage : il annihile toute critique qui pourrait lui être faite pour le risque que son discours court pourtant réellement, comme il l'a lui-même initialement reconnu.

Toute critique qu'on pourrait faire au développement sur Thésée est neutralisée, et quiconque penserait que le discours s'attache plus à Thésée qu'à Hélène serait en tort : ce commentaire sur son travail permet à Isocrate de réaffirmer que montrer les exploits de Thésée est un moyen de louer Hélène. Mais on peut ajouter une précision par rapport à la première affirmation, énoncée au § 22. Le développement sur ses exploits a montré que c'est un héros bienfaiteur pour les cités grecques qui s'est intéressé à Hélène : à travers cette représentation de Thésée, Hélène est, de manière indirecte pour le moment, rattachée à la sphère politique. La conséquence est que le discours, derrière sa feinte concession, va pouvoir continuer son développement sur Thésée, sans craindre aucune critique.

Pour conclure sur ces deux paragraphes : par cette représentation de son hésitation et de sa concession, Isocrate valorise toujours la figure de Thésée, en faisant mine de laisser de côté des exploits aussi prestigieux que ceux qui furent exposés. Il réaffirme également ses compétences, en se représentant capable d'adapter son discours aux exigences du public. Enfin, il prend en compte ce qui pourrait paraître problématique dans son discours, le fait qu'on perde Hélène de vue, déjoue toute critique en expliquant que le développement sur Thésée répond toujours au sujet, et légitime ainsi la suite de la discussion à son sujet.

§ 31

Une fois réaffirmé le fait que parler de Thésée est toujours un moyen de servir Hélène, le discours poursuit son éloge du héros. Sous couvert de respecter son engagement à évoquer succinctement les actes de Thésée, Isocrate propose une synthèse de ses qualités : la concision qu'il s'impose permet d'associer une qualité à un ou deux exploits à peine développés et dont l'exposé est orienté. Une orientation politique est en effet donnée à ces actes, ce qui permet d'effectuer à travers eux une transition entre exploits héroïques et bonne gouvernance politique.

La première qualité de Thésée rappelée reprend ce qui a été précédemment mis en valeur et notamment le choix libre du héros de s'exposer aux dangers (dans une formulation qui rappelle le caractère « enclin au danger » que Zeus a donné à Héraclès, φιλοκίνδυνος § 17 et s'y oppose, αὐτὸς καθ' αὐτὸν ἐκινδύνευσεν, « il s'est lui-même, de lui-même, mis en danger »). Les suivantes éclairent son action politique. Pour la science de la guerre, il importe peu de savoir à quels combats il est fait allusion¹, l'accent est placé sur le fait que Thésée a mené des combats collectivement : il agit

1 Flacelière et Zajonz suggèrent tous deux que l'Amazonomachie peut correspondre, et Zajonz ajoute aussi le combat auprès d'Adraste (FLACELIÈRE 1961 *ad loc* ; ZAJONZ 2002 p. 190).

donc pour des cités solitairement comme Héraklès, mais il agit aussi avec la cité, et sans doute à la tête de la cité.

Les événements qui illustrent la piété de Thésée vont un peu plus loin dans la présentation de son action politique. La façon dont les épisodes décrits l'illustre n'apparaît pas de manière évidente : dans le premier cas, elle s'exprime par l'aide que le héros apporte à Adraste pour lui permettre de reprendre aux Thébains les corps des chefs et des soldats morts aux pieds de Thèbes après la guerre fratricide des fils d'Œdipe et de leur rendre les honneurs funèbre¹. Dans le second exemple, la piété de Thésée apparaît dans le secours qu'il apporte à des suppliants.

L'énoncé insiste par contre clairement sur le fait que le héros athénien a pris deux fois les armes, de surcroît pour vaincre les cités historiquement rivales d'Athènes. Sur le même modèle que les récits des exploits précédents, cette présentation résulte de la sélection par Isocrate, dans les sources traitant de ces épisodes mythiques, de données servant son propos : Isocrate choisit ainsi la version attestée chez Euripide dans les *Suppliantes* selon laquelle Thésée a pris les armes contre Thèbes. Selon Plutarque, *Vie de Thésée* (§ 29), une autre version de l'épisode serait proposée par Eschyle dans les *Éleusiniens*, où Thésée ferait fléchir Thèbes uniquement par la persuasion². En ce qui concerne les Héraklides, certaines sources placent l'épisode durant le règne athénien du fils de Thésée, Démophon³. Isocrate mentionne en outre la victoire non pas contre Eurysthée, traditionnellement nommé comme étant l'ennemi des Héraklides, ni contre Argos, le nom d'origine mythologique de sa ville, mais contre les Péloponnésiens, employant donc le nom historique du peuple de la région⁴. Thésée se révèle ainsi avoir vaincu les deux grandes rivales d'Athènes pour l'hégémonie de la Grèce à l'époque d'Isocrate, Thèbes et Sparte. Isocrate ne se contente donc pas de donner à Thésée une stature politique, il transpose dans le passé mythologique les luttes

1 Selon Calame, c'est la tragédie attique qui donne à Thésée une place dans le mythe thébain et dans le mythe d'Héraklès (CALAME 1996b p. 407). Gotteland précise que l'*Éloge d'Hélène* est le seul discours rhétorique qui rattache précisément Thésée aux mythes d'Adraste et des Héraklides, les autres orateurs évoquant plutôt l'action de la collectivité athénienne (GOTTELAND 2001 p. 271).

2 Plutarque dit privilégier la version eschyléenne dans la mesure où elle est majoritairement partagée (οὕτω γὰρ οἱ πλεῖστοι λέγουσι). Hérodote évoque aussi une guerre menée avec Adraste pour récupérer les cadavres, mais il n'évoque pas d'intervention de Thésée (Hérodote IX 27).

3 C'est le cas d'Euripide dans les *Héraklides*. Une pièce d'Eschyle porte le même nom que celle d'Euripide, mais ses rares fragments ne permettent pas de comprendre qui accueillait les enfants, Thésée ou Démophon. Chez les auteurs postérieurs à Isocrate, il s'agit de Thésée : Diodore de Sicile IV 57 ; Pausanias I 32. L'épisode est absent de la biographie de Thésée de Plutarque : on pourrait penser que cela est dû au fait qu'il connaît ou privilégie l'épisode où le sauveur des Héraklides est Démophon, mais cela n'aurait pas empêché qu'il en parle et fasse état des différentes versions, comme il le fait avec l'épisode d'Adraste.

4 Le terme Πελοποννήσιος se trouve, avant Isocrate, uniquement chez les historiens (Hérodote II 171... ; Thucydide I 1...) et poètes comiques (Aristophane *Acharniens* 620... ; Eupolis *La Race d'or* fgt. 8-9 Kock).

contemporaines d'Athènes contre ces cités, et pose le principe d'une supériorité très ancienne d'Athènes sur ses rivales.

Les dernières qualités évoquées dans cette synthèse servent à introduire le développement sur la carrière politique de Thésée. La présence de la « tempérance », σωφροσύνη, au terme de la synthèse, après la mention du reste de l'excellence, a amené certains commentateurs à s'interroger sur cette place à part et à se demander si la tempérance constituait comme l'excellence une qualité supérieure aux autres, voire qui incluait les autres¹. La tempérance, qui comporte une double dimension intellectuelle et éthique (elle désigne à la fois le fait d'être sensé et d'être maître de soi)², est une qualité singulière et non un regroupement d'autres qualités comme l'excellence. Elle tient toutefois régulièrement une place à part dans le corpus isocratique : elle apparaît comme une qualité essentielle du citoyen, régulièrement mentionnée en compagnie de l'excellence, ou du sens de la justice (δικαιοσύνη), ou des deux³. Le fait que la σωφροσύνη soit ici en place finale, distincte des précédentes qualités mentionnées, peut s'expliquer de plusieurs façons : premièrement, elle est la qualité qui a manqué à Thésée durant le rapt d'Hélène. Isocrate a introduit Thésée en montrant (quoique de façon très atténuée) cet aspect problématique de son caractère ; désormais, il met en valeur cette qualité en particulier dans cette synthèse, affirmant que le héros en fait preuve en toute occasion, pour ses exploits héroïques comme lorsqu'il était au pouvoir. De cette façon, l'expression de cette qualité semble constante chez Thésée, et une fois encore, tout élément potentiellement

-
- 1 Je renvoie à Zajonz pour les éléments de la discussion (ZAJONZ 2002 p. 192). Le problème se double d'une difficulté textuelle, les manuscrits de la famille α mentionnant « le reste de l'excellence et de la tempérance » de Thésée, τὴν ἄλλην ἀρετὴν καὶ σωφροσύνην (suivis par Dobson, Flacelière et Mandilaras) tandis que ceux de la famille β restituent un article devant σωφροσύνην, « le reste de son excellence et sa tempérance » (suivis par Brémond-Mathieu, Van Hook, Zajonz). Je suis les arguments de Zajonz en faveur de la présence d'un article : il n'y a aucune preuve du regroupement des vertus sous la σωφροσύνη, qui apparaît plutôt ailleurs comme une vertu associée aux autres et notamment à la δικαιοσύνη. Elle est toutefois ici isolée pour être mise en valeur, car le rapt d'Hélène pourrait sembler remettre en cause la possession d'une telle qualité par Thésée (ZAJONZ 2002 p. 192).
 - 2 Pour une analyse de la présence plus ou moins forte de l'une ou l'autre de ses dimensions chez différents auteurs grecs à l'époque archaïque et classique, voir DE VRIES 1943. De Vries considère que chez Isocrate, pour σωφροσύνη, le sens de « maîtrise de soi » prévaut mais que la signification des termes de cette famille « n'est plus vraiment sentie » : « Combien vague est devenue insensiblement la notion de σώφρων ou de σωφροσύνη (ou combien peu précise est la langue d'Isocrate !) » (DE VRIES 1943 p. 94). L'illustration à suivre de la σωφροσύνη de Thésée dément cette idée que le terme a perdu chez Isocrate sa double dimension intellectuelle et éthique.
 - 3 Avec l'excellence, ἀρετή seule : *Contre les Sophistes* 6 et 20 ; *Éloge d'Hélène* 31 et 38 ; *Aréopagitique* 37 et 38. Avec le sens de la justice, δικαιοσύνη, seul : *Nicoclès* (III) 41 et 43 ; *Sur l'échange* 83 et 274 (« en vue de l'excellence », πρὸς ἀρετὴν, néanmoins) ; *Panathénaïque* 72. Avec ces deux qualités : *Contre les Sophistes* 21. Je laisse de côté les occurrences de σωφροσύνη au sein des listes plus vastes de qualités, ou employé seul.

problématique est balayé. Deuxième raison de cette place à part, la tempérance constitue avec l'excellence et / ou le sentiment de justice (selon les textes) une qualité essentielle au sein de la cité. Dans les deux discours où elle est associée à l'excellence seule, le contexte est éducatif ou politique¹. Citer cette qualité en fin de synthèse, comme en dehors de l'excellence et associée à elle (comme ce sera aussi le cas au § 38) contribue à lui donner un statut à part et à mettre particulièrement en valeur le fait que Thésée en dispose : la voie est alors ouverte à un long développement sur ses actions politiques. Autrement dit, tout ce qui va être présenté de son action politique est d'office marqué du sceau de l'excellence et de la tempérance (d'autant plus qu'elles sont répétées en conclusion de l'exposé politique, § 38). Il reste néanmoins curieux que le sens de la justice ne soit à aucun moment mentionné dans cette synthèse².

-
- 1 Dans le *Contre les Sophistes* 6 et 20, il s'agit des deux qualités que les sophistes attaqués prétendent enseigner sans le faire correctement, tandis que dans l'*Aréopagitique* 37 et 38, Isocrate rappelle que seuls les Anciens qui toute leur vie avaient agi avec excellence et tempérance pouvaient siéger à l'Aréopage.
 - 2 On remarque que dans le *Contre les Sophistes*, cette qualité finit par être associée à l'excellence et la tempérance au § 21. Il n'y a donc que dans le passage sus-mentionné de l'*Aréopagitique* que l'on trouve la même absence de cette qualité.

V. THÉSÉE, LE DIRIGEANT IDÉAL D'ATHÈNES (§ 32 – 37).

Pour illustrer la tempérance de Thésée de manière plus approfondie, suit un exposé de son action politique à la tête d'Athènes. La première étape présente les conclusions que Thésée tire de l'observation d'un régime que l'on peut assimiler à la tyrannie et qui déterminent sa façon de gouverner (§ 32-34). Les actions qu'il met en œuvre sont exposées ensuite : l'instauration du synœcisme et d'une compétition morale entre les habitants (§ 35) et l'instauration d'un régime politique qui convienne à Thésée comme au peuple (§ 36). Les conséquences de son action sont présentées au § 37.

De nombreuses études récentes s'intéressent au développement de la pensée politique du IV^e siècle, ou à celle d'Isocrate en particulier, et certaines parmi elles citent ce passage¹. En attribuant à Thésée, figure mythique, des actes politiques et historiques² (le synœcisme, une réflexion sur le régime à mettre en place), l'épisode illustre plusieurs tendances de la pensée du IV^e siècle. La première est liée à la représentation de Thésée : alors qu'il est traditionnellement rattaché à la monarchie³, l'époque classique le représente progressivement en fondateur de la démocratie ; la première source à notre connaissance qui participe à cette évolution est la tragédie des *Suppliantes*, où Thésée, roi, instaure le peuple comme prochain roi⁴. La seconde tendance est de l'ordre de la pensée politique : le récit illustre le regain d'intérêt porté par les penseurs athéniens du IV^e siècle au régime monarchique ou oligarchique, à condition qu'il soit sous la coupe d'un dirigeant vertueux (ce en quoi il s'oppose à la tyrannie)⁵. Isocrate et Xénophon accordent une place importante, dans leur régime politique idéal, aux mœurs vertueuses du dirigeant plutôt qu'à des lois et des institutions établies⁶.

1 AZOULAY 2006 et 2012 ; ATACK 2014 et 2018.

2 Sur la tendance d'Isocrate (et de Xénophon) à situer dans un passé très lointain des événements qui traditionnellement sont placés dans un passé plus proche, voir ATACK 2018 p. 184-89. Sur l'opposition entre cette pratique et celle d'autres auteurs, Thucydide qui privilégie le passé récent et Platon pour qui l'histoire fournit peu de modèles, voir ATACK 2014 p. 337-39.

3 Voir par exemple Thucydide II 15.2.

4 Pour la mise en place d'une succession démocratique à son règne : Euripide *Suppliantes* 352-53. Voir WALKER 1995 p. 144-45 et CALAME 1996b p. 413-14 (avec quelques variations, semble-t-il, dans leurs interprétations de certaines sources) pour les sources antiques, plutôt postérieures à Isocrate, le représentant progressivement en fondateur de la démocratie.

5 BIRGALIAS 2015 ; MOSSÉ 2015 ; AZOULAY 2012 p. 340.

6 Sur l'illustration de cette idée chez Isocrate dans ce discours ou d'autres : EUCKEN 1981 p.99-100 (selon qui Isocrate évolue sur la question du régime à mettre en place pour parvenir à l'idéal d'une direction vertueuse) ; GOTTELAND 2001 p. 282-84 ; AZOULAY 2006 p. 136-41 et 2012 p. 359 et ALEXIOU 2015. Pour

Les études qui citent ce passage en particulier ont donc relevé les traits qui illustrent la pensée d'Isocrate, telle qu'on la trouve également dans l'*Évagoras*, l'*Aréopagitique* ou encore le *Panathénaïque*. Leur objectif n'est pas de tenir compte de la spécificité de ce texte, à savoir qu'il prend la forme d'un récit, intégré à l'éloge de Thésée et plus largement d'Hélène. Il faut donc s'arrêter davantage sur le processus par lequel Thésée aboutit à ce régime, afin de comprendre la présence de ce passage au sein du reste de l'éloge de Thésée et du discours, et mettre en valeur les ambiguïtés que comprend l'exposé du régime mis en place par Thésée, qui n'ont pas toutes été relevées et posent la question de la nature du régime qu'il met en place.

A. Thésée, penseur politique du IV^e siècle.

A.1. La condamnation de la tyrannie, portrait en creux du régime de Thésée.

§ 32-34

La tempérance avec laquelle gouverne Thésée est illustrée par la position d'observateur qu'il adopte vis-à-vis de dirigeants qu'on peut assimiler à des tyrans en raison de leur usage de la force, traditionnellement attachée, dans les réflexions politiques du IV^e siècle, au régime tyrannique¹. Les autres caractéristiques de ce régime sont également citées pour dresser un tableau très négatif des actes et des comportements des tyrans². La question des effets produits par cette présentation des comportements des tyrans qui s'étend sur près de trois paragraphes n'a pas été, à ma connaissance, abordée. Ce tableau qui détermine le choix de gouvernance de Thésée annonce d'abord tout ce que le régime de Thésée ne sera pas : seront notamment absents les deux traits récurrents de ce portrait, à savoir la souffrance psychologique des citoyens et plus encore du tyran (notamment en raison de

des parallèles entre Isocrate et Xénophon voir AZOULAY 2006 ; POWNALL 2018 ; ATACK 2018 pour des parallèles avec Xénophon ; pour des parallèles avec Platon : MORGAN 2003.

- 1 Ch. Bouchet précise que le verbe ἀρχεῖν est un terme neutre qui renvoie à plusieurs formes d'autorité politique et que le problème repose uniquement sur l'usage de la violence, βία (BOUCHET 2011 p. 196). Pour l'association du tyran et de la violence voir par exemple Xénophon, *Hiéron* 7 ; le *Théagès*, discours anonyme rattaché à l'école de Platon, qui met en scène Théagès souhaitant devenir τύραννος, mais sans l'usage de la force qui est propre aux tyrans (*Théagès* 126a) et Aristote *Politique* 1313a : ἀν δὲ δι' ἀπάτης ἄρχῃ τις ἢ βία, ἤδη δοκεῖ τοῦτο εἶναι τυραννίς, « mais si quelqu'un dirige au moyen de la tromperie ou de la violence, son régime semble désormais être une tyrannie ». Voir aussi *Politique* 1281a.
- 2 Je renvoie pour le détail des caractéristiques au riche relevé des sources effectué par S. Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 193-95). Elle relève notamment de nombreux traits communs à la description du tyran effectuée par Xénophon dans *Hiéron* : les similitudes sont si nombreuses entre les deux discours que M. Nouhaud suggère que Xénophon a repris des éléments de description du tyran à Isocrate (NOUHAUD 1982 p. 120). Voir également sur les stéréotypes des tyrans AZOULAY 2012 p. 342-46.

la peur qu'il fait subir à son peuple et qu'il subit lui-même)¹ et la situation paradoxale dans laquelle il se trouve. Le portrait offre en effet une série de paradoxes : les maîtres deviennent eux-mêmes esclaves (τοὺς βίᾳ ζητοῦντας ἄρχειν δουλεύοντας, § 32), vivent dans la peur alors même que ce sont eux qui mettent les autres en danger (τοὺς ἐπικίνδυνον τὸν βίον τοῖς ἄλλοις καθιστάντας αὐτοὺς περιδεῶς ζῶντας), combattent même contre leurs concitoyens (καὶ πολεμεῖν ἀναγκαζομένους... πρὸς τοὺς συμπολιτευόμενους), vivent sans plus d'insouciance que des condamnés à mort et s'affligent alors qu'ils sont enviés (§ 33)². Le régime mis en place par Thésée est décrit en creux comme dépourvu de ces paradoxes, et son chef comme protégé du sentiment d'insécurité.

Le portrait des tyrans en figures-repoussoirs a un second effet, celui de prévenir fermement, avant que Thésée ne soit décrit comme un maître (τυραννεῖν), toute hypothèse d'une affinité de Thésée, mais aussi d'Isocrate, avec la tyrannie. Dans le contexte du début du IV^e siècle, les actes des tyrans observés par Thésée font sans nul doute écho aux crimes commis par les Trente : le pillage des temples leur est reproché, ainsi que l'exécution d'un millier et demi de citoyens³ et la soumission du régime aux ennemis⁴. Le soutien d'une armée étrangère au pouvoir du tyran est aussi l'une des critiques formulées contre les Trente : Lysias évoque l'aide qui a été demandée aux Lacédémoniens, notamment l'envoi du général Lysandre, ennemi d'Athènes⁵ ; Xénophon développe plus longuement le sujet en rappelant lui aussi que les Trente ont demandé aux Spartiates l'envoi à Athènes d'une garnison, pour lutter contre les mauvais Athéniens, et se sont mis au service du chef de cette garnison, Callibios, pour qu'il ferme en échange les yeux sur leurs actes. Plus loin, Xénophon rappelle à deux reprises que les Trente ont mis à mort de nombreux citoyens⁶. Isocrate prévient ainsi tout risque qu'on attribue des sympathies pour le régime tyrannique (tel qu'il est conçu traditionnellement) à Thésée, mais aussi à lui-même, qui loue en Thésée un roi, à travers la parenthèse du § 34, où le rhéteur donne son aval aux conclusions de Thésée en montrant qu'elles sont une évidence à laquelle on ne peut pas ne pas souscrire. On rejoint là un des constats de F. Pownall dans son étude de la conception de la tyrannie et de la démocratie chez Isocrate et

1 Azoulay a mis en valeur la tendance générale à souligner la détresse psychologique du tyran (AZOULAY 2012 p. 344-46).

2 Certains des paradoxes ont été soulignés par S. David (DAVID 2009 p. 71).

3 Isocrate *Aréopagitique* 66-67.

4 *Aréopagitique* 69.

5 Lysias *Contre Ératosthène* 58-60.

6 Xénophon *Helléniques* II 3.15.

Xénophon : pour Pownall, l'une des fonctions du recours aux stéréotypes des tyrans est en effet de marquer une prise de distance avec les oligarchies extrêmes¹.

Le troisième effet de ce portrait se perçoit si l'on replace le passage dans le contexte du discours : le portrait des tyrans n'apparaît pas seulement en opposition avec la gouvernance à venir de Thésée mais aussi en opposition avec l'exposé synthétique des vertus du héros établi au § 31. Thésée s'est mis volontairement en danger (αὐτὸς καθ' αὐτὸν ἐκινδύνευσε § 31) pour aider les Grecs tandis que les tyrans ont mis en danger leurs concitoyens (§ 32) ; Thésée a combattu avec sa cité tandis que les tyrans combattent contre leur peuple avec l'aide des ennemis ; Thésée a fait preuve de piété en portant la guerre contre les cités grecques qui ne respectaient pas les dieux tandis que les tyrans pillent leurs propres temples. Le portrait des tyrans s'avère donc être une construction complexe : il n'est pas simplement élaboré à partir de stéréotypes mais contraste également avec le modèle de vertus que représente Thésée. Le héros athénien se révèle, par nature, comme un contre-modèle des tyrans ; louer Thésée revient à louer tout ce que la tyrannie n'est pas.

Thésée porte ainsi sur la tyrannie le même regard que les hommes de l'époque classique, il décrit d'ailleurs les dirigeants qui usent de la force à l'aide de la métaphore de la maladie, νόσημα, fréquemment employée dans un contexte politique, et notamment pour la tyrannie : dans la pièce d'Eschyle consacrée à Prométhée, le Titan condamné par Zeus malgré, dit-il, l'aide qu'il lui a apportée, voit dans cette ingratitude et ce refus d'être épaulé une maladie de la tyrannie². Platon qualifie dans la *République* la tyrannie de quatrième et dernière « maladie » de la cité et, dans les *Lois*, il fait dire à l'Étranger que la ruine de la Grèce a été précipitée par les rois d'Argos et de Messène, qui souffraient d'une maladie (νόσημα) : vouloir davantage que ce que la loi ne leur permettait³. Contrairement à ces autres usages métaphoriques du terme, dans notre texte le terme νόσημα désigne directement les dirigeants : avant même que le régime que met en place Thésée ne soit présenté, il apparaît que l'enjeu principal dans la question de la gouvernance politique n'est pas la nature du régime mais la nature et le comportement de celui qui se trouve à sa tête.

1 POWNALL 2018. La seconde fonction qu'il assigne à ces stéréotypes, qui n'est pas valable pour notre discours, est de décrire la démocratie athénienne actuelle comme tyrannique (voir notamment p. 151).

2 Eschyle *Prométhée enchaîné* 221-25 : ἐνεστι γὰρ πως τοῦτο τῇ τυραννίδι / νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι, « c'est en effet une maladie constitutive de la tyrannie que de ne pas s'en remettre aux amis ».

3 Platon, *République* 544c ; *Lois* 691a. Pour d'autres usages du terme dans une métaphore politique mais non liée à la tyrannie, voir Isocrate *Panathénaïque* 99 ; Platon *Lois* 744d ; Démosthène *Sur les forfaitures de l'ambassade* 259 (la métaphore qui sert ici à dénoncer la vénalité des dirigeants de la cité entre en résonance avec la métaphore de la blessure, ἔλκος, employée par Solon (Solon fgt. 4 West v. 17-25, voir à ce sujet PSILAKIS 2014 p. 586)).

Des études antérieures ont souligné que ces conclusions de Thésée sur les inconvénients de la tyrannie participent à une tradition de discussion des régimes politiques¹, sans néanmoins tenir compte du contexte singulier dans lequel Thésée élabore ses réflexions. La singularité du récit d'Isocrate est que le héros d'Athènes ne tire pas ses conclusions sur les tyrans d'une discussion avec d'autres personnes, comme les aristocrates perses d'Hérodote, ni de son expérience personnelle comme Hiéron chez Xénophon : il repousse le régime tyrannique à partir d'observations qu'il semble avoir effectuées sans l'aide de quiconque (et peu importe auprès de qui il les a faites). Thésée est représenté isolé, guidé par aucun conseiller mais riche de l'expérience négative des autres dont il tire parti, pour prendre seul des décisions² : cette présentation sert sa mise en valeur, dans le cadre de l'éloge d'Hélène ; elle est aussi l'une des pierres qui contribuent à la représentation du dirigeant vertueux idéal.

A.2. *La mise en place paradoxale d'une tyrannie aux accents démocratiques.*

Après la décision de Thésée de mépriser les comportements tyranniques, il lui est attribué un mode de gouvernance pour le moins paradoxal : « il a montré qu'il est facile à la fois d'être le maître absolu et de n'être en rien plus mal disposé que ceux qui sont régis par l'égalité ». L'interprétation est orientée par Isocrate avec le début de la proposition, afin que l'on perçoive d'emblée le régime de Thésée comme positif et original : le héros a démontré qu'il s'avérait possible et même facile d'allier deux façons de faire qui apparaissent incompatibles, et que cela était facile pour tous en tout temps : le présent ὁἰδιὸν ἐστὶν exprime une vérité permanente et non limitée à l'action du seul Thésée, il devient un précurseur ayant ouvert une voie qui peut de nouveau être suivie. Mais cette voie est difficile à comprendre. On s'attend d'abord à ce qu'il n'y ait aucun point commun entre le gouvernement de Thésée et celui des tyrans, or il règne en maître, τυραννεῖν, et partage les mêmes dispositions d'esprit qu'un dirigeant d'un régime égalitaire (plutôt démocratique, donc) : l'alliance des deux comportements censée être un modèle paraît antithétique. À ce premier paradoxe s'ajoute

-
- 1 GOTTELAND 2001 p. 278. On peut mentionner le débat chez Hérodote des aristocrates perses qui, après avoir renversé les mages au pouvoir, discutent du meilleur régime à établir en comparant démocratie, oligarchie et monarchie (Hérodote III 80-82) ; *Les Suppliantes* mettent en scène un débat entre Thésée, précisant que la cité d'Athènes est libre et sans tyran à sa tête, et le héraut thébain, qui répond en énonçant tous les défauts de la démocratie (Euripide *Suppliantes* 403 sq.). Xénophon présente quant à lui le tyran Hiéron dressant au poète Simonide tous les inconvénients du régime tyrannique dans lequel il s'est enfoncé, tandis que dans les *Lois*, Clinias et l'Athénien opèrent un classement des meilleurs régimes (Platon *Lois* 710d-e).
 - 2 Je rejoins là une remarque d'Atack, qui insiste sur le fait que Thésée est personnellement responsable du développement politique de la cité (ATACK 2014 p. 345 et 349).

un second avec l'emploi particulièrement ambigu du verbe τυραννεῖν. Dans le contexte, le verbe n'est pas dénué de connotation ni synonyme de μόναρχος et βασιλεύς dans certaines occurrences du corpus isocratique¹ : il fait écho à la description précédente d'un pouvoir exercé avec violence. Il y a quelque chose du tableau des tyrans qui est quand même gardé par Thésée : il n'y a pas un rejet absolu de la gouvernance du tyran, ce qui n'aurait pas été le cas avec un verbe comme βασιλεύειν². La seconde façon de gouverner n'est quant à elle pas décrite, Thésée ne la discute pas : Isocrate prend soin de ne pas porter de jugement sur le régime démocratique, mais le tableau précédent des tyrans et l'instauration ensuite, par Isocrate, d'une lutte à égalité suggère que ce comportement est plutôt positif, et qu'il vient compenser le caractère problématique du règne en maître absolu. Associer ce verbe à l'action de Thésée, alors qu'il est un héros dont on a vu que les qualités l'opposent au tyran et que sa gouvernance est présentée positivement, ne va pas du tout de soi. La formulation produit un effet de provocation : elle est marquante et montre clairement d'emblée en quoi consiste le régime de Thésée, mais sans l'associer aux défauts de la tyrannie. La formule a pour effet d'annoncer qu'une autre tyrannie est possible et que le paradoxe entre les deux actions (régner en tyran et se comporter comme dans un régime à égalité) n'est qu'apparent.

Au fur et à mesure du tableau dressé de la situation des tyrans, Thésée apparaît en raison de ses vertus comme un contre-modèle de ces dirigeants et le discours s'emploie à suggérer que les conclusions que le héros tire de son observation font consensus (avec la question rhétorique du § 34). On s'attend donc à ce que sa gouvernance n'ait rien de commun avec la leur, d'autant plus qu'il est dit que le mode de gouvernement qui lui est attribué s'applique facilement, ce qui laisse entendre qu'il est érigé en modèle. La difficulté est que ce modèle est difficilement définissable parce qu'il mêle différentes formes de régimes et qu'il n'est pas tout à fait sans rapport avec le pouvoir autoritaire qui a été décrit auparavant : il est donc non seulement difficile à cerner mais aussi ambigu. Le régime de Thésée est ainsi présenté comme s'il dépassait les catégories traditionnelles de tyrannie et démocratie pour ouvrir une nouvelle voie.

-
- 1 Sur l'emploi du mot depuis ses premières attestations voir notamment V. Parker, qui soutient que les premiers usages du terme sont positifs (PARKER 1998) et N. Luraghi qui estime au contraire que le terme est dès ses premiers emplois ambigu (LURAGHI 2013 p. 136 sq.). Sur ses emplois positifs ou négatifs par Isocrate, voir LIOU 1991 ; MORGAN 2003 p. 183 et ALEXIOU 2010 p. 113 (Alexiou qui évoque sa synonymie avec μόναρχος et βασιλεύς dans l'*Évagoras*).
 - 2 Alors que la notion de royauté est rattachée à d'autres moments du discours à Thésée : il est détenteur du royaume (βασιλεία) le plus sûr (§ 18) et le peuple athénien préfère vivre sous sa monarchie (μοναρχία) plutôt qu'en démocratie (§ 36).

B. Un maître absolu tournée vers l'élévation morale des citoyens et l'intérêt général.

L'équilibre instauré par Thésée entre ces comportements paradoxaux (celui du maître absolu et celui du dirigeant de régime égalitaire) est l'aboutissement de plusieurs étapes de sa gouvernance qui sont présentées de sorte à sembler toutes concourir vers une seule finalité, l'amélioration morale des citoyens : mise en œuvre du synœcisme, instauration d'une patrie commune et d'une rivalité pour l'excellence, mise en place d'un apparent nouveau régime, action de Thésée à la tête de ce régime).

B.1. Permettre aux citoyens de se consacrer à leur élévation morale : le synœcisme.

§ 35

La première de ces étapes, le synœcisme, aboutit à la grandeur pérenne de la cité d'un point de vue spatial et à long terme (les conditions de sa réalisation, parce qu'elles ne sont pas données, importent moins que son résultat, comme c'était le cas avec les exploits de Thésée, en particulier contre le Minotaure). L'unification présentée est dans un premier temps d'ordre géographique et institutionnelle. Deux éléments en particulier ont été relevés dans ce passage. Le premier est la comparaison avec d'autres sources évoquant l'épisode, Thucydide en premier lieu. Il a notamment été remarqué qu'Isocrate attribuait à Thésée le regroupement de la population qui a lieu beaucoup plus tardivement chez Thucydide. Le second élément sur lequel les études insistent est que Thésée fait suivre le synœcisme d'une mesure politique : il instaure une patrie commune et propose ensuite aux citoyens de disposer du pouvoir. Certains commentateurs ont dans ce cadre lu la mention de la « rivalité pour l'excellence » d'une façon particulière : il serait question d'une lutte en vue d'acquiescer une fonction politique. L'accent n'a pas été suffisamment mis, à mon sens, sur l'étape intermédiaire entre le synœcisme et la mesure démocratique, à savoir l'amélioration morale des citoyens.

Les autres sources littéraires mentionnant le synœcisme présentent diverses suites de la décision de Thésée : Thucydide évoque la concentration des magistratures des différentes bourgades dans la ville unique, leur fusion en deux nouvelles institutions, un conseil et un prytanée et la conséquence de ceci, l'agrandissement de la ville. Thucydide fait du synœcisme une mesure

politique et la fusion de la population n'a lieu que plus tardivement¹. Le *Contre Nééra* rattaché au corpus démosthénien et Plutarque associent une autre mesure politique au regroupement, l'institution de la démocratie². Isocrate procède différemment et retarde la présentation du régime politique qui fait suite au regroupement. Avant d'en venir à cela au § 36, il s'attarde sur l'instauration d'une rivalité en vue de l'excellence et de ses circonstances qui ne sont pas évidentes à comprendre en raison de l'imprécision des faits décrits.

Il a semblé à certains commentateurs que la lutte dont il était question s'accomplissait en vue d'acquérir un pouvoir politique : chacun de ceux qui luttent aurait pour but de conquérir le pouvoir politique³. Je suppose que cette lecture a été favorisée par les participiales : κοινήν τήν πατρίδα καταστήσας καὶ τὰς ψυχὰς τῶν συμπολιτευομένων ἐλευθερώσας, « quand il eut fait de la patrie un bien commun et libéré les âmes de ses concitoyens ». La « patrie commune », κοινή πατρίς que Thésée instaure a sans doute semblé désigner un gouvernement démocratique, dans la mesure où l'adjectif κοινός est parfois employé dans un contexte démocratique⁴. Plusieurs éléments vont toutefois à l'encontre de l'hypothèse d'une lutte pour le pouvoir politique. Il serait incompatible de dire que les citoyens luttent pour le pouvoir et au § 36 qu'ils y renoncent ; envisager que la rivalité

-
- 1 Thucydide II 15. Pour des comparaisons détaillées avec la description du syncrisme chez Thucydide et sa réalité politique, voir EUCKEN 1983 p. 95 ; ZAJONZ 2002 p. 201-03 et GOTTELAND 2001 p. 275-77.
 - 2 Ps. Démosthène *Contre Nééra* 75 : ἐπειδὴ δὲ Θησεὺς συνώκισεν αὐτοὺς καὶ δημοκρατίαν ἐποίησεν καὶ ἡ πόλις πολυάνθρωπος ἐγένετο, τὸν μὲν βασιλέα οὐδὲν ἤττον ὁ δῆμος ἤρειτο ἐκ προοκρίτων κατ' ἀνδραγαθίαν χειροτονῶν, « après que Thésée e réuni en une ville (les habitants), mis en place la démocratie et que la cité fut abondamment peuplée, le peuple ne choisissait pas moins le roi, le choisissant parmi ceux qu'ils avaient sélectionnés pour leurs qualités » ; Plutarque *Vie de Thésée* 25.
 - 3 Ainsi la traduction latine de S. Dobson : « in contentione honorum parem aditum ad magistratus omnibus esse voluit », « dans la lutte pour les honneurs il voulait que l'accès à la charge publique soit égale pour tous » (DOBSON 1828). La traduction par Brémond et Mathieu des groupes participiaux qui suivent suggèrent qu'ils ont également compris que la lutte était politique : « convaincu qu'il assurerait son autorité sur ses compatriotes aussi bien s'ils se montraient actifs que s'ils restaient plongés dans la paresse » (BRÉMOND-MATHIEU 1929). Le commentaire en note de la traduction de Mirhady comprend de la même façon : « we would call this simply an election, where the best person for office is chosen » (MIRHADY – TOO 2000).
 - 4 C'est ainsi que Zajonz commente l'expression : elle renverrait à l'instauration de principes démocratiques (ZAJONZ 2002 p. 203). Sur l'emploi de κοινός dans un contexte démocratique pour désigner une prise de décision en commun voir BORDES 1982 p. 246 et 277 : J. Bordes cite l'aristocrate perse chez Hérodote qui défend la démocratie au cours du débat sur le régime à adopter : βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει, Hérodote III 80, « toute décision se prend en commun (en démocratie) » ; et le Thésée des *Suppliantes*, qui défend son régime face au messager thébain, précise que sous un régime tyrannique, il n'y a pas de loi commune (νόμοι κοινοί Euripide *Suppliantes* 430-31). Voir aussi la note 24 p. 443 : « chez les prédécesseurs d'Aristote une *politeia* dont le nom est dit *koinon* ou *koinotaton* désigne un régime ouvert à tous les citoyens, une démocratie (cf. Isocrate *Éloge d'Hélène* 36 ; *Aréopagitique* 20) ». Voir également Isocrate *Panegyrique* 105, où il est dit qu'il apparaît terrible aux Athéniens que dans une patrie commune des hommes soient maîtres (τυραννεῖν) et d'autres esclaves.

instaurée soit en vue d'une magistrature réduirait par ailleurs le sens du terme ἀρετή : l'excellence est composée de tout ce qui fait un homme accompli.

L'instauration de la patrie commune, qui est coordonnée à une évolution d'ordre psychologique, la libération des âmes, entraîne une rivalité où les hommes sont à égalité : après la réunion géographique, il est uniquement question pour l'instant d'unifier les concitoyens (οἱ συμπολιτευόμενοι) en une communauté, où ils sont tous impliqués à égalité (ἐξ ἴσου) : ils ne partagent pas seulement une terre, mais des intérêts communs, une politique commune¹. L'expression ἐξ ἴσου renvoie à la définition donnée de la gouvernance de Thésée et donc à son attachement à une forme d'égalité, néanmoins il n'est pas question ici de l'établissement d'un régime politique particulier. Il y a une difficulté dans le fait qu'on ne sait pas exactement en quoi consiste l'instauration d'une patrie commune, ni la libération des âmes, mais toujours est-il que la question du mode de gouvernement, du ou des chefs choisis, ne constituera que l'étape suivante, au § 36. Il n'est pour l'instant question que du développement moral des citoyens : Thésée met en place, avec la patrie commune, les conditions pour que les âmes soient libérées, c'est-à-dire qu'elles puissent se consacrer à leur amélioration morale avec la rivalité pour l'excellence. Il faut donc comprendre le terme ἀρετή comme dans ses précédentes occurrences : la capacité à agir et à se distinguer en faisant montre de ses qualités au profit de la communauté². À la différence de ce qui est raconté dans les autres sources littéraires sur le sujet, la mention de la libération des âmes et de la rivalité pour l'excellence introduit une étape intermédiaire entre la mesure institutionnelle et géographique et la mesure concernant le régime politique. Le synœcisme n'est donc pas simplement un acte administratif en vue de la grandeur géographique d'Athènes, ni un préalable à l'instauration d'un régime aux accents démocratiques, mais il conditionne toute l'évolution morale de la patrie et de ses citoyens présentée jusqu'au paragraphe 37³.

Les deux pensées de Thésée qui achèvent la proposition et expliquent ses motivations à favoriser la rivalité pour l'excellence donnent une première limite à l'instauration du principe d'égalité à Athènes. La première, sur la certitude de Thésée de sa supériorité en terme d'excellence,

1 Gotteland formule une remarque similaire : avec la première phrase « il s'agit avant tout d'un déplacement et d'une concentration des populations autrefois éparpillées dans plusieurs centres différents. (...) ». À cette concentration de population s'ajoute d'autre part une fusion politique, comme l'indique la phrase suivante, qui qualifie les citoyens de συμπολιτευόμενοι, indiquant par là qu'ils obéissent tous au même régime politique » (GOTTELAND 2001 p. 274-75).

2 Je renvoie aux éléments de définition du terme donnés au § 21.

3 Voir aussi Eucken, pour qui la réalisation de Thésée n'est pas simplement politique mais aussi culturelle (EUCKEN 1983 p. 96).

l'exclut de la rivalité où tous luttent à égalité⁴ et reprend l'idée qu'Isocrate avait émise précédemment que le héros est le seul à disposer de l'excellence tout entière (§ 21) ; la seconde évoque l'intérêt personnel qu'il tire à instaurer cette lutte. Plusieurs raisons peuvent expliquer qu'Isocrate construise ainsi la pensée de l'auteur du syncrisme et du développement d'Athènes. Ses pensées soulignent d'abord la certitude du héros que sa prééminence reste inchangée, même si les citoyens changent de statut (avec le développement de leur excellence, ils ne sont plus assimilés à des esclaves mais deviennent des individus fiers), et précisent ensuite que le plaisir des honneurs reçus sera plus grand. La rivalité pour l'excellence est donc conçue par Thésée dès son origine comme un bénéfice pour tous : les citoyens s'améliorent, et lui-même en profite. Il a compris que les intérêts de l'un comme des autres allaient dans le même sens. Les premières mesures de Thésée pour Athènes apparaissent alors en contraste avec le comportement traditionnel des tyrans : alors que ceux-ci vivent dans la crainte de leurs « concitoyens », συμπολιτευόμενοι au § 32, et assassinent les meilleurs, Thésée ne craint pas que sa position soit remise en cause en incitant les siens à devenir excellents. Mais dans le même temps, ces mesures rappellent que Thésée n'est pas un citoyen comme les autres, que par nature, il est distinct de tous ceux qui rivalisent à égalité. Cette position apporte une nuance dans la mise en place de l'instauration, pour l'instant uniquement sur un plan moral, du principe d'égalité. Isocrate pose ainsi les bases morales du développement de l'Attique tout en préparant ce qui sera dit ensuite, l'idée qu'avec un homme d'une telle excellence, il y a mieux que la démocratie.

B.2. Offrir aux citoyens le choix du meilleur régime : le règne absolu d'un dirigeant éclairé.

§ 36

Et de fait, la suite souligne la tempérance du peuple élevé à l'excellence et sa capacité à percevoir la supériorité morale de Thésée, puisque les Athéniens ne s'y tromperont pas et choisiront

4 On peut se demander si les participes ἀκούων et ἀμελούντων se construisent de manière absolue et suggèrent que Thésée garde la prééminence quel que soit le caractère des citoyens (« il avait foi dans le fait de leur être supérieur, aussi bien s'ils travaillaient que s'ils ne s'en souciaient pas », ce que comprennent Brémond et Mathieu et Zajonz) ou s'il faut sous-entendre qu'ils renvoient à la lutte pour l'excellence (« il avait foi dans le fait de leur être supérieur, aussi bien s'ils s'y exerçaient que s'ils ne s'en souciaient pas », lecture de Gusmano et de Van Hook). La prééminence de Thésée en matière d'excellence a déjà été évoquée précédemment (§ 21), ce qui suggère que c'est de nouveau en raison de cette qualité qu'il est dit supérieur (προέχειν) même si ses concitoyens s'améliorent dans ce domaine. Et le développement moral des Athéniens, nous venons de le voir, est l'étape préalable avant tout développement politique.

Thésée pour chef. La décision des Athéniens concernant leur gouvernement qui va être présentée découle du développement moral qui vient d'être établi et des considérations morales qui viennent d'être faites, mais elles ne sont pas introduites comme telles dans le texte : l'intérêt premier du propos étant toujours de mettre en valeur les qualités et les actes de Thésée, la question du régime politique d'Athènes est amenée comme une des conséquences de l'attention que porte Thésée au consentement du peuple.

B.2.α. La légitimité démocratique du règne de Thésée.

Thésée accorde au peuple toute autorité (κύριος) de décider du mode de fonctionnement à donner à la cité, et lui laisse ainsi la possibilité de conserver le pouvoir en mettant en place la démocratie¹. Néanmoins, les citoyens choisissent de ne pas mettre en place leur démocratie et privilégie la monarchie de Thésée. Le raisonnement qui a prévalu s'avère paradoxal, ou du moins il n'est pas des plus évidents, puisque les Athéniens pensent que la monarchie de Thésée se tournera davantage vers l'intérêt général (κοινοτέραν) que la démocratie alors que ce qui est κοινός, comme nous l'avons remarqué plus haut, est fréquemment associé à la démocratie.

Cette décision donne au pouvoir de Thésée une légitimité venue du peuple² et, dans la mesure où elle émane de citoyens qui rivalisent pour l'excellence, elle confirme que son excellence à lui est supérieure à n'importe quelle autre. Avec cet épisode, ce sont les contemporains éclairés de Thésée qui reconnaissent sa valeur, ce qui donne une autorité à l'éloge qu'Isocrate fait de lui (en vertu du principe énoncé au § 22 selon lequel il faut se fier aux opinions des contemporains). Mais la capacité des citoyens à reconnaître que la meilleure des πολιτεῖαι et l'intérêt général sont davantage dans les mains de Thésée que dans les leurs est aussi un gage de leur σωφροσύνη à eux : ils sont eux aussi capables de décider de ce qui est meilleur pour l'ensemble des citoyens. Le propos insiste sur le caractère circonstancié de la décision des citoyens : ils ne s'accordent pas sur le meilleur type de régime dans l'absolu, mais font un choix en ce qui concerne deux types de dirigeants précis, Thésée en tant que roi (τὴν ἐκείνου μοναρχίαν) ou le peuple en tant que pouvoir démocratique (τῆς αὐτῶν

1 La πολιτεία de la cité a été définie par J. Bordes, dans une monographie consacrée au sujet, comme un ensemble qui inclut le statut de la cité garanti par les lois, son régime et la mise en œuvre de ce statut par un gouvernement et tous ceux intéressés par la vie politique (BORDES 1982 p. 127) : pour le dire de façon un peu plus hâtive, elle inclut la constitution, le régime et une activité politique garantissant les deux premiers. Chaque régime dispose de sa πολιτεία, à l'exception de la tyrannie, mais le terme s'applique « toujours le mieux et parfois exclusivement » à la démocratie (BORDES 1982 p. 321 ; voir aussi AZOULAY 2012 p. 341).

2 ZAJONZ 2002 p. 206-07 ; ALEXIOU 2010 p. 142-43.

δημοκρατίας)¹. Seule la tyrannie a été aux § 32-34 jugée de façon définitive ; pour la monarchie et la démocratie, toutes deux apparaissent potentiellement dignes de confiance et dévouées à l'intérêt général (πιστός και κοινός). Il est simplement dit que compte-tenu des acteurs en présence, le peuple estime que l'une l'est davantage que l'autre². Les citoyens athéniens ne délivrent donc aucune théorie politique, mais il ressort de cet épisode une constante : la politique s'instaure par accord commun entre personnes excellentes qui s'intéressent à l'intérêt général (Thésée ne prend aucune décision sans l'accord des citoyens ; eux-mêmes décident en commun de l'intérêt général). Cette réflexion des citoyens athéniens a donc pour effet de mettre en valeur leur tempérance autant que celle de Thésée, de souligner l'importance des qualités morales du dirigeant et la nécessité qu'il dirige en vue de l'intérêt général.

B.2.β. La conservation du régime monarchique présentée comme une révolution démocratique.

B.2.β.i. La représentation d'un événement qui n'en est pas un : le non-choix du peuple athénien.

La décision des citoyens est toutefois présentée d'une façon fallacieuse. Premièrement, les citoyens de l'Athènes de Thésée comparent un régime monarchique et un régime démocratique, un peu à l'image des penseurs du IV^e siècle : ils semblent avoir été placés devant une alternative : le « gouvernement de Thésée seul » ou la « démocratie ». Il y a un anachronisme dans cet exposé, puisque la démocratie est inexistante et reste encore à penser du temps de Thésée : le terme « démocratie » n'a ici de sens que pour le public d'Isocrate, auxquels il est dont montré que la démocratie n'est pas le régime idéal dans l'absolu. L'emploi du terme indique ce que les citoyens ont décidé d'écarter : même s'ils ont autorité sur le système politique à mettre en place, ils ne choisissent pas la démocratie.

Cette mise en scène de la préférence des citoyens pour la monarchie de Thésée rencontre un autre écueil. Le peuple devient certes libre de son choix politique, mais sa liberté consiste à ne rien changer. Thésée en effet disposait déjà du pouvoir, sans d'ailleurs que les conditions de son accession n'aient été précisées : il est notable qu'il n'est absolument pas question d'Égée et de son

1 Voir déjà DAVID 2009 p. 76.

2 Comme énoncé en introduction de cette partie sur la politique de Thésée, le passage illustre la primauté qu'Isocrate accorde aux vertus des dirigeants plus qu'aux institutions politiques.

héritage. Ce silence peut apparaître comme un moyen de laisser de côté le fait que Thésée a accédé au trône après le suicide de son père désespéré croyant à la mort de son fils vaincu par le Minotaure¹. Ne pas parler d'Égée évite également d'approfondir la question de la façon dont il gouvernait Athènes, au moment où il est question des changements positifs que Thésée met en place : cela pourrait laisser entendre qu'il y avait des défauts dans la gouvernance du précédent dirigeant athénien. Mais ne pas préciser quel est le statut initial de Thésée contribue aussi à donner l'impression qu'il y a une évolution politique là où il n'y en a aucune. Ensuite, tout a été préparé, dans les lignes précédentes, pour qu'il apparaisse évident que Thésée continue à dominer la vie de la cité : il instaure une lutte des citoyens pour l'excellence, mais a confiance dans sa supériorité sur ce point. Il s'attache à faire en sorte que les Athéniens ne soient pas asservis, mais il sait qu'il continuera à recevoir des honneurs de leur part (ειδῶς δὲ τὰς τιμὰς ἡδίουσ οὔσας τὰς παρὰ τῶν μέγα φρονούντων ἢ τὰς παρὰ τῶν δουλευόντων), or le terme τιμή désigne un honneur réservé d'abord au roi et qui légitime un pouvoir royal, et plus largement un honneur qui suppose la reconnaissance d'une hiérarchie sociale². La confiance et la certitude de Thésée créent l'impression qu'il ne pouvait en être autrement, que Thésée savait d'avance qu'il resterait le premier des citoyens.

B.2.β.ii. Thésée fondateur de la démocratie ?

De cet exposé, peut-on alors conclure que Thésée est le fondateur de la démocratie ? Calame et Gotteland parlent d'un régime aux contours institutionnels flous, mais ils le qualifient en définitive de démocratie : une « démocratie méritocratique » dont Thésée reste le roi, selon Calame³, une « démocratie modérée » selon Gotteland. Les éléments cités par Gotteland qui apparentent le régime à une démocratie (certes contrebalancée par le pouvoir d'un seul homme) sont la description initiale des méfaits de la tyrannie, qui « appelle tout naturellement un éloge de la démocratie », et un certain nombre d'expressions : le fait que le peuple devienne le chef de la constitution (κύριον τῆς πολιτείας), la récurrence de la notion de bien commun (κοινόν) ; enfin le fait que Thésée respecte les lois (νομίμως διώκει § 37). Le régime de Thésée, conclut-elle, repose sur des principes

1 Nous avons d'ailleurs remarqué que le récit de l'épisode du Minotaure suggérait que Thésée a vaincu le monstre alors qu'il était déjà le dirigeant d'Athènes.

2 Sur la τιμή qui désigne un statut permettant de bénéficier de marques d'honneurs et de privilèges matériels, voir BENVENISTE *Institutions* II p. 51-53. Sur son association à la fonction politique, notamment, royale voir également BOUCHET 2015 p. 135 et ALEXIOU 2010 p. 114. Sur la τιμή dans le monde homérique voir également ADKINS 1972 p. 14 *sq.* : « *time* denotes the possessions of which the *agathos* has more than any other being ».

3 CALAME 1996b p. 413.

démocratiques¹. Atack rattache également à la démocratie la πολιτεία mise en place dans cet épisode, où elle voit un moyen de donner une origine héroïque à la πολιτεία d'Athènes et une origine monarchique à la démocratie athénienne². À l'inverse, Azoulay parle pour le régime de Thésée d'une tyrannie dépourvue de ses défauts originels, et E. Ruschenbusch réfute l'idée de la mise en place d'un régime démocratique, dans la mesure où le peuple choisit la monarchie de Thésée, dont il est dit par deux fois qu'il règne en maître, τυραννεῖν (§ 34 et 37)³.

Plusieurs éléments incitent à penser que même si certaines expressions donnent des accents démocratiques au régime de Thésée, celui-ci peut difficilement être qualifié de démocratie ou même être considéré comme fondateur de la démocratie. Bien qu'émerge au IV^e siècle la figure d'un Thésée précurseur de la démocratie et que des discours postérieurs d'Isocrate l'associent à ce régime⁴, Thésée gouverne ici en chef. On a remarqué que l'autorité du peuple sur la πολιτεία se limite à maintenir Thésée au pouvoir sans qu'aucun changement ne soit associé à cela. Certes, les citoyens sont représentés comparant la monarchie de Thésée et leur démocratie, mais en définitive ils laissent en place un régime déjà existant, la monarchie, et ne font pas exister un régime qui n'existe d'ailleurs pas encore, la démocratie. C'est donc, en quelque sorte, un non-événement qui est représenté : le fait que les Athéniens n'inventent rien et conservent le régime monarchique. Il y a là une différence majeure entre ce qui est représenté par Euripide dans les *Suppliants* et ce qu'Isocrate met en scène. Chez Euripide, Thésée assure une succession démocratique à son pouvoir et ce faisant, il donne à la démocratie un « pedigree royal »⁵. Chez Isocrate, le peuple choisit de ne pas créer un pouvoir qui pourrait s'assimiler à une démocratie. Ainsi, on peut dire que le régime de Thésée est un régime populaire mais pas démocratique : même s'il est indéniable que les principes démocratiques sont présents puisque le peuple dispose de la πολιτεία, ces principes restent à l'état de germe ; le peuple dispose d'une autorité uniquement le temps de céder le pouvoir à un individu.

Le comportement adopté par Thésée qui est décrit ensuite va dans le sens de cette idée selon laquelle Thésée reste le seul maître à qui le peuple a cédé toute autorité. Thésée est en effet représenté comme le seul acteur de la vie collective de la cité, comme si tous les citoyens restaient passifs et en retrait.

1 GOTTELAND 2001 p. 281-83.

2 ATACK 2018 p. 186-87.

3 AZOULAY 2012 p. 357-58 et Ruschenbusch E., « Πάτριος πολιτεία : Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte* 7, 1958, p. 394-424 (non consulté, cité par GOTTELAND 2001 note 106 p. 282).

4 Isocrate *Panathénaique* 127-129. Je renvoie pour ce passage à GOTTELAND 2001 p. 284-85.

5 Pour reprendre les termes de Walker (WALKER 1995 p. 145).

B.2.β.iii. Le régime d'un tyran isolé mais bienfaiteur.

§ 36b-37

Le caractère isolé du héros et chef est souligné d'emblée par l'opposition entre son comportement, tout entier dévoué à l'intérêt général, et celui des autres (οὐ ὄσπερ ἕτεροι 36b). Même si ces « autres » renvoient en premier lieu aux tyrans, puisque les comportements décrits ensuite s'opposent plus précisément à ceux des tyrans exposés aux § 32 à 34, il n'est pas précisé que le terme ἕτεροι ne renvoie qu'à eux. D'ailleurs, la proposition 36b se présente comme une explication confirmant le caractère κοινοτέρων et πιστοτέρων de sa monarchie opposée à leur démocratie (ἡ αὐτῶν δημοκρατία) : le choix du terme ἕτεροι laisse ouverte la possibilité qu'il renvoie aussi à αὐτῶν, au comportement des citoyens lorsqu'ils sont chefs de la cité. Comme avec la mention de la monarchie de Thésée plus dévouée à l'intérêt général, πιστοτέρος, il est rappelé qu'une démocratie n'agit pas nécessairement dans l'intérêt général.

La description du comportement de Thésée met en valeur son altruisme, rappelle des traits de son caractère héroïque (il fait des dangers, κίνδυνοι, une affaire personnelle) mais souligne aussi combien Thésée dirige et agit seul ; or l'isolement est l'une des caractéristiques des tyrans. Le tableau des tyrans aux § 32-34 a montré que sous un régime tyrannique, le tyran était opposé au groupe des citoyens, qui s'avère uniforme puisque les meilleurs en sont éliminés et que les proches sont aussi redoutés que les conspirateurs. On retrouve une même binarité ici entre Thésée d'une part et d'autre part « les autres », οἱ ἄλλοι ou « tous » (ἅπαντες). Thésée adopte une posture identique à celle des tyrans : il est isolé et répartit seul ce qui ne revient qu'à lui et ce qui revient à tous. La distinction avec les tyrans repose dans le fait que son action n'a ni les mêmes intentions (il s'agit pour lui d'avantager les citoyens), ni les mêmes effets : Thésée est aimé et protégé par les siens¹.

La formule conclusive reprend l'équilibre apparemment paradoxal entre la posture tyrannique de Thésée et son action en faveur du peuple : τῆ μὲν ἐξουσία τυραννῶν, ταῖς δ' εὐεργεσίαις δημαγωγῶν, « il régnait en maître absolu par son pouvoir tout en étant à la tête du peuple par ses bienfaits ». La formulation fait écho à celle du § 34 mais avec des inflexions qui tiennent compte de

1 Il n'est pas question ici de la triste fin de Thésée, chassé du pouvoir pendant qu'il est prisonnier des Enfers, mais cet épisode ne nous étant connu que par des sources plus tardives (Ps. Apollodore *Épitomé* I 24 ; Plutarque *Thésée* 32...), il n'est pas possible de dire si Isocrate l'a écarté ou s'il ne circulait pas encore (Zajonz estime au contraire que la version circulait déjà probablement, ZAJONZ 2002 p. 208).

ce qui fut présenté du comportement de Thésée, et apportent un glissement de sens. Le verbe τυρρανεῖν est repris mais cette fois opposé au fait d'« être à la tête du peuple », de « guider » le peuple, δημαγωγῶ. Ce terme est généralement employé dans un contexte démocratique, avec une connotation positive ou négative¹, mais il ne se limite pas strictement à ce contexte : dans l'*Anabase* par exemple, Xénophon est présenté aux Lacédémoniens comme un général capable d'« être à la tête » de ses hommes, au sens où il est capable d'exercer sur eux son autorité et de les guider². *A priori*, on peut s'interroger sur la possibilité de l'association des verbes τυρραννεῖν et δημαγωγῶ³, mais ici chaque terme renvoie à un domaine d'action différent. Thésée se comporte en chef absolu en ce qui concerne « le pouvoir », ἐξουσία. Le terme, qui désigne à l'origine une ressource⁴, prend un sens abstrait de « possibilité », « liberté »⁵ parfois de « licence »⁶ et, à partir de l'idée de possibilité qu'on a en main de faire quelque chose, il peut désigner le « pouvoir » qui résulte d'une liberté. Le terme est en ce sens associé aux tyrans par Platon⁷ ou par Xénophon à toute personne désirant accéder aux hautes fonctions de l'État afin de commettre des exactions⁸. L'expression ἐξουσία τυρραννεῖν souligne ainsi que Thésée a toute liberté d'action, ce qui représente potentiellement un danger, mais lui choisit d'orienter cette liberté afin de procurer des bienfaits au peuple : de nouveau, il est le seul maître de ses actions et le seul à agir ; le peuple n'apparaît que comme un bénéficiaire passif de l'action de Thésée (au sein de la cité du moins, car il porte tout de même la lance pour défendre Thésée des attaques ennemies), qui s'est remis entièrement dans les mains de son chef. La proposition construit donc une association peu évidente, qui relève de l'exception, entre la façon de gouverner de Thésée et ceux pour qui il gouverne. Thésée est bien un maître absolu dans sa façon de

1 Quelques exemples de connotation positive : accompagné de καλῶς chez Isocrate, *À Nicoclès* (II) 16 ; et, plus souvent, avec une connotation négative : Thucydide VIII 65 ; Aristophane *Cavaliers* 190 ; *Grenouilles* 418 ; Isocrate *Sur la Paix* 129 pour qualifier des rhéteurs déjà « vils », πονηροί.

2 Xénophon *Anabase* VII 6.

3 L'association paraît intenable chez Andocide lorsqu'il décrit Alcibiade « produisant des paroles de guide du peuple et des actions de tyran », τοὺς μὲν λόγους δημαγωγῶ τὰ δ' ἔργα τυράννου παρέχων (Andocide *Contre Alcibiade* 27), tandis qu'Aristote qualifie Pisistrate de guide du peuple, stratège et tyran, δημαγωγὸς καὶ στρατηγὸς ὧν τύραννος κατέστη (Aristote *Constitution des Athéniens* 22.3).

4 Thucydide I 123 ; IV 39...

5 Antiphon, *Sur le meurtre d'une belle-mère* 6 ; Platon *Banquet* 182e...

6 Thucydide I 38...

7 Platon *Gorgias* 525d, οὗτοι γὰρ διὰ τὴν ἐξουσίαν μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ἁμαρτάνουσι, « car ceux-ci (les tyrans, rois et autres confrères), en raison de leur pouvoir, commettent des fautes très graves et absolument impies ».

8 Xénophon *Mémoires* II 6 οἱ μὲν γὰρ ἐπιθυμοῦντες ἐν ταῖς πόλεσι τιμᾶσθαι τε καὶ ἄρχειν, ἵνα ἐξουσίαν ἔχωσι χρήματά τε κλέπτειν καὶ ἀνθρώπους βιάζεσθαι καὶ ἡδύπαθεῖν, « ceux en effet qui désirent recevoir des honneurs et commander dans les cités, afin d'avoir le pouvoir de voler des biens, de faire violence aux hommes et de vivre de façon plaisante... ».

procéder, mais il se distingue des tyrans dans la mesure où il agit non pas pour lui mais pour les autres. Je rejoins la remarque d'Azoulay, pour qui, avec l'usage de τυραννεῖν pour Thésée, il faut supposer qu'Isocrate redéfinit le fait de régner en maître, en retirant au tableau précédent ses éléments problématiques¹.

Les deux parties de l'opposition sont désormais conciliées, mais cette conciliation a été effectuée au prix d'un glissement important : le comportement semblable à ceux qui régissent une cité égalitaire a disparu. La proposition qui s'y substitue illustre le dévouement de Thésée à l'intérêt général, mais elle perd l'idée (dont on avait en réalité dit qu'elle était déjà perdue depuis le § 35) qu'il agit à égalité avec les citoyens. Eux sont placés à égalité, mais Thésée apparaît en définitive n'avoir rien de commun avec son peuple, qu'il domine depuis le début, dès la mention de sa confiance dans sa supériorité.

Le résultat de cette pratique du pouvoir est une action bénéfique pour Athènes à long terme, mais on remarque qu'Isocrate se concentre sur un domaine particulier : le caractère des Athéniens. La conclusion insiste sur le développement de la sagesse morale des habitants, comme c'était le cas avec la lutte pour l'excellence. C'est ce dont héritent les actuels habitants de l'Attique. Il n'est pas question d'autre chose : le régime politique qui est mis en place après lui n'est pas évoqué, rien n'est dit sur le régime qui succède à celui de Thésée, on ne sait pas si le peuple va reprendre son autorité ou si la monarchie va se poursuivre². La mise en valeur de la douceur des Athéniens accentue d'autant plus le fait que rien n'est dit sur l'héritage institutionnel, politique de Thésée.

C. Conclusion sur la présentation du régime politique de Thésée (§ 32-37).

À l'issue de la présentation de l'action politique de Thésée, on peut s'interroger sur l'enjeu de ce développement au sein de l'éloge d'Hélène et dans le projet d'Isocrate. Le passage a été introduit par l'idée qu'il illustrait l'excellence de Thésée et notamment sa tempérance. Le regard porté sur Thésée et son action est d'entrée de jeu orienté : il ne peut qu'apparaître comme un bon dirigeant politique.

Derrière cette image, nous avons remarqué la difficulté à cerner le régime que Thésée a mis en place.

À l'exception de l'oligarchie, tous sont présents : la monarchie, avec la préférence du peuple pour

1 AZOULAY 2012 p. 357-58, mais contrairement à ce que dit Azoulay la condition pour la tyrannie de l'exonération de ses péchés n'est pas la présence d'un conseiller, puisque Thésée est seul.

2 Walker a souligné la difficulté des sources littéraires du IV^e siècle à accorder l'idée que Thésée est fondateur de la démocratie et le fait qu'après lui se succèdent des rois (WALKER 1995 p. 145).

l'attribution du pouvoir à Thésée. Et surtout, la tyrannie et la démocratie. Après un tableau critique sans concession de la tyrannie, où tout ce qui en est dit semble incompatible avec les qualités de Thésée, on s'attendrait à un rejet total de ce régime par Thésée, mais son action est à deux reprises assimilée à celle du tyran : au début, mais surtout cela est confirmé à la toute fin de l'exposé. Et par son isolement, qui le place au dessus du peuple, et son action solitaire, Thésée s'avère bien agir en maître absolu. Il y a comme un double paradoxe : dans la représentation de Thésée en maître absolu, malgré toutes ses qualités héroïques et son excellence aux antipodes du tyran, et dans la présentation sous un prisme positif (le tout, on le répète, illustre la tempérance de Thésée !) d'un régime tyrannique, d'autant plus dans le contexte athénien du début du IV^e siècle où le régime des Trente a sévi. Il est également question de démocratie : Thésée, est-il dit initialement, montre qu'il unit au règne en maître absolu l'attitude de ceux qui gouvernent à égalité ; il accorde au peuple de devenir le maître de la constitution et du système politiques (la *πολιτεία*) et les Athéniens réfléchissent à l'instauration de leur démocratie, avant d'y renoncer. Pour autant, comme j'ai tenté de le montrer, il faut être très prudent et il est difficile de dire que Thésée est précurseur de la démocratie : le peuple ne prend qu'une décision en tant que chef, celle de ne plus prendre de décision. Et ce qu'il y a de démocratique dans le régime de Thésée tel qu'il est initialement décrit au § 34 (le comportement à égalité) disparaît progressivement : dans la conclusion du § 37, un glissement s'est opéré, Thésée règne toujours en maître mais il conduit désormais le peuple par ses bienfaits. La notion de gouvernance à égalité a entre-temps disparu.

Les problèmes soulevés sont en quelque sorte résolus parce qu'au niveau politique est étroitement lié le niveau moral. Certes, il y a un paradoxe à ce que Thésée gouverne en maître absolu, mais il gouverne pour le bien commun, *εἰς κοινόν*. Et c'est essentiellement en cela que son régime présente des accents démocratiques : toute son action a pour objectif le bien commun. L'égalité n'est alors pas dans la gouvernance (Thésée reste à part et supérieur aux autres), mais dans le développement moral des citoyens : tous bénéficient des bienfaits de leur dirigeant, et notamment de la libération des âmes qui leur permet cette émulation entre eux en matière d'excellence. Plutôt qu'une démocratie modérée, le régime de Thésée est un régime de pouvoir absolu mais qui favorise l'égalité et le bonheur de tous d'un point de vue moral et matériel : le régime est tyrannique dans son mode de fonctionnement, populaire dans ses ambitions et ses effets. Thésée devient le modèle d'un type de gouvernance qui combine, grâce aux qualités morales de son dirigeant, des éléments de chacun des régimes sur lesquels les penseurs de l'époque classique s'interrogent¹.

1 Une idée similaire est présentée dans l'*Évagoras*, § 46, où le pouvoir idéal est décrit comme étant celui qui emprunte à chaque régime (*πολιτεία*) ses aspects positifs. Voir sur la question du gouvernement

À travers ce régime, Isocrate poursuit son éloge de Thésée : il est un dirigeant idéal parce qu'il contribue au bonheur du peuple tout en étant préservé, avec l'aide du peuple, des menaces extérieures, et un dirigeant modèle puisqu'il a ouvert une voie présentée comme facile derrière son aspect paradoxal (§ 34). Dans la mesure où il est celui qui a donné à Athènes son ampleur géographique et sa douceur morale, l'éloge de la gouvernance de Thésée est aussi une mise en valeur des qualités d'Athènes, qui sont d'autant plus prestigieuses qu'elles datent de l'âge héroïque¹. Enfin, l'épisode est l'occasion d'une réflexion politique, même si celle-ci est difficile à saisir. Les noms employés pour désigner ces régimes, malgré l'anachronisme, soulignent qu'ils servent de marqueurs à destination du public d'Isocrate. K. Morgan fait l'hypothèse que l'emploi fait par Isocrate à travers son œuvre des termes de la famille de τύραννος, tantôt connotés négativement et tantôt non connotés, s'expliquerait par le fait qu'il s'adresse dans chacun de ses discours à des audiences multiples et qu'il cherche à se concilier des personnes aux convictions politiques divergentes : ceci pourrait expliquer l'emploi ambigu du verbe τυραννεῖν dans notre passage, mais aussi l'emploi du terme « démocratie ». En faisant mine d'emprunter des éléments à chaque régime (quoique, je le répète, en définitive, le régime de Thésée est plus populaire que démocratique), tous les publics d'Isocrate sont susceptibles d'être satisfaits, ceux favorables à la démocratie comme ceux favorables à un régime fort. Mais dans le contexte démocratique dans lequel Isocrate écrit, cette représentation d'un régime idéal constitue une critique discrète du régime en place au moment où il s'exprime et propose une tyrannie particulière, vidée de tout ce qu'elle contient de néfaste pour la cité parce qu'elle est conduite un homme excellent et vertueux. L'épisode est ainsi un modèle et une source de réflexion sur les plans politiques et moraux, et donne au discours toutes les qualités qu'il doit avoir pour être d'intérêt général et digne de confiance, selon les exigences énoncées par Isocrate dans son exorde².

§ 38

L'objectif de la conclusion de cet épisode consacré à la rencontre entre Thésée et Hélène est de rappeler que les qualités de Thésée sont des preuves des qualités d'Hélène. L'argumentation repose sur un syllogisme : Thésée s'est intéressé à Hélène, il est un grand homme, donc Hélène est

idéal dans l'*Évagoras*, ALEXIOU 2015. Sur l'idéal du chef vertueux, voir également les références données en introduction des § 32 à 37.

- 1 C'est sur le plan moral qu'Athènes bénéficie d'un héritage prestigieux, et non en terme de πολιτεία comme le considère Atack (ATACK 2018 p. 186-87).
- 2 De nouveau un parallèle est possible avec l'*Évagoras*, pour lequel Alexiou a montré que Évagoras tout comme le discours qui lui est consacré est un modèle politique, éthique et éducatif (ALEXIOU 2015).

nécessairement une femme remarquable. Plus le développement sur les qualités de Thésée est long, plus il est censé contribuer à rendre hommage à Hélène. Il y a toutefois au § 38 une inflexion par rapport au premier énoncé de cette affirmation au § 22, avant que ne soit développé l'éloge de Thésée : le héros ne fournit plus seulement une preuve des qualités d'Hélène, il devient aussi un juge. La conclusion condense d'abord en quelques mots tout ce qui a été dit auparavant de positif au sujet d'Hélène, c'est-à-dire son origine et son action (on retrouve avec ces deux éléments les deux domaines sur lesquels tout éloge se fonde traditionnellement), et le fait que cette action s'est exercée sur l'excellence faite homme. Il en est conclu que louer Hélène doit être une évidence : la question rhétorique entre en écho avec celle employée par Gorgias en conclusion de son discours pour soutenir qu'un blâme d'Hélène est injuste¹ ; elle pointe de nouveau que son prédécesseur n'a pas réalisé pleinement son objectif de la louer, puisqu'il a fait de son discours une défense contre le blâme. Isocrate, lui, construit un éloge sans la moindre ambiguïté, et même ce qui est problématique, le viol par Thésée, devient une preuve de la supériorité d'Hélène sur lui. Le principe qui a justifié le développement consacré à Thésée au § 22, à savoir que l'intérêt d'un homme admirable pour quelqu'un est une preuve (πίστις § 22) du caractère admirable de cette personne, est repris, mais ici Thésée n'apparaît plus seulement comme un témoin en qui on peut avoir confiance (μάρτυρ πιστότερος) : il est aussi désigné comme le juge le plus compétent possible (οὐ κριτῆς ἰκανώτερος), c'est-à-dire qu'il fait autorité. Cette inflexion finale rappelle que l'image de Thésée a été complètement renversée au cours du discours, puisqu'il passe du statut d'agresseur au statut d'autorité. Elle verrouille également l'interprétation : cette qualification de Thésée, ainsi que la question rhétorique (πῶν οὐκ ἐπαινεῖν χρῆ καὶ τιμᾶν καὶ νομίζειν πολὺ τῶν πρόποτε γενομένων διενεγκεῖν, (celle qui a maîtrisé l'excellence de Thésée), « comment ne faut-il pas la louer, l'honorer et penser qu'elle se distingue de beaucoup de ceux qui ont jamais existé ? ») empêche toute contestation du propos. Isocrate établit ainsi dans cette conclusion une distance entre son éloge et celui, problématique à ses yeux, de Gorgias, mais cette insistance récurrente depuis le début du discours sur le fait qu'il loue sans nuance Hélène et ne cesse de la louer (même lorsqu'il s'attarde sur Thésée) pourrait apparaître comme un moyen de rendre évident ce qui ne l'est pas. Autrement dit, la nécessité de réitérer ses intentions que semble éprouver l'orateur souligne d'une certaine façon que son propos ne fait pas d'office consensus mais est paradoxal.

1 Gorgias *Éloge d'Hélène* 20, πῶς οὖν χρῆ δίκαιον ἠγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον ἥτις εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βίᾳ ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἃ ἔπραξε, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν ; « Comment donc faut-il penser juste le blâme porté contre Hélène, elle qui, qu'elle ait fait ce qu'elle a fait sous le coup de l'amour ou persuadé par un discours ou enlevé de force ou contrainte par une contrainte divine, échappe totalement à l'accusation ? »

VI. CONCLUSION DES PREMIERS ARGUMENTS.

La première partie de l'éloge met en présence trois héros, successivement Hélène et Héraklès, Hélène et Thésée, Thésée et Héraklès, pour présenter la nature d'Hélène et son premier acte remarquable, le fait d'avoir vaincu Thésée. Les récits sont orientés de façon à ce que tout soit interprété de manière à valoriser Hélène et en second lieu le héros athénien, au détriment d'Héraklès, héros plus largement reconnu en Grèce, et à montrer leur singularité.

L'argumentation présente plusieurs particularités. La première est que dès la présentation initiale d'Hélène, § 16-17, tout ce qui est développé dans le reste du discours est déjà présent, en germe. En somme, l'éloge est condensé dans ces deux paragraphes : le fait qu'Hélène reçoive, en guise de privilège, une forme de puissance annonce qu'elle maîtrisera même la puissance de Thésée ; le fait qu'elle soit plus favorisée par Zeus que ses frères les Dioscures annonce ce qu'elle sera capable de faire pour eux ; ses privilèges par rapport à Héraklès constituent une première étape dans le processus de dévalorisation des exploits de ce héros, au profit de ceux de Thésée ; enfin sa nature *περιμάχητος*, qui ne se déploie qu'à travers les combats, justifie les guerres dont elle sera à l'origine.

Une autre particularité a été relevée par J. Poulakos : le discours ne se contente pas d'exposer les qualités de chacun des trois héros présentés mais il effectue, directement et indirectement, des comparaisons entre leurs qualités : le pouvoir de Thésée est plus puissant que la force d'Héraklès mais il est vaincu par la puissance de la beauté d'Hélène¹. L'éloge d'Hélène passe donc par une hiérarchisation des qualités de chacun, qui la rend supérieure aux deux plus grands héros grecs.

Une troisième particularité majeure est l'accumulation de paradoxes. Certains apparaissent en creux : le fait que Zeus dote Hélène d'une nature qui entraîne les hommes aux combats (*περιμάχητος* § 16) signifie qu'elle les envoie à la mort, mais afin qu'elle acquière une renommée dans le monde des mortels. De nombreux paradoxes sont placés au premier plan : à l'intérieur des récits, des éléments difficilement compatibles avec un propos élogieux sont pris en compte, tels que le viol d'Hélène enfant par Thésée, les actions transgressives qu'il a commis pour l'enlever, ou encore la nature tyrannique de la gouvernance de Thésée à Athènes. Mais tous ces éléments problématiques, grâce aux procédés qu'on va relever ensuite, sont soit minimisés, soit occultés, soit renversés et lus comme valorisants. La gravité du rapt d'Hélène est d'abord atténuée par la présentation des actes héroïques qu'il engendre (atténuation). Ce méfait devient ensuite un signe de

1 POULAKOS 1986 p. 14-15.

la supériorité d'Hélène (valorisation). Enfin, le caractère problématique de l'acte est laissé de côté, lorsqu'Isocrate annonce son intention de se concentrer sur les qualités de Thésée (occultation). Héraclès devient un héros moins libre et moins bénéfique pour la communauté que Thésée (atténuation) ; Thésée exerce son pouvoir absolu pour le bien commun des citoyens (valorisation). Le paradoxe de la situation est mis en avant par Isocrate : il accorde le fait que son discours pourrait susciter des critiques, en raison de la mention d'un acte aussi criminel que le rapt d'une enfant par Thésée. Mais le rhéteur assume ses difficultés pour mieux souligner comment il les balaie : en réitérant que l'objectif est de témoigner de la puissance d'Hélène, et en jugeant incompetents ceux qui critiqueraient son propos.

Plusieurs procédés argumentatifs sont employés de manière récurrente pour parvenir à cet objectif d'éloge d'Hélène et de Thésée. Certains d'entre eux sont étroitement liés, ce qui entraînera quelques répétitions dans les lignes suivantes, et je ne relève pas ici l'ensemble des situations qui illustrent ces procédés. On note d'abord une sélection des données des récits mythologiques. Des silences évitent en effet de mentionner des éléments gênants dans le cadre d'un éloge, tels que les raisons qui amènent Zeus à favoriser Hélène en lui donnant une nature qui attire les combats, le sac d'Aphidna par les Dioscures pour retrouver Hélène, l'échec final de la catabase de Thésée et Pirithoos, les exploits civilisateurs d'Héraclès, les circonstances dans lesquelles Thésée accède au pouvoir à Athènes ou encore la nature du pouvoir qu'il transmet à sa mort. D'autres événements sont mentionnés mais sans que rien ne soit précisément dit sur leur déroulement : le rapt d'Hélène, l'extermination des monstres, le synœcisme, actes tous accomplis par Thésée, sont mentionnés succinctement, sans qu'on sache comment il a procédé. Cela permet de jeter un voile sur des actions qui d'après les sources littéraires à notre disposition suscitent des discussions et sont parfois présentées de façon défavorable au héros.

En contrepoint, les circonstances dans lesquelles certains faits se déroulent sont richement détaillées, et ce de deux façons. Les pensées des personnages, notamment leurs intentions, sont développées (et Isocrate, en prétendant les connaître, donne une autorité à sa parole tout en se donnant le statut singulier de personne apte à comprendre les motivations des héros et des dieux) : c'est pour conférer à Hélène la renommée que Zeus lui donne sa beauté ; posséder Hélène et vaincre le Minotaure permettent à Thésée de reprendre goût à son pouvoir politique ; la rivalité pour l'excellence qu'il instaure parmi les citoyens ne le privera pas, pense-t-il, de sa supériorité. Présenter

les intentions des personnages oriente la lecture des faits ; en outre, dans la mesure où ils représentent des figures incontestées (Zeus) ou rendues incontestables (Thésée), tout ce qu'ils pensent a valeur d'un jugement d'autorité : les jugements que portent Thésée sur Hélène et sur la tyrannie sont suivis de questions rhétoriques (§ 34 et 38) où le rhéteur reprend la parole pour indiquer qu'ils ont force d'évidence. De nombreux détails sont aussi fournis concernant les conditions dans lesquels les personnages agissent : le meilleur exemple est le récit du rapt d'Hélène, où l'acte est dit en quelques mots, tandis que les circonstances précédant et suivant l'acte sont longuement présentées. Si on ignore comment Thésée se débarrasse du taureau de Poséidon, des Centaures et du Minotaure, la menace qu'ils ont représentée pour les cités est mentionnée dans les trois cas. Les actes sont ainsi rehaussés : le viol a entraîné Thésée à réussir des entreprises périlleuses tandis que les exploits de Thésée libèrent des villes de fléaux.

Un dernier procédé récurrent est propre à la dernière partie de l'éloge de Thésée, concernant sa tempérance (§ 32-38) : la mise en scène de pensées et d'événements qui n'ont pas pu avoir lieu. Thésée évalue la tyrannie en pointant les mêmes méfaits et en employant le même vocabulaire qu'un penseur de l'âge classique ; le peuple choisit de laisser de côté une démocratie dont l'existence reste à construire ; enfin le récit construit l'idée qu'un bouleversement politique a lieu à Athènes après le synœcisme alors que Thésée conserve le pouvoir monarchique.

Derrière la diversité des épisodes traités et l'abondance de circonstances données, le discours garde sa cohérence : les interventions régulières d'Isocrate rappellent que tout ce qui est dit sert Hélène et le propos est construit de manière à paraître logique, notamment à l'aide de l'emploi récurrent des consécutives, qui établissent des liens de causes à effets entre les pensées des personnages et leurs actes, ou entre leurs actes et ses résultats. Néanmoins derrière cette apparence très logique, nous avons remarqué quelques glissements, par exemple entre la mention d'un régime associant pouvoir absolu et comportement d'un homme dans un régime égalitaire (§ 34) à la mention d'un régime associant pouvoir absolu et conduite du peuple par des bienfaits (§ 37).

Enfin, la cohérence d'ensemble du discours, entre l'exorde et l'éloge même, est basée sur le fait que l'épisode de Thésée présente des enjeux politiques et moraux. La valeur politique de la beauté d'Hélène apparaît une première fois avec le fait que son enlèvement par Thésée relève d'une nécessité politique, et Thésée est ensuite décrit comme le dirigeant initiateur de la grandeur

d'Athènes et de la formation morale des citoyens athéniens. L'éloge de Thésée se conclut sur les bénéfices à long terme qu'il apporte à Athènes, ce qui en fait le point d'orgue de toute son activité. Du crime de Thésée commis contre Hélène, on aboutit à sa représentation en héros et dirigeant idéal. Selon Blondell, la mention de l'épisode de l'enlèvement aurait pour fonction de rattacher Thésée et Athènes à la gloire de l'expédition panhellénique de Troie mentionnée à la fin du discours¹. Cette hypothèse sous-entend que le rapt d'Hélène constitue un passage délicat, mais un prétexte nécessaire, dans le but politique que poursuit Isocrate. Mais elle se heurte à deux obstacles. Premièrement, l'enjeu de tout discours, selon ce qu'Isocrate explique dans l'exorde, est de trouver, sur un sujet qui en vaille la peine, une opinion raisonnable, qui permette d'aboutir à un discours politique. Le point de départ du discours est le noble sujet que constitue Hélène, et non une idée politique précise. Il faut donc se garder de lire le discours comme tout entier tourné vers ses derniers paragraphes (67-68), les seuls où il est question de la première victoire des Athéniens réunis. Le discours s'intéresse plutôt au consensus que génère Hélène, et c'est à partir de l'exposé chronologique de sa vie que sont développées plusieurs idées politiques. Deuxièmement, ces idées politiques qui transparaissent tout au long de l'éloge ne sont aucunement mises en lien entre elles. Le rapt d'Hélène par Thésée permet de célébrer d'abord le héros athénien qu'il représente au détriment du héros dorien qu'est Héraklès, et ensuite de célébrer la gloire d'Athènes, dont Thésée, toujours, serait à l'origine. Enfin, la politique intérieure cède la place à la célébration de l'union des Grecs, à travers la guerre de Troie. Leur seul point commun est qu'ils illustrent la valeur d'Hélène et des valeurs héroïques. Le rapt d'Hélène n'est donc pas un passage imposé dans le but politique que ce serait fixé Isocrate : au contraire, le rhéteur *choisit* de le mentionner et de renverser une situation très problématique pour valoriser Hélène autant que Thésée : on assiste en quelque sorte au retournement d'un argument très négatif à un argument fort.

1 BLONDELL 2013 p. 230-33.

CHAPITRE IV - L'ÉPANOUISSEMENT DE LA NATURE D'HÉLÈNE (§ 39-53).

L'intérêt de Thésée pour Hélène a illustré la puissance de sa beauté ; la suite de l'éloge montre l'épanouissement de la nature source de regards et de combats (περιβλεπος και περιμάχητος) que Zeus a donnée à sa fille. Dans l'épisode du serment des prétendants (§ 39-41a), Hélène attire l'intérêt de tous, ce qui amène les hommes à être unis une première fois autour d'elle et à prendre conscience de sa nature. Le jugement de Pâris et la défense du héros qui s'en suit (§ 41b-49) soulignent combien Pâris la juge d'une valeur supérieure à tout autre bien, et ce jugement est ensuite attribué à tous les héros et les dieux participant à la guerre entre les Grecs et les Barbares (§ 49-53).

Afin de montrer que l'intérêt qu'Hélène suscite concerne les plus nobles héros et que la privilégier à tout prix est pour tous une évidence, Isocrate accumule ce qui apparaît comme une succession d'épisodes sans lien établi entre eux, mais qui en réalité renvoient tous à un unique événement, la guerre de Troie, et à son origine. L'état des sources antérieures à notre disposition, plus riche que pour les épisodes mythologiques évoqués dans les paragraphes précédents, permet de constater qu'Isocrate présente les faits relatifs à cette guerre en s'écartant de certaines d'entre elles, voire en discutant avec elles. Le résultat permet de recentrer tout l'épisode autour de la figure d'Hélène ou de la beauté : elles deviennent l'enjeu central et unique de la guerre, par rapport auquel les hommes comme les dieux estiment que tout a une moindre valeur.

I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 39-53).

TROISIÈME ARGUMENT – LA VALEUR SUPÉRIEURE D'HÉLÈNE

Épisode 1 – L'engagement des prétendants (§ 39-41a)

39. Retour à la vie d'Hélène, après le rapt, une fois en âge d'être mariée : souhait unanime des dirigeants puissants de l'épouser, plutôt que de prendre une épouse de leur patrie.

40. En raison de la nature d'Hélène, engagement mutuel des prétendants de secourir le mari qui sera choisi si besoin.

41a. Résumé du paradoxe établi : tous sont mus par une opinion personnelle qui les trompe, mais ils partagent tous une opinion juste.

Épisode 2 – Le jugement de Pâris (§ 41b-48)

- **Narration du jugement** - § 41b-44

41b-43. (une période) : En explication au fait que les prétendants ne se sont pas trompés, le choix effectué par Pâris du don d'Aphrodite lors du jugement sur la beauté des déesses. Exposé de la situation et des propositions de présents des déesses (41b) ; incapacité de Pâris à user de son discernement, ce qui le contraint à choisir d'après les dons ; choix d'Hélène (42), comparaison des dons et avantages à devenir gendre de Zeus (43).

44. Poursuite de la comparaison des dons : pérennité de la généalogie illustre.

- **Apologie de Pâris** - § 45-48

45 – 47. : *Argument 1 : le fait qu'il fut choisi par les déesses constitue la preuve de sa qualité.*

45. Opposition entre les hommes sensés qui ne critiquent pas Pâris et les insensés qui l'injurient mais adoptent une mauvaise méthode d'analyse du jugement en ne regardant que ses suites et non l'ensemble.

46. Explication du problème que pose leur point de vue : injurier Pâris revient à se juger plus compétent que lui, sélectionné pourtant par les déesses pour être juge.

Explication de sa compétence : seul le meilleur juge a pu être choisi pour une affaire si important à leurs yeux.

47. Méthode à adopter : Examiner ce qui précède le jugement (qui a amené les déesses à le choisir) et non ce qui suit, la colère des perdantes.

Justification du fait qu'il ne faut pas considérer leur colère par une vérité générale (même les innocents sont victimes des plus forts), et par une mise en valeur de la singularité du héros (seul l'homme qui se distingue par son jugement a pu être choisi par les dieux pour les juger).

48 – début 49 : *Argument 2 : Exemples soulignant que d'autres ont fait aussi le choix d'Hélène ou de la beauté.*

Trois exemples qui soulignent donc la grande valeur d'Hélène :

48a. Exemple 1 – Consentement des demi-dieux à mourir pour elle.

48b. Exemple 2 – Importance accordée à la beauté par les dieux.

Épisode 3 – La guerre entre Grecs et Barbares (§ 49-53)

- **L'implication des mortels dans un combat patriotique** (§ 49-51)

49a. Exemple 3 – Réaction des Grecs et Barbares suite à l'enlèvement d'Hélène comparable à celle que susciterait une conquête militaire de la Grèce.

49b. Justification de cette comparaison par les caractéristiques exceptionnelles des dispositions prises après l'enlèvement : le déclenchement d'une guerre exceptionnelle.

50. Précision sur l'état d'esprit des belligérants qui explique ces caractéristique : opposition entre la possibilité de céder Hélène à l'autre camp et le refus de s'y résoudre. 50b. Présentation des maux que chaque camp accepte de subir.

51. Réaffirmation de la motivation à combattre et précision à ce sujet : Hélène seule, parce qu'elle est considérée comme la source d'un plus grand bonheur.

- **L'implication des dieux** (§ 52-53)

52. Addition à ce qui précède : désir des dieux aussi pour cette guerre, au point d'y envoyer leur enfants même avec la certitude qu'ils y mourront,

53a. Leur raisonnement : il est plus beau de mourir pour Hélène que de vivre sans combattre pour elle.

53b. Argument pour confirmer ce raisonnement : Eux-mêmes prennent part à cette guerre, et de surcroît les uns contre les autres.

II. LES PRÉTENDANTS, FACTEUR DÉCLENCHANT L'ÉPANOUISSEMENT DE LA NATURE D'HÉLÈNE (§ 39-41a).

Le discours reprend le récit de la vie d'Hélène là où il s'était arrêté avant le développement consacré à Thésée, semblant ainsi proposer une biographie complète et respectueuse de la chronologie. Derrière cette exhaustivité apparente, il fait néanmoins l'impasse sur la façon dont Hélène est revenue auprès des siens en Lacédémonie et sur l'issue de la catapse pour Thésée : ne reste de ce premier rapt que le souvenir positif de l'acte héroïque accompli sous terre. Le propos enchaîne en montrant combien sa nature « qui attire les regards » (περίβλεπτος § 17) une fois qu'elle est en âge de se marier.

La structure de l'épisode du serment des prétendants reprend les mêmes éléments que celui de Thésée : Hélène est de nouveau évaluée dans une perspective politique, puisqu'elle attire des hommes puissants (et désormais *tous*, sans exception, ἅπαντες) et qu'une union avec elle est envisagée en opposition avec la possibilité d'un mariage local. Cette présentation suggère que l'alliance avec une étrangère était un choix problématique, ce qui est un anachronisme : elle n'a de sens qu'au regard de la législation de l'Athènes classique, après la décision de Périclès en 451 de restreindre l'accès à la citoyenneté aux enfants nés de deux parents athéniens. Le mariage avec une étrangère ne pose pas de problème auparavant. L'anachronisme vise à rehausser la valeur d'Hélène, pour suggérer qu'avec elle sont balayés les obstacles politiques soi-disant traditionnels.

§ 40

Dans la structure générale du mythe de Troie, les chercheurs interprètent le serment comme un moyen d'expliquer l'engagement total des royaumes grecs dans la guerre aux côtés de Ménélas : le problème d'ordre privé que représente le rapt d'une épouse prend, grâce au serment, une ampleur beaucoup plus grande¹. Seules trois sources avant Isocrate transmettent l'épisode du serment des prétendants²

Le *Catalogue des femmes* présente la liste des prétendants d'Hélène, tous qualifiés sous le nom de « guerriers » (αἰχμητής, fgt. 196 M.-W.) :

πάν]τας δὲ μνηστῆρ[ας] ἀπ[ή]τεξεν ὄρκια πιστά,
ὀμνύμεναί τ' ἐκέλευσ[ε] και [..]π.. ἀράσθαι

1 WEST 1985, p. 114-15 ; GONZALES GARCIA 1995 p. 155 ; CINGANO 2005 p. 124 ; OSBORNE 2005, p. 21-22.

2 Gorgias a évoqué au § 4 de son éloge l'intérêt de nombreux hommes pour Hélène, mais il ne mentionne que leur désir.

σπονδῆι, μή τιν' ἔτ' ἄλλον [ἄ]νευ ἔθεν ἄλλα πένεσθαι
 ἀμφὶ γάμωι κούρης εὐ[ω]λ[ένο]υ· ὃς δέ κεν ἀνδρῶν
 αὐτὸς ἔλοιτο βίηι, νέμεσίν τ' ἀπ[ο]θῆϊτο καὶ αἰδῶ,
 τὸν μέτα πάντας ἄνωγεν ἀολλέας ὀρμηθῆνα[ι
 ποινήν τεισομένους. τοὶ δ' ἀπτερέως ἐπίθον[ι]το
 ἐλπόμενοι τελέειν πάντες γάμον, *Catalogue des femmes*, attribué à Hésiode, fgt. 204 M.-
 W. 78-85,

« Il (Tyndare)¹ exigea de chaque prétendant un serment qui soit une garantie et lui ordonna de jurer et d'invoquer les dieux par une libation : que personne d'autre n'agisse différemment sans son assentiment concernant le mariage de la jeune fille aux beaux bras. Celui qui userait de la force à son égard, au mépris de la morale et de la retenue, contre celui-là, il donnait à tous l'ordre de s'élancer ensemble pour lui infliger un châtement. Ils obéirent allègrement, s'attendant tous à parvenir eux-mêmes à l'union ».

Une scholie à *Illiade* transmet quelques informations au sujet du récit du même épisode par Stésichore :

Τῶν ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀρίστων ἐπὶ μνηστείαν τῆς Ἑλένης παρόντων διὰ γένος καὶ κάλλος, Τυνδάρεως ὁ πατήρ αὐτῆς, ὡς τινες φασὶ, φυλασσόμενος, μή ποτε, ἓνα αὐτῶν προκρίνας, τοὺς ἄλλους ἐχθροὺς ποιήσῃται, κοινὸν αὐτῶν ὄρκον ἔλαβεν, ἧ μὴν τῷ ληψομένῳ τὴν παιῖδα, ἀδικουμένῳ περὶ αὐτὴν, σφόδρα ἐπαμυνεῖν. διόπερ Μενελάῳ αὐτὴν ἐκδίδωσι, Stésichore fgt. 87 Finglass-Davies = Scholies D à *Illiade* II 339 (Heyne),

« Lorsque les meilleurs hommes de la Grèce vinrent demander en mariage Hélène, en raison de sa race et de sa beauté, on dit que son père Tyndare, prenant garde à ce qu'en choisissant l'un d'eux, il ne lui fasse des autres des ennemis, les fit jurer un même serment selon lequel tous, sans exception, viendraient au secours de celui qui aura obtenu sa fille, si on lui faisait du tort à travers elle. En conséquence, il la donne à Ménélas ».

1 On suppose qu'il s'agit de Tyndare, puisque les fragments du catalogue des prétendants le met en scène, avec Castor et Pollux comme autorités qui reçoivent les prétendants et leurs biens. Le singulier ici exclut *a priori* les frères d'Hélène.

Euripide transmet également par la voix d'Agamemnon un récit de l'épisode, au moment où l'expédition pour Troie, dont il est à le chef, est retenue à Aulis :

Ἑλένη τε· ταύτης οἱ τὰ πρῶτ' ὠλβισμένοι
 μνηστῆρες ἦλθον Ἑλλάδος νεανίαι.
 δειναὶ δ' ἀπειλαὶ καὶ κατ' ἀλλήλων φθόνος
 ξυνίσταθ', ὅστις μὴ λάβοι τὴν παρθένον.
 τὸ πρᾶγμα δ' ἀπόρως εἶχε Τυνδάρεωι πατρί,
 δοῦναί τε μὴ δοῦναί τε, τῆς τύχης ὅπως
 ἄψαιτ' ἄριστα. καὶ νιν εἰσῆλθεν τάδε·
 ὄρκους συνάψαι δεξιὰς τε συμβαλεῖν
 μνηστῆρας ἀλλήλοισι καὶ δι' ἐμπύρων
 σπονδὰς καθεῖναι κἀπαράσασθαι τάδε·
 ὅτου γυνὴ γένοιτο Τυνδαρὶς κόρη,
 τούτῳ συναμνεῖν, εἴ τις ἐκ δόμων λαβῶν
 οἴχοιτο τόν τ' ἔχοντ' ἀπωθοίη λέχους,
 κἀπιστρατεύσειν καὶ κατασκάψειν πόλιν
 Ἑλλην' ὁμοίως βάρβαρόν θ' ὄπλων μέτα. Euripide, *Iphigénie à Aulis* 51-65,

... « et Hélène. Les plus fortunés jeunes hommes vinrent de Grèce pour prétendre à sa main. Lourdes menaces et jalousie s'échangeaient entre eux, dans l'idée où chacun était qu'il pourrait ne pas obtenir la jeune fille. Tyndare, son père, était dans l'embarras : fallait-il la donner ou non, comment agir de la meilleure façon ? Voici ce qui lui vint à l'esprit : demander que les prétendants échangent des serments, se donnent la main, qu'ils versent des libations et prononcent le vœu suivant : ils jurèrent de venir ensemble au secours de celui dont la fille de Tyndare deviendrait la femme si quelqu'un l'enlevait pour lui et la chassait du lit nuptial, de participer à une expédition et de raser sa cité, qu'elle soit grecque ou barbare, par les armes ».

Plusieurs caractéristiques de ces récits sont à relever avant d'aborder le passage isocratique : les prétendants prêtent un serment, ὄρκος ou ὄρκιον, à la demande de Tyndare. Celui-ci les engage à intervenir au cas où Hélène serait ravie à son époux (au cas où elle subirait une violence, selon le *Catalogue*). Autre point commun de ces sources (même si pour Stésichore, l'information est peut-être propre à la scholie) : le nom du vainqueur, Ménélas, est donné juste après le récit du serment. Si l'on

s'intéresse aux spécificités de chaque source, le *Catalogue* précise ce qui motive chaque prétendant à prêter le serment : tous pensent se ménager pour eux-mêmes l'aide promise. Les circonstances qui entourent ce serment ne sont pas données dans le *Catalogue* ; dans la scholie mentionnant le poème de Stésichore, Tyndare chercherait à éviter que les prétendants déçus ne deviennent ennemis de l'élu, tandis que chez Euripide, Agamemnon décrit un climat menaçant entre les hommes. Enfin, les prétendants sont nommés de façon différente : le *Catalogue* les qualifie de guerriers, Stésichore évoque les meilleurs des Grecs tandis qu'Agamemnon, dans la tragédie, mentionne les jeunes Grecs les plus fortunés.

Isocrate reprend certains de ces éléments et en développe d'autres afin d'insister davantage sur la valeur d'Hélène et sur la solidarité qu'elle crée entre les prétendants. Deux écarts sont opérés : l'assurance mutuelle que s'échangent les prétendants n'est pas faite à l'initiative de Tyndare, désormais absent, mais des prétendants eux-mêmes ; cela permet alors de les représenter agissant de concert.

L'engagement des prétendants (qui n'est pas appelé « serment », j'y reviendrai) est justifié par leur conscience que la nature d'Hélène est περιμάχητος, « objet de combats ». Cette explication est formulée d'une façon curieuse. Dans les sources antérieures, le serment est scellé parce qu'une menace est redoutée du côté d'un prétendant malheureux. Dans l'*Éloge d'Hélène* également, les prétendants veulent de la même façon s'assurer des alliés en cas d'enlèvement d'Hélène, mais le point de départ de leur raisonnement est précisé : s'il y a un risque du côté des prétendants, c'est en raison de la nature d'Hélène. L'emploi du même terme qu'au § 17 pour définir la nature que Zeus donne à sa fille laisse entendre qu'ils ont conscience de sa nature prédéfinie et qu'ils cherchent à agir en conséquence. Mais c'est par leur décision qu'ils rendent Hélène source de combats : c'est eux, par leur serment, qui réalisent la nature d'Hélène et permettent qu'elle se développe pleinement. Par conséquent mentionner la nature d'Hélène a deux effets. Premièrement, les prétendants savent que leur engagement ne restera pas théorique mais qu'ils auront à prendre les armes pour Hélène : ils pactisent en connaissance de cause car leur intérêt pour Hélène dépasse toute autre considération. Ensuite, réutiliser le terme περιμάχητος avant que le discours ne s'intéresse à la guerre de Troie rappelle que tout découle de sa nature et que les combats sont inévitables : à partir de ce moment, toute réflexion sur la responsabilité d'Hélène, de Pâris ou de n'importe qui d'autre dans la guerre n'a plus lieu d'être. Isocrate prépare le terrain avant de représenter Pâris et la guerre de Troie sous un jour valorisant.

Dès lors, la présentation précise des faits importe peu ; seul compte le fait que des combats auront lieu : le nom de l'élu ne sera pas donné à l'issue de l'épisode¹, ni la raison pour laquelle il a été « jugé digne » (τὸν ἀξιωθέντα) d'épouser Hélène. Comme pour l'épisode de Thésée, Isocrate s'attarde davantage sur les circonstances que sur les faits mêmes et sa présentation de celles-ci lui permet de donner une inflexion à l'épisode traditionnel : l'épisode des prétendants devient à chaque étape l'occasion de montrer la situation commune des hommes et leur capacité à se fédérer autour d'Hélène. Avant qu'ils ne s'engagent, ils sont réunis (συνοικεῖν) autour d'un sort commun (κοινὴ ἢ τύχη) : cette situation se distingue de celle présentée par Stésichore, où pèse la menace d'une hostilité entre les prétendants après la désignation d'un mari, et plus encore de celle d'Euripide, où l'hostilité précède le choix. L'engagement qu'ils prennent insiste aussi sur leur capacité à s'associer. Dans le *Catalogue*, les prétendants s'engagent à intervenir si Hélène est enlevée à son mari afin de punir le coupable (ποινὴν τίνειν v. 84) et chacun agit dans son intérêt personnel (v. 85). Par contre, selon la scholie évoquant le poème de Stésichore et dans *Iphigénie à Aulis*, le serment a pour but de secourir le mari lésé, non de punir le coupable : l'accent est davantage mis sur la solidarité entre les prétendants déçus et le mari que sur le rétablissement du droit. Le récit que propose Isocrate fait écho à chacune de ces sources : comme dans les deux dernières il est question de secourir (βοηθήσειν) le mari lésé, mais, comme dans le *Catalogue*, chacun accepte de prêter serment dans l'idée qu'il en serait le bénéficiaire (νομίζων ἕκαστος τὴν ἐπικουρίαν ταύτην αὐτῶ παρασκευάζεσθαι).

Le résultat paraît paradoxal, les prétendants prenant une mesure de solidarité dans l'intérêt de chacun personnellement. Ce paradoxe a conduit à deux lectures opposées de l'épisode tel qu'Isocrate le traite : pour Kennedy, dans l'article où il soutient que l'éloge d'Hélène est à lire tout entier comme une défense du panhellénisme, le passage souligne l'union de tous les « États » autour d'Hélène malgré le risque d'une guerre², ce à quoi Heilbrunn a répliqué que les paragraphes 39 et 40 ne mentionnaient pas d'unité entre les cités grecques et qu'au contraire chaque prétendant s'engageait dans son intérêt propre³. Il me semble que la compréhension de ce passage se situe à un juste milieu entre ces deux positions. Le problème de l'interprétation de Kennedy est qu'en envisageant le passage à la lumière de la conclusion du discours, elle voit derrière chaque dirigeant-

1 Ménélas ne sera nommé que lorsqu'il sera question de la guerre de Troie (§ 51 et 62).

2 KENNEDY 1958 p. 81 : « Helen was always an ideal of some sort to the Greeks. That she stands here for excellence and the right to the leadership of Greece is, I think, clear from what follows in the speech: all states strove, Isocrates says (39), to possess her and it became evident that armed conflict would result (40). Out of fear of strife the states all swore to unite on behalf of the one who won her ».

3 HEILBRUNN 1977 p. 148.

prétendant d'Hélène un « État » et évoque un « leadership » de la Grèce dont il n'est pas question ici. Néanmoins, l'épisode est narré de telle façon que, si on le compare aux sources antérieures, les prétendants ne sont pas présentés comme des rivaux mais au contraire, dans la situation qu'ils partagent, ils s'engagent tous à être solidaires. La conclusion de l'épisode (41a) souligne qu'il y a bien un paradoxe (tous agissent dans leur intérêt personnel, le résultat ne bénéficiera qu'à l'un d'entre eux) mais ce paradoxe est le signe d'un consensus autour d'Hélène. Le récit d'Isocrate reconfigure donc des éléments présents dans les sources antérieures pour aboutir à la présentation d'une situation commune à tous et d'une pensée partagée autour d'Hélène : quoique parler d'union politique comme le suggère Kennedy soit trop hâtif, l'épisode présente une situation de consensus autour de la personne d'Hélène, qui a amené les prétendants à s'unir d'eux-mêmes autour d'un même engagement¹. Le thème de la capacité d'Hélène à fédérer commence ici à s'esquisser.

L'épisode du « serment » des prétendants cumule les paradoxes : des hommes puissants, unis par leur sort, savent qu'ils seront désunis par la nature d'Hélène. Cette issue est précipitée par le fait qu'ils prennent un engagement dans lequel ils se montrent solidaires, mais ils le prennent dans leur intérêt personnel. Il ressort que cette situation paradoxale à plus d'un titre est motivée par la valeur d'Hélène : c'est elle qui est à l'origine d'un consensus dans l'opinion des prétendants et dans leurs actions, sa nature justifie leur comportement qui pourrait sembler initialement illogique.

1 Le fait que contrairement aux sources antérieures, les prétendants ne prêtent plus serment mais échangent des preuves de confiance, *πίστεις*, insiste sur leur engagement mutuel plus que sur le caractère sacré de cet engagement. En effet, contrairement à ce qu'estime Zajonz à l'appui de références à d'autres discours d'Isocrate, les *πίστεις* ne signifient pas « serment » (ZAJONZ 2001 p. 217). On constate avec le *Contre Callimaque* (§ 25 notamment) qu'un engagement peut être qualifié tantôt d'*ὄρκος*, tantôt de *πίστις*, néanmoins cela ne signifie pas que les termes ont la même signification, et il est remarquable qu'Isocrate n'emploie pas le terme présent dans chacune des sources antérieures dont on dispose. Benveniste a montré que le terme *ὄρκος* désigne soit l'objet sur lequel le serment est proféré et qui est investi d'un pouvoir « maléfique » (le Styx sur lequel jure les dieux de l'épopée homérique, le bâton des héros à l'assemblée), soit le pouvoir vengeur qui s'exerce contre le parjure (BENVENISTE 1947 p. 87-89). Le terme *πίστις* désigne la garantie qui est donnée, qui engage celui qui la donne et suscite la confiance (voir TAILLARDAT 1982 p. 9 pour l'étymologie). Le serment est l'un des moyens de *πίστις* possibles, dont la spécificité est son caractère sacré : voir l'expression *ὄρκια πιστά* employée entre autres pour le serment des prétendants du *Catalogue* (fgt. 204 v. 78) ; pour *ὄρκος* défini comme une *πίστις* voir par exemple Euripide *Hippolyte* 1036 ; *Médée* 21-22 et 490..., chez Aristote, où *πίστις* prend le sens judiciaire de « preuve » le serment est classé parmi les preuves non techniques (Aristote *Rhétorique* 1377a 22). Les emplois concomitants des termes mettent donc l'accent tantôt sur le fait qu'un engagement est pris, tantôt sur le moyen (Isocrate *Contre Callimaque* 25 par exemple ; voir également Thucydide V 30.3...). En ce qui concerne les prétendants, Isocrate met donc l'accent sur l'engagement mutuel auxquels tous se sont prêtés, peu importe le moyen.

III. PÂRIS GARANT DU JUGEMENT DES PRÉTENDANTS (41b-48).

L'épisode du jugement de Pâris est introduit pour expliquer qu'aucun prétendant ne s'est trompé au sujet d'Hélène : d'emblée, le discours annonce ainsi que le Troyen fait autorité. Faire de Pâris le garant du caractère correct de l'opinion des prétendants sur Hélène est incongru, compte tenu du fait que Pâris commettra une faute, en prenant Hélène pour femme, à l'égard de celui d'entre eux qui est choisi comme époux, qu'il sera donc l'ennemi, troyen, de ces prétendants grecs, et enfin que contrairement à eux, son statut de guerrier est ambigu au regard d'une large partie de la tradition. Toute la narration est orientée pour présenter une image strictement positive du héros, de manière à renverser complètement son image traditionnelle, et cette démarche se poursuit dans les paragraphes suivants (§ 45 à 48), qui eux constituent une défense de Pâris¹.

A. L'image traditionnelle de Pâris

Si les représentations de Pâris, lorsqu'il est question de sa jeunesse ou de son comportement de guerrier à Troie, sont peut-être positives², du moins ambiguës³, elles sont par contre à ma

-
- 1 L'ensemble des paragraphes 41 à 48 ne constitue donc pas un éloge de Pâris, contrairement à ce qu'affirme A. Milazzo dans son article sur ce passage du texte (MILAZZO 1999).
 - 2 Sont en effet associés à Pâris plusieurs victoires ou exploits : d'après un résumé transmis par un manuscrit de la pièce fragmentaire *Alexandre* d'Euripide, Pâris serait dans cette pièce représenté vainqueur des épreuves sportives qu'il réalise en tant que berger, avant d'être reconnu par ses parents Priam et Hécube (Jouan et Van Looy p. 44 pour le résumé). Des éditeurs s'accordent pour penser que la pièce de Sophocle portant le même titre et sur le même sujet suivait la même trame (cf. l'introduction des fragments de la pièce par Pearson, p. 57 de son édition des fragments de Sophocle et Jouan - Van Looy p. 42). Sur le fait que les poèmes du cycle troyen ont rapporté d'autres exploits de Pâris, parmi lesquels la prise de Sidon juste après le rapt d'Hélène ou le meurtre d'Achille, voir SCOTT 1913 p. 162-63.
 - 3 Le comportement de Pâris pendant la guerre de Troie est ambigu : le rapt d'Hélène qu'il a commis est réitéré à travers le duel du chant III entre Ménélas et Pâris (quoique vaincu par Ménélas, Pâris, sauvé et transporté dans son palais par Aphrodite, rejoue le rapt d' Hélène ; voir ROUSSEAU 2001 p. 132-36 pour l'analyse de l'épisode) ; il reçoit à plusieurs reprises le blâme et les injures d'Hector (son frère l'injure du nom de Δύσπαρις, *Iliade* III 39 et XIII 769, nom repris par Alcman, fgt. 77 Davies : Δύσπαρις Αἰνόπαρις κακὸν Ἑλλάδι βωτιανεῖραι, « Funeste Pâris, terrible Pâris, mal pour la Grèce nourricière » ; il le qualifie aussi de « grave fléau » envoyé par l'Olympe pour Troie (μέγα πῆμα, *Iliade* VI 282) et lance une imprécation contre lui (sur l'imprécation d'Hector et la présence du palais de Pâris aux côtés de ceux de Priam et d'Hector sur l'acropole de Troie, qui soulignent que l'époux d'Hélène représente le mal installé au cœur de la ville de Troie, voir ROUSSEAU 1995 p. 506-07 et ROUSSEAU 2011 p. 59). Néanmoins, comme le souligne G. Pironti, le Troyen est associé à des traits dépréciatifs de la féminité, de la lâcheté, de la ruse et de la tromperie, mais aussi à des traits plus positifs : sa maîtrise de l'arc le lie à Apollon et rappelle qu'il tuera Achille ; il sait aussi combattre et faire preuve de courage durant la mêlée. Pâris est en somme, d'après Pironti, un guerrier juvénile, à

connaissance négatives lorsqu'elles touchent au jugement des déesses et au rapt d'Hélène. La première interprétation qui soit donnée au jugement se trouve dans l'*Iliade*, lorsque Hermès est prié par une partie des Olympiens de subtiliser à Achille le corps d'Hector mais que s'y opposent Poséidon, Héra et Athéna. La raison que le poète donne à leur refus est leur rancune envers les Troyens depuis le jugement de Pâris¹ :

ἐνθ' ἄλλοις μὲν πᾶσιν ἐήνδανεν, οὐδέ ποθ' Ἥρη
οὐδέ Ποσειδάων' οὐδέ γλαυκῶπιδι κούρη,
ἀλλ' ἔχον ὡς σφιν πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἰρή
καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης,
ὃς νείκεσσε θεὰς ὅτε οἱ μέσσαυλον ἴκοντο,
τὴν δ' ἦνησ' ἦ οἱ πόρε μαχλοσύνην ἀλεγεινὴν. *Iliade* XXIV 25–30,

« Cela plaisait alors à tous, sauf à Héra, Poséidon et la fille aux yeux pers : leur haine persistait de la même façon qu'ils haïssaient dès l'abord la sainte Ilion, ainsi que Priam et son peuple, à cause de l'égarment d'Alexandre, qui avait insulté les déesses lorsqu'elles étaient venues à sa demeure et qu'il avait loué celle qui lui avait offert une lubricité douloureuse ».

La raison pour laquelle le jugement de Pâris, évoqué dans les vers 29-30, est considéré comme un égarment (ἄτη) est clarifiée par les analyses successives de G. Dumézil, G. Nagy et Ph. Rousseau : en résumé, le choix de Pâris revient à blâmer (νείκεσσε) les déesses qui représentent pourtant les fonctions essentielles de la société archaïque (politique et guerrière) auxquelles la fonction reproductrice est traditionnellement subordonnée. En privilégiant cette dernière, cette fonction même est bouleversée et devient stérile : c'est ce que suggère le terme μαχλοσύνη qui désigne traditionnellement la sexualité féminine. Son emploi pour Pâris souligne que la sexualité offerte par Aphrodite est dérégulée et destructrice².

mi-chemin entre l'éphèbe et le guerrier accompli (PIRONTI 2007 p. 212-15).

- 1 Ces vers sont athétisés par Aristarque, qui y voit une interpolation en raison de plusieurs éléments qui lui paraissent problématiques (entre autres, le verbe νείκεσσε semble inapproprié pour décrire le jugement, et le substantif μαχλοσύνη *a priori* peu adapté pour Pâris). L'athétèse a prévalu jusqu'à l'époque moderne et a entraîné l'idée que le jugement de Pâris était totalement absent des poèmes homériques, jusqu'à une étude de K. Reinhardt, selon laquelle cet épisode est présumé dans l'*Iliade* (REINHARDT 1938 (1960)) : les études citées ci-après ont ensuite donné un sens aux points problématiques soulevés depuis Aristarque et justifié au contraire l'authenticité des vers.
- 2 Pour le blâme des déesses : NAGY 1999 p. 221. Pour la subversion des valeurs traditionnelles : DUMÉZIL 1995 (1971) p. 583. Sur le terme μαχλοσύνη et la sexualité destructrice de Pâris : ROUSSEAU 1998 p. 43-46 (d'où le caractère stérile de l'union de Pâris et Hélène, note 21 p. 40 et p. 48).

Sans faire nécessairement allusion au jugement des déesses, la tragédie donne à entendre des jugements très critiques sur les actes de Pâris qui ont conduit à la guerre de Troie : dans *l'Agamemnon*, Pâris est l'exemple auquel se réfère le chœur pour montrer que tout homme qui renverse l'autel de la justice est un jour puni¹. Hélène commence dans les *Troyennes* la défense qu'elle prononce devant Hécube et Ménélas pour être épargnée en faisant de Pâris l'initiateur de tous les malheurs – et en rejetant toute la responsabilité sur celle qui l'a mis au monde, Hécube².

Contrairement à ce que l'on a pu observer avec Hélène, les condamnations de Pâris ne sont contrebalancées dans la tradition poétique par aucune défense ou jugement en sa faveur, du moins en l'état de nos sources³. Isocrate lui-même présente dans le *Panegyrique* le rapt d'Hélène comme une faute morale⁴. La raison de cette uniformité des sources dont nous disposons peut s'expliquer par le fait que, ainsi que l'indique C. Darbo-Peschanski, le jugement de Pâris est fondamentalement problématique : à partir du moment où les déesses demandent à Pâris de faire un choix entre elles, il est acculé à la faute car contraint de rejeter deux dons et deux déesses, alors qu'il n'est qu'un mortel⁵. Mais dans *l'Éloge d'Hélène*, tous les éléments problématiques sont évacués et dans un retournement complet, le choix du don d'Aphrodite est valorisé.

1 Eschyle *Agamemnon* 381-402, et pour l'évocation de Pâris v. 399-402 : οἶος καὶ Πάρις ἐλθὼν / ἐς δόμον τὸν Ἀτρεϊδᾶν / ἦισχυνε ξενίαν τράπε-ζαν κλοπαῖσι γυναικός, « Tel, Pâris aussi, parvenu à la demeure des Atrides, qui a déshonoré la table de son hôte par l'enlèvement de l'épouse ». Il est plus loin qualifié de « Pâris au lit funeste », Πάρις αἰνόλεκτρος (v. 713).

2 Euripide *Troyennes* 919-20 : πρῶτον μὲν ἀρχὰς ἔτεκεν ἦδε τῶν κακῶν, / Πάριν τεκοῦσα, « C'est elle, d'abord, qui a engendré les commencements des malheurs, en engendrant Pâris ».

3 Dans sa réponse à Hélène lors du duel verbal des *Troyennes*, Hécube accuse Hélène d'avoir joué un rôle beaucoup plus actif qu'elle ne le prétend au cours de son rapt et de la guerre, mais elle n'argumente pas pour autant contre l'idée que Pâris soit au commencement des malheurs. Dans son article sur ce passage du discours d'Isocrate, Milazzo émet l'hypothèse qu'à l'époque d'Isocrate d'autres discours d'éloge ou de défense de Pâris aient pu être composés : il note en effet, dans la série d'exemples d'argument *a fortiori* proposés par Aristote dans la *Rhétorique* 1397b 21-23, la présence d'un raisonnement défendant Pâris (1397b 21-23), et suggère qu'il soit repris à un discours de défense du Troyen (MILAZZO 1999 p. 114).

4 *Panegyrique* 181-82 : Καὶ γὰρ αἰσχρὸν (...) τοὺς μὲν περὶ τὰ Τρωϊκὰ γενομένους μιᾶς γυναικὸς ἀρπασθείσης οὕτως ἅπαντας συνοργισθῆναι τοῖς ἀδικηθεῖσιν ὥστε μὴ πρότερον παύσασθαι πολεμοῦντας, πρὶν τὴν πόλιν ἀνάστατον ἐποίησαν τοῦ τολμήσαντος ἐξαμαρτεῖν, ἡμᾶς δ' ὅλης τῆς Ἑλλάδος ὑβρίζομένης μηδεμίαν ποιήσασθαι κοινήν τιμωρίαν, ἐξὸν ἡμῖν εὐχῆς ἄξια διαπράξασθαι. « C'est en effet une honte (...) que ceux qui ont vécu à l'époque des événements de Troie ont tous partagé la colère de ceux qui ont été lésés à la suite de l'enlèvement d'une seule femme, au point de ne pas cesser de combattre avant de réduire en ruines la cité de celui qui avait osé commettre cette faute, mais que nous, nous ne sanctionnions d'aucun châtement commun alors que la Grèce tout entière est outragée, tandis qu'il nous est possible d'accomplir ce qui est digne de nos vœux ».

5 DARBO-PESCHANSKI 2003 p. 31 : « Dans la mesure où les attributs essentiels de la divinité sont impliqués dans les présents que chacune propose, tout choix de l'un a immédiatement valeur de rejet des deux divinités qui offrent les autres ».

B. Le renversement de son image.

La revalorisation du Troyen et de son jugement passe d'abord par les termes servant à présenter la situation, choisis afin que rien de négatif ne puisse transparaître et que la situation soit au contraire valorisante pour lui.

Le Troyen est ici appelé Alexandre plutôt que Pâris. Alexandre est bien plus attesté dans *l'Iliade* (quarante-cinq occurrences) que Pâris (onze occurrences, auxquelles on peut ajouter les deux apostrophes Δύσπαρι); il apparaît qu'aucun d'eux n'est employé plus particulièrement que l'autre dans un contexte guerrier¹. Par contre A. Suter a remarqué que dans *l'Iliade*, Alexandre est presque systématiquement placé aux deux mêmes positions dans l'hexamètre (dans 43 occurrences, sur les quatre positions possibles), ce qui en fait un nom plus adapté à la diction formulaire de l'épopée que Pâris, qui n'est pas employé dans des positions fixes². Suter a également noté que, des quatre épithètes qui accompagnent le nom Alexandre, trois sont partagées avec d'autres personnages³, tandis que celles qui accompagnent le nom de Pâris soit servent à associer sa beauté à la tromperie, soit servent d'insulte ou apparaissent dans un contexte injurieux pour lui⁴. On peut donc suggérer prudemment que le nom Alexandre apparaît de façon plus traditionnel, qu'il est moins saillant que Pâris dans *l'Iliade*⁵. En prose classique, le nom traditionnellement employé est Alexandre⁶; Pâris n'étant attesté qu'en tragédie (où il est par contre davantage employé que l'autre nom)⁷. Isocrate se

-
- 1 L'hypothèse selon laquelle Pâris serait davantage employé dans un contexte troyen (c'est-à-dire par les Troyens s'exprimant entre eux) et Alexandre par les Grecs ou devant les Grecs fait débat (voir, en faveur de cette hypothèse, DE JONG 1987 et SUTER 1991 p. 8; contre : LLOYD 1989).
 - 2 SUTER 1991 p. 10-12. L'absence de position fixe du nom Pâris dans le vers épique et son absence dans des vers formulaires (ce qui n'est pas le cas de Alexandre) signifient d'après A. Suter que ce nom est entré plus tardivement que le premier dans la diction épique.
 - 3 Ces trois épithètes sont θεοειδής (« semblable à un dieu »), δῖος (divin), βασιλῆϊ (« royal »); la dernière est évidemment unique puisqu'elle qualifie Alexandre d'« époux d'Hélène aux beaux cheveux », Ἑλένης πόσις ἦῦ κόμοιο.
 - 4 SUTER 1991 p. 16-20.
 - 5 SUTER 1991 p. 17 : « Without his relationship with Helen, it seems that Paris/Alexandros would have represented a rather undistinguished prince of Troy in epic poetry ».
 - 6 Pour exemples : Hérodote I 3; II 113-120; Gorgias *Éloge d'Hélène* 19; Isocrate *Panegyrique* 126; Xénophon *Banquet* IV 20.
 - 7 Eschyle emploie cinq fois Pâris contre deux fois Alexandre (Pâris : fgt. 451k** a.6 Radt; *Agamemnon* 399, 532, 712, 1156 - Alexandre : *Agamemnon* 61, 363); Euripide, vingt-six attestations de Pâris et quatorze d'Alexandre (sans compter toutefois les fragments de la pièce portant ce nom - Pâris : *Andromaque* 103, 655, 706; *Hécube* 387; *Troyennes* 398, 920, 928, 942; *Hélène* 29, 586, 611, 680, 691, 1120, 1672; *Oreste* 1365, 1410; *Iphigénie à Aulis* 180, 468, 573, 663, 1289, 1382; *Rhésos* 586, 597, 841 - Alexandre : *Hécube* 632; *Troyennes* 922, 925, 941 952, 1020; *Hélène* 24, 28, 32, 882; *Iphigénie à Aulis* 1236, 1292, *Rhésos* 627, 642). Enfin Sophocle emploie Pâris une seule fois dans le *Philoctète* (v. 1426) et on sait qu'il a écrit un *Alexandre*.

conforme donc à l'usage de son temps. En outre, tandis que Pâris est un nom d'origine étrangère¹, Alexandre est un nom grec : Alexandre est le nom sous lequel le Troyen apparaît sous le jour le plus favorable.

De plus, le rôle joué par Pâris et son lien avec les dieux sont valorisés par le fait que la querelle est située « chez les dieux », ἐν θεοῖς. Au masculin que l'on trouve dans la famille α (composée de Γ et de son descendant E) se substitue le féminin ἐν θεαῖς, « chez les déesses » dans la famille β (Α et la vulgate). On peut supposer que cette leçon voulait s'adapter de manière plus directe au contexte de la querelle entre les déesses. Il n'y a pas de raison toutefois de ne pas garder le masculin, comme le fait la majorité des éditeurs consultés². Comme le précise S. Zajonz, le masculin souligne que le propos n'est pas de dire que trois déesses sont mises en confrontation dans la querelle, mais que celle-ci a lieu dans la sphère des dieux, par opposition au monde des hommes³. On peut encore aller plus loin : cette querelle engage l'intégralité de l'Olympe. Elle est née lors du mariage de Thétis et Pélée, auquel tous les dieux assistaient⁴, et sa conséquence, le rapt d'Hélène, les amène à prendre part à la guerre, en soutenant Troyens ou Achéens. Le masculin laisse transparaître la gravité de la dissension divine. Pâris est alors le mortel choisi pour régler une querelle divine, rôle qui apparaît prestigieux et d'une lourde responsabilité.

La formulation choisie par Isocrate pour présenter les dons que les trois déesses proposent à Pâris lors du jugement contribue à présenter sous un jour favorable le choix qu'il effectue. Parmi les sources antérieures dont nous disposons, deux évoquent précisément les dons de chaque déesse tandis que les autres ne mentionnent que le don d'Aphrodite. L'*Illiade* suggère au chant XXIV qu'Aphrodite a proposé à Pâris de le récompenser par un don s'il la choisissait, mais la nature de ce don n'est pas donnée par le poète : il mentionne à la place le comportement que ce don induit chez Pâris, la « lubricité douloureuse » (qui résulte, nous l'avons dit, de son choix perverti de la fonction reproductrice au détriment des autres fonctions). Le résumé des *Chants Cypriens* par Proclus affirme que Pâris a été influencé (ἐπαρθεῖς, « excité ») par le présent d'Aphrodite :

1 L'origine du nom Pâris n'est pas clairement déterminée, cf. les hypothèses à ce sujet dans WATHELET 1988 p. 817 et note 1 p.1459.

2 FLACELIÈRE 1961 ; VAN HOOK 1961 ; BRÉMONT-MATHIEU 1972 ; MANDILARAS 2003. Le féminin est privilégié par Dobson (DOBSON 1828) et Mirhady dans sa traduction (MIRHADY-TOO 2000).

3 ZAJONZ 2002 p. 219.

4 Comme le rappelle Héra au chant XXIV de l'*Illiade* (v. 62).

παραγενομένη δὲ Ἔρις εὐωχουμένων τῶν θεῶν ἐν τοῖς Πηλέως γάμοις νεῖκος περὶ κάλλους ἀνίστησιν Ἀθηνᾶ, Ἥρα καὶ Ἀφροδίτη αἶ πρός Ἀλέξανδρον ἐν Ἴδη κατὰ Διὸς προσταγὴν ὑφ' Ἑρμοῦ πρός τὴν κρίσιν ἄγονται· καὶ προκρίνει τὴν Ἀφροδίτην ἐπαρθεὶς τοῖς Ἑλένης γάμοις Ἀλέξανδρος. Proclus *Chrestomathie*, l. 5-8 p. 38⁴,

« Éris se présente alors que les dieux se réjouissaient au mariage de Pélée et suscite une querelle au sujet de la beauté entre Athéna, Héra et Aphrodite, qui sont conduites par Hermès à Alexandre sur l'Ida, selon l'ordre de Zeus, en vue du jugement. Alexandre, excité par le mariage avec Héléne, donne la préférence à Aphrodite ».

La nature exacte des trois dons apparaît, dans les sources littéraires, avec Cratinos. Selon le résumé de sa comédie perdue *Diosysalexandros* qu'un papyrus nous a transmis, chaque déesse propose une contrepartie au juge – en l'occurrence Dionysos qui s'est substitué à Pâris – s'il la choisit :

<...> παρὰ μ(ὲν) Ἥρα[ς] τυραννίδο(ς) ἀκινήτου, πα[ρ]ὰ δ' Ἀθηνᾶς εὐψυχί(ας) κ(α)τ(ὰ) πόλεμο(ν), τῆς δ' Ἀφροδί(της) κάλλιτο(ν) τε κ(αὶ) ἐπέραστον αὐτὸν ὑπάρχειν, Cratinos, *Diosysalexandros* i l. 14-19 Kassel-Austin,

« <...> de la part d'Héra un règne en maître absolu qui soit inébranlable, de la part d'Athéna, le courage à la guerre, de la part d'Aphrodite, être très beau et aimé ».

La présentation des dons dans les *Troyennes* (v. 925-30) propose une image plus précise des dons d'Héra et Athéna : Héra propose à Pâris une gouvernance en maître absolu (τυραννίς) sur l'Europe et l'Asie, Athéna la conquête (στρατηγῶ) de la Grèce et Aphrodite la beauté d'Héléne : ἐμὸν εἶδος. C'est alors Héléne qui s'exprime, lorsqu'elle se défend face à Hécube et Ménélas, et la précision géographique sur le territoire qu'Héra et Athéna proposent, chacune à leur manière, de mettre dans les mains de Pâris, lui permet de conclure que la Grèce a été sauvée du joug barbare parce que Pâris l'a choisie. Héléne cherche ainsi à retourner la situation en sa faveur en se présentant comme celle qui a évité à la Grèce un grand malheur.

L'épouse de Ménélas mentionne d'une façon similaire le don qu'elle représente de la part d'Aphrodite dans l'*Héléne* (ἐμὸν κάλλος, v. 27), sans mentionner cette fois les autres dons. Selon l'*Iphigénie à Aulis*, Pâris a choisi le don d'Aphrodite (v. 180) mais les autres dons ne sont pas

4 Édition des fragments épiques par Bernabé (BERNABÉ 1996).

explicitement mentionnés. Par contre, Iphigénie rappelle le jugement de Pâris passé et décrit les attributs de chacune des déesses, grâce auxquels la victoire leur semblait permise :

... ἔνθα ποτὲ

Παλλὰς ἔμολε καὶ δολιόφρων Κύπρις (1300)

† Ἥρα θ' Ἑρμᾶς ὁ Διὸς ἄγγελος†, (1302)

ἅ μὲν ἐπὶ πόθῳ τρυφῶσα

Κύπρις, ἅ δὲ δορὶ Παλλὰς,

Ἥρα δὲ Διὸς ἄνακτος

εὐναῖσι βασιλίῃσιν, *Iphigénie à Aulis* 1299-1306,

« C'est là que vinrent un jour Pallas, la rusée Cypris, † Héra et Hermès le messager de Zeus † : Cypris qui tirait vanité du désir, Pallas, de sa lance, Héra de la couche royale du seigneur Zeus ».

Héra se rattache à la puissance politique, à travers la « couche royale », εὐναῖσι βασιλίῃσιν, qu'elle partage avec Zeus, Athéna à la puissance guerrière de par sa lance (δορὺς) et Aphrodite au désir (πόθος).

Isocrate apporte une précision sur le don d'Héra que nous ne constatons pas chez Cratinos ni Euripide. La déesse lui propose ici encore le pouvoir politique, mais strictement limité à l'Asie : le présent reste de grande valeur, mais en circonscrivant le pouvoir proposé à l'Asie, Pâris n'apparaît aucunement comme une menace pour les Grecs (et donc pour le public athénien d'Isocrate). On constate donc l'emploi d'un procédé similaire à celui qu'on trouve dans les *Troyennes*, la précision de la zone géographique concernée par le don d'Héra, mais pour un effet totalement inverse. Le don d'Aphrodite se distingue quant à lui des précédentes versions de l'épisode dans la mesure où la mention d'un mariage avec Hélène fait perdre au don sa connotation érotique, et le fait rentrer dans un cadre institutionnel. De surcroît, dans la mesure où Isocrate a soigneusement évité de mentionner le prétendant choisi pour être l'époux d'Hélène au paragraphe 40, ce mariage ne paraît pas illégal. Le don qu'il choisit n'a plus rien de moralement condamnable et entre au contraire dans un cadre légal. Aucun des dons qui s'offre à lui, même ceux dont on sait qu'ils seront écartés, n'est problématique.

C. Un choix dicté par des considérations morales.

Les conditions dans lesquelles Pâris opère son choix ôtent tout caractère problématique au problème fondamental que pose traditionnellement le jugement, à savoir que Pâris est contraint de rejeter deux déesses. Au contraire, la présentation souligne ici qu'il n'opère aucune discrimination entre elles.

Malgré la capacité de discernement dont Pâris dispose¹, il se retrouve incapable de trancher entre les physiques des déesses : leurs corps sont d'ailleurs mentionnés ensemble (τῶν σωμαμάτων, τῆς τῶν θεῶν ὄψεως), alors que les dons ont été présentés un à un. Dire qu'Isocrate est vaincu par la vue des déesses permet de remarquer que le récit traditionnel présente une sorte d'anomalie : il n'est pas traditionnellement permis aux mortels de voir les dieux tels qu'ils sont – ils risquent d'en payer de leur vie². Le jugement de beauté suppose que Pâris voit les déesses dans leur toute-puissance, qu'il les contemple sans détourner le regard et sans risque de mourir. Dans notre discours, Pâris est vaincu par leur vue, ce qui normalise en partie la situation exceptionnelle dans laquelle il se trouvait. Pour autant, Pâris n'est pas blessé de ce regard posé sur les déesses et il ne perd pas sa capacité de jugement : il peut au contraire l'employer pour reporter son jugement sur les dons. Isocrate fournit ainsi une explication au fait que Pâris considère les dons : il s'y retrouve contraint, et ce faisant, il est respectueux de sa condition de mortel : il n'est pas juge de la beauté et encore moins des déesses, il ne porte son jugement que ce sur quoi sa condition le lui permet. Isocrate procède donc à une distinction entre les corps et les dons des déesses (certes artificielle, puisque les dons renvoient aux attributs des déesses, mais ces dons ne sont pas présentés ainsi) et

-
- 1 La construction singulière qui est employée, dans l'expression οὐ δυνηθεὶς λαβεῖν διάγνωσιν, du verbe λαμβάνω suivi de διάγνωσιν (cette construction est attestée ici pour la première et seule fois avant Galien), laisse entendre que Pâris possède bien la διάγνωσις. Le substantif se construit plus fréquemment avec le verbe ποιῶμαι pour signifier « faire la distinction » (Thucydide I 50) et de là « déterminer », « prendre une décision » (Antiphon *Sur le choreute* 18, Démosthène *Sur la couronne* 7).
 - 2 Sur le fait que les divinités cachent aux hommes leur être, voir BETTINI 2017 p. 22-24. Pour exemples, Hélène est « frappée de stupeur » à la vue d'Aphrodite sur les remparts de Troie (θαμβῶ *Iliade* III 398) ; Héra précise elle-même que « les dieux qui se manifestent dans leur clarté causent une douleur », χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς (*Iliade* XX 131) ; dans l'*Hymne homérique à Déméter*, lorsque la déesse quitte son aspect de vieille nourrice pour se révéler face à Métanire, cette dernière chancelle et reste sans voix (v. 280-81), tandis qu'Anchise détourne le regard d'Aphrodite dès qu'elle se révèle en tant que déesse, après qu'elle se fut unie à lui sous les traits d'une jeune mortelle (*Hymne homérique à Aphrodite* v. 181-83) : il craint même, pour s'être uni à une déesse, de devenir désormais impuissant (v. 188-89). Zeus également se dissimule pour s'unir aux mortelles, et la seule à qui il finit par se montrer dans toute sa puissance, Sémélé, en meurt foudroyée (cet épisode est évoqué, sans cependant que la raison du foudroiement de Sémélé soit explicité, chez Pindare, *Olympique* II 22-27 et Euripide, *Bacchantes* 1-9).

Pâris se cantonne à juger ce qui est à sa portée. Cette présentation permet de dédouaner Pâris de la faute qu'il commet nécessairement, dans l'épisode mythologique, en discriminant les déesses.

Pâris n'évite pas seulement la faute en ne jugeant que ce qui est à sa portée : en choisissant l'intimité d'Hélène (τὴν οἰκειότητα τὴν Ἑλένης), le Troyen fait preuve d'une grande sagesse. Tout d'abord il s'avère ne pas être plus déraisonnable que les autres hommes rencontrés jusqu'ici (le substantif οἰκειότης a déjà été employé au sujet du souhait de Thésée de vivre auprès d'Hélène tandis que les prétendants désiraient « vivre dans son intimité », συνοικήσειν, § 40). Mais la motivation de son choix est autre que la leur car il ne se tourne pas vers Hélène en raison de sa beauté, contrairement au héros athénien (ni contrairement à ce que Hélène dit de lui-même dans *l'Hélène*¹, ni non plus par désir comme cela est dit d'après le résumé dans les *Chants Cypriens* ou *l'Iliade*) mais en raison du prestige de sa généalogie. Avant de donner de plus amples informations à ce sujet, Isocrate introduit une incise concernant ceux qui choisissent Hélène pour les plaisirs qui pourrait paraître moralement étonnante mais qui prend son sens dans l'ensemble du discours : en laissant de côté les plaisirs, Pâris pourrait sembler disqualifier l'argumentation qui a fait l'éloge de Thésée et soutenu les prétendants. L'incise a pour effet de souligner combien Pâris se démarque d'eux, mais tout en montrant qu'il n'y a pas là contradiction avec la défense antérieure de leur choix : le discours ré-affirme qu'eux aussi ont fait un choix louable (c'est probablement eux qu'il faut entendre derrière la mention des « hommes sensés », τοῖς εὖ φρονοῦσι). L'incise garantit un équilibre entre les parties du discours qui pourraient paraître contradictoires.

§ 43

Pâris est donc représenté lui aussi comme un homme sage mais pour des raisons différentes de celle de Thésée : en lui accordant le désir de devenir gendre de Zeus, Isocrate tire parti d'une conséquence du mariage qui a déjà été mentionné dans la tradition : le nom de « gendre de Zeus » a déjà été employé dans *l'Odyssée*, mais c'est Ménélas (que le discours a pour l'instant soigneusement évité d'évoquer) qui en bénéficie² tandis qu'Euripide fait remarquer à Cassandre dans les *Troyennes* que Pâris apporte à sa maison une alliance divine prestigieuse par son mariage³. Mais cette

1 *Hélène* 27-29 : τοῦμόν δὲ κάλλος, εἰ καλὸν τὸ δυστυχέες, / Κύπρις προτεῖνας' ὡς Ἀλέξανδρος γαμεῖ, / νικᾷ, « Cypris, après qu'elle a offert ma beauté (si le malheur est beau) afin qu'Alexandre l'épouse, remporte la victoire ».

2 *Odyssée* IV 659, à l'aide du terme γαμβρός. Isocrate lui-même définit Ménélas avec ce statut dans le *Panathénaïque* (§ 72).

3 Pâris épouse « la fille de Zeus » et cette union lui apporte une gloire qu'il n'aurait pas eue autrement : Πάρις δ' ἔγημε τὴν Διός· γήμας δὲ μὴ, / σιγῶμενον τὸ κῆδος εἶχ' ἄν ἐν δόμοις, Euripide *Troyennes* 398-99, « Paris épousa la fille de Zeus : s'il ne l'avait pas épousée, il tiendrait une gloire silencieuse dans sa demeure ».

conséquence devient ici la motivation première de Pâris. L'enjeu premier du mariage devient l'alliance avec une famille (et quelle famille!), ce qui n'était pas son cas dans les sources antérieures mais qui constitue un des enjeux du mariage dans la culture grecque aristocratique⁴.

Néanmoins les éléments premiers qu'on associe généralement à Hélène, sa beauté et le désir qu'elle suscite, restent présents, mais détournés de leur usage traditionnel pour être transposés sur un autre plan : le verbe ἐπιθυμῶ qui introduit le vœu de Pâris d'être gendre de Zeus ne renvoie pas à un désir physique vis-à-vis d'Hélène¹ mais plutôt au désir d'un statut prestigieux, permis par l'acte légal et institutionnel du mariage. La notion de beau est quant à elle élargie : le beau devient un critère de comparaison entre les dons d'Aphrodite et d'Héra (πολὺ μείζω καὶ καλλίω ταύτην τὴν τιμήν), « cet honneur était bien plus grand et plus beau »)² et ce critère, comme celui de la grandeur, est d'ordre éthique : on comprend qu'ils relèvent de la morale aristocratique de l'excellence avec la seconde partie de la pensée de Pâris (μεγάλας μὲν ἀρχὰς καὶ δυναστείας καὶ φαύλοις ἀνθρώποις ποτὲ παραγίγνεσθαι, τοιαύτης δὲ γυναικὸς οὐδένα τῶν ἐπιγιγνομένων ἀξιωθήσεσθαι, « (pensant) que de grands commandements et de grands pouvoirs échoient parfois à des hommes vils, tandis qu'aucun homme après lui ne serait jugé digne d'une telle femme »). En choisissant Hélène, Pâris se distingue à coup sûr des hommes vils (φαύλοι) et privilégie un don exceptionnel, qui se mérite (ἀξιωθήσεσθαι³, par opposition à celui d'Héra qui peut s'acquérir par hasard, ποτὲ παραγίγνεσθαι).

§ 43fin-44

Le critère du beau établi d'après la morale aristocratique sert aussi à comparer le don d'Aphrodite et celui d'Athéna, mais de façon beaucoup plus indirecte. Ce critère est en effet employé pour évaluer l'héritage que Pâris laissera à ses enfants (dans la mesure où il ne choisit plus Hélène par lubricité et par égarement mais où son union avec elle respecte les valeurs établies, les obstacles à la fonction de procréation du mariage et à ce qu'ils aient une descendance sont levés) : πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲν ἄν κτῆμα κάλλιον καταλιπεῖν τοῖς παισίν, « (il pensait) en outre qu'il ne pourrait

4 GHERCHANOC 2016 p. 79 : « Ainsi, en lieu et place de l'attraction érotique, du désir, Isocrate fonde le choix de Pâris sur l'alliance et le prestige de la lignée, des éléments qui comptent dans le monde des dieux comme dans les sociétés humaines ».

1 Contrairement au « désir d'amour », ἐπιθυμία ἔρωτος que les prétendants d'Hélène ressentent pour elle selon Gorgias (*Éloge d'Hélène* 4).

2 Qualifier un honneur (τιμή) de « grand » est récurrent (*Iliade* IX 498 ; XVI 84 ; *Hymne homérique à Aphrodite* 37...), le qualifier de « beau » est par contre une première dans nos sources.

3 L'usage du futur ἀξιωθήσεσθαι suggère que Pâris sera le seul désormais jugé digne d'épouser Hélène... ce qui n'exclut pas, mais ne pointe pas non plus le fait qu'un autre en a été jugé digne avant lui !

léguer à ses enfants aucun bien plus beau qu'en prenant pour eux ses dispositions de sorte à ce qu'ils deviennent des descendants de Zeus non seulement par leur père mais aussi par leur mère ». Pâris apparaît ici en chef d'une lignée attentif à sa descendance et pour le prestige de laquelle il contribuera lui aussi personnellement, puisqu'il se définit comme descendant lui-même de Zeus au même titre qu'Hélène, quoique sa généalogie ne soit pas explicitée. Et pour cause : Zeus est pour lui un ancêtre bien plus lointain que pour Hélène, il est en effet descendant de Dardanus, fondateur de la dynastie de Troie et fils de Zeus ; l'imprécision lui permet de mettre sur le même plan son ascendance divine indirecte et celle, directe, d'Hélène.

L'ascendance illustre évaluée comme le plus beau des héritages est comparée au don d'Athéna de façon très discrète : la pérennité de la lignée est au § 44 opposée au caractère éphémère des « succès », εὐτυχία, terme qui renvoie entre autres aux succès militaires¹ et donc à Athéna, ce qui atténue la valeur de son don (d'autant plus que le terme met l'accent sur la nature aléatoire (τυχρή) de ces succès). L'opposition s'inscrit dans une morale traditionnelle qui considère que le succès est éphémère², à l'inverse d'une qualité attachée à l'individu telle que la noblesse de la lignée³. À cette considération s'en ajoute une autre, altruiste, puisque Pâris réfléchit au bien le plus bénéfique non seulement pour lui mais aussi pour ses descendants. Toutes ces réflexions servent de preuve de la sagesse de Pâris.

Le renversement de l'image traditionnelle du Troyen s'est déroulé étape par étape : le fait qu'il soit juge des dieux devient le signe, pour l'instant encore discret, qu'il est distingué par les dieux

-
- 1 Seul : Isocrate *Aréopagitique* 12 ; *Philippe* 53 ; ou avec une précision : ἡ εὐτυχίη ἢ κατὰ τοὺς πολέμους, Hérodote I 204 ; ἡ κατὰ πόλεμον εὐτυχία Thucydide I 120.
 - 2 Voir à ce sujet le propos de Solon dans Hérodote I 2, où il explique à Crésus qu'il est hasardeux de s'estimer être le plus heureux des hommes tant que la vie ne s'est pas achevée de manière heureuse, sans retournement de fortune.
 - 3 Il faut tout de même noter que chez Euripide, le principe même de l'εὐγένεια est parfois remis en question ou redéfini par certaines prises de parole. Le laboureur époux d'Électre explique dans le prologue que son ascendance illustre « est détruite », ἀπόλλυται, parce qu'elle est indigente : il se considère donc lui-même comme un homme insignifiant, ἀσθηνής (Euripide *Électre* 37-39). Des fragments paraissent également transmettre cette idée, quoique nous en ignorons le contexte : *Éole*, fgt. 7 J-VL. v. 1-2, τὴν δ' εὐγένειαν πρὸς θεῶν μὴ μοι λέγε, ἐν χρήμασιν τόδ' ἐστί, μὴ γαυροῦ, πάτερ, « Ne me parle pas de noble naissance, par les dieux, elle tient dans la richesse, n'en tire aucune fierté, père » ; *Alexandre* fgt. 20. 10-11 J-VL., τὸ φρόνιμον εὐγένεια καὶ τὸ συνετὸν / ὁ θεὸς δίδωσιν, οὐχ ὁ πλοῦτος, « Le bon sens et la sagacité sont noblesse, c'est le dieu qui les donne et non la richesse » ; fgt. 21. J-VL v. 1-2., οὐκ ἔστιν ἐν κακοῖσιν εὐγένεια, / παρ' ἀγαθοῖσι δ' ἀνδρῶν, « La noblesse n'est pas chez les hommes mauvais mais chez ceux qui sont bons » ; voir aussi *Dictys* fgt. 14.

(§ 41) et les éléments moralement condamnables du mythe sont écartés : la mention de son blâme des déesses, le caractère érotique du don d'Aphrodite. Enfin, la narration est orientée pour réévaluer tous les faits : Pâris est d'abord présenté comme doué de jugement (διάγνωσις § 42), la décision qu'il prend le rend semblable à Thésée et aux prétendants (οἰκειότης Ἑλένης), et enfin, le motif de son choix souligne qu'il se distingue du grand nombre des « hommes sensés » en étant encore plus sensé qu'eux. Paradoxalement, Pâris se distingue d'eux par un choix qui reste traditionnel et respectueux de la morale aristocratique, celui d'un mariage légal qui permet une alliance prestigieuse avec une autre famille. Dans ce contexte, la beauté est requalifiée : Pâris ne juge ni la beauté des déesses, ni même celle d'Hélène mais la beauté devient un critère moral qui l'aide à trancher entre les dons.

Le renversement de son image passe aussi par un bouleversement de la hiérarchie établie entre les déesses. On s'attendrait à ce que Héra soit présentée comme la déesse qui permet d'établir le lien le plus étroit avec Zeus la plus proche de Zeus (sa relation privilégiée avec lui est d'ailleurs l'attribut qu'elle met en avant dans *l'Iphigénie à Aulis*, v. 1299-1306)¹ mais c'est au contraire Aphrodite qui aux yeux de Pâris permet de se rapprocher de lui, en proposant l'alliance avec sa fille. On remarque aussi qu'au fil de la période qui court des § 41 à 43, le don d'Athéna disparaît presque, puisqu'il n'apparaît que discrètement à travers les εὐτυχίαι. L'absence de mention explicite du don d'Athéna évite de l'évaluer directement. Cette stratégie d'évitement peut s'expliquer par le fait que dans le contexte narratif antérieur à la guerre de Troie, il aurait paru délicat de souligner que Pâris a dédaigné le don de la victoire militaire, alors que sa ville sera vaincue pour avoir privilégié un autre don..

D. Apologie de Pâris (§ 45-48).

La narration est ensuite interrompue et laisse place à une argumentation qui vise à répondre au jugement négatif porté sur le choix de Pâris par certains individus. La stratégie du discours consiste dans un premier temps (§ 45-47) à disqualifier ces derniers et à reconsidérer l'ensemble du jugement de Pâris : la légitimité de ce dernier en tant que juge des déesses est présentée comme une évidence et les suites de son jugement sont réévaluées. Dans un second temps, le choix de Pâris est comparé à la réaction d'autres individus de grande valeur qui ont eux aussi eu à faire un choix entre Hélène et ce qu'elle représente, la beauté, et d'autres biens.

1 Gherchanoc souligne que la beauté d'Héra est liée à sa position d'épouse de Zeus, ce qui justifie sa prétention à gagner (GHERCHANOC 2016 note 13 p. 94). Mais dans le même temps, le fait qu'elle soit déjà mariée devrait l'exclure d'un concours de beauté, tout comme le fait qu'Athéna refuse le mariage devrait l'exclure aussi (p. 55).

D.1. *La reconsidération de l'ensemble du jugement.*

§ 45

Deux procédés sont mis en œuvre pour disqualifier ceux qui injurient Pâris, avant que le texte ne réponde à leur critique. Ils ne sont mentionnés qu'après les hommes sensés attentifs aux raisonnements de Pâris. Cette première catégorie constitue une figure d'autorité qui permet d'affirmer d'emblée que Pâris a agi de façon raisonnée et d'une façon qui n'est pas contestée (ni, donc, contestable)¹. Le second groupe est immédiatement renvoyé du côté des insensés : il n'est pas impossible que des contemporains d'Isocrate soient particulièrement visés mais à travers ce groupe, le rhéteur disqualifie notamment toute la tradition poétique, qui porte un jugement négatif sur le héros. Le second procédé employé consiste à assimiler leur discours contre Pâris à des insultes (λοιδορεῖν). La λοιδορία ne constitue pas nécessairement un discours construit et développé : il peut s'agir de quelques mots (les noms injurieux que les personnages des comédies d'Aristophane se jettent les uns aux autres sont qualifiés de λοιδορία²), qui peuvent être prononcés dans un cadre informel, dans la rue par exemple³. Il est aussi question de λοιδορία au cours d'un procès, lorsque l'orateur accuse son adversaire d'en user faute de pouvoir soutenir son propos par des preuves⁴. La stratégie des orateurs attiques consistant à associer la λοιδορία à leur opposant permet, comme le souligne R. Saetta-Cottone, de mettre à distance le discours adverse et ainsi de légitimer leur propre discours⁵. Isocrate ne fait pas autrement en associant le discours des adversaires de Pâris à des

1 L'usage du potentiel ἐπιτιμήσειε (aucun homme sensé ne « critiquerait »...) souligne que cette absence de critique de leur part n'est pas simplement un constat présent mais qu'elle ne se produira jamais, cf. GOODWIN *Syntax* § 94 et 234 : l'optatif présent ou aoriste exprime ce qui peut arriver dans le futur.

2 Voir l'ouvrage consacré à la poétique de la λοιδορία chez Aristophane par R. Saetta Cottone (SAETTA COTTONE 2005).

3 Un discours judiciaire composé par Isocrate rappelle que les parties concernées par le procès en cours se sont auparavant injuriées dans la rue (*Contre Callimaque* 6) ; l'absence d'injures est au contraire mentionnée par Lysias comme la preuve de l'absence de tout contentieux entre l'assassin et sa victime avant que ce dernier ne soit pris en flagrant délit d'adultère (*Sur le meurtre d'Ératosthène* 45). L'injure peut cependant être soigneusement construite aussi, puisque Aristote l'associe à un poème de Simonide (*Rhétorique* 1363a 15) et à la métaphore « à la tonalité tragique » que Gorgias adresse à l'oiseau qui le souille de son étron : αἰσχρόν γε, ὦ Φιλομήλα, « quelle honte, Philomèle » Aristote *Rhétorique* 1406b.

4 Gorgias, *Défense de Palamède* 29 : καὶ γὰρ οὐδ' αὐτὸς ὁ κατήγορος οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἶρηκεν ὧν εἶρηκεν· οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσαν ἔλεγχον ὁ λόγος αὐτῷ δύναται, « En effet mon accusateur lui-même n'a pas donné la moindre démonstration de ce qu'il a dit : son discours équivaut à une injure, elle qui n'a pas de preuve ». Voir aussi Isée, *Sur la succession de Philoctémon* 65 ; Démosthène *Contre Aristogiton* 36 et *Sur la couronne* 123.

5 SAETTA COTTONE 2005 p. 71.

injures plutôt qu'à des accusations argumentées : en ne disant rien du contenu et de la forme de leur propos, il laisse envisager que ces injures soient informelles et mal développées et il y répond par une argumentation logique.

L'introduction de ces deux catégories permet donc de poser que Pâris a agi en accord avec la raison, et que son acte doit être analysé avec raison. À partir de là, Isocrate donne une leçon de méthode qui ne souffre aucune contestation sur la façon dont il faut considérer le jugement de Pâris. L'analyse logique que propose Isocrate remet donc en cause la mauvaise réputation du Troyen, et elle réussit plus difficile encore : elle aborde de manière indirecte, qui le relativise d'emblée, un sujet extrêmement problématique pour Pâris, la colère que les déesses éprouvent contre lui (§ 47).

La cause des injures subies par Pâris réside dans un problème de méthode, qui consiste à ne considérer qu'une parcelle de l'« acte » de Pâris, τὸ πρᾶγμα : τῶν δὲ μηδὲν πρὸ τοῦ πράγματος ἐνθυμουμένων ἀλλὰ τὸ συμβαῖνον μόνον σκοπουμένων, « ceux qui ne considèrent rien de ce qui est antérieur à l'acte mais examinent seulement le résultat ». Le terme πρᾶγμα est fréquemment employé dans un contexte juridique, où il désigne l'action dont on parle, qui est jugée, et de là une « affaire »¹. Le terme désigne ici simplement l'action de Pâris² : il ne peut renvoyer à l'« affaire » dans son ensemble, puisque l'action - πρᾶγμα ne constitue qu'une étape qui est précédée (πρὸ τοῦ πράγματος) et suivie (τὸ συμβαῖνον). Cette action se limite donc à ce qui a été évoqué dans les paragraphes précédents, à savoir le choix du don d'Aphrodite – il n'est absolument pas question de l'enlèvement d'Hélène. Néanmoins, même avec ce sens, l'usage de ce substantif, dans le contexte des reproches adressés à Pâris, souligne qu'Isocrate s'engage dans une défense judiciaire³.

- 1 L'explication du développement de ce sens juridique est donnée par P. Hadot dans son catalogue des différents sens philosophiques du nom : le fait, πρᾶγμα, qui doit être jugé devient « le problème dont on discute » (HADOT 1980 p. 309-10). Ce sens juridique est également présent dans les discours judiciaires d'Isocrate pour désigner souvent l'affaire en cours, notamment *Sur l'échange* 29, où est employée la même expression que dans notre discours lorsque Isocrate renonce à « parler beaucoup avant d'aborder l'affaire jugée », πολλὰ πρὸ τοῦ πράγματος λέγων. Même sens juridique dans *Contre Euthynous* 6 ; *Contre Lokhitès* 5 ; πρᾶγμα désigne l'ensemble des faits jugés dans le *Contre Callimaque* 1. Le substantif désigne aussi « ce dont on discute », « l'affaire », sans avoir un sens spécifiquement juridique, dans le *Panegyrique* (§ 11 et 14) et le discours *À Nicoclès* (II), § 9.
- 2 Flacelière et Zajonz, les seuls à commenter ce passage, s'accordent sur cette interprétation.
- 3 La défense répond donc aux injures. Dans la mesure où l'injure n'est pas un discours construit, rhétorique, il n'existe pas un type de discours précis qui soit conçu comme une réponse (contrairement à l'éloge qui répond au blâme ou l'apologie à l'accusation), toutefois le *Busiris* mentionne aussi bien l'apologie que l'éloge comme contrepoints à l'injure : Isocrate reproche à Polycrate d'avoir manqué son but lorsqu'il a prétendu composer une défense (ἀπολογίασασθαι) contre les injures de ceux qui l'accusaient de sacrifier des étrangers (λοιδορεῖν, *Busiris* § 5) ; il oppose plus loin ses propres discours, semblables à ceux que les auteurs d'éloges doivent composer (τοὺς

Il est difficile de savoir précisément à quoi renvoient ce que les opposants de Pâris devraient examiner (πρὸ τοῦ πράγματος) et ce qu'ils examinent (τὸ συμβαῖνον).

Pour ce qui précède le choix de Pâris, deux solutions sont possibles et sans doute valables l'une et l'autre : la réflexion de Pâris présentée dans les paragraphes précédents, qui a déterminé son choix et que les hommes sensés considèrent (οἱ λογισμοί) ; également ce qui est présenté dans le paragraphe suivant, l'investissement de Pâris par les dieux comme juge des déesses. Le problème vient du fait que τὸ συμβαῖνον a deux significations possibles dans ce contexte : il peut désigner « ce qui a lieu », l'événement lui-même (en vertu du sens « arriver », « survenir » du verbe συμβαίνω). Avec ce sens, il désignerait la même chose que τὸ πρᾶγμα, à savoir le choix opéré par Pâris. C'est l'interprétation de R. Flacelière, qui considère que τὸ πρᾶγμα et τὸ συμβαῖνον sont synonymes¹. Mais τὸ συμβαῖνον peut aussi signifier « ce qui a lieu en accompagnement », et donc les conséquences ou implications d'un événement². Dans ce cas il désignerait ce qui a lieu après τὸ πρᾶγμα, hypothèse pour laquelle penche S. Zajonz³ : τὸ συμβαῖνον évoque selon elle la colère des déesses, qui sera mentionnée au § 47. Dans ce cas, rien ne serait dit du πρᾶγμα lui-même, s'il faut ou non l'observer.

Il s'agit donc de déterminer s'il y a deux étapes (πρὸ τοῦ πράγματος puis τὸ πρᾶγμα qui équivaut à τὸ συμβαῖνον) ou trois (πρὸ τοῦ πράγματος puis τὸ πρᾶγμα puis τὸ συμβαῖνον) et lesquelles Isocrate propose d'observer. D'autres occurrences, dans le corpus isocratique, du terme τὸ συμβαῖνον à proximité de τὸ πρᾶγμα soulignent que leur sens est distinct. Alors que τὸ συμβαῖνον renvoie à ce qui a lieu de façon contingente et sur quoi les individus n'ont pas de prise, τὸ πρᾶγμα, même s'il est polysémique, désigne ce envers quoi il y a un intérêt marqué, ou ce en quoi quelqu'un est impliqué :

ἐπαινοῦντας), aux discours de Polycrate, qui conviennent aux auteurs d'injures (τοὺς λοιδοροῦντας, *Busiris* § 33, même constat dans le commentaire que fait N. Livingstone de ce discours, LIVINGSTONE 2001 p. 108).

- 1 FLACELIÈRE 1961 *ad loc.* La traduction de Brémond et Mathieu semble aller dans ce sens : « ...mais parmi les esprits qui ne prennent en considération aucune des circonstances antérieures au fait et ne retiennent que l'événement lui-même... » ainsi que celle de Gusmano : « alcuni non badando ai precedenti di un tal fatto ma considerando soltanto l'accaduto » (BREMONT-MATHIEU 1929 ; GUSMANO 1960).
- 2 *cf. LSJ. s.v. συμβαίνω* III 3 : « come out, result, follow ».
- 3 ZAJONZ 2002 p. 227. En faveur de ce sens, la traduction de Van Hook (« some, who have not taken into consideration the antecedent events but look at the sequel alone ») et celle de Mirhady : « ... but some have vilified him who have given no thought to what happened beforehand but have looked only at the result » (VAN HOOK 1961 ; MIRHADY-TOO 2000). La traduction de Dobson est trop ambiguë pour savoir s'il penche en faveur d'une hypothèse ou d'une autre (« ex eorum numero qui nihil quod rem antecessit considerant sed ex eventu judicant omnia » : l'expression *ex eventu* signifie-t-elle suite à l'événement ou à partir de l'événement ? DOBSON 1828).

‘Όσοι μὲν γὰρ σφᾶς αὐτοὺς οὕτω κατεσχημάτισαν ὥστ’ ἢ κατὰ σοφίαν ἢ κατ’ ἄλλην τιν’ ἀρετὴν ὑπολαμβάνεσθαι μειζόνως ἢ κατὰ τὴν ἀξίαν, οὗτοι μὲν βλάπτουσι τοὺς ἐξαπατηθέντας· ὅσοι δὲ τῶν **θείων πραγμάτων** οὕτω προέστησαν ὥστε καὶ τὰς ἐπιμελείας καὶ τὰς τιμωρίας δοκεῖν εἶναι μείζους **τῶν συμβαινόντων**, οἱ δὲ τοιοῦτοι πλεῖστα τὸν βίον τὸν τῶν ἀνθρώπων ὠφελοῦσιν, *Éloge de Busiris* 24,

« Tous ceux en effet qui se sont modelés au point d’être davantage considérés, du point de vue de la sagesse ou de quelque autre qualité excellente, qu’ils ne le méritent, lèsent ceux qu’ils trompent ; ceux au contraire qui ont défendu les intérêts des dieux, au point que leurs bienfaits et leurs châtiments semblent plus importants que ceux qui ont lieu, de tels hommes sont utiles à la vie humaine à bien des égards ».

Χρῆ δὲ τοὺς καὶ μικρὰ λογίζεσθαι δυναμένους οὐκ ἐν τοῖς τῶν ἐχθρῶν ἀμαρτήμασιν τὰς ἐλπίδας ἔχειν τῆς σωτηρίας, ἀλλ’ ἐν τοῖς αὐτῶν **πράγμασιν** καὶ ταῖς αὐτῶν διανοίαις· τὸ μὲν γὰρ διὰ τὴν ἐκείνων ἀμαθίαν **συμβαῖνον** ἡμῖν ἀγαθὸν τυχὸν ἂν παύσαιτο καὶ λάβοι μεταβολὴν, τὸ δὲ δι’ ἡμᾶς αὐτοὺς γιγνόμενον βεβαιότερος ἂν ἔχοι καὶ μᾶλλον παραμείνειεν ἡμῖν, *Sur la paix* 60,

« Il faut que ceux qui sont capables de réfléchir, ne serait-ce qu’un peu, aient des espoirs de salut non dans les fautes de leurs ennemis mais en leurs propres actions et leurs propres pensées : il se trouve en effet que ce qui survient de bien à cause de l’ignorance de ceux-là (*i. e. des Thébains*) pourrait cesser et changer tandis que ce qui a lieu grâce à nos soins pourrait être plus sûr et plus durable pour nous ».

Τῶ μὲν γὰρ εἰδέναί περιλαβεῖν αὐτοὺς οὐχ οἷόν τ’ ἐστίν· ἐπὶ γὰρ **ἀπάντων τῶν πραγμάτων** διαφεύγουσιν τὰς ἐπιστήμας· οἱ δὲ μάλιστα προσέχοντες τὸν νοῦν καὶ δυνάμενοι θεωρεῖν **τὸ συμβαῖνον** ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πλειστάκις αὐτῶν τυγχάνουσιν. *Sur l’échange* 184,

« Il n’est en effet pas possible, par le savoir, de les comprendre (*i.e. les occasions, οἱ καιροί*) : elles échappent aux connaissances dans toutes les actions, mais ceux qui

appliquent le plus leur esprit et sont capables de contempler ce qui survient les saisissent aussi souvent que possible ».

Ces occurrences incitent à lire les termes comme deux éléments distincts : il y a l'action de Pâris, et ce qui ne dépend pas de lui et survient après son action. La suite du discours conforte cette idée : au paragraphe 47, il est de nouveau question de la méthode à employer pour juger Pâris, et de nouveau une opposition temporelle est effectuée entre plusieurs périodes dont seules certaines doivent être examinées : *Χρη δὲ σκοπεῖν ὁποῖός τις ἦν καὶ δοκιμάζειν αὐτὸν οὐκ ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς τῶν ἀποτυχουσῶν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἅπασαι βουλευσάμεναι προείλοντο τὴν ἐκείνου διάνοιαν,* « Il faut l'observer (*i.e. Pâris*) tel qu'il était et l'évaluer non en se basant sur la colère de celles qui ont perdu, mais sur ce qui par les délibérations de toutes les a amenées à choisir sa capacité de jugement ». Deux étapes se profilent dans ce passage du § 47 : on retrouve comme au § 45 l'avant-jugement, où eurent lieu les délibérations des déesses, et la deuxième étape, celle qu'il ne faut pas observer, est celle où s'exprime la colère des déesses après le jugement. Une étape supplémentaire doit nécessairement être insérée entre ces deux-là, le moment où Pâris effectue son choix. On peut donc supposer qu'aux § 45 et 47 c'est une même méthode qui est prônée deux fois, une première fois avec des termes généraux, pour critiquer la méthode de ceux qui injurient Pâris (§ 45) et une seconde fois (§ 47) avec une précision sur tout ou une partie des éléments antérieurs et postérieurs au jugement qu'il faut ou non considérer. On peut conclure que trois étapes du jugement sont présentes au paragraphe 45 : l'avant-action, *πρὸ τοῦ πράγματος*, l'action elle-même, *τὸ πρᾶγμα*, enfin *τὸ συμβαῖνον*, qui désigne les implications et conséquences du *πρᾶγμα* et que ne maîtrise pas l'auteur de l'action¹. Évoquer les suites du choix de Pâris peut paraître paradoxal, car c'est là évoquer des événements très problématiques pour le Troyen, d'autant plus que le discours ne précise pas tout de suite que la seule conséquence envisagée est la colère des déesses : on peut alors penser à l'enlèvement d'Hélène et au déclenchement de la guerre. Toutefois, on l'a dit, le problème est d'emblée relativisé parce qu'il est abordé à travers la leçon de méthode qui conteste la pertinence d'une focalisation sur cette conséquence.

1 Isocrate emploie le participe substantivé avec ce sens à une autre reprise : *Οὐ γὰρ ἀγνοοῦντες ὅσον διαφέρουσιν αἱ μείζους τῶν συμμαχιῶν πρὸς τὴν ἀσφάλειαν, οὕτως ἐβουλευόμεθα περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ πολὺ τῶν ἄλλων ἀκριβέστερον εἰδότες τὰ συμβαίνοντ' ἐκ τῶν τοιούτων ὅμως ἠρούμεθα τοῖς ἀσθενεστέροις καὶ παρὰ τὸ συμφέρον βοηθεῖν...* *Panegyrique* 53, « Ce n'est pas en effet parce que nous ignorions combien les plus grandes alliances diffèrent en terme de sécurité que nous décidions ainsi à ce sujet mais nous choisissons au contraire de secourir les plus faibles, même contre ce qui nous est utile, parce que avions une connaissance bien plus aiguë que les autres des conséquences de tels actes... »

§ 46

La leçon commence donc par analyser ce qui précède le choix de Pâris, en érigeant un argument d'autorité¹ : Pâris a été choisi par les déesses pour être juge, ce qui suppose, selon le discours, qu'elles ont choisi un homme de nature compétente (ce qui au § 47 sera précisé : elles ont choisi en Pâris sa capacité de jugement, *διάνοια*). Avec cet argument, Isocrate tire profit d'un silence de la tradition : aucune source à notre disposition ne précise pourquoi les déesses se sont tournées vers Pâris² ; tout au plus peut-on formuler l'hypothèse que selon certaines d'entre elles (la tradition des *Chants Cypriens* et la tradition iconographique) Zeus ne serait pas étranger à ce choix dans la mesure où il est mentionné comme à l'origine de la guerre de Troie et où Hermès, son messager, est parfois mentionné comme accompagnant les déesses³. En imposant l'idée que le Troyen fut choisi soigneusement par les dieux, le discours complète la tradition de façon à ce qu'elle s'accorde avec le reste de l'argumentation représentant Pâris comme un sage avisé. Pourquoi alors n'est-ce pas Zeus qui est l'auteur de ce choix, ce qui serait encore plus prestigieux pour le juge sélectionné ? La raison se trouve sans doute en 47a, où la colère des déesses contre Pâris après le jugement est mise en

1 Il est d'ailleurs pris en exemple par Aristote dans sa *Rhétorique* 1399a 3-4.

2 Fr. Frontisi-Ducroux écrit que selon les textes, c'est la beauté de Pâris qui justifie la décision des dieux (FRONTISI-DUCROUX 2003 p. 35), mais, même s'il est vrai que sa beauté est parfois soulignée, jamais à ma connaissance sa beauté n'est mentionnée dans le cadre du jugement.

3 Les fragments 4 et 5 des *Chants Cypriens* faisant allusion à l'épisode ne mentionnent pas le dieu, mais puisque dans le fragment liminaire du poème, sa volonté de faire disparaître les héros par la guerre est annoncée et que dans ce but il conçoit Hélène (fragment 9 Bernabé), l'hypothèse a été émise par Fr. Jouan que les autres épisodes menant à la guerre, dont le jugement, sont eux aussi déterminés par la volonté de Zeus (JOUAN 1966 p. 108). Le résumé du chant effectué par Proclus, suivant lequel Zeus a donné l'ordre à Hermès de conduire les déesses vers Pâris : αἱ πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Ἴδῃ κατὰ Διὸς προσταγὴν ὑφ' Ἑρμοῦ πρὸς τὴν κρῖσιν ἄγονται, (Proclus *Chrestomathie* I. 6-7 Bernabé) Héra, Athéna et Aphrodite « qui furent conduites vers Alexandre sur l'Ida selon l'ordre de Zeus en vue du jugement » nourrit cette hypothèse. D'autres sources évoquent aussi la présence du messager de Zeus auprès des déesses, l'iconographie (cf. LIMC V s.v. *Hermes* VIII D), et peut-être aussi l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide, mais le passage est corrompu : Hermès accompagne les déesses vers l'Ida et est à ce moment-là qualifié de « messager de Zeus » : ἐνθα ποτὲ / Παλλὰς ἔμολε καὶ δολιφῶρον Κύπρις / Ἥρα θ' Ἑρμᾶς ὁ Διὸς ἄγγελος† (Euripide *Iphigénie à Aulis*, 1299-1302 Diggle), « C'est là qu'un jour Pallas vint, ainsi que Cypris à l'esprit rusé, Héra et Hermès le messager de Zeus ». Chez Euripide l'idée que Zeus intervient dans la guerre de Troie est récurrente mais il n'est pas question de sa participation dans le jugement : un fragment attribué à l'*Alexandros* fait de lui l'instigateur de la guerre : Ζεὺς γὰρ κακὸν μὲν Τρωσί, πῆμα δ' Ἑλλάδι / θέλων γενέσθαι ταῦτ' ἐβούλευσεν πατήρ, (Alexandros, fgt. 40 J-V.L, et la réplique attribuée par les éditeurs à Aphrodite mais dont le contexte n'est pas déterminé) « Zeus en effet, le malheur pour les Troyens, le fléau pour la Grèce, il l'a voulu et, Père qu'il est, il planifia cela ». Voir également *Hélène* vers 36-39, où il est question des desseins de Zeus qui s'ajoutent aux desseins d'Héra fâchée par le jugement (substituer à Hélène son fantôme, εἰδωλον) : l'articulation entre les deux desseins et le rôle de Zeus n'est pas clair, mais il n'est de toute façon pas évoqué dans la mention du jugement vers 23 sq. Dans l'*Électre*, c'est par Zeus que le fantôme d'Hélène à Troie est envoyé, pour faire naître la guerre, mais le récit ne remonte pas plus loin dans l'origine de la guerre (Euripide *Électre* 1282-83).

opposition avec leur sélection initiale du héros : leur colère apparaîtra d'autant plus facilement comme du dépit de mauvaises perdantes (ce que le texte suggérera) si ce sont elles qui ont accordé leur préférence à Pâris.

La compétence de Pâris est donc justifiée par le choix des déesses mais la justification ne s'arrête pas là : la suite du discours (46b) remonte encore plus haut dans les causes, en justifiant le soin accordé à cette élection par l'importance que les déesses accordent au prix de beauté. Le discours a recours ici à une stratégie qu'on a déjà observée, l'exposé des intentions des personnages pour présenter un fait sous un jour valorisant. L'intention des déesses de choisir un homme compétent repose sur une affirmation qui elle-même n'est pas justifiée, le fait qu'elles accordent de l'importance à ce prix de beauté, quoiqu'il a été remis en cause par Hécube dans les *Troyennes*, dans l'*agôn* qui l'oppose à Hélène : la reine déchue, pour fragiliser la défense de l'épouse de Ménélas qui fait référence au jugement de Pâris pour rejeter la cause des malheurs de Troie sur le Troyen, conteste l'idée que les déesses, notamment Héra et Athéna, aient pu se prêter à un tel concours de beauté¹. Dans le discours d'Isocrate, l'intérêt des déesses est au contraire imposé et constitue de ce fait une pétition de principe.

L'argument qui consiste à défendre le jugement de Pâris en tenant compte de son élection par les déesses prête à discussion. Regarder ce qui précède un acte lorsqu'il est jugé est traditionnel dans un discours judiciaire : il suffit de penser à la narration du discours de Lysias *Sur le meurtre d'Ératosthène*, où l'accusé présente toutes les circonstances qui l'ont conduit à l'assassinat de l'amant de sa femme, ou bien au passage qu'Aristote consacre dans la *Rhétorique* aux causes à l'origine des actions injustes (1368b 28 sq.). Ces éléments présentent ce qui motive l'action, les circonstances qui ont influencé celui qui est jugé ou ses intentions. Or autant les réflexions qui ont guidé Pâris dans sa sélection d'Aphrodite entrent dans ce cadre, autant le fait qu'il a été sélectionné par les déesses ne justifie rien : cela n'est en rien une circonstance, une disposition d'esprit, une intention qui motive son geste ; cela explique pourquoi il en est arrivé à devoir faire un choix mais ne justifie en rien ce choix ni ses conséquences. Et cette sélection des déesses n'empêche même pas que sa décision soit mauvaise : au-delà de la volonté des déesses de s'en remettre à un homme compétent, considérer qu'elles se soient réellement tournées vers un tel homme, sans se tromper, est un présupposé. L'argument relève par conséquent du paralogisme, selon lequel, puisque Pâris a été sélectionné par les déesses en tant que meilleur juge, il serait compétent et agirait réellement en meilleur juge.

1 Voir Euripide *Troyennes* 975-82 et pour le problème de texte que le vers 975 suscite, voir WACH 2012 note 232 p. 324.

§ 47

En abordant la question de la conséquence du jugement de Pâris, Isocrate s'attaque à un sujet difficile (la responsabilité du Troyen dans la mort des héros) mais il évacue le problème. Pour cela, il occulte d'abord les conséquences les plus graves du jugement, le rapt d'Hélène et la guerre, pour ne garder que la conséquence la plus immédiate du jugement, la colère des déesses. La focalisation du point de vue permet de minimiser les suites de son acte.

Le second procédé employé a déjà été évoqué : la colère des déesses est évoquée indirectement, comme un des éléments qu'il faut observer parmi d'autres, avec méthode et raison. La méthode rationnelle relativise donc cette passion, et elle est encore davantage minimisée par l'expression choisie : une double opposition est construite (47a), d'abord au sujet des déesses concernées : la colère est uniquement associée aux perdantes, *αἱ ἀποτυχούσαι*, dont l'échec passe de surcroît, grâce au verbe *ἀποτυγχάνω*, pour un accident, fruit de la *τύχη*. Ce sentiment contraste avec l'unanimité de leur délibération avant le jugement (*ἄπασαι*). Seconde opposition, la colère des déesses *après* le jugement est opposée à leur capacité de délibérer *avant*, ce qui laisse entendre que la passion annihile leur raison¹. Cette remarque s'inscrit dans une opposition classique entre la colère et ce qui est de l'ordre du rationnel : la *γνώμη*, la *διάνοια*, la preuve judiciaire ou encore la justice². Ainsi, la capacité de jugement de *certaines* déesses a cédé face à une passion, alors que *toutes* ont délibéré en faveur de Pâris avant le jugement. Cette double opposition a pour effet d'illustrer la fiabilité de leur choix de départ, et de mettre en doute la légitimité de leur colère : Héra et Athéna (même si Isocrate prend soin d'éviter de les désigner) sont représentées réagissant comme des mauvaises perdantes, en colère par dépit et influencées par leurs passions. Par contraste, Pâris est uniquement défini par sa *διάνοια*, qui rappelle que parce qu'il a été vaincu par la vue des déesses, il a agi conformément à la raison.

1 Les premières occurrences du terme *ὀργή*, en poésie lyrique et élégiaque, où il peut désigner la colère mais aussi une « disposition d'esprit », soulignent sa nature changeante (voir par exemple Sémonide qui souligne la versatilité de l'état d'esprit de la femme créée sur le modèle du renard (*ὀργὴν δ' ἄλλοτ' ἄλλοίην ἔχει*, fgt. 7 West v.11, « mais elle a un état d'esprit différent à un autre moment », voir aussi les vers 41-42 où la femme forgée sur le modèle de la mer a un état d'esprit aussi changeant que l'eau), ou encore Théognis v. 213-14). À l'époque classique où le sens de « colère » domine très largement, l'*ὀργή*, définie par Aristote comme une passion (*Rhétorique* 1354a 17 et 1378a 31) et est selon les circonstances juste ou injuste (cf. Euripide *Héraklès* 276 *ὀργαὶ δίκαιαι* ; Isocrate *À Démônios* 31 : ... *μηδ' ἂν ἀδίκως ὀργιζόμενοι τυγχάνωσιν*, « pas même s'ils sont en colère de façon injuste » ; Démosthène *Contre Midias* 34).

2 *Γνώμη* : Thucydide II 22 ; Euripide *Hippolyte* 1322-23 ; Antiphon *Sur le meurtre d'Hérode* 69 et 72 - *Διάνοια* : Isée *Sur la succession de Cléonyme* 43 - La preuve (*ἔλεγχος*) : Isocrate *Sur l'échange* 19 - La justice (*τὸ δίκαιον*) : Thucydide III 84.

Un renversement s'opère donc entre les deux arguments érigés pour défendre Pâris : alors qu'il a d'abord été défendu par le recours à l'autorité divine, la colère des déesses est désormais minimisée, comme si elles avaient perdu de leur autorité entre-temps. Isocrate n'exploite l'autorité divine qu'autant qu'elle sert la cause du Troyen, et il la dénigre à l'inverse lorsqu'elle ne lui est plus favorable.

Afin de récapituler ce que la méthode proposée a permis de mettre en valeur (47b), Isocrate reprend et résume ses deux arguments en faveur de Pâris (regarder ce qui précède l'acte et replacer la conséquence dans son contexte) à l'aide de deux procédés contraires : la généralisation et la singularisation. Une proposition théorique et de valeur universelle défend le principe selon lequel les plus forts peuvent affliger les innocents (κακῶς μὲν γὰρ παθεῖν ὑπὸ τῶν κρείττωνων οὐδὲν κωλύει καὶ τοὺς μηδὲν ἐξημαρτηκότας, « rien n'empêche en effet que même ceux qui n'ont commis aucune faute ne souffrent à cause de ceux qui sont plus forts »). Le fait que les deux groupes d'individus désignés ne se répondent pas précisément est curieux : sont mêlés un groupe disposant d'une forme de supériorité (sans qu'on sache précisément de quelle type de supériorité il s'agit), et un groupe qualifié en terme morale et juridique. Le propos fait écho à une idée traditionnelle : les dieux garantissent le respect de la justice, ce qui implique parfois que les descendants ou proches des coupables soient châtiés à la place des coupables eux-mêmes¹. La sentence est d'ordre juridique et l'emploi de « ceux qui sont plus forts », οἱ κρείσσονες, est privilégié à la mention, plus directe et explicite, des dieux. L'expression choisie semble faire écho à Gorgias et à son *Éloge d'Hélène* où, dans une perspective cosmologique, le sophiste affirmait que toute force inférieure était dominée par une force supérieure (§ 6). Isocrate semble faire allusion à la règle qui chez Gorgias est de l'ordre de la physique pour l'adapter plus concrètement à son sujet (le propos s'applique aux mortels) et respecter le principe énoncé au début du discours de ne faire d'Hélène rien d'autre qu'un éloge : contrairement à Gorgias, qui employait cette règle pour défendre Hélène, Isocrate l'applique à Pâris, qui est placé du côté de ceux qui n'ont commis aucune faute : il est ainsi innocenté, ce qui implique que la colère des déesses est totalement injustifiée. Isocrate semble pointer par l'emploi de

1 Certains innocents paient parfois les fautes de leurs ancêtres : Hésiode *Travaux et Jours* 225- 230 ou bien une ville entière peut payer la faute d'un seul homme (Hésiode *Travaux et Jours* 238) ; Solon poème 13 West v. 29-32. Pour une analyse des vers de Solon et le fait que cette idée du châtement qui atteint les descendants du coupable est déjà présente chez Homère et Hésiode, voir BLAISE 2006 p. 278-84. On peut aussi penser à la conclusion donnée par Hérodote au fait que Troie fut dévastée alors qu'Hélène n'y était pas : la raison en est imputée à la volonté divine de punir la ville pour la faute commise par Pâris avec le rapt d'Hélène et le vol des biens de Ménélas (Hérodote II 120, voir DARBO-PESCHANSKI 1987 p. 61-63 pour d'autres exemples chez Hérodote). La chute de Troie est aussi décrite comme l'application de la justice contre les Priamides chez Eschyle, *Choéphores* 935-38.

l'expression οἱ κρείσσονες qu'il a, lui, recours à la règle universelle en respectant ses objectifs : elle lui permet de disculper entièrement Pâris, présenté comme la victime innocente d'une règle de justice qui le dépasse.

En parallèle, la valeur du héros est rendue en pointant sa singularité : le fait de juger les dieux est un honneur rare réservé à qui se distingue par sa γνώμη. La proposition confère à Pâris un titre qu'il n'avait pas jusque là, celui de « juge des dieux », θεῶν κριτής, titre quelque peu exagéré dans son cas puisqu'il n'a réglé qu'une querelle, concernant précisément la beauté de trois déesses, mais qui en fait un individu privilégié : il y a un certain paradoxe dans cette proposition faisant de lui une victime, comme tant d'autres, des dieux mais une victime qui dispose d'un honneur exceptionnel conféré par les mêmes dieux. Derrière ce paradoxe, Isocrate a réussi, sous couvert d'un propos rationnel et méthodique, à évacuer les difficultés que pouvait poser le jugement de Pâris et à en renverser l'image.

D.2. La comparaison avec tous ceux qui ont perçu la valeur d'Hélène et de la beauté.

§48

Le Troyen est après cette défense doté d'un prestige qui n'est pas entaché et des réponses ont été apportées aux critiques mentionnées. Le discours poursuit son apologie en défendant le choix qu'il a effectué (le πρῶγμα donc), en le mettant en perspective avec le comportement d'autres personnes qui ont elles aussi privilégié Hélène ou la beauté. Ces arguments célèbrent ainsi la valeur d'Hélène : d'abord par la mise en perspective de son choix avec le consentement des demi-dieux à mourir pour elle, ensuite avec l'intérêt des dieux pour la beauté et enfin avec les réactions des Grecs et des Barbares prêts à la plus grande des guerres pour elle. Ces éléments sont présentés quasiment hors de tout contexte, ce qui permet de déplacer progressivement le sujet de son discours : au fur et à mesure, le discours s'éloigne de Pâris et s'achemine vers le sujet de la guerre de Troie, mais sans que le lien soit fait entre l'un et l'autre : ce double mouvement permet de passer progressivement au sujet de la guerre de Troie sans y impliquer Pâris.

Le premier argument, sous la forme d'une remise en question du propos des accusateurs de Pâris, met en perspective deux situations : ce à quoi certains (des demi-dieux, qui plus est) ont consenti pour Hélène, la mort, contraste avec le choix fait par Pâris de vivre avec elle. Le

comportement généré chez de tels hommes va bien au-delà de ceux qui furent évoqués plus tôt dans le discours, celui de Thésée, des prétendants ou de Pâris. L'acceptation des demi-dieux souligne qu'Hélène n'est pas n'importe quelle femme et fournit une justification à la décision de Pâris, dont le choix paraît de surcroît, par contraste, bien modéré. L'incohérence dénoncée par Isocrate chez les juges de Pâris réside alors dans le fait qu'ils le critiquent alors qu'il n'est pas dit qu'ils critiquent les demi-dieux ; Isocrate laisse ainsi entendre qu'ils appliquent un principe de deux poids – deux mesures, sans tenir compte du fait que l'un comme les autres sont motivés par le même objet.

Avec cet argument construit sur l'opposition choisir de vivre / consentir à mourir, Isocrate produit un raisonnement valide d'un point de vue logique et une formule marquante. L'évidence de cette défense de Pâris n'est cependant qu'apparente. Les décisions de Pâris et des demi-dieux sont opposées en étant détachées de tout contexte et sans aucune indication chronologique, comme s'il s'agissait de deux situations qui n'entretenaient aucun rapport entre elles. Pourtant, la décision des demi-dieux ne peut que renvoyer à la guerre de Troie dont Hélène est l'enjeu : ils y participent suite au serment des prétendants qu'ils ont juré, qui a été évoqué par Isocrate plus haut dans le discours (§ 40), et nombre d'entre eux ont perdu la vie dans cette guerre, dont Hésiode précise qu'elle est, avec la guerre de Thèbes, à l'origine de la disparition de la race des héros (*Travaux et Jours* 161-65). Or, en faisant le silence sur le contexte des deux décisions, Isocrate masque le fait que l'acceptation de la mort par les demi-dieux est la conséquence du choix de Pâris de vivre avec Hélène. Le Troyen n'apparaît en rien responsable de la mort des héros et Isocrate réussit, au contraire, à faire de celle-ci un élément servant sa défense : l'argumentation renverse la logique des faits. La présentation effectuée masque aussi une autre approximation, d'importance plus limitée : la guerre de Troie a opposé des demi-dieux mais aussi de simples mortels, mais il n'est pas fait référence à ces derniers. Sont uniquement mentionnés les individus les plus prestigieux, ce qui rehausse encore la valeur d'Hélène, et constitue une autorité de poids dans la défense de Pâris.

Le contexte des événements évoqués ne faisait sûrement aucun doute pour les lecteurs d'Isocrate, mais la concision du propos, le caractère marquant de la formule et le passage, immédiatement après, à un autre argument, qui ne s'intéresse plus aux hommes mais aux dieux et revient chronologiquement en arrière, ne facilitent pas le repérage des approximations : les arrangements avec la tradition n'apparaissent pas forcément de manière évidente à la première découverte du discours.

Le second argument franchit une étape supplémentaire dans la défense de Pâris : il ne s'agit plus de dénoncer le raisonnement de ses accusateurs mais de défendre l'idée que tout autre choix que le sien aurait été insensé. Pour ce faire, après avoir souligné dans le premier argument la valeur d'Hélène, Isocrate la justifie cette fois en assimilant celle-ci à la beauté : en choisissant de vivre avec elle, Pâris a en réalité fait le choix de la beauté. L'argument est construit en deux temps. Le Troyen aurait d'abord observé la querelle autour de la beauté entre les dieux et en aurait déduit que cette valeur prime sur les autres. Ensuite, conformément à ce constat, il aurait choisi la beauté/Hélène. Les dieux constituent l'autorité qui aide Pâris à déterminer son choix. Reste cependant à comprendre quels dieux, s'ils sont tous concernés ou non : la participiale τὸς θεοὺς εἰδὼς περὶ κάλλους φιλονικοῦντας présente un problème de texte lié à l'interprétation du genre des dieux impliqués dans la querelle, et donc de leur nombre.

Le manuscrit le plus ancien, Γ, évoque au masculin les dieux engagés dans la dispute au sujet de la beauté : τὸς θεοὺς εἰδὼς περὶ κάλλους φιλονικοῦντας, « tout en sachant que les dieux se disputaient au sujet de la beauté ». Les notes en marge rédigées par Γ³ confirment l'usage du masculin qu'une seconde main (Γ²) avait corrigé. Cette seconde main Γ², le descendant E issu de la même famille et les manuscrits de l'autre famille (Λ et descendants), proposent le féminin : τὰς θεὰς εἰδὼς περὶ κάλλους φιλονικούσας, « tout en sachant que les déesses se disputaient au sujet de la beauté ».

Cette répartition correspond à celle qui distinguait déjà les manuscrits qui privilégiaient le masculin ou le féminin au § 41, lors de l'évocation des dieux chez qui la querelle au sujet de la beauté avait lieu¹. Nous avons alors tranché en faveur du masculin, considérant qu'il n'y avait pas lieu de corriger le texte de Γ suggérant que la querelle engageait l'ensemble du monde divin. Le recours au féminin s'explique probablement ici comme au § 41 par une gêne face à l'idée que les dieux, quel que soit leur statut et leur genre aient pu prendre part à la compétition pour la beauté, alors même que seules trois divinités féminines se sont portées candidates. La différence avec le § 41 est que la fin de la proposition du § 48 emploie le féminin, et ce dans tous les manuscrits, pour faire allusion aux trois déesses (περὶ ἧς κακείνας ἐώρα μάλιστα σπουδαζούσας, « ... (le don) pour lequel il voyait ces déesses mêmes se passionner le plus ? »). On pourrait donc envisager que l'usage du féminin au début de la proposition se justifie pour des raisons de cohérence syntaxique. Parmi les éditeurs ou traducteurs modernes, seul Dobson opte pour le féminin². Parmi ceux qui privilégient le

1 *Éloge d'Hélène* 41 : γενομένης ἐν θεοῖς περὶ κάλλους ἔριδος, « alors qu'avait lieu une querelle chez les dieux au sujet de la beauté »

2 DOBSON 1828.

masculin, seule S. Zajonz fournit une explication : comme au § 41, l'enjeu serait de marquer une opposition entre les humains et les dieux. Je considère que le masculin de Γ ne nécessite pas en effet de correction : il suggère, comme au § 41, que l'Olympe tout entier est impliqué dans la querelle. Celle-ci est née aux noces de Thétis et Pélée, auxquelles tous assistaient, et elle aboutit à la guerre de Troie, où tous les dieux choisissent un camp et sont amenés à s'affronter les uns aux autres. Par contre, la relative qui clôt la proposition restreint le propos aux femmes parmi les dieux qui portent leur attention en priorité à la question de la beauté : seules sont alors concernées les candidates au prix de beauté. Quoique le masculin se justifie pleinement, la gêne qui a amené la correction par le féminin n'est pas infondée : il paraît curieux, il est vrai, de dire que les dieux se sont disputés *au sujet de la beauté*, περὶ κάλλους, comme si tous avaient revendiqué ce prix, alors qu'ils se sont plutôt opposés à partir de la querelle de beauté ou suite à elle. Mais l'affirmation ne constitue qu'une marque d'emphase en impliquant l'ensemble des dieux dans la querelle autour de la beauté. Cela a pour effet, d'une part, d'accroître l'ampleur de la querelle et donc le rôle de Pâris, son juge, et d'autre part, de faire comme si les dieux s'étaient opposés dès la querelle, et non en raison des conséquences du jugement rendu par Pâris (colère des déesses perdantes, déclenchement de la guerre entre Troyens et Achéens...) : le Troyen n'est de ce fait pas rendu responsable de la division des dieux, puisqu'elle précède son intervention. L'usage du masculin a encore un autre effet : Pâris, en choisissant la beauté, montre un intérêt similaire à celui des dieux pour la beauté, à celui de tous les dieux, ce qui suggère que son choix est censé leur agréer à tous. Non seulement Pâris n'a pas choisi entre les corps des déesses et donc ne les a pas discriminées, mais en outre, l'intérêt qu'il marque pour la beauté est censé faire consensus. Cette représentation conforte d'une part l'image de Pâris sage, qui se conforme aux intérêts des dieux plus qu'il ne les discrimine, et rend d'autre part la colère des déesses encore moins justifiée.

La seconde partie de la phrase montre en effet que Pâris envisage les dons d'après ce qu'il constate chez les dieux, leur intérêt particulier pour la beauté. Le démonstratif ταύτην crée un effet de surprise : le féminin, dans le contexte du don choisi, amène d'abord à penser qu'il renvoie à Hélène évoquée dans la phrase précédente, mais la fin de la proposition permet de comprendre qu'il annonce le pronom relatif (περὶ ἧς) et renvoie ainsi à la beauté : c'est elle qui est considérée comme le plus grand des dons par Pâris. Une certaine confusion est ainsi introduite entre Hélène et la beauté : les deux semblent se superposer.

Mais cette présentation de ce qui influence le choix de Pâris diffère de celle des § 42-43 : Hélène n'y avait été choisie qu'en raison de son ascendance ; ici, dire que le Troyen a choisi le don d'Aphrodite

d'après la rivalité qu'il observait chez les dieux suggère qu'il a choisi Hélène pour sa beauté physique. L'argumentation n'est pas totalement incohérente entre les deux passages, grâce à deux procédés. D'abord, le discours ne dit pas explicitement au § 42 que Pâris ne tient pas compte de la beauté d'Hélène : il est plutôt question du fait qu'il ne considère pas « les plaisirs » liés à Hélène. Le fait de parler des « plaisirs » plutôt que de la « beauté » d'Hélène évite une contradiction flagrante. Ensuite, Pâris choisit toujours ce qui est du côté de la beauté ; le problème est qu'il ne s'agit pas du tout du même type de beauté : elle est un critère moral au § 43 (être gendre de Zeus lui a paru être l'honneur le plus beau, καλλίω § 43), et une qualité physique au § 48. Le discours exploite donc les différentes facettes de la notion de beauté, ce qui donne une certaine cohésion de façade à l'ensemble de l'argumentation. Mais en définitive, il y a tout de même une contradiction : dans les deux passages le discours s'emploie à montrer la sagesse de Pâris, aux § 42-43 en montrant que sa priorité est le prestige de son mariage et de sa lignée, au § 48 en soulignant qu'il se conforme à ce que font les dieux, et cela aboutit successivement à dire qu'il ne privilégie pas puis qu'il privilégie la beauté. Tous les arguments pour montrer Pâris sous un jour positif sont ainsi exploités, quitte à ce qu'ils aillent (sans que cela ne soit trop évident) dans un sens contraire.

IV. LA GUERRE POUR HÉLÈNE : LE PLUS GRAND DES CONFLITS HUMAINS, CONFLIT MAJEUR POUR LES DIEUX (§ 49-53)

A. Hélène, enjeu politique du conflit entre Barbares et Grecs (§ 49-51)

Le troisième argument énoncé pour justifier le choix de Pâris (tout homme aurait fait le choix du mariage avec la fille de Zeus) s'appuie sur la réaction suscitée par l'enlèvement d'Hélène, aussi bien chez ceux qui l'ont perdue que chez ceux qui bénéficient de sa présence : cette réaction souligne qu'Hélène est un enjeu politique majeur, et ce aux yeux de tous. Le discours laisse alors de côté la défense de Pâris et glisse, sans transition, vers le sujet de la guerre de Troie.

L'argument repose donc sur la conséquence de l'enlèvement d'Hélène : suivant un procédé que nous avons déjà relevé, cet acte même est énoncé on ne peut plus brièvement (ἥς ἀρπασθείσης), tandis que la psychologie des individus impliqués est développée. Tout d'abord l'enlèvement est isolé : alors que le mariage de Pâris avec Hélène et son enlèvement constituent un unique événement, Isocrate le duplique en quelque sorte, en énonçant deux facettes de cette même réalité : il apparaît une première fois comme un acte légal (τις ἂν τὸν γάμον τὸν Ἑλένης ὑπερεῖδεν, « qui aurait dédaigné l'union avec Hélène »), une seconde fois comme un crime (ἥς ἀρπασθείσης, « lorsqu'elle fut enlevée »), en une même phrase, et sans qu'aucun lien ne soit établi entre eux. Ce procédé évite de mettre Pâris en difficulté : après que le discours a insisté sur son caractère réfléchi et son choix d'une union légale avec Hélène, le présenter explicitement comme l'auteur d'un acte violent et illégal contreviendrait à l'image qui a jusqu'ici été donnée de lui. Cela reviendrait aussi à l'assimiler aux Barbares, qui par cet enlèvement agressent les Grecs. Le discours poursuit donc la discussion sur la guerre sans clore la défense de Pâris, et il ne sera plus question de lui qu'au § 51, bien loin de la mention de l'enlèvement et après que la guerre aura été présentée comme un conflit politique majeur dont le seul enjeu est Hélène, et non Pâris ou Ménélas. Ainsi, la faute commise par Pâris et à l'origine de la guerre n'est pas explicitée (§ 49), et son rôle dans la guerre est minimisé (§ 51 notamment).

De cet enlèvement le discours retient plutôt les réactions très fortes des Grecs et des Barbares. La comparaison politique qui illustre ces réactions font d'Hélène l'équivalent de la Grèce tout entière ou de tous les Grecs – avec une insistance sur cette idée de totalité (ὅλης τῆς Ἑλλάδος, πάντων ἡμῶν). La comparaison sert à souligner que tous, sans exception, sont concernés par son enlèvement, et ce simplement parce qu'Hélène est Hélène. En effet, rien n'est dit sur le fait qu'elle est une femme mariée et que les prétendants ont prêté serment d'aider le mari privé de son épouse,

circonstances qui expliquent traditionnellement que le rapt d'Hélène entraîne une guerre qui implique tant de Grecs¹ ; la gravité de l'événement paraît alors n'être liée qu'à la seule figure d'Hélène, parce qu'elle est, à elle seule, la représentation de la Grèce.

Les comparaisons soulignent d'autant plus le désastre que la perte de cette femme représente pour les Grecs qu'elles décrivent une situation sans commune mesure, alors même qu'elle fait écho à des événements historiques qui ont gravement menacé le monde grec. En effet, par l'emploi des termes anachroniques Ἑλλήνων et Βάρβαροι pour parler des Achéens et des Troyens, l'enlèvement devient la plus ancienne crise de l'antagonisme historique entre le peuple grec et le peuple perse² ; la destruction du territoire grec par les Barbares fait alors écho aux événements de la deuxième guerre médique. Néanmoins, tout le pays n'avait pas été envahi lors de cette guerre, contrairement à ce qui a lieu, symboliquement, avec la perte d'Hélène. Cette dernière apparaît une nouvelle fois dans le discours comme un enjeu politique, mais d'une dimension beaucoup plus grande que jusqu'alors : alors que dans l'épisode de Thésée elle représente un enjeu pour son royaume, qu'ensuite elle entraîne une alliance des dirigeants grecs qui sont ses prétendants, désormais Hélène représente un enjeu majeur aussi bien pour les Grecs que pour les Barbares.

Avant de s'intéresser aux conséquences de cette perte symbolique de la Grèce et à la présentation de la guerre de Troie, il faut constater combien le troisième argument de défense de Pâris s'avère paradoxal. Pour soutenir son choix du mariage avec la fille de Zeus, Isocrate souligne le caractère symboliquement dévastateur de l'enlèvement d'Hélène pour les Grecs (le public d'Isocrate) et la victoire symbolique sur eux de leurs ennemis ancestraux, qui entraîneront une guerre source de nombreux maux. Ce sont donc les ravages, symboliques puis réels, de son propre choix qui servent à le défendre. Le paradoxe est réel mais atténué par la dissociation entre les deux événements que sont le choix de Pâris et l'enlèvement : le Troyen n'apparaît en rien responsable des conséquences de l'enlèvement.

-
- 1 Ménélas fait dans l'*Illiade* la remarque que les guerriers ont été impliqués dans la querelle qui l'oppose à Pâris lorsqu'il accepte, au chant III, la proposition de Pâris d'un affrontement en duel afin de faire cesser les combats opposant l'ensemble des armées, « puisque vous avez souffert de nombreux maux, à cause de ma querelle et d'Alexandre qui l'a initiée », ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπασθε / εἴνεκ' ἐμῆς ἔριδος καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἀρχῆς (*Illiade* III 99-100). Blondell souligne également que les raisons morales qui justifient la guerre (la réparation de l'injustice commise par Pâris et le respect des règles de l'hospitalité) sont laissées de côté, pour qu'Hélène apparaisse comme la seule motivation (BLONDELL 2013 p. 227).
 - 2 Pour plus de précisions sur l'anachronisme des dénominations qui fait de la guerre de Troie le premier conflit entre Perses et Grecs, je renvoie à la discussion portant sur le § 67.

Cette comparaison des réactions grecques et barbares oriente le regard porté sur la guerre de Troie qui est présentée juste après (comme une preuve de la force de ces réactions) : elle apparaît comme une guerre qui est un précurseur des guerres médiques (mais ce point ne sera développé qu'au § 67), et surtout, à laquelle tous participent dans le but de servir leur patrie en cherchant à garder ou retrouver Hélène (là encore, que les Achéens-Grecs furent contraints par leur serment, ou qu'ils agirent pour servir Ménélas ou Agamemnon, il n'est pas question). Toutes les caractéristiques de la guerre apparaissent elles aussi comme des conséquences de l'importance de l'enjeu : le fait que cette guerre soit la première à opposer ces deux peuples malgré de précédentes tensions, l'ampleur de ses préparatifs¹, sa durée même.

Ces caractéristiques ont notamment été discutées par Hérodote et Thucydide, qui relativisent d'une manière ou d'une autre cette guerre. Hérodote est le premier, parmi les sources à notre disposition, à faire de la guerre qui suit l'enlèvement d'Hélène l'origine de l'antagonisme entre les Grecs et les Barbares. L'historien rapporte, en préambule de son œuvre, l'explication donnée par les savants perses sur cette origine (*Enquête* I 1-5) : après une succession de rapt commis par les Phéniciens et les Grecs (Io par les uns, Europe et Médée par les autres), les Grecs réclament réparation pour l'enlèvement d'Hélène par Pâris puis déclenchent la guerre alors que les torts s'équilibraient². Les savants perses accusent les Grecs de s'être ainsi comportés en insensés (ἀνόητοι) au vue de la cause concernée, le rapt d'une femme. Tel que le rapporte Hérodote, le jugement perse semble présupposer qu'Hélène ne se distingue en rien des précédentes femmes enlevées et que l'injustice que chaque rapt représente est compensée par l'équilibre du nombre de crimes commis dans chaque camp.

Hérodote s'intéresse plus longuement à la guerre de Troie et au récit qu'en fait Homère dans le livre consacré à l'Égypte. Alors que ce sont cette fois les prêtres égyptiens qui sont consultés et qu'ils expliquent qu'Hélène est restée à Memphis durant toute la durée de la guerre, l'historien présente son avis sur cette version qui diverge de celle d'Homère. Il lui accorde son crédit en raison du raisonnement suivant : il fait l'hypothèse que si Hélène avait été à Troie, Priam n'était pas dépourvu

1 Certains récits expliquent la lenteur initiale de l'expédition des Achéens vers Troie par la colère d'Artémis, qui exige le sacrifice d'Iphigénie : avant qu'il ne soit exploité par la tragédie, cet épisode semble avoir déjà été conté dans les *Chants Cypriens*, d'après le résumé qu'en propose Proclus (*Chrestomathie* I. 44-49 Bernabé).

2 Hérodote I 4 : μέχρι μὲν ὧν τούτου ἀρπαγὰς μούνας εἶναι παρ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀπὸ τούτου Ἕλληνας δὴ μεγάλως αἰτίους γενέσθαι· προτέρους γὰρ ἄρξαι στρατεῦσθαι ἐς τὴν Ἀσίην ἢ σφέας ἐς τὴν Εὐρώπην, « Jusqu'à alors, il n'y avait eu que des rapt commis les uns envers les autres mais après cela les Grecs devinrent grandement coupables car ils commencèrent à conduire leurs troupes en Asie avant que les Perses ne le fissent en Europe ».

de bon sens (φρενοβλαβής) au point de ne pas la rendre plutôt que d'exposer ainsi leur vie à tous¹, et ce d'autant plus que Pâris, le responsable de l'injustice commise, n'était pas l'héritier du trône. Hérodote applique ici un raisonnement rationnel au récit mythologique², dont le présupposé est qu'il paraît irrationnel de supporter la mort de tant d'hommes et de mettre en danger une ville entière pour une seule femme : la seule raison possible au fait que la guerre a duré si longtemps et que les Troyens n'ont pas rendu Hélène, c'est qu'ils n'étaient pas en mesure de le faire, et donc qu'elle n'était pas à Troie.

Thucydide s'attache quant à lui à démontrer que la guerre du Péloponnèse est la plus grande crise vécue par les Grecs et les Barbares³ : la guerre de Troie, quoiqu'elle fût la première à réunir tous les Grecs (I 3.1), fut d'une importance moindre que ce qu'Homère prétend et d'une ampleur limitée en comparaison de la guerre qu'il entend, lui, raconter⁴. Les effectifs de soldats évoqués dans le catalogue homérique des vaisseaux (I 10. 4-5) permettent en effet à l'historien de déduire que par manque d'argent, les Grecs envoyèrent un nombre limité d'hommes à Troie, qui ne se consacrèrent pas tous ensemble au siège de la ville : faute d'approvisionnement suffisant en nourriture, ils cultivèrent les terres alentours. C'est ce dispersement des forces qui selon lui explique qu'il fallut dix

-
- 1 Hérodote II 120 : οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε φρενοβλαβῆς ἦν ὁ Πρίαμος οὐδὲ οἱ ἄλλοι <οἱ> προσήκοντες αὐτῷ, ὥστε τοῖσι σφετέροισι σώμασι καὶ τοῖσι τέκνοισι καὶ τῇ πόλι κινδυνεύειν ἐβούλοντο, ὅπως Ἀλέξανδρος Ἑλένη συνοικέη. εἰ δέ τοι καὶ ἐν τοῖσι πρώτοισι χρόνοισι ταῦτα ἐγίνωσκον, ἐπεὶ πολλοὶ μὲν τῶν ἄλλων Τρώων, ὁκότε συμμίσγοιεν τοῖσι Ἑλλησι, ἀπώλλυντο, (...) τούτων δὲ τοιούτων συμβαινόντων ἐγὼ μὲν ἔλπομαι, εἰ καὶ αὐτὸς Πρίαμος συνοικεε Ἑλένη, ἀποδοῦναι ἂν αὐτὴν τοῖσι Ἀχαιοῖσι, μέλλοντά γε δὴ τῶν παρεόντων κακῶν ἀπαλλαγῆσεσθαι, « Priam en effet, pas plus que les autres parents (de Pâris), n'avaient évidemment la raison si atteinte qu'ils voulussent se mettre en danger pour eux-mêmes, pour leurs enfants et pour leur cité afin qu'Alexandre vécût avec Hélène. Même si dans les premiers temps ils l'avaient décidé, puisque beaucoup d'autres Troyens périssaient chaque fois qu'ils affrontaient les Grecs (...) dans de telles circonstances, je suis l'idée que, même si Priam en personne vivait avec Hélène, il l'aurait rendue aux Achéens, prêt, assurément, à mettre fin aux maux présents ».
 - 2 Sur l'application de principes logiques et rationnels aux récits mythologiques par Hérodote, voir SAÏD 2012 p. 91 sq. et VANDIVER 1991 p. 128-29. Sur la tendance d'Hérodote à privilégier des alternatives davantage respectueuses de la morale traditionnelle, où les personnages sont plus soucieux du bien commun que dans les récits rejetés, voir BARAGWANATH 2008 p. 130-32.
 - 3 Thucydide I 1.2 : Κίνησις γὰρ αὕτη δὴ μεγίστη τοῖς Ἑλλησιν ἐγένετο καὶ μέρος τι τῶν Βαρβάρων, ὡς δὲ εἰπεῖν καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἀνθρώπων « Ce fut (s.v. la guerre du Péloponnèse) en effet le plus grand bouleversement qui eut lieu pour les Grecs et pour une partie des Barbares, et, pour ainsi dire, pour la majeure partie des hommes ».
 - 4 Thucydide I 10.3 : (εἰκός) νομίζειν δὲ τὴν στρατείαν ἐκείνην μεγίστην μὲν γενέσθαι τῶν πρὸ αὐτῆς, λειπομένην δὲ τῶν νῦν, τῇ Ὀμήρου αὐ ποιήσει εἰ τι χρὴ κἀνταῦθα πιστεύειν, ἦν εἰκός ἐπὶ τὸ μείζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμήσαι, ὅμως δὲ φαίνεται καὶ οὕτως ἐνδεεστέρα, « il convient de penser que cette expédition (*des Grecs contre les Troyens*) était plus grande que celles qui s'organisèrent précédemment, mais qu'elle est inférieure à celles d'aujourd'hui. S'il faut encore donner quelque confiance sur ce point aussi à la poésie d'Homère, l'expédition, que, en tant que poète, il a probablement amplifiée, apparaît cependant, même ainsi, inférieure (à celle du Péloponnèse) ».

ans pour prendre la ville (I 11. 1-2). Thucydide, lui aussi dans une perspective rationaliste, donne une explication matérielle à la longueur de la guerre.

On observe chez Hérodote et Thucydide une tendance à souligner et essayer d'expliquer certains aspects du récit qui paraissent peu rationnels : le déclenchement de la guerre, son ampleur et sa durée. Face à ces difficultés, on a recours à deux types d'explication : soit l'hypothèse psychologique (les savants perses au livre I d'Hérodote estiment les Grecs insensés, tandis qu'Hérodote considère cette hypothèse mais l'écarte pour Priam au livre II), soit la recherche de causes matérielles (ce que retiennent Hérodote au livre II et Thucydide). Isocrate part initialement du même constat que les savants perses chez Hérodote, à savoir qu'Hélène n'est pas le premier sujet de tension entre Grecs et Barbares, mais les suites se distinguent totalement. Si les savants perses estiment les Grecs coupables de déclencher une guerre pour une femme, d'autant plus, selon eux, que les torts s'étaient équilibrés, Isocrate fait au contraire des Barbares les seuls agresseurs et, en gardant le silence sur le détail des précédents sujets de grief entre les peuples, il souligne leur peu de valeur par rapport à Hélène. Tout découle alors, logiquement, de la valeur d'Hélène, qui équivaut à celle de la Grèce entière, et de sa nature *περιμάχητον* (§ 17), ce que les récits chez Hérodote et Thucydide n'envisagent pas. Le récit se présente comme rationnel sans qu'il soit besoin de chercher des causes de telle ou telle caractéristique de la guerre qui ne sont pas directement rattachées à Hélène. La colère des Grecs contraste alors avec celle exprimée par les déesses contre Pâris, qui, elle, est apparue comme une réaction de dépit de la part de mauvaises perdantes au § 47.

§ 50

Toutes ces caractéristiques sont plus précisément justifiées ensuite : l'état d'esprit des Grecs et des Barbares une fois la guerre commencée montre combien chaque combattant est impliqué et prêt à souffrir pour ne pas céder Hélène à l'adversaire. Dans les sources antérieures qui mentionnent les souffrances subies lors de la guerre, il est considéré que l'enjeu (Hélène) ne vaut pas tant de peines. Les vieillards qui observent les combats depuis les remparts de Troie au chant III de l'*Illiade* trouvent dans la beauté d'Hélène, comparée à celle des déesses, une justification (*οὐ νέμεσις*) des souffrances subies, néanmoins ils posent une limite à cette guerre dans les vers suivants : même si jusqu'ici il n'y avait pas lieu de s'indigner, cette beauté, qui est un fléau¹, ne mérite pas désormais que les combats

1 *Illiade* III 159-160 : ἀλλὰ καὶ ὧς τοίη περ ἐοῦσ' ἐν νηυσὶ νεέσθω, /μηδ' ἡμῖν τεκέεσσι τ' ὀπίσσω πῆμα λίποιτο, « Mais même ainsi, même telle qu'elle est, qu'elle s'en aille sur les vaisseaux et qu'on ne la laisse pas, fléau pour nous et pour nos enfants à l'avenir ».

se poursuivent. Le poème homérique offre aussi des représentations de héros achéens prêts à abandonner le combat¹. J'ai déjà évoqué également la pensée formulée par Hérodote au livre II de son enquête lorsque, après le récit des prêtres égyptiens lui révélant qu'Hélène n'était pas à Troie pendant la guerre, il considère que les Troyens auraient en toute logique rendu Hélène si elle avait effectivement vécu parmi eux. La seule raison au fait que la guerre s'est prolongée est donnée par les prêtres égyptiens : les Grecs refusèrent de croire à l'absence d'Hélène. Hérodote ne trouve qu'une explication à cette incrédulité des Grecs, qui n'est plus de l'ordre de la logique mais renvoie à un motif religieux : un dieu devait vouloir la destruction de Troie, pour punir ses habitants de leurs injustices².

Le discours d'Isocrate souligne lui aussi que cette guerre est source de souffrances, mais elles sont acceptées parce que l'enjeu, Hélène, en vaut la peine : il y a là un renversement par rapport à l'idée qu'Hérodote se fait d'Hélène et de ce qui se joue dans la guerre. L'opposition construite entre la possibilité de céder Hélène et de mettre ainsi fin aux maux et le refus de le faire souligne à la fois que le comportement des guerriers pourrait sembler irrationnel et qu'il est, au contraire, réfléchi : l'expression οὐδέτεροι ἠθέλησαν, « aucun des partis ne consentit » insiste sur leur libre choix.

Les maux subis sont énoncés à deux reprises pour chaque camp au cours du § 50 : du côté des Troyens, l'accent est mis sur le caractère collectif des maux, et la précision selon laquelle ils sont subis au présent (τῶν παρόντων κακῶν) suggère que la décision initiale de combattre au lieu de rendre Hélène n'a pas été remise en cause au cours des années de guerre (à la différence de ce que veulent les vieillards de l'*Iliade*). On peut aussi se demander si l'expression ἀπηλλάχθαι τῶν παρόντων κακῶν, « mettre un terme aux maux présents » ne ferait pas écho à l'emploi de la même

-
- 1 La masse des soldats achéens n'hésite pas, à la première occasion que leur présente Agamemnon, à tourner le dos à Troie et à chercher à reprendre la mer, même sans avoir conquis la ville ni repris Hélène. Seule l'intervention d'Ulysse, pris à parti par les déesses Héra et Athéna, les empêche de quitter le rivage (*Iliade* II 139 sq.). Achille s'interroge à plusieurs reprises sur la pertinence pour lui de cette guerre : lors de l'épisode de l'ambassade, meurtri par la perte de la part d'honneur que lui a prise Agamemnon, il affirme n'en tirer aucun bénéfice (*Iliade* IX 321-22 : οὐδέ τί μοι περὶ κείται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ / αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν, « il ne reste pas la moindre chose après que j'ai subi des peines en mon cœur, risquant sans cesse ma vie à combattre »). Après la mort de Patrocle, il conteste violemment cette guerre « pour l'horrible Hélène », εἵνεκα ῥιγέδανης Ἑλένης (*Iliade* XIX 325).
 - 2 Hérodote II 120 : ἀλλ' οὐ γὰρ εἶχον Ἑλένην ἀποδοῦναι οὐδὲ λέγουσι αὐτοῖσι τὴν ἀληθεῖν ἐπίστευον οἱ Ἕλληνες, ὡς μὲν ἐγὼ γνῶμην ἀποφαίνομαι, τοῦ δαιμονίου παρασκευάζοντος ὅπως πανωλεθρὴ ἀπολόμενοι καταφανὲς τοῦτο τοῖσι ἀνθρώποισι ποιήσωσι, ὡς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν. « mais ils n'avaient pas le pouvoir de rendre Hélène et les Grecs ne les croyaient pas alors qu'ils disaient la vérité parce que, me semble-t-il, la divinité a fait en sorte que par leur mort et leur ruine totale, (Les Troyens) rendent visible aux yeux de tous les hommes que pour les grandes injustices, grands sont aussi les châtements des dieux ».

formule par Hérodote (τῶν παρεόντων κακῶν ἀπαλλαγῆσθαι, « mettre fin aux maux présents ») lorsqu'il évoque ce que Priam aurait choisi de faire s'il avait possédé Héléne. La logique du raisonnement des Troyens est, chez Isocrate, renversée : ils refusent unanimement ce qui paraît, dans le raisonnement d'Hérodote, n'être qu'une mesure de bon sens : le raisonnement logique et le bon sens qui vaudraient au sujet de n'importe quelle autre femme n'ont plus de pertinence avec Héléne telle qu'Isocrate l'a présentée. Pour souligner encore la violence et l'ampleur des souffrances qui sont acceptées, la dévastation de la terre barbare est mentionnée en 50b à l'aide du même verbe πορθῶ qui a déjà été employé au § 49, dans la comparaison du rapt d'Héléne à la dévastation du territoire grec : les Barbares subissent réellement le même malheur exactement que celui que les Grecs ont affronté symboliquement. Les maux subis par les Grecs sont quant à eux de l'ordre de l'intime (l'éloignement de la patrie et des proches) et le discours insiste cette fois sur le caractère durable de ces souffrances qui pourraient être réversibles : les Grecs pourraient rentrer chez eux pour le reste de leur vie (τὸν ἐπίλοιπον χρόνον 50a) ; or ils choisissent de vieillir (καταγηράσκειν 50b) au loin. En se focalisant sur Héléne et en en faisant le seul enjeu des combats, le discours ne mentionne pas ce qui, dans *Illiade*, est lié au thème du retour impossible et qui console Achille de rester loin de chez lui, le fait qu'il puisse acquérir une gloire impérissable¹ : nulle consolation n'est nécessaire à partir du moment où chacun combat avec la volonté de faire vivre Héléne auprès de son peuple.

§ 51

Le discours ne présente donc aucune autre cause ni aucune autre motivation à la guerre qu'Héléne, ni aucune remise en cause non plus des combats malgré les maux qu'ils impliquent durablement. Il insiste au contraire sur la liberté des guerriers, qui acceptent en toute conscience de préserver ou de retrouver Héléne, et la présentation initiale d'Héléne comme *équivalent* de la Grèce rend cette décision logique. Le paragraphe 51 opère toutefois un glissement : Héléne ne représente plus simplement un atout symbolique dans le rapport de forces entre Grecs et Barbares, comme cela fut posé au § 49, elle est perçue comme la source d'un réel bénéfice pratique, un bonheur plus grand²

1 *Illiade* IX 413. Sur la consolation que représente cette gloire, voir NAGY 1999 (1979) chap. 2 § 3, p. 29.

2 Dans le *Busiris*, l'ampleur et la bonne qualité des terres cultivables et le réseau fluvial participent au bonheur des Égyptiens (Εἰς τοσαύτην δ' ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας ἤκουσιν ὥστε τῆ μὲν ἀρετῇ καὶ τῆ φύσει τῆς χώρας καὶ τῷ πλήθει τῶν πεδίων ἤπειρον καρποῦνται, τῆ δὲ τῶν περιόντων διαθέσει καὶ τῆ τῶν ἐλλειπόντων κομιδῇ διὰ τὴν τοῦ ποταμοῦ δύναμιν νῆσον οἰκοῦσιν, *Éloge de Busiris* 14, « Ils sont parvenus à un tel degré de bonheur que pour la qualité et la nature de leur territoire et pour la grandeur de leurs plaines, ils recueillent la production d'un continent tandis que pour la distribution des surplus et l'importation de ce dont ils manquent, ils habitent une île grâce à la puissance de leur fleuve »). Isocrate prône donc d'adopter les lois égyptiennes (qui encouragent le travail et l'assistance mutuelle) afin de vivre heureux (εἰ δὲ τοῖς Αἰγυπτίων νομίμοις χρῆσθαι

et devient donc un réel enjeu politique. Puisque chaque homme en combattant pour sa patrie combat pour son propre bénéfice, les seigneurs époux d'Hélène passent par conséquent au second plan, les dieux également : ils ne sont plus, dans cette optique, à l'initiative de la guerre. Alors que dans *Illiade* la guerre fait partie du plan de Zeus évoqué dans le proème¹ et que les héros reconnaissent que leur sort est fixé par les dieux², alors qu'Hérodote perçoit la destruction de Troie comme le résultat de la justice divine³, dans *l'Éloge d'Hélène* au contraire, les hommes décident seuls de la tenue et de la poursuite de la guerre ; il n'est plus besoin des dieux pour motiver les hommes à lutter pour Hélène. Bien plus, le discours ira même jusqu'à dire au paragraphe 52 que les dieux décident de prendre part à ses combats pour Hélène à la suite des hommes. La dimension politique d'Hélène et de la guerre remplace sa dimension eschatologique évoquée par certaines sources antérieures.

L'image traditionnelle de la guerre imposée à tous, pour une affaire privée, à cause d'Hélène perçue comme un fléau, est renversée pour en faire une guerre patriotique pour le bonheur du pays grec ou du pays barbare. Le rapt, puis la guerre, deviennent paradoxalement des moyens de célébrer Hélène et d'en faire une figure positive pour tous.

Mais le raisonnement qui aboutit à présenter Hélène comme une source de bonheur pour toute la patrie est tout aussi discutable que celui servant à défendre Pâris. Celui-ci, on l'a dit, est défendu au moyen d'un raisonnement par la conséquence très paradoxal : les conséquences néfastes

βουληθεῖμεν, καὶ τοῖς μὲν ἐργάζεσθαι, τοῖς δὲ τὰ τούτων σώζειν δόξειεν, ἕκαστοι τὴν αὐτῶν ἔχοντες εὐδαιμόνως ἂν τὸν βίον διατελοῖμεν, *Éloge de Busiris* 20, « Si nous consentions à faire usage des lois égyptiennes et qu'il semblait bon aux uns de travailler, aux autres de préserver les fruits produits par ceux-ci, chacun aurait sa compétence (*s.v.* τεχνή) et vivrait de façon heureuse ». Le bonheur d'un peuple est dans ce discours lié à l'équilibre global d'une région et on peut faire l'hypothèse que la possession d'Hélène rend le territoire plus heureux parce qu'elle influe aussi sur son équilibre économique et social.

- 1 La Διὸς βουλή, qui a déjà été mentionnée comme à l'origine de la disparition de la race des héros dans les *Chants Cypriens* : *Illiade* I 5 ; *Chants cypriens* fgt. 1.5 Bernabé. Sur la Διὸς βουλή, voir ROUSSEAU 2001 p. 127-52.
- 2 Certains le rappellent à plusieurs reprises : Priam, lorsqu'il déclare devant Hélène que ce n'est pas elle mais les dieux qui sont responsables de la guerre ; Hélène quand elle affirme à Hector que le dur sort que Zeus leur a réservé leur permettra d'être chantés dans le futur (*Illiade* III 164-65 pour Priam et VI 357-58 pour Hélène).
- 3 L'intervention divine à Troie mentionnée par Hérodote en II 120 s'explique selon C. Darbo-Peschanski par le fait, non pas que les Grecs sont incapables seuls d'obtenir justice des Troyens et que les dieux ont pris le relais, mais que la justice divine vient compenser la justice des Grecs, qui aurait été insuffisante à leurs yeux (*cf.* sur ce point DARBO PESCHANSKI 1987 p. 56-61 sur la justice divine chez Hérodote, en particulier p. 60 sur ce passage).

de son choix du mariage avec Hélène, à savoir la guerre et les maux, viennent justifier son choix¹. En ce qui concerne la dimension politique d'Hélène, le raisonnement est faussement logique et justifié : la comparaison du § 49 où Hélène équivaut à un enjeu politique est censée être prouvée par suite. Mais la suite, loin d'apporter des preuves, est tout entière orientée par cette comparaison, et elle aboutit même à une affirmation beaucoup plus forte que celle donnée initialement sans qu'aucune preuve ne soit apportée entre temps. En effet, la conclusion du raisonnement au § 51 opère un glissement : on passe du « comme si Hélène était » à « Hélène est » ; Hélène est devenue un enjeu politique, la comparaison hypothétique est désormais énoncée comme un fait.

B. La participation des dieux au conflit humain (§ 52-53)

Les dieux ne sont plus à l'origine de la guerre mais pour en montrer l'ampleur, le discours mentionne leur participation, en surenchérissant progressivement : ils s'y impliquent d'abord indirectement en y envoyant leurs enfants, puis finissent par combattre eux-mêmes, et de surcroît entre eux.

Le fait de donner une signification politique à la guerre en a exclu les dieux. Toutefois, pour montrer l'ampleur du conflit, le discours les y associe désormais, mais une difficulté se pose : les divinités ne pouvant viser le même objectif pratique que les hommes (profiter de la présence d'Hélène), comment les impliquer dans un conflit dont elles ne peuvent tirer, contrairement aux mortels, aucun bénéfice ?

Cette implication passe par la mention d'un désir commun à tous des peines et de l'expédition : τοσοῦτος ἔρωσ ἐνέπεσε τῶν πόνων καὶ τῆς στρατείας ἐκείνης, « un si grand désir de ces peines et de cette expédition fondit... ». Dans ce contexte, l'emploi du terme ἔρωσ n'a plus rien à voir avec l'image traditionnelle du désir érotique que suscite Hélène² : l'expression ἐπίπτει ἔρωσ est traditionnellement associée à un contexte guerrier³ et elle est déjà employée en lien avec

1 Voir le commentaire aux § 47 et 49, p. 372-73 et 378.

2 Notamment celui que Pâris ressent pour elle lors de la scène réitérant le rapt initial au chant III de l'*Illiade* (v. 442).

3 Eschyle *Agamemnon* 341, Clytemnestre imagine les Grecs entrés dans Troie vaincue : ἔρωσ δὲ μή τις πρότερον ἐπίπτει στρατῶ / πορθεῖν ἃ μὴ χορή, « Que ne fonde avant tout aucun désir pour l'armée de détruire ce qu'il ne faut pas » ; Thucydide VI 243, au sujet des Athéniens prêts à partir en expédition en Sicile en 415 après les discours d'Alcibiade et de Nicias : ἔρωσ ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι, « sur tous semblablement fondit le désir de prendre la mer ».

l'expédition troyenne chez Euripide. Alors que les Grecs se sont mobilisés pour venir au secours de Ménélas et d'Agamemnon, Achille se plaint que l'armée soit retenue à Aulis alors que « ainsi, un terrible désir de cette expédition a fondu sur l'Hellade, non sans l'accord des dieux »,

οὕτω δεινὸς ἐμπέπτωκ' ἔρωσ

τῆσδε στρατείας Ἑλλάδ' οὐκ ἄνευ θεῶν. Euripide, *Iphigénie à Aulis* 808-09.

L'emploi de cette construction dans l'*Éloge d'Hélène* pour évoquer la même expédition, désignée également à l'aide d'un pronom démonstratif (τῆς στρατείας ἐκείνης), crée un écho à la pièce datée de 412, même si on constate deux différences. Tout d'abord, les dieux ne sanctionnent plus chez Isocrate l'expédition des hommes à partir d'une position de surplomb, mais, témoins de leur agitation, ils s'alignent derrière les mortels et désirent participer à ce qu'ils entreprennent. Ensuite, la formule chez Isocrate s'est enrichie de la mention des souffrances. Ceci entraîne un glissement par rapport à ce qui a été dit auparavant de l'implication des mortels : selon les paragraphes précédents, les Grecs et les Barbares ne consentent pas à céder Hélène à l'autre camp et ils acceptent, en conséquence, les souffrances de la guerre. Désormais, avec le terme ἔρωσ, les souffrances paraissent recherchées dès le départ, comme si dieux et hommes *voulaient* souffrir pour Hélène.

C'est ce glissement effectué au moyen des termes ἔρωσ et πόνοι qui permet en fait d'impliquer les dieux. Dans la mesure où ces derniers ne peuvent tirer aucun bénéfice de l'expédition, le discours donne une autre explication à leur implication : en substituant à l'idée que les souffrances et l'expédition sont consenties l'idée qu'elles sont recherchées (ἔρωσ), ces souffrances et cette expédition ne sont plus uniquement un moyen de parvenir à une fin (disposer d'Hélène), mais elles prennent une valeur en soi. Le seul intérêt pour les dieux à participer à la guerre pour Hélène est d'en être. Mais comment faire pour les impliquer pleinement dans le conflit ? En leur faisant subir les mêmes peines que les hommes, et, pour les dieux, les souffrances dans cette guerre passent par le fait d'envoyer leurs enfants y mourir.

Ainsi, grâce au glissement qu'on a relevé, les dieux sont impliqués dans le conflit tout aussi personnellement que les mortels, à travers la mort de leurs enfants. Les demi-dieux cités sont effectivement mentionnés dans la tradition littéraire pour être morts sous les murs de Troie, et à partir de cette donnée, Isocrate attribue un état d'esprit particulier à leurs parents, nulle part évoqué dans la tradition mais qu'il serait le seul à connaître (selon une représentation, récurrente dans le

discours, d'Isocrate connaisseur des intentions des dieux et des héros). Bien au contraire : trois de ces demi-dieux sont connus pour les tentatives de leurs divins parents pour leur éviter de mourir à Troie. Zeus envisage dans l'*Illiade* de soustraire Sarpédon, le mortel qui lui est le plus cher, à la mort (*Illiade* XVI 432-39) et y renonce sur les conseils d'Héra. Même alors, la mort de son fils lui est pénible au point qu'il provoque une pluie de sang. Thétis se lamente à plusieurs reprises dans le même poème sur le sort de son fils, notamment à l'annonce de la mort de Patrocle, dont elle sait qu'elle entraînera le retour d'Achille au combat et par là, sa mort certaine¹. Enfin, une pièce perdue d'Eschyle, *La Pesée des âmes*, met en scène l'intercession des mères de Memnon et d'Achille auprès de Zeus, avant le duel qui les oppose : chacune cherche à ce que la vie de son fils soit épargnée et la pesée des âmes des deux héros sera finalement favorable à Achille². Nous ne disposons que de peu d'informations en ce qui concerne le fils de Poséidon, dont les *Chants cypriens* auraient rapporté qu'il fut tué par Achille³. La tradition représente aussi la mort d'autres demi-dieux, que leurs parents ne cherchent pas à éviter : Arès déplore dans l'*Illiade* la mort de son fils Ascalaphos et envisage de le venger, mais le dieu ne tente pas de le soustraire à son sort (*Illiade* XV 110 sq.).

Le discours d'Isocrate ne mentionne pas ce dernier, privilégiant plutôt des héros qui s'affrontèrent entre eux (Memnon et Cycnos sont tués par Achille ; Sarpédon est tué par l'ami de ce dernier, Patrocle) et dont la mort pose problème à leurs parents selon la tradition. On peut suggérer que la mention de ces fils de dieux, dont les uns meurent à cause des autres, prépare la suite du texte où les dieux eux-mêmes s'affrontent : les souffrances impliquent aussi la dissension divine. Mais les tentatives des dieux de faire échapper leurs enfants à la mort ne seraient pas compatibles avec l'idée qu'ils désirent souffrir dans cette expédition : ces circonstances sont donc écartées et c'est tout le contraire qui est affirmé, à savoir que leurs parents les ont encouragés à combattre et conduits à la mort. La construction de circonstances inverses à celles de la tradition permet au discours de garder sa cohérence et d'interpréter les faits de manière à ne retenir que les aspects positifs pour l'image

1 *Illiade* I 417-18 et XVIII 95-96.

2 Eschyle tétralogie 25B fgt. 205a Mette = Plutarque *Comment lire les poètes* 17a : (...) τραγωδίαν ὁ Αἰσχύλος ὄλην τῷ μύθῳ περιέθηκεν, ἐπιγράψας Ψυχοστασίαν καὶ παραστήσας ταῖς πλάστιγξι τοῦ Διὸς ἔνθεν μὲν τὴν Θέτιν, ἔνθεν δὲ τὴν Ἥω, δεομένας ὑπὲρ τῶν υἱέων μαχομένων, « Eschyle a consacré une tragédie entière à ce récit, qu'il appela *Psychostasie* et où il plaça sur les plateaux de la balance de Zeus d'un côté Thétis, de l'autre Aurore, qui faisaient une requête pour leurs fils qui s'affrontaient ».

3 Selon la *Chrestomathie* de Proclus (l. 150). Les *Métamorphoses* d'Ovide évoquent sa transformation en cygne juste après qu'Achille l'a étranglé (XII 140-45) mais, au-delà du fait qu'on ignore si ce récit mythologique circula avant Ovide, l'intervention de Poséidon pour son fils n'intervient qu'après sa mort.

d'Hélène : même les dieux sont favorables aux souffrances et à la mort qu'entraîne la guerre autour d'elle.

§ 53

La pensée qui justifie, dans l'esprit des dieux, le fait de pousser leurs enfants à participer aux combats est très proche à la fois d'une conception de la morale héroïque et aristocratique selon laquelle mourir au cours du combat pour la défense de la cité est le signe d'une vie pleinement accomplie et mérite les honneurs¹. Sa présentation sous la forme d'une alternative fait également écho à l'alternative à laquelle Achille est confronté dans *l'Iliade* : bénéficier d'une gloire éternelle (κλέος ἄφθιτον) en mourant au combat à Troie ou s'éloigner de la guerre pour profiter d'une vie longue mais sans gloire. La pensée des dieux est donc basée sur une pensée morale traditionnelle, ce qui contribue à la rendre persuasive. Mais elle se distingue au moyen de deux inflexions : la participation d'Achille aux combats et sa mort à Troie lui assurent la gloire ; ceux qui meurent au combat méritent des honneurs, or les dieux n'envisagent pas de bénéfices pour leurs enfants qui meurent à Troie. Le seul élément qui motive leur pensée est le critère moral de ce qui est le plus beau, κάλλιον : les dieux, comme Pâris au moment de juger le don qu'il choisit parmi les trois proposés par les déesses², s'intéressent pour leurs enfants à la beauté en tant que valeur morale et non en tant que qualité physique, mais cette justification reste assez vague. En outre la morale traditionnelle valorise le guerrier qui meurt au combat, quel que soit le combat envisagé, tant qu'il défend sa cité ou sa patrie ; ici, c'est mourir précisément pour Hélène qui est plus beau que de vivre loin des combats. Il y a ici une focalisation sur la fille de Zeus de la pensée traditionnelle et de l'alternative offerte à Achille, comme si elle seule justifiait les combats et la mort, sans qu'il y ait

-
- 1 On peut penser par exemple aux fragments de Tyrtaée où il est prôné de mourir pour la défense de la cité (notamment : τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐπὶ προμάχοισι πεσόντα / ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧι πατρίδι μαρνάμενον, Tyrtaée fgt. 3 Année = 10 West 1-2, « car il est beau d'être mort en tombant parmi les soldats du premier rang, en homme de bien, pour la patrie pour laquelle il a combattu »), ou au récit par Hérodote de la rencontre entre Solon et Crésus où Solon estime que les hommes les plus heureux sont l'Athénien Tellos, qui meurt en combattant pour sa cité après avoir mené une vie prospère, puis les Argiens Cléobis et Biton, dont la mort alors qu'ils étaient encore jeunes est une récompense que leur accorde Héra, sur la prière de leur mère de leur « accorder ce qui peut arriver de mieux pour un homme », δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστιν (Hérodote I 31). Solon conclut qu'on ne peut dire d'un homme qu'il est heureux qu'une fois qu'il est mort, et d'une belle mort (τελευτεῖν τὸν βίον εὔ, § 32.7. Pour les références aux autres passages de l'œuvre d'Hérodote défendant cette idée, voir ASHERI – LLOYD – CORCELLA 2007, p. 97-98 ; pour le réemploi de la poésie de Solon chez Hérodote et l'autorité poétique qu'il confère au propos de l'historien, voir PSILAKIS 2014 chapitre I, p. 77-119). Au sujet de la « belle mort » du citoyen qui tombe en défendant sa cité, voir LORAUX 1981 p. 98 sq. Je renvoie également, au sujet de la gloire acquise par la mort au combat, à la note 2 p. 282.
- 2 § 43 : νομίζων πολὺ μείζω καὶ καλλίω ταύτην εἶναι τὴν τιμήν, « (Pâris) pensant que cet honneur (devenir gendre de Zeus) était bien plus grand et beau... ».

besoin de gloire en compensation. Ainsi, ils placent l'héroïsme du côté d'Hélène, et ils reconnaissent la suprématie de cette dernière sur les autres demi-dieux : cette reconnaissance de leur part est d'ailleurs marquée par le fait qu'elle soit appelée ici, pour la première et dernière fois de tout le discours, fille de Zeus

Pour abonder dans ce sens, le discours mentionne (53b) l'implication cette fois directe des dieux dans la guerre, comme s'ils appliquaient à eux-mêmes leur opinion sur ce qu'il y a de plus beau pour leurs enfants, et cette implication paraît sans commune mesure (comme l'était déjà celle des hommes) puisqu'ils en viennent à se battre entre eux. Ce combat divin renvoie particulièrement à la scène de la théomachie de l'*Iliade*, chant XX, où Zeus autorise les Olympiens à s'associer, chacun dans le camp qu'il souhaite, aux combats qui font rage entre les hommes.

La représentation des dieux chez Homère et Hésiode a posé problème à certains penseurs antiques en raison de son anthropomorphisme et de l'attribution aux dieux de comportements moralement condamnables : chez Platon, Socrate estime qu'il ne faut pas croire les récits sur les crimes commis par Cronos et Zeus pour renverser chacun leur père, ou qu'il faut éviter de parler des conflits qui ont opposé les dieux¹. La théomachie de l'*Iliade* pointe elle-même son caractère problématique lorsque Apollon répugne à affronter son oncle Poséidon, estimant qu'il serait insensé d'agir ainsi à cause d'être à l'existence aussi éphémère que les hommes². Que les dieux s'affrontent, d'autant plus les Olympiens entre eux, et d'autant plus pour une cause humaine, a ainsi pu paraître difficilement conciliable avec leur nature supérieure. Isocrate, lui, laisse de côté toutes les interrogations que peuvent susciter ces représentations des conflits divins : il affirme simplement l'existence de ces conflits. Par contre il insiste sur un paradoxe : pour une femme, et sans qu'ils y trouvent un intérêt personnel, les dieux engagent un combat dont la gravité est sans commune

1 Platon *Euthyphron* 5e-6b ; *République* II 377e-378d. Sur la représentation chez Platon des dieux traditionnels comme fondamentalement bons et liés au Bien, voir LEFKA 2003. Voir également Xénophane, fragments D8 L-M. = 11 D-K. ; D9 L-M. = 12 D-K. ; D 13 L-M. = 16 D-K. ; D14 L-M. = 15 D-K. ; D59 L-M. = 1 D-K. v. 21-24.

2 *Iliade* XXI 462-69 : ἐννοσίγαι' οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο / ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίξω / δειλῶν, οἱ φύλλοισιν εἰοκότες ἄλλοτε μὲν τε / ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες, / ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι. ἀλλὰ τάχιστα / παυώμεσθα μάχης· οἱ δ' αὐτοὶ δηριαάσθων. / Ὡς ἄρα φωνήσας πάλιν ἐτράπετ'· αἶδετο γὰρ ῥα / πατροκασιγνήτοιο μιγήμεναι ἐν παλάμῃσι, « "Ébranleur du sol, tu me dirais insensé si, à cause des mortels, je t'affronte – misérables qu'ils sont, eux qui, semblables à des feuilles, tantôt vivent ardents, dévorant le fruit du champ, tantôt se consomment, privés de vie. Allons, cessons au plus vite le combat : qu'ils luttent, eux." Dès qu'il eut parlé ainsi il tourna le dos car il éprouvait de la honte à l'idée d'en venir aux mains avec son oncle ». Pour les problèmes que pose la théomachie de l'*Iliade*, voir ROUSSEAU 2014 p. 96-104 et son interprétation du passage.

mesure avec le seul autre qui soit évoqué, celui contre les Géants, alors même que ces derniers, en s'attaquant aux Olympiens, ont cherché à déstabiliser leur pouvoir. Mais l'énoncé fait comme s'il n'y avait aucun paradoxe, comme si tout s'expliquait très logiquement et simplement par le fait qu'ils ont à cœur de participer aux combats autour d'Hélène.

Pour aboutir à cette fausse évidence, plusieurs procédés sont employés. Tout d'abord, la théomachie a été progressivement amenée : cette situation très grave a été préparée par la mention du désir des dieux et des hommes, puis par l'implication des dieux à travers leurs enfants avant qu'il ne soit question de leur propre implication. Ensuite, cette représentation s'appuie partiellement sur la tradition, sur des épisodes que le public connaît déjà : la représentation de la bataille des dieux à Troie est déjà dans *Illiade*. Néanmoins, une sélection est opérée dans ce qui est repris à la tradition : le discours ne retient pas l'idée que certains dieux eux-mêmes répugnent à s'affronter entre eux. Il ne mentionne pas non plus la guerre contre les Titans, autrement plus pénible et terrible que la gigantomachie : elle est en effet décrite par Hésiode comme une guerre à la dimension cosmique, qui met durablement en péril l'équilibre du monde jusqu'à la victoire des Olympiens¹. Le caractère apparemment sans précédent de la théomachie autour d'Hélène n'est possible que parce que cet autre combat est tu : encore une fois, le discours n'emprunte à la tradition que ce qui sert son propos.

C'est donc la valeur d'Hélène et du combat qu'elle a engendré qui justifie une telle implication des dieux. On remarque dès lors que l'argumentation est circulaire : l'argument énoncé pour souligner la valeur d'Hélène et l'importance des combats qui ont lieu à Troie est l'implication des dieux dans cette guerre, mais cette implication n'est elle-même justifiée que par la valeur d'Hélène. Aucune explication n'est donnée à l'intervention des dieux, si ce n'est qu'ils placent le fait de combattre pour Hélène très haut sur leur échelle de valeurs (en supposant qu'il y a pour eux-mêmes, comme pour leurs enfants, quelque chose de « plus beau », κάλλιον, à participer aux combats que de ne pas y participer). Le texte réaffirme donc qu'Hélène est d'une très grande valeur et il l'illustre sans vraiment le justifier.

Un problème surgit de la représentation de cette théomachie : la mention de la dissension des dieux fait suite à un ensemble de remarques soulignant une cohésion entre eux. Leur affrontement est en effet la conséquence d'un désir que tous partagent ; ils partagent aussi un même jugement concernant l'action que leurs enfants doivent tenir pour Hélène ; enfin la guerre pour Hélène, comme celle contre les Géants, les amène à se disposer en une « bataille rangée » : le terme παράταξις désigne une bataille rangée, organisée par avance, par opposition à un combat improvisé

1 Hésiode *Théogonie* 629 sq. Sur l'ébranlement du monde lors de la Titanomachie telle que la *Théogonie* l'expose, voir BLAISE - ROUSSEAU 1996 p. 225-28.

dans la confusion¹. L'expression insiste sur la maîtrise par les Olympiens des événements : leur combat est prémédité, ce qui implique qu'ils sont conscients de ce qu'ils accomplissent, et malgré leur dissension interne, l'ordre du monde n'est pas menacé par cette lutte. De cette présentation, il ressort que les combats auxquels se livrent les dieux sont le signe d'un consensus absolu de leur part sur le bien-fondé de la guerre menée par les mortels pour Hélène. On peut se demander si cette représentation contradictoire de la dissension des dieux qui naît du consensus est volontairement construite ou si elle n'est qu'une conséquence de la surenchère de la démonstration, qui cumule des arguments pour montrer que tous reconnaissent la valeur d'Hélène sans forcément rechercher une cohérence entre eux². La question reste ouverte, mais on pourrait suggérer que cette représentation a pour effet d'atténuer le caractère paradoxal de cette lutte divine qui a lieu pour une femme et alors que le pouvoir des dieux n'est pas menacé : les dieux s'opposent certes entre eux, mais parce qu'ils partagent les mêmes valeurs et reconnaissent tous le prix d'Hélène. L'ordre olympien n'est pas fondamentalement bouleversé par la guerre, fût-elle terrible, que tous les dieux se livrent.

-
- 1 Le terme, rare jusqu'au IV^e siècle, est un hapax au sein du corpus isocratique, ainsi que chez Thucydide. Les Athéniens menés par Cléon manœuvraient sur les hauteurs d'Amphipolis pour se replier en attendant des renforts avant d'attaquer la ville, lorsque le général spartiate Brasidas, qui défendait la cité, décida de mener un assaut contre eux à l'improviste : ἀπέθανον δὲ Ἀθηναίων μὲν περὶ ἑξακοσίους, τῶν δ' ἐναντίων ἑπτὰ, διὰ τὸ μὴ ἐκ παρατάξεως, ἀπὸ δὲ τοιαύτης ξυντυχίας καὶ προεκφοβήσεως τὴν μάχην μᾶλλον γενέσθαι., Thucydide V 11.2, « il y eut près de six cents morts parmi les Athéniens, et sept parmi leurs ennemis, en raison du fait que le combat ne commença pas en bataille rangée mais fit davantage suite à une surprise si grande et à un mouvement de panique premier ».
 - 2 Comme cela a été le cas avec Pâris, dont nous avons vu qu'il est dit qu'il ne choisit pas Hélène pour sa beauté, puis qu'il a opté pour la beauté que les dieux eux-mêmes privilégient, et comme cela sera le cas au § 59 avec l'évocation des relations de Zeus avec Némésis et avec Léda, qui constituent deux versions du mythe de l'origine d'Hélène.

V. CONCLUSION SUR LE TROISIÈME ARGUMENT.

Du serment des prétendants à la théomachie, tous les événements décrits dans cette partie centrale du texte illustrent la nature *περίβλεπτος* et *περιμάχητος* d'Hélène et sa réalisation : sa nature justifie les combats, et dans le même temps chaque épisode prouve sa nature. Dans une amplification progressive, le discours mentionne, après l'attrait pour Hélène du seul Thésée, l'intérêt de groupes ou collectivités toujours plus larges ou puissants : les seigneurs grecs, puis les peuples grecs et barbares, puis les dieux. À chaque fois, Hélène attire leur regard en raison de sa beauté ou les amène à combattre autour d'elle. Au milieu de cette progression, le cas de Pâris pourrait sembler constituer une anomalie puisqu'on en revient avec lui à un héros individuel, dont il est initialement dit qu'il ne s'intéresse pas à Hélène pour sa beauté mais la progression n'est pas réellement rompue par son cas, puisque le choix de Pâris prépare les combats qui vont se déclencher.

Le principe général qui régit l'argumentation est la présentation rationnelle des événements. À l'intérieur de chaque épisode, les explications s'accumulent pour construire l'idée que tous les événements s'expliquent de manière logique ; l'orateur insiste sur l'évidence de ces affirmations ; et surtout la pensée des personnages, qu'Isocrate restitue comme s'il la connaissait, est rationalisée : loin d'être guidés par la passion, tous agissent avec lucidité et en pleine conscience des enjeux de leurs décisions. Le serment des prétendants, dont on ne comprend pas bien au départ par quoi il est motivé, est justifié par la perspicacité de ces hommes qui ont perçu la nature d'Hélène (§ 39). Pâris, au cours du jugement de beauté, délaisse le désir et choisit Hélène après avoir pesé les avantages des biens proposés par les déesses (§ 43-44) ; les demi-dieux poursuivent la guerre en pesant les avantages et les maux que cela pourrait leur apporter (§ 49-50). Cette mise en scène d'événements et de pensées logiques a pour effet de présenter les événements comme si la valeur d'Hélène justifiait tout.

Certains des procédés employés ont déjà été relevés dans les parties précédentes du discours, mais on remarque surtout qu'Isocrate emploie des procédés très divers et parfois même contraires.

En ce qui concerne la manière dont Isocrate s'empare de la tradition, on constate qu'aucun des faits qui a entraîné la guerre de Troie n'est remis en cause. Par contre, le discours en dispose à sa convenance. Le silence est fait sur certains éléments, soit pour renforcer l'idée que la seule motivation des personnages est Hélène (Tyndare n'intervient pas dans le serment, au § 39 ; il n'est pas question de la gloire que les héros pourraient tirer de leur mort au combat à Troie § 49-50), soit pour écarter ce qui pourrait gêner la représentation positive de ceux-ci, et notamment de Pâris (il n'est pas dit qu'il choisit Hélène alors qu'elle est mariée, ni qu'il l'a enlevée).

À l'inverse de ces silences et non-dits, certains éléments passés sous silence par les sources que nous avons à disposition sont ici développés : le fait que Pâris devienne gendre de Zeus ; sa sélection par les dieux pour être leur juge – tous deux servent à valoriser le Troyen.

Les faits sur lesquels le discours se focalise sont aussi, pour certains, réévalués : le choix de Pâris dans le jugement de beauté apparaît comme un acte de sagesse (§ 42-44) ; la colère des déesses contre lui devient du dépit de mauvaises perdantes (§ 47) ; la participation des dieux à la guerre est présentée comme secondaire à celle des hommes mais leur combat entre eux est terrible (§ 52-53). Pour effectuer cette réévaluation, outre le développement des intentions des personnages, le discours développe parfois un point de vue nouveau : ce qui a précédé le jugement de Pâris est privilégié aux conséquences qui l'ont suivi (§ 45). Il pointe également, tantôt le caractère singulier d'une situation (le fait que Pâris développe un raisonnement qui lui est propre et le distingue même des hommes sensés § 42 ; le caractère exceptionnel de la sélection de ce héros par les dieux pour être leur juge ; le fait que cette guerre soit exceptionnelle aussi bien chez les mortels que chez les dieux), tantôt le fait qu'elle obéisse à des principes généraux : Pâris est comme tout mortel incapable de voir les déesses sans être vaincu (§ 42) ; les innocents mortels sont soumis aux plus forts (§ 47) ; tous privilégient la beauté et en particulier celle d'Hélène. L'argumentation exploite ainsi, en fonction de ses besoins, des raisonnements contraires.

Pour ce qui est de la progression logique, les épisodes sont traités distinctement les uns des autres, sans lien de cause à effet établi entre eux. Ainsi, seules les conséquences à court terme de chaque décision prises sont évoquées, ce qui permet au discours de faire l'impasse sur des éléments gênants : le serment des prétendants n'est pas suivi de l'annonce de l'époux sélectionné, ce qui évite de suggérer qu'Hélène est mariée au moment où Aphrodite la propose en cadeau à Pâris. Celui-ci sélectionne ce présent sans qu'il soit dit comment il l'obtient, ainsi Pâris n'est pas représenté en ravisseur de l'épouse et des biens de son hôte, ni en responsable de la guerre qui conduit à la mort

des demi-dieux prêts à mourir pour Hélène. Le discours ne précise pas non plus quelle est la chronologie entre les faits présentés et l'argumentation peut ainsi sans se contredire développer quelques anachronismes : le consentement des demi-dieux à mourir pour Hélène paraît influencer la décision de Pâris (§ 48).

Le seul lien logique qui relie les épisodes les uns aux autres est la figure d'Hélène et le fait que sa valeur est reconnue. La cohérence dépend tout entière d'Hélène, ou de la beauté : à partir de là, Isocrate prend compte des événements qui concernent Hélène et il développe tous les arguments possibles, en adoptant des perspectives différentes : la défense de Pâris est construite à partir de ce qui précède son choix et non de ce qui suit ; son choix est défendu en le comparant au point de vue des demi-dieux, des dieux, puis dans une perspective politique ; l'intérêt des dieux pour Hélène est justifiée par leur comportement envers leurs enfants dans la guerre, puis par leur comportement entre eux.

Mais cette manière d'accumuler les arguments sans établir de cohérence entre eux a pour effet d'aboutir à des contradictions : Pâris ne choisit pas Hélène pour sa beauté (§ 44) puis il est dit qu'il a privilégié la beauté dont les dieux font grand cas (§ 48) ; les déesses constituent une autorité qui permet de défendre Pâris (§ 46), puis elles sont dénigrées lorsqu'il s'agit de considérer leur colère (§ 47) ; les dieux constituent de nouveau une autorité à laquelle le discours semble dire que Pâris s'est conformé lorsqu'il a choisi la beauté (§ 48), ils sont ensuite présentés comme se conformant aux hommes en prenant part à leur guerre (§ 52) ; le consensus des dieux dans le combat autour d'Hélène entraîne des dissensions (§ 53).

On a également remarqué, derrière les procédés qui contribuent à construire l'impression d'un propos logique, cohérent, où tout est justifié, qu'à plusieurs reprises le raisonnement est faussement justifié ou circulaire : la guerre entre les Grecs et les Barbares, ou encore l'attachement des dieux à ce combat, sont censés prouver la valeur d'Hélène, mais l'argumentation est orientée de sorte qu'elle ne fait que confirmer cette valeur énoncée d'emblée.

En définitive, cette argumentation présente une lecture de la guerre de Troie qui renverse celle de la tradition : tous les événements et décisions qui ont entraîné la disparition des héros servent à valoriser l'instrument de cette disparition, Hélène. L'image de Pâris est également renversée : le

responsable de la guerre, est présenté comme le garant de l'attitude des prétendants qu'il va entraîner aux combats ; il se distingue des hommes sensés en faisant un choix conforme à la morale traditionnelle (le mariage avec une femme de haute lignée).

Pour terminer, il faut rappeler que la dimension politique d'Hélène est davantage développée dans cette partie : d'elle ne dépend plus, comme avec Thésée, la valeur d'un royaume, mais le bonheur de peuples entiers qui acceptent de se battre et de souffrir pour bénéficier de sa présence, source de bonheur. Le propos commence aussi à développer une réflexion morale autour de la notion de beauté, qui sera plus longuement développée dans la partie suivante. Les deux dimensions de la beauté sont conjointes dans le jugement de Pâris, puisqu'il privilégie d'abord ce qui est moralement plus beau en choisissant de devenir gendre de Zeus, avant de privilégier comme les dieux la beauté (cette fois entendue comme étant physique au § 49).

CHAPITRE V – LA PUISSANCE DE LA BEAUTÉ (§ 54-60)

Le nouveau thème abordé délaisse momentanément la présentation des événements qui concernent Hélène pour développer une réflexion sur la suprématie de la beauté, envisagée dans plusieurs domaines : l'attitude des hommes à son égard opère une distinction entre la beauté et les vertus (§ 54), entre les beaux objets et les autres (§ 55) ; les hommes s'asservissent à la beauté des corps et la respectent presque religieusement (§ 56-58) et les dieux aussi y sont sensibles (§ 59-60). La réflexion concernant l'attitude des hommes obéit toujours à la même structure, à savoir une opposition entre ce qui est beau et ce qui ne l'est pas. De ces oppositions qui touchent différents domaines, il ressort que la beauté est dotée de nombreuses dimensions étroitement liées (physique, morale, religieuse, politique) et que le beau est toujours privilégié. Cette structure répétée, qui adopte un point de départ théorique, aboutit à l'idée très pratique que prendre soin de sa beauté est jugé comme un bien au sein de la cité et que la beauté est une vertu : au fur et à mesure qu'il se fait plus concret, on comprend que le propos soutient l'argumentation qui célèbre la valeur d'Hélène et les actes accomplis par Thésée et Pâris à son égard. Mais sous couvert d'énoncer des évidences, cette réflexion ne tient qu'au prix de glissements, d'ambiguïtés et d'imprécisions sur ce dont il est question.

I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 54-60).

QUATRIÈME ARGUMENT – LA PUISSANCE DE LA BEAUTÉ

§ 54 Assentiment d'Isocrate aux pensées des dieux et de sa propre pratique.

Justification : Hélène a une grande beauté, qui est supérieure à toute autre chose au monde sur trois points (plus respectable, honorable et divine) et puissante.

Justification en quatre temps :

La beauté s'impose toujours aux hommes (§ 54-58)

- **La beauté morale : la nécessité qu'une chose soit belle pour qu'elle soit estimée (§ 54)**

54b. Rien n'est estimé s'il n'est pas beau, alors que l'on peut estimer même ce qui manque d'une vertu.

Preuve de la puissance de la beauté : la vertu est estimée parce qu'elle est belle.

- **La beauté des objets (§ 55)**

55b. Seuls les beaux objets suscitent du désir, qui a une force supérieure à la force de la volonté de possession de tout autre objets.

- **Le respect religieux envers la beauté des personnes (§ 56-58)**

56a-57a. Privilège des personnes belles par rapport à toutes celles qui se distinguent : elles sont les seules auxquelles nous sommes spontanément favorables et soumis.

57b. Privilège des personnes soumises à la beauté par rapport à celles soumises à une autre puissance : elles sont les seules jugées positivement.

58. Signe de la piété envers la beauté : les sanctions politico-judiciaires contre les personnes qui corrompent leur beauté, les honneurs reçus par celles qui la préservent comme si elles étaient des bienfaitrices de la cité.

La supériorité de la beauté sur les dieux (§ 59-60)

- **La reconnaissance par Zeus de la puissance de la beauté (§ 59)**

59b. Paradoxe : l'attitude humble envers la beauté du plus puissant des êtres.

59c-d. Illustrations : les apparences qu'il adopte pour s'approcher des femmes belles, avec art et sans violence.

- **La célébration par les dieux de la beauté (§ 60)**

Les dieux privilégient davantage la beauté que les hommes

Conséquence :

Les déesses pardonnées lorsqu'elles sont vaincues par la beauté des mortels.

La volonté de célébration de leurs unions avec les mortels.

60b. Pour preuve, la beauté des mortels est la vertu la plus récompensée par des apothéoses.

II. L'INDISTINCTION ENTRE LA BEAUTÉ PHYSIQUE ET LA BEAUTÉ MORALE ; LA CONSIDÉRATION PLUS GRANDE ENVERS ELLE QU'ENVERS LES VERTUS (§ 54)

A. La double légitimité aux propos emphatiques sur la beauté.

§ 54

La transition entre le thème de la guerre de Troie et la discussion sur la beauté est opérée par une proposition où le rhéteur justifie en même temps et de la même façon l'attitude des dieux et sa propre pratique de l'éloge : les dieux comme le rhéteur agissent conformément à la raison. La proposition paraît surprenante parce qu'elle associe ce qui concerne l'histoire d'Hélène (ce que les dieux en ont pensé) et ce qui relève de la pratique de l'éloge. Ceci explique que certaines interprétations proposées par les chercheurs s'éloignent de ce que la syntaxe assez simple permet de comprendre à la première lecture : d'une manière ou d'une autre, elles cherchent à contourner l'association étrange de la pensée des dieux et du travail d'Isocrate. Cela se fait de deux manières différentes. D'une part, Mirhady a compris, d'après sa traduction, que l'adverbe *εὐλόγως* (« avec raison ») n'était pas en facteur commun aux deux propositions coordonnées et ne concernait que la première partie de la proposition¹. D'autre part, alors que la majorité des chercheurs considère que le démonstratif *ἐκεῖνοι* désigne les dieux évoqués dans la phrase précédente², Noël l'associe aux guerriers mortels. Elle comprend aussi que l'adjectif *τηλικούτοι* établit un parallèle (« aussi grands ») entre l'entreprise d'Isocrate et les actes accomplis par les hommes (*ἐκεῖνοι*), les propos emphatiques au sujet d'Hélène seraient « d'aussi grande ampleur » que l'action de ces derniers. Elle traduit : « C'est de façon louable [conforme à l'*eulogia*] qu'à propos d'elle ces hommes-là ont pris ces décisions [à savoir déclencher la guerre de Troie pour une femme] et que moi je puis user

1 MIRHADY-TOO 2000 : « The gods thought this way quite reasonably, and I could use many superlatives about her ». Le commentaire de Flacelière est ambigu : il estime que les pronoms *κακεῖνοι... κάγω...* sont similaires au balancement *ἐκεῖνοι μὲν... ἐγὼ δέ* (FLACELIÈRE 1961). Zajonz comprend que pour Flacelière l'adverbe ne serait pas commun aux deux propositions coordonnées mais l'absence d'explicitation de la part de Flacelière incite à la prudence (ZAJONZ 2002 p. 253). Les autres commentaires et traductions considèrent que l'adjectif est en facteur commun : DOBSON 1828) : « Recte autem et illi sic senserunt, et haec mihi grandiloquentia concessa est » ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 : « Les décisions qu'ils prirent étaient conformes à la raison. Quant à moi, je me sens en droit de faire appel aux plus hautes inspirations de l'art oratoire » ; VAN HOOK 1961 : « With good reason in truth they came to this decision, and I, for my part, am justified in employing extravagant language in speaking of Helen ». Voir aussi GUSMANO 1960 p. 66 ; ZAJONZ 2002 p. 253 ; NOËL 2010 p. 228.

2 GUSMANO 1960 p. 66 ; MIRHADY-TOO 2000 ; ZAJONZ 2002 p. 253. Je laisse de côté les traductions qui n'explicitent pas qui est désigné par le pronom.

d'hyperboles à la hauteur de leur action »¹. Dans son article sur la définition de *l'eulogia* (le bon usage du discours, qui est conforme à son sujet) chez Isocrate et Gorgias, elle considère que la proposition, en associant hommes du passé et hommes du présent, souligne que tous rendent hommage à Hélène de la façon qui convient : la coordination de ces deux catégories d'individus mettrait en valeur l'existence d'un consensus entre eux, et ce consensus répondrait parfaitement à la préconisation effectuée au § 22 (selon laquelle il faut suivre l'avis des contemporains de chaque événement). Il faut aussi selon Noël comprendre que le terme εὐλόγως salue le fait que le discours loue son objet d'une façon qui soit à sa hauteur, conforme à *l'eulogia* (d'où sa traduction par « d'une façon louable »).

La syntaxe exclut la possibilité que l'adverbe εὐλόγως ne porte que sur la première partie de la phrase : comme l'explique Zajonz, le double καί souligne un point commun entre les deux propositions, qui ne peut être que l'adverbe, dans la mesure où le contenu des deux segments de la phrase est très différent. Le placement de l'adverbe en tête de phrase, avant même le premier coordonnant καί, conforte ce raisonnement². En ce qui concerne le second problème, considérer que le pronom ἐκεῖνοι renverrait aux hommes et laisserait de côté les dieux, alors qu'ils viennent à peine d'être évoqués, est difficile : spontanément, on a tendance à penser que le terme renvoie aux derniers individus évoqués, les dieux, d'autant plus qu'on constate dans le reste du discours qu'Isocrate emploie fréquemment ce pronom pour désigner des personnes dont il était question dans la phrase précédente³. Ce sont donc bien les dieux dont Isocrate dit qu'ils pensèrent conformément à la raison. Le second point de l'interprétation de Noël, selon lequel τηλικούτοι établirait une comparaison, n'est lui non plus pas évident au regard de la syntaxe : on s'attendrait plutôt à la présence d'un article devant τηλικούτοι s'il renvoyait précisément à une action déjà accomplie⁴. L'adjectif insiste donc plutôt, à mon sens, sur la grandeur des ὑπερβολαί, c'est-à-dire à tout ce qui a déjà été dit et à tout ce qui sera dit ensuite.

1 NOËL 2010 p. 228. Gusmano comprend τηλικούτοι de la même manière (GUSMANO 1960 p. 66).

2 D'autant plus que dans une construction avec double καί, la conjonction est à quelques rares exceptions près en tête de chaque proposition (DENNISTON p. 327).

3 Voir par exemple l'emploi du pronom au § 4 pour désigner les sophistes du passé évoqués au § 3 ; son emploi au § 14 où ἐκεῖνη (ὑπὲρ τῶν ἐκεῖνη πεπραμένων) renvoie à περὶ αὐτῆς quelques mots plus haut ; au § 20 où le pronom renvoie à Peirithoos mentionné dans la même phrase juste avant.

4 KG II 1 p. 630 § 465.5 : l'adjectif τηλικούτος est employé sans article si l'objet dont il est question est indéfini, avec article si l'objet est défini, c'est-à-dire si sa quantité a déjà été mentionnée. Si l'adjectif effectuait une comparaison avec l'action des guerriers grecs et barbares déjà évoquée, on aurait attendu un article.

Ces interprétations divergentes cherchent en fait à atténuer l'étrangeté de l'association des dieux et d'Isocrate, de cette validation de la pensée des dieux en même temps que de son propre travail. Mais il faut comprendre que cette association constitue un moyen de consolider le propos. Tout d'abord, Isocrate affirme par cette phrase, une nouvelle fois, qu'il n'y a rien d'étonnant à la pensée des dieux, mais cette réaffirmation est le signe que la pensée qui leur est donnée n'est pas si logique qu'Isocrate veut le faire entendre : considérer qu'une mortelle entraîne une guerre plus terrible qu'une guerre cosmologique semble plus démesuré que raisonnable. L'application du terme *εὐλόγως* aux dieux permet de couvrir la fragilité de cette déclaration en affirmant encore une fois qu'il n'y a pas lieu de s'étonner ou de juger disproportionnée l'action imputée aux dieux. Ensuite, l'association montre que les propos emphatiques ne font qu'obéir au même principe logique que la pensée des dieux, ce qui leur donne une autorité.

Avant d'observer plus attentivement en quoi consiste ce principe logique il faut s'arrêter sur le sens de *ὑπερβολή* : dans ses emplois antérieurs et contemporains, le terme désigne essentiellement un « excès », une « exagération¹, avec souvent une connotation négative. Comprendre ainsi le terme poserait problème ici : il serait peu concevable que l'orateur parle de façon critique de sa pratique, encore moins après avoir annoncé qu'elle est conforme à la raison. Gusmano semble comprendre que les *ὑπερβολαί* n'appartiennent pas au discours mais plutôt à la pensée d'Isocrate : le terme renverrait à l'admiration extrême que ce dernier éprouve pour Hélène². Cette hypothèse ne fait que déplacer la difficulté, qui reste entière. Il vaut mieux considérer avec le reste des interprètes que le terme *ὑπερβολή* désigne l'expression du rhéteur, sans que cela ne prenne une connotation négative³. En effet, il est vrai que le terme a pu être employé dans le corpus de notre auteur de manière négative pour critiquer ses adversaires et suggérer qu'ils mentent⁴, néanmoins Isocrate y a aussi

1 Par exemple Thucydide III 82.3 ; Sophocle *Cedipe Roi* 1196 ; Euripide *Hippolyte* 939 ; *Andromaque* 287 ; *Suppliantes* 480 ; Platon *Protagoras* 356a...

2 GUSMANO 1960 p. 66. Il précise que le rhéteur s'autorise « le même transport extraordinaire que les dieux » et traduit : « anch'io posso usare riguardo a lei tale iperbolica ammirazione ».

3 Dobson traduit par « haec grandiloquentia » ; Bremond et Mathieu par « les plus hautes inspirations de l'art oratoire » ; Van Hook par « extravagant language », « many superlatives » pour Mirhady. Flacelière est le seul à considérer que le terme a un sens technique précis : « au sens de technique oratoire, hyperbole » (FLACELIÈRE 1961 *comm. ad loc.*).

4 Isocrate *Contre les Sophistes* 10 : καὶ ταύτης τῆς δυνάμεως οὐδὲν οὔτε ταῖς ἐμπειρίαις οὔτε τῇ φύσει τῇ τοῦ μαθητοῦ μεταδιδόασιν, ἀλλὰ φασιν ὁμοίως τὴν τῶν λόγων ἐπιστήμην ὥσπερ τὴν τῶν γραμμάτων παραδῶσιν, ὡς μὲν ἔχει τούτων ἐκάτερον οὐδ' ἐξετάσαντες, οἰόμενοι δὲ διὰ τὰς **ὑπερβολὰς** τῶν ἐπαγγελμάτων αὐτοὶ τε θαυμασθήσεσθαι καὶ τὴν παιδευσιν τὴν τῶν λόγων πλείονος ἀξίαν δόξειν εἶναι, « ils (i.e. *les sophistes*) n'accordent aucune part de cette puissance (i.e. *la capacité de savoir utiliser les bons arguments*) ni à l'expérience, ni à la nature du disciple mais ils prétendent transmettre la science des discours comme celle des lettres, sans même avoir examiné comment était chacune d'elles mais croyant que, à travers les mots forts de leurs déclarations, ils

recours à plusieurs reprises pour parler de propos emphatiques, forts, mais qui s'avèrent simplement à la hauteur du sujet, comme le soulignent Zajonz et Alexiou¹. Un passage du discours *Sur l'attelage* illustre ce sens :

τὴν δὲ πόλιν τηλικαύτην τὸ μέγεθος ἐποίησαν καὶ τῇ δυνάμει καὶ ταῖς ἄλλαις κατασκευαῖς ὥστε τοὺς φάσκοντας αὐτὴν ἄστῃ τῆς Ἑλλάδος εἶναι καὶ τοιαύταις ὑπερβολαῖς εἰθισμένους χρῆσθαι δοκεῖν ἀληθῆ λέγειν, Isocrate *Sur l'attelage* 27,

« Ils (*s.v. les ancêtres du locuteur, Alcibiade et Clisthène*) donnèrent une telle grandeur à la cité, par sa puissance et ses institutions que ceux qui la disent citadelle de la Grèce et qui ont l'habitude d'employer des propos emphatiques de ce genre semblent dire la vérité ».

Les auteurs ont recours à une image (Athènes comme citadelle de la Grèce) qui illustre avec justesse une situation, celle de la grandeur d'Athènes : même s'ils n'ont pas dit la réalité précise, leur propos, qualifié d'ὑπερβολαί, est tout à fait juste en substance.

Dans un passage du *Nicoclès*, le locuteur affirme avoir toujours eu un comportement bienveillant envers ses semblables, avant de conclure :

Καίτοι χρῆ τοὺς μέγα φρονοῦντας ἐπὶ δικαιοσύνη καὶ προσποιουμένους χρημάτων εἶναι κρείττους τοιαύτας ὑπερβολὰς ἔχειν εἰπεῖν περὶ αὐτῶν. *Nicoclès* (III) 35,

« Et en vérité il faut que ceux qui s'enorgueillissent de leur esprit de justice et prétendent être au dessus des questions d'argent puissent dire pour leur propre compte de tels propos emphatiques ».

L'enjeu est que les hommes respectueux de la justice rendent visible aux auditeurs leur vertu : ce qui est remarquable doit être dit en termes qui le sont aussi.

Les propos d'Isocrate au sujet d'Hélène ne font, de la même façon, que rendre visible son caractère remarquable : loin d'être dans l'exagération, prétend-il, c'est en cela qu'ils sont conformes à la raison. La suite vient justifier en quoi les propos qui ont précédé sont conformes à la raison : si Hélène est

seront admirés eux-mêmes et que l'enseignement des discours semblera avoir plus de dignité ». Voir aussi *Sur l'échange* 300.

1 Voir le commentaire qu'Alexiou propose de l'usage du terme dans l'*Évagoras* (ALEXIOU 2010 p. 169 au sujet de *Évagoras* 72) et ZAJONZ 2002 p. 253. On peut ajouter à ce passage et aux exemples cités *Panegyrique* 88.

tant considérée pour sa beauté, c'est parce que la beauté est elle-même hautement considérée. Les dieux et Isocrate ne pensent et n'agissent donc que d'une manière adaptée, qui est à la hauteur d'Hélène et du grand bien qu'elle possède¹.

Ainsi la phrase de transition sert à justifier à la fois la pensée des dieux et les propos que délivre Isocrate, mais cette justification n'est que fausement logique. La première raison à cela est que la pensée des dieux ne se distingue pas, en vérité, des propos emphatiques, mais qu'elle en fait partie : en effet, Isocrate n'explique pas comment il a eu accès à cette pensée, il l'énonce sans justifier de sa connaissance. Elle ne constitue donc pas un savoir qu'il aurait acquis et qui viendrait compléter ses propos, mais elle est entièrement intégrée à ses propos emphatiques. Ensuite, Isocrate fait comme si cette justification (le caractère εὐλόγως de la pensée des dieux et des propos emphatiques) était elle-même justifiée par la suite, mais ce qui va être dit ensuite sur la puissance de la beauté ne sera pas, on le verra, une démonstration : il ne s'agira que de nouveaux propos emphatiques qui célèbrent la puissance de la beauté. Le discours fait comme s'il se justifiait sans cesse, mais il ne fait que cumuler des affirmations qui entretiennent toutes l'idée énoncée puis le début qu'Hélène est grandement considérée grâce à sa beauté.

B. Hélène détentrice d'une beauté physique et morale (§ 54).

Le discours s'éloigne donc un temps de l'histoire d'Hélène pour montrer la supériorité absolue de la qualité dont elle dispose. Après une première qualification élogieuse (elle est « ce qu'il y a de plus respectable, honorable et divin au monde », ὁ σεμνότατον καὶ τιμιώτατον καὶ θεϊότατον τῶν ὄντων ἐστίν, 54b), il expose la puissance de la beauté jusqu'au § 60. La première étape consiste à la présenter comme la qualité la plus honorée, même en comparaison de qualités morales : une opposition est établie entre le respect que les hommes accordent à ce qui manque de vertu et le respect à ce qui manque de beauté. Ce passage est très peu commenté dans la perspective de l'éloge d'Hélène mais il a intéressé les chercheurs qui se sont penchés sur le rapport intellectuel entretenu par Isocrate et Platon : certains termes et certaines idées (la comparaison de la beauté et des vertus notamment) ont conduit à des discussions sur la possibilité de voir dans ce passage une polémique avec Platon. Dans la représentation qui est faite de la beauté et des vertus, Isocrate prend effectivement position dans des discussions dont on sait qu'elles ont été abordées au moins par

1 Sur ce point je rejoins Noël : le discours d'Isocrate est conforme à la raison parce qu'il est à la hauteur du sujet.

l'école platonicienne. Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que l'objectif premier de l'argumentation sur la beauté est de servir l'éloge d'Hélène. Pour cela, deux stratégies sont employées : la beauté, de même que les vertus, n'est définie qu'à travers ses manifestations ; parler de la puissance de la beauté revient donc à parler de la puissance de chaque chose belle. La seconde stratégie consiste à évoquer la beauté dans ses dimensions physiques et morales sans les distinguer, ce qui suggère qu'elles sont indissociables. Avant d'étudier en détail ces stratégies, il faut exposer la façon dont ce passage a été lu et comparé aux discussions qu'on trouve chez Platon pour comprendre ce que la représentation de la beauté et des vertus semble avoir de singulier chez Isocrate et analyser en quoi cela sert l'éloge d'Hélène.

B.1. *Interprétations du passage : état de la question.*

Le passage a entraîné une discussion dont les termes sont semblables à ceux que nous avons évoqués au sujet du § 1 de l'exorde, lorsqu'ont été abordées, avec le second groupe d'auteurs paradoxaux visé, les questions de l'enseignement des vertus et de leur unité : on s'est demandé dans quelle mesure la pensée platonicienne et certains de ses discours étaient visés. Le propos sur la puissance de la beauté a en effet été rapproché des réflexions sur le même thème présentes notamment dans le *Banquet* ou encore le *Phèdre*, d'autant plus qu'on a remarqué la concentration d'un certain nombre de termes fréquents dans la terminologie platonicienne (μέτεχω, τὰ ὄντα, ἡ ἰδέα, κοινωνεῖν ou encore ἐπιτηδεύμα).

L'article des Lüddecke soutient l'hypothèse que Platon répond dans le *Banquet* à plusieurs réflexions émises par Isocrate dans l'*Éloge d'Hélène*, parmi lesquelles on compterait sa description de la puissance de la beauté dans les § 54 à 59. Considérant qu'Isocrate s'en tient à parler de la beauté physique, les auteurs estiment que Platon critiquerait sa réflexion dans le *Banquet* : certaines idées ici énoncées par Isocrate seraient notamment reprises dans les discours d'Agathon et surtout dans celui de Diotime pour être discutées. Par exemple, l'idée que Éros agit sans violence, énoncée par Agathon dans le *Banquet* 196c, ferait écho à l'idée que la beauté s'exerce avec art et sans violence, § 59 ; Diotime affirmerait comme l'*Éloge d'Hélène* que la beauté physique peut certes rendre les hommes esclaves (δουλεῖω § 57 ; *Banquet* 210d), mais elle montre qu'il y a d'autres formes de beauté que la seule physique (210d ; 218e)¹.

1 LÜDDECKE 1897 p. 630-31. Je renvoie à l'article pour le relevé détaillé des parallèles.

L'hypothèse inverse d'une réponse d'Isocrate à Platon a été émise par plusieurs auteurs¹, et en particulier par Dümmler et Eucken. Selon Dümmler, Isocrate adopterait ici le principe de base de la théorie des idées (la beauté serait une de ces idées, dont on percevrait dans certains objets terrestres des fragments, sujet abordé dans le *Phèdre*, 249e-250d)².

Eucken se situe plus précisément à la croisée de ces deux interprétations. Il estime que le vocabulaire seul n'est pas un indice d'un possible rapprochement avec Platon mais il relève des points de contact thématiques. Après Dümmler, il estime qu'Isocrate ferait référence à la théorie platonicienne des idées quand il évoque le courage, la justice et la sagesse puis la beauté détachés d'incarnations particulières. Mais Isocrate développerait sa propre conception : la beauté serait puissante non parce qu'elle est une réalité supérieure, mais parce que les hommes la considèrent comme supérieure. Elle appartient au monde réel, au domaine de l'expérience, et c'est l'opinion, la *doxa*, qui lui donne son statut de puissance³. Par ailleurs, dans un mouvement inverse, Eucken considère, comme Lüddecke, que le discours d'Agathon dans le *Banquet* reprendrait certaines des idées qu'Isocrate énonce ici⁴ et la réponse de Socrate à Agathon, où le philosophe reprend le discours de Diotime pour montrer que la beauté des corps n'est que la première étape qui mène à la beauté de la connaissance puis à la beauté en soi, constituerait une réponse à Isocrate.

Enfin, d'autres interprètes estiment que les éléments ci-dessus relevés sont insuffisants pour estimer qu'il y ait une discussion avec Platon : c'est le cas de Zajonz⁵, qui note que les termes qu'on a cru pouvoir associer à la terminologie platonicienne sont fréquemment employés par ailleurs dans le corpus isocratique et que la chronologie relative des œuvres d'Isocrate et de Platon est trop incertaine pour conclure que l'un ferait référence à l'autre.

Il est d'autant plus malaisé d'affirmer avec certitude que Platon et Isocrate dialoguent que, contrairement à ce qui se passe dans l'exorde, Isocrate ne dit pas ici explicitement qu'il critique des

1 MÜNSCHER 1916 p. 2185 ; les hypothèses de Dümmler et Eucken sont reprises par les auteurs de la rubrique Isocrate dans le *D.P.H.A.*, López-Cruces et Fuentes-Gonzalez p. 924-25.

2 DÜMMLER 1889.

3 EUCKEN 1983 p. 105-06 : « Als Grundlage des Verhaltens zeigt die Doxa der Menschen den Charakter der 'idee' des Schönen. (...) Er stellt sie (s.v. *l'Idée, le concept d'Idée*) als 'Seiender' auf eine Stufe mit den unendlich vielen Dingen unserer Erfahrung. (...). Die Position des Isokrates ist realistisch, nicht materialistisch ».

4 EUCKEN 1983 p. 110-11. Certains des rapprochements qu'Eucken note sont semblables à ceux que Lüddecke a relevés. Eucken relève également un parallèle entre les deux discours concernant la façon de construire un éloge (§ 14-15 ; *Banquet* 194e-f).

5 ZAJONZ 2002 p. 256-57, derrière Ries (*Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia*, 1959, p. 55-59, non consulté).

adversaires. Les deux arguments de Zajonz sont tout à fait justes, néanmoins, il paraît difficile de laisser de côté, comme elle le fait, la question des échos thématiques : les discours de Platon comme d'Isocrate accordent à la beauté une forme de supériorité qu'ils comparent à celle de certaines vertus. On peut donc suggérer à tout le moins que le discours d'Isocrate participe à des discussions contemporaines sur la beauté qui sont aussi traitées par l'école platonicienne. Cette affirmation est soutenue par un point de contact supplémentaire entre leurs réflexions, qui n'a pas été relevé jusqu'ici par les interprètes : Isocrate ne considère pas seulement la beauté dans sa dimension physique, il lui donne aussi une dimension morale, or cette idée héritée de la morale aristocratique traditionnelle est très présente chez Platon. Toutefois, le passage souligne combien la réflexion d'Isocrate se distingue de celle du philosophe : comme l'a signalé Eucken, Isocrate traite uniquement de la façon dont les hommes se comportent vis-à-vis de la beauté. Sa perspective pragmatique est en accord avec ses intentions de procurer par le discours un savoir utile dans le cadre de la cité à ses élèves, plutôt que des connaissances purement théoriques qu'il considère comme inutiles. Elle permet aussi, nous le verrons, de suggérer qu'Hélène est dotée de la qualité la plus honorée qui soit, plus que toute vertu.

B.2. *Aperçu des discussions platoniciennes sur la beauté.*

Ce n'est pas ici le lieu de traiter de la beauté chez Platon mais un aperçu rapide de quelques points parmi ceux que certains locuteurs de ses dialogues énoncent sur la beauté mérite d'être esquissé, sans entrer dans les problèmes interprétatifs, afin de repérer des points de contact et les différences avec la conception défendue dans *l'Éloge d'Hélène*.

B.2.α. Distinguer la beauté de ses manifestations : le souci de Socrate dans *l'Hippias*.

Plusieurs dialogues platoniciens mettent en scène des interlocuteurs de Socrate qui, pour définir une vertu, commencent par décrire une situation où un homme fait preuve de cette vertu : Charmide avec la tempérance ; Euthyphron avec la piété et Hippias avec le beau. Alors que Socrate lui demande de dire ce qu'est le beau (τὸ καλόν) sans le confondre avec ce qui est beau (τὰ καλά / τι καλόν), Hippias, qui ne perçoit pas bien la distinction, répond que le beau est une belle jeune fille¹. Socrate, soucieux de définir la nature des vertus dans l'absolu, va à chaque fois montrer que la

1 Platon *Charmide* 159b ; *Euthyphron* 5d-6e ; *Hippias majeur* 287c-d : παρθένος καλὴ καλόν.

réponse d'Hippias ne répond pas précisément à la question. Dans son étude sur la beauté dans les dialogues de Platon, Hyland considère que la réponse que Platon accorde à Hippias, incapable de distinguer le beau d'une belle chose alors même que Socrate le lui avait expressément demandé, met en lumière le fait que l'expérience de la beauté commencerait pour tout homme par la vision de personnes belles : c'est d'ailleurs ce qu'affirment le *Banquet* (210a) et le *Phèdre* (250d)¹.

B.2.β. Une vision imparfaite mais tout de même lumineuse de la beauté à travers ses manifestations dans le *Phèdre*.

Au cours de sa discussion sur la nature d'Éros avec Phèdre, Socrate en vient à énoncer les soucis que cause Éros, se repent puis cherche à le redéfinir dans une palinodie². Au cours de celle-ci, il explique que les âmes ont dans le passé vu les « réalités », « l'être », τὰ ὄντα. Une fois incarnés dans les corps humains, elles doivent chercher à « retrouver la forme, à partir des multiples sensations » (συνιέναι κατ' εἶδος... ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων λεγόμενον, *Phèdre* 249b), qu'elles ont vues autrefois. En voyant la beauté ici-bas, l'âme se remémore la véritable beauté, elle cherche à s'envoler et se retrouve sous le coup d'une des formes de possession divine, la folie érotique. Seul un petit nombre d'hommes peut réussir à se souvenir à peu près clairement des réalités supérieures (250a), mais sur terre, ce ne sont que de fades images d'elles qui sont accessibles :

δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχᾶς οὐκ ἔνεστι φέγγος
οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, *Phèdre* 250b

« Il n'y a donc aucun éclat de la justice, de la sagesse et de tout ce qui a de la valeur pour des âmes dans les images d'ici-bas ».

Néanmoins la beauté se distingue : les images qu'elle offre de la réalité supérieure sont les plus claires (ἐναργέστατα) car elles sont perçues à travers la vue qui est « le sens qui permet de percevoir le plus clairement »³. L'intelligence (φρόνησις), malheureusement, ne passe pas par la vue et reste, elle, difficile à voir.

Trois éléments nous intéressent pour notre sujet : a) la beauté (qui n'est pas dans ce passage appelée autrement que τὸ κάλλος) est conçue par Socrate comme une réalité supérieure au même titre que des vertus telles que la justice et la sagesse. b) Toutes ces réalités supérieures ne sont

1 HYLAND 2008 p. 13-14.

2 Sur la mise en scène du dialogue distincte de celle des autres dialogues platoniciens et qui pose des difficultés pour interpréter les deux discours de Socrate, voir HYLAND 2008 p. 64-67.

3 *Phèdre* 250d, διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων.

qu'imparfaitement visibles aux hommes sur terre, à travers des représentations, mais la beauté tient parmi elles une place à part en raison du fait que ses manifestations s'appréhendent par la vue : c'est donc la beauté physique qui permet d'accéder à un aperçu, le plus fidèle qui soit permis aux hommes, de la réalité supérieure¹.

B.2.γ. Le cheminement de la beauté physique vers la beauté morale et l'ἀρετή dans le *Banquet*.

Je laisse de côté les discours sur Éros prononcés par les prédécesseurs de Socrate dans le tour de parole organisé lors du banquet et m'intéresse uniquement aux passages du dialogue rapporté entre Socrate et Diotime où il est question de la beauté² : on notera simplement qu'Agathon est le premier à dire d'Éros qu'il est beau (il le pare aussi de toutes les vertus) et à employer le terme κάλλος, mais que Socrate, après quelques compliments, suggère que son éloge ne dit pas la vérité³ : il s'emploie entre autres à faire remarquer qu'Éros n'est pas beau.

Par contre, Socrate et Agathon conviennent que les choses bonnes sont belles⁴. Socrate se remémore alors sa conversation avec la sage Diotime sur la nature d'Éros. Après avoir appris que ce dernier était dans un état intermédiaire entre le beau et le laid, le divin et l'humain, il interroge Diotime sur l'utilité de ce démon pour les hommes. Éros est défini comme désir (ἔρως) de ce qui est beau, τῶν καλῶν (204d), plus précisément comme désir que ce qui est beau soit à soi. Que se passe-t-il alors pour l'homme satisfait dans cet désir, lorsqu'il a obtenu ce qui est beau ? Devant l'incapacité de Socrate à répondre, Diotime lui suggère de remplacer « le beau » par « le bon »⁵, et

1 Voir le commentaire de Yunis au *Phèdre* : « Divine eros occurs when a man sees a beautiful boy, simultaneously begins to see the Form of beauty showing itself forth through him, and begins thereby to recollect the Form of beauty » (YUNIS 2001 p. 16) et la monographie de Konstan sur la beauté : « Of all things on earth, it is beauty—physical, bodily beauty, particularly that of boys—that is most capable of drawing us upward to the dimly recollected world of pure ideas (KONSTAN 2014 p. 122).

2 Pour un aperçu plus développé de l'articulation entre chaque raisonnement exposé par Diotime, et des questions suscitées par le discours de la sage-femme, je renvoie, entre autres, aux présentations de Reale en introduction à son commentaire du dialogue (REALE 2001), et aux travaux de Hyland et Konstan respectivement sur la beauté dans les discours de Platon et dans la culture grecque antique (HYLAND 2008 ; KONSTAN 2014).

3 KONSTAN 2014 p. 120.

4 *Banquet* 201c : - τὰγαθὰ οὐ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι; - Ἕμοι γε, « Ne te semble-t-il pas que les choses bonnes sont belles ? » - « si ».

5 *Banquet* 204e : ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος.

Socrate sait alors répondre sans hésitation que cet homme devient heureux. On peut au moins noter que le beau et le bon sont étroitement liés¹. La suite du discours les associera de nouveau.

Plus loin, Diotime affirme que le beau, contrairement au laid, « s'accorde avec le divin »². La nature d'Éros est ici redéfinie : il s'agit du désir de la procréation et de l'accouchement. Tout être humain éprouve le désir d'accoucher, dans son corps et dans son âme et, puisque la procréation est de l'ordre du divin et que seul le beau s'accorde au divin, seul le beau permet la procréation et l'accouchement. Éros s'avère alors être le désir de la procréation et de l'accouchement dans de belles conditions³. Puisque le passage évoque l'accouchement physique et spirituel, il a été noté que le beau est envisagé dans ces deux dimensions⁴.

Diotime en vient dans la dernière partie de sa leçon à Socrate à lui apprendre que l'enjeu ultime de tout ce qui concerne Éros, qui n'est accessible qu'à de rares initiés, est la contemplation du beau (210a *sq.*). Grâce à la raison, l'homme peut passer de la contemplation de la manifestation d'Éros et du beau la plus modeste, celle d'un corps, à des manifestations plus élevées : de tous les corps, puis des actions et des lois, des sciences, de la science et enfin du beau lui-même, τὸ καλόν (210e-211b)⁵ : l'initié verra le beau lui-même, dans son unité, dont « toutes les choses belles participent », τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα, sans l'altérer. Diotime conclut en reliant

-
- 1 La question du rapport entre le beau et le bien suscite de nombreuses discussions. Les commentateurs ne donnent pas tous à ce lien la même nature : selon Dover, les choses belles sont identiques aux choses bonnes (DOVER 1980 p. 144) et Reale, dans son commentaire, considère que « le beau coïncide avec le bien » (REALE 2001 p. LXV, voir aussi le commentaire à 201c p. 222). Par contre, le passage, selon Hyland, laisse entendre que le beau et le bon sont étroitement connectés, sans être pour autant identiques (sinon Socrate saurait répondre à la première question) : la question de leur rapport serait ici posée, comme elle l'est dans plusieurs discours de Platon, et elle resterait ouverte (HYLAND 2008 p. 49). Pour une liste des autres passages platoniciens où sont associés le beau (τὸ καλόν) et le bon (τὸ ἀγαθόν) et pour l'analyse du rapport établi entre eux, voir la thèse que Riegel a consacrée à ce sujet (où il considère que certains passages suggèrent que le beau et le bon coexistent tandis que d'autres semblent les présenter comme identiques, RIEGEL 2011).
 - 2 Platon *Banquet* 206d, ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἀρμόπτου, « le laid ne s'accorde pas à tout le divin, tandis que le beau s'accorde avec lui ».
 - 3 *Banquet* 206e : (ἔρωσ) τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.
 - 4 Les commentaires de Dover et Reale pointent le fait que le vocabulaire du désir et de la reproduction dans ce passage souligne qu'il est avant tout question de beauté et de reproduction physiques mais la mention du désir d'accouchement du corps comme de l'âme (206c) ouvre la voie à l'idée de reproduction spirituelle, qui sera surtout développée ensuite (DOVER 1980 p. 146-47 ; REALE 2001 p. 236-37).
 - 5 Sur le fait que le beau est indescriptible et que le but ultime n'est pas la contemplation de la vertu, ἀρετή, mais l'action vertueuse, voir HYLAND 2008 p. 56-59.

de nouveau étroitement le beau et le bien : l'homme qui verra le beau, τὸ καλόν, enfantera non pas des images de la vertu (οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς) mais la vertu véritable (ἀρετὴ ἀληθίης, 212a)¹.

De ceci, il importe de garder à l'esprit avant d'aborder le § 54 de l'Éloge d'Hélène que Diotime distingue différents degrés du beau : le beau en soi est bien au-delà de ces manifestations physiques dans les corps, et ce beau est étroitement lié au bon sans qu'on puisse précisément déterminer comment ils s'articulent précisément. On notera également que les termes employés évoluent : dans la partie finale du discours (210e-212a), Diotime emploie les termes τὸ καλλός et τὰ καλά pour parler des manifestations physiques de la beauté, et τὸ καλόν pour parler de l'idée du beau².

B.3. La beauté et les vertus indistinctes de leurs manifestations dans l'Éloge d'Hélène.

Afin de valoriser la beauté d'Hélène, la première stratégie de l'argumentation consiste à ne pas distinguer la beauté de ses manifestations concrètes, des « réalités » (τὰ ὄντα). Le point de départ est la beauté physique d'Hélène, classée parmi « ce qui existe », τῶν ὄντων, ce qui la place du côté des réalités que les hommes appréhendent : le substantif τῶν ὄντων désigne de façon très large dans le corpus isocratique tout être³, bien matériel⁴, action⁵ ou toute chose qui s'offre à l'expérience humaine⁶. Les adjectifs qui la qualifient (σεμνότατον καὶ τιμιώτατον καὶ θειότατον τῶν ὄντων,

1 REALE 2001 p. LXIX-LXX : le beau est la manifestation suprême du bien.

2 L'emploi des termes n'est pas aussi strictement distinct dans les passages précédents, ou dans le dernier passage où il est question de la beauté, lorsque Socrate prévient Alcibiade que si ce dernier entreprenait d'échanger sa beauté physique contre la beauté de Socrate, le jeune homme y gagnerait en obtenant, à la place d'une apparence de ce qui est beau, ce qui est véritablement beau (ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι 218e).

3 Pour les hommes, voir entre autres *Busiris* 47, où Isocrate considère qu'un élève qui ferait le même type de discours que celui que Polycrate a entrepris serait « le plus misérable des hommes actuels et de ceux du passé », ἀθλιώτατος εἶη καὶ τῶν <νῦν> ὄντων καὶ τῶν πώποτε γεγεννημένων. Il emploie aussi le terme τὰ ὄντα pour désigner les animaux par opposition aux hommes (*Sur l'échange* 212).

4 Le terme devient synonyme de χρήματα : *Archidamos* 88 ; *Sur l'échange* 160 et 318.

5 Isocrate *Panathénaïque* 135, ἐγκωμιάζουσιν ἢ τὰ φαυλότατα τῶν ὄντων ἢ τοὺς παρανομωτάτους τῶν γεγεννημένων, « ils louent les plus viles des actions ou bien les individus qui contreviennent le plus aux lois ».

6 Isocrate *Panathénaïque* 188, Οἱ δ'ἡμέτεροι περὶ οὐδὲν οὕτω τῶν ὄντων ἐσπούδαζον ὡς τὸ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν εὐδοκμεῖν, « Les nôtres n'étaient soucieux de rien au monde tant que d'être estimés par les Grecs ». Voir en particulier *Évagoras* 40 où la structure employée pour louer la tyrannie est la même que celle pour louer la beauté au § 54 : νῦν δ' ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν τυραννίδα καὶ τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων μέγιστον καὶ σεμνότατον καὶ περιμαχητότατον εἶναι. « Tous s'accorderaient à dire que la tyrannie est parmi les biens humains et divins le plus grand, le plus respectable et celui autour duquel on combat le plus » ; et la phrase suivante qualifie ce même bien de « ce qu'il y a de plus beau au monde », τὸ κάλλιστον τῶν ὄντων. Isocrate emploie aussi τὰ ὄντα, à la

« (ce qu'il y a) de plus respectable, honorable et divin au monde ») soulignent aussi que ce sont les hommes qui la perçoivent comme supérieure et qui lui donnent une valeur. En effet, initialement attribué aux dieux (« qui suscite une crainte respectueuse ») ou aux objets religieux (« sacré »)¹, l'adjectif σεμνός voit peu à peu ses emplois s'élargir pour désigner, sans plus de connotation religieuse, ce qui suscite le respect, et par là ce qui est majestueux, grave, vénérable, chez les hommes et les objets ou les affaires humaines². L'adjectif τίμιος désigne quant à lui ce qui dispose d'une τιμή, cet ensemble de privilèges par lequel la société reconnaît qu'un individu se distingue, et qui est à l'origine associé au pouvoir politique (notamment royal)³. Ces deux adjectifs sont donc employés afin de souligner le respect que la beauté reçoit, et, même s'ils sont ici dépourvus de toute connotation, l'origine religieuse de l'un, politique de l'autre, souligne que ce respect prend plusieurs formes. Quant à l'adjectif θεῖος, il montre l'exceptionnelle distinction de la beauté, telle qu'elle semble dépasser le domaine de l'humain, et, après les deux premiers adjectifs, on aurait tendance à penser que l'adjectif évoque là encore la manière dont la beauté est considérée.

Le discours entreprend ensuite la description de la puissance de cette beauté en comparant l'attitude des hommes envers ce qui est privé de beauté et ce qui participe de la beauté : l'argumentation s'intéresse donc uniquement au rapport des hommes avec les belles choses qui s'offrent à leur expérience (qui sont honorées, φανήσεται τιμώμενα, aimées ou méprisées : εὐρήσομεν ἀγαπώμενον, ... καταφρονούμενα⁴), et non à la beauté comme principe supérieur. Il en

suite de certains penseurs, lorsqu'il fait allusion aux réflexions philosophiques sur la nature des choses : au § 3 de notre éloge, à celles de Gorgias, selon lequel « aucun étant n'existe », οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν; dans le *Busiris* où la philosophie des prêtres égyptiens consiste à « établir les lois et chercher la nature des choses » (νομοθετῆσαι καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι, *Busiris* 22) et encore dans le *Sur l'Échange*, § 268, où il compare le nombre d'« étants » établi par différents philosophes.

- 1 Pour les dieux, *Hymne homérique à Déméter* 1... ; pour les objets, voir par exemple Pindare *Olympique* 5 18 où le terme qualifie la grotte de l'Ida, ἄντρον, que Zeus fréquente.
- 2 MOTTE 1986 p. 153-58. Dans le corpus isocratique, le terme est employé par exemple pour décrire la vertu (« bien dont aucun n'est plus respectable ni plus sûr », ἥς οὐδὲν κτήμα σεμνότερον οὐδὲ βεβαιοτέρον ἔστιν, *À Démonicos* 5), les développements de discours (l'éloge et la défense de Busiris ne constituent pas un sujet sérieux, σπουδαῖος, et ne comprennent donc pas de développements solennels, σεμνοὶ λόγοι, *Busiris* 9) ou encore l'attitude d'un individu, en bonne ou en mauvaise part : il est conseillé d'« essayer(r) d'avoir de l'agrément et d'être grave », Ἀστεῖος εἶναι πειρῶ καὶ σεμνός, sans excès toutefois (*À Nicoclès* (II) 34), et Évagoras est loué pour être σεμνός « grave, non par la composition de son visage mais par l'organisation de sa vie » (σεμνός ὦν οὐ ταῖς τοῦ προσώπου συναγωγαῖς, ἀλλὰ ταῖς τοῦ βίου κατασκευαῖς, *Évagoras* 44). Pour la désignation d'une attitude « hautaine », voir *À Démonicos* 30. Ces emplois pour décrire une attitude font sans doute partie des occurrences où l'adjectif prend ce que A. Motte appelle, sans l'illustrer, un « sens éthique ».
- 3 Sur la τιμή voir la note 2 p. 329, au § 35.
- 4 Le futur a ici une valeur gnominique (GOODWIN 1897, § 66 p. 19).

est de même pour les vertus : seule est évoquée l'attitude respectueuse ou non des hommes à l'égard de ce qui ne dispose pas de vertus (τῶν μὲν γὰρ ἀνδρείας ἢ σοφίας ἢ δικαιοσύνης μὴ μετεχόντων πολλά) et des vertus mêmes (μᾶλλον ἢ τούτων ἕκαστον)¹. Plutôt que de voir comme Zajonz un « facteur d'exaltation rhétorique »² dans cette comparaison, sans doute parce qu'elle pourrait sembler bancale et mêle ce que, chez Platon, Socrate s'emploie à distinguer, je suggérerais que, de même que pour la beauté, les vertus ne sont pas envisagées en dehors de leurs manifestations, c'est-à-dire de ce qui est pourvu de vertu. Contrairement à l'approche conceptuelle que Platon octroie à Socrate, Isocrate s'en tient, comme l'a souligné Eucken, à la conception réaliste qu'ont d'abord aussi les interlocuteurs de Socrate : il ne s'intéresse à la beauté et aux vertus qu'à travers leurs incarnations.

Dans le détail, la comparaison énoncée entre ce qui manque d'une vertu, les vertus, ce qui manque de beauté et ce qui participe de la beauté est difficile à saisir : on comprend mal comment ces catégories s'articulent entre elles et l'imprécision du propos empêche de savoir de quoi il est précisément question. Quel rapport est entretenu entre le courage, la justice et la sagesse, et « toutes les choses qui ont une part de cette caractéristique », la beauté ? L'association traditionnelle (j'y reviendrai) du beau et du bon supposerait que les vertus fassent partie de ce qui est beau. Et puisqu'elles sont honorées, faut-il supposer que beaucoup de ce qui manque d'une vertu pourrait aussi faire partie de ce qui est beau ? Une chose qui manque de courage, de justice, de sagesse peut-elle être honorée ? Ces deux derniers points ne vont pas de soi.

1 Un problème de texte concernant les nombreuses choses honorées : τῶν μὲν γὰρ ἀνδρείας ἢ σοφίας ἢ δικαιοσύνης μὴ μετεχόντων πολλά φανήσεται τιμώμενα μᾶλλον ἢ τούτων ἕκαστον, « beaucoup de choses qui ne participent pas du courage, de la sagesse ou de la justice seront de toute évidence davantage honorées que chacune de ces qualités ». Une grande partie des manuscrits (ceux de la famille β mais aussi, dans la famille α, le manuscrit E probablement corrigé d'après l'autre famille) n'a pas de négation devant le participe μετεχόντων : τῶν μὲν γὰρ ἀνδρείας ἢ σοφίας ἢ δικαιοσύνης μετεχόντων πολλά φανήσεται τιμώμενα μᾶλλον ἢ τούτων ἕκαστον. En supprimant la négation, la proposition perd son aspect paradoxal : c'est sans doute ce qui explique cette intervention. Mais si on fait du groupe génitif le partitif de πολλά, on comprend mal la logique de la proposition : « beaucoup de choses qui participent du courage, de la sagesse ou de la justice seront de toute évidence davantage honorées que chacune de ces qualités ». La proposition n'a de sens que si l'on opère d'autres interventions lourdes sur tous les manuscrits, comme le suggère Zajonz sans adhérer à cette solution. À l'instar de Zajonz et des autres éditeurs, je privilégie la leçon des premiers manuscrits de la famille α, qui présentent la négation. Les neutres τούτων ἕκαστον renvoient sans doute aux vertus énoncées en début de proposition, ἡ ἀνδρεία, ἡ σοφία et ἡ δικαιοσύνη (sur l'emploi de pronoms au neutre pour renvoyer à un objet masculin ou féminin, afin de désigner le concept dont cet objet dépend plus que l'objet lui-même, voir KG II 1 p. 75 § 369.2. Cette lecture est partagée par Zajonz et l'ensemble des traducteurs : DOBSON 1828 ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; GUSMANO 1960 ; VAN HOOK 1961 ; MIRHADY-TOO 2000).

2 « Element der rhetorischen Steigerung », ZAJONZ 2002 p. 256.

Ces mentions de la beauté et des vertus sont l'occasion pour Isocrate de prendre position au sein de discussions dont on sait qu'elles ont été abordées au moins par l'école platonicienne. Le propos concernant ce qui peut manquer d'une vertu rappelle la critique effectuée dans l'exorde (§ 1) contre les penseurs qui estiment que le courage, la sagesse et la justice sont une même chose : nous avons noté qu'elle entrainait en résonance avec le problème de l'unité ou de l'identité des vertus que Platon abordait notamment dans le *Protagoras*. Le § 54 fait aussi écho à la suite de ce dialogue, lorsque Socrate et Protagoras se demandent si un homme peut manquer d'une vertu. Après avoir déclaré une première fois que certaines vertus peuvent manquer chez un individu¹, Protagoras affirme que quatre des cinq parties de l'ἀρετή sont très proches (justice, sagesse, modération, piété) mais que le courage diffère : beaucoup d'hommes peuvent être injustes, impies, intempérants, ignorants mais courageux (349d). Le problème est aussi abordé dans les *Lois*, où l'Athénien affirme que l'âme peut être courageuse sans le secours de la raison (λόγος) mais que l'âme ne peut pas être sensée, φρονημός s'il lui manque la raison².

On rencontre ici les mêmes difficultés que celles qu'on a déjà exposées dans l'exorde : non seulement l'interprétation des questions posées dans les dialogues platoniciens sur la vertu reste ouverte, mais en outre rien ne permet de mesurer si Isocrate fait précisément allusion à Socrate, Platon ou même à l'école platonicienne. Toujours est-il qu'il énonce un propos qui faisait sans doute débat ; on peut au moins noter qu'il aborde la question de la coexistence des vertus d'une façon différente de celle des

-
- 1 *Protagoras* 329e-330a : Πότερον οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ μεταλαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι τούτων τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο, ἢ ἀνάγκη, ἐάνπερ τις ἐν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν; — Οὐδαμῶς, ἔφη, ἐπεὶ πολλοὶ ἀνδρείοι εἰσιν, ἄδικοι δὲ, καὶ δίκαιοι αὖ, σοφοὶ δὲ οὐ. — Ἔστιν γὰρ οὖν καὶ ταῦτα μόρια. τῆς ἀρετῆς, ἔφην ἐγώ, σοφία τε καὶ ἀνδρεία; — Πάντων μάλιστα δήπου, ἔφη· καὶ μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων. « Les hommes obtiennent-ils donc aussi les uns une de ces parties de la vertu, les autres une autre, dis-je alors, ou bien est-il nécessaire, du moment qu'on en ait une, qu'on les ait toutes ? - Pas du tout, dit-il, puisque de nombreux hommes sont courageux mais injustes, ou sont justes sans être sages. - Et en effet celles-ci aussi, la sagesse et le courage, sont donc des parties de la vertu ? - Absolument, et la sagesse est assurément la plus importante de ces parties ».
- 2 Platon *Lois* XII 963 e : Ἐρώτησόν με τί ποτε ἐν προσαγορευόντες ἀρετὴν ἀμφοτέρω, δύο πάλιν αὐτὰ προσείπομεν, τὸ μὲν ἀνδρείαν, τὸ δὲ φρόνησιν. ἐρῶ γὰρ σοι τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ μὲν ἐστὶν περὶ φόβον, οὐ καὶ τὰ θηρία μετέχει, τῆς ἀνδρείας, καὶ τὰ γε τῶν παιδῶν ἤθη τῶν πάντων νέων· ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχῆ, ἄνευ δὲ αὐτοῦ λόγου ψυχῆ φρονημός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὐτ' ἐγένετο πώποτε οὐτ' ἐστὶν οὐδ' αὐθις ποτε γενήσεται, ὡς ὄντος ἑτέρου. « Demandez-moi pourquoi alors nous les appelons toutes deux d'un seul nom, vertu, mais que nous les nommons aussi de deux noms, l'une courage, l'autre capacité de réflexion. Je te dirai que la raison en est que l'une est liée à la peur, que les bêtes sauvages éprouvent aussi, de même d'ailleurs que la nature des tout jeunes enfants : c'est le courage. En effet, même sans raison, une âme devient courageuse, par nature, tandis que sans raison, encore, une âme n'est jamais devenue sensée ni pourvue d'esprit, elle ne l'est pas et ne le deviendra jamais, puisque c'est autre chose ». Comme on l'a déjà remarqué dans l'exorde, Isocrate mentionne le courage aux côtés des autres vertus alors qu'elle semble tenir une place à part chez Platon.

interlocuteurs des dialogues platoniciens. Premièrement, alors que ces derniers s'interrogent sur la possibilité qu'un homme manque d'une vertu, Isocrate parle de l'absence d'une vertu dans « de nombreuses choses », πολλά. Le neutre n'exclut pas qu'il soit question des hommes mais il renvoie d'abord à des actions. Deuxièmement, l'argumentation ne doute pas ici que des actions, voire des hommes, puissent manquer d'une des vertus citées. Le discours a déjà représenté ce qu'il affirme de façon théorique : lorsqu'il souligne qu'en dehors de Thésée, tout héros a manqué d'une vertu (§ 21), et lors de la narration du rapt d'Hélène, présenté comme un acte impie et illégal mais par lequel Thésée a montré sa bravoure et sa loyauté. Mais le propos va ici plus loin en affirmant que ces éléments en manque d'une vertu, de surcroît, peuvent être honorés.

Pour donner du poids à sa position sur la beauté et les vertus, Isocrate contourne les difficultés que j'ai évoquées sur le rapport entretenu entre les différents groupes mentionnés, par trois procédés : d'abord, l'indétermination de chaque groupe (les éléments manquant d'une vertu, ce qui est beau) rend le propos abstrait et vague, ce qui ne donne pas de prise pour le contester. Ensuite, chaque élément cité est considéré d'une façon différente (il est question d'honneur, d'amour, de mépris : τιμῶ, ἀγαπῶ, καταφρονῶ), ce qui évite des recoupements entre ces catégories. Enfin, la comparaison a été introduite par l'idée que le propos est facile à reconnaître¹ et se présente comme un constat portant sur le comportement des hommes : non seulement cela illustre la conception isocratique selon laquelle la connaissance doit servir au citoyen plutôt que de s'attarder sur des éléments très précis qui ne seraient pas utiles, mais surtout Isocrate donne à ses dires l'apparence d'une évidence, qui ne serait pas une prise de position qui lui serait propre, mais qui serait revêtue de l'autorité indiscutable que lui donnerait le consensus de tous les hommes. En résumé, par le développement d'une rhétorique de l'évidence autour de l'énoncé imprécis de la thèse, le propos est difficilement discutable.

De tout cela ressort l'idée que la beauté est indispensable pour qu'une chose soit honorée et aimée. Cette représentation a plusieurs effets : en disant que la beauté est universellement aimée et honorée, elle souligne que le jugement porté à la beauté d'Hélène par Thésée, les prétendants, les Grecs et les Barbares est universel. Tous les cas particuliers des hommes face à Hélène sont en effet intégrés dans une règle générale et donc justifiés. Mais surtout Hélène est par là valorisée. En effet, parler de la

1 Le discours masque sa difficulté par l'affirmation qu'il va faire voir quelque chose de facile : nous avons déjà remarqué que le recours à de telles affirmations sur la facilité ou l'évidence de ce qui va être démontré (§ 45, 46, 49) était souvent le signe, au contraire, que la logique de l'argumentation n'était pas tout à fait manifeste.

puissance de la beauté revient à parler de la puissance des manifestations de la beauté, dont Hélène fait partie : la fille de Zeus fait partie de ces choses qui sont systématiquement aimées et ceci ouvre la voie à la suite du discours où il sera question de la puissance d'Hélène tout court, lorsqu'elle sera louée pour ses actions bienfaitrices en faveur de ses proches et de ceux qui ont combattu pour elle.

B.4. *La beauté revêtue d'une dimension morale.*

Une autre stratégie adoptée pour accorder à la beauté d'Hélène une grande puissance est de lier étroitement beauté physique et beauté morale.

La comparaison avec les vertus permet un glissement vers une conception morale de la beauté, dont le point d'orgue se situe dans la dernière partie de la période du § 54, quand elle devient un critère moral permettant même d'évaluer la vertu elle-même. Il n'y a pas de passage clair d'une conception physique à une conception morale mais ces deux conceptions sont indistinctes : il n'y aurait pas la beauté physique d'une part, et le moralement beau d'autre part, mais le discours entretient l'ambiguïté sur la nature de la beauté comme pour superposer ces deux domaines. Lorsqu'il est question de toutes les belles choses aimées, comparées à ce qui manque d'une vertu et aux vertus, leur beauté peut être tout aussi bien physique que morale. Et, alors même qu'on en vient progressivement à parler de la beauté morale avec la mention de ἄρετή, les termes qui mentionnent la beauté, κάλλος et ἰδέα, n'excluent pas la dimension physique. Le premier est d'abord présent en 54b pour mentionner la part de beauté physique d'Hélène (κάλλους γὰρ πλεῖστον μέρος μετέσχεν, « elle a en effet obtenu une part très importante de beauté ») et en 54c lorsqu'il est question de ce qui est privé de beauté (τῶν δὲ κάλλους ἀπεστερημένων, « parmi celles qui sont privées de beauté... »), au cours de la comparaison avec les vertus. Or, le substantif τὸ κάλλος, désigne majoritairement chez Isocrate la beauté physique¹, en accord avec le sens premier du terme et ses principaux emplois aux époques archaïque et classique².

1 Parmi les 22 occurrences du terme dans le corpus isocratique, 14 appartiennent à *l'Éloge d'Hélène* où, mis à part dans ce passage (la seconde occurrence du § 54 et celle du § 57), il ne fait aucun doute qu'elles renvoient à la beauté physique. Beauté physique : à *Démonicos* 6 ; à *Nicoclès* (II) 19 ; *Évagoras* 1, 22 et 74 ; beauté morale : *Sur l'Échange* 306 (Ἀναμνήσθητε δὲ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος τῶν ἔργων τῶν τῆ πόλει καὶ τοῖς προγόνοις πεπραγμένων, « Rappelez-vous la beauté et la grandeur des actes accomplis par la cité et vos ancêtres ») et *Panathénaique* 36 (même expression : τῶν ἔργων καὶ τῶ μέγεθει καὶ τῶ κάλλει).

2 KONSTAN 2014, p. 35 pour le sens premier ; p. 49 pour le résumé concernant l'époque archaïque et p. 61 pour celui concernant l'époque classique. Pour un aperçu des emplois moraux du terme voir le chapitre 3, p. 80 sq.

Le terme *ιδέα* employé en 54c (*πλήν ὅσα τῆς ιδέας ταύτης κεκοινώνηκε*, « à l'exception de toutes celles qui ont une part de cette caractéristique (*i.e.* la beauté) » est quant à lui ambigu. On a vu que dans le contexte de possibles discussions, notamment avec la pensée socratique ou platonicienne, le terme avait incité certains chercheurs à y voir une allusion à la théorie des idées. Il y a effectivement un effet d'écho, mais puisque, comme nous l'avons vu, Isocrate s'intéresse aux manifestations de la beauté, cela exclut que le terme *ιδέα* renvoie dans son discours à une idée supérieure. Il vaut mieux chercher à comprendre le terme à partir de ses autres usages dans le corpus isocratique. Au § 54, deux sens sont possibles¹ : dans la mesure où le terme se substitue à τὸ κάλλος, il peut désigner la forme concrète d'un objet ou d'un individu (« apparence ») ou ce qui le caractérise (« type », « sorte », « genre »)². Trois autres occurrences d'*ιδέα* dans le corpus d'Isocrate ne désignent pas non plus un composant du discours rhétorique : au § 58, le terme renvoie de nouveau à la beauté et le problème s'avère être le même que dans notre passage :

Τοσαύτη δ' εὐσεβεία καὶ προνοία χρώμεθα περὶ τὴν ιδέαν τὴν τοιαύτην...

« Nous faisons preuve d'une si grande piété et de tels égards envers une telle caractéristique... »

Deux autres passages sont concernés :

Ἀστεῖος εἶναι πειρῶ καὶ σεμνός· τὸ μὲν γὰρ τῇ τυραννίδι πρόπει, τὸ δὲ πρὸς τὰς συνουσίας ἀρμόττει. (...) Δεῖ δὲ χρῆσθαι μὲν ἀμφοτέραις ταῖς ιδέαις ταύταις, τὴν δὲ συμφορὰν τὴν ἑκατέρω προσοῦσαν διαφεύγειν. À *Nicoclès* (II) 34,

« Essaie d'avoir de l'agrément et d'être grave : l'un convient à la royauté, l'autre est adapté aux relations sociales (...). Il faut faire usage de ces deux caractéristiques et fuir les inconvénients qui accompagnent chacune » ;

-
- 1 Les usages précédents du terme dans le discours, comme la plupart des occurrences isocratiques, désignent ce qui participe à la composition du discours (§ 11 et 15) : je renvoie à l'analyse du terme effectuée au § 11.
 - 2 cf. *LSJ s.v.* *ιδέα*: I 1 pour « forme » ; I 3 pour « sorte, genre » (voir par exemple Euripide *Bacchantes* 471, où Penthée demande à Dionysos, qui prétend être un mortel envoyé par le dieu pour introduire à Thèbes les honneurs qui lui sont dus, en quoi consistent ces rites : τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τίνας ιδέων ἔχοντά σοι; « de quel genre sont les rites, dis-tu ? »). Les traducteurs et commentateurs penchent vers un sens autant que vers l'autre : pour l'apparence physique, VAN HOOK 1961 (« this outward form »), MIRHADY-TOO 2000 (« this aspect ») ; pour l'autre sens, DOBSON 1828-3 (« hujus boni »), GUSMANO 1960, (« quel pregio »), FLACELIÈRE 1961 (« aspect, qualité, attribut ») et ZAJONZ 2002 (« Eigenschaft »).

οἶμαι γὰρ ἐγὼ πάντα ἂν ὁμολογῆσαι πλείστου τῶν ἀρετῶν ἀξίας εἶναι τὴν τε σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην. οὐ γὰρ μόνον ἡμᾶς τὸ καθ' αὐτὰς ὠφελοῦσιν, ἀλλ' εἰ ἐθέλομεν σκοπεῖν καὶ τὰς φύσεις καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς χρήσεις τῶν πραγμάτων, εὐρήσομεν τὰς μὲν μὴ μετεχούσας τούτων τῶν ἰδεῶν μεγάλων κακῶν αἰτίας οὕσας *Nicochlès* (III) 29-30,

« Je crois en effet que tous s'accordent sur le fait que la tempérance et la justice sont les vertus dignes de la plus grande considération : non seulement elles nous sont utiles en elles-mêmes mais si nous voulons observer les spécificités naturelles, les puissances et les usages des choses, nous trouverons que celles qui ne partagent pas ces caractéristiques sont responsables de grands maux ».

Wersdörfer souligne que dans ces quatre passages le terme prend une dimension éthique : à chaque fois le contexte porte sur des vertus ou des qualités d'un individu. Il estime que le terme désigne dans ces quatre cas une caractéristique, un trait propre à une chose, une qualité personnelle¹. Plusieurs éléments soutiennent leur interprétation : à aucun moment dans le corpus isocratique le substantif ne désigne un élément physique et au contraire, dans les deux autres textes qu'on vient de citer, les *ιδέαι* sont des vertus ou qualités morales. Enfin au § 54 de l'éloge d'Hélène, comme dans l'extrait du *Nicochlès* (III), une situation négative où ces *ιδέαι* sont absentes est décrite, ce qui suggère dans les deux cas que leur présence ou absence influe sur les effets qu'ont les choses : dans l'éloge d'Hélène, l'*ιδέα* qu'est la beauté influence la perception que les hommes ont de « tout objet », *πάντα*, tandis que dans le *Nicochlès*, un rapport de cause à effet est effectué entre l'absence de celles-ci au sein des *πράγματα* et les maux dont ils sont responsables. Les *ιδέαι* apparaissent donc comme des éléments de classification, des propriétés déterminantes (peut-être pas sur la nature des choses mais sur leur influence et le regard qu'on y porte) : dans l'*Éloge d'Hélène*, l'*ιδέα* en question, la beauté, est d'ailleurs décrite comme un lot, donc une chose dont on dispose ou non, sans demi-mesure. Cependant, on ne peut pas écarter non plus entièrement l'hypothèse que le terme renvoie aussi à la beauté, vu le contexte du discours : il y a sûrement un jeu sur les deux sens du terme, le sens premier qui renvoie à l'apparence physique et le sens second qui désigne la caractéristique. Le

1 Même lecture de Lidov, de Sullivan et de Zajonz. Wersdörfer traduit par « Eigenschaft » (« caractéristique », « propriété », ainsi que S. Zajonz) ici et au § 58 mais par « Tugend », « vertu », dans les deux autres discours. Lidov et Sullivan ne traduisent pas directement les passages mais leurs commentaires rejoignent ce sens : le premier parle de qualité personnelle, caractéristique vue comme une abstraction, non physique, et Sullivan de trait, caractéristique (WERSDÖRFER 1940, p. 54 ; LIDOV 1983 p. 284 ; SULLIVAN 2001 p. 81 et ZAJONZ 2002 *ad loc.*).

terme invite donc à comprendre que la conception physique et la conception morale de la beauté se superposent et, comme nous l'avions vu avec le terme κάλλος, la beauté est traitée comme un tout, comme une forme physique qui est dotée d'une dimension morale.

L'alliance du beau et du bon n'est pas nouvelle. On a remarqué que les dialogues platoniciens ne séparent pas totalement les deux visages de la beauté : dans le *Phèdre*, la beauté constitue comme les vertus une idée, mais elle s'en distingue par une clarté, visible aux yeux des hommes à travers les belles représentations, dont rien d'autre ne dispose. Dans le *Banquet* la beauté des corps constitue une première étape dans le cheminement de l'homme prêt à s'initier au Beau, et par son corps comme par son âme l'être humain cherche toujours à accoucher dans de belles conditions. Mais l'association de la beauté physique aux qualités morales est une conception aristocratique bien plus ancienne : déjà chez Homère les traits d'Achille sont censés refléter sa grandeur morale (comme pour les autres héros), tandis que l'apparence disgracieuse de Thersite souligne qu'il n'a rien d'un héros¹. Par la suite la beauté et plus généralement la prestance font partie des préoccupations aristocratiques, au point de finir par être considérées comme des signes d'une appartenance aristocratique². Ainsi, dans un autre discours isocratique, Évagoras illustre cette alliance de la beauté et des vertus : ce sont les « qualités excellentes de son corps et de son âme », αἱ τοῦ σώματος καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς ἀρεταί, qui amènent ceux qui l'observent à deviner que le jeune homme est appelé à régner. Il n'est pas seulement beau d'un côté et doué de vertus de l'autre, mais la beauté physique fait partie des qualités dont on considère qu'elles lui promettent un haut destin. Mais alors que chez

1 BLONDELL 2013 p. 3 ; voir en particulier ROUSSEAU 2013, p. 29 et suivantes, pour la représentation de Thersite comme double négatif d'Achille.

2 DONLAN 1973 p. 371-74. L'hypothèse selon laquelle l'expression καλὸς κἀγαθός ferait entendre que la beauté physique est associée à la vertu morale fait débat. L'origine de l'expression, qui se développe à la fin du V^e siècle, reposerait selon une étude de Donlan sur la nécessité, pour les aristocrates de la fin de l'époque archaïque, de se singulariser par une dénomination, au moment où le terme ἀγαθός ne suffisait plus pour revendiquer leur excellence et leur distinction, en raison de son appropriation par des individus moins socialement élevés. La notion de beauté y serait donc ajoutée « pour refléter un élément strictement aristocratique » (DONLAN 1973 p. 373). Mais la vaste monographie de Bourriot consacrée à l'expression remet en cause l'idée, partagée par Donlan et les études précédentes, que l'expression serait l'héritière d'une conception homérique et aristocratique de l'excellence physique et morale : elle est selon lui employée d'abord par les sophistes (peut-être héritée d'une expression spartiate) pour qualifier les élèves formés par eux et ainsi valoriser leur enseignement. Cette expression « slogan publicitaire » selon Bourriot aurait au cours du IV^e siècle pris une signification morale : Bourriot semble exclure que l'expression ait pu à un moment renvoyer à la beauté physique (BOURRIOT 1995). Sans approfondir la discussion, il faut tout de même envisager que la thèse de Bourriot est à nuancer dans la mesure où certaines sources soulignent que le sens physique de καλός s'entend dans l'expression : dans l'*Évagoras*, Isocrate constate que les καλοὶ κἀγαθοὶ sont moins « fiers de leur beauté physique qu'ambitieux dans leurs actions et jugements » (*Évagoras* 74) et Xénophon représente Socrate cherchant un καλὸς κἀγαθός et déçu de ne pas trouver les belles âmes qu'il cherche d'abord chez des hommes beaux (Xénophon *Économique* 15-16).

Évagoras les qualités physiques et les qualités morales sont distinctes et associées, dans *l'Éloge d'Hélène* il n'y a pas de distinction entre la beauté physique et la beauté indispensable pour qu'une chose ne soit pas méprisée (et donc, pour que les vertus soient honorées).

Cette confusion devient particulièrement problématique avec la dernière proposition du § 54 : καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτο μάλιστα εὐδοκιμοῦσαν, ὅτι κάλλιστον τῶν ἐπιτηδεύματων ἐστίν, « et la vertu est principalement estimée parce qu'elle est le plus beau des modes de vie ». Il faut d'abord remarquer que le sens du terme ἀρετή est probablement ambigu¹. Il renvoie à l'« excellence », la réunion de toutes les vertus chez Thésée, aux paragraphes 21 et 31. La classification, ici, de l'ἀρετή parmi les ἐπιτηδεύματα, « modes de vie », « comportement », suggère, comme le propose Zajonz², que ce sens est de nouveau à l'œuvre, d'autant plus que le passage s'intéresse à des manifestations de la beauté et des vertus et à l'estime que les hommes portent à cette ἀρετή (ce qu'indique εὐδοκιμοῦσαν) : le discours en reste ainsi toujours à un niveau pragmatique. Néanmoins, il n'est pas ici question de « ceux qui disposent de l'excellence » mais de l'ἀρετή, comme si elle était envisagée hors de toute incarnation : dès lors le sens de « vertu », en tant que principe supérieur, n'est pas exclu. L'ambiguïté sur le terme participe sans doute d'une discussion philosophique sur l'ἀρετή à laquelle la pensée socratique et/ou platonicienne participe aussi : on constate notamment que dans le *Banquet*, les ἐπιτηδεύματα sont, avec les lois, classés au second niveau des belles choses, après les corps et avant les sciences, qui permettent à l'initié de s'acheminer peu à peu vers la contemplation du Beau et ensuite d'agir en conformité avec l'ἀρετή (*Banquet* 210c).

À partir de là, le discours continue de jouer sur le sens des mots afin de conférer une supériorité absolue à la beauté. À travers l'adjectif κάλλιστον, la beauté devient un critère moral qui sanctionne l'ἀρετή, comme c'était déjà le cas lorsqu'il s'est agi pour Pâris de choisir un don parmi ceux proposés par les déesses (§ 42-43). L'ἀρετή (quelle que soit la façon dont on la conçoit, vertu ou excellence) est par définition le plus haut degré de beau et de bon qui soit, dire qu'elle est la plus belle est donc une conception partagée. Mais il y a là un sophisme : Isocrate fait comme si dire d'une chose qu'elle est belle disait quelque chose de la beauté, comme si le critère moral permettait de

-
- 1 Il semblerait d'ailleurs qu'elle ait gêné Brémond et Mathieu : ils donnent ici à ἀρετή le sens de « vertu », alors qu'ils avaient rendu aux § 21 et 31 le terme par « grandeur d'âme » (toutes les autres traductions s'en tiennent pour les trois occurrences du discours à « vertu ») et ils traduisent ἐπιτηδεύματα par « les habitudes de l'âme » : ils distinguent clairement l'usage du terme ici et dans ces précédentes acceptions pour souligner l'écho platonicien, mais leur compréhension d'ἐπιτηδεύματα n'est pas justifiée : le terme désigne uniquement le comportement ou l'action des hommes.
 - 2 ZAJONZ 2002 p. 258 : « ἀρετή ist hier also die praktisch angewandte Tugend, nicht der abstrakte Begriff ».

parler du bien qu'est la beauté. Et ce n'est pas tout : la proposition intervient pour illustrer la puissance de la beauté, comme si cela signifiait que c'était grâce à la beauté que l'excellence était estimée. Mais l'excellence n'est estimée que parce qu'elle est l'excellence. Autrement dit, Isocrate reprend la traditionnelle représentation morale de l'alliance du beau et du bon, mais cette alliance qui ne sert traditionnellement qu'à dire la perfection absolue de l'ἀρετή est détournée et devient une preuve de la puissance de la beauté : l'ἀρετή sert de justification au propos sur la beauté, au départ strictement physique, d'Hélène !

Pour résumer ce que nous avons remarqué sur ce passage, il faut commencer par noter la difficulté à comprendre, pour chaque proposition, de quoi il est question. La raison en est que le propos prend pour point de départ la beauté physique d'Hélène et qu'à partir de là il construit une image de la beauté comme un tout physico-moral, dont la puissance n'est envisagée que dans ses manifestations. La difficulté est encore accrue par le fait que le sens des termes n'est pas fixé : il y a, semble-t-il, une ambiguïté avec ces termes, qui renvoient à la fois à des réalités sensibles ou pragmatiques et à des réalités supérieures et qui participent sans doute à des discussions abordées au moins par Socrate et/ou l'école platonicienne sur la beauté et les vertus. Par l'usage de ces termes, Isocrate pointe le fait que lui n'envisage les vertus et la beauté qu'à un niveau pragmatique : il montre ainsi qu'il laisse de côté la recherche d'une connaissance approfondie des choses, pour ne s'intéresser qu'à ce qui concerne directement les hommes et qui s'avère donc plus directement utile au citoyen.

Grâce à cette représentation, la beauté qui se manifeste en Hélène est dotée d'une grande puissance sur les hommes mais surtout d'une valeur morale : par sa beauté, Hélène est, dans un retournement complet de son image traditionnelle, placée du côté de l'ἀρετή.

III. LA LÉGITIMATION DES ACTES DES HÉROS (§ 55-58)

Après ce premier temps où la beauté physique est étroitement associée à la beauté morale, ce qui place indirectement Hélène du côté des vertus, les deux temps suivants de l'argumentation présentent la puissance du désir (§ 55) puis l'asservissement des hommes aux beaux corps (§ 56-58) : cet exposé théorique de la puissance de la beauté justifie, de manière sous-entendue, le comportement des héros, notamment Thésée et Pâris, envers Hélène, et renverse même leur représentation, en soutenant l'idée que tous les hommes, sans exception, désirent ce qui est beau et se soumettent à la beauté.

A. La force supérieure du désir de ce qui est beau (§ 55).

Le second temps de l'argumentation sur la puissance de la beauté est construit sur la base de la même structure que le précédent. Il repose en effet sur une opposition concernant le rapport que les hommes entretiennent avec deux catégories d'objets, les beaux et les autres. La différence est que ce rapport n'est plus envisagé en terme d'estime, d'amour et d'honneur mais en terme de possession et de désir : chaque individu est désormais impliqué de façon plus directe, et de façon plus concrète ou plus personnelle.

Le discours revient à la dimension strictement physique de la beauté en s'intéressant aux « objets », τὰ ὄντα. Ce terme τὰ ὄντα a un sens plus limité qu'au § 54, où nous avons compris qu'il pouvait renvoyer à toutes les réalités qui s'offraient à l'expérience humaine (personnes, objets, actions, régime politique...) : le premier membre de l'opposition s'intéresse à l'acquisition, pour répondre à une nécessité, de tout ce qui n'est pas classé parmi ce qui est beau. On comprend donc que le terme est désormais restreint aux objets matériels, esthétiquement beaux ou non¹. Le discours

1 Je suis sur ce point les traductions de Brémond et Mathieu et de Mirhady, qui donnent au terme un sens plus précis au § 55 qu'au § 54 (« biens » § 54 ; « réalités matérielles » § 55 BRÉMOND-MATHIEU 1928 ; « quality in the world » § 54, « things » § 55 MIRHADY TOO 2000). La plupart des autres traductions et commentaires gardent le même sens (Dobson : « in tota rerum natura » puis « omnibus rebus » ; Gusmano « i beni esistenti » ; Flacelière a glosé le terme par « choses existantes, réalités » au § 54 et ne donne aucune précision au paragraphe suivant ; Van Hook « things » ; Zajonz « Dingen »).

insiste sur le rapport purement utilitaire des hommes aux premiers objets (τῶν ἄλλων ὧν ἂν ἐν χρειᾷ γενώμεθα, τυχεῖν μόνον βουλόμεθα, « les autres dont nous avons en effet besoin, nous voulons seulement en disposer ») : ils cherchent à s'en emparer par nécessité (le nom *χρεία* désigne un besoin que l'on cherche à combler, d'ordre pratique) et de façon ponctuelle, ce que soulignent les aoristes *γενώμεθα* et *τύχειν*. Cet usage limité est associé à une absence d'émotion ressentie envers eux.

À ces objets pour lesquels le rapport est froid et distant est opposé le désir plus intime, présent dans chaque individu (ἐγγίγνεται). Le texte mentionne aussi le fait que le désir des choses belles a une puissance supérieure à la volonté d'acquisition des objets utiles, mais la proposition est difficile à construire et à comprendre : τῶν δὲ καλῶν ἕρως ἡμῖν ἐγγίγνεται, τοσοῦτω μείζω τοῦ βούλεσθαι ῥώμην ἔχων ὅσω περὶ καὶ τὸ προᾶγμα κρείττον ἐστίν, « au contraire le désir de ce qui est beau naît en nous, lui qui a une force d'autant plus grande que celle de la volonté que précisément ce dont il est question est supérieur ». Le sens du terme *προᾶγμα* et ce qu'il désigne n'est tout d'abord pas clair ; il a pu sembler signifier « l'action » ou « l'affaire dont on parle ». Il me paraît difficile de penser que le *προᾶγμα* puisse renvoyer à autre chose que les choses belles¹ et, comme la majorité des traducteurs, j'opte pour l'idée que le mot désigne « ce dont on parle » (donc qu'il désigne les choses belles elles-mêmes) et non « l'action » : la puissance de la beauté repose dans ce qu'elle génère chez les autres, et le discours s'intéresse à l'action de ce qui l'entoure (Thésée, les Grecs et les Barbares, qui agissent pour obtenir Hélène, et le paragraphe suivant évoquera le fait que les individus se mettent au service des personnes belles). Ensuite, la fonction de *τοῦ βούλεσθαι* a été diversement comprise. Certaines interprétations en font le complément de *ῥώμη* (« lui qui a une force de volonté d'autant plus grande que précisément ce dont on parle est supérieur »)², les autres le complément du comparatif *μείζων* (qui est la construction que j'adopte)³. Dans le premier cas, où *τοῦ βούλεσθαι* est

-
- 1 Les traductions (dans la note suivante) n'envisagent pas d'autre possibilité non plus. Il serait peu probable que le terme *προᾶγμα* renvoie à *ἕρως*, dans la mesure où ce dernier est le sujet de la phrase : on comprendrait mal pourquoi *τὸ προᾶγμα* viendrait s'y substituer dans le cours de la phrase.
 - 2 C'est le cas de Gusmano (« ed ha una forza di bramarlo tanto maggiore quanto quel bene e superiore a tutti gli altri », GUSMANO 1960) et de Van Hook (« for beautiful things, however, we have an inborn passion whose strength of desire corresponds to the superiority of the thing sought », VAN HOOK 1961). La construction de *ῥώμη* suivie d'un infinitif substantivé est par ailleurs attestée chez Platon (ἡ τοῦ λέγειν ῥώμη, *Lois* 711e) et est donc envisageable ici.
 - 3 BRÉMOND-MATHIEU 1929 : « le désir passionné de la beauté, lorsqu'il pénètre en nous, dispose d'une puissance qui surpasse d'autant plus aisément la force de la volonté que le rayonnement de la beauté est plus intense » ; MIRHADY-TOO 2000 : « and it has a strength greater than our other wishes, just as its object is stronger » ; ZAJONZ 2002 : « Nach dem Schönen hingegen entsteht in uns ein leidenschaftliches Verlangen » et son commentaire *ad loc.* Voir aussi la note de Flacelière : « il y a comparaison entre la *ῥώμη* du désir et le fait de vouloir, « une force supérieure à celle de notre

complément de *ζῶμη*, cela signifie que le désir a une force de volonté : on aurait donc d'une part la volonté des individus d'acquérir des objets non beaux et utiles, d'autre part la volonté du désir qui se tournerait vers les beaux objets. Il paraît curieux de dire que le désir a une force de volonté : le désir, par définition, ne veut pas, il désire ; parler de volonté dans son cas revient à lui attribuer un mouvement vers les objets beaux différent de celui que son nom même décrit. Je considère que τοῦ βούλεσθαι est plutôt complément du comparatif *μείζω* : la force du désir est supérieure à la force de la volonté dont il vient d'être question concernant les objets non beaux.

Ainsi, à partir du moment où un objet est esthétiquement beau, sa beauté l'emporte sur toute autre considération dans l'esprit des hommes, et qu'il soit utile ou non n'est pas pris en compte¹ (phénomène que nous retrouverons pour les personnes belles au paragraphe suivant) : les hommes tendent vers lui avec une force plus grande (celle du désir) que celle avec laquelle ils cherchent à acquérir les autres objets. Il est probable que cette affirmation participe à des discussions philosophiques sur le vouloir et le désir, elle laisse en tout cas entendre que tous deux n'obéissent

vouloir » (FLACELIÈRE 1961). Il faut aussi souligner l'interprétation singulière de Dobson : « *cujus tanto majores vires sunt quam ut deliberandi spatium praebet, quanto res ipsa est praestantior* » (« dont les forces sont trop grandes pour (*majores... quam ut*) offrir un espace à la délibération, et qu'elles le sont d'autant plus que (*tanto majores... quanto praestantior*) la chose même est plus éminente », DOBSON 1828). Il y a deux particularités à sa proposition : Dobson est le seul à opter pour la leçon βουλευσασθαι « délibérer » du manuscrit Λ et de la vulgate plutôt que βούλεσθαι « vouloir » de Γ. Ce choix est probablement lié à sa compréhension de la syntaxe de la phrase : il fait de τοῦ βουλευσασθαι le complément du comparatif et comprend que cette construction est égale à *μείζων ἢ κατὰ τὸν βουλευσασθαι* = (*major*) *quam ut deliberandi spatium praebet*, « trop grand pour délibérer, pour laisser de la place à la délibération » (pour la construction *μείζων ἢ κατὰ*, voir KG II 2. p. 315. 8, mais pour *μείζων* + génitif avec la même signification voir BIZOS *Syntaxe* p. 23 i). Dobson suggère donc que le désir annihile toute capacité de délibération. Cette interprétation repose sur une lecture complexe de la syntaxe et va à l'encontre de ce que les précédentes parties du discours ont montré : l'intérêt de Thésée pour Hélène ne l'empêche pas de réfléchir et d'évaluer ses autres biens, le désir des dieux pour les peines et l'expédition de Troie les amènent à réfléchir à ce qui est plus beau pour leurs enfants. Le désir des belles choses n'empêche pas de délibérer, mais on pourrait plutôt dire que le résultat de la délibération conduit toujours à privilégier ces belles choses.

1 La beauté de ces objets ne vient pas de leur utilité mais uniquement de leur esthétique. Là encore il pourrait y avoir des traces d'une discussion, notamment si on pense à l'*Hippias* de Platon. Le sophiste Hippias cherche à répondre à la question de Socrate sur ce qu'est le beau, τὸ καλόν. Il réduit d'abord le beau à ce qui est physiquement beau : une belle jeune fille (287e) ou une statue faite avec de belles matières, l'or et l'ivoire (290b-c). Puisque ces premières réponses posent des difficultés, soulevées par Socrate, Hippias suggère de définir le beau comme ce qui convient (πρεπεῖν) et il se retrouve forcé de reconnaître que selon sa définition, il faut considérer comme beau ce qui serait fait pour un usage non noble et avec des matières non nobles, mais qui remplirait son rôle à la perfection : une marmite bien faite (288e), une cuillère en bois de figuier (290e), qui serait même plus belle qu'une cuillère en or. Le sophiste, ennuyé, est obligé de reconnaître que sa définition du beau doit évoluer. Ce passage du dialogue platonicien soulève la question du rapport du beau et du convenable : Hippias a reconnu que la beauté pouvait être liée au caractère utile d'une chose.

pas au même mécanisme psychologique et qu'ils sont dotés d'une force qui pousse à agir¹ mais qui n'a pas la même intensité (celle du désir étant plus grande). Il est difficile de comprendre la fin de la proposition, selon laquelle l'intensité de la force du désir est d'autant plus grande que « ce dont il est question est supérieur », ὅσω περὶ καὶ τὸ πρῶγμα κρείττον ἐστίν. À quoi les objets beaux sont-ils dit supérieurs ? Faut-il comprendre que tout objet beau est supérieur aux objets simplement utiles ? Ou qu'il y a des objets beaux supérieurs à d'autres ? La proposition n'est pas explicite et il semblerait qu'elle ait surtout pour effet de placer la supériorité du côté du désir et des objets beaux. Indirectement, l'affirmation a aussi pour effet de défendre l'attitude de Thésée et de Pâris lorsqu'ils furent confrontés à la beauté d'Hélène : en eux s'est trouvée une force qui s'impose en tout homme. Nous avons là une première étape de justification indirecte de leur comportement envers Hélène, qui se poursuivra dans les paragraphes suivants.

B. Le respect religieux envers les personnes belles (§ 56-58).

La même structure est reprise pour parler de la beauté des personnes, avec cette fois trois oppositions successives : la première s'intéresse comme les précédentes à l'attitude des hommes envers les personnes belles et celles qui se distinguent par une autre qualité (§ 56). La deuxième concerne l'attitude des hommes envers les personnes soumises à la beauté ou à une autre puissance (57b), et la troisième l'attitude envers les personnes belles en fonction de l'usage qu'elles font de leur beauté (§ 58). Au fur et à mesure est construite l'idée que les hommes éprouvent un respect religieux envers les personnes belles et celles qui respectent la beauté, sans qu'il soit question de désir. Avec cette représentation, l'attitude des personnes qui se sont intéressées à la beauté d'Hélène est indirectement valorisée en étant présentée comme une forme de dévotion.

B.1. *Les personnes belles dotées d'un statut supérieur.*

B.1.α. Les personnes belles et les autres : des soins de nature différente, prodigués dans des directions opposées.

§ 56

Le seul élément de distinction clairement attribué au groupe opposé aux personnes belles est une qualité intellectuelle, la σύνεσις, « sagacité ». Cette capacité n'est pas mentionnée au hasard

1 Pour ὄωμη comme force agissante, je renvoie au commentaire du terme effectué au § 16, p. 281-82.

mais elle s'intègre sans doute aux discussions qu'Isocrate engage avec les penseurs de son temps. Le terme, qui est un hapax au sein du corpus isocratique à notre disposition, désigne en général une forme d'intelligence pratique¹. Il n'est pas nécessaire de considérer comme le fait Zajonz que le terme est employé par Isocrate avec une connotation négative pour dévaluer ceux dont il est dit qu'ils disposent de cette qualité et pour ainsi justifier qu'ils suscitent des réactions négatives². Zajonz s'appuie sur une analyse de Snell selon laquelle certaines attestations du terme laissent penser qu'il aurait été discrédité à Athènes, parce qu'il renvoie à une compréhension immédiate et subjective du monde, et non à une connaissance approfondie (qui, elle, relève de l'ἐπιστήμη), et parce qu'il aurait été employé régulièrement par les sophistes³. S'il est possible que le terme ait pu être parfois moqué, la notion de discrédit que Snell lui attache doit être nuancée, d'une part parce qu'aucune occurrence directe du terme chez les sophistes ne nous est parvenue, ce qui rend difficile de préjuger de l'emploi précis qu'ils en faisaient, d'autre part parce que les emplois du terme que nous avons à notre disposition sont loin de tous paraître le critiquer⁴. En outre, il paraît peu probable, contrairement à

-
- 1 À divers degrés, du simple bon sens (par exemple chez Hérodote VII 49) à la sagacité (Thucydide I 138 ; Xénophon *Cyropédie* IV 5. 23). Pour la présentation de ces degrés d'intelligence pratique, voir l'analyse par Huart des usages que Thucydide fait du terme (HUART 1968, p. 283-85). Aristote associe la σύνεσις notamment aux « choses qui doivent être faites », τὰ πράκτα : ἔστιν δ' ἡ σύνεσις ἐν οἷσπερ καὶ ἡ φρόνησις, περὶ τὰ πρακτά. ὁ γὰρ συνετός που λέγεται τῷ δυνατὸς βουλευέσθαι <εἶναι> καὶ ἐν τῷ ὀρθῶς τι κρίναι καὶ ἰδεῖν· περὶ μικρῶν δὲ καὶ ἐν μικροῖς ἢ κρίσις αὐτοῦ. ἔστιν οὖν ἡ σύνεσις καὶ ὁ συνετὸς μέρος τι φρονήσεως καὶ τοῦ φρονίμου, καὶ οὐκ ἄνευ τούτων (Aristote *Sur la grande morale* I 34.18), « La sagacité porte sur les choses sur lesquelles la réflexion s'applique aussi, envers les choses qui doivent être faites. On dit sans doute d'un homme qu'il est sagace parce qu'il est capable de délibérer, ainsi que de juger et voir correctement, mais son jugement porte sur des points limités dans des situations limitées. La sagacité est donc une part de la capacité de réflexion et l'esprit sagace une part de l'esprit qui fait preuve de réflexion, et ils n'existent pas sans ceux-ci ».
 - 2 ZAJONZ 2002 p. 260 : « Es wählt also bewusst einen Begriff, der, anders als etwa φρόνησις und σοφία, frei von positiven Konnotationen ist und sich so leichter mit der Empfindung von Missgunst vereinbaren lässt ».
 - 3 Parmi ces emplois, Snell mentionne le fait qu'Euripide, qui a nourri ses pièces de la pratique rhétorique, est le seul dramaturge chez qui le terme est attesté, qu'Aristophane reprenne justement le terme pour le placer dans la bouche d'Euripide dans les *Grenouilles* (v. 893) ou encore il s'appuie sur certains usages du terme chez Platon qui semblent dévaloriser cette forme d'intelligence ou, en l'employant dans le pastiche d'éloge funèbre qu'est le *Ménéxène*, l'associer à la pratique rhétorique (SNELL 1924 p. 58-59). Snell conclut : « Hier ist es dann schnell in Misskredit geraten, und zwar wohl durch den Subjektivismus der Sophisten, für den die "sunesis" leicht aus der Intelligenz und Vernunft zur Versiertheit werden konnte, zur Fähigkeit, sich in alles hineinzufinden, jede Sache zu nehmen zu wissen ».
 - 4 Le terme ne revêt aucune connotation négative ou ironique lorsqu'il est employé par Thucydide, Xénophon ou encore Aristote (voir pour certaines occurrences les notes précédentes). Même chez Platon, où Snell relève des emplois dans des passages qui semblent critiques envers les sophistes, le terme apparaît aussi sans connotation négative. La σύνεσις est une capacité de l'âme utile au roi dans le *Politique* (259c) ; elle est mentionnée dans plusieurs listes de capacités et qualités, notamment intellectuelles (*Philèbe* 19d, aux côtés de νοῦς, ἐπιστήμη, τέχνη ; dans le *Cratyle* est analysée l'étymologie des termes « en rapport avec la vertu, telles que "tempérance", "sagacité" et "esprit de

ce que suggère Zajonz, que dans notre discours Isocrate emploie le terme pour critiquer comme il l'a fait dans son exorde un certain nombre de ses adversaires. La première raison à cela est qu'il privilégie une philosophie pratique et prône une éducation qui permette aux jeunes d'agir en bon citoyen ; la référence à des individus disposant de ce trait d'intelligence pratique est probablement, dans ce contexte, positive. Ensuite, cette interprétation supposerait que le texte pose un problème logique : on comprendrait mal, si la σύνεσις était discréditée, que ceux qui se distinguent par elle suscitent un sentiment d'envie. Troisième raison, l'objectif du propos est de montrer les privilèges dont bénéficient les personnes belles par rapport à d'autres, l'argument repose donc sur la mise en valeur d'un déséquilibre entre les comportements que suscitent la beauté et une autre qualité positive : si la qualité mise en opposition avec la beauté était décriée, la supériorité des effets suscités par cette dernière serait moins visible. Cette qualité est par conséquent mentionnée dans le contexte de notre passage avec une valeur positive. Par contre, si on retient de l'analyse de Snell l'idée que l'emploi du terme σύνεσις ou l'intelligence à laquelle il renvoie pouvaient faire débat, on peut émettre l'hypothèse qu'Isocrate prendrait position en faveur de cette forme d'intelligence en la mentionnant comme une qualité par laquelle les hommes se distinguent.

justice" », τὰ περὶ τὴν ἀρετὴν, οἷον "φρόνησις" τε καὶ "σύνεσις" καὶ "δικαιοσύνη", 411a). Relevons aussi qu'Eschine personnifie cette forme d'intelligence lorsqu'il prie, dans la péroraison du *Contre Ctésiphon*, « Soleil, Terre, Vertu, Sagacité et Éducation », ὦ γῆ καὶ ἥλιε καὶ ἀρετὴ καὶ σύνεσις καὶ παιδεία (§ 260) : le fait qu'Eschine ait recours au mot dans sa péroraison solennelle suggère que le terme a pu être connoté positivement. Démosthène, dans son discours *Sur la Couronne* (§ 127), cite la formule de son adversaire pour s'en moquer, et Yunis, dans son commentaire au discours de Démosthène, parle pour les trois noms ἀρετὴ, σύνεσις, παιδεία de termes à la mode (« fashionable concepts of the intellectual elite » YUNIS 2001 *ad loc.*). Démosthène précise par ailleurs dans son *Oraison funèbre* (dont l'authenticité a pu être discutée) que la σύνεσις est l'origine de toute vertu (ἀπάσης ἀρετῆς ἀρχή, § 17 ; voir aussi § 30).

L'affirmation selon laquelle ces personnes remarquables suscitent l'envie (φθονοῦμεν¹) est une des illustrations d'une idée récurrente dans les sources de l'époque classique, selon laquelle tout ou une partie des citoyens athéniens accepterait mal les personnes qui se distinguent, notamment par leur intelligence, leur sagesse ou leur intégrité morale². Cette idée est à replacer dans un contexte politique : d'après Konstan, cette envie, considérée comme illégitime³, est dénoncée par les aristocrates hostiles à la démocratie du IV^e siècle (Platon, Isocrate, Aristote) car elle serait un des défauts de la démocratie et de la recherche par les citoyens de l'égalité à tout prix. Pour éviter de susciter l'envie de leurs concitoyens, la solution qui s'offre aux hommes riches est de faire profiter la collectivité de leurs biens⁴, mais Isocrate et Platon laissent entendre que pour ceux qui se distinguent par leurs qualités intellectuelles et morales, les tentatives de contribuer à la vie collective sont, elles,

- 1 L'envie (φθόνος) est définie par Aristote comme un sentiment éprouvé envers ceux qui sont similaires à nous et qui disposent de biens que nous désirons : Δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τίσι φθονοῦσι καὶ τίσι καὶ πῶς ἔχοντες, εἶπερ ἔστιν ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγία φαινομένη τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους, μὴ ἵνα τι αὐτῶ, ἀλλὰ δι' ἐκείνους, Aristote *Rhétorique* 1387b 23-5, « Pour quelles raisons, qui et dans quelles dispositions on envie, c'est évident si l'on admet que l'envie est le chagrin à la vue du succès, en ce qui concerne les biens évoqués, de nos semblables, non pas afin d'avoir un bien soi-même mais à cause d'eux » (= à cause du fait qu'eux en ont un – Aristote précise cependant un peu plus loin que la jalousie s'éprouve lorsque l'autre dispose d'un bien qu'on pense mériter ou qu'on cherche à avoir, 1388a 1-4). Les « biens évoqués », τὰ εἰρημένα ἀγαθᾶ renvoient, selon P. Chiron (ARISTOTE - CHIRON 2007, note 3 p. 320) à la liste des « parties du bonheur », μερῆ τῆς εὐδαιμονίας, effectuée en 1360b 19 – 1363b 4, qui comprend tout autant des biens matériels comme la richesse que des qualités intellectuelles et morales comme les vertus de l'âme : justice, courage, modération, grandeur d'âme, générosité, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία, μεγαλοπρέπεια, καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται ἕξις (1362b 12-13). Ajoutons également que peu après sa définition de l'envie, Aristote mentionne l'envie des hommes réputés sages envers la sagesse des autres (Aristote *Rhétorique* 1387b 32-33).
- 2 Pour premier exemple voir *Sur l'échange* 142, où Isocrate évoque un ami qui lui a conseillé de ne pas exposer aux jurés, lors de son procès, que sa vie fut exemplaire : même si le tableau de sa vie devrait susciter de l'émulation (φιλοτιμία), certains jurés injustes risqueraient d'éprouver plutôt de l'envie. Ce sont parfois aussi leurs productions ou la philosophie même qui sont victimes d'envie : voir, chez Isocrate, *Éloge d'Hélène* 30 où Isocrate considère que si son discours essuie des critiques, elles ne pourront venir que d'envieux ; *Busiris* 49 où la philosophie est dite « en danger et en proie à l'envie », τῆς φιλοσοφίας ἐπικήρως διακειμένης καὶ φθονομένης. Dans la *Rhétorique*, Aristote précise que l'envie s'éprouve lorsque l'autre dispose d'un bien qu'on pense mériter ou qu'on cherche à avoir (1388a 1-4) et qu'elle est le propre des hommes vils (1388a 30-36). Les « biens évoqués », τὰ εἰρημένα ἀγαθᾶ renvoient, selon P. Chiron (CHIRON 2011 p. 109) à la liste des « parties du bonheur », μερῆ τῆς εὐδαιμονίας, effectuée en 1360b 19 – 1363b 4, qui comprend tout autant des biens matériels comme la richesse que des qualités intellectuelles et morales comme les vertus de l'âme : justice, courage, modération, grandeur d'âme, générosité, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία, μεγαλοπρέπεια, καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται ἕξις (1362b 12-13). Pour une étude détaillée de l'envie chez Aristote, qui lui donne au départ un sens restreint mais qui peu à peu rapproche cette passion de la jalousie, voir CHIRON 2011.
- 3 KONSTAN 2006 p. 120-21. Konstan explique qu'il existe une autre forme d'envie, qui, elle, constitue une indignation légitime éprouvée contre une personne qui en lèse une autre et met à mal la hiérarchie traditionnelle.
- 4 KONSTAN 2006 p. 121.

particulièrement mal vues¹. La remarque d'Isocrate sur l'envie suscitée par ceux qui se distinguent par leur σύνεσις est une des illustrations de cette idée récurrente ; elle pointe une attitude problématique de la majorité des citoyens qui, plutôt que de respecter, comme on pourrait s'y attendre, ceux qui se distinguent, ou de les solliciter, exigent d'eux des compensations (sans doute matérielles, comme s'il s'agissait de personnes riches). Dans ce contexte, la remarque concernant la bienveillance envers la beauté souligne combien celle-ci échappe à la tendance générale qu'Isocrate déplore par ailleurs : elle seule paraît reconnue à sa juste valeur. Mieux encore, ce sont les autres qui prodiguent des soins aux personnes belles².

La nature des soins dont il est question dans chaque membre de l'opposition est d'ampleur bien différente. L'expression στέργειν ἀναγκάζω montre combien les personnes qui se distinguent pour autre chose que leur beauté ne peuvent recevoir qu'une faveur limitée malgré leurs efforts : elle fait en effet écho à deux autres, très similaires et d'origine poétique, στέργειν ἀνάγκη et ἀνάγκη στέργειν, « accepter par contrainte » et « il est nécessaire d'accepter », où le verbe στέργειν ne désigne pas une relation d'affection (« éprouver de l'affection », sens premier du verbe), mais une acceptation de quelque chose de pénible³. Le complément d'objet du verbe στέργειν, qui renvoie ici à une personne, implique dans notre discours qu'il garde son sens premier « avoir de l'affection », mais l'association à la nécessité, qu'on retrouve plus tardivement dans d'autres sources et dont c'est ici la première attestation, donne une formulation contradictoire, où l'affection paraît semblable à des maux qui doivent être acceptés. L'expression insiste donc sur l'absence de spontanéité de la part

-
- 1 Isocrate *Sur la paix* 13 : ὅταν μὲν ὑπὲρ τῶν ἰδίων βουλευήσθε, ζητεῖτε συμβούλους τοὺς ἄμεινον φρονοῦντας ὑμῶν αὐτῶν, ὅταν δ' ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐκκλησιάζητε, τοῖς μὲν τοιοῦτοις ἀπιστεῖτε καὶ φθονεῖτε, « lorsque vous délibérez sur vos affaires personnelles, vous cherchez les conseils des plus avisés parmi vous, mais lorsque vous discutez à l'assemblée au sujet de la cité, vous n'avez plus confiance en de telles personnes et vous les enviez... » : Isocrate dénonce alors le fait que les citoyens préfèrent se tourner vers des hommes vils qu'ils jugent plus favorables au peuple. Voir également les mots de Socrate, Platon *Euthyphron* 3c-d : Ἀθηναίους γὰρ τοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ σφόδρα μέλει ἂν τινα δεινὸν οἴωνται εἶναι, μὴ μὲντοι διδασκαλικὸν τῆς αὐτοῦ σοφίας· ὃν δ' ἂν καὶ ἄλλους οἴωνται ποιεῖν τοιοῦτους, θυμοῦνται, εἴτ' οὖν φθόνῳ ὡς σὺ λέγεις, εἴτε δι' ἄλλο τι, « en effet les Athéniens, me semble-t-il, ne se soucient pas beaucoup de l'homme qu'ils croient habile, à condition toutefois que celui-ci n'enseigne pas sa sagesse, mais s'ils croient qu'il rend aussi d'autres hommes semblables à lui., ils sont en colère, soit donc par envie, comme tu le dis, soit pour quelque autre raison. ».
 - 2 Comme pour la précédente au § 55, l'opposition laisse entendre que la beauté d'une personne occulte toutes les autres.
 - 3 Par exemple le travail pour la femme-âne, paresseuse, de Sémonide (Sémonide fgt. 7 West v. 44-45), des maux (κακά, Sophocle *Philoctète* 538), le refus de Thésée d'accéder à la requête d'Adraste (Euripide *Suppliantes* 257), la mort (θανεῖν, Euripide *Héraclès* 711), la mauvaise fortune qui amène un lot de déboires (Isocrate *Panathénaique* 22) ou qui est la conséquence de la faiblesse du peuple (Lysias, *Discours olympique* 4 Carey. Sur les deux sens du verbe cf. DELG s.v. στέργω.

du reste des individus, qui s'oppose à la bienveillance exprimée immédiatement et sans condition envers les personnes belles (εὔνοι γιγνόμεθα, « nous nous faisons bienveillants »).

Au contraire, les soins prodigués envers les personnes belles montrent qu'une relation de hiérarchie est établie entre elles et les autres. Dire que les soins qui leur sont prodigués ne sont offerts par ailleurs qu'aux seuls dieux est le signe d'une grande déférence envers les personnes belles. La comparaison crée également une ambiguïté sur le statut des belles personnes : c'est là la première étape d'une assimilation de la beauté à quelque chose de divin, mais pour l'instant le propos reste de l'ordre de la comparaison avec les égards accordés aux dieux.

B.1.β. Le paradoxe de la soumission agréable.

§ 57

Après la mention des soins accordés aux personnes belles, le discours, dans une gradation, mentionne une réelle soumission à celles-ci, à l'aide des verbes δουλεύειν, « être asservi » 57a, et λατρεύειν, « être au service de », 57b. Avec ce second verbe, le discours continue à créer une ambiguïté sur le statut des belles personnes car il renvoie au fait de servir un individu, mais aussi au fait d'être au service d'un dieu².

Surtout, la situation décrite s'avère très paradoxale. Premièrement, la soumission va à l'encontre de l'attachement des citoyens athéniens à leur liberté³, or il est présenté comme consenti et subi avec plaisir⁴. Le second paradoxe réside dans le fait que le regard porté par les autres sur cette soumission est positif, contrairement à tout autre.

2 Le verbe λατρεύειν, poétique jusqu'au IV^e siècle et assez peu employé, décrit une situation d'asservissement : Silène sert (λατρεύειν) Polyphème dont il s'est dit l'esclave (Euripide *Cyclope* 24) ; le chœur féminin d'*Iphigénie en Tauride* qui sert Iphigénie explique avoir été vendu (Euripide *Iphigénie en Tauride* 1109 et 1115) ; Xénophon *Cyropédie* III 1.37.... Le verbe peut aussi renvoyer au fait de servir un dieu : Ion se dit serviteur d'Apollon (Euripide *Ion* 124, 129 et 152)

3 Voir à ce sujet les références citées par Zajonz (ZAJONZ 2001 p. 261-62). Outre celles-ci, on peut rappeler que précédemment dans le discours il a été fait mention de l'indignation de Thésée face à la contrainte (ἀνάγκη) que les Athéniens subissent de la part de Minos (§ 27), de la situation problématique du tyran aux yeux de Thésée, parce qu'il devient esclave de personnes extérieures à sa cité (§ 32), et de son attachement à recueillir le consentement des citoyens (§ 36) : tous ces éléments construisent l'image d'un peuple athénien maître de lui-même.

4 La formule ἡδίων δουλεύομεν, « nous sommes asservis avec plus de plaisir... » retravaille l'expression récurrente « être esclave des plaisirs », ταῖς ἡδοναῖς δουλεύειν : Gorgias *Défense de Palamède* 15 ; Isocrate *À Démonicos* 21 ; *À Nicoclès* (II) 29 ; Platon *Phèdre* 238e ; Xénophon *Mémoires* I 5.5 ; Eschine *Contre Timarque* 42... Cet esclavage envers les plaisirs est associé à plusieurs reprises à la notion de honte (αἰσχρός, chez Isocrate dans le discours *À Démonicos*, chez Xénophon et chez Eschine). Avec la nouvelle expression, le plaisir n'est plus ce qui est recherché et qui asservit mais il marque le bénéfique que procure la soumission aux belles personnes (relativement au fait de diriger les autres, du moins) et suggère ainsi que cette soumission est consentie.

B.1.β.i. Les parallèles des écrits socratiques.

Le thème de la soumission acceptée à ce qui relève de l'amour ou de la beauté entre en résonance avec des écrits socratiques de Xénophon et de Platon¹. Dans le *Banquet* de Platon, Pausanias défend l'idée que pour l'être aimé, il est permis d'agir d'une façon qui serait condamnée en toute autre circonstance : le fait de supplier, faire des serments, consentir à se réduire en esclavage (δουλεύειν, 183a) pour acquérir des biens ou un pouvoir quelconque, entraînerait des injures et des accusations de flatterie (κολακεία) de la part des ennemis². Par contre, les mêmes actes, s'ils sont accomplis pour l'être aimé, entraînent de la χαρίς (à comprendre ici comme la « faveur ») de la part d'observateurs extérieurs et une absence de reproche (183b). Plus loin, Pausanias ajoute que les deux seules formes d'asservissement consenti qui se font sans flatterie (κολακεία) et sans susciter de honte sont l'asservissement à l'être aimé et à la vertu (ἀρετή 184c). Xénophon traite du même thème à plusieurs reprises mais un passage du *Banquet* fait particulièrement écho à celui d'Isocrate³. Alors que chaque convive doit expliquer de quoi il est le plus fier, Critobule défend l'idée que les personnes belles peuvent s'enorgueillir de leur apparence. La beauté permet d'obtenir beaucoup de la part de ceux qui y sont sensibles : lui, qui n'est pas indifférent à la beauté de Clinias, affirme, entre autres paradoxes, qu'il serait « asservi avec plus de plaisir qu'(il) ne serait libre si Clinias consentait à être (son) maître », ἥδιον δ' ἂν δουλεύοιμι ἢ ἐλεύθερος εἶην, εἴ μου Κλεινίας ἄρχειν ἐθέλοι⁴. La beauté conduit vers la vertu, par exemple en rendant les hommes « plus enclins aux labeurs et aux belles actions dans le danger », φιλοπονωτέρους δὲ καὶ φιλοκαλωτέρους ἐν τοῖς κινδύνοις (IV 15).

1 La question de la datation relative de ces œuvres est impossible à régler. J'ai déjà évoqué le problème de datation pour Platon. Pour Xénophon, la datation relative de son *Banquet* et de celui de Platon fait débat (il serait soit postérieur, soit écrit en deux temps, avant et après celui de Platon ; voir la présentation du débat dans DANZIG 2002).

2 Platon *Banquet* 183b : τῶν μὲν ὀνειδιζόντων κολακείας καὶ ἀνελευθερίας, τῶν δὲ νοουθετούντων καὶ αἰσχυνομένων ὑπὲρ αὐτῶ, « les uns (*ie. les ennemis*) l'insultant pour sa flatterie et son aliénation, les autres (*ie. ses amis*) le réprimandant et rougissant de honte pour lui ».

3 Les autres passages concernés se trouvent dans les *Mémoires* (I 3.11), où Socrate avertit Xénophon et Critobule que donner un baiser à un beau jeune homme fait passer du statut d'homme libre à celui d'esclave, et dans la *Cyropédie* : alors que Cyrus s'interroge sur les raisons expliquant que certains se rendent esclaves de la personne qu'ils aiment, son interlocuteur, Araspas, considère que ces hommes sont moralement corrompus (μοχθηροί, Xénophon *Cyropédie* V 1. 12-13). Mais la suite de l'histoire donne tort à Araspas, puisque lui-même, malgré ses déclarations sur sa capacité à ne pas se laisser maîtriser par l'amour, finit par tomber amoureux.

4 Xénophon *Banquet* IV 14.

Le propos d'Isocrate a en commun avec celui de Pausanias chez Platon la distinction effectuée entre la soumission à la beauté ou à l'amour, regardée par de tierces personnes avec bienveillance, et la soumission à tout autre élément, qui suscite injures et blâmes. Il partage avec celui de Critobule chez Xénophon la comparaison sur la soumission plus agréable que le commandement et les qualificatifs *φιλόκαλος* et *φιλοπόνοος* accordés à l'amant d'une personne belle¹. Or, les discours de Pausanias et de Critobule ont tous deux été interprétés comme étant insatisfaisants du point de vue de la pensée socratique. Le cas de Pausanias est difficile car l'interprétation de son discours suscite des désaccords chez les commentateurs : certains estiment qu'il ne s'intéresse qu'à l'amour physique et cherche à tout prix à lui donner une légitimité ou valeur². D'autres jugent son discours moins sévèrement, en reconnaissent les faiblesses mais y perçoivent des réflexions qui annoncent le discours de Diotime : sans être le discours philosophique le plus profond du *Banquet*, son propos ne serait pas dépourvu de mérite³. Enfin O. Renaut considère que le discours de Pausanias constitue un défi pour la réflexion platonicienne parce qu'il fait de la relation amoureuse et sexuelle entre hommes une question politique, ce que Diotime évite de faire⁴. Ainsi, soit le discours de Pausanias est jugé de peu de valeur, soit il est vu comme un précurseur des discours plus approfondis qui vont suivre, soit on estime qu'il expose une réelle difficulté à laquelle serait confrontée la philosophie platonicienne.

Le cas de Critobule chez Xénophon est sans ambiguïté : il apparaît comme le « mauvais élève » de Socrate, pour reprendre l'expression de M.-P. Noël⁵ : notamment, Socrate explique que le jeune homme lui a été confié par son père en raison de son amour intense pour Clinias et afin de lui venir en aide ; l'évolution du jeune homme reste cependant très limitée (IV 24-25). Son discours est donc celui d'un jeune homme dont la formation est loin d'être achevée.

B.1.β.ii. Une soumission à la beauté signe de qualités morales.

Ces points communs suggèrent de nouveau que le discours d'Isocrate participe à des discussions dans lesquelles les disciples de Socrate sont également engagés. À la différence de ce qui

-
- 1 L'écho avec le *Banquet* de Platon a déjà été repéré : ZAJONZ 2002 p. 262 ; LÜDDECKE 1897. En revanche je n'ai pas connaissance que celui au discours de Xénophon a été relevé.
 - 2 LÜDDECKE 1897 p. 631 ; NEUMANN 1964.
 - 3 GUTHRIE *H.G.PH.* 1974 p. 381 ; NOLA 1990 p. 58 et 68 notamment.
 - 4 RENAUT 2017. Voir, pour un aperçu plus complet du débat sur l'interprétation de ce discours, les états de la question de NEUMANN 1964, p. 261, de NOLA 1990 p. 54-6 et de RENAUT 2017 note 5 p. 2.
 - 5 DORION 2015 p. 23-25 ; NOËL 2015. M.-P. Noël relève, p. 49 *sq.*, les éléments qui dans la prise de parole de Critobule soulignent qu'il n'écoute pas les leçons de Socrate et qu'il s'oppose à lui sur certains points.

est suggéré dans les discours de Xénophon et Platon, la situation d'asservissement à la personne belle est présentée dans l'éloge d'Hélène comme si elle paraissait ne pas être problématique : la raison à cela est qu'elle suscite un consensus favorable.

La situation n'est d'abord pas problématique aux yeux de la personne asservie (57a). La comparaison basée sur l'opposition traditionnelle entre δουλεύειν et ἄρχειν a été précédemment employée pour décrire la situation du tyran qui, pour régner sur son peuple, devait s'asservir aux ennemis de la cité (§ 32). On retrouve au § 57 l'idée qu'un même individu peut être soumis aux personnes belles et diriger les autres, mais les effets de cette situation, pour la personne qui s'asservit, sont bien différents : le tyran a été dépeint comme un homme craignant pour sa vie, envié et malheureux ; alors que l'asservissement lui-même est décrit comme plus agréable que la domination des autres au § 57 et qu'il suscite de la reconnaissance. De façon paradoxale, ce sont les esclaves qui estiment avoir reçu un bienfait¹. En somme, la beauté d'une personne entraîne des comportements et des états d'esprit qui échappent totalement aux règles sociales traditionnelles.

Le discours va ensuite encore plus loin en affirmant que la situation d'esclavage aux personnes belles n'est pas même problématique aux yeux des autres (57b). Que la soumission à une puissance (autre que la beauté) soit considérée comme une flatterie est attestée dans d'autres sources et notamment par Pausanias chez Platon. Il est possible que la remarque fasse allusion en particulier au domaine politique : dans l'Athènes de la fin du V^e et du IV^e siècles, lorsque la démocratie fait débat, la flatterie est associée aux personnalités politiques démagogues qui ne recherchent que leur intérêt personnel, par opposition à celles qui se dévouent à la cité² ; elle est donc considérée comme une menace. C'est là une autre situation d'esclavage, qui à la différence de la soumission aux personnes

1 Au sujet de la χάρις, voir les références note 1 p. 289.

2 Voir notamment le discours de Bdélycléon dans les *Guêpes* d'Aristophane, v. 653-95, et la mention au vers 683 où des flatteurs qui reçoivent un salaire, οἱ μισθοφοροῦντες. L'insulte κόλαξ est fréquente en comédie où elle désigne ceux qui sont prêts à tout pour plaire, comportement qui est jugé honteux (WORMAN 2008 p. 305-06). Sur la menace que représente la flatterie, aux yeux des citoyens, pour la cité démocratique, et sur le fait que le problème de la flatterie dans les relations amicales est davantage posé à l'époque hellénistique, voir KONSTAN 1996 p. 10-11.

belles est mal perçue³. Par conséquent, la soumission aux personnes belles perd de son caractère problématique en raison du consensus des hommes qui l'acceptent.

Aux yeux des hommes cette soumission apparaît comme le signe des qualités de l'individu. Les adjectifs φιλοκάλος et φιλοπόνος, « enclin aux belles choses » et « enclin aux labeurs »¹ ont sans doute une dimension morale dans la mesure où elles s'opposent à un défaut moral, la flatterie, et où la beauté est envisagée dans ses deux dimensions entremêlées depuis le § 54². L'attrait des uns pour la beauté physique d'autrui est perçue comme le signe de leur propre beauté morale : non seulement l'argumentation justifie le plaisir que l'on a à se soumettre à la beauté, mais en outre, elle pousse encore plus loin le paradoxe en affirmant que les individus asservis à cette beauté sont reconnus comme étant vertueux.

3 La flatterie implique de se placer en situation d'infériorité par rapport à l'objet des louanges (SCHOLTZ 2004, p. 276), d'où son association à la notion d'esclavage. Voir par exemple le passage de la *République* où Socrate définit le tyran comme « esclave, véritablement, pour ce qui est de la plus grande flagornerie et du plus grand asservissement, et le flatteur des pires hommes » (Platon *République* 579d-e, ὁ τῷ ὄντι τύραννος τῷ ὄντι δούλος τὰς μεγίστας θωπείας καὶ δουλείας καὶ κόλαξ τῶν πονηροτάτων), et Aristote, qui place les flatteurs au côté de ceux qui ont une attitude servile, δουλικός (Aristote *Éthique à Nicomaque* IV 1125 a).

1 Qui s'écartent de l'emploi qu'en fait Critobule chez Xénophon : alors que pour le disciple de Socrate ceux qui servent la beauté *deviennent plus* enclins aux belles choses et aux labeurs, Isocrate affirme qu'ils sont *considérés comme étant enclins* à cela.

2 L'adjectif φιλόκαλος est employé dans quelques cas strictement pour parler d'attrait pour le beau physique (Isocrate *À Démonicos* 27, pour l'attrait des belles tenues, voir aussi Xénophon *Mémoires* III 11.9) mais il est souvent accompagné d'autres adjectifs marquant des qualités morales (chez Isocrate, toujours dans le discours *À Démonicos*, avec μεγαλοπρεπής, « magnificent » § 10, au cours de l'éloge du père de Démonicos ; chez Xénophon dans la *Cyropédie* avec φιλότιμος, « enclin aux honneurs » en I 3.3, avec συνετός et εὐτακτος, « intelligent et discipliné » en VIII 3.5). D'autres emplois associent les deux dimensions de la beauté : toujours dans la *Cyropédie* (II 1.21-22), il est recommandé à chaque soldat d'être φιλοκίνδυνος, φιλόκαλος περὶ ὄπλα et φιλότιμος, « enclin au danger, à la beauté de ce qui touche aux armes et à l'honneur » : c'est la beauté des actes que les armes permettent qui est envisagée dans le deuxième adjectif. Même conception de la beauté à la fois physique et morale dans le *Phèdre* de Platon, où Socrate explique, dans son second discours sur l'amour (celui qui suit sa palinodie, après qu'il fut conscient de son erreur) que l'âme qui a vu les réalités s'implante dans un « germe propre à produire un homme enclin à la sagesse ou à la beauté, ou inspiré par les Muses ou par le désir », εἰς γονὴν ἀνδρὸς γεννησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ (Platon *Phèdre* 248d). L'adjectif φιλόπονός souligne quant à lui la persévérance physique (Isocrate *À Démonicos* 40, Πειρῶ τῷ μὲν σώματι εἶναι φιλόπονός, τῇ δὲ ψυχῇ φιλόσοφος, « Essaie d'être par ton corps enclin aux labeurs, par ton esprit enclin à la sagesse ») mais qui est signe de qualité morale : être enclin aux peines est opposé à la négligence, ῥαθυμία (Isocrate *Archidamos* 56).

B.1.β.iii. Une justification supplémentaire des actes des héros.

Puisque ce qui est énoncé dans ce passage est décrit comme valable pour tous les hommes, nous sommes aussi amenés à relire rétrospectivement l'épisode de Thésée et celui de Pâris à la lumière de cette règle universelle. Tous deux furent sensibles à la beauté d'Hélène, et il y a peut-être dans la comparaison présentée en 57a un écho à la situation de Thésée en particulier, pour qui le règne à Athènes perdit de son sens tant qu'il ne s'était pas emparé pas d'Hélène (§ 18) : sa façon de considérer le pouvoir comme secondaire par rapport à la beauté d'Hélène décrite au § 18¹ paraît désormais être l'effet d'un phénomène auquel tous les hommes sont confrontés.

La résonance à ces précédents épisodes a plusieurs effets. Cette règle universelle implique que les deux héros se sont asservis à Hélène, même Thésée qui l'a « enlevée par la force ». Le rapport de force entre le héros athénien et la fille de Zeus est ainsi renversé et même s'il a fait preuve de violence, c'est lui qui paraît désormais soumis à elle. Ensuite, dans les récits qui leur ont été consacrés, l'attrait de Thésée et celui de Pâris pour Hélène avaient permis de mettre en valeur les qualités morales dont ils disposaient par ailleurs. Désormais, nous sommes invités à considérer, comme tous les individus qui observent les personnes asservies à la beauté, que leur attrait pour la beauté d'Hélène est un signe de leur vertu. Troisième point, leur rapport au pouvoir politique peut être réévalué. Le pouvoir politique a perdu de sa valeur aux yeux de Thésée tant qu'il n'avait pas pris possession d'Hélène ; Pâris, lui, a privilégié Hélène parmi les dons proposés par les déesses, plutôt que le pouvoir politique, ce qui est traditionnellement le signe d'une corruption des valeurs². Or, la soumission aux personnes belles n'est pas présentée ici comme incompatible avec l'exercice du pouvoir sur d'autres : elle est simplement plus agréable. Cela résout une partie des difficultés que chaque épisode posait : rétrospectivement, nous sommes amenés à comprendre que la priorité donnée par les héros à Hélène ne signifie pas pour autant qu'ils en ont négligé le pouvoir politique. L'argumentation plus théorique sur la puissance de la beauté contribue par conséquent à justifier encore, d'une manière différente, les actes commis par Thésée et Pâris.

B.2. Les dimensions religieuse et politique de la beauté pour achever de justifier les héros et donner une portée politique à la beauté d'Hélène (§ 58).

§ 58

1 Voir p. 287.

2 Note 2 p. 352

La présentation du regard porté par les hommes sur les personnes belles s'achève avec une réflexion plus concrète : elle ne s'intéresse plus à la psychologie de ceux qui respectent la beauté mais aux regards qu'ils portent, en tant que citoyens, sur les personnes belles et surtout sur l'usage qu'elles font de leur beauté. Désormais considérée dans le cadre de la cité, la nature de la beauté est étoffée : elle est dotée d'une dimension religieuse et d'une dimension politique. Les considérations portées sur ces deux dimensions permettent en creux de faire d'Hélène un bien politique d'une part, et d'autre part de légitimer l'action de ceux qui se sont emparés d'elle.

B.2.α. Le respect de la beauté : un acte religieux.

Dans le fil de la réflexion sur le regard porté par les hommes sur la beauté, une nouvelle illustration est comme simplement additionnée à ce qui précède, alors qu'elle donne à la beauté une dimension nouvelle et majeure : affirmer que les hommes font preuve de piété, εὐσέβεια, à son égard implique qu'elle est dotée, aux yeux des hommes du moins, d'une nature divine. Cette idée a été progressivement amenée : au § 54 il était dit que la beauté est perçue comme « plus divine » (θειότατον) que toute autre réalité, puis les soins reçus par les personnes belles ont été comparés à ceux offerts aux dieux au § 56. À la piété est associée un autre comportement qui n'a rien de religieux : la πρόνοια, « attention », est réservée aux hommes ou aux choses, et jamais aux dieux¹. L'association de ces deux attitudes a pour effet de montrer que les hommes consacrent à la beauté tous les soins possibles, cumulant l'attitude réservée aux dieux et celle réservée aux autres hommes.

B.2.β. Le non-respect de la beauté : un acte puni par la justice de la cité

La suite de l'argument va consister à tirer les implications concrètes de ceci : tout ce qui est fait par les hommes qui admirent une personne belle est un acte de piété. À aucun moment il n'est envisagé que l'on puisse faire preuve d'irrespect envers la beauté, sauf s'il s'agit de la sienne. Les deux attitudes que les personnes belles adoptent vis-à-vis de leur propre qualité sont présentées à travers une nouvelle opposition dont chaque membre précise aussi la réaction, politique et judiciaire, que les citoyens ont envers ces attitudes. La première partie de l'opposition présente les condamnations sociales et judiciaires infligées à ceux qui font un mauvais usage de leur beauté, dont il est suggéré qu'elles sont plus lourdes que celles infligées à ceux qui commettent des violences sur autrui. Cet énoncé est le fruit de plusieurs procédés rhétoriques.

¹ Voir pour exemples : Sophocle *Antigone* 283 ; Euripide *Alceste* 1061 ; Thucydide II 89 ; Andocide *Sur les Mystères* 56, Isocrate *Plataïque* 60...

Les personnes qui usent mal de leur beauté, mais aussi de leur jeunesse (τοὺς μὲν μισθαρονήσαντας καὶ κακῶς βουλευσαμένους περὶ τῆς αὐτῶν ἡλικίας, « ceux qui ont fait commerce de leur jeunesse et ont pris de mauvaises décisions à son sujet ») désignent sans doute des prostitués, puisqu'il est question de tirer un profit financier (un μισθός) de la beauté. Des sources plus tardives emploient d'ailleurs le même verbe μισθαρονῶ pour désigner une activité de prostitution¹. L'usage de ce verbe par Isocrate fournit une triple explication au fait que cette prostitution est décriée : recevoir un salaire, par quelque activité que ce soit, est déjà en soi problématique pour une personne libre². La situation est d'autant plus condamnable pour les personnes belles qu'elles se mettent par là au service des autres, alors même que leur beauté leur accorde une position de domination, et de surcroît alors même qu'elles mettent en vente un bien divin : elles commettent un sacrilège.

Une condamnation sociale et politique leur est alors infligée : le verbe ἀτιμάζειν a sûrement un double sens, le sens large de « refuser des honneurs », par opposition aux honneurs et à l'estime dont il a jusqu'alors été dit que les personnes belles bénéficiaient, mais aussi, contrairement à ce qu'affirme Zajonz³, le sens plus technique qui fait allusion à la privation des droits du citoyen, qui est l'une des peines dont la personne qui se prostitue est passible⁴. Plusieurs éléments du contexte amènent en effet à penser que le verbe fait allusion à cette condamnation juridique qui a des conséquences politiques : le fait qu'elle soit présentée comme une conséquence de la piété, qui implique le respect de la justice⁵, et le fait qu'à l'inverse les personnes qui préservent leur beauté

- 1 Pour la terminologie de la prostitution, voir GLAZEBROOK 2011 p. 35. Le verbe qui signifie « se prostituer », πορνεύω, absent du corpus isocratique, est peu attesté jusqu'au milieu du IV^e siècle et les auteurs ont plutôt recours à des métaphores.
- 2 Dans son analyse de la notion de μισθός, Cl. Mossé souligne que le salaire signifie que l'on se met au service de quelqu'un d'autre, condition jugée dégradante (MOSSÉ 1976 p. 99) Voir également GLAZEBROOK 2011 note 8 p. 55. Une des illustrations du mépris que suscite le fait d'offrir un service en échange d'un salaire se trouve au début de l'éloge de Busiris lorsqu'Isocrate pointe que Polycrate a dû en venir à une telle nécessité (*Busiris* 1).
- 3 Zajonz écarte le sens juridique du verbe et estime qu'il ne faut voir dans la comparaison entre les peines infligées aux prostitués et aux agresseurs qu'une amplification visant à montrer le caractère honteux de la prostitution (ZAJONZ 2001 p. 264).
- 4 Ce sens technique est par exemple attesté dans le *Contre Lokhitès* 19 ; voir pour l'adjectif ἀτίμος *Contre Callimaque* 35. Néanmoins ce verbe n'est pas attesté dans les passages suivants, qui sont ceux qui évoquent les peines encourues pour prostitution. Eschine énumère dans le *Contre Timarque*, § 19, les droits dont sont privés les citoyens qui se prostituent : ils n'ont plus le droit d'exercer aucune charge (devenir archonte, exercer une charge religieuse (ἱερωσύνη), être juge (συνδικάζειν), avoir un commandement, être héraut, ambassadeur) ni de prendre la parole (donner son avis devant le Conseil ou le peuple ; même remarque chez Démosthène *Contre Androtion* 30). Andocide évoque quant à lui l'interdiction faite aux citoyens prostitués de se défendre eux-mêmes (*Sur les mystères* 100).
- 5 Il faut rappeler que la piété se manifeste uniquement dans les cadres religieux fixés par la cité : elle est de nature politique et sociale (BRUIT-ZAIDMAN 2001 p. 13) et implique par conséquent un comportement respectueux de la justice. Le terme est associé à l'idée de justice dès ses premiers

sont assimilées ensuite à des bienfaitrices pour la cité : le discours conduit peu à peu son argumentation vers l'idée que la beauté a des implications politiques.

Dans le contexte du passage, et avec la précision selon laquelle c'est « au sujet de leur jeunesse » (περὶ τῆς αὐτῶν ἡλικίας) que les prostitués prennent de mauvaises décisions, il est suggéré que la perte des droits politiques est uniquement la cause du sacrilège de la beauté et du mauvais profit fait de la jeunesse. Or, la privation des droits s'explique pour une autre raison, selon Glazebrook, qui a étudié le phénomène de la prostitution dans l'Athènes antique : celle-ci suppose une soumission de l'homme libre à son client, ce qui entraîne une perte de confiance de la part de la communauté, qui lui retire par conséquent ses droits de citoyen¹. Le discours propose une lecture orientée d'une réalité judiciaire et politique.

En ce qui concerne ceux qui font violence aux autres (τοὺς εἰς τὰ τῶν ἄλλων σώματ' ἐξαμαρτόντας), les informations sont sélectionnées. L'expression εἰς τὰ σώματα, peu attestée, renvoie à une agression physique dans le *Contre Lokhitès* d'Isocrate (§ 17) et à des violences plus précisément sexuelles dans le *Contre Timarque* d'Eschine². Opposées à la prostitution, les violences évoquées dans l'*Éloge d'Hélène* sont sans doute également sexuelles – ce qui entre particulièrement en résonance avec le rapt d'Hélène par Thésée. Pour ce second groupe, les données sont succinctes. Premièrement, il n'est absolument pas question de beauté : il ressort donc que le viol, que la victime soit belle ou non, est dans tous les cas moins condamné que la prostitution³. Ensuite, la comparaison effectuée par Isocrate n'a de poids que parce qu'elle donne des informations parcellaires sur la

emplois chez Théognis. Pour ce lien à la justice chez Théognis et les autres occurrences antérieures au IV^e siècle, voir BRUIT-ZAIDMAN 2001 p. 102-09 ; MOTTE 1986 p. 157 : « L'*eusebeia* ne se définit pas seulement par rapport à un ordre objectif des conduites mais elle implique une disposition intérieure d'où procèdent les comportements. Ainsi acquiert-elle, chez Platon et chez Isocrate notamment, le statut d'une vertu morale, souvent associée à l'idée de justice et aussi de bonheur ». Isocrate associe en effet à plusieurs reprises δικαιοσύνη et εὐσέβεια, voir *Sur la paix* 33, 34 et 63 (associées aussi dans ce dernier cas à σωφροσύνη) ; *Panathénaique* 183, 204, 217 (associées aussi à φρονήσις dans ces deux derniers cas). Dans le *Panathénaique* 204, la piété est exercée envers les dieux, la justice envers les hommes, ἡ εὐσέβεια ἢ περὶ τοὺς θεοὺς καὶ ἡ δικαιοσύνη ἢ περὶ τοὺς ἀνθρώπους.

1 GLAZEBROOK 2011b p. 156.

2 L'expression apparaît une première fois dans un texte de loi jugé apocryphe pour évoquer des abus commis sur des esclaves (§ 16, voir le commentaire de Fisher sur le caractère apocryphe de cette loi, qui ne correspond pas exactement à la loi annoncée au § 15, FISHER 2001 p. 138), tandis que la seconde occurrence parle de la prostitution volontaire des jeunes hommes « qui font volontiers violence à leur propre corps », τῶν προχείρως εἰς τὰ ἑαυτῶν σώματα ἐξαμαρτανόντων (§ 22).

3 Grammaticalement, les agresseurs pourraient faire partie des personnes belles (le partitif τῶν ἐχόντων τὸ κάλλος pourrait être complément de τοὺς εἰς τὰ τῶν ἄλλων σώματ' ἐξαμαρτόντας) mais cette hypothèse est à écarter : la comparaison suggère que les agresseurs perdent des marques d'honneur, même s'ils en perdent moins que les prostitués, or cela serait difficilement compatible avec tout ce qui a été dit de Thésée qui fait partie de ces agresseurs.

législation grecque. Les auteurs d'agression physique ne sont effectivement pas condamnés à la perte de leurs droits de citoyen. Vue sous l'angle des peines politiques encourues, l'affirmation ne fait qu'énoncer une réalité judiciaire. Isocrate ne laisse de côté qu'un élément, mais de taille : les criminels encourent d'autres peines. En cas de meurtre ou de viol, un citoyen est soumis à la *γραφή ὑβρεως* : aucune peine précise n'étant prescrite, les juges ont la liberté de déterminer la condamnation à infliger, qui peut aller jusqu'à la peine de mort¹.

Ces procédés permettent donc une interprétation de la législation qui soutient des affirmations très discutables (j'y reviendrai en conclusion de cette partie) mais qui a deux effets. Puisqu'il est affirmé depuis le début de l'éloge qu'Hélène est honorée sans la moindre ambiguïté, elle n'a pas fait un mauvais usage, ni de sa beauté, ni de sa jeunesse. Elle entre donc incontestablement dans la catégorie opposée de ceux qui préservent leur beauté comme un sanctuaire. La deuxième partie de la comparaison amène à faire l'association avec le viol d'Hélène par Thésée, même si le discours a atténué son acte. Mais les violences sexuelles sont également minimisées : contrairement à la pratique de la prostitution, il n'y a pas d'argent en jeu, et puisque, de ce côté, il n'est pas du tout question de beauté, le viol n'apparaît pas comme un acte d'impiété. Les violeurs ne sont mentionnés en contrepoint des prostitués que sur un plan juridique, et aucunement en terme de rapport à la beauté. Par conséquent, Thésée a commis un acte qui non seulement ne lui vaut pas d'accusation parce qu'il est le premier des héros (§ 22-23) mais encore qui n'est pas une atteinte à la beauté et donc pas un acte impie : la législation laisserait par conséquent entendre qu'il est moins grave que la prostitution. La présentation plus théorique de la puissance de la beauté s'avère en définitive être un moyen de défense supplémentaire de Thésée, tout en continuant de valoriser Hélène : non seulement elle est d'origine divine et dotée par son père de la beauté, mais en outre les hommes considèrent que ce bien est divin et mérite des honneurs divins. Les différentes parties du discours se rejoignent : quelque soit le type de discours, discours généalogique des § 16 et 17 ou discours politico-juridique du § 58, le caractère divin de la beauté est affirmé. La dernière partie du discours, où Hélène sera elle-même présentée comme une puissance divine, ira dans le même sens.

1 Sur le fait que le viol tombe sous le coup de la *γραφή ὑβρεως*, voir p. 437.

B.2.γ. Le respect de sa propre beauté : une action perçue comme politiquement bénéfique.

Aux personnes qui font un usage mercantile de la beauté sont opposées celles dont la piété les amène à protéger leur corps au point que ceux-ci soient comparés à des manifestations du sacré (à un temple, *ἱερός*, et à un lieu inviolable, *ἄβρατος*)¹. Cette opposition binaire permet de ne pas prendre en compte la particularité d'un cas comme celui d'Hélène, qu'on pourrait considérer comme médian : elle est une femme adultère.

L'assimilation du respect de la beauté à un acte de piété, la comparaison de celui-ci à un bienfait politique et l'éloignement des vices suggèrent qu'une fois encore les dimensions physiques et morales de la beauté sont superposées : les personnes physiquement et moralement belles, en étant pieuses et en restant éloignées des vices, préservent aussi la cité de ceux-ci et c'est en cela que leur action, est-il dit, est perçue comme un bien pour la cité. Le propos fait partie de ces propos emphatiques qu'Isocrate estime pouvoir utiliser, avec l'insistance sur le respect acquis définitivement (*εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον*) et la comparaison à ceux qui apportent à un bien à la cité toute entière (*ὅλην τὴν πόλιν*). Ici comme lors de la présentation de la guerre de Troie (§ 51), la présentation de la perception de la beauté ou d'Hélène par les hommes aboutit à l'idée qu'elles constituent un bienfait politique : cette mise en valeur finale prépare l'idée qui achèvera le discours que Hélène et sa beauté ont réellement contribué politiquement au développement de la Grèce.

Au terme de cette réflexion sur la façon dont les hommes la perçoivent, la beauté est apparue comme une réalité dont les dimensions physique et morale, divine et non divine sont difficiles à dissocier. La conclusion qui se détache est que, quelle que soit la façon dont elle se manifeste, la beauté est toujours estimée, vénérée et privilégiée, mais sa puissance n'entrave jamais, ni la volonté de possession, ni le commandement politique ; elle apparaît au contraire comme une force motrice moralement positive, puisqu'elle est la cause du fait que la vertu est honorée, qu'elle suscite le désir de ce qui est beau, qui est perçue comme le signe que les hommes soumis à elle ne craignent pas les

1 Il y a une ambiguïté sur le genre de *τοῖς πονηροῖς*, qui peut signifier que la beauté est rendue inaccessible aux personnes mauvaises ou aux vices. Les seuls traducteurs à trancher sont Brémont et Mathieu qui penchent vers le neutre tandis que Mirhady opte pour le masculin (BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; MIRHADY-TOO 2000). Le masculin comme le neutre sont possibles. Je privilégie néanmoins le neutre, parce qu'il permet une opposition nette aux prostitués, qui eux se sont offerts non à des personnes mais avant tout à un salaire. Le neutre inclut de toute façon le masculin : se refuser aux vices signifie aussi se refuser aux personnes mauvaises.

peines (§ 57, φιλόπονος), qui est source de piété... la beauté entraîne la beauté. On retrouve là un élément déjà présent dans les récits des épisodes de la vie d'Hélène : parce que sa nature suscite des combats, les hommes sont amenés à s'opposer à son sujet à réaliser des actions vouées à être magnifiées.

IV. LA RECONNAISSANCE PAR LES DIEUX DE LA SUPÉRIORITÉ DE LA BEAUTÉ (§ 59-60)

A. Les unions avec les mortelles : la reconnaissance par Zeus de l'infériorité de son pouvoir.

§ 59

Suivant la même structure que la présentation consacrée à la guerre de Troie, la réflexion consacrée à la puissance de la beauté s'achève en exposant, comme autorité ultime, le regard que lui portent les dieux. Deux idées sont soutenues. Les dieux mêmes sont maîtrisés par la beauté et ils l'admettent ; ensuite ils honorent la beauté : les déesses, en célébrant leurs unions comme autant de belles actions, et tous, en récompensant ceux qui disposent de cette vertu. Un certain nombre de situations qui divergent des représentations traditionnelles des dieux sont ainsi mises en scène, comme si elles ne posaient aucune difficulté, et le propos exploite toujours toutes les dimensions de la beauté, physique et morale, les entremêlant pour montrer combien elle est la valeur la plus honorée, même par les dieux.

A.1. *Le paradoxe de la soumission volontaire du maître absolu, preuve de la puissance de la beauté.*

La phrase de transition annonce d'emblée que les dieux, à l'image des hommes, reconnaissent la puissance de la beauté. Le rhéteur passe de l'exposé des opinions humaines, censées être constatables par tous et donc aisément à la portée de l'orateur, à l'évocation des comportements des dieux et des pensées qui les régissent, comme s'il en avait une connaissance égale, sans justifier à aucun moment sa légitimité d'expert en la matière.

Il est d'abord affirmé que Zeus lui-même reconnaît la supériorité de la beauté et la formulation employée souligne le caractère paradoxal d'une telle situation, par le contraste entre son statut (il est le maître de tout, ὁ κρατῶν πάντων), l'exercice permanent de sa propre puissance, et l'attitude qu'il adopte face à la beauté, de manière réfléchie de surcroît. Le contraste établi entre la puissance du dieu et le fait qu'il cède à la beauté et s'y soumet n'est pas nouveau. L'*Hymne homérique à Aphrodite* célèbre la capacité de la déesse à faire céder tous les mortels et les dieux (à l'exception des trois déesses vierges), même Zeus, décrit comme le plus grand des dieux :

καί τε παρὲκ Ζηνὸς νόον ἤγαγε τερπικεραύνου,
 ὅς τε μέγιστός τ' ἐστί, μεγίστης τ' ἔμμορε τιμῆς·
 καί τε τοῦ εὔτε θέλοι πυκινὰς φρένας ἐξαπαφοῦσα
 ῥηϊδίως συνέμιξε καταθνητῆσι γυναιξίν... *Hymne homérique à Aphrodite* 36-39,

« Elle conduisit même à la déraison Zeus qui aime la foudre, lui le plus grand, qui a obtenu la considération la plus grande, et quand elle le souhaitait, trompant son esprit avisé, elle l'unit aisément à des mortelles... ».

Chez Euripide, dans le discours de défense qu'Hélène prononce face à Hécube et Ménélas, juste après avoir affirmé qu'elle avait permis le bonheur de la Grèce (passage évoqué dans notre commentaire du § 51 de notre discours), Hélène explique que Pâris est venu accompagné d'Aphrodite à Sparte, alors même qu'elle était elle-même abandonnée par son époux. Hélène soutient qu'elle ne peut être tenue responsable par Ménélas d'avoir cédé à la déesse qui soumet Zeus même :

τὴν θεὸν κόλαζε καὶ Διὸς κρείσσων γενοῦ,
 ὃς τῶν μὲν ἄλλων δαιμόνων ἔχει κράτος,
 κείνης δὲ δοῦλός ἐστι· συγγνώμη δ' ἐμοί. Euripide, *Troyennes* 948-50,

« Châtie la déesse et sois plus fort que Zeus qui a le pouvoir sur les autres divinités mais qui de celle-ci est l'esclave : et le pardon pour moi ! ».

Le paragraphe suivant fera précisément écho à ces sources, dont on peut suggérer qu'elles constituent l'arrière-plan à partir duquel Isocrate construit son propos. Toutes deux pointent un paradoxe dans l'attitude du maître des dieux et des hommes. Dans l'hymne homérique, il est nuancé par les vers suivants du poème, où Zeus prend sa revanche, en faisant à son tour céder Aphrodite à l'amour. Chez Euripide, le paradoxe reste fort car il est dit que Zeus se soumet à Aphrodite.

La situation décrite dans l'éloge est tout aussi problématique que celle décrite par Hélène chez Euripide, elle l'est même davantage comme le remarque S. Zajonz, car tandis que le dieu est trompé par la déesse selon l'hymne homérique, et qu'Hélène dans les *Troyennes* mentionne juste son état de soumission à Aphrodite, Isocrate insiste sur la soumission volontaire de Zeus (à la beauté cette fois)¹ : il juge digne (ἀξιοί) d'agir ainsi, à plusieurs reprises, et s'y prépare avec soin (ce que suggère la τεχνή mentionnée à la fin du § 59). Cette soumission est d'abord rendue par l'adjectif ταπεινός : chaque fois qu'est mentionné le fait qu'une chose ou une personne devient « humble » alors qu'elle

1 ZAJONZ 2002 p. 267.

ne l'est pas initialement, cela dénote une situation de faiblesse et d'infériorité. On trouve l'adjectif employé chez Hérodote, quand celui-ci rapporte le rêve de Xerxès dans lequel un dieu lui enjoint de porter la guerre en Grèce, sous peine que son royaume grand et puissant (μέγας και πολλός) devienne rapidement modeste, ταπεινός (VII 14). Dans l'*Hécube* d'Euripide, la reine de Troie rappelle à Ulysse que dans le passé il fut humble face à elle, lorsqu'après qu'il se fut introduit dans Troie et qu'elle l'eut reconnu il la supplia de ne pas révéler son identité¹. Être ταπεινός signifie donc la reconnaissance qu'il existe un individu ou une chose plus grande ou dont on dépend². Que ce soit le maître de tous, Zeus, qui adopte ce comportement, constitue donc un problème qu'a déjà représenté Eschyle dans le *Prométhée enchaîné*. Océan y reproche à Prométhée, enchaîné depuis peu, de ne pas se montrer humble, ταπεινός, alors qu'il subit le courroux de Zeus : ce dernier est le nouveau maître et Prométhée doit cesser ses critiques à son égard s'il veut éviter que ses maux empirent³. Devenir ταπεινός serait selon Océan une attitude salutaire pour Prométhée, qui impliquerait de se soumettre au pouvoir de Zeus. Plus loin, Prométhée annonce par une prophétie que Zeus lui-même deviendra humble après son mariage et la naissance du fils qui le renversera :

ἦ μὴν ἔτι Ζεύς, καίπερ αὐθάδης φρενῶν, ἔσται ταπεινός, οἷον ἐξαορτύεται
γάμον γαμεῖν, ὃς αὐτὸν ἐκ τυραννίδος θρόνων τ' ἄιστον ἐκβαλεῖ, Eschyle *Prométhée enchaîné* 907-10,

« En vérité Zeus un jour, quoiqu'il soit présomptueux, sera humble, compte tenu du mariage qu'il s'apprête à contracter qui le jettera, anéanti, à bas du pouvoir absolu et du trône ».

Zeus encourt un risque lourd, la perte définitive de son pouvoir. Dans l'*Éloge d'Hélène* également, que Zeus devienne humble signifie que son statut de maître absolu est remis en cause, ou plutôt qu'il le remet lui-même en cause, dans la mesure où sa reconnaissance de la supériorité de la beauté

-
- 1 Euripide *Hécube* 245-46 : Hécube : ἦψω δὲ γονάτων τῶν ἐμῶν ταπεινὸς ὦν; / Ulysse : ὥστ' ἐνθανεῖν γε σοῖς πέπλοισι χεῖρ' ἐμήν, « As-tu touché mes genoux, en te tenant humble ? / Oui, au point que ma main restait comme mourante dans tes vêtements ».
 - 2 Voir notamment, en ce qui concerne le corpus isocratique, le *Panegyrique* § 8 où Isocrate rappelle la capacité du discours à « rendre humbles les choses grandes et donner de la grandeur aux petites », τὰ τε μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος περιθεῖναι, et le discours à *Nicoclès* (II) § 34 où Isocrate souligne la difficulté à paraître à la fois grave et aimable, le risque à vouloir être aimable étant de donner l'impression d'être humble (au sens d'être de basse condition : τοὺς δὲ βουλομένους ἀστείους εἶναι ταπεινοὺς φαινομένους). Brémond et Mathieu jugent ce passage interpolé.
 - 3 Eschyle *Prométhée enchaîné* 320-21 : σὺ δ' οὐδέπω ταπεινός, οὐδ' εἵκεις κακοῖς, / πρὸς τοῖς παροῦσι δ' ἄλλα προσλαβεῖν θέλεις, « Tu n'es pas encore humble et tu ne cèdes pas face aux maux mais tu consens à en ajouter d'autres à ceux que tu as à présent ».

l'amène à quitter son identité divine à travers des morphoses¹ pour s'approcher des belles mortelles (on remarque de nouveau que beauté et incarnations de la beauté ne sont pas distinguées) sous forme de mortel, d'or ou d'animal.

Cette situation rappelle celle des hommes qui se soumettent à la beauté plus agréablement qu'ils ne commandent aux autres (§ 57), mais son caractère paradoxal est partiellement atténué de la même façon que dans ce précédent : de même que les hommes, même soumis aux personnes belles, peuvent toujours commander aux autres, de même l'énoncé du paradoxe concernant Zeus souligne qu'il continue par ailleurs à exercer sa puissance. Cela ne résout toutefois pas entièrement le problème, car même si Zeus reste le maître des autres, il accepte de se montrer inférieur à la beauté, ce qui fragilise tout de même son statut de maître absolu : face à la beauté il se départit de ses deux attributs, κράτος et βία², puisqu'il laisse de côté son statut de maître, κρατῶν, mais aussi, la βία. La situation décrite reste donc problématique, mais elle sert ainsi d'autant mieux le propos : l'attitude de Zeus démontre parfaitement la supériorité absolue de la beauté.

A.2. La présentation orientée des unions de Zeus : la beauté pour seule motivation.

Les quatre exemples de morphose sont présentés de manière concise : dans chaque cas, il est indiqué le nom de la jeune femme avec qui Zeus s'unit et la forme qu'il adopte, parfois le verbe donne une précision sur la nature de l'union. La formule qui introduit les exemples et celle qui la clôture (πρὸς τὸ κάλλος πλησιάζειν, « s'approcher de la beauté, 59b ; θηρώμενος φαίνεται τὴν φύσιν τὴν τοιαύτην, « on le voit partir à la chasse d'une telle nature », 59d) signalent que le seul objectif de Zeus est de côtoyer la beauté. Dans le même sens, les illustrations données ne servent la démonstration qu'au prix de leur réécriture, qui permet de faire de la beauté le seul enjeu de chaque épisode.

Le premier procédé employé pour alimenter cette représentation est l'euphémisation du caractère sexuel des unions. Il n'est pas question d'ἔρωσ, contrairement à ce que l'on trouve dans

-
- 1 Terme repris à M. Bettini, dans son analyse sur la visibilité des dieux homériques, qui explique qu'on ne peut parler de métamorphose pour un dieu, dans la mesure où celui-ci n'abandonne pas une forme de départ pour prendre une forme différente : « Au mieux on parlera de "morphose" ou de "diamorphose", c'est-à-dire la capacité pour une entité dont la forme est, par définition, inconnue et inaccessible à la connaissance, de se déployer par le biais de telle ou telle figure, à chaque fois différente » (BETTINI 2017 p. 26).
 - 2 Hésiode *Théogonie* 385 pour Κράτος et Βία indissociables de Zeus. On trouve les deux substantifs associés notamment dans *l'Odyssée* (IV 415 ; VI 197 ; XIII 143...).

Illiade au sujet d'Alcmène et de Lédà : lorsque Héra cherche à détourner l'attention de Zeus de la plaine de Troie en le séduisant, celui-ci avoue que le désir qu'il éprouve à l'instant pour elle est bien plus fort qu'il ne l'a jamais été pour aucune autre femme, dont il égrène alors la liste qui inclut Danaé et Alcmène¹. Dans les *Oiseaux*, Pisthétère, l'Athénien qui rêve d'une cité des oiseaux, envisage le risque d'un conflit avec Zeus et propose d'interdire aux dieux « de descendre, comme avant, s'unir dans la débauche avec les Alcmènes » et d'autres femmes². Au contraire, les unions de Zeus sont pour partie évoquées de façon métaphorique³ : il « est venu » vers Alcmène (ἦλθε), fut compagnon de Danaé (συνεγένετο), s'est réfugié dans le sein de Némésis (εἰς τοὺς Νεμέσεως κόλπους κατέφυγε) et a même épousé Lédà (ἐνύμφευσεν). Dans le même sens, Zeus ne fait usage pour approcher ces femmes que de l'invention technique (τέχνη), et non de la violence, βία, qui rattacherait ses actes à des violences sexuelles. Zeus n'est ainsi intéressé que par le fait de côtoyer la beauté.

Ensuite, la logique des causes qui régissent l'action de Zeus est renversée. Traditionnellement, le dieu change d'apparence pour s'unir aux mortelles par nécessité. La première cause à cela est que ces femmes sont vertueuses et qu'il est nécessaire d'user de ruse pour s'unir à elles⁴. Alcmène, mariée à Amphytrion, est présentée dans le poème pseudo-hésiodique *Le Bouclier* comme une épouse chaste, qui honore son mari⁵ : prendre les traits de son époux permet à Zeus de s'approcher d'elle en la trompant⁶. Les récits qui concernent Danaé rapportent qu'elle est enfermée par son père pour éviter qu'elle ne mette un enfant au monde⁷ : la pluie d'or est le seul moyen pour Zeus de parvenir dans sa prison. En ce qui concerne Némésis, les *Chants Cypriens* rapportent qu'elle a

1 *Illiade* XIV 315-28, et précisément les vers 320 pour la mention de Danaé et 323 pour celle d'Alcmène.

2 Aristophane *Oiseaux* 556-59 : ὥσπερ πρότερον μοιχεύσοντες τὰς Ἀλκμήνας κατέβαινον.

3 Le verbe πλησιάζω employé pour parler de Zeus qui s'approche de la beauté (59b) et συγγίγνομαι pour son union avec Danaé ont tous deux une connotation érotique au IV^e siècle cf. *LSJ s.v. πλησιάζω* II 3 : c. dat. pers., « have sexual intercourse with » et *s.v. συγγίγνομαι* II 3 (même sens).

4 Ce point a déjà été soulevé par Zajonz (ZAJONZ 2002 p. 267).

5 Ps.-Hésiode *Bouclier* 9-10 : ἦ δὲ καὶ ὧς κατὰ θυμὸν ἔδν τίεσκεν ἀκοίτην / ὧς οὐ πώ τις ἔτισε γυναικῶν θηλυτεράων, « elle honorait en son cœur son époux comme jamais encore une femme n'honora le sien ». Alcmène est désignée comme une « chaste épouse », αἰδοίη παρὰκοιτις, avant et après son union avec Zeus (v. 14 et 46).

6 *Le Bouclier* attribué à Hésiode précise que Zeus procède à une ruse, δόλος (v. 30) et le récit de cet épisode par Phérécyde (tel du moins que le témoignage d'une scholie le rapporte) précise qu'Alcmène a pris Zeus pour son époux, δοκοῦσα τον ἑαυτῆς, Phérécyde fgt. 48 Dolcetti).

7 Les récits au sujet de Danaé sont nombreux (elle fait notamment l'objet de deux tragédies dont quelques rares fragments nous sont parvenus, *l'Acrisios* de Sophocle (du nom du père de Danaé), et la *Danaé* d'Euripide, mais l'évocation de son enfermement n'apparaît explicitement que chez Phérécyde (fgt. 43 Dolcetti) et dans *l'Antigone* de Sophocle (v. 944-50).

cherché à fuir Zeus en changeant à plusieurs reprises de forme¹ : Zeus a procédé de même pour la maîtriser. Enfin, Lédè, épouse de Tyndare, a été approchée par Zeus sous la forme d'un cygne par ruse, selon Euripide² : comme pour Alcmène, la morphose est présentée comme un moyen de la tromper. La seconde cause de ces morphoses réside dans l'incapacité des mortels, déjà évoquée au sujet de la vue par Pâris des déesses au § 42, de soutenir la vue des dieux sous leur véritable forme³. C'est donc parce que les dieux sont trop puissants pour les mortels qu'ils sont contraints d'adopter des formes altérées et inoffensives. Or cette logique est inversée dans l'éloge d'Hélène : le changement d'apparence devient un signe que la beauté est plus puissante que Zeus et qu'il se reconnaît inférieur à elle. Isocrate s'appuie sur une situation traditionnelle et en renverse la cause afin que la puissance soit désormais placée du côté de la beauté et non plus des dieux.

Par ailleurs, en ne retenant succinctement de chaque mythe que l'union du dieu avec une femme, l'exposé passe sous silence le fait que toutes ses unions ont donné naissance à un personnage héroïque, Héraklès, Persée, et Hélène. Il procède ainsi à rebours des récits poétiques, qui insistent traditionnellement, lorsqu'il est question des unions divines, sur les enfants qui en naissent⁴, comme par exemple le *Catalogue des femmes*, qui énumère les noms de femmes remarquables et des enfants qu'elles mirent au monde. Ces naissances sont pourtant parfois présentées comme la cause motivant l'union de Zeus : selon le *Bouclier*, l'intention de Zeus, en s'unissant à Alcmène, est de mettre au monde un défenseur des hommes et des dieux⁵ et les fragments des *Chants Cypriens* laissent entendre que Zeus a conçu Hélène avec Némésis pour permettre la réalisation de son plan, alléger le poids que porte Terre en suscitant la guerre chez les hommes.

Par conséquent, la présentation laisse de côté plusieurs points développés par les récits antérieurs : le fait que les morphoses de Zeus sont une nécessité d'ordre pratique pour approcher les

1 *Chants Cypriens* fgt. 9 Bernabé v. 8-12.

2 Euripide *Hélène* 20-21 : ὄς δόλιον εὐνήν ἐξέπραξ' ὑπ' αἰετοῦ / δίωγμα φεύγων, (Zeus) « qui se prépara un lit de ruse en fuyant la poursuite d'un aigle ».

3 Je renvoie à la note 2 p. 358 pour les références à ce sujet.

4 Diverses études sur le viol dans les récits mythologiques insistent sur le fait que dans ces derniers, la question du consentement des jeunes femmes ne se pose pas, ou en creux seulement : l'accent est essentiellement mis sur la descendance issue de l'union du dieu et de la mortelle (LEFKOWITZ p. 23 et 26 ; HARRIS 2004 p. 70-71).

5 Ps.-Hésiode *Bouclier* 27-32 : ... πατήρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε / ἄλλην μῆτιν ὕφαινε μετὰ φρεσίν, ὡς ῥά θεοῖσιν / ἀνδράσι τ' ἀλφρηστησιν ἀρῆς ἀλκτῆρα φυτεύσαι. / ὦρτο δ' ἀπ' Οὐλύμποιο δόλον φρεσὶ βυσσοδομεύων, / ἰμεῖρων φιλότητος ἐυζῶνοιο γυναικός, / ἐννύχιος... « Le père des hommes et des dieux élaborait un autre tour dans son esprit pour faire naître, pour les dieux et les hommes industrieux, un sauveur contre la ruine : il s'élança de l'Olympe, machinant une ruse dans son esprit, éprouvant du désir pour une femme à la belle ceinture, une nuit ».

mortelles, et que ses unions sont motivées par le désir ou la volonté de donner naissance à des héros dans un but précis. Il fait ainsi de la possibilité d'approcher la beauté la seule motivation des transformations du dieu : les changements d'apparence dégradants qu'il accepte sont la preuve de la valeur de la beauté à ses yeux. Isocrate montre sa capacité à s'appropriier les données mythologiques et à les lire d'une manière nouvelle, adaptée à son propos.

Cependant, ces stratégies et ces objectifs ne justifient pas à eux seuls le problème majeur que posent les deux dernières illustrations, sur l'union de Zeus avec Némésis (la seule déesse parmi les quatre femmes) et Léda : ils constituent deux versions incompatibles d'un même mythe, celui de la naissance d'Hélène. Plusieurs difficultés se superposent. L'union de Zeus avec Némésis et celle avec Léda donnent naissance à Hélène selon deux traditions différentes. La première nous est connue, pour ce qui est des sources littéraires, par les *Chants Cypriens*. Cette tradition est reprise dans une comédie de Cratinos, *Némésis*¹. Celui-ci fait de Némésis, unie à Zeus sous la forme d'un cygne, la mère d'Hélène, mais il associe Léda à cette maternité : elle se serait occupée de l'œuf enfanté par la déesse et dont Hélène éclora. Léda est quant à elle explicitement nommée mère (unique) d'Hélène chez Euripide². Les deux traditions sont donc incompatibles, mais elles sont citées dans notre discours l'une après l'autre, comme s'il s'agissait de deux épisodes différents, pouvant s'ajouter aux précédents. Dans le même temps, le redoublement entre ces deux récits est pointé, par l'usage de l'adverbe « de nouveau », *πάλιν*, pour indiquer que la transformation de Zeus est la même pour Léda que pour Némésis.

Le discours ne se contente pas d'énoncer une sorte de doublet en faisant comme s'il n'y avait aucun problème de cohérence : il crée également une confusion entre les deux traditions, associant à l'une des caractéristiques qui appartiennent à l'autre. L'union de Zeus et Némésis est clairement présentée comme un viol dans les *Chants cypriens*, or cette donnée est niée ici : la phrase suivante insiste sur l'absence de violence de la part de Zeus (59c : οὐ μετὰ βίας) et, loin de mentionner comme dans les *Chants cypriens* que Némésis a cherché à fuir le dieu (v. 4), le discours évoque le fait que Zeus se réfugie dans le sein de Némésis, εἰς τοὺς Νεμέσεως κόλπους κατέφυγε. Or, c'est avec Léda que le dieu adopte ce comportement dans l'*Hélène* d'Euripide : Hélène raconte dans le prologue que sous les traits d'un cygne, il a feint de fuir un aigle, ὑπ' αἰετοῦ / δίωγμα φεύγων (*Hélène* 20-21) et le chœur rappelle plus loin qu'Hélène est issue de cette tentative fructueuse de Zeus de se réfugier

1 D'après Ératosthène, qui évoque la pièce dans les *Catastérismes* (I 25).

2 Euripide *Hélène* 17-21 et 1680 ; *Oreste* 1386 ; *Iphigénie à Aulis* 796 ; *Iphigénie en Tauride* 440.

« dans le sein » de Lédà (ἐν κόλποις)¹. Isocrate procède donc non seulement à un renversement du rôle de Némésis, qui de victime cherchant à fuir devient celle auprès de qui Zeus se réfugie, mais il lui attribue aussi le rôle de Lédà².

Il serait difficile de penser que ce redoublement pouvait passer inaperçu, quand bien même Isocrate n'évoque pas les enfants nés de ces unions ; il concerne en outre le sujet du discours, Hélène, et les pièces de Cratinos et d'Euripide incitent à penser que les deux traditions sont connues à l'époque classique. Quels peuvent alors être les effets de la présence concomitante de ces deux traditions ? Selon S. Zajonz, le discours pointe le fait que l'harmonisation entre les épisodes mythologiques énoncés est secondaire pour son propos. Cela montrerait qu'Isocrate fait un usage contradictoire du matériau mythique : celui-ci serait à la fois le terreau de son argumentation, et une matière dont il relativiserait la valeur en prenant ses distances avec ce que cette matière a de contraignant. Zajonz en conclut que c'est là un signe du caractère ludique de l'éloge³.

L'interprétation de Zajonz ne me semble juste qu'en partie. Elle est la seule à poser clairement le problème, à savoir que le discours associe deux versions incompatibles sans chercher à établir entre elles une cohérence, et à tenter de comprendre ses implications. Mais cela n'implique pas pour autant que le discours ne se prend pas au sérieux sous prétexte qu'il userait du matériau mythique à sa guise : le matériau mythique est fondamentalement malléable et Isocrate ne fait pas autre chose que les *Chants Cypriens*, Cratinos ou Euripide, qui, selon leur propos, accordent telle ou telle origine à Hélène. La différence est qu'Isocrate associe ces deux traditions. Or on trouve aussi une autre association de deux traditions dans les *Travaux et les Jours*, où Hésiode mentionne deux Éris et leur deux lignées, l'une louable et l'autre blâmable, ce qui a paru contradictoire avec la présentation d'une seule Éris (celle qui est blâmée dans les *Travaux et les Jours*) dans la *Théogonie*⁴. Dans ce poème,

1 Euripide *Hélène* 1144-46 : σὺ Διὸς ἔφυς, ὧ Ἑλένα, θυγάτηρ / πτανὸς γὰρ ἐν κόλποις σε Λή/δας ἐτέκνωσε πατήρ, « toi, fille de Zeus, Hélène – car c'est sous forme d'oiseau, dans le sein de Lédà, que ton père t'a engendrée ».

2 À l'inverse, Zeus « a épousé » Lédà, ἐνύμφευσεν. Ce verbe, qui évoque une union dans un cadre institutionnalisé et qui clôt la liste des liaisons de Zeus, participe de l'insistance sur le fait qu'elles se réalisent sans violence (la question du viol ne se posant jamais au sein du couple marié, HARRIS 2014 p. 76).

3 ZAJONZ 2002 p. 269 : « Ob diese Beispiele miteinander harmonieren, ist dabei nicht nur nebensächlich, sondern soll durch die Konfrontation widersprüchlicher Versionen offenbar auch als nebensächlich erkannt werden. Isok distanziert sich damit demonstrativ von der Verbindlichkeit des Mythos und relativiert zugleich indirekt den Wert des Materials, auf das er seine Argumentation im wesentlichen stützt. Der spielerische Charakter des Enkomions wird hier einmal mehr evident ».

4 Le poète évoque aux vers 11 à 13 une Éris blâmable, associée à la guerre et l'autre, louable, associée au travail (ἔργον). Rousseau a montré, dans son commentaire de l'ouverture des *Travaux et Jours*, qu'Hésiode revendiquait, par la mention de ces deux Luites, l'héritage de la poésie épique, où c'est grâce à l'Éris guerrière que les héros accomplissent des exploits. Toutefois, il lui associe le blâme et lui

la contradiction n'est qu'apparente puisque l'une des Éris se substitue à l'autre. Isocrate se distingue donc aussi de ce que propose Hésiode puisque lui ne cherche pas à concilier les deux versions de la généalogie d'Hélène, il les combine. Mais ce n'est pas là simplement un jeu ou le fait qu'il se soucie peu de cohérence. La combinaison a la même fonction que la substitution d'une Éris à une autre chez Hésiode, ou que l'emploi d'une version ou d'une autre par les autres poètes : elle sert son propos. En effet, même s'il est possible que celui-ci produise un effet humoristique, le redoublement de l'origine d'Hélène est parfaitement adapté à l'éloge car il permet de mettre en valeur la fille de Zeus. En creux, cette dernière est en effet présente, comme fruit des unions de Zeus, aux côtés d'autres héros, Héraklès et Persée, mais elle est présente par deux fois : le redoublement donne à Hélène plus de place qu'aux autres demi-dieux, on peut même suggérer qu'il pointe que la tradition s'est particulièrement intéressée à l'origine d'Hélène. Et de quelque façon qu'elle s'y soit intéressée, elle considère comme établi que son père est le premier des dieux. On perçoit là une différence avec ce qu'Isocrate a dit de Thésée, en évoquant son père humain et son père mortel au § 18, mais surtout de ce que Gorgias a dit d'Hélène, qui fait de Zeus le véritable père d'Hélène mais rappelle tout de même que Tyndare est cité aussi comme son père. Enfin, quelle que soit la mère qui lui est attribuée, elle fut d'une telle beauté que Zeus s'en approcha humblement, mais de surcroît sa mère pourrait être, elle aussi, de nature divine. Par conséquent, le redoublement affirme qu'Hélène est du côté de la divinité et de la beauté.

Ceci n'explique toutefois pas pourquoi Némésis se voit attribuer le rôle de protectrice que Léda a traditionnellement. Sur ce point, Isocrate tire profit de la proximité des deux traditions pour donner à la première les caractéristiques de la seconde et ainsi lui ôter ce qu'elle a de problématique, à savoir le fait que l'union de Némésis et de Zeus soit un viol, par lequel il met en place son projet de faire disparaître la race des héros. Dans le même sens, la dernière proposition du paragraphe affirme plus explicitement l'absence de viol : la mention de la βία a la double fonction de souligner que Zeus se défait de ses attributs face à la beauté et d'écarter l'idée qu'Hélène puisse être le fruit d'un viol. Alors que nous avons remarqué, pour d'autres passages, que ce qui pose problème dans la tradition est simplement occulté, ici le discours, en évoquant la βία, met en avant un élément qui pourrait mettre en péril sa démonstration, pour mieux le balayer.

Par conséquent, Isocrate réalise bien l'objectif annoncé : son argumentation défend l'idée que la beauté est puissante et rehausse la valeur d'Hélène, en l'associant à la beauté par sa mère (ou ses

substitue l'autre Éris, grâce à laquelle il propose une nouvelle forme de poésie épique, où ce n'est plus la guerre mais le travail qui permet aux mortels de se distinguer et d'être honorés (ROUSSEAU 1996 p. 115-32).

mères) et à la divinité, et en révisant de manière positive ce qui pouvait ternir son image (elle n'est plus le fruit d'un viol destiné à la ruine des héros).

B. L'amour des déesses pour les beaux mortels : une justification à l'union d'Hélène et Pâris.

§ 60

S'intéressant désormais au comportement de tous les dieux et en particulier des déesses, le discours cherche à démontrer que les dieux privilégient davantage que les hommes la beauté. Deux situations distinctes illustrent cette idée : l'indulgence des dieux en cas d'adultère des déesses et le fait que celles-ci souhaitent que leurs amours pour les beaux mortels soient célébrées. À la différence du paragraphe précédent, aucun dieu n'est nommé et aucun épisode précis n'est mentionné dans la seconde partie consacrée à l'attrait des déesses pour la beauté : cette absence de précision crée l'impression d'un consensus et l'effet d'une généralité, comme si les faits présentés étaient valables pour toutes et en permanence. Ceci permet de suggérer que, perçu par les dieux, le comportement d'Hélène ne pourrait être répréhensible ou jugé honteux.

Dans la première situation, l'opposition entre l'attitude des dieux et celle des mortels est renforcée par la désignation des déesses à l'aide du nom *γυνή*, habituellement réservé pour les mortelles mariées ou, à l'époque archaïque, pour les mortelles opposées aux déesses¹. Ce terme établit un point commun entre les sphères divine et humaine qui renforce la comparaison, mais il fournit aussi un indice sur la faute commise par les déesses et pour laquelle elles sont pardonnées : les nommer du nom qui désigne les épouses signifie qu'elles commettent un adultère lorsqu'elles sont maîtrisées par la beauté.

La seconde proposition présente un paradoxe et une contradiction. Les déesses sont vaincues, de surcroît par une beauté mortelle, mais sans être honteuses ; ensuite elles sont vaincues mais actives : la même situation, l'union avec les mortels, est en effet évoquée une première fois comme

1 cf. *LSJ s.v.* *γυνή* II pour « épouse » et III pour « mortelle ». Voir par exemple pour l'opposition avec les déesses : *Iliade* XIV 315, où dans la scène de la *Dios apatè*, Zeus dit à Héra n'avoir jamais éprouvé comme maintenant « du désir pour aucune déesse ni femme de cette façon », οὐ (...) ὧδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικός ; *Odyssée* X 228 : ἡ θεὸς ἠὲ γυνή... et la formule « femme semblable aux déesses » (*γυνή* εἰκυῖα θεῆσιν, *Iliade* XI 638...). Les déesses sont habituellement désignées en tant qu'épouses par le terme *ἄκοιτις*, *πόσις* (*Iliade* VII 411...), *παράκοιτις* (*Iliade* XVIII 184) ; *ἄλοχος* (*Iliade* XVIII 356 ; Euripide *Hélène* 674).

un simple événement (τὸ γεγενημένον ὡς αἰσχύνῃν ἔχον, « comme si ce qui avait eu lieu était un sujet de honte ») mais une seconde fois comme des actions grâce au verbe πράττω (ὡς καλῶν ὄντων τῶν πεπραγμένων, « dans la mesure où leurs actions étaient belles »). Le verbe πράττω confère un rôle actif aux déesses : on retrouve l'idée, que j'ai soulignée à l'issue de la présentation de la puissance de la beauté dans le monde humain, qu'elle est une force motrice : plus particulièrement, la beauté physique conduit vers la beauté morale, et c'est ce qui justifie ici la volonté des déesses d'être chantées.

En l'absence d'exemples précis, les affirmations générales qui sont faites sont difficiles à remettre en cause, mais on constate que, alors qu'un certain nombre d'épisodes mythologiques rapportent les amours des déesses, aucun ne correspond tout à fait aux énoncés.

La mention de l'adultère d'une déesse ne fait écho, sauf erreur de ma part, qu'à un épisode : les amours d'Arès et Aphrodite, où les amants sont surpris en flagrant délit par Héphaïstos, qui les expose, emprisonnés dans des rets métalliques, à la vue de tous les dieux. Mais deux éléments ne correspondent pas à l'affirmation d'Isocrate. Arès n'est pas un mortel, or l'usage du terme γυνή pour désigner les déesses invite plutôt à considérer que les déesses, comme les épouses humaines, commettent l'adultère avec des mortels. Le second problème est qu'Aphrodite n'est pas vraiment pardonnée, dans le récit qui est fait de cette scène par l'aède Démodikos dans l'*Odyssée*. Le dieu forgeron ne se contente pas d'humilier publiquement Aphrodite et Arès ; il demande à être remboursé par Zeus des présents de nocces qu'il a offerts pour épouser la déesse. Les dieux rassemblés confirment qu'une dette lui est due, que doit payer Arès mais que Poséidon réglera si ce dernier fait défaut¹. La scène s'achève sur cet accord et le retour de chacun des amants dans son domaine respectif : on est loin d'un pardon accordé à Aphrodite.

Sans qu'elles soient présentées comme des adultères, plusieurs unions de déesses et de mortels ont été chantées. Sans être exhaustif sur le sujet, il faut mentionner que Calypso compare dans l'*Odyssée*, au moment de rendre sa liberté à Ulysse selon l'ordre des dieux, sa situation aux amours d'Aurore pour Orion et de Déméter pour Iasion². On sait par ailleurs qu'Aurore fut également prise de passion pour Tithon (j'y reviendrai). Les derniers vers de la *Théogonie*, à partir du vers 965, constituent un catalogue d'unions de déesses et de mortels et des enfants qui en furent issus³.

1 *Odyssée* VIII 317-18 pour la requête d'Héphaïstos à son beau-père Zeus, v. 332 pour la remarque des dieux réunis puis v. 346-56 pour l'engagement de Poséidon.

2 *Odyssée* V 118-28.

L'amour et le deuil d'Aphrodite pour Adonis sont mentionnés pour la première fois chez Sappho¹. Les deux unions les plus célèbres et développées sont celle de Thétis et Pélée, exposée dans *l'Illiade*, et celle d'Aphrodite et Anchise, que chante *l'Hymne homérique à Aphrodite* pour célébrer les ἔργα d'Aphrodite. Néanmoins, jamais il n'est question de la volonté des déesses d'être chantées. Leur union avec un mortel est au contraire vécue par Thétis et Aphrodite comme dégradante. Thétis, d'abord, n'a même pas été vaincue par la beauté de Pélée mais contrainte par Zeus à l'épouser². Aphrodite ne se satisfait pas quant à elle de s'être unie à Anchise : le fils qu'elle mettra au monde, dit-elle à son amant, sera appelé Énée parce que leur étreinte lui fit ressentir une terrible angoisse ; cette étreinte sera aussi désormais pour elle un lourd sujet de reproches, et la déesse reconnaît avoir perdu la raison³. Loin de vouloir que son union soit chantée, Aphrodite menace Anchise des foudres de Zeus s'il révèle qu'il a conçu Énée avec elle (v. 286-87) : l'existence même de l'hymne est le signe que le Troyen lui a désobéi.

Les deux affirmations d'Isocrate sur le pardon des dieux aux déesses adultères et la volonté des déesses d'être chantées ne correspondent à aucun récit que l'on connaisse : pour illustrer son propos, il attribue ainsi aux dieux des considérations qui ne sont fondées sur aucune situation précise, mais dont la teneur ne peut être contestée en l'absence d'exemples précis.

La comparaison au début du §60 invite à mettre en parallèle le regard porté par les dieux à leurs épouses adultères et celui que les mortels portent à leurs épouses. Parmi ces dernières, on pense notamment à Héléne, elle aussi épouse adultère, dont on peut considérer qu'elle a cédé à la beauté de Pâris : c'est ce qu'affirment notamment Sappho dans le poème 16 L.P. ou encore Hécube

3 Après la prière du poète aux déesses de chanter « toutes les déesses qui, après avoir partagé la couche de mortels, engendrèrent des enfants semblables aux dieux », ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι / ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιεικέλα τέκνα (Hésiode *Théogonie* 967-68). L'authenticité de ce passage est, comme ceux qui le précèdent, très discutée. Pour un aperçu de la discussion, voir CLAY 2003 p. 162 sq. et PACHE 2008 note 2 p. 221. Ce catalogue mentionne par exemple au vers 969 l'union de Déméter et Iasion évoquée dans *l'Odyssée*, au vers 975 celle d'Harmonie et Cadmos qu'on retrouve chez Pindare (*Dithyrambe* fgt. 70b Maehler v. 27) et Euripide (fgt. 12 Page v. 138), aux vers 1004-05 celle de Psamathee et Éaque qu'Héléne mentionne dans *l'Héléne* d'Euripide v. 7.

1 Sappho fgt. 140a L.P. = Campbell.

2 *Illiade* XVIII 432-34, ἐκ μὲν μ' ἀλλάων ἀλιάων ἀνδρὶ δάμασσεν / Αἰακίδῃ Πηληϊ, καὶ ἔτλην ἀνέρος εὐνήν / πολλὰ μάλ' οὐκ ἐθέλουσα, « (Zeus) m'a soumise, entre toutes les divinités marines, à un mortel, l'Éacide Pélée, et j'ai subi le lit d'un mortel, beaucoup de souffrances, contre ma volonté ». Pindare le premier fait allusion au fait que Pélée a dû déjouer les multiples métamorphoses par lesquelles elle tentait de lui échapper (Pindare *Néméennes* III 35 et IV 62-65).

3 *Hymne homérique à Aphrodite*, v. 198-99 pour la « terrible angoisse », αἰνὸν ἄχος ; v. 247-48 pour les reproches : αὐτὰρ ἐμοὶ μέγ' ὄνειδος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν / ἔσσεται ἡματα πάντα διαμπερὲς εἶνεκα σεῖο, « Et les dieux immortels auront contre moi un lourd sujet de reproche chaque jour, sans cesse, à cause de toi » et v. 253-54 pour la perte de la raison.

chez Euripide, dans les *Troyennes*. Le pardon des dieux et la volonté des déesses ne sont que des marques de l'estime portée à la beauté, que les mortels n'adoptent pas : ils n'honorent donc pas la beauté autant qu'il est possible de le faire. Surtout, cela implique que du point de vue des dieux, l'adultère est une faute vénielle, et que du point des déesses, l'union avec un beau mortel est une belle action. Autrement dit, du point de vue divin, l'union d'Hélène avec Pâris est non seulement pardonnable, mais elle est en outre une belle action. Ainsi le discours justifie en creux un fait qu'il n'évoque même pas directement¹, en le considérant uniquement du point de vue de la beauté et en faisant abstraction de toute autre perspective².

§ 60b

La remarque sur les déesses qui considéraient accomplir de belles actions est une première étape introduisant une considération morale de la beauté dans le monde des dieux. La dernière proposition fait cette fois explicitement de la beauté une vertu. Nous avons là l'aboutissement de toute la réflexion entreprise depuis le § 54 : la beauté a d'abord été comparée à des vertus, mais sans qu'il soit clairement dit qu'elle en était une elle-même ; puis tout l'exposé a étroitement mêlé ses dimensions physique et morale. Désormais ce sont les dieux, autorité ultime, qui reconnaissent qu'elle est une vertu, et même celle qu'ils estiment le plus : Hélène est définitivement dotée de la plus grande des qualités morales.

-
- 1 Voir en ce sens BLONDELL 2013 p.241 : « Helen's erotic desire and agency are thus finally acknowledged, albeit extremely obliquely ». Blondell considère néanmoins que le passage justifie l'adultère d'Hélène en tant que future déesse, parce qu'elle sera ensuite présentée comme une déesse et que c'est à ce titre qu'elle est disculpée de son adultère. Il n'est pas nécessaire d'anticiper cet aspect de la figure d'Hélène : nous avons remarqué que le début du § 59, avec la comparaison du privilège accordé à la beauté par les dieux et par les hommes et l'emploi du nom γυνή, souligne combien les hommes honorent moins la beauté que les dieux. Ces derniers servent de figure d'autorité à l'idée que l'adultère peut être pardonné et que l'amour pour un beau mortel n'est pas un sujet de honte.
 - 2 Dans les *Troyennes*, Hélène a déjà défendu l'idée que son union avec Pâris était pardonnable, et la justification n'était alors pas la puissance de la beauté mais celle d'Aphrodite : la présence de la déesse, qui rend même Zeus esclave, aux côtés de Pâris amène Hélène à conclure qu'elle mérite le pardon, συγγνώμη (Euripide *Troyennes* 950). Zajonz considère également que l'argumentation vise ici à justifier Hélène mais elle cherche à comprendre pourquoi Isocrate, ainsi que d'autres auteurs, considèrent que l'adultère des déesses n'est pas un problème (ZAJONZ 2002 p. 270-71 : « Wenn Isokrates demgegenüber die Nachsicht der Götter mit ihren Frauen hervorhebt, so ist dies insofern berechtigt, als deren ausserehelichen Abenteuer keine der attischen Gesetzgebung vergleichbaren Konsequenzen nach sich zogen. Dies dürfte aber weniger mit der besonderen Wertschätzung der Schönheit durch die Götter als mit dem Bestreben der Mythographen zu erklären sein, die "olympischen Familienverhältnisse" nicht durch Scheidungen und Verstossungen zu komplizieren »). Mais l'idée que l'adultère ne poserait pas de problème est à nuancer pour les raisons que j'ai évoquées ; ensuite, ce qui compte dans ma perspective est de constater qu'Isocrate fait comme si l'adultère n'était à considérer qu'en terme de beauté : les problèmes moraux et sociaux (l'adultère jette un doute sur la descendance) sont évacués.

La logique de l'argument qui introduit cette idée est contestable : la soi-disant preuve qui est apportée repose sur une comparaison qui n'est aucunement justifiée, en l'absence de données précises sur le nom et le nombre de personnes immortalisées dans les deux cas. On peut bien sûr songer à certains noms, parmi les beaux mortels : Ganymède enlevé par Zeus pour être échanton des dieux, Tithon, pour qui Aurore demande à Zeus l'immortalité¹. Mais ces échos montrent que l'argument a ses limites : il a été remarqué, notamment par D. Auger et C. Delattre, que devenir immortel en raison de sa beauté est problématique dans la tradition mythologique. Tithon devient certes immortel mais éternellement sénile, puisque Aurore a demandé pour lui l'immortalité en omettant de demander qu'il reste jeune. Ganymède au contraire reste un éternel *éromène*, sort qui est censé rester passager chez un jeune homme avant qu'il ne s'accomplisse en tant qu'homme². En outre, la mention du don d'immortalité juste après celle de la volonté des déesses d'être chantées fait particulièrement écho, de nouveau, à l'*Hymne homérique à Aphrodite*. La déesse y annonce à Anchise qu'elle ne demandera pas l'immortalité pour lui et justifie cela par l'exemple de Tithon. La « preuve » ne fonctionne précisément pas pour l'épisode auquel il a été fait particulièrement allusion.

Ainsi, le propos égrène des affirmations qui ne sont nullement fondées mais qui, peu à peu, contribuent à représenter la beauté comme la plus grande des vertus, et instillent des éléments de justification, comme une défense indirecte, des actes accomplis par Hélène et les héros qui l'ont entourée. Le tout est ponctué de nombreuses remarques sur le caractère logique de la démonstration et le fait que tout ce qui est dit est aisément constatable : l'argumentation est donc fragile, mais sa fragilité est masquée par le fait qu'elle ne cesse d'affirmer sa force.

-
- 1 La première attestation du mythe de Ganymède se trouve dans l'*Iliade*, XX 231-33, et le cas de Tithon est longuement exposé dans l'*Hymne homérique à Aphrodite* (v. 218638, après la mention de Ganymède v. 202-17).
 - 2 AUGER 2008 p. 52-54 ; DELATTRE 2008 p. 57-58 et note 9 : Delattre remarque qu'Anchise obtient finalement un sort plus favorable en restant mortel.

V. CONCLUSION DU QUATRIÈME ARGUMENT.

Pour démontrer la puissance de la beauté, le discours s'appuie sur le comportement des hommes envers ce qui est beau. La structure générale de l'argumentation reste semblable à celle de la partie précédente : le comportement des hommes est d'abord décrit, et vient ensuite celui des dieux, qui servent de figure d'autorité ultime.

Au-delà de cette division en deux volets, ce passage contraste avec le reste du discours : la partie consacrée aux hommes offre une réflexion plus théorique détachée des récits mythologiques. À partir d'une comparaison abstraite de notre estime pour ce qui est beau et pour ce qui possède ou ne possède pas une vertu, le propos devient progressivement plus concret en se focalisant sur l'attitude des hommes envers les beaux objets, puis sur notre comportement envers les personnes belles, et enfin sur les réponses judiciaires et politiques apportées au comportement de celles-ci. Cette réflexion sur la beauté et ce qui est beau fait particulièrement écho à celle développée par les disciples de Socrate et, en particulier, au discours de Diotime dans le *Banquet*, qui, elle, procède en ordre inverse : en commençant par parler des beaux corps, elle s'éloigne peu à peu des objets concrets pour s'intéresser à l'idée du Beau. Cette progression inverse souligne que le propos d'Isocrate n'est pas de réfléchir à la nature de la beauté mais uniquement aux implications pratiques de l'importance de la beauté chez les hommes et les dieux : même si ces auteurs discutent probablement, la perspective d'Isocrate diffère de celle de Platon. Son discours ne vise pas à définir le beau mais à voir en quoi l'attrait des hommes et des dieux pour le beau sert l'éloge d'Hélène. Ainsi, même si ce passage ne parle pas directement d'elle et s'avère plus théorique, il faut se garder de l'analyser en le détachant du reste du discours.

Le passage progresse également sous la forme d'une gradation dans la description du comportement des hommes : d'abord il est question d'honorer, estimer, aimer ce qui est beau et comparé à ce qui possède une vertu et pour finir les hommes adoptent une attitude religieuse envers les beaux corps. La plus solide et marquante illustration de la puissance de la beauté réside donc dans les corps : c'est dans le domaine physique, pratique, que la compréhension des choses et l'implication des hommes sont les plus accrues. Nous avons ici un exemple concret de l'intérêt d'Isocrate pour le domaine pratique.

Chacun des temps de l'argumentation, dans la partie consacrée aux hommes, est construit à partir des mêmes idées générales (la beauté ou le beau ne sont considérés qu'à travers leurs manifestations ; le caractère physique et le caractère moral de la beauté sont intriqués) et des mêmes structures : on trouve à chaque fois une opposition entre ce qui est beau et une autre catégorie, et au sein de cette opposition sont développées des comparaisons (entre la force de la volonté d'acquiescer et celle du désir des belles choses au § 55 ; entre le fait de servir la beauté et de commander les autres en 57a ; entre les peines encourues par les prostitués et par les agresseurs en 58).

L'analyse permet de constater que l'argumentation n'en est pas vraiment une : la démonstration de la puissance de la beauté se compose d'une accumulation d'affirmations qui surenchérissent sur les précédentes, sans justification. Ces affirmations reconfigurent, pour les besoins de la discussion, les informations présentes dans la tradition mythique (les deux épisodes mythologiques de la naissance d'Hélène sont additionnés ; l'immortalité offerte aux belles personnes est érigée en preuve de l'intérêt des dieux pour la beauté alors qu'elle n'illustre pas les épisodes auquel il semblerait que le texte fasse écho). Et d'autres de ces affirmations se révèlent contestables à plusieurs niveaux : pour les thèses défendues (sur les agresseurs moins sanctionnés que les prostitués notamment, ou l'absence de honte des déesses lorsqu'elles cèdent à l'amour) et pour l'absence de clarté : de quelles choses belles et éléments possédant ou ne possédant pas de vertu est-il question au § 54 ? Les objets utiles et les objets beaux s'excluent-ils mutuellement ?

Mais le discours reste cohérent en apparence et affirme effectivement que la beauté est puissante aux yeux des hommes et des dieux. Les procédés récurrents qui participent de l'entreprise de persuasion sont les suivants.

1/ La répétition des idées.

Le discours ne s'éloigne jamais de son sujet et les mentions de la beauté sont récurrentes, le beau est même décliné : aux côtés des belles réalités, beaux objets, belles personnes, on trouve l'idée que la vertu est le plus beau des modes de vie ; ceux qui se soumettent au beau sont *φιλόκαλοι* ; les déesses en s'unissant aux mortels accomplissent de belles actions. L'idée de la supériorité du beau passe d'abord par le fait que le beau est partout, sous différentes formes.

Comme nous l'avions remarqué pour les précédentes parties du discours, le discours ne cesse de soutenir qu'il est logique et qu'il ne fait qu'énoncer ce que tout le monde peut constater : il prétend notamment rapporter une expérience commune et donc s'appuyer sur le consensus.

Le caractère répétitif des structures syntaxiques (l'accumulation des consécutives¹ dans tout le discours, et dans cette partie en particulier les oppositions) contribue à occulter les faiblesses de l'argumentation, en rendant le lecteur moins vigilant au détail et aux évolutions à l'intérieur des oppositions, des comparaisons et des consécutives.

2/ L'imprécision du propos et ses ambiguïtés.

Le propos est imprécis à plusieurs niveaux. Il est difficile de comprendre quelles catégories de belles choses et de choses qui manquent d'une vertu sont évoquées au § 54 ; la raison pour laquelle la force du désir envers les beaux objets est plus forte que la force de la volonté d'acquérir les autres objets n'est pas claire. Même une fois que le propos se fait plus concret, il reste imprécis par l'absence de contexte concernant les unions de Zeus aux mortelles, ou l'absence d'exemples concernant les amours des déesses.

À ces flous concernant ce à quoi le discours fait allusion, s'ajoute le fait qu'il amène progressivement certaines idées (la perception de la beauté comme quelque chose de divin est annoncée une première fois au § 54 en introduction, mais l'idée est reprise par étapes aux paragraphes 56 à 58 ; on peut penser aussi à la présentation de la dimension morale de la beauté, de plus en plus nette au fur et à mesure du discours), exploite le double sens des mots ou leur connotation : celle du verbe ἀτιμάζω du § 58, qui désigne le fait de priver d'honneur mais renvoie aussi à une sanction juridique ; celle du terme ἰδέα qui désigne ici une caractéristique mais pointe aussi vers l'« idée » platonicienne ; de l'ἀρετή qui, alors qu'elle renvoyait précédemment à l'« excellence », désigne la « vertu » § 54 puis les « vertus » au § 60. Ajoutons enfin que la syntaxe est parfois ambiguë aux paragraphes 54 et 55, ce qui ne facilite pas la compréhension et la réflexion sur ce qui peut être évoqué.

Ces imprécisions et ambiguïtés permettent de soutenir de manière vague des idées qui ont ensuite, au fur et à mesure que le propos se précise, des implications plus concrètes, sans que l'on ne puisse plus revenir, une fois celles-ci affirmées, sur le point initial qui les a amorcées. On constate cela avec la comparaison de la beauté et des vertus : l'affirmation initiale que rien n'est aimé sans beauté mais

1 La structure de la consécutive ὥστε annoncée par un démonstratif ou οὕτως est présente aux § 8 ; 16 ; 18 ; 20 ; 27 ; 35 ; 36 ; 37 ; 40 ; 47 ; 52 ; 58 ; 60 ; 61 ; 62 ; 68.

qu'une chose peut être estimée si elle manque de vertu prépare l'idée énoncée à la fin du § 60, à savoir que la beauté est une vertu et celle que les dieux récompensent le plus. Autres exemples, admettre au départ que la beauté est la plus divine des réalités aboutit à l'idée du § 58 qu'elle a une dimension religieuse, et affirmer que l'on fait preuve de piété devant la beauté (début du § 58) a pour implication concrète que respecter la beauté est un acte bénéfique pour la cité (fin du § 58). La précision progressive permet donc de préparer des affirmations qui, si elles étaient énoncées d'emblée, pourraient être plus difficilement acceptables, et plus facilement remises en cause. Elle va de pair avec des glissements : entre le sens des trois adjectifs cités à l'ouverture de la réflexion au § 54, qui ne semblent pas doter d'un sens fort qui renverrait explicitement à une dimension religieuse de la beauté, et leur sens fort et clairement religieux exploité ensuite, et entre les dimensions physique et morale de la beauté que le discours ne distingue pas.

En parallèle, ce travail sur la syntaxe et sur l'ambiguïté ou l'imprécision des termes employés, au sein de longues périodes qui surenchérisent en permanence l'une sur l'autre, et d'une réflexion qui change de domaine rapidement (entre les vertus, les objets, les corps, puis le monde des dieux), rend la compréhension du détail complexe et donc la contestation difficile. La difficulté est accrue encore par le fait que, puisqu'il est intégré à l'éloge, le raisonnement se lit à deux niveaux : de manière littérale et en faisant des rapprochements avec le mythe d'Hélène.

Trois éléments se dégagent alors de l'analyse de l'argumentation. Évidemment, l'argumentation permet d'abord d'illustrer la puissance de la beauté, dont il ressort qu'elle est omniprésente dans la vie des hommes par ses multiples manifestations, qu'il y a un consensus des hommes à son sujet et surtout que ses deux dimensions physique et morale semblent ne pas être dissociées. Le beau physique conduit aux belles actions (ce que les actions de Thésée pour acquérir Hélène avait déjà illustré), l'attrait pour lui est la preuve d'un caractère vertueux et la personne belle dispose elle-même de la vertu la plus estimée par les hommes et privilégiée par les dieux.

À un second niveau, le passage a pour effet de justifier les actions des héros du mythe d'Hélène. Dans cette réflexion qui n'est pas directement liée à la narration d'épisodes mythologiques, des raisonnements déjà défendus auparavant au cours des épisodes concernant Pâris et Thésée sont repris (le fait que la beauté peut vaincre, que l'asservissement à la beauté n'est pas incompatible avec le fait de dominer d'autres personnes, que les dieux privilégient la beauté) : l'argumentation est donc

dédoublée, appliquée à une situation singulière dans un premier temps, puis ici généralisée et conceptualisée. Elle constitue une défense détournée de Thésée, dans une moindre mesure de Pâris, qui ont agressé Hélène. Et même si Isocrate se défend de produire autre chose qu'un éloge et qu'aucun motif de grief n'est formulé contre Hélène, elle constitue aussi une défense détournée d'Hélène elle-même, pour son amour pour Pâris. Son éloge est également alimenté, puisque la beauté en général, et donc la sienne aussi en particulier, apparaissent en définitive aussi bien physiques que morales.

Enfin, l'exposé montre la capacité d'Isocrate à discuter des sujets débattus de son temps, en les intégrant à son sujet. Il souligne ainsi que les questions philosophiques traitées par ses contemporains ne lui sont pas étrangères et qu'il réfléchit aux mêmes problèmes, mais qu'il est capable de produire un discours différent de ceux des philosophes, plus politique et pratique. Autrement dit, la réponse qu'il apporte à ses questions est adapté à l'enjeu du discours (à son *kairos* donc). Le discours ne s'éloigne jamais vraiment de son sujet : Hélène.

CHAPITRE VI - LES EXPLOITS D'HÉLÈNE (§ 61-68)

L'éloge qui s'achève au § 60 a défini la beauté comme une puissance qui soumet les hommes et les dieux, avec leur consentement, et comme une vertu, la plus respectée de toutes ; Elle entraîne aussi ceux qui y sont sensibles à commettre des actions morales et permet à ceux qui en disposent d'accéder à l'immortalité. Ces éléments vont permettre, dans la dernière partie du discours qui traite de nouveau directement d'Hélène, d'infléchir le rôle qui lui est attribué depuis le début. Elle prend désormais une posture active, d'abord pour ses frères (apothéose et don d'honneurs, § 61), ensuite pour son époux (libération des malheurs de sa lignée, divinisation, don d'honneurs, § 62). Elle n'est plus représentée comme celle autour de qui les hommes agissent (justifiant par là les qualificatifs sur sa nature, *περίβλεπτος* et *περιμάχητος*) mais elle agit pour les hommes (ses frères, puis Ménélas) puis sur des hommes (Stésichore et Homère, § 64 et 66) et enfin au profit des Grecs (§ 67-68). Le discours s'achève ainsi sur la présentation des exploits réalisés par Hélène, de ses *ἔργα*, lieu commun de l'éloge des personnes¹ mais qui était absent du discours de Gorgias et du reste de la tradition : comme il l'a annoncé dans l'exorde, Isocrate développe un propos nouveau sur Hélène, à partir d'une lecture singulière des récits antérieurs.

I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 61-68).

CINQUIÈME ARGUMENT – LES ACTIONS D'HÉLÈNE, FIGURE DIVINE

L'exercice de ses pouvoirs divins en faveur de ses proches. (§ 61-63)

Transition : Hélène supérieure à tous ces beaux mortels.

- **Son action en faveur de ses frères** (§ 61)

61b. Explication : elle n'a pas seulement (comme eux) l'immortalité mais elle a une puissance qui lui permet d'immortaliser ses frères et de leur conférer des honneurs.

- **Son action en faveur de Ménélas** (§ 62-63)

Action suivante : La reconnaissance d'Hélène en faveur de Ménélas a pour conséquence qu'elle lui évite des malheurs et fait de lui son père.

Témoin (de ce statut divin) : le culte divin rendu à Sparte.

1 PERNOT 1993 p. 138-39.

L'exercice de ses pouvoirs divins auprès des poètes (§ 64-65).

Son action auprès de Stésichore (§ 64)

Addition à ce qui précède : la puissance d'Hélène exprimée auprès de Stésichore

64b. Justification : l'aveuglement de Stésichore au commencement de son chant injuriant Hélène, Hélène lui rend la vue une fois la palinodie composée.

Son action auprès d'Homère (§ 65)

Addition au sujet des dires de certains Homérides : la visite nocturne d'Hélène à Homère pour lui enjoindre de composer un chant célébrant les soldats morts à Troie.

Les qualités de ce chant sont en grande partie dues à Hélène.

Conclusion de ces actions (§ 66)

Conséquence : les capacités d'Hélène doivent inciter à ce que les personnes riches et les philosophes l'honorent, d'une façon adaptée à chacun.

Hélène à l'origine du panhellénisme et du renversement du rapport de force entre Grecs et Barbares (§ 67-68)

67a. Première remarque conclusive : beaucoup reste à dire.

67b. Justification : Hélène a contribué au développement de divers éléments utiles ; elle est à l'origine du non-asservissement des Grecs aux Barbares.

67c. Justification : Les Grecs, grâce à elle, formèrent une union politique, militaire et remportèrent une première victoire sur les Barbares.

68. Conséquence : avant la guerre, les Barbares venaient régner en Grèce lorsqu'ils étaient politiquement malheureux chez eux.

68b. Exemples de Danaos, Cadmos, des Cariens et de Pélopes.

68c. Depuis la guerre de Troie, les Grecs conquièrent des villes et des terres sur les Barbares.

CONCLUSION (§ 69)

Conclusion : les contributions d'Hélène pour les biens utiles et en terme de politique peuvent être travailler en profondeur sans risque de manquer d'arguments.

II. LA DIVINISATION D'HÉLÈNE (§ 61–63)

Les commentateurs de ce passage ont déjà remarqué qu'il met l'accent sur l'action d'Hélène, construite en reprenant des motifs de la tradition mythologique, qu'Isocrate réinterprète en y donnant à Hélène une place centrale¹ ; Ch. Eucken remarque également que cette action contribue à défendre celle-ci de toute accusation d'adultère en montrant combien elle est liée à son mari² (on pourrait même élargir à tous ses proches, loin de l'idée qu'elle ait pu un jour abandonner les siens). Mais l'analyse détaillée des actions qui lui sont attribuées et des expressions employées permet d'aller plus loin et de faire deux remarques. Le discours construit progressivement l'image d'une Hélène qui se distingue des mortels, puis d'une Hélène divinisée, dont l'action concurrence voire dépasse celle de Zeus : Hélène est presque aussi toute-puissante que la beauté elle-même, qui vient d'être louée. En outre, cette concurrence est construite à partir des données mythiques et des expressions présentes chez Homère et dans les pièces d'Euripide, parallèlement retravaillées pour offrir une nouvelle lecture. La stratégie déjà repérée précédemment dans le discours est de nouveau à l'œuvre : les variations mythologiques introduites par Isocrate tirent profit des ambiguïtés et des silences des récits antérieurs.

A. L'action d'Hélène concurrente de celle de Zeus (§ 61).

A.1. *Le statut intermédiaire d'Hélène, entre les mortels et les dieux.*

§ 61

Le retour à Hélène après la description de la puissance de la beauté se fait par une comparaison entre elle et les beaux mortels qui obtiennent l'immortalité : puisqu'elle est la plus belle (ce qui fut affirmé au § 18 notamment), elle dispose de bénéfices supérieurs aux leurs. Elle bénéficie ainsi, comme eux, de l'immortalité, mais elle se distingue de deux façons. Elle n'acquiert pas l'immortalité dans les mêmes conditions qu'eux, pour qui les dieux, attirés par leur beauté, ont interféré ; Hélène, elle, n'a séduit aucun dieu et sa beauté a dès l'origine été conçue pour lui garantir

1 EUCKEN 1983 p. 88-89 ; ZAJONZ 2002 p. 278-79.

2 EUCKEN 1983 p. 89.

une place parmi les dieux (§ 17)¹. Par ailleurs, alors qu'eux obtiennent de *devenir immortels*, ἀθανάτοι γίγνεσθαι § 60, elle acquiert l'*immortalité*, ἡ ἀθανασία. Les rares attestations de ce nom rendent son emploi remarquable² et suggèrent qu'il n'est pas simplement employé pour varier les expressions. Il s'agit d'un nom abstrait³ : aux autres beaux mortels est associé un état, à Hélène un principe.

Dès lors, pour elle seule, l'immortalité n'est pas un point d'aboutissement de son excellence mais un moyen d'action : elle en fait bénéficier ses frères et les conduit ainsi dans le monde des dieux. La participiale ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἰσόθεον λαβοῦσα fournit une explication au fait qu'elle puisse agir ainsi, qui n'a pas toujours été comprise de la même manière : plus précisément, le lien entre la « puissance égale à celle des dieux », ἡ δύναμις ἰσόθεος, et l'immortalité, ἀθανασία, a été comprise de deux façons. Certains traducteurs ont considéré qu'il s'agissait de deux éléments différents ; Hélène aurait reçu l'immortalité et en outre une puissance égale à celle des dieux : « non seulement elle a obtenu l'immortalité mais puisqu'elle a en outre reçu une puissance égale à celle des dieux... » (le καὶ adverbial qui suit le ἀλλὰ porte alors sur la participiale à valeur causale)⁴. Le problème de ces traductions est qu'elles omettent l'article défini devant δύναμις. En raison de cet article, il est préférable d'identifier, comme le font Gusmano et Zajonz, la δύναμις ἰσόθεος et l'immortalité : « non seulement elle a obtenu l'immortalité mais aussi, comme elle avait reçu une puissance égale à celle des dieux,... »⁵ (le καὶ porte alors sur la principale et la participiale a une valeur plutôt temporelle). L'identification de ces deux éléments permet d'ailleurs d'expliquer ce qu'Hélène fait pour ses frères : c'est parce qu'elle dispose de la puissance, égale à celle des dieux, qu'est l'immortalité qu'elle peut rendre ses frères immortels et leur permettre de rejoindre les dieux.

-
- 1 La cause de son immortalité n'est jamais donnée dans la tradition, comme le souligne S. Zajonz. Pour Hélène, rendue belle par sa beauté mais non par les dieux, l'immortalité va entraîner un changement décisif sur sa personne qui n'a rien de péjoratif, contrairement à ce qui a lieu avec Tithon ou Ganymède que j'ai évoqués au § 60.
 - 2 On le trouve dans le *De Universi natura* d'Ocellus (II 2) puis chez Isocrate (dans des textes postérieurs à l'éloge : *Sur la paix* 120 ; *Philippe* 33 et 134 ; *Panathénaïque* 260) et Platon (une quinzaine d'emplois dont le *Banquet* 206a, 207a ... ; *Phédon* 95c). Le terme n'est pas beaucoup plus attesté dans les sources postérieures.
 - 3 Sur les féminins abstraits en -ία, cf. CHANTRAINE *Formation* § 59 p. 78.
 - 4 C'est le cas de Brémond et Mathieu : « non seulement elle bénéficia de l'immortalité, mais elle acquit une puissance égale à celle des dieux ; Elle commença par... », de Mirhady : « Not only did she win immortality, but she also gained power equal to the gods'. First, she brought... » (BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; MIRHADY-TOO 2000). Voir également en ce sens BLONDELL 2013 p. 242.
 - 5 Gusmano : « Infatti non solo ebbe la immortalità, che anzi, avendo ottenuta la potenza divina,... » (GUSMANO 1960) ; ZAJONZ 2002 *comm.* p. 275. La traduction de Van Hook ne permet pas de trancher : « For not only did she attain immortality but, having won power equalling that of a god, she first raised... » VAN HOOK 1961)

L'identification de la δύναμις ἰσόθεος et l'immortalité paraît d'autant plus évidente si l'on tient compte du fait que maîtriser l'immortalité est une prérogative propre à Zeus. C'est à lui qu'Aurore la demande pour son amant Tithon, selon les dires d'Aphrodite (*Hymne homérique à Aphrodite*, v. 220-21); c'est lui qui la donne à Ariane devenue l'épouse de Dionysos (*Théogonie* 948-49); dans la dixième *Néméenne* de Pindare, Zeus laisse à Pollux le choix entre jouir seul de son immortalité ou la partager avec son frère et vivre alternativement au ciel et sous terre : Castor reçoit ainsi, grâce au choix de son frère et au pouvoir de Zeus, une demi-immortalité (*Néméenne* X v. 149-70). Hélène dispose donc d'un pouvoir qu'elle ne partage qu'avec son père.

Pour autant elle n'apparaît pas, pour l'instant, comme une déesse. L'adjectif ἰσόθεος qui qualifie la puissance dont Hélène est dotée souligne qu'en disposant du principe de l'immortalité, Hélène a en main la même prérogative que Zeus, mais l'adjectif associe Hélène au monde des mortels¹. Hélène a donc en partage certaines caractéristiques divines mais n'a pas pour l'instant le statut de déesse, se situant ainsi dans un entre-deux entre le monde des hommes et celui des dieux².

Dans notre discours, l'adjectif ἰσόθεος ne désigne pas une personne mais la puissance d'Hélène. C'est grâce à sa beauté qu'elle en dispose, comme le soulignent deux éléments : l'immortalité est le don accordé aux personnes belles (qu'il s'agisse uniquement d'un bienfait pour elles seules ou, dans le cas qui nous intéresse, du fait de la détenir comme une puissance), en outre cette puissance n'est accordée à Hélène qu'après qu'il a été dit que la beauté en disposait d'une, au § 54³. Or Gorgias est le

1 Au sujet de l'usage de ce l'adjectif ἰσόθεος réservé aux mortels, voir p. 59.

2 L'immortalité ne signifie pas accès au statut de dieu : Tithon, Ganymède ne deviennent pas des dieux, pas plus que certaines nymphes (EDMUNDS 2011 p. 25 ; DELATTRE 2007 note 5 p. 482). Les Dioscures font partie de cet entre-deux, avec les héros et les demi-dieux, entre les humains et les dieux, qui a été analysé notamment par Ch. Delattre : 1) contrairement aux humains, les héros et les demi-dieux reçoivent des honneurs comme les dieux, sans en être ; 2) les héros et les demi-dieux sont *a priori* mortels mais les contre-exemples sont très nombreux. Castor et Pollux constituent un cas très particulier, dans la mesure où la question de leur mortalité / immortalité est au cœur des différents récits à leur sujet (DELATTRE 2007 p. 482-500). Pour le traitement dans d'autres discours par Isocrate du lieu commun du passage du demi-dieu de l'état de corps mortel à celui d'immortel, voir DELATTRE 2007 note 66 p. 498.

3 Hélène tire sa puissance de sa beauté, mais sa puissance n'est pas sa beauté : je me distingue sur ce point de Papillon mais si je rejoins sa conclusion. « In Gorgias, it is her beauty that is god-like, but in Isocrates it is her power to make others immortal. But he has just finished saying that her immortality is a result of her beauty (10.60). Isocrates seems to say here that her beauty is her power; this is recognized by all, and affects all who become captivated by her: Zeus, Theseus, Paris, and the suitors. This section on the effects of her immortality is really just a continuation of the treatment of her beauty » (PAPILLON 1997).

premier, et le seul avant Isocrate, en l'état de nos sources, à employer l'adjectif ἰσόθεος pour qualifier autre chose qu'un mortel, en l'occurrence la beauté de celle qu'il loue (§ 4). Il y a sans doute ici une allusion à ce précédent, mais le terme réemployé est déplacé afin de caractériser désormais la δύναμις qui permet de réaliser des actions bénéfiques. Par conséquent, l'adjectif ἰσοθέος a deux fonctions : il définit le statut pour l'instant intermédiaire de la fille de Zeus, entre les dieux et les mortels, et il souligne également qu'Isocrate rivalise avec son prédécesseur : à partir d'un même élément qu'ils louent tous deux, la beauté, lui accorde à Hélène une capacité d'agir exceptionnelle pour une personne qui n'apparaît encore que comme une mortelle.

Le groupe participial τὴν δύναμιν ἰσόθεον λαβοῦσα constitue par conséquent un maillon-clé du discours en ce qu'il introduit une évolution dans la posture d'Hélène : grâce à cette puissance, Hélène quitte le statut de simple mortelle, accomplit des bienfaits qui entrent en concurrence avec l'action de Zeus et apparaît ainsi comme la meilleure représentante de cette beauté qui soumet la puissance de Zeus¹.

A.2. *Hélène bienfaitrice de ses frères.*

A.2.α. Rendre Castor et Pollux immortels : un bienfait plus grand que celui dont Zeus est traditionnellement capable.

Hélène, grâce à sa puissance, offre à ses frères des honneurs divins. L'apothéose et l'attribution d'honneurs ne sont jamais traditionnellement le fait d'Hélène, et au contraire la tradition souligne plutôt que Castor et Pollux veillent sur leur sœur : ils contribuent dans le *Catalogue des femmes* au choix de son époux² ; ils attaquent Aphidna où Thésée a emmené Hélène après l'avoir enlevée³ ; Hélène s'attend dans *l'Iliade* à ce qu'ils combattent pour elle à Troie et met (à tort) leur absence sur le compte de la honte qu'elle leur cause⁴ ; ils apparaissent aux yeux de Théoclymène à l'issue de *l'Hélène* pour lui expliquer qu'Hélène ne pouvait être à lui⁵. Isocrate renverse ici le rapport entre Hélène et ses frères : le discours n'a pas évoqué ces interventions de Castor et Pollux, tout au plus ont-ils été mentionnés comme un obstacle potentiel au projet de Thésée de posséder Hélène (§ 19). Au contraire ce sont eux qui deviennent redevables de l'aide de leur sœur. Là encore, le propos est

1 L'idée qu'Hélène représente la beauté est déjà soulignée par Eucken (EUCKEN 1983 p. 87).

2 *Catalogue des femmes* fgt. 197-98 M.W.

3 Voir la note 2 p. 288.

4 *Iliade* III 236-42.

5 Euripide *Hélène* 1642 sq.

cohérent avec ce qui a été énoncé au début de l'éloge d'Hélène, à savoir que Castor et Pollux sont privilégiés par Zeus, mais moins qu'Hélène et Héraclès (§ 16) : Hélène, préférée par Zeus à ses frères, reçoit comme privilège la beauté grâce à laquelle elle peut intervenir pour eux.

Le statut des jumeaux évolue selon les récits. L'*Illiade* fait de tous deux des mortels. Le poème mentionne qu'ils reposent tous deux sous terre, au moment où Hélène s'inquiète de ne pas les apercevoir sur la plaine de Troie au milieu des combattants achéens (*Illiade* III 243). Les autres récits présentent généralement une situation plus complexe où les héros sont tantôt mortels, tantôt immortels : Pollux est dans les *Chants Cypriens* qualifié d'immortel, ἀθάνατος, tandis que Castor est mortel (Θνητός, *Chants Cypriens* fgt. 8 Bernabé). D'autres récits évoquent l'alternance entre leur vie auprès des dieux et leur vie souterraine : lors de sa catabase, Ulysse rencontre Léda, présentée comme la mère des héros à qui Zeus a donné l'honneur (τιμή) d'alterner vie et mort ; Pindare présente la même variante et l'explique par la volonté de Pollux de partager son immortalité avec son frère tué au combat¹. Enfin, Euripide suggère qu'ils sont tous deux immortels dans l'*Électre* et l'*Hélène*, puisqu'ils sont qualifiés de dieux².

Lorsqu'il est dit que les Dioscures reçoivent des honneurs, deux situations sont présentées. Selon un résumé de la tragédie *Rhadamanthe*, attribuée à Euripide ou Critias, Hélène établit un culte à ses frères tous deux morts au combat, sur l'ordre d'Artémis³. La seconde situation est représentée à plusieurs reprises dans les tragédies d'Euripide intégralement conservées : ils apparaissent ou sont mentionnés en tant que divinités et possèdent ce statut avant même que leur sœur ne disparaisse du monde des mortels⁴. Ainsi, ils revêtent le rôle de *dei ex machina* dans les *exodoi* de l'*Électre* et de

1 *Odyssée* IX 299-304 ; Pindare *Néméenne* X 103-06 et 149-70, avec explication de l'origine de cette alternance, et *Pythique* XI 93-95.

2 Euripide *Électre* 1298 ; *Hélène* 1659.

3 Euripide / Critias *Rhadamanthe* fgt. 15 Collard-Cropp.

4 Euripide mentionne aussi régulièrement les frères dans une autre configuration, en tant que parents d'un personnage féminin qui joue un rôle central : frères d'Hélène ou de Clytemnestre, oncles d'Électre. Cette première modalité a été mise en valeur dans l'article que J-L. Lopez-Cruces consacre aux Dioscures en tant que personnages secondaires de la tragédie (LOPEZ-CRUCES 2016 p. 127-31) ; il remarque notamment qu'ils sont souvent mentionnés, dans le cas d'Hélène, lorsqu'il est question du déshonneur qu'elle inflige à sa famille ou des maux qu'elle entraîne : de telles mentions ont selon lui pour effet de créer un contraste entre le prestige des frères et la sœur. Dans l'*Hécube*, Hélène est appelée sœur des Dioscures à deux reprises : par Hécube juste avant le sacrifice de Polyxène, v. 441-42, tandis que la reine déchu l'accuse d'avoir détruit le bonheur de Troie, et par le chœur des Troyennes qui la maudit avec Pâris (v. 943-52). Le chœur des Troyennes, cette fois de la pièce les *Troyennes*, la qualifie d'opprobre pour Castor (Κάστορι λῶβα v. 132). Hélène apprend dans la pièce à son nom que ses frères soit sont transformés en astres, soit se sont suicidés « à cause de leur sœur » (*Hélène* 142) ; Ménélas apprenant qu'Hélène n'était pas à Troie s'exclame avec surprise qu'elle n'a pas couvert de honte son père et ses frères (*Hélène* 720-21).

l'Hélène. Dans la première de ces pièces, après le meurtre de Clytemnestre, ses frères apparaissent et Castor prend la parole pour donner des directives aux enfants matricides (v. 1238 *sq.*). Deux données nous intéressent particulièrement dans ce discours : Castor estime que le matricide qu'Apollon a ordonné à Oreste n'est pas sage, mais il refuse de s'étendre plus sur le sujet dans la mesure où le dieu est leur maître (ἄναξ, v. 1244-46). Le Coryphée prend ensuite la parole pour demander pourquoi les deux frères, alors qu'ils sont dieux (θεῶν) et liés à Clytemnestre, ne sont pas intervenus plus tôt (v. 1298). Cette pièce représente donc les Dioscures comme des divinités secondaires, sous l'autorité d'Apollon, et disposant de ce statut alors qu'Hélène rentre à peine à Sparte.

Dans *l'Hélène*, Teucer informe Hélène au début de la pièce des deux versions qui circulent sur le sort de ses frères (évoquées aux vers 140-42). L'apparition des Dioscures dans *l'exodos* révèle laquelle des deux est conforme à la réalité : les Dioscures ne se sont pas suicidés de honte à cause de leur sœur mais sont devenus des divinités. Après la fuite de Ménélas et Hélène, Théoclymène, prêt à punir sa sœur Théonoée qui a assisté le couple, reçoit la visite des Dioscures : ils disent être des dieux (v. 1659) et auraient volontiers à ce titre aidé leur sœur s'ils n'étaient pas impuissants car « inférieurs à ce qui trace le destin et aux dieux »¹. Leur sœur, annoncent-ils enfin, sera divinisée après sa mort.

Les jumeaux sont enfin mentionnés en tant que divinités dans *l'Oreste* : après la disparition d'Hélène qu'Oreste tentait de tuer, Apollon apparaît aux yeux de ce dernier et de Ménélas. Il dénoue le conflit entre eux en les incitant à la réconciliation, par le moyen du mariage d'Hermione et d'Oreste, et révèle le sort d'Hélène : en tant que fille de Zeus, elle est immortelle (ἄφθιτος) et son rôle consistera désormais à sauver les marins en compagnie de ses frères².

Trois données importantes pour notre sujet ressortent de cet aperçu de la présence des Dioscures chez Homère et Euripide : leur sort est scellé alors que leur sœur vit encore parmi les mortels et ne dispose pas de prérogative particulière ; chez Euripide, les Dioscures ont un statut divin, d'un rang inférieur à celui des Olympiens³ ; enfin les statuts de la sœur et des frères sont parfois étroitement liés : c'est Hélène qui établit le culte de ses frères dans *Rhadamanthe* tandis que ce sont eux qui annoncent sa divinisation à elle dans *l'Hélène* et dans *l'Oreste*.

1 Euripide *Hélène* 1658-61 : ἀλλ' ἦσσαν' ἡμεν τοῦ πεπερωμένου θ' ἄμα / καὶ τῶν θεῶν, puis v. 1666-69 pour la divinisation de leur sœur.

2 Euripide *Oreste* 1635-37 Les commentaires de la pièce précisent qu'un culte conjoint d'Hélène et ses frères est attesté chez Pindare (*Olympique* III 1-2) mais rien ne précise qu'il s'agit d'un culte marin. Faire d'elle une protectrice des vaisseaux au même titre que ses frères serait une invention d'Euripide (voir les commentaires de la pièce de WILLINK 1986 *comm. ad loc.* p. 352 et WEST 1987 *comm. ad loc.* p. 291).

3 Voir en ce sens LOPEZ-CRUCES 2016 p. 134-35).

La stratégie d'Isocrate reste la même que dans les épisodes mythologiques qu'il a précédemment évoqués : il reprend une partie des données présentes dans ces récits mais il les lit d'une façon nouvelle, parfois après l'adjonction d'éléments nouveaux.

Avec l'apothéose des Dioscures, Isocrate va dans le même sens que la version euripidéenne selon laquelle les deux frères deviennent immortels. Mais chez Euripide, Castor et Pollux annoncent l'immortalité de leur sœur. Sur ce point, Isocrate procède à bien plus qu'à un renversement : Hélène ne se contente pas d'annoncer le sort de ses frères, elle est la seule responsable de leur immortalité et de leur apothéose. Une seconde variation est introduite par rapport aux sources antérieures. Dans les poèmes homériques comme dans les tragédies d'Euripide, les Dioscures ont disparu bien avant leur sœur. Dans *l'Éloge d'Hélène* la chronologie relative de sa disparition et de la leur n'est pas certaine et l'accent est plutôt mis sur le fait qu'Hélène agit alors que ses frères sont morts depuis quelques temps : ἤδη κατεχομένους ὑπὸ τῆς πεπρωμένης, « alors qu'ils étaient déjà enveloppés par celle qui trace le destin ». La proposition fait écho à la mention des frères chez Homère ; l'emploi du verbe κατέχω pour parler d'un corps retenu dans la terre est homérique (le sujet est alors γαῖα)³ et sur sept de ces occurrences, il est par deux fois employé au sujet de Castor et Pollux, au chant III de *l'Iliade*, au moment où le narrateur, après qu'Hélène s'est étonnée de ne pas voir ses frères combattre pour elle à Troie, précise qu'ils sont morts :

... τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα
ἐν Λακεδαίμονι αὖθι φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ. *Iliade* III 243-44,

« mais la terre nourricière les retenait déjà, à Lacédémone même, sous la terre de leur patrie »,

et dans *l'Odyssée*, lorsqu'Ulysse aperçoit Lédè aux Enfers et mentionne la mort de ses fils :

τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα,
οἱ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες
ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε
τεθναῖσιν· τιμὴν δὲ λελόγγασιν ἴσα θεοῖσι. *Odyssée* XI 301-04,

3 *Iliade* III 243, XVI 629, XVIII 332 ; *Odyssée* XI 301, 549, XIII 427, XV 31.

« La terre nourricière les retient tous deux vivants : puisque même sous terre ils ont reçu de Zeus l'honneur de vivre et de mourir un jour sur deux et ils ont obtenu un honneur égal à celui des dieux ».

Il est donc fort probable qu'Isocrate fasse écho aux poèmes homériques (ce qui a déjà été remarqué par certains commentateurs¹) et s'en détache. L'expression qui décrit dans ces poèmes un état sert à marquer chez Isocrate un état antérieur et révolu grâce à Héléne, comme si elle était intervenue après la déclaration de l'aède épique : en somme, elle les ramène à la lumière du jour, ce qui fait de son action un exploit. Celui-ci est encore accentué par le fait que l'expression homérique où la terre retient les frères n'est pas strictement reprise puisque c'est « celle qui trace le destin », ἡ πεπρωμένη, qui les retient désormais. Le recours à ce terme essentiellement poétique souligne qu'Héléne est capable de modifier même les arrêts du destin. Elle accomplit donc bien plus que ce que font ses frères pour elle dans la tradition, mais bien plus aussi que ce que fait Zeus. En effet, alors que dans l'épopée le dieu ne propose à Castor et Pollux que de partager une immortalité à deux ; que chez Euripide il divinise ses enfants sans que les circonstances ne soient précisées, ici l'immortalité qu'elle donne est un retour au monde des vivants. Le discours surenchérit par rapport à l'action de Zeus-même dans les sources antérieures.

A.2.β. Donner des honneurs manifestes : l'image de la preuve pour souligner l'action d'Héléne.

En faisant de ses frères des protecteurs des marins, Héléne réalise une seconde action très proche de celle que Zeus souvent, les autres dieux parfois, réalisent traditionnellement : donner des honneurs, τιμαί, aux êtres divins. Dans la *Théogonie*, Hésiode chante qu'après la destruction de Typhée, Zeus « répartit leurs honneurs » aux dieux qui ont contribué à la guerre contre les Titans,

ὃ δὲ τοῖσιν διεδάσσατο τιμάς, Hésiode *Théogonie* 885.

Cette répartition que Zeus entreprend tranche avec le comportement adopté autrefois par Cronos, qui régnait seul, et contribue à l'établissement d'un ordre durable et d'un pouvoir durable de Zeus, en attribuant à chacun une fonction². Dans l'*Hymne homérique à Déméter*, Zeus propose de donner à la

1 FLACELIÈRE 1961 *comm. ad loc.* ; EUCKEN 1983 p. 88 note 130.

2 Même si certains dieux avaient déjà auparavant certains honneurs, parfois déjà attribués par Zeus (v. 73-74 et 112) : l'action de Zeus au v. 885 parachève cette répartition des honneurs. Sur ce point voir BLAISE 1992 p. 368. Sur la répartition des honneurs dans les autres poèmes que je mentionne ensuite, RUDHARDT 1978 p. 4-6.

déesse qui cherche sa fille enlevée par Hadès et qui, par conséquent, se désintéresse de la culture de la terre et a fui le monde des dieux, les honneurs qu'elle voudra si elle réintègre ses fonctions (v. 443-44). Dans l'*Hymne homérique à Poséidon* ce sont les dieux qui s'attribuent entre eux des honneurs (v. 4-5)¹. L'origine de cette fonction des Dioscures n'est pas connue² : en l'état de nos sources, il semblerait que le discours profite d'un silence des récits antérieurs pour faire d'Hélène l'instigatrice de ces honneurs.

La raison pour laquelle Hélène agit pour ses frères insiste sur son autonomie et sa capacité à agir de sa propre initiative : βουλομένη δὲ πιστήν ποιῆσαι τὴν μεταβολὴν οὕτως αὐτοῖς τὰς τιμὰς ἐναργεῖς ἔδωκεν ὥσθ' ὀρωμένους ὑπὸ τῶν ἐν τῇ θαλάττῃ κινδυνευόντων σῶζειν, οἵτινες ἂν αὐτοὺς εὐσεβῶς κατακαλέσωνται, « comme elle voulait que la transformation soit fiable, elle leur donna des honneurs si manifestes qu'ils sauvent, lorsqu'ils sont vus par les marins en danger, ceux qui les invoquent pieusement ». L'honneur accordé résulte de la volonté de rendre le premier don, l'immortalité (c'est-à-dire la « transformation », μεταβολή, de l'existence humaine à l'existence divine³) « fiable », πιστή, au moyen d'« honneurs manifestes ». Le propos pose quelques problèmes de compréhension. L'expression τιμαὶ ἐναργεῖς n'est pas évidente car le terme ἐναργής renvoie à la visibilité d'une chose, or il paraît curieux de préciser que des honneurs sont manifestes : les honneurs, en tant que signe d'une reconnaissance sociale, sont par définition manifestes. Ensuite, la fonction donnée à ces honneurs est elle aussi de prime abord étonnante : ils ne servent pas à montrer la valeur des Dioscures mais à prouver qu'ils ont eu droit à un autre privilège, l'accès à l'immortalité.

1 Dans l'*Illiade* Poséidon attribue au sort la répartition du monde entre lui et ses deux frères : *Illiade* XV 189, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς, « chacun obtint une part des honneurs ».

2 Cette fonction de protecteurs des marins leur est attribuée notamment dans l'*Hymne homérique* qui leur est consacré (33), chez Alcée (fgt. 34 L.P) et chez Euripide dans l'*Électre* (1347 sq.) et l'*Hélène* (1664-65).

3 Le substantif μεταβολή sert fréquemment à désigner un changement de fortune, de situation dans la vie d'un individu : celui d'Andromaque, qui évoque le changement de son sort, de femme noble et libre à celui d'esclave (Euripide *Troyennes* 615), ou le changement de situation de Polycrate évoqué dans le *Busiris* qui le contraint à gagner sa vie en écrivant des discours (Isocrate *Busiris* 1). Dans son analyse des emplois du terme chez Euripide, I. Torrance constate que le terme a souvent une valeur métapoétique : la μεταβολή que les personnages évoquent annonce souvent un renversement de l'action, permis par la scène de reconnaissance (TORRANCE 2011 p. 197-99). On pourrait voir une valeur semblable dans l'emploi du terme dans l'*Éloge d'Hélène* : le changement qu'Hélène effectue pour ses frères signale aussi un changement de la situation dans laquelle elle est dépeinte, puisqu'elle devient désormais active et puissante comme une divinité.

Pour comprendre l'expression et à partir de là préciser son lien avec le caractère πιστός de la transformation des héros, il faut d'abord revenir sur le sens de ἐναργής. L'adjectif renvoie, dans ses premières occurrences, à ce qui se rend visible au regard : dans l'épopée homérique il qualifie les dieux qui se rendent visibles aux hommes ou les songes⁴. Le sens métaphorique du terme se développe à l'époque classique : il désigne ce qui est évident pour la pensée⁵. Dans les sources postérieures consacrées à la technique rhétorique, l'ἐνάργεια désigne le procédé, notamment employé dans le discours judiciaire, qui consiste à faire voir les événements dont l'orateur parle, à faire de l'auditeur presque un spectateur des événements : il contribue à persuader l'auditeur que les faits qui ont eu lieu furent tels qu'ils furent décrits. Si les attestations du terme ne renvoient au procédé que plus tardivement, on estime que les théories de l'ἐνάργεια se sont développées dès l'époque classique⁶.

Je formulerai l'hypothèse que le discours joue des deux sens de l'adjectif ἐναργής : il emploie le terme pour évoquer une perception visuelle claire (la vision par des Dioscures les marins) et pour faire allusion à la réflexion théorique sur les moyens de persuader, et notamment dans le domaine judiciaire.

Les Dioscures sauvent les marins pieux qui les invoquent en se montrant à eux (ὄρωμένους). L'adjectif ἐναργής a donc d'abord un sens premier : les honneurs sont manifestes parce que les Dioscures peuvent être visibles aux yeux des mortels. Et, puisque voir les Dioscures signifie être sauvé, les marins qui les voient comprennent qu'ils ont affaire à des divinités salvatrices. Comme dans ses emplois homériques, le fait qu'être visible soit dit à l'aide du terme ἐναργής est le signe de la nature divine de l'être vu.

Mais ce sens n'explique pas que ce soient les honneurs qui soient qualifiés de manifestes et non les frères eux-mêmes. C'est aux yeux des mortels (puisque c'est eux qui peuvent voir, en mer, les

4 *Illiade* XX 131 ; *Odyssée* III 420, IV 841, VII 201, XVI 161 ; Hésiode fgt 165 M-W., Eschyle *Perses* 179...

5 Il désigne par exemple l'oracle, βᾶσις, dont Io explique qu'il a dit explicitement que la jeune fille devait s'exiler (Eschyle *Prométhée* 663). Voir également les usages fréquents du terme chez Platon pour souligner la nécessité de parler clairement (Platon *Protagoras* 320b ; *Timée* 49a ; *Ion* 535c...).

6 Je renvoie à l'étude de R. Webb sur l'*ekphrasis* (dont l'*enargeia* constitue la caractéristique essentielle) et la persuasion qui en découle, et aux références bibliographiques qu'elle cite, pour le sens premier et le sens métaphorique du terme ἐνάργεια (WEBB 2009 p. 53), et sur l'hypothèse du développement d'une réflexion théorique autour de l'ἐνάργεια dès l'époque classique (WEBB 2009 p. 89-90). On peut également se référer, pour illustrer cette hypothèse, à l'analyse de l'usage de ce procédé chez Lysias, dans le *Contre Ératosthène* par Webb (WEBB 2020).

Dioscures) qu'Hélène veut que la transformation soit fiable. L'importance pour Hélène que les mortels ne doutent pas du nouveau statut de Castor et de Pollux rejoint les précédentes réflexions du discours d'Isocrate sur l'importance de la reconnaissance par les hommes et de la δόξα : nous avons notamment remarqué, au cours du § 17, que la renommée auprès des hommes est présentée comme plus difficile à acquérir, pour Héraklès et Hélène, que l'apothéose parmi les dieux. La situation est ici semblable : les frères acquièrent un statut divin mais cela ne suffit pas pour que les mortels reconnaissent ce statut.

Ainsi, ce qui est manifeste permet de fonder la croyance des mortels : l'association des adjectifs πιστός et ἐναργής pourrait alors faire allusion à des réflexions rhétoriques sur les moyens de persuader l'auditoire, notamment en rendant visibles, dans le discours judiciaire, les faits qui ont eu lieu. Deux éléments soutiennent cette hypothèse. Premièrement, on trouve un peu plus loin un autre terme qui renvoie au lexique de la preuve dans le domaine judiciaire, le verbe « témoigner », au § 64 (μαρτυροῦσαν) : Sparte sert alors de témoin au fait qu'Hélène et Ménélas sont des dieux. Secondement, l'idée que ce qui est manifeste constitue un élément fiable est évoquée, avec le même lexique (précisément : πίστις et ἐναργής), dans un passage du discours de défense de Busiris. Le fait que Busiris n'a pas pu être contemporain de celui par qui on prétend qu'il fut vaincu, Héraklès, est qualifié de « preuve si manifeste » de l'innocence de Busiris :

Καίτοι τὸν βουλόμενον ἀπολύσασθαι τὴν ὑπὲρ ἐκείνου διαβολὴν πῶς οὐκ ἄτοπὸν ἐστὶν ταύτην τὴν πίστιν παραλιπεῖν, τὴν οὕτως ἐναργῆ καὶ τηλικαύτην δύναμιν ἔχουσαν; *Éloge de Busiris* 37,

« En vérité, n'est-il pas étrange que celui qui veut lever la fausse accusation qui pèse contre lui laisse de côté cette preuve, si manifeste et d'une telle puissance ? »

Dans les deux discours, le caractère fiable (de la transformation des héros ou de l'innocence de Busiris) se fonde sur un élément qui est dit manifeste, et qui, dans le *Busiris*, sert la défense de l'individu accusé.

Le discours semble ainsi faire usage de termes qui renvoient aux techniques permettant de persuader, et notamment dans le discours judiciaire. De précédents passages dans le discours ont déjà fait allusion à la rhétorique judiciaire : l'exorde a pris soin de distinguer deux types de preuves, le τεκμήριον (§ 8) et le σημεῖον (§ 12) ; Thésée est considéré au § 38 comme le témoin le plus digne de confiance et le juge le plus compétent de la valeur d'Hélène (μάρτυς πιστότερος, κριτὴς ἰκανώτερος). En outre, la défense de Pâris au § 45 repose sur la distinction entre les circonstances

qui précèdent son choix d'Aphrodite lors du jugement de beauté (les circonstances *πρὸ τοῦ πράγματος*) et les conséquences de ce choix (*τὸ συμβαῖνον*). Isocrate emploie ainsi à plusieurs reprises le lexique de la preuve ou des termes qui renvoient à des stratégies rhétoriques contribuant à la persuasion : à travers ces éléments, il souligne sa maîtrise de ce lexique et de ces stratégies.

En assurant à ses frères une place dans le monde divin et la reconnaissance des mortels, Hélène parvient à accomplir un acte difficile, leur offrant à tout deux plus que ce que la tradition impute à Zeus. Elle réalise ces bienfaits par sa seule volonté et sans qu'il soit question d'action qu'ils auraient accompli pour leur sœur et pour laquelle elle serait reconnaissante : la raison pour laquelle elle élève ses frères au rang de divinités et permet le sauvetage de marins en danger n'est pas donné. L'action d'Hélène paraît donc simplement bienfaisante, pour sa famille comme pour les mortels. En outre, la représentation de la volonté d'Hélène de faire connaître aux mortels ce que ses frères sont devenus souligne (au-delà de la maîtrise par Isocrate des outils et des réflexions rhétoriques) la capacité et la volonté qu'a Hélène de transmettre aux mortels les événements qui ont lieu. Cette attention sera davantage mise en valeur ensuite, lorsque sera présentée son action auprès de Stésichore et d'Homère.

B. L'action d'Hélène pour Ménélas, signe de son statut divin (§ 62-63).

§ 62

Plusieurs des effets des actions qu'Hélène accomplit pour Ménélas (lui faire échapper à la destruction de sa famille, l'immortaliser et l'élever au rang de dieu, partager avec lui les honneurs qu'elle reçoit) ont été relevés par S. Zajonz et Ch. Eucken : la reconnaissance d'Hélène pour Ménélas esquisse l'image positive d'une femme liée à son mari, ce qui éloigne les accusations d'adultère¹ ; le rôle central d'Hélène dans la divinisation de son époux reprend certains éléments de la tradition, mais s'en éloigne en ce qui concerne les malheurs des Atrides, pour offrir une lecture nouvelle de ces événements². Là encore, l'objectif est de produire une image strictement positive de la femme louée.

1 EUCKEN 1983 p. 89.

2 EUCKEN 1983 p. 89 pour la divinisation et ZAJONZ 2002 p. 278 pour les malheurs de la famille.

Il nous reste à relever les moyens employés par Isocrate pour y parvenir et à remarquer que l'action d'Hélène, plus généreuse encore qu'elle ne le fut pour ses frères, rivalise de nouveau avec celle de Zeus et marque sa supériorité sur son mari.

Alors qu'Hélène a réalisé pour ses frères des bienfaits sans que la raison en soit donnée, son action au profit de Ménélas vient en reconnaissance¹ de ce qu'il a accompli pour elle : la mention des peines et des dangers qu'il a supportés pour elle le place parmi les héros précédemment mentionnés pour avoir aussi peiné ou souffert pour elle (Thésée, les demi-dieux, les soldats grecs et barbares). Une double image positive d'Hélène et de Ménélas est ainsi instaurée, mais elle repose sur une sorte d'euphémisme, au sens où aucune circonstance de la geste de Ménélas n'est donnée² ; seule est retenue une action dépourvue de tout contexte et son résultat : il a agi et souffert pour Hélène, elle en est reconnaissante.

Par cette représentation de la reconnaissance d'Hélène, le récit prend ses distances avec une partie de la tradition, illustrée par les récits d'Euripide, où Ménélas constate l'inutilité de ses souffrances : dans *l'Oreste*, alors que Ménélas croit qu'Hélène a été assassinée (en réalité les dieux l'ont fait disparaître juste avant le crime³), et dans *l'Hélène*, où Ménélas refuse de croire que la véritable Hélène est celle qu'il rencontre en Égypte, et non le simulacre qu'il a ramené de Troie⁴. Parler au contraire, comme le fait Isocrate, de la reconnaissance d'Hélène souligne que l'action de son époux ne fut pas vaine, et les avantages dont il est dit ensuite qu'il va bénéficier le confirme.

L'idée qu'Hélène soustrait le roi de Sparte au destin de sa famille repose sur le mythe de la malédiction des Atrides : si l'on en reste à la génération de Ménélas, on pense à Iphigénie, Agamemnon, Clytemnestre. Mais si l'on tient compte de la causalité des événements, c'est le départ

-
- 1 Toujours suivant la structure de la consécutive et avec un écho particulier à la reconnaissance de Thésée envers Pirithous qui entraîne leur catabase (§ 20 τσσαύτην χάριν ἔσχε Περίθω... ὥστε...): l'argumentation isocratique repose sur quelques formules syntaxiques bien définies et fort exploitées.
 - 2 Le rôle de Ménélas dans la guerre de Troie a déjà été évoqué au § 51, pour souligner que les autres combattants peinaient pour Hélène et leur patrie, et non pour lui.
 - 3 Euripide *Oreste* 1614-15 : Με. σφάγιον ἐκόμισά σ' ἐκ Φρυγῶν .../ Ορ. εἰ γὰρ τόδ' ἦν. / Με. πόνους πονήσας μυρίουσ, « Mén. - Je t'ai ramenée (*i. e. Hélène*) de Phrygie pour (ton) épée... / Or. - S'il en était effectivement ainsi ! / Mén. - alors que j'ai souffert mille peines »
 - 4 Euripide *Hélène* 593, où Ménélas s'adresse à la véritable Hélène et refuse de la reconnaître : Με. τοῦκεῖ με μέγεθος τῶν κακῶν πείθει, σὺ δ' οὐ, « ici, la grandeur de mes maux (πόνων selon certains manuscrits) me persuade, pas toi ». Ménélas finit par être convaincu, mais le messenger à qui il expose la situation réagit de la même façon que lui le fit auparavant : νεφέλης ἄρ' ἄλλως εἴχομεν πόνους περί; v. 707, « C'est donc en vain que nous peinions autour d'une nuée ? »

d'Hélène à Troie qui est à l'origine du déclenchement de ces malheurs : le sacrifice d'Iphigénie est opéré pour permettre à la flotte grecque de naviguer vers Troie, le meurtre d'Agamemnon par Égysthe et Clytemnestre châtie la mort d'Iphigénie, le meurtre de ces deux derniers est commis par Oreste pour venger son père. Le discours choisit d'évoquer ces événements selon une perspective qui jette une lumière différente sur le rôle d'Hélène dans la série des malheurs des Atrides.

Le discours a d'abord recours à l'exagération. Selon l'*Agamemnon* d'Eschyle, la première de nos sources qui évoque clairement les malheurs de la famille, l'origine en est la malédiction proférée par Thyeste, fils de Pélopes, contre les Pélopidés, après qu'il a mangé ses propres enfants servis en repas par son frère Atrée (*Agamemnon* 1600 sq.). La famille d'Agamemnon, fils d'Atrée, est alors touché par les malheurs qu'on a mentionnés, dans le contexte de la guerre de Troie. Parler de disparition de « la famille entière » (τοῦ γένους ἅπαντος) procède d'une exagération cependant : une fois Oreste jugé pour ses crimes, les maux de la famille cessent. Certains récits attribuent même une descendance à Oreste et à sa sœur Électre¹.

Ensuite, le discours exploite un silence de la tradition : Ménélas, pourtant lui aussi fils d'Atrée et à ce titre censé être sous le coup de la malédiction proférée par Thyeste, survit. Aucune raison n'est donnée par la tradition au fait qu'il soit épargné par la malédiction. Isocrate s'empare de ce silence pour attribuer ce fait à Hélène, de la même façon qu'il procéda avec les Dioscures : il fit d'Hélène l'origine des honneurs maritimes conférés aux Dioscures, il fait d'elle la cause de la survie de Ménélas malgré la malédiction. Ainsi le rôle d'Hélène est renversé par l'adoption d'une autre perspective : elle n'est plus regardée comme la cause des malheurs des Grecs, ni plus particulièrement des Atrides², mais comme la cause de la survie de Ménélas.

Les termes choisis contribuent à rehausser son action pour son époux. En premier lieu, le terme Πελοπίδης, qui rattache Ménélas à son grand-père, est beaucoup moins attesté que Ἀτρείδης (qui renvoie à son père)³, ce qui rend cet emploi ici est remarquable. Le relevé des occurrences montre

-
- 1 Oreste et Hermione engendrent Tisamenos, qui est peut-être le personnage à qui la comédie *Tisamenos* de Théopompe est consacrée (Théopompe, *Tisamenos*, fgts. 1 et 2 Meineke vol. 2.2) ; Électre et Pylade donnent naissance à deux fils, Médon et Strophios, selon Hellanicos fgt. 155.
 - 2 Sur la discussion présente dans l'*Agamemnon* sur le fait qu'Hélène est ou non l'origine de la mort d'Agamemnon (Eschyle *Agamemnon* 1459-61), voir le commentaire de JUDET DE LA COMBE 2001 p. 656-65.
 - 3 Comme l'épopée homérique, Pindare emploie uniquement le terme « Atride » (*Olympique* IX 70 ; *Pythique* XI 31 ; *Isthmique* V 38 et VIII 51). Le terme Πελοπίδης n'est attesté qu'à partir d'Eschyle et reste moins employé : Eschyle, *Agamemnon*, Ἀτρείδης dix occurrences (v. 3 ; 44 ; 123...), Πελοπίδης une (v. 1600) ; *Choéphores*, Ἀτρείδης deux occurrences (v. 322 et 407), Πελοπίδης une (v. 503). Sophocle n'emploie Πελοπίδης que dans l'*Électre* (*Électre* 10 et 1498), contre 39 occurrences de Ἀτρείδης (*Ajax* 57, 97... ; *Électre* 551, 1068...). Chez Euripide (où on trouve au total 21 occurrences de

que le terme *Atride* domine très largement lorsque la famille est mentionnée à Troie, dans le contexte immédiat de la guerre de Troie : l'épopée homérique emploie uniquement ce nom et la tragédie n'emploie « Pélovide » dans ce contexte qu'une seule fois, dans les *Troyennes*. Isocrate évite donc d'employer le nom le plus employé dans les récit qui renvoient aux événements dans lesquels Hélène précipite les malheurs des Grecs (et donc, de la famille de son époux). Par contre, il emploie le terme qui permet de remonter plus haut généalogiquement dans la famille et dans la cause de ses malheurs et d'inclure ainsi davantage d'individus¹. Toutes les précautions sont prises pour éviter de pointer un éventuel rôle d'Hélène dans ces malheurs, tout en incluant le plus grand nombre de personnes possibles dans cette famille : le sauvetage de Ménélas par Hélène apparaît d'autant plus comme un exploit que les victimes sont plus nombreuses.

La mention des « maux incurables », ἀνηκέστα κακά, participe de la même double stratégie d'éviter de mentionner une cause précise des malheurs de Ménélas (et notamment le départ d'Hélène à Troie) et d'accentuer la grandeur de son action, puisqu'elle permet à Ménélas d'y échapper malgré leur caractère inévitable. Mais l'emploi de cette expression a un autre effet. Sa première attestation se trouve dans la *Théogonie* d'Hésiode, v. 612, où les maux incurables sont ceux que les hommes subissent après leur mariage², or un autre écho à cet épisode hésiodique est présent ensuite avec l'expression θεὸν ἀντὶ θνητοῦ, pour Ménélas rendu « dieu à la place d'un mortel » par Hélène, qui rappelle que chez Hésiode la première femme a été donnée aux hommes comme « mal à la place d'un bien » (κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο, *Théogonie* 585 et 602) ou comme « mal à la place du feu », ἀντὶ πυρὸς ... κακόν (*Théogonie* 570 et *Travaux et Jours* 57)³. Un clin d'œil discret à l'épisode hésiodique

Ἀτρείδης, six de Πελοπίδης), deux pièces emploient les deux noms, les *Troyennes* (v. 461 pour « Atrides » ; v. 711 pour « Pélovide ») et *Iphigénie en Tauride* (v. 142, 186 et 898 pour « Atride » ; v. 985 et 1415 pour « Pélovide »). Dans *Iphigénie à Aulis* et *Hécube*, n'est employé que le nom « Atride ». Au contraire, dans *l'Hélène*, Euripide a uniquement recours au nom « Pélovide », où à trois reprises il est employé par Théoclymène, le roi d'Égypte, un non-Grec donc, non concerné directement par la guerre (*Hélène* 1242, 1264, 1429). Les usages en prose, peu nombreux, sont cependant plus équilibrés : Hérodote Ἀτρείδης une occurrence (VII 20), Πελοπίδης une (VII 159) ; Thucydide Ἀτρείδης aucune occurrence, Πελοπίδης une (I 9.3) ; Platon Ἀτρείδης une occurrence (*République* 393a), Πελοπίδης deux (*Lois* 685d ; *République* 380a).

- 1 P. Judet de la Combe explique que le choix du nom Pélovide par Égysthe au v. 1600 de *l'Agamemnon* d'Eschyle rappelle l'ampleur de la malédiction : « l'exécration est totale » ; le terme constitue un « rappel du caractère global d'une exécration dont il (*i.e.* Égysthe) est aussi la victime » (JUDET DE LA COMBE 2001 p. 736).
- 2 Elle est ensuite attestée chez Archiloque (fgt. 13.5 West), Eschyle (Tétralogie 36B fgt. 399b Mette), Euripide (*Médée* 283 ; *Hippolyte* 722), puis en prose (à cinq reprises chez Isocrate, dont c'est ici l'attestation la plus ancienne selon la chronologie des œuvres de Mathieu et Brémond (*Panegyrique* 172 ; *Platāique* 9 ; *Sur l'échange* 127 ; *Panathénaique* 259), Xénophon (trois occurrences : *Économique* 2.7 ; *Anabase* II 5.5 et VII 1.18), Platon (une, *République* 619a) et Lysias (*Contre Agoratos* 75).
- 3 À titre de comparaison, à l'époque archaïque, elle n'est par ailleurs attestée qu'une fois dans *l'Hymne homérique à Aphrodite*, v. 29, où Zeus donne à Hestia « une belle part d'honneur à la place du

est effectué, et son sens en est renversé : si la première femme n'a apporté aux hommes que des maux incurables et a servi à compenser un bien, Hélène au contraire apparaît en épouse modèle puisqu'elle enlève son époux à des maux et lui offre le plus grand des biens qu'un mortel puisse espérer. C'est donc un renversement total par rapport à la tradition, où Hélène constitue l'illustration par excellence de la femme ambiguë telle qu'elle est décrite par Hésiode.

Les autres actes de reconnaissance d'Hélène envers son époux, la divinisation et le partage des honneurs, vont à l'encontre des sources littéraires unanimes au sujet de la mortalité de Ménélas et de sa séparation d'avec Hélène après leur mort. Dans l'*Odyssée*, le Vieux de la mer, Protée, interrogé par Ménélas sur ce qu'il doit faire pour être autorisé par les dieux à rentrer à Sparte avec Hélène, lui apprend qu'il sera après sa mort envoyé aux Champs-Élysées, et qu'il reçoit cet honneur parce qu'il est gendre de Zeus¹. Le sort d'Hélène n'est pas évoqué. Deux autres sources évoquent le statut privilégié obtenu par Ménélas dans le monde des morts : même s'il n'est pas directement mentionné, Ménélas fait partie de ces héros qui, dans le mythe des races chez Hésiode, puisqu'ils ne sont tombés ni à Troie ni à Thèbes, rejoignent l'île des Bienheureux (*Travaux et Jours* 170-73) ; il rejoindra aussi cette île selon les Dioscures dans l'*Hélène* d'Euripide, tandis qu'Hélène « à la fin de sa vie, sera appelée déesse et recevra avec eux les présents offerts par les hommes »². L'*Oreste* enfin n'évoque pas le sort de Ménélas mais il y est dit qu'Hélène devient parèdre d'Héra et d'Hébé et est honorée avec ses frères³.

Il n'est donc jamais question de la divinisation de Ménélas dans ses récits, alors qu'Hélène est chez Euripide placée du côté des divinités : cette différence de statut implique une séparation des époux.

mariage », καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο.

- 1 *Odyssée* IV 563-4 et 569 : ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης / ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυσ, ... οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι, « Les immortels t'enverront dans la plaine des Champs-Élysées, limite de la terre, là où se trouve le blond Rhadamanthe (...) parce que tu possèdes Hélène et que pour eux tu es gendre de Zeus ».
- 2 Euripide *Hélène* 1666-69 : ὅταν δὲ κάμψης καὶ τελευτήση βίον, / θεὸς κεκλήση [καὶ Διοσκόρων μέτα / σπονδῶν μεθέξεις] ξενία τ' ἀνθρώπων πάρα / ἔξεις μεθ' ἡμῶν. Ménélas est mentionné aux vers 1676-77.
- 3 Euripide *Oreste* 1683-90 : ἐγὼ δ' Ἑλένην Ζητὸς μελάθροισ πελάσω, / λαμπρῶν ἄστρων πόλον ἐξανύσας, / ἔνθα παρ' Ἥρα τῆ θ' Ἡρακλέους / Ἥβη πάρεδρος θεὸς ἀνθρώποις / ἔσται σπονδαῖς ἔντιμος ἀεὶ, / σὺν Τυνδαρίδαις τοῖς Διὸς ὑγρᾶς / ναύταις μεδέουσα θαλάσσης, « Moi j'emporterai Hélène, allant au bout de la voûte des astres lumineux, là où avec Héra et Hébé, épouse d'Héraklès, elle sera parèdre, déesse pour les hommes, toujours honorée de libations, protectrice, avec les Dioscures nés de Zeus, pour les marins contre la cruelle mer ».

Isocrate confère un nouveau sort et un nouveau statut à Ménélas, grâce au rôle central d'Hélène : ainsi qu'elle le fit avec ses frères, elle agit comme Zeus en donnant l'immortalité à son époux et, comme à eux, elle lui donne des honneurs divins. Mais la formulation choisie pour exposer les honneurs que Ménélas reçoit contraste avec ceux reçus par les Dioscures : pour eux, Hélène donne des honneurs précis, liés à la navigation. Pour Ménélas, le type d'honneur reçu n'est pas clair : on ignore s'il dispose d'une fonction, par contre ce qui ressort nettement est qu'il ne doit son statut de divinité que parce qu'il est associé à Hélène, et qu'il est placé au second rang par rapport à elle. En effet, il est établi auprès d'elle (σύνουκος) et devient son parèdre πάρεδρος¹.

Ménélas obtient ainsi une place dans le monde des dieux, non pour lui-même, non parce qu'il est lié à Zeus par alliance (argument employé dans *l'Odyssée* pour justifier sa place aux Champs-Élysées), mais directement en raison de son alliance avec Hélène. La formulation d'Isocrate en dit davantage sur Hélène que sur lui : elle n'est jamais dite déesse, mais puisque son époux, devenu dieu, devient son parèdre, cela implique qu'elle est aussi une déesse. Encore une fois, un renversement est opéré par rapport au récit d'Euripide, où dans *l'Oreste* Apollon annonce qu'Hélène devient parèdre aux côtés d'Héra et d'Hébé (v. 1683-90), vraisemblablement de Zeus². C'est désormais elle, dans *l'Éloge d'Hélène*, qui est secondée.

Progressivement, le passage sur l'action d'Hélène pour ses frères et son époux a amené l'idée qu'elle est une déesse, sans jamais le formuler explicitement : au début du passage, il est question de sa puissance « égale à celle d'un dieu » ἰσόθεος, ce qui laisse entendre qu'elle n'est pas une déesse. Mais au fur et à mesure lui sont attribuées des actions proprement divines, effectuées généralement, même si pas exclusivement, par Zeus (donner l'immortalité, attribuer des τιμαί) et qui concurrencent même le pouvoir de Zeus : Hélène est capable de donner l'immortalité à ses deux frères sans condition, elle arrache son époux à des maux incurables. Enfin, la mention du fait que son époux est son parèdre suppose définitivement qu'elle est une déesse. Affirmer qu'Hélène est une déesse et a des pouvoirs si puissants n'est jamais justifié par le fait qu'elle est fille de Zeus, mais tire

-
- 1 Le rôle secondaire de la divinité parèdre est visible chez Pindare : Rhadamanthe parèdre de Cronos (ou de Zeus, les manuscrits étant en désaccord) *Olympique* II 76 ; Thémis parèdre de Zeus, *Olympique* VIII 22 ; la Pythie parèdre de Zeus, *Pythique* IV 4 ; Ilythie parèdre des Moires, *Néméennes* VIII 1 ; Dionysos parèdre de Déméter, *Isthmique* VII 3 ; ainsi que chez Euripide : les Amours sont qualifiés de parèdres de la Sagesse, *Médée* 845. Voir également ZAJONZ 2002 p. 280 sur l'idée que le parèdre est aux côtés d'une divinité principale.
 - 2 C'est ce que suggère le commentaire de West à *l'Oreste* v. 1686 : « as Zeus' daughter she is to be seated with other goddesses of his immediate family, his wife and his daughter by his wife » (WEST 1987).

uniquement sa légitimité du fait qu'elle est affiliée à la beauté, dont la puissance influence même Zeus.

§ 63

Le paragraphe 63 apporte une preuve historique au statut divin de Ménélas et d'Hélène avec la mention du culte qui leur est rendu à Thérapné. La question de la nature du culte dédié à Hélène, divin ou héroïque, a été posée par L. Edmunds, dans un article qui s'interroge sur le fait que les études historiques et archéologiques tranchent pour un culte divin. Un culte à Hélène et à Ménélas est effectivement attesté à Thérapné : Hérodote mentionne un temple d'Hélène dans ce lieu, où une nourrice se rend pour prier Hélène de donner la beauté à un bébé particulièrement laid¹ ; des inscriptions retrouvées dans un temple de Thérapné attestent selon L. Ghali-Kahil l'existence d'un culte à Hélène dès le VII^e siècle, puis ensuite à Ménélas et Hélène (dans un temple que Ghali-Kahil nomme le *Ménélaion*, ce qui semble suggérer qu'il est avant tout dédié à Ménélas et non à Hélène)². Mais selon L. Edmunds, rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit d'un culte divin plutôt que d'un culte héroïque, et les sources historiques et archéologiques qui affirment le contraire s'appuient sur le discours d'Isocrate, sans envisager, explique-t-il, qu'il effectue en réalité une amplification³. Ce n'est pas ici le lieu de discuter du statut d'Hélène tel que les Grecs l'envisageaient. Il nous suffit de remarquer que c'est uniquement à l'issue de la présentation de cette preuve qu'Hélène reçoit explicitement le nom de « déesse », et nulle part ailleurs dans le discours : le fait que cette dénomination ne lui soit pas attribuée plus tôt, qu'Isocrate glisse pas à pas au cours des § 61 et 62 vers cette dénomination, qu'elle vienne après l'ajout d'une preuve tirée d'un culte contemporain au discours (comme si les actes d'Hélène pour les Dioscures et pour Ménélas pouvaient ne pas suffire à convaincre) et enfin qu'il y ait une insistance sur le fait qu'il s'agit d'un culte divin et non héroïque, toutes ces précautions suggèrent que la divinité d'Hélène n'allait pas de soi dans l'esprit des contemporains d'Isocrate. L'idée est progressivement instillée avant d'être enfin clairement annoncée.

1 Hérodote VI 61.

2 GHALI-KAHIL 1989 p. 295.

3 EDMUNDS 2011 p. 29-30.

C. L'action d'Hélène auprès de Stésichore et d'Homère, signe de son souci de la reconnaissance de la vérité et des combats guerriers (§ 64-65).

La seconde partie des actes d'Hélène présente les manifestations de sa puissance auprès des poètes : Stésichore, aveuglé pour l'avoir calomniée puis recouvrant la vue après s'être dédit, et Homère qui reçoit d'Hélène en personne l'ordre de composer l'*Iliade*. La difficulté majeure de ce passage porte sur l'articulation entre ces deux épisodes et ces deux poètes. On remarque d'emblée que contrairement à ce qu'on pourrait attendre, ils ne sont pas mentionnés suivant un ordre chronologique. Pourtant la palinodie de Stésichore est une réponse à l'épopée homérique. Platon, qui transmet lui aussi, à peu près à la même période qu'Isocrate, le récit de l'aveuglement de Stésichore, présente d'ailleurs Homère en contrepoint du poète lyrique. Isocrate au contraire les présente dans des récits simplement additionnés, le seul point commun entre eux étant qu'ils parlent d'Hélène. On peut donc s'interroger sur le sens donné par Isocrate à la palinodie, puisqu'il ne la conçoit pas par rapport à la poésie homérique, et sur les caractéristiques qu'il attribue à chaque poète. L'hypothèse que je proposerai est que derrière le cloisonnement des récits, ils sont construits de façon complémentaire, chacun empruntant des caractéristiques qui appartiennent traditionnellement à l'autre épisode¹, afin de donner une image unique d'Hélène et d'effacer les écarts entre ses représentations littéraires.

C.1. La lecture orientée de la palinodie de Stésichore : la prise en compte des circonstances de sa composition et l'omission de son contenu.

C.1.α. Les problèmes d'interprétation générale

§ 64

Les deux premières sources transmettant l'épisode de la palinodie sont l'*Éloge d'Hélène* et le *Phèdre* de Platon : Stésichore, médisant contre Hélène dans un chant, se retrouve aveuglé (sans que cet accident soit explicitement attribué à la fille de Zeus). Puis, après avoir compris que son handicap était lié à son chant, il compose une palinodie qui amène Hélène à lui rendre la vue. Les nombreuses

1 G. Nagy suggère pour explication à la juxtaposition des deux poètes, qu'on trouve déjà chez Simonide, le fait que dans les festivals les œuvres de ces poètes étaient récitées l'un après l'autre (NAGY 1990 § 15 p. 420). Chez Simonide, Homère précède Stésichore : οὕτω γὰρ Ὅμηρος ἠδὲ Στασίχορος ἄεισε λαοῖς, fgt. 59.3 PMG, « C'est en effet ainsi qu'Homère et Stésichore ont chanté pour les soldats ».

études consacrées au poème lyrique et aux circonstances de sa composition se penchent surtout sur le texte de Platon, qui à la différence d'Isocrate transmet trois vers du poème. Ces vers et le contexte de leur exposition ont conduit à une interprétation unanime sur un point : le poème est une remise en question de la tradition épique¹, notamment par la remise en cause de l'image homérique d'Hélène (dont on considère le plus souvent qu'elle perd son ambivalence et est réhabilitée, puisqu'elle n'est pas allée à Troie²) et par la remise en cause de la représentation traditionnelle de l'inspiration poétique, puisque ce ne sont pas les Muses mais Hélène qui amène le poète au discours véridique³. D'autres points suscitent des débats qui ne sont pas en rapport avec la représentation de la puissance d'Hélène mais peuvent aider à comprendre d'autres problèmes que nous aborderons, c'est pourquoi je me contente de les signaler sans les traiter⁴ :

C.1.α.i. La question de la source de l'épisode.

La mention de Stésichore n'apparaît pas dans le même contexte chez Isocrate et chez Platon. Dans le *Phèdre*, Socrate produit un premier discours sur l'amour où il formule l'idée qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à un homme qui n'aime pas, pour ne pas finir par céder soi-même à l'amour et à la déraison qui l'accompagne. Après avoir conclu son discours, il signale qu'il vient de recevoir un signe (σημείον) de l'esprit divin qui l'accompagne (τὸ δαίμονιον 242b) et comprend qu'il a commis une faute (ἀμαρτάνω 242c) envers le divin : il suggérerait en effet à travers son discours qu'Éros est mauvais (κακός), ce qui est incompatible avec sa fonction de dieu. Pour réparer cette faute, il prononce un discours de rétractation, comme le fit Stésichore une fois aveuglé – la différence est que Socrate anticipe la punition. L'expérience du poète est alors exposée et trois de ses vers cités. Les similitudes entre le texte d'Isocrate et celui de Platon ont amené deux types d'hypothèses⁵ : les

1 Pour premiers exemples, auxquels s'ajoutent les références des deux notes suivantes : BASSI 1997 p. 54-5 ; BEECROFT 2006 p. 68-69 ; ERCOLES 2013 p. 307. Certains lisent aussi dans le poème de Stésichore un positionnement de la poésie lyrique locale contre l'épopée panhellénique (NAGY 1990 § 14 p. 419-20 ; BEECROFT 2006 p. 68-69).

2 BERGREN 1983 p. 91 ; AUSTIN 1994 p. 115 ; BLAISE 1995 p. 36-37. Contre cette lecture, K. Bassi estime au contraire qu'Hélène reste ambivalente (BASSI 1997).

3 BLAISE 1995 p. 38.

4 Aux questions évoquées ci-dessous s'ajoute celle du nombre de palinodies : voir à ce sujet l'état de la question de ERCOLES 2013 note 388 p. 309.

5 Les similitudes avec les mots d'Isocrate sont soulignées : ἔστιν δὲ τοῖς ἀμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρός ἀρχαῖος, ὃν Ὅμηρος μὲν οὐκ ἤσθετο, Στησίχορος δέ. **τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεῖς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν οὐκ ἠγνόησεν** ὥσπερ Ὅμηρος, ἀλλ' ἄτε μουσικὸς ὢν ἔγνω **τὴν αἰτίαν**, καὶ ποιεῖ εὐθύς— Οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος, / οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις, / οὐδ' ἴκεο Πέργαμα Τροίας· – καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν **τὴν καλουμένην Παλινοδίαν παραχρηῖμα ἀνέβλεψεν**, Platon *Phèdre* 243b-c, « Pour ceux qui se trompent en matière de récit

spécialistes des discours d'Isocrate ou de Platon envisagent l'emprunt de l'un à l'autre¹, tandis que les spécialistes de la poésie lyrique penchent plutôt pour l'hypothèse d'une source commune : soit Stésichore lui-même², soit une tradition orale locale³.

C.1.α.ii. L'aveuglement.

La cécité de Stésichore, qui lui permet de prendre conscience de son erreur et de ce qu'il doit dire⁴, a parfois été comprise comme un handicap réel du poète, comme une fiction d'un aveuglement réel ou comme une fiction d'un aveuglement symbolique⁵.

C.1.β. L'erreur de Stésichore : chanter sans Hélène.

C.1.β.i. Les circonstances de l'aveuglement : état de la question.

Dans le discours d'Isocrate, la première étape (la calomnie de Stésichore et sa perte de la vue) soulève deux problèmes d'interprétation.

Le premier porte sur la compréhension du participe ἀρχόμενος : on comprend soit que le poète débute le chant, soit qu'il l'initie et le dirige en tant que chef de chœur⁶ ; la première hypothèse

mythique, il existe une antique purification qu'Homère n'a pas comprise, contrairement à Stésichore. Privé de la vue à cause de son accusation d'Hélène, il ne s'est pas montré ignorant comme Homère mais, en tant qu'aimé des Muses / qu'expert musical, il a reconnu la cause et compose aussitôt : "Ce récit n'est pas véridique : tu n'as pas navigué sur les navires aux solides charpentes, tu n'as pas atteint la citadelle de Troie". Et lorsqu'il eut composé l'ensemble de ce que l'on appelle la *Palinodie*, il a recouvré la vue immédiatement ».

- 1 La question de la chronologie des discours d'Isocrate et de Platon se pose de nouveau : pour l'hypothèse de l'*Éloge d'Hélène* postérieur au *Phèdre* : BRÉMOND-MATHIEU 1929 p. 155-57 ; BEECROFT 2006 p. 48. Pour l'*Éloge d'Hélène* antérieur au *Phèdre* : EUCKEN 1983 p. 115-20 ; BRISSON 1989 (1997) p. 28 ; *DphA* article « Isocrate », tome III p. 925 ; LA PLACE 2011 p. 167.
- 2 TULLI 2012 p. 862-63 ; DAVIES-FINGLASS 2014 p. 310 (qui évoquent aussi la possibilité d'un auteur inconnu intermédiaire entre, d'une part, Stésichore, et d'autre part Isocrate et Platon).
- 3 ERCOLES 2013 p. 306.
- 4 Voir notamment BLAISE 1995 p. 36. sur le double rôle de l'aveuglement : châtement et moyen d'accéder au discours juste.
- 5 Voir ZAJONZ 2002 p. 284 pour un rapide état de la question et BLAISE 1995 p. 34 pour l'hypothèse d'un aveuglement symbolique.
- 6 Pour le début du chant : ERCOLES 2013 p. 311-12 ; DAVIES-FINGLASS 2014 p. 338. Pour l'initiation-direction du chant choral : D'ALFONSO 1993-94 p. 424-25, sur le modèle de deux attestations de ἀρχομαι au sens de ἐξάρχομαι, « diriger un chœur » (*Odyssée* VI 101 (τῆσι δὲ Ναυσικάα λευκώλενος ἤρχετο μολπῆς, « Nausicaa aux bras blancs initiait pour elles le chant ») et Xénophon

est la plus partagée mais se pose alors la question de savoir quel était le sens de cette mention. Certains en ont déduit que Stésichore a composé un poème unique pour l'accusation d'Hélène (dont on s'accorde à dire qu'elle correspond au poème intitulé *Hélène*, aujourd'hui très fragmentaire) et la rétractation. Cette hypothèse ne convainc cependant pas toujours et S. Zajonz d'une part, M. Davies et P.J. Finglass d'autre part, dans leur commentaire des fragments de Stésichore, la réfutent pour des raisons de syntaxe : à l'expression ἀρχόμενος μὲν devrait répondre, si on suivait cette hypothèse, un balancement du type παύόμενος δέ, « cessant le chant » lorsqu'est mentionnée la palinodie¹. On peut ajouter à leurs remarques que l'hypothèse d'un poème unique n'explique pas le geste du lever qui aurait lieu entre les deux parties opposées du poème. Davies et Finglass suggèrent une autre hypothèse pour expliquer le ἀρχόμενος : le proème de Stésichore résumerait tout le propos négatif porté contre Hélène. Cette hypothèse ne convainc pas davantage car elle n'explique pas pourquoi le proème seul serait mentionné par Isocrate, et non la suite du poème qui en toute logique calomnierait aussi Hélène. On remarque que dans ces hypothèses, on a considéré l'expression ἀρχόμενος μὲν τῆς ᾠδῆς de façon littérale, en estimant qu'elle désignait bien au sens propre le début de la composition de Stésichore.

Le second problème porte sur le sens de la forme verbale ἀνέστη. La plupart des commentateurs le comprennent au sens de « se lever », évoquant alors la position assise du joueur de cithare au temps de Stésichore, ou celle des chanteurs dans l'épopée archaïque : Achille, composant près de sa tente, se lève pour accueillir l'ambassade d'Agamemnon (*Iliade* IX 194) tandis que Démodocos, aède à la cour du roi des Phéaciens, chante sous l'inspiration des Muses en position assise (*Odyssée* VIII 472). D'autres privilégient le sens « se réveiller », avec pour argument le fait que la *Souda* mentionne l'apparition d'Hélène à Stésichore durant son sommeil².

Helléniques IV 7. 4) et de l'épithète ἀρχεσίμουλον « qui initie le chant » que Stésichore accorde à la Muse (fgt. 17 Page).

- 1 Pour l'hypothèse d'un poème unique, à laquelle elle ne souscrit pas elle-même, voir ZAJONZ 2002 p. 283-84. Pour l'hypothèse de deux occasions distinctes, outre Zajonz, voir DAVIES-FINGLASS 2014 p. 338.
- 2 Pour « se lever » : D'ALFONSO 1993-94 p. 425 ; ZAJONZ 2002 p. 284-85 ; ERCOLES 2013 p. 311 ; DAVIES-FINGLASS 2014 p. 338. Pour « se réveiller » : KELLY 2007 p. 9 et ces références peuvent être complétées par celles mentionnées dans l'état de la question proposé par Ercoles, p. 310.

C.1.β.ii. La mention du commencement du chant, signe de l'absence d'inspiration du poète.

Les sens les plus adoptés (« commencer » pour ἀρχομαι et « se lever » pour ἀνίστημι) paraissent les plus probables mais je suggère qu'il ne faut pas seulement les lire au sens propre, avec un sens uniquement temporel ou descriptif, mais déduire de leur articulation qu'ils servent aussi à décrire les problèmes de la pratique poétique de Stésichore.

L'expression ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς, « commençant le chant », fait écho à des formules similaires adoptées dans les hymnes homériques, pour proclamer le début du chant ou pour demander l'inspiration divine :

Καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῆ·
αὐτὰρ ἐγὼ σε πρῶτα καὶ ἐκ σέθεν ἀρχομ' αἰείδειν,
σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον. *Hymne homérique à Artémis 7-9,*

« Ainsi Salut à toi, et à toutes les déesses, par mon chant ! C'est toi la première et en commençant par toi que je commence à chanter mais après avoir commencé par toi, je cheminerai vers un autre hymne » ;

Δήμητρ' ἠΰκομον σεμνήν θεὰν ἀρχομ' αἰείδειν,
αὐτήν καὶ κούρην, περικαλλέα Περσεφόνειαν.
Χαῖρε θεὰ καὶ τήνδε σάου πόλιν, ἄρχε δ' ἀοιδῆς *Hymne à Déméter 2.1 = 13.1 éd. Allen,*

« Je commence à chanter la vénérable déesse, Déméter à la belle chevelure et sa fille, la très belle Perséphone. Salut, déesse, et protège cette cité : commence mon chant »¹.

Stésichore emploie une formule semblable dans un poème dédié à une jeune fille, Rhadine², dont seuls les deux premiers vers sont conservés et où la Muse est priée d'initier le chant :

ἄγε Μοῦσα λίγει' ἄρξον ἀοιδᾶς... Stésichore fgt. 101 Page,

-
- 1 L'expression ἀρχομ' αἰείδειν se retrouve aussi au premier vers de l'*Hymne à Poséidon*, à *Dionysos* (13. 1 Allen), à *Athéna* (11.1 et 28.1). L'*hymne au Soleil* présente la variation ὕμνεϊν ἀρχεο et l'*Hymne à la Lune* : σέο δ' ἀρχόμενος (...) ἄσομαι.
 - 2 Jeune fille enterrée près de Samos avec Léontichos et dont la tombe était un lieu de pèlerinage pour les amoureux en peine (Pausanias VII 5. 13 ; voir PAULY XXV s.v. Ῥαδίνης μνήμα).

« Allons, Muse à la voix claire, commence le chant... ».

Par cette formule, Isocrate pourrait suggérer que Stésichore commence une sorte d'hymne, qui se distinguerait toutefois de deux façons de ceux qu'on vient de mentionner : il n'est pas fait mention d'une Muse inspiratrice mais le poète commence seul son chant ; ensuite sa parole s'avère inadaptée au contexte de l'hymne car elle calomnie au lieu de louer. Le verbe βλασφημῶ (non attesté avant Isocrate et Platon) signifie, dans les premiers discours d'Isocrate, que la parole négative prononcée est imméritée : il est notamment associé à la λοιδορία, l'injure, terme employé par les orateurs pour décrédibiliser le discours de l'adversaire ainsi qualifié¹.

Pour le verbe ἀνίστημι, il paraît difficile de tenir compte de la mention par la *Suda* de la vision nocturne d'Hélène par Stésichore pour soutenir le sens « se réveiller », pour deux raisons : tout d'abord, comme le suggère Ercoles, si Stésichore évoquait lui-même dans son poème ce rêve, les autres sources antiques évoquant la palinodie ne donneraient pas des explications différentes à son aveuglement comme elles le font, mais toutes évoqueraient ce rêve². Ensuite, au paragraphe suivant, Isocrate évoque l'apparition d'Hélène en rêve à Homère : retenir l'hypothèse proposée par la *Souda* supposerait que le motif du rêve serait présent deux fois, pour Stésichore et pour Homère.

Il reste à comprendre pourquoi il est fait mention de la calomnie précisément au début du chant et que la suite du poème n'est pas mentionnée, les hypothèses émises jusqu'alors à ce sujet ne

-
- 1 Voir l'analyse du terme λοιδορία au § 45, p. 363. Ces occurrences sont les suivantes : Λοιδοροῦσι δὲ Λίαν ἀσελγῶς καὶ θρασέως καὶ τὸν ἄλλον βίον τὸν τοῦ πατρὸς, (...) ἀλλ' εἰς τοσοῦτον ἀνοίας ἐληλύθασιν ὥστ' οἴονται καὶ παρ' ὑμῖν καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις εὐδοκίμησιν, ἦν ὡς ἂν δύνωνται πλεῖστα περὶ αὐτοῦ βλασφημήσωσιν, *Sur l'attelage* 22-23, « Ils injurient aussi si outrageusement et impudemment les autres aspects de la vie de mon père... mais ils ont tellement perdu l'esprit qu'ils croient se faire une belle réputation auprès de vous et des autres s'ils le calomnient autant que possible... » ; *Éloge d'Hélène* 45 au sujet de la parole de ceux qui condamnent le jugement de Pâris ; au sujet de Busiris qu'Isocrate va s'employer à défendre contre une mauvaise réputation indue et à louer : τῶν γὰρ ἄλλων τῶν ἐπιχειρησάντων ἐκείνον λοιδορεῖν τοσοῦτον μόνον περὶ αὐτοῦ βλασφημούντων ὡς ἔθυε τῶν ξένων τοὺς ἀφικνουμένους, σὺ καὶ κατεσθίειν αὐτὸν τοὺς ἀνθρώπους ἠτιάσω, *Busiris* 11, « Ceux qui ont entrepris de l'injurier l'ont calomnié au point seulement de dire qu'il sacrifiait les étrangers qui accostaient, tandis que toi, tu l'as aussi accusé de dévorer les hommes ». Tulli estime plutôt que le verbe βλασφημῶ signale une violation d'une réalité supérieure (« blasphémer »), d'après d'autres attestations chez Isocrate, mais postérieures à celles de l'*Éloge d'Hélène* (*Sur l'Échange* 2-3 ; *Panathénaïque* 64-66 – TULLI 2012 p. 863).
- 2 ERCOLES 2013 p. 311 : par exemple Platon n'expliquerait pas que Stésichore a compris en tant qu'aimé des Muses / qu'expert musical, ἄτε μουσικὸς ὢν (pour la compréhension de μουσικός, voir les remarques d'Ercoles p. 313-15).

nous ayant pas paru convaincantes. Je suggère que la mention du début du chant a trois effets. Prise en son sens littéral, elle souligne que le poème de Stésichore est critique envers Hélène dès les premiers vers, qui sont ceux où le sujet du chant est présenté. La calomnie n'est donc pas un accident passager dans le poème ; elle n'apparaît pas non plus comme une partie d'une présentation ambiguë d'Hélène, qui aurait pour contrepoint une partie plus élogieuse : le projet du poète est de critiquer Hélène dans son chant.

Le second effet résulte de l'articulation des termes ἀρχόμενος et ἀνέστη mais il faut d'abord revenir sur le sens de ce dernier. Au cours d'un chant ou d'une prise de parole, l'acte de se lever marque une interruption soudaine : Achille, lorsqu'il se lève lors de la venue de l'ambassade d'Agamemnon, arrête son chant pour l'accueillir¹ ; les vers homériques insistent d'ailleurs sur le fait qu'il est interrompu. Mais le verbe est aussi employé dans l'*Iliade* dans le contexte d'une assemblée particulière. Souvent les héros se lèvent à l'assemblée pour prendre la parole, mais le fait qu'ils se lèvent pour mettre fin à l'assemblée n'est mentionné qu'à deux reprises. Dans l'une d'elle, au chant I, au cours de la querelle entre Agamemnon et Achille, ce geste a un sens particulier et remarquable pour notre propos² : le verbe ἀνίστημι apparaît à trois reprises, pour mentionner la brutale interruption, envisagée puis réelle, de cette assemblée et la rupture du dialogue. Une première fois, les deux guerriers s'invectivent debout et Achille hésite à utiliser son épée contre le roi, ce qui amènerait tous les participants à se lever³. Après qu'Athéna l'en a dissuadé, les invectives se poursuivent et l'assemblée se clôt définitivement lorsque les deux héros se lèvent et échangent des propos hostiles (*Iliade* I 305). Enfin quand Achille fait le récit de ces événements à sa mère Thétis, il raconte qu'à sa suggestion d'apaiser Apollon en rendant à son père la captive d'Agamemnon, Chryséïs, l'Atride se leva et formula des menaces (*Iliade* I 387). Le verbe ἀνίστημι après un chant ou une discussion marque donc à plusieurs reprises dans l'*Iliade* l'interruption de cette activité : on peut de même suggérer que l'usage du verbe pour Stésichore par Isocrate signale qu'il interrompt brutalement son chant avant de l'achever.

Les actions qui composent la première étape se succèdent ainsi en quelques mots : la calomnie dès le début du chant, puis l'interruption. Entre deux a eu lieu le moment de l'aveuglement mais

1 *Iliade* IX 193-94, ταφῶν δ' ἀνόρουσεν Ἀχιλλεύς / αὐτῆ σὺν φόρμιγγι λιπῶν ἕδος ἔνθα θάασσεν, « Étonné, Achille se leva avec sa lyre, délaissant le siège où il était assis ».

2 L'autre se trouve au chant II, après qu'Agamemnon et les chefs achéens ont réussi à remotiver leurs troupes prêtes à désertir, qui désormais crient puis se lèvent pour procéder à des sacrifices (*Iliade* II 398).

3 *Iliade* I 190-91, ἢ ὃ γε φάσγανον ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ / τοὺς μὲν ἀναστήσειεν, ὃ δ' Ἀτρεΐδην ἐναρίζοι, « Il réfléchit s'il les fera se lever en tirant de sa cuisse son épée aiguë, et s'il tuera l'Atride ».

seul le résultat en est donné avec le participe ἐστερημένος. Présenter directement le nouvel état du poète évite d'abord de parler de l'auteur responsable de l'aveuglement, c'est-à-dire de présenter Hélène (sans doute⁴) en puissance qui châtie ou qui est en colère. Le participe contribue par ailleurs à l'idée que les événements se sont enchaînés très rapidement : à peine est-il question de commencer le chant que Stésichore se retrouve aveuglé, sans que l'on sache par qui. Calomnier Hélène entraîne une conséquence malheureuse immédiate, ce qui laisse entendre qu'un tel discours de calomnie ne peut être tenu bien longtemps sur un tel sujet.

On pourrait enfin revenir sur la raison pour laquelle Stésichore a calomnié Hélène. La reconnaissance de la cause de l'aveuglement et la palinodie qui vont suivre suggèrent que la calomnie n'est pas intentionnelle mais le résultat d'une méconnaissance. La participiale ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς pourrait constituer un indice de l'origine de l'erreur. Nous avons en effet relevé que l'expression est employée dans les hymnes homériques et par Stésichore pour inaugurer le chant célébrant une divinité ou la prier d'inspirer le poème. L'emploi de la même expression par Isocrate pointe le fait que Stésichore chante une divinité mais qu'il la chante seul, sans l'invoquer. L'erreur de Stésichore est donc de ne pas avoir invoqué Hélène et ainsi d'avoir chanté sans être inspiré par elle, à la différence de ce qui aura lieu avec Homère au paragraphe suivant. C'est uniquement lorsqu'Hélène intervient que Stésichore retrouve le chant « véridique » (pour reprendre le terme ἔτυμος des vers cités par Platon).

C.1.γ. La palinodie pour illustration du caractère salvateur d'Hélène.

Dans la seconde étape de l'épisode les événements entretiennent entre eux un rapport causal : la reconnaissance de la cause du malheur explique la composition de la palinodie, qui explique à son tour qu'Hélène rende la vue au poète.

La « cause du malheur » de Stésichore, αἰτία τῆς συμφορᾶς, ne peut pas renvoyer à Hélène, puisqu'il n'est pas dit auparavant qu'elle aveugle le poète, l'expression ne peut donc renvoyer qu'à l'erreur première de Stésichore. Le contenu de la palinodie n'est pas donné mais le double emploi du πάλιν laisse entendre qu'il est du côté du véridique. En effet, puisque le terme signale le retour à la vue de Stésichore (πάλιν εἰς τὴν αὐτὴν φύσιν) et donc à sa nature de départ, son emploi sous forme

4 Quoique le silence d'Isocrate et de Platon sur le responsable de l'aveuglement ait amené Horace à l'attribuer à d'autres qu'Hélène, en l'occurrence les Dioscures (Horace *Épode* 17.42).

de préfixe au sein du terme « palinodie » souligne que parallèlement, dans le nouveau poème, Hélène est évoquée telle qu'elle est réellement.

L'épisode présente donc deux aspects d'Hélène : alors que l'origine de l'aveuglement de Stésichore n'est pas donnée, le discours suggère que c'est Hélène qui lui rend la vue, faisant ainsi d'elle une divinité réparatrice, mais il règle aussi la question de sa réputation : il prouve que ce qui pourrait circuler de négatif à son sujet est de l'ordre de la calomnie.

Néanmoins, le récit de l'épisode est orienté : en ne donnant pas le contenu du chant de Stésichore, le discours ne retient que ce qui sert son propos, à savoir que le poète a injurié Hélène puis s'est corrigé, mais il laisse de côté la réflexion poétique que la palinodie développe. En effet, le contenu de la palinodie que transmet Platon a pour but de corriger le récit épique qui circule au sujet d'Hélène et de la réhabiliter, en l'éloignant de Troie. Le discours d'Isocrate soutient, lui, qu'Hélène est bien allée à Troie mais qu'elle n'a aucunement besoin d'être réhabilitée, puisque la guerre qui a eu lieu autour d'elle a une tout autre valeur que celle donnée par Homère (Hélène devenant un enjeu politique et un enjeu pour le bonheur du peuple). Le récit épique, une fois cette nouvelle valeur donnée à la guerre, n'a plus rien de problématique pour l'image d'Hélène. Le paragraphe suivant le confirme d'ailleurs, où Homère compose *l'Iliade* sous l'inspiration d'Hélène, pour célébrer les morts de Troie. Par contre, le contenu de la palinodie devient, lui, problématique, et dès lors Isocrate l'omet. La mention de Stésichore, sans citation de son poème, entre, d'une part, la mention de la présence d'Hélène à Troie pendant la guerre (§ 49-50) et des peines souffertes par Ménélas (§ 63) et, d'autre part, la mention du poème d'Homère, donne l'illusion qu'il n'y a aucune divergence entre les récits et que tous vont dans le même sens. En exposant le contexte de la composition de la palinodie, Isocrate en garde l'esprit, qui consiste à présenter une Hélène puissante, capable de guérir, à qui rien n'est reproché, mais il en renverse complètement la lettre : la palinodie n'a plus chez lui la fonction de contredire l'épopée homérique et, au contraire, est réintégrée dans la lignée de la tradition homérique.

C.2. *L'Iliade, poème d'Hélène.*

L'épisode associant Hélène et Homère a selon Isocrate pour source « certains » Homérides. Attesté pour la première fois chez Pindare (*Néméenne* II 1), le terme désigne une corporation de rhapsodes, originaire de Chios selon Acousilaos et Hellanicos¹, qui se sont dits descendants d'Homère et héritiers de sa poésie, qu'ils transmettent, interprètent et sur la diffusion de laquelle ils exercent un droit de regard². Deux informations leur sont attribuées : la première, introduite par l'expression λέγειν ὡς³, concerne l'injonction d'Hélène à Homère de composer un poème sur la guerre de Troie ; la seconde évoque la contribution de chacun d'eux au poème. Zajonz s'interroge sur la possibilité que ce que rapporte Isocrate ait vraiment été diffusé par les Homérides et en doute pour deux raisons : le fait que l'épisode concernant Stésichore ne soit pas lui-même respectueux de la tradition et le fait que les Homérides transmettraient un récit qui amoindrit le rôle d'Homère dans la composition de *l'Iliade*⁴. La réponse à cette question ne nous intéresse pas pour elle-même mais il me semble qu'elle surgira de deux remarques que l'analyse de la logique du récit mettra en valeur. La première est que l'un des ressorts récurrents de l'argumentation d'Isocrate consiste à s'appuyer sur une donnée admise par la tradition et à en tirer des implications absentes de celle-ci, or la base de ce récit (Hélène soucieuse de la renommée des combattants) est empruntée à des vers de *l'Iliade* même, ce qui implique qu'il n'est pas nécessaire de la chercher du côté des Homérides. Nous remarquerons également que l'épisode est construit en complémentarité avec celui de la palinodie, de sorte que tous deux présentent une seule image d'Hélène, à partir d'éléments empruntés au récit homérique et au récit stésichoréen.

La mention de seulement « certains Homérides même », τινες καὶ τῶν Ὀμηριδῶν, apparaît dès lors comme un moyen de donner une autorité incontestable au récit à venir sur Homère et Hélène, tout en contrant une éventuelle contestation qui clamerait que ce récit n'est pas connu : l'indéfini τινες prévient d'avance qu'il ne s'agit pas d'un récit largement diffusé et le καὶ adverbial souligne qu'il peut être paradoxal qu'un tel récit soit diffusé par ceux qui défendent la mémoire d'Homère, mais que ce paradoxe sert de garantie au propos⁵.

1 Acousilaos 2 F 2 et Hellanicos 4 F 20 Jacoby, qui parlent d'un γένος.

2 NAGY 1990 § 11 p. 422-23 et PORTULAS 1998 p. 328-29 et 331.

3 La conjonction qui suit le verbe λέγειν est toujours ὡς chez Isocrate (à l'exception de *Trapézétique* 33 où on trouve ὅτι), que la subordonnée soit un fait douteux ou un fait avéré (*Panégyrique* 70 ; *Aréopagitique* 68). Sur le fait que certains auteurs ne fassent pas de distinction, après les verbes de déclaration, entre les conjonctives introduites par ὡς, celles introduites par ὅτι ou les infinitives, voir KG II 2 § 550 remarque 2 p. 357.

4 ZAJONZ 2002 p. 288 et 289.

5 Ce καὶ a été très largement traduit comme s'il portait sur le verbe, « Certains parmi les spécialistes d'Homère disent aussi... » (DOBSON 1828-3 ; BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; GUSMANO 1960 ; VAN HOOK 1961 ; la traduction de Mirhady l'occulte (MIRHADY-TOO 2000)). Seuls Zajonz et Tulli le font porter avec raison sur le génitif partitif : καὶ τῶν Ὀμηριδῶν, « même parmi les Homérides » (ZAJONZ 2002

Le récit attribué aux Homérides de la visite d'Hélène, une nuit (τῆς νυκτός) superpose des motifs littéraires qui ont été repérés par M. Tulli : le motif de l'investiture qu'on trouve dans la *Théogonie* d'Hésiode (motif absent des poèmes homériques et ici projeté sur Homère) ; le motif de la visite en songe d'une divinité inspiratrice du chant, déjà présent chez Épiménide et qui sera ré-exploité dans la poésie hellénistique et latine¹ ; le motif de la visite d'Hélène à Homère, attesté aussi dans un texte plus tardif, la vie d'Homère appelée communément *Vita Romana*, où elle lui rend visite une nuit pour lui demander de brûler ses poèmes. Le refus du poète entraîne la colère d'Hélène et son aveuglement².

Comme le remarque Tulli, Hélène se substitue dans ces motifs aux Muses et son intervention sur le chant d'Homère lui donne un rôle plus étoffé que dans l'épisode de Stésichore et que dans toutes ces précédentes représentations.

C.2.α. Un éloge funèbre voulu par Hélène.

Le poème réclamé à Homère est centré sur les soldats qui ont combattu contre Troie, pour mettre en valeur leur mort aux yeux des générations futures. Cette présentation rappelle celle du proème de *Illiade*, où le poète prie la Muse de chanter la colère d'Achille responsable de souffrances pour les Achéens :

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
 οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, *Illiade* I 1-2,

« Chante déesse, la colère d'Achille fils de Pélée, funeste, qui donna aux Achéens d'innombrables souffrances ».

Le sujet donné par Isocrate au poème est donc en partie conforme à celui exposé dans *Illiade* : la colère d'Achille n'est pas évoquée mais le poème s'intéressera à la mort des Achéens. Un

p. 286 ; TULLI 2012 note 2 p. 867). Le *καί* adverbial se place en effet juste avant le mot qu'il met en valeur, ou bien devant l'article ou la préposition qui précède ce mot (DENNISTON *Particles* p.325-27). Zajonz suggère que ce *καί* peut avoir deux interprétations différentes : soit « même parmi ceux qui ont une grande autorité » soit « même parmi ceux qui devraient mettre en avant Homère ». Mais ces deux interprétations sont valables : les Homérides constituent une autorité reconnue au sujet d'Homère, qui contribue à rendre le propos persuasif quand bien même il ne donne pas l'image la plus valorisante du rôle d'Homère.

1 TULLI 2012 p. 868.

2 *Vita Romana* 5 West (WEST 2003).

deuxième écho se superpose à celui-ci : Hélène a déjà dans *l'Iliade* conscience que la guerre de Troie sera un objet de chant et de mémoire. Au moment où, au chant VI, Hector vient chercher Pâris dans son palais pour l'enjoindre de retourner aux combats, Hélène se blâme et estime qu'il aurait mieux valu qu'elle meurt autrefois : c'est pour elle et Pâris qu'Hector souffre, mais ils seront tous à l'avenir chantés,

οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον, ὡς καὶ ὀπίσσω
ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἔσσομένοισι. *Iliade* VI 357-58,

« Pour nous, Zeus a établi un destin de malheurs, afin que plus tard nous devenions pour les hommes à venir l'objet de chants »¹.

Isocrate tire sans doute profit de ces vers de *l'Iliade* qui donnent à Hélène la conscience que ce qui se joue à Troie est digne de mémoire mais il opère quelques aménagements. Hélène, premièrement, devient celle qui permet la transmission de cette mémoire. Jusqu'alors enjeu de la guerre et, en s'opposant au chant déjà écrit de Stésichore, garante de la mémoire de son image personnelle, son rôle est désormais étoffé : elle investit le poète, ce qui la dote exactement du même rôle que les Muses hésiodiques, et elle devient la garante de la mémoire des combats, comme les Muses homériques.

Mais Hélène veut célébrer ceux qui sont morts contre Troie, c'est-à-dire les Grecs uniquement. Le proème de *l'Iliade* se focalise également sur les Grecs², mais au chant VI de *l'Iliade* Hélène, puisqu'elle s'exprime devant Hector, semble considérer que les Troyens seront aussi chantés. Dans son éloge Isocrate lui attribue une vision plus partisane, qui ne célèbre que les Grecs, sans doute parce que les Troyens ont été assimilés aux Barbares au § 49. La réflexion sur la mémoire d'Hélène est en partie détournée pour s'adapter à la fois à la cohérence du discours et à l'image d'Hélène.

Le troisième aménagement consiste à ne pas reprendre l'idée que les soldats souffrent ou vivent un malheur. Certes, il est question de leur mort, mais comme d'un élément positif puisqu'il devient objet d'envie. Le poème voulu par Hélène ressemble à un éloge funèbre de combattants, ce qui est certes partiellement conforme au sujet de *l'Iliade* tel que le proème l'expose, mais reprend le contenu de ses chants de façon parcellaire : sont laissés de côté la colère d'Achille, le plan de Zeus d'anéantir la race des héros, ou encore les souffrances présentes et futures des femmes de Troie, telles que leur

1 Le rapprochement a déjà été effectué par FLACELIÈRE 1961 p. 47 et ZAJONZ 2002 p. 288.

2 Les vers 3 à 5 du proème parlent toutefois de la mort des héros sans les limiter aux Grecs, mais le nom des Troyens n'apparaît pas dans ces sept premiers vers du poème.

future servitude, par exemple. À cela s'ajoute le fait qu'un autre sens est donné au poème : il devient vecteur d'un message moral. En effet, la volonté d'Hélène (βουλομένη... καταστήσαι, « avec la volonté de rendre leur mort plus enviée que la vie des autres ») n'est pas simplement de contribuer au κλέος des guerriers ; l'envie qu'ils suscitent les érige en modèle, tandis que l'absence de précisions sur l'identité des « autres » qui envient revêt le propos d'une portée universelle : les combattants grecs illustrent la thématique de la belle mort déjà évoquée plus tôt dans le discours¹. Le poème apparaît alors comme ayant dès son origine une fonction didactique et un nouveau rôle est conféré à Hélène : en favorisant la transmission de cette leçon sur la belle mort, elle devient, aux côtés d'Homère, l'éducatrice de la Grèce².

C.2.β. Un poème aux connotations érotiques élaboré par Hélène.

La seconde partie du propos attribué aux Homérides discute de la contribution du poète et de celle de sa Muse ; il s'appuie sur les représentations archaïques de l'inspiration poétique, mais en pousse à l'extrême les implications logiques pour valoriser Hélène. Le rôle du poète et celui de sa Muse sont dissociés, ce qui est déjà le cas dans l'*Illiade* et la *Théogonie* : les poètes y insistent sur leur ignorance et leur rôle de transmetteur du savoir des Muses³. Mais cette fonction du poète ne l'empêche pas d'être loué, si on pense à Démodocos dans l'*Odyssée* dont Ulysse salue le chant inspiré et si véridique⁴. Le poème naît de la collaboration de l'aède et de la Muse sans que leur rôle soit quantifié, or Isocrate distingue la valeur de leur intervention. Celle d'Hélène est dite avoir un impact bien plus grand sur le résultat de la composition, tandis qu'Homère intervient au moyen de son art, τέχνη. La τέχνη n'est pas associée à l'art poétique dans la poésie archaïque⁵, elle implique plutôt des

1 Voir p. 282 et note 1 p. 388.

2 Selon un mot de Platon qui évoque l'idée répandue qu'Homère a éduqué la Grèce (τὴν Ἑλλάδα πεπαιδεύκειν, *République* 606e).

3 *Illiade* II 484-86, avant le catalogue des vaisseaux que la Muse transmet au poète : Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι / ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν, « Dites-moi désormais, Muses habitantes de l'Olympe, car vous êtes présentes en tant que déesses et vous savez tout, tandis que nous n'entendons qu'une rumeur et que nous ne savons rien ». Chez Hésiode les Muses « enseignèrent à Hésiode un beau chant », αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν (*Théogonie* 22), elles connaissent le passé, le présent et le futur, dont il est dit qu'elles les font chanter au poète qu'elles inspirent (*Théogonie* 31-32 : ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν / θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, « elles m'inspirèrent un chant divin afin que je chante ce qui sera, ce qui fut et ce qui est ») et qu'elles les chantent (*Théogonie* 38 : εἴρουσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα).

4 *Odyssée* VIII 487-91.

5 Au vers 447 de l'*Hymne homérique à Hermès*, le terme renvoie à l'art de la lyre, mais aucune attestation ne renvoie à la poésie.

connaissances techniques, manuelles. Platon, dans le dialogue entre Socrate et le rhapsode spécialiste d'Homère, Ion, oppose τέχνη et inspiration : si Ion est capable de parler habilement d'Homère, il l'explique non par sa τέχνη mais par la « puissance divine » qui l'habite alors (θεία δύναμις, Platon *Ion* 533d). La remarque sur les rhapsodes vaut aussi selon lui pour les poètes épiques et lyriques de qualité : leurs productions sont le fruit, non pas d'un art, mais du fait qu'ils sont « inspirés et possédés », ἔνθεοι καὶ κατεχόμενοι (*Ion* 533e). Ce ne sont donc pas véritablement eux qui disent le poème (οἱ λέγοντες), mais la divinité (*Ion* 534d).

La présence des deux pôles, τέχνη du poète et rôle de la divinité, dans le dialogue de Platon comme chez Isocrate, laisse supposer l'existence d'une réflexion à l'époque classique sur la composition poétique et le phénomène de l'inspiration, à laquelle chacun prend part. La position d'Isocrate se distingue de celle exposée dans l'*Ion* dans la mesure où il n'oppose pas τέχνη et inspiration : les deux contribuent à l'élaboration du poème, mais la divinité a une influence beaucoup plus grande au regard du résultat final (le caractère aimable et le succès du poème). La τέχνη joue donc un rôle secondaire, d'autant plus limité qu'elle ne vaut même pas à Homère le titre de poète (dont au contraire Stésichore est doté). L'*Iliade* devient donc surtout le poème d'Hélène : elle l'a voulu, elle lui donne un sens didactique, et enfin c'est elle surtout qui en fait le poème qu'il est.

Cette représentation de la composition poétique a aussi des conséquences pour le caractère persuasif du discours d'Isocrate : la version qu'il suit au sujet de la guerre de Troie est celle qu'Hélène élabore en compagnie d'Homère, et celle que Stésichore suit après son aveuglement. Les événements qu'il rapporte sont donc revêtus d'une solide autorité, Hélène en personne. En outre, contrairement à Homère, Isocrate rapporte ces événements sans qu'il soit nécessaire qu'Hélène le lui enjoigne, et, contrairement à Stésichore il les rapporte sans commettre d'erreur : d'emblée, par lui-même, il est du côté de la vérité et de ce qui agréé à la divinité.

L'implication d'Hélène dans le poème justifie son caractère ἐπαφροδίτος¹, terme inattendu dans la mesure où il attribue une tonalité érotique au poème centré sur Achille et sur les combats

1 Le terme ἐπαφροδίτος apparaît d'abord dans deux fragments astrologiques de l'école de Pythagore (*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* 11.2, p.124 et 136 Zuretti) au milieu d'autres caractéristiques données à des individus, puis chez Hérodote (II 135, à deux reprises, pour décrire des courtisanes). Xénophon reprend le terme mais sans la connotation érotique qu'il avait chez Hérodote, lorsqu'il est question d'amour spirituel et non physique entre deux personnes (Xénophon *Banquet* VIII 15 et 18 ; voir aussi *Hiéron* 1. 36).

menant à la mort des héros et de la destruction d'une ville. L'*Iliade* est un poème d'Arès plus qu'un poème d'Aphrodite : l'analyse des caractéristiques d'Arès dans ce poème par Fr. Jouan souligne qu'il est valorisant pour les héros d'être appelé « rejeton d'Arès »¹ et que, parmi tous les dieux, son nom est le plus utilisé avec un sens métaphorique, pour renvoyer à tout ce qui a trait aux combats². Aphrodite est au contraire peu adaptée au contexte de la guerre. Elle n'use pas de violence (sa seule action sur le champ de bataille consiste à cacher Pâris, Énée et Arès) et est repoussée loin du champ de bataille par Diomède et par Zeus³. Au contraire, comme le remarque P. Brillet-Dubois, dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, les divinités prépondérantes ne sont plus les mêmes : les divinités liées à la guerre deviennent marginales tandis qu'Aphrodite acquiert un rôle central dans un contexte de paix, où l'idéal de vie auquel Anchise aspire réunit excellence, notoriété comme dans l'*Iliade*, mais aussi longue vie et fécondité⁴. Aphrodite n'a donc pas sa place dans les combats, mais elle a tout de même une place centrale dans la guerre de Troie : c'est elle qui en est à l'origine et a permis le rapt d'Hélène. L'allusion au jugement de Pâris, qui a choisi Aphrodite⁵, et la scène de réitération du rapt au chant III (où la déesse contraint Hélène, pourtant reconquise par Ménélas vainqueur du duel face à Pâris, à rejoindre le Troyen dans son palais⁶) le rappellent. Hélène à Troie suppose nécessairement Aphrodite : le caractère *ἐπαφροδίτος* du poème se justifie donc si l'on comprend que le *δία ταύτην* désigne Hélène, non seulement en tant que divinité inspiratrice du chant, mais aussi en tant que personnage de l'épopée. Isocrate choisit de mettre en valeur l'origine et l'enjeu de la guerre et occulte le contenu guerrier du poème de l'*Iliade*, qui, lui, est du côté d'Arès.

Le poème d'Homère et d'Hélène s'avère être paradoxal : alors qu'il est composé en l'honneur de guerriers, il est défini comme un poème érotique grâce à Hélène. Cette présentation a pour effet de revaloriser Aphrodite et Hélène : elles sont replacées au cœur du poème guerrier et l'association

1 L'expression ὄζος Ἄρηος, « rejeton d'Arès » est récurrent notamment dans le catalogue des vaisseaux : Éléphénor (*Iliade* II 540), Licymnios (*Iliade* II 663), Podarcès (II 704), Léontée (II 745), Pylée (II 842).

2 À travers les expressions μῶλος Ἄρηος, « mêlée d'Arès » *Iliade* II 401..., φόβος Ἄρηος, « peur d'Arès » *Iliade* II 767 ; ἔργον Ἄρηος, « travail d'Arès » *Iliade* XI 734. Voir l'article de Fr. Jouan sur Arès à Thèbes dans la tragédie attique : JOUAN 1990 p. 222-23.

3 Diomède la poursuit sur le champ de bataille parce qu'il sait qu'elle est « sans force », ἀναλκις (*Iliade* V 331) et après l'avoir blessée il l'interpelle violemment et la presse de quitter le champ de bataille (vers 348-51). Zeus rappelle alors à la déesse que ce n'est pas à elle que reviennent les travaux de la guerre, πολεμῖα ἔργα, mais les travaux du mariage, ἔργα γάμοιο (v. 428-29).

4 BRILLET-DUBOIS 2006.

5 *Iliade* XXIV 25-30.

6 *Iliade* III 390-417. Sur la refiguration de l'enlèvement d'Hélène au chant III de l'*Iliade* voir ROUSSEAU 2001 p. 132-36.

des adjectifs *ἐπαφροδίτος* et *ὀνομαστής* laisse entendre que ce sont elles qui ont fait son succès. Mentionner Aphrodite comme caractéristique permet aussi d'occulter la violence du poème et de la guerre de Troie et de ne pas associer Hélène aux horreurs de la guerre : elle est du côté de la déesse et non pas d'Arès.

C.3. Conclusion des épisodes concernant Stésichore et Homère.

La succession de l'épisode de Stésichore et de celui d'Homère est, selon P. Judet de la Combe, dans sa biographie consacrée à Homère, paradoxale, dans la mesure où Hélène « condamner(ait) Stésichore pour avoir dit ce qu'elle encourage Homère à raconter ». S. Zajonz estime également qu'il y a une contradiction entre les deux épisodes, qui serait occultée par le fait qu'ils n'adoptent pas le même point de vue : l'un parle uniquement d'Hélène et l'autre des guerriers⁶. Cette contradiction n'apparaît toutefois que si les deux épisodes sont considérés isolément car au sein de l'argumentation d'Isocrate, sont établies entre les poèmes de Stésichore et d'Homère une cohérence et une complémentarité.

En ce qui concerne la cohérence, l'inversion chronologique entre les deux poètes permet de cerner Stésichore de récits conformes à la version homérique et rien dans les mots d'Isocrate ne suggère que Stésichore ne représente pas Hélène exactement comme Homère le fait. Le discours ne présente ainsi aucune contradiction, Stésichore et Homère paraissent au contraire tous deux donner une image unique de la puissance d'Hélène. Ainsi, contrairement à Platon dans le *Phèdre*, Isocrate uniformise la pratique des poètes au sujet d'Hélène. Cette uniformité ne vaut pas seulement pour le sujet de la présence d'Hélène à Troie : tous deux ont fait personnellement l'expérience de la puissance d'Hélène, de son souci de la réputation et de sa maîtrise de la tradition à son sujet. De façon proportionnellement inverse à l'accroissement de ce rôle d'Hélène, le rôle des poètes est chaque fois atténué : le chant de Stésichore n'est pas donné et il est incapable seul de produire un discours qui convienne à Hélène, tandis que la contribution d'Homère dans la composition de son poème est réduite.

Les récits s'avèrent aussi être construits de façon complémentaire, chacun empruntant à l'autre des caractéristiques qui lui étaient jusqu'ici propres : le paragraphe 64 garde de et avec l'épisode de Stésichore (par rapport à ce que Platon décrit, et donc peut-être leur source commune) l'image de la puissance d'Hélène, mais il réintègre le poète lyrique dans la lignée homérique. Le paragraphe 65

6 ZAJONZ 2002 p. 289 ; JUDET DE LA COMBE 2017 p. 139.

garde la présence d'Hélène à Troie mais tire de l'épisode de Stésichore la représentation d'une Hélène – Muse. L'image d'Hélène qui en résulte est positive : sans ambiguïté, déesse disposant de pouvoir, Muse garante de la mémoire des héros et proche d'Aphrodite.

D. Conséquence de ces actes : multiplier les marques d'honneur pour Hélène (§ 66)

§ 66

Le passage consacré aux actions d'Hélène s'achève par un résumé de ce qu'elle est capable de faire et une préconisation sur le comportement que les hommes doivent adopter, en conséquence de ce qui fut présenté. Le résumé des exploits d'Hélène auprès des siens et des poètes présente une inflexion par rapport à ce qui fut précédemment dit : la mention de la reconnaissance renvoie à ce qu'Hélène accomplit pour Ménélas et les combattants de Troie et l'épisode de Stésichore ne peut correspondre qu'à la mention de la vengeance (δίκην λαβεῖν), or nous avons noté lors de la présentation du contexte de la palinodie que l'aveuglement du poète n'était pas attribué à Hélène, qui apparaissait uniquement pour lui rendre la vue. Désormais sa capacité à punir est mentionnée explicitement et la raison de cette explicitation tardive se trouve dans la suite du discours. Ce pouvoir forme, avec l'expression de la reconnaissance, un équilibre, et l'emploi du présent pour le participe δυναμένη vise à montrer que les pouvoirs d'Hélène sont pérennes et peuvent de nouveau s'exercer. Juste avant l'injonction à honorer Hélène, ce résumé constitue un avertissement adressé aux mortels, les prévenant qu'eux aussi risquent d'être punis s'ils ne l'honorent pas ou pourront être gratifiés de le faire. On constate ainsi que l'implication d'Hélène dans l'aveuglement de Stésichore est plus ou moins explicite, de sorte à ce que sa représentation évolue en fonction de ce qui sert le mieux l'argumentation : figure de bienfaitrice uniquement au cours de la narration du § 63, elle est représentée capable de châtier lorsque les mortels sont incités à la vénérer.

La mention du troisième type d'honneur qu'il est préconisé de rendre à Hélène a posé un problème de compréhension. On donne *a priori* à l'expression καὶ ταῖς ἄλλαις προσόδοις le sens « et autres processions »¹ : les sacrifices et processions sont régulièrement associés comme ici²; l'adjectif

1 Ce que font Zajonz et Van Hook. ZAJONZ 2002 p. 290: « und auch Prozessionen ; VAN HOOK 1961 : « and processions ».

2 Aristophane *Nuées* 307 ; *Paix* 397 ; Lysias *Contre Andocide* 33 ; Démosthène *Sur la couronne* 86. Dans toutes ces occurrences la mention des θυσίαι précède celle des προσόδοι, ce qui constitue un *husteron proteron* comme le souligne Douglas Olson dans son commentaire au vers 397 de la *Paix* (OLSON

ἄλλος, dans ce contexte, qualifie un rituel d'un autre genre que ceux énoncés juste avant et marque que la coordination de différents éléments touche à sa fin (« en outre »)¹. Cependant cette lecture a visiblement gêné : Eucken considère que cela met en valeur les processions davantage que les consécration et les sacrifices, ce qui lui paraît difficile². Lui et la majorité des traducteurs retiennent donc pour ἄλλος son sens fort, « autre », mais puisque parler « des autres processions » n'est pas possible en l'absence d'un premier type de procession qui serait mentionné auparavant, ils donnent à προσόδος un autre sens : « approche », « abord »³ : les πρόσοδοι sont des manières d'approcher de la divinité, parmi lesquelles se trouvent les consécration et les sacrifices (« et d'autres approches »)⁴. Pour soutenir son interprétation, Eucken relève la présence de la même construction au paragraphe suivant, χωρὶς τεχνῶν καὶ φιλοσοφιῶν καὶ τῶν ἄλλων ὠφελειῶν, où les arts et les philosophies sont deux sous-catégories des « biens utiles ».

Cette proposition majoritaire est possible mais elle ne me paraît pas être justifiée : nous avons noté déjà que les termes πρόσοδοι-processions et θυσίαι-sacrifices sont associés dans plusieurs occurrences ; il semblerait difficile qu'ils le soient ici mais que πρόσοδος prenne un sens différent et non religieux. La lecture de Zajonz et Van Hook est grammaticalement correcte et ne pose aucun problème du point de vue du sens, ce qui m'amène à la privilégier. Zajonz a proposé une explication à la présence de l'adjectif ἄλλος qui a gêné Eucken et les autres traducteurs : les πρόσοδοι constituent un geste religieux qui se distingue des deux premiers dans la mesure où les consécration et les sacrifices sont réalisés dans des cercles restreints tandis que la procession relève de la sphère publique⁵. Cette hypothèse est à nuancer car la procession est en effet une expression de piété publique⁶, mais le sacrifice peut aussi l'être, et même lorsqu'il n'est pas organisé par la cité, il

1998) : en effet la procession conduit jusqu'au lieu d'un sacrifice (BRULÉ 1996 p. 38-39).

- 1 KG I p. 275 § 405 R.1b : « andererseits oder ausserdem, sonst, überdies (wenn eine weitere Species angeknüpft wird) », « "d'autre part" ou "en outre", sinon "du reste" (lorsqu'une autre espèce est attachée) ». Voir aussi *LSJ s.v.* ἄλλος II 6 « all the rest », « besides ».
- 2 EUCKEN 1983 p. 91 note 143 : « und rein könnte ἄλλαις die Funktion haben, eine weitere Spezies an die andren anzufügen. aber stilistisch wäre nicht erklärbar, weshalb die πρόσοδοι derart hervorgehoben sind ».
- 3 Attesté chez Pindare, *Néméenne* VI 45 ; Thucydide IV 110. Cf. *LSJ s.v.* πρόσοδος I.
- 4 La majorité des traducteurs adopte cette lecture : « caeterisque cultibus » (DOBSON 1928-3) ; « ed alter manifestazioni ») GUSMANO 1960 *ad loc.* Flacelière propose « pour les autres cérémonies de culte », pourtant il invite à la comparaison avec Lysias, *Contre Andocide* 33 où il note que πρόσοδοι signifie processions (FLACELIÈRE 1961 *ad loc.*) Brémond-Mathieu et Mirhady semblent comprendre que l'approche en question serait précisément une parole adressée à Hélène (« et par les supplications habituelles », BRÉMOND-MATHIEU 1929 ; « and other petitions » MIRHADY-TOO 2000).
- 5 ZAJONZ 2002 p. 291.
- 6 Une étude d'A. Kavoulaki la considère comme une performance au cours de laquelle ont lieu des échanges entre acteurs et spectateurs de la procession (KAVOULAKI 1999 p. 294-95) ; et l'une des

peut réunir un nombre important de membres d'une communauté, lors du repas collectif où la viande est partagée¹. Je suggérerais une autre explication, qui suppose que l'adjectif ἄλλος sert moins à mettre en valeur, comme le pense Eucken, les processions par rapport aux deux premiers rituels, qu'à souligner que ces processions s'ajoutent à ces rituels. En effet, l'expression « se concilier par des sacrifices » les divinités est traditionnelle² ; enrichir cette expression de la mention des consécration et de celle des processions constitue une forme de surenchère par rapport à l'expression traditionnelle : cela suggère qu'Hélène doit être vénérée par de nombreuses marques d'honneur, et non uniquement par des sacrifices. Et d'ailleurs, alors que le sacrifice peut se suffire à lui-même, ce n'est jamais le cas de la procession : elle n'est réalisée qu'en complément d'un sacrifice, et lui donne alors plus d'ampleur. Avec elle, l'honneur rendu à Hélène est encore plus grand qu'avec le seul sacrifice : la mention des processions additionnée aux deux premiers rituels invite à en faire davantage au cours d'une même manifestation de piété envers la déesse.

L'invitation faite à une seconde catégorie d'individus, les philosophes, à rendre hommage à Hélène par des discours adaptés au sujet rappelle celle faite dans l'exorde à essayer de composer des discours à la hauteur des sujets nobles qu'il faut traiter : l'emploi du verbe *πειρᾶν* souligne qu'il est ardu d'être à la hauteur de la grandeur d'Hélène, qui constitue donc un sujet non paradoxal, élevé et donc difficile à traiter, et d'ordre pédagogique, puisque l'exorde a expliqué que les philosophes devaient travailler avec les jeunes sur ces sujets. Hélène apparaît ainsi lié à la fois à la dimension pédagogique (et donc politique) de la cité et à sa dimension religieuse. Au terme de son éloge, cette incitation est aussi un bilan de ce qu'a accompli Isocrate : il vient d'ouvrir la voie aux *φιλόσοφοι* et de réaliser un discours sur un sujet difficile, qui est un acte de piété autant qu'une œuvre politique.

fonctions de la procession est selon J. Bremmer de mettre en valeur la victime et la piété des sacrificateurs (BREMNER 2012 p. 68).

- 1 Sur l'importance du sacrifice pour l'exercice du pouvoir politique, voir DETIENNE-VERNANT 1979 p. 10 ; sur le partage de la viande et l'existence de sacrifices à différents niveaux de la vie collective, VERNANT 1990 (1987) p. 52-56.
- 2 L'expression *ἰλάσκομαι θυσίαις*, « se concilier par des sacrifices », est traditionnelle (Hésiode *Travaux et Jours* 338 ; *Hymne homérique à Déméter* 368 ; Hérodote I 50 ; IV 7 ; V 48).

III. HÉLÈNE ET LA GUERRE DE TROIE, PRÉSERVATEURS DE LA LIBERTÉ DES GRECS ET À L'ORIGINE DU PANHELLÉNISME (§ 67).

A. L'union politique et militaire des Grecs autour d'Hélène.

A.1. *La notion de cause transposée : Hélène cause de tous les bienfaits survenus pendant la guerre.*

§ 67

Le dernier argument du discours, sur les répercussions positives de la guerre et d'Hélène pour les Grecs, est mis en valeur par son isolement derrière une première remarque conclusive (67a)¹. Hélène est représentée comme la cause, αἰτία (67b), de plusieurs bienfaits. L'association traditionnelle du nom d'Hélène et de la notion d'origine / responsabilité (αἰτία) est reprise pour être déplacée : elle ne porte plus sur le déclenchement de la guerre mais sur ses conséquences durables.

Les premières sont des progrès dans les domaines pratiques (avec les τεχναί) et intellectuels (avec les φιλοσοφία)². Le propos reste très imprécis et il est probablement fait allusion aux innovations réalisées durant la guerre, par Palamède notamment³, ou au développement chez les Grecs de l'expérience des combats dont Ménélas estime dans *l'Andromaque* qu'il a été permis par Hélène⁴. Mais la remarque conclusive de 67a, qui suggère que ce point est laissé de côté, permet d'éviter de justifier l'affirmation tout en associant Hélène au développement de ressources, ὠφελείαι. Il ressort ainsi simplement l'idée qu'Hélène a permis de nombreux bienfaits, dans la mesure où elle est indissociable de la guerre (c'est ce qu'affirme la coordination εἰς ἐκείνην καὶ τὸν πόλεμον τὸν Τρωϊκόν). Le raisonnement (qui est déjà celui de Ménélas dans *l'Andromaque*) est que tout le positif qui naît de la guerre relève d'Hélène, puisqu'elle en est à l'origine. Elle est ainsi revêtue d'un statut proche de celui du πρῶτος εὐρετής, créateur d'objets et de techniques

1 Pour le lieu commun isocratique selon lequel le discours touche à sa fin sans avoir traité tout son sujet, voir ZAJONZ 2002 p. 292.

2 Au pluriel, le terme désigne des pratiques intellectuelles (voir les sens possibles du terme au § 6).

3 Les innovations de Palamède sont rappelées dans la *Défense de Palamède* de Gorgias § 30. Certaines sources précisent qu'elles furent faites pendant la guerre de Troie : l'invention des jeux (Sophocle fgt. 479 Radt), des lettres (Euripide *Palamède* fgt. 578 Nauck) ou des nombres (Platon *République* VII 622d). Des théoriciens de la rhétorique, postérieurs à Isocrate, attribuent aussi la τεχνὴ ἡγετορικὴ à Homère, voir PERNOT 2000 p. 18-19.

4 Euripide *Andromaque* 680-84.

bénéfiques pour le genre humain¹ : cette représentation d'une Hélène et de la guerre qui contribuent à l'amélioration de la vie humaine est bien éloignée de l'image de destruction traditionnellement associée à la guerre de Troie.

L'argument développe davantage l'idée qu'Hélène est à l'origine d'un bienfait géo-politique, qui constitue le point d'aboutissement d'un certain nombre de raisonnements qui ont été développés auparavant : elle a contribué à la liberté durable des Grecs. L'affirmation est exposée sous la forme d'une négation (Hélène est cause du fait que les Grecs « ne (sont) pas asservis » aux Barbares, τὸ μὴ δουλεύειν ἡμᾶς) qui laisse entendre que sans Hélène, il y aurait eu esclavage et que cette conséquence est toujours valable : Hélène a été le rempart qui a permis et permet toujours la liberté des Grecs.

La contribution politique d'Hélène est une idée déjà présente dans les *Troyennes* d'Euripide mais Isocrate adopte un point de vue différent de celui adopté dans la tragédie. Dans son discours de défense prononcé face à Ménélas, Hélène soutient qu'elle mérite des couronnes pour avoir permis à la Grèce d'échapper à la domination des Barbares : des trois dons que les déesses proposaient d'offrir à Pâris lors du jugement sur leur beauté, seul celui d'Aphrodite (le mariage avec elle, Hélène) n'incluait pas que le Troyen puisse dominer la Grèce. Le choix de Pâris a préservé la Grèce². Chez Isocrate, l'analyse se focalise sur les Grecs : la liberté de la Grèce est le résultat de leur mobilisation pour Hélène ; ils deviennent acteurs de leur préservation, en raison de l'intérêt que la fille de Zeus suscite.

A.2. *La transposition du conflit mythique dans une perspective géo-politique.*

Trois événements résultent de leur mobilisation : la concorde entre Grecs, l'établissement d'une armée commune et une première victoire sur les Barbares. La guerre de Troie, ainsi analysée dans une perspective politico-historique, apparaît comme le premier conflit opposant Grecs et Barbares : en somme, comme une guerre médique avant l'heure. Les procédés et motifs employés

1 Sur la figure du πρῶτος εὐρετής, dont Prométhée et Palamède sont deux représentants, voir NEUE PAULY X s.v. πρῶτος εὐρετής.

2 Euripide *Troyennes* 932-37 : νικᾶι Κύπρις θεάς, καὶ τοσόνδ' οὐμοὶ γάμοι / ὤνησαν Ἑλλάδ'· οὐ κρατεῖσθ' ἐκ βαρβάρων, / οὐτ' ἐς δόρυ σταθέντες, οὐ τυραννίδι. / ἃ δ' εὐτύχησεν Ἑλλάς, ὠλόμην ἐγὼ / εὐμορφίαι προθεῖσα, κῶνειδίζομαι / ἔξ ὧν ἐχρῆν με στέφανον ἐπὶ κάραι λαβεῖν. « Cypriis vainc les autres déesses et l'union avec moi fut bénéfique à la Grèce pour la raison que voici : vous n'êtes pas maîtrisés par des Barbares, puisque vous n'avez pas été immobilisés par la lance ni sous une tyrannie. De ce que la Grèce a bénéficié, j'en ai péri, vendue pour ma beauté et je me vois reprocher ce en échange de quoi il aurait fallu que j'obtienne une couronne ».

pour aboutir à cette lecture de la guerre, attestés dans les sources antérieures ou contemporaines¹, sont ré-élaborés pour valoriser le rôle d'Hélène dans le conflit et sa résolution.

Le premier de ces procédés est le recours aux termes anachroniques Grecs et Barbares pour désigner les Achéens et les Troyens (ce qui a déjà été fait au § 49). Gorgias, déjà, a assimilé Pâris à un barbare, et il en a tiré une implication morale : le Barbare a fait acte de barbarie en enlevant Hélène². Isocrate, lui, emploie les noms des deux peuples opposés afin d'ancrer la guerre de Troie dans une perspective politico-historique. La Grèce, en tant qu'entité, opposée aux Barbares, est une notion qui n'apparaît qu'après les guerres médiques³, et l'amalgame entre Perses et Troyens est lui aussi postérieur aux guerres médiques⁴. On le rencontre notamment chez Hérodote, lorsqu'il transcrit dans son livre I la version perse de l'origine de l'antagonisme entre les puissances grecques et perses : selon elle, les « Grecs » ont été les premiers à faire la guerre contre l'« Asie », suite à l'enlèvement d'Hélène et c'est depuis la guerre de Troie que les Perses considèrent les Grecs comme leurs ennemis (Hérodote I 1-4⁵). Gorgias emploie également le nom de Grèce pour désigner les cités alliées à Troie, lorsque Palamède, pour se défendre de l'accusation d'Ulysse, se présente comme un « bienfaiteur de la Grèce », εὐεργέτης τῆς Ἑλλάδος (*Défense de Palamède* § 36)⁶.

À partir de cet ancrage historique, Isocrate développe l'idée que ce conflit fut la première expédition panhellénique. Avant Isocrate, Thucydide a déjà considéré que la guerre fut l'occasion d'une première action en commun (κοινῆ) des Grecs⁷. Mais les circonstances de cette union divergent selon

1 Sur la façon dont les orateurs attiques tirent partie de la guerre de Troie, voir GOTTELAND 2001 p. 213-29. Gotteland remarque néanmoins que la présence limitée d'Athènes dans l'*Iliade* (voire son absence) fait que cet épisode est relativement peu exploité.

2 Gorgias *Éloge d'Hélène* § 7.

3 BOUCHET 2014 p. 134 et note 101. Sur cette transposition de l'antagonisme Grecs / Perses aux temps mythiques, qui favorise l'idée que la Perse est l'ennemi héréditaire des Grecs et qu'une expédition commune des Grecs doit être entreprise contre eux, voir GIOVANELLI-JOUANNA 2017, p. 50-51. Sur le recouvrement des termes Europe / Grèce chez Isocrate, voir BOUCHET 2014 p. 139-40. Les premières attestations de l'opposition Εὐρώπη / Ἀσία se trouvent au début du V^e siècle, chez Simonide épigramme VII 296 Beckby (*Anthologia Graeca*), et Eschyle (notamment *Prométhée Enchaîné* 734).

4 LENFANT 2004 p. 81 sq.

5 Hérodote suggère qu'il ne souscrit pas lui-même à cette version, mais au livre VII, l'expédition de Xerxès est placée dans la lignée d'une série d'expéditions incluant de nouveau celle de Troie (Hérodote VII 20). Sur le fait qu'il n'y ait pas de contradiction entre les deux livres, voir LENFANT 2004 p. 90).

6 Voir également le § 19. Thucydide souligne quant à lui qu'Homère n'employait pas les noms de Grecs et de Barbares car ils renvoient à des formes de communauté encore inexistantes à l'époque de la guerre de Troie (Thucydide I 3).

7 Thucydide I 3 : Δηλοῖ δέ μοι καὶ τόδε τῶν παλαιῶν ἀσθένειαν οὐχ ἥκιστα· πρὸ γὰρ τῶν Τρωικῶν οὐδὲν φαίνεται πρότερον κοινῆ ἐργασαμένη ἢ Ἑλλάς. « Cela aussi me montre la faiblesse des anciens Grecs (et pas qu'un peu), avant la guerre de Troie : la Grèce n'a de toute évidence rien accompli en commun auparavant ».

les récits de Thucydide et d'Isocrate. Pour Thucydide, Agamemnon réunit (ἀγείρειν) les Grecs, non en raison du serment de Tyndare, mais parce qu'il était puissant et su susciter la crainte de ses alliés (Thucydide I 9). Ce rassemblement est éphémère : la Grèce (ἡ Ἑλλάς) reste instable après la guerre (Thucydide I 12), longtemps composée de citées isolées, qui n'ont rien en commun (I 17), et ce n'est que sous la menace des Perses lors de la seconde guerre médique qu'il y eut une première alliance militaire des Grecs (συμπολεμῶ I 18). Dans l'*Éloge d'Hélène*, par contre, l'unique cause et motivation de la réunion des Grecs est Hélène ; Agamemnon n'est pas même mentionné et le serment des prétendants n'est pas non plus rappelé dans ces dernières lignes du discours : l'évoquer pourrait suggérer que les Grecs se sont réunis par respect de leur serment et ainsi estomper le rôle central qu'Isocrate entend faire jouer à Hélène. La seconde différence majeure entre les récits de Thucydide et d'Isocrate est que la coalition prend une dimension politique durable chez Isocrate : la guerre de Troie devient alors un événement politique majeur dans l'histoire de la Grèce. Isocrate décompose en effet l'union des Grecs en deux événements : une concorde politique (ὁμονοῶ) puis une union militaire (κοινὴ στρατεία). La notion de concorde, ὁμόνοια, relève traditionnellement d'un autre cadre : elle désigne l'accord entre les citoyens pour l'instauration d'un régime et d'une paix durable au sein de la cité⁸. En employant le terme pour l'union de l'ensemble des Grecs, il apparaît que la guerre et Hélène n'entraînèrent pas seulement une alliance des armées grecques, mais qu'elles ont aussi permis une cohésion politiquement forte des cités grecques et, d'après la fin du texte, qui fut de longue durée : les suites des Guerres Médiques, comme la formation de la ligue de Délos, sont transposées sur la guerre de Troie⁹.

Isocrate reprend aussi le motif du premier trophée des Grecs sur les Barbares. On trouve celui-ci dans un passage du *Ménéxène* de Platon où Socrate rapporte l'éloge funèbre qu'Aspasie aurait composé : la bataille de Marathon a permis aux Athéniens de remporter un premier trophée contre les Barbares et de devenir ainsi les pères de la liberté des Grecs (Platon *Ménéxène* 240d). Dans la mesure où ce discours est un pastiche d'éloge funèbre, on peut se demander s'il n'était pas récurrent à Athènes de faire de Marathon le premier trophée contre les barbares. Isocrate associe quant à lui ce

8 ZAJONZ 2002 p. 294 ; BOUCHET 2014 p. 172. Pour exemples : Thucydide VIII 75 ; Lysias *Oraison funèbre* 63 ; Andocide *Sur les mystères* 108 ; Isocrate *Contre Callimaque* 68 ; *Sur les sophistes* 8 ; Xénophon *Mémoires* IV 4.16 (considéré comme un témoignage du discours *Sur la concorde* d'Antiphon, test. 44 D-K.). Tout au plus la concorde est-elle effectuée entre deux cités : Athènes et Sparte chez Xénophon *Helléniques* VI 5.35.

9 Comme le signale Ch. Bouchet, Isocrate inverse l'ordre des alliances par rapport aux faits historiques à partir de 380 (l'alliance militaire contre la Perse est suivie d'alliances plus politiques comme la ligue de Délos), faisant de la concorde politique le préalable à l'alliance militaire. Il procède à la même inversion dans le *Panathénaïque* (§ 13 et 77 ; BOUCHET 2014 p. 175-76).

motif à la guerre de Troie, ce ne sont donc plus les seuls Athéniens mais tous les Grecs qui remportent ce premier trophée : Isocrate souligne ainsi les bienfaits du panhellénisme, et d'Hélène qui l'a permis, contre la menace perse. Hélène a donc procuré des bénéfices majeurs aux Grecs de deux façons indissociables : elle est à l'origine du panhellénisme et des victoires contre les barbares.

B. Le renversement du rapport de force entre Grecs et Barbares.

§ 68

Le discours s'achève sur les bénéfices politiques dont les Grecs profitèrent durablement grâce à la guerre de Troie, en soutenant qu'elle a entraîné une inversion durable du rapport de force entre Grecs et Barbares. Alors que la Grèce d'avant-guerre est décrite comme étant d'une faiblesse telle que les faibles en pays barbares deviennent forts en Grèce, sa population et son territoire se développent ensuite au détriment des Barbares. La construction d'une opposition entre deux Grèce est une nouvelle fois le résultat d'une présentation orientée de certains faits (pour la Grèce d'avant-guerre) et d'une occultation d'autres (pour la Grèce d'après-guerre).

B.1. La Grèce d'avant-guerre : une présentation orientée des faits.

La représentation d'une Grèce anciennement occupée par les Barbares n'est pas nouvelle : Hécatée de Milet remarque qu'une grande partie de la Grèce était autrefois occupée par des Barbares, et prend pour exemple Pélops et Danaos¹. L'historien ne précise cependant pas les conditions de leur installation en Grèce. Isocrate partage le même propos, mais à la différence d'Hécatée, il conclut que ces cas illustrent la faiblesse de la Grèce. Les circonstances précises qui ont amené ces barbares à régner en Grèce sont occultées, et à la place est affirmé, sans justification, qu'ils sont venus en Grèce après avoir « subi des revers » (δυστυχεῖν) dans leur région d'origine, et ont régné sur ce territoire (ἀξιῶ ἄρχειν)².

1 D'après le témoignage de Strabon : Hécatée de Milet 1 F 119 Jacoby = Strabon VII 1 : σχεδὸν δέ τι καὶ ἡ σύμπασα Ἑλλάς κατοικία βαρβάρων ὑπῆρξε τὸ παλαιόν, ἀπ' αὐτῶν λογιζομένοις τῶν μνημονευομένων· Πέλοπος μὲν ἐκ τῆς Φρυγίας ἐπαγομένου λαὸν εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν Πελοπόννησον, Δαναοῦ δὲ ἐξ Αἰγύπτου, (...), « Presque toute la Grèce fut la demeure des Barbares autrefois, d'après ce qui est gardé en mémoire par qui l'observe : Pélops conduisit hors de Phrygie son peuple vers la terre qui fut appelée d'après lui Péloponnèse, Danaos hors d'Égypte (...) ».

2 Le verbe ἀξιῶ marque une reconnaissance à la fois de la valeur de l'objet concerné, et de la valeur de ceux qui l'évaluent : Hélène est à la hauteur de Zeus puisqu'il juge digne d'être appelé son père (§ 16), Thésée est à la hauteur des Athéniens qui jugent digne d'être dominés par lui (§ 36). La Grèce est donc de même à la hauteur de ces Barbares : ils reconnaissaient la valeur de la Grèce, puisqu'ils s'y intéressent, mais s'estimaient aussi à la hauteur pour y régner. Même faible, la Grèce avait tout de

Trois idées sont suggérées qui laissent de côté les spécificités de chaque cas mentionné : premièrement, en présentant ces héros comme des barbares, leurs origines grecques sont ignorées, or, l'arrivée en Grèce de Danaos et de Cadmos est un retour sur les terres de leurs ancêtres¹. Cette restriction de l'identité de ces deux héros à leur nature non grecque s'intègre dans une tendance athénienne plus large au IV^e siècle : les Athéniens pointent l'origine barbare des autres cités grecques, notamment ses grandes rivales, afin de mettre en valeur, par contraste, l'autochtonie des Athéniens et leur liberté². Deuxièmement, dans le contexte politique du passage, le verbe *δυστυχεῖν* laisse entendre que leurs malheurs sont d'ordre politique, ce qui n'est pas le cas dans toutes les versions concernant les trois héros. Troisièmement, la mention, à la fin du paragraphe 68, de la conquête par les Grecs de villes barbares après la guerre de Troie et son premier trophée laisse entendre que, avant la guerre, la domination par les barbares de cités grecques résultait elle aussi d'une conquête et d'un usage de la force³. On remarque cependant que ni Danaos ni Cadmos ni Pélopos n'ont conquis Argos ni Thèbes par la force.

B.1.α. La lecture isocratique du mythe de Danaos.

Danaos et ses filles sont des barbares dans la mesure où ils viennent d'Égypte, mais ils ont pour ancêtre Io, la jeune fille qui, sous les traits d'une génisse, a été contrainte de fuir la Grèce, dans sa course pour échapper à la colère jalouse d'Héra. Dans les *Suppliantes*, le chœur des Danaïdes précise qu'il a choisi comme lieu d'exil la terre de leur ancêtre Io, dans l'espoir qu'elle soit « bien disposée » (*εὐφροῶν*) à les accueillir (Eschyle *Suppliantes* 19-22) ; le roi Pélasgos, d'ailleurs, lors de sa première rencontre avec les Danaïdes, les identifie comme des barbares à leurs vêtements mais remarque qu'elles usent d'une coutume grecque en déposant des rameaux de suppliant⁴.

même de la valeur.

1 BRILLANTE 2001 p. 256.

2 HALL 1991 (1989) p. 168 ; GOTTELAND 2001b § 4 (en ligne).

3 Comme le souligne S. Gotteland, les origines étrangères des fondateurs des cités « remettent également en cause la légitimité du pouvoir détenu par ces fondateurs. À l'inverse des Athéniens, dont Isocrate précise qu'ils habitent leur cité "sans en avoir chassé d'autres occupants, sans l'avoir occupée alors qu'elle était déserte, sans avoir rassemblé des hommes d'origine mêlée issus de nombreux peuples" (Isocrate *Panegyrique* 24), toute immigration sous-entend l'occupation d'un territoire dont on se saisit bien souvent par la force, au détriment de ses précédents occupants, quand on n'a pas la chance de le trouver vide en arrivant » (GOTTELAND 2001b § 7 en ligne).

4 Eschyle *Suppliantes* 234-45 puis leur réponse à Pélasgos v. 275 : Ἀργεῖαι γένος ἐξευχόμεσθα, « Nous nous proclamons de race argienne »

En ce qui concerne leurs malheurs, la raison de leur fuite hors d'Égypte n'est pas un échec politique : Danaos accompagne ses filles qui refusent le mariage que leurs cousins, les fils d'Égyptos, veulent contracter avec elles. C'est ainsi que les Danaïdes expliquent leur venue à Argos dans le prologue des *Suppliantes* d'Eschyle (Eschyle *Suppliantes* 4-10). Hérodote mentionne également la fuite des Danaïdes hors d'Égypte pour échapper aux fils d'Égyptos (Hérodote II 182). Aucune autre source littéraire antérieure à Eschyle n'évoque la raison de l'arrivée de Danaos à Argos mais plusieurs parmi elles mentionnent la venue des fils d'Égyptos à Argos (accompagnés ou non de leur père), ce qui permet de supposer que, comme dans la version d'Eschyle, ils recherchent les Danaïdes en fuite¹.

Pour ce qui est du troisième point, le verbe *κατέχειν* employé dans *l'Éloge d'Hélène* suggère que le pouvoir a été conquis par Danaos. Son accession au pouvoir à Argos n'est pas attestée dans les sources antérieures à Isocrate, les sources plus tardives précisent au contraire qu'il lui fut spontanément donné : selon Apollodore, le roi d'Argos alors en place lui cède le trône (*παράδιδοναι*, Apollodore II 1.4), tandis que Pausanias affirme que Danaos réclamait le pouvoir au dirigeant en place et qu'il lui fut donné par le peuple suite à un prodige (Pausanias II 19 3-4). Que ces versions aient déjà circulé ou non à l'âge classique, Isocrate a choisi de suggérer que Danaos a œuvré pour obtenir le pouvoir.

B.1.β. La lecture isocratique du mythe de Cadmos.

Les mêmes éléments se repèrent dans la mention de Cadmos. Les premiers textes à notre disposition qui traitent de ce héros n'évoquent que son rôle de (re)fondeur de Thèbes et ne l'associent ni à Europe, ni à la Phénicie² : il n'est pas, initialement, un barbare. Les premières de nos

1 Hésiode *Catalogue des femmes* fgt. 127 MW = Hécate 1 F 19 Jacoby ; Phrynichos *Les Égyptiens* fgt. 1 Snell. Dans le seul fragment de l'épopée archaïque *Danaïs*, transmis par Clément d'Alexandrie au moment où il liste un certain nombre de femmes ayant fait preuve de courage, il est dit que les filles de Danaos « s'armaient », *ὀπλιζοντο* (*Danaïs* fgt. 1 West 2003 = Clément d'Alexandrie *Stromates* IV 120.4). Mazon en conclut, dans la notice de son édition et de sa traduction aux *Suppliantes* d'Eschyle, de même que Gantz dans son dictionnaire de mythologie archaïque, que les Danaïdes et leur père ont pris les armes et ont été vaincues (MAZON 1921 note 3 p. 5 ; GANTZ 1993 p. 203). Cette interprétation fait débat (pour un bref état de la question, voir SANDIN 2003 note 25 p. 8) et ne me semble pas tenable : aucune autre source antique n'évoque une guerre des Danaïdes et le verbe *ὀπλιζέσθαι* est parfois employé dans un sens métaphorique (*Odyssée* XIV 526 pour Eumée qui s'apprête à sortir soigner ses bêtes et XXIII 143 pour des femmes prêtes à danser).

2 Comme le fait remarquer VIAN 1963 p. 54-55. Son ouvrage sur la fondation de Thèbes complète toutes les informations données ci-après ; les sources concernées sont les suivantes : *Odyssée* V 333 ; Hésiode *Théogonie* 937 et 975 ; *Thébaïde* fgt. 2.3 Bernabé ; Théognis *Élégie* I 15 ; Pindare *Olympique* II 23 et 78 ; *Pythique* III 88, VIII 47, XI 1 ; *Isthmique* I 11, VI 75, *Péan* fgt. 52 k 46 Maehler ; *Hymne* fgt. 29.2 Maehler *Dithyrambe* 70b.

sources à en faire un barbare, égyptien ou phénicien, sont Phérécyde d'Athènes, qui en fait le descendant d'Égyptiens (Agénor plus précisément) et le parent de Danaos ; Hérodote, qui le présente comme un Phénicien (« Cadmos de Tyr »)¹ ainsi qu'Hellanicos et plus tard Euripide². C'est donc à l'époque classique que se développe l'identité phénicienne de Cadmos et les chercheurs modernes ont vu dans cette évolution une stratégie athénienne visant à amenuiser le mythe de l'autochtonie thébaine (selon lequel Cadmos a semé les dents du dragon et fait surgir les Spartes avec l'aide desquels il fondera Thèbes), parce qu'il entrainait en concurrence avec le mythe de l'autochtonie athénienne (construit autour du héros Erichthonios)³.

Sur la question du motif du départ de Cadmos de son pays d'origine, Hérodote et Hellanicos précisent, parallèlement à la mention de son origine phénicienne, que le héros quitte la Phénicie pour la Grèce dans le but de rechercher sa sœur Europe enlevée par Zeus (Hérodote IV 147 ; Hellanicos 4 F 51 Jacoby) : cette version est la seule qui précise la raison de son départ pour la Grèce⁴.

Enfin, Cadmos n'a pas seulement régné sur Thèbes comme notre discours le précise, il en est aussi le fondateur ou refondateur. Plusieurs traditions circulent sur ce point. Dans les poèmes homériques, les Thébains sont nommés Cadméens⁵, ce qui rattache implicitement l'origine de la ville à Cadmos. Celui-ci est ensuite explicitement présenté comme le fondateur de Thèbes dans un fragment de Phérécyde et par Euripide⁶. Dans l'*Odyssée* cependant, il se dit que Thèbes fut fondée et ceinte de tours par Amphion et Zethos « en premier » (*Odyssée* XI 261-62) : l'adjectif *πρωτοι* suggère que d'autres ont ensuite participé à cette action. Le propos de Phérécyde partage des points

1 Vian fait toutefois remarquer que le fait qu'Hérodote évoque le passage de Cadmos dans certains lieux signifie que son histoire était connue dans chacun de ses lieux auparavant (VIAN 1963 p 56). Il estime que Cadmos a pu être considéré comme phénicien à partir de 650 (VIAN 1963 p 83).

2 Phérécyde 3 F 21 Jacoby ; Hérodote II 49 ; Hellanicos 4 F 51 Jacoby ; Euripide *Phryxos* fgt.1 ; *Phéniciennes* 5-6 et 638.

3 Outre Hall citée plus haut, Tourraix parle d'une « instrumentalisation politique du mythe » au sujet de l'origine de Cadmos (TOURRAIX 2000 p. 97-99) ; voir également MACKOWIAK 2010 p. 578-79. Mackowiak compare, dans une autre étude, l'iconographie attique consacrée à Cadmos et celle consacrée à Erichthonios et constate le même effet d'amenuisement du mythe de l'autochtonie thébaine : la scène d'autochtonie en elle-même n'est pas représentée et la lutte de Cadmos contre le serpent qui la précède est représentée de façon problématique (MACKOWIAK 2016).

4 De la mention d'Athéna qui sème les dents (du dragon?) dans le seul fragment concernant l'*Europeia* de Stésichore (fgt. 96 Davies-Finglass), Vian tire l'hypothèse que Cadmos devait être cité dans le poème comme le fondateur de Thèbes, aidé par Athéna pour semer les dents du dragon, et que cette présence de Cadmos dans le poème consacré à Europe signifie qu'ils étaient liés par un lien de parenté (VIAN 1963 p. 26 et 57). Vian fait également l'hypothèse que ce lien existait dans le poème d'Eumélos portant le même titre (hypothèse évoquée également par TOURRAIX 2000 p. 97), mais aucun fragment conservé de ce poème ne mentionne à ma connaissance Cadmos ni Thèbes.

5 *Iliade* IV 385 ; V 804... ; *Odyssée* XI 276.

6 Phérécyde 3 F 22 Jacoby (le même passage mentionne qu'Hellanicos a évoqué le semis des dents de dragon sur ordre d'Arès et le surgissement de cinq hommes armés, Hellanicos 4 F 1 Jacoby) ; Euripide *Phéniciennes* 638-75.

communs avec cette version, puisque, dans un autre fragment que celui cité ci-dessus, il aurait fait d'Amphion et Zethos les premiers fondateurs de la ville ; la ville fut plus tard désertée jusqu'à l'arrivée de Cadmos¹.

Cadmos a donc effectivement régné sur Thèbes mais Isocrate ne reprend pas la tradition selon laquelle il aurait aussi fondé la ville, qui plus est avec l'aide des dieux, ni même celle selon laquelle il l'aurait refondée : son rôle dans la (re)naissance de la ville est occulté, afin de ne le faire apparaître que comme un occupant étranger.

B.1.γ. La lecture isocratique du mythe de Pélops.

Le cas de Pélops est moins problématique que les deux précédents pour ce qui est de la question de l'origine du héros. Aucune source ne contredit l'idée que Pélops est un barbare, et au contraire un certain nombre d'entre elles insistent sur ce point : nous avons déjà mentionné qu'Hécatee le nommait dans sa liste des barbares qui occupèrent dans le passé la Grèce. À l'instar d'Hécatee, Bacchylide le présente comme un Phrygien ; Thucydide évoque la grande richesse qu'il ramène d'Asie en Grèce², dans l'*Ajax* de Sophocle, Teucer rappelle à Agamemnon que son grand-père était un barbare³. Une autre source fait particulièrement écho au propos d'Isocrate : au moment où le Grand Roi Xerxès confie son intention de mener une expédition contre la Grèce, il précise ne pas craindre de mener l'opération malgré les avertissements, « afin que j'apprenne le terrible sort que je subirai en marchant contre ses hommes que Pélops le Phrygien, esclave de mes ancêtres, a soumis au point que depuis, les hommes mêmes et leur terre sont appelés d'après le nom de celui qui les a soumis »⁴. On retrouve le même motif de l'homme en situation d'infériorité en pays barbare capable d'être un souverain en Grèce, qu'Isocrate a élargi à d'autres parmi les souverains grecs. Ainsi, même si nous avons mentionné qu'Athènes a pointé l'origine barbare de certains fondateurs d'autres cités afin de mettre en valeur son autochtonie, il semblerait que cette question n'ait pas intéressé que les Athéniens. Ce motif présent dans la bouche de Xerxès chez Hérodote,

1 Phérécyde 3 F 41d Jacoby. Pour le traitement du problème par les sources postérieures à Isocrate (dont certaines ont donné la primauté à Cadmos et fait d'Amphion et Zethos les seconds intervenants), voir VIAN 1963 p. 71-72.

2 Bacchylide *Épimélie* VIII 30 ; Thucydide I 9.

3 Il pourrait paraître légèrement paradoxal de mentionner au § 62 du discours que Ménélas était un fils de Pélops (§62) et qu'un peu plus loin ce même Pélops, au moment où il est question de la concorde des Grecs que l'épouse de Ménélas a permise, apparaisse comme un barbare. Mais c'est bien Hélène et Hélène seule qui suscite la guerre de Troie et entraîne la concorde, et non son époux.

4 Hérodote VII 11 : ἵνα καὶ τὸ δεινὸν τὸ πείσομαι τοῦτο μάθω, ἐλάσας ἐπ' ἄνδρας τούτους, τοὺς γεκαὶ Πέλοψ ὁ Φρύξ, ἐὼν πατέρων τῶν ἐμῶν δούλος, κατεστρέψατο οὕτω ὡς καὶ ἐς τόδε αὐτοὶ τε ὠρθρωποὶ καὶ ἡ γῆ αὐτῶν ἐπώνυμοι τοῦ καταστρεψαμένου καλέονται.

auteur non athénien, et la remarque sur l'occupation barbare du territoire grec chez Hécatee, lui aussi non athénien, montrent qu'au-delà des Athéniens les Grecs ont été sensibles à la question de leurs origines barbares.

La raison du départ de Pélops d'Asie Mineure et de son arrivée en Grèce fait l'objet de deux versions dans nos rares sources. Pindare n'associe pas son arrivée en Grèce à un malheur mais à la volonté du jeune héros d'épouser Hippodamie et pour cela de battre son père Œnomaos à la course. Sa réussite entraîne la mort d'Œnomaos et son accession au pouvoir¹. À l'inverse, Pausanias précise que Pélops a été chassé de Sipyle, en Asie Mineure, par un Phrygien². La diffusion de cette version, du temps d'Isocrate, est incertaine, mais elle seule pourrait correspondre à la situation de revers subie par les Barbares venus en Grèce qu'Isocrate décrit.

B.1.δ. La lecture de l'histoire des Cariens.

La lecture orientée des épisodes mythiques repose ainsi sur l'emploi du même type de biais. Au milieu de l'évocation de ces trois personnages se glisse un exemple d'un autre ordre. Affirmer que les Cariens ont occupé des îles (sous-entendu, grecques) après avoir subi un revers est un raccourci. Hérodote et Thucydide expliquent que les habitants des îles concernées se sont réfugiés en Carie après avoir été chassés (bien après le règne de Minos pour qui ils combattaient selon Hérodote, I 171 ; par Minos selon Thucydide, I 4.1). Parler des Cariens occupants des îles est donc un anachronisme : les indigènes des îles ne sont devenus Cariens qu'après leur départ de ces îles, et qu'après donc avoir subi un revers³. On peut s'interroger sur l'insertion de cette mention au milieu de références à des individus précis.

Dans le *Panathénaïque*, Isocrate précise que les Cyclades ont été prises par les Cariens à l'époque de Minos, avant qu'ils ne soient expulsés par les Athéniens, qui y installèrent des Grecs (§ 43). La première partie diverge du propos d'Hérodote et de Thucydide. Si la deuxième partie et la mention de l'expulsion des Cariens par les Athéniens font écho à un événement historique, déformé ou non, mais où les Athéniens auraient joué un rôle dans les Cyclades, il se pourrait que l'éloge y fasse allusion : on aurait une référence à Athènes et à son action « libératrice », opposée à la faiblesse des autres villes grecques occupées par des barbares⁴.

1 Pindare *Olympique* I 67. Cette version est aussi présente chez Diodore de Sicile, IV 73.

2 Pausanias II 22.3. Diodore en IV 74 présente une version différente : c'est son père Tantale qui selon lui fut chassé du pouvoir.

3 Les Cariens se présentent cependant comme des autochtones selon Hérodote I 171.

4 Il faut aussi souligner que les Cariens sont associés à quelques spécificités, dont on pourrait suggérer qu'elles soulignent leur altérité. 1/ Dans le catalogue des alliés troyens du chant II de *l'Illiade*, les

B.2. *La Grèce d'après-guerre : un tableau partiel.*

L'expression ἐπίδοσις λαμβάνω employée pour évoquer le développement du peuple grec désigne le fait de progresser, quel que soit le domaine : infrastructures d'une ville, τεχναί (Isocrate *Évagoras* 48 ; Platon *Lois* 679b) ou politique (Isocrate *Archidamos* 104, où il est dit que le progrès de Thèbes et d'Athènes a été permis par la guerre, et non la paix). Isocrate retient de ce progrès la conquête de territoires et de villes sur les barbares, un progrès politique et militaire donc. L'emploi du terme γένος suggère que la concorde entre les cités grecques qu'Hélène a entraînée s'est perpétuée et que la Grèce n'a formé qu'un peuple suite à la guerre de Troie : il y a de nouveau ici un anachronisme, le même que lorsqu'il est question des « Grecs », Ἕλληνες, contre les barbares troyens. L'opposition entre l'avant et l'après guerre laisse aussi entendre que ce progrès du peuple grec fut durable : la description géopolitique de la Grèce d'après la guerre de Troie ne mentionne pas les deux invasions perses de la Grèce ni les divergences au sein du peuple grec. Le tableau de l'opposition entre les deux Grèce délaisse toute nuance pour laisser l'image d'un peuple puissant et uni grâce à Hélène, et plus puissant désormais que les barbares.

§ 69

Le discours s'achève sur une invitation à poursuivre l'éloge d'Hélène¹. Le manuscrit le plus ancien, Γ, évoque de « nouveaux arguments² » (καινός) qui pourront être trouvés, tandis que les

Cariens sont nommés et décrits « à la voix barbare », βαρβαροφώνες (*Iliade* II 867). Il s'agit du seul peuple décrit avec cette particularité et du seul emploi de la notion de « barbare » dans les poèmes homériques (RUTHERFORD 2011, p. 149-50 : les Cariens viennent du sud-est de l'Asie Mineure, où une langue anatolienne, rattachée au hittite, était parlée jusqu'au IV^e siècle avant notre ère). À cette première spécificité, il faut ajouter que l'un des chefs cariens, Amphimaque, est décrit couvert d'or comme une « jeune fille », κόρη (v. 872) : l'armure féminine d'Amphimaque l'exclut de la communauté des guerriers (MONSACRÉ 1984 p. 84-85) et on peut suggérer, comme Latacz dans son commentaire de *Iliade*, qu'il y a là une préfiguration du cliché du barbare comme un être efféminé (LATA CZ 2003 vol. II p. 287). Les Cariens sont aussi associés à l'activité de mercenaires : le fragment 216 Gerber d'Archiloque cite le Carien comme modèle du mercenaire (καὶ δὴ ἴπικουρος ὥστε Κὰρ κεκλήσομαι. « j'aurai été appelé mercenaire comme un Carien ») et la scholie qui transmet ce vers (scholie au *Laches* 187b de Platon) précise que les Cariens furent le premier peuple chez qui des soldats furent rémunérés. Le peuple est aussi réputé pour ses lamentations funèbres (voir Platon *Lois* VII 800e et le choix d'un chœur carien plutôt que lycien par Eschyle pour sa pièce consacrée au lycien Sarpédon, fils d'Europe (suivant une hypothèse de Hall (HALL 1991 (1989) p. 131)).

- 1 Le verbe διεργάζομαι est ici attesté pour la première et rare fois au sens de « travailler en profondeur » (aucune autre attestation avec ce sens à l'époque classique).
- 2 Pour λόγος au sens d'argument, raisonnement, idée du discours, voir également Isocrate *Contre Euthynoo* 17 ; *Contre Callimaque* 13 ; *Égénétiq*ue 42 ; *Busiris* 9...

autres manuscrits substituent l'adjectif καλός¹. À l'exception de Mandilaras, les éditeurs et traducteurs suivent le manuscrit Γ². L'usage de καινός, souligne que des propos inédits peuvent encore être tenus et s'accorde avec les réflexions sur la possibilité de poursuivre l'éloge. Le choix des autres manuscrits, derrière lesquels se rangent Mandilaras, d'évoquer de futurs beaux discours, καλοὶ λόγοι, souligne plutôt une adéquation entre Hélène et les discours à son sujet.

Le texte du manuscrit Γ ne pose pas de problème et ne justifie pas de modification. L'expression καινὸς λόγος est attestée ailleurs dans le corpus isocratique³ et marque la richesse du sujet Hélène et sa spécificité. L'exorde a en effet soulevé la difficulté, pour tout sujet d'éloge élevé, de trouver des arguments que personne encore n'a employés sur ce sujet et à la hauteur de sa grandeur. Affirmer que des arguments nouveaux peuvent être tenus sur Hélène rappelle qu'elle a été peu traitée (Isocrate n'évoque que Gorgias comme prédécesseur, mais qui n'aurait pas composé d'éloge) et que la matière est si riche que le sujet est loin d'être tari.

1 Que privilégie notamment l'édition de Mandilaras : l'apparat critique imprécis sur ce point ne permet pas de bien comprendre si tous les autres manuscrits sont unanimes ou non.

2 DOBSON 1928 ; BREMOND-MATHIEU 1929 ; GUSMANO 1960 ; FLACELIÈRE 1961 ; VAN HOOK 1961 ; MIRHADY-TOO 2000.

3 *Sur l'échange*, § 55 et 82.

IV. CONCLUSION DU CINQUIÈME ARGUMENT.

La dernière partie du discours se distingue par la représentation d'Hélène en personnalité active. Le discours tire partie de l'idée que certains beaux mortels obtiennent grâce à leur beauté le privilège de l'immortalité pour donner à Hélène, la plus belle entre tous, la maîtrise de l'immortalité. Cette puissance lui vient de sa beauté et, comme la beauté elle-même, mais dans une moindre mesure, elle rivalise avec le pouvoir de Zeus : en effet, le maître des dieux se considère inférieur à la beauté (§ 59) et Hélène use de sa puissance en réalisant, pour ses frères, un exploit que la tradition n'accorde pas même à Zeus, puisqu'elle les fait tous deux revenir du monde des morts. Hélène a donc non seulement une très grande part de beauté, comme cela fut dit au § 54, mais elle a aussi une part de la puissance de la beauté dont Zeus lui-même reconnaît la supériorité.

À partir de là, le discours présente des événements de la vie d'Hélène qui vont plus loin que ce qui a été annoncé dans les deux paragraphes inauguraux de l'éloge, § 16 et 17. Nous avons en effet remarqué au fur et à mesure du discours que les privilèges que Zeus donne initialement à sa fille justifie tout ce qui sera présenté dans la suite du discours : comme le dieu l'a prévu et voulu, Hélène monte parmi les dieux en obtenant l'immortalité, elle acquiert une renommée très grande chez les mortels et sa nature suscite des combats. Mais désormais dotée de la puissance égale à celle des dieux qu'est la maîtrise de l'immortalité, elle accomplit des actions qui dépassent ces caractéristiques.

Premièrement, non seulement elle entre dans le monde des dieux, mais elle devient elle-même une déesse. Hélène change progressivement de statut au cours des § 61 à 63 et elle devient une divinité dont on méconnaît précisément la place et le rôle, mais dotée d'une puissance suffisante pour avoir un parèdre, son époux (§ 62). Deuxièmement, non seulement elle obtient une grande renommée parmi les hommes, mais elle a aussi la capacité d'intervenir sur la renommée. Celle des autres, lorsqu'elle rend l'immortalité de ses frères visible aux yeux des hommes (§ 61) et qu'elle intervient auprès d'Homère pour célébrer ceux qui sont morts à Troie ; et elle agit aussi pour sa propre renommée : elle punit Stésichore qui l'injurie (ce qui n'apparaît clairement qu'au § 66) et le soigne lorsqu'il ne se trompe plus à son sujet (§ 64).

Jusqu'ici essentiellement apparue comme fille de Zeus et figure de beauté qui attire les regards et suscite des combats, la représentation d'Hélène s'étoffe. Elle partage les mêmes valeurs que les héros, éprouvant de la reconnaissance envers son époux (§ 62) comme Thésée en fit preuve pour Peirithoos (§ 21) et rendant préférable la mort des héros à Troie que la vie des autres, ce qui rejoint la

pensée des dieux qui pensent plus beau que leurs fils meurent dans les combats pour Hélène qu'ils ne vivent ailleurs (§ 52). Mais elle est aussi une divinité salvatrice pour les marins, à travers les honneurs qu'elle conçoit pour ses frères (§ 61) ; réparatrice, puisqu'elle soigne Stésichore (§ 64) ; et vengeresse (puisque'elle aveugle Stésichore § 66). Capable de donner l'immortalité comme Zeus, elle joue auprès d'Homère le rôle d'autres divinités, les Muses. Enfin elle est source de progrès techniques et du développement politique durable de la Grèce (§ 67-68). Garante de la mémoire héroïque, figure divine, figure du *πρῶτος εὐρετής* et enfin figure politique : Hélène dans cette dernière partie est active et bénéfique dans tous les domaines.

Pour parvenir à ce résultat, le discours relit certains événements en se focalisant tout au long du passage sur Hélène. Mais alors que dans les passages précédents du discours, la focalisation sur Hélène fait d'elle le seul enjeu des actions des autres, elle apparaît désormais comme la seule actrice et bienfaitrice de certains événements.

Cette focalisation va de pair avec un surenchérissement permanent. L'idée, déjà présente chez Euripide, que les bénéfices de la guerre de Troie lui sont dus est reprise et bien plus étoffée : dans *l'Andromaque* (v. 680-84), Ménélas évoque un seul progrès permis par Hélène (le perfectionnement des Grecs dans le maniement des armes) ; dans les *Troyennes* c'est le choix par Pâris du don d'Aphrodite qui contribue à préserver la Grèce de l'esclavage. Isocrate surenchérit bien davantage : Hélène elle-même permet pendant la guerre à la fois plusieurs progrès techniques, la préservation de la liberté grecque mais aussi l'expansion du territoire grec. En outre, en dehors de la guerre aussi, les événements positifs qui concernent ses proches sont traités comme étant de son fait, et là aussi d'une façon qui surenchérit par rapport aux récits de la tradition à notre disposition : Hélène rend non pas un, mais ses deux frères immortels, de plus en les ramenant à la vie, et de plus en leur donnant des honneurs. Ménélas est devenu immortel, et en outre il devient une divinité parèdre.

Pour attribuer à Hélène ces bienfaits, le discours tire partie des récits de la tradition en usant de procédés qu'on a déjà rencontrés précédemment : il profite du silence de ceux-ci (d'après nos sources) au sujet de l'origine des honneurs des Dioscures pour les attribuer à Hélène ; et à l'inverse reste silencieux sur un certain nombre de points. Il occulte en effet certaines informations en ce qui concerne les origines de Pélopes et de Cadmos pour en faire des Barbares venus régner en Grèce, sans rappeler leurs origines grecques. Un autre silence contribue à rendre l'argumentation en apparence

cohérente : en ne donnant pas les vers de la palinodie de Stésichore, le discours occulte le fait que son contenu remet en question la version selon laquelle Hélène était présente à Troie. Mais à partir du moment où Isocrate a montré que la guerre de Troie n'était pas un sujet de reproche pour Hélène, il n'est pas nécessaire de l'éloigner de la ville. Le discours retient donc uniquement les circonstances de la composition de la palinodie, et ne mentionne pas le contenu qui entre en contradiction avec les événements décrits dans le discours.

Enfin, il reste silencieux sur le détail des ressources auxquelles Hélène a contribué pendant la guerre (§ 67) : il ressort de cela qu'Hélène est utile aux Grecs, en évitant toute précision sur le nom des inventeurs ou la nature précise de ces ressources qui pourraient atténuer le rôle d'Hélène.

Il résulte de cette attribution de nombreux bienfaits à Hélène un renversement de son image traditionnelle comme instrument de la disparition de la génération des héros et de la destruction d'une ville. C'est Hélène qui favorise ses frères, et non plus eux qui lui viennent en aide, et surtout elle apparaît en tout comme une bienfaitrice : pour les marins qu'elle contribue à sauver, pour son époux qu'elle fait échapper au sort de sa lignée, pour les soldats morts à Troie qu'elle célèbre et dont elle perpétue la mémoire, enfin pour le développement de la Grèce entière. Grâce à l'anachronisme qui fait du conflit entre Achéens et Troyens le premier conflit entre Grecs et Barbares et transpose les conséquences des guerres médiques sur la guerre de Troie, le discours fait d'Hélène la source du panhellénisme, et du panhellénisme la source du développement de la Grèce.

Le discours s'achève en ayant parfaitement réalisé l'office qui, d'après l'exorde, doit être celui d'un discours public proposé aux jeunes citoyens. Il a proposé un contenu moral, avec la célébration de la beauté physico-morale et la mise en valeur des héros (Thésée notamment) ; un contenu politique, en présentant les vertus du panhellénisme. Il a souligné sa capacité à discuter des sujets qui peuvent faire partie de l'éducation des jeunes, en montrant sa connaissance des sujets philosophiques et sa maîtrise des techniques permettant la persuasion, notamment dans les discours judiciaires. Et enfin, le discours s'achève en soulignant qu'il a accompli le but qu'il s'était fixé : l'exhortation faite aux philosophes, au § 66, de tenter de parler d'Hélène en étant à la hauteur du sujet souligne qu'Isocrate a traité son sujet d'une façon non paradoxale, et l'invitation finale (§ 69) à développer des arguments nouveaux sur le sujet rappelle qu'il a lui-même entrepris de parler d'Hélène de façon nouvelle.

CONCLUSION DE L'ANALYSE DE L'ÉLOGE D'ISOCRATE.

1. Un discours d'intérêt général et formateur : la cohérence entre l'exorde et l'éloge.

L'Éloge d'Hélène précise, au § 5 de l'exorde, ce à quoi doit servir tout discours : éduquer les citoyens à l'exercice de la vie politique, en leur proposant une « opinion mesurée » établie à partir d'une forme de vérité. Comme notre analyse l'a montré, le contenu de l'éloge présente en effet, à travers la célébration d'Hélène, des éléments de la pensée politique et pédagogique d'Isocrate et sa conception du discours, constante jusqu'à la fin de sa vie.

Le penseur, d'abord, met en avant la supériorité d'Athènes sur ses rivales (avec les exploits de son héros Thésée plus remarquables que ceux d'Héraklès puis la victoire de son même héros contre Thèbes et Sparte, § 31) ; son régime idéal, à la tête duquel se trouverait un homme favorisant le bien commun et l'éducation morale de ses citoyens ; le bénéfice que représente l'alliance des cités grecques contre l'ennemi commun. Ces éléments apparaissent à différents endroits du discours sans être mis en lien, mais le principe sous-jacent qui unit les deux derniers (le caractère idéal du régime athénien et l'alliance des cités) repose sur un consensus autour de valeurs communes (dont la beauté est la principale)¹.

L'éloge peut également se révéler utile pour l'apprenti rhéteur : il constitue un modèle d'application de nombreux procédés rhétoriques, des plus évidents (le travail de la narration pour ne garder que ce qui sert le propos) aux plus difficiles à mettre en œuvre et aux plus discrets, tels que les glissements qu'on a pu repérer. L'analyse que nous avons menée a aussi permis de conclure qu'Isocrate montrait sa capacité à manier d'autres formes de discours (en l'occurrence, le discours judiciaire²) et sa connaissance des débats de son temps. Il critique en effet un certain nombre de penseurs dans l'exorde mais l'éloge de la beauté des § 54-57 est aussi l'occasion d'entrer en dialogue avec la pensée de l'école socratique : Isocrate y reprend certains termes et certaines réflexions de l'école et les adapte à ses considérations pragmatiques (en l'occurrence, en ce qui concerne le rapport des hommes à des beaux objets et des beaux corps).

1 Ce qu'a mis en lumière Noël (NOËL 2010).

2 Au § 37, Thésée est représenté comme un témoin fiable et un juge de la valeur d'Hélène ; Pâris bénéficie d'une apologie, au sein de laquelle une réflexion est tenue sur les éléments dont il faut tenir compte lorsqu'un fait est jugé (les circonstances antérieures ou les conséquences, § 45-47). Nous avons également émis l'hypothèse que le § 61 qui présente les honneurs « manifestes » des Dioscures comme un moyen de rendre « fiable » leur transformation en divinités, faisait écho à des termes qu'on retrouve dans le lexique de la preuve.

Pour ce qui est de la formation morale des étudiants, enfin, la question est plus délicate. Le problème n'est pas que le discours porte sur un sujet mythologique : l'*Hippias Majeur* fait par exemple mention du discours d'Hippias (parfois appelé « Discours troyen »), dans lequel Néoptolème, peu de temps après avoir commis de terribles exactions à Troie, demande à Nestor de l'instruire sur les actions morales. Même sur un sujet mythologique, et quoiqu'il présente une scène et un personnage inattendus en vue d'une édification morale¹, le discours peut être porteur d'un message moral. Pour l'*Éloge*, rien n'empêche donc, *a priori*, qu'une femme, ni même une femme réputée pour être à l'origine de la guerre, soit le sujet d'un discours édifiant : c'est pourquoi le discours présente des figures qui se veulent exemplaires, dévouées à la cité (Thésée) ou à la patrie grecque menacée par les Barbares (les guerriers de Troie), et des citoyens athéniens qui rivalisent pour l'excellence (§ 35) et savent déléguer avec sagesse le pouvoir (§ 36). Il propose aussi un éloge de la beauté, définie à la fois comme une qualité physique et une valeur morale.

Mais il reste tout de même une difficulté : les arguments surprennent, dans une perspective morale. Isocrate représente Thésée commettant contre Hélène un acte dont il reconnaît qu'il pourrait mériter une accusation (§ 21). Plus loin il affirme que ceux qui abusent du corps des autres sont moins punis que les personnes belles qui se prostituent (§ 58). En outre, même si Isocrate met en scène des situations qui suscitent un consensus, il impose, à plusieurs autres reprises, son point de vue et balaie toute objection en accusant d'office ceux qui les formulent ou pourraient les formuler d'être incompetents. L'éloge d'Hélène fournit donc une matière qui puisse répondre aux objectifs fixés dans l'exorde, mais le discours n'est pas en tout point un modèle d'édification morale. Ce constat n'est pas propre à l'*Éloge d'Hélène*, au sein du corpus isocratique : il est notamment partagé avec les § 70-71 du *Panathénaïque*, où Isocrate reconnaît que les Athéniens ont détruit des villes, mais où il les défend en rappelant qu'ils n'ont détruit que des villes insignifiantes alors que les Spartiates agissent de façon bien pire, en détruisant des villes importantes et remarquables. Il pourrait être intéressant d'analyser, dans l'ensemble du corpus isocratique, si ce genre d'affirmations moralement contestables (des affirmations où Isocrate énonce lui-même un reproche très problématique qu'on pourrait faire à la personne, la ville... qu'il soutient, avant de le minimiser ou de le balayer) sont récurrentes et de quelle façon il écarte le problème. Comment interpréter ces réflexions problématiques d'Isocrate ? Faut-il y voir simplement le signe que l'éloge d'Hélène profite de toutes les occasions pour défendre sa cause, même celles qui peuvent poser des difficultés, sans scrupule ? Pourquoi, dans ce cas, reconnaître qu'il y a une difficulté, que Thésée pourrait être accusé de ce qu'il

1 Platon *Hippias majeur* 286a-b. Sur le caractère paradoxal du discours d'Hippias, voir MORGAN 2000 p. 109-10.

a fait envers Hélène, ou que Pâris subit des critiques ? Pourquoi ne détailler que les récits concernant deux hommes dont les actes posent problème, et ne pas évoquer, par exemple, Ménélas dont l'action envers Hélène n'a rien de répréhensible ? Une réponse se trouve peut-être dans le *Panathénaïque* : à l'issue de son discours, Isocrate raconte qu'il l'a lu devant ses disciples, pour obtenir leur avis. Un seul, un Spartiate, ne se contente pas de féliciter le maître mais lui reproche le traitement réservé à Sparte : il commence sa critique en affirmant se demander si Isocrate ne cherche pas à les éprouver et à vérifier qu'ils étudient correctement¹. À l'issue de cette critique du Spartiate, le maître athénien refuse de préciser quelle est la motivation qui l'a réellement amenée à convoquer ses étudiants (§ 264-65) et l'interprétation sur ses intentions reste ouverte. Le passage ouvre la voie à la possibilité que les discours d'Isocrate puissent avoir un double niveau de lecture, un pour le public athénien, et un pour les auditeurs et lecteurs attentifs, prêts à relever les difficultés du texte². On peut suggérer que l'éloge d'Hélène propose également une double lecture : ce pourrait-il qu'Isocrate aborde des sujets problématiques dans le but de susciter la discussion au sein de son école, d'inciter les étudiants à être vigilants et à repérer les arguments dont la moralité est discutable, ou à leur montrer comment estomper leur caractère problématique³ ?

2. Hélène, sujet d'éloge indéniable : opinion ou talent du rhéteur ?

L'exorde oriente la compréhension de la suite du discours : la longue attaque contre tous les auteurs de discours paradoxaux, indéterminés, permet d'annoncer l'éloge d'Hélène comme un sujet non paradoxal. En effet, les principes généraux qui guident la composition d'un discours et qui sont présentés dans l'exorde amènent à identifier Hélène à un sujet noble, à la hauteur duquel il faut tenter d'être. La référence à un éloge antérieur d'Hélène, dont nous avons conclu qu'il devait s'agir de celui de Gorgias, souligne également la nécessité de produire un discours cohérent. En se fixant de faire l'éloge d'Hélène, tout orateur doit présenter une image d'elle incontestablement positive, loin de tout paradoxe, et faire en sorte que cette image serve à l'éducation politique et morale des étudiants.

1 Isocrate *Panathénaïque* 234-37 en particulier.

2 Sur l'interprétation du *Panathénaïque* qui reste ouverte, voir LIVINGSTONE 1998 p. 276, et sur l'hypothèse selon laquelle ce discours puisse se lire à deux niveaux, voir AZOULAY 2015 p. 119-21 (qui parle de « lecture amphibologique »).

3 Voir WEBB 2009 p. 135-36 sur l'idée que le public des discours qu'Aristote classe dans la catégorie épideictique ne se cantonnait pas au rôle de spectateur passif, mais qu'ils étaient sollicités par le rhéteur, par exemple parce qu'ils étaient pris à parti (en étant persuadés, émus...), ou encore parce qu'ils étaient attentifs à repérer ce que le rhéteur exprime ou laisse de côté.

On peut alors reprendre la question, énoncée dans l'introduction au commentaire¹, de la façon dont le sujet Hélène est traité : faut-il considérer, avec Zajonz ou encore Livingstone, qu'Hélène est un personnage paradoxal, qui perd ce caractère ambigu le temps du discours, soit parce que l'orateur en parle de façon renouvelée (Zajonz), soit par le respect des règles techniques et des principes moraux qu'on trouve habituellement dans l'éloge (Livingstone) ? Ou bien faut-il penser avec Blank qu'Hélène n'est pas un sujet paradoxal, car Isocrate respecterait le principe qu'il énonce lui-même, à savoir que, pour emporter l'adhésion du public, il est nécessaire de respecter et défendre la δόξα, et donc un sujet non paradoxal ?

Pour y répondre, il faut revenir sur la représentation d'Hélène qui est donnée à l'issue du discours, et les procédés employés pour argumenter. Je pencherais plutôt en faveur de la position de Livingstone : Hélène est représentée de façon à paraître comme un sujet non-paradoxal, mais l'argumentation affirme, plus qu'elle ne démontre, la valeur d'Hélène. Ce n'est toutefois pas le seul paradoxe qu'Isocrate manie : pour la louer, il représente des héros et des actes qui sont eux aussi paradoxaux et dont il cherche à atténuer le caractère paradoxal.

a. Hélène, figure présentée comme indéniablement positive.

L'éloge d'Hélène repose sur trois éléments. Les deux premiers, les plus évidents, sont sa généalogie et sa beauté, présentés aux § 16-17. Tout le discours, du § 18 au § 63, ne fait que donner la preuve de ces qualités. La guerre est traditionnellement liée à Hélène : Isocrate conserve ce lien, en donnant à la fille de Zeus une nature περιβληπτος et περιμάχητος, mais il reconfigure cette alliance traditionnelle pour montrer qu'elle n'a rien qui puisse favoriser le blâme : 1) il fait de cette nature le plus grand privilège offert par Zeus à un de ses enfants, et l'octroi de ce privilège a pour fonction de permettre à Hélène d'accéder à la renommée. La renommée de cette dernière (et des héros) n'est donc plus, comme dans la tradition épique, la conséquence de la guerre, qui console les héros des maux qu'ils subissent² ; la renommée d'Hélène (désormais distinguée de celle des héros) est la fin même voulue par Zeus, fin pour laquelle la guerre est nécessaire. 2) La nature de la fille de Zeus devient également le moyen d'écarter d'elle toute responsabilité dans la guerre de Troie : c'est autour d'elle que les choses se passent, toute décision et toute action sont renvoyées à ceux qui l'entourent, ce qui constitue la meilleure des défenses. Hélène ne fait rien, c'est pourquoi elle est irréprochable.

1 Voir la présentation de ces études p. 184-85.

2 *Iliade* IV 357-58.

Cette définition initiale de la nature d'Hélène permet à Isocrate de faire un éloge qui est, en apparence, exempt de toute ambiguïté¹ : jusqu'au § 53, l'éloge ne fera qu'illustrer ce qui a été présenté aux § 16 et 17. Isocrate y rappelle en effet que la beauté d'Hélène attire (épisode de Thésée et des prétendants notamment), qu'elle est mieux dotée qu'Héraklès par son père (puisque le héros n'atteint pas la grandeur de Thésée, qu'Hélène arrive à vaincre), et qu'elle entraîne des combats pour lesquels tous acceptent de souffrir et de mourir (la guerre de Troie).

Mais l'argumentation est circulaire : les conclusions des raisonnements sont identiques au point de départ qui doit être démontré. En effet, la valeur d'Hélène est telle que Thésée l'enlève, que les prétendants veulent s'unir à elle, que les demi-dieux sont prêts à mourir pour elle, que son enlèvement par les Barbares est perçu comme une destruction du territoire, que les dieux envoient leurs enfants mourir et combattent eux-mêmes. La conclusion tirée à chaque fois est que ces épisodes prouvent la valeur d'Hélène. Le discours ne fait donc que répéter son point de départ : Hélène est la beauté et elle est fille de Zeus. Jusqu'au début du § 54 et de l'éloge de la beauté, lorsqu'il est dit qu'Hélène « a en effet obtenu un lot très important de beauté, qui est ce qu'il y a de plus respectable, honorable et divin au monde », le propos ne fait que réitérer le propos des § 16 et 17, sans qu'il y ait eu d'évolution dans l'image d'Hélène : Isocrate ne dit finalement rien de plus à son sujet que Gorgias.

Ce n'est qu'après l'éloge consacré à la beauté (§ 54-60) qu'on constate une évolution du propos et qu'une troisième qualité d'Hélène apparaît avec évidence. Une fois qu'il a été dit que la beauté, valeur à la double dimension physique et morale, est dotée d'une puissance devant laquelle Zeus lui-même s'incline, Isocrate fait désormais la liste de toutes les actions positives qui eurent lieu autour d'Hélène, les lui attribue et surenchérit en lui donnant un pouvoir égal et même supérieur à celui de Zeus sur certains points : rendre immortels ses frères déjà morts et leur donner des honneurs, diviniser Ménélas à ses côtés, rendre la vue à Stésichore, jouer le rôle d'une Muse auprès d'Homère afin de permettre aux héros morts à Troie d'acquérir une renommée (§ 61-66). Les détails concernant les circonstances sont maigres, mais le tableau construit l'image d'une figure active, bienfaitrice, et même divine. À cela s'ajoute la contribution d'Hélène au progrès humain et à la puissance politique de la Grèce (§ 67-68). L'éloge représente donc Hélène comme une source de consensus : tous agissent pour elle, et elle est, en définitive, bénéfique pour tous².

1 Sur le fait que Gorgias donne à Hélène une nature à peu près semblable mais n'en tire pas parti, voir la conclusion générale.

2 On constate même qu'avant l'éloge de la beauté, mais de façon discrète, elle est déjà bénéfique aux hommes, même sans agir volontairement et directement : la volonté de Thésée de vivre avec Hélène l'amenait à remettre en question son pouvoir politique. Cela suppose qu'indirectement, l'enlèvement

Par conséquent, Hélène est présentée de façon à paraître comme non paradoxale : elle est fille de Zeus, elle est belle, et elle possède, en lien avec sa beauté, une puissance divine. Rien de négatif n'est dit à son sujet. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'Isocrate la considère comme un sujet fondamentalement non-paradoxal ni qu'elle l'est. Deux éléments incitent même à penser le contraire.

Premièrement, l'argumentation circulaire des § 18 à 53 n'apporte aucun argument supplémentaire aux § 16 et 17 et, pour justifier les comportements des hommes autour d'Hélène au point qu'ils apparaissent uniquement comme des signes de sa haute valeur, Isocrate suggère que la fille de Zeus ne doit pas être considérée comme n'importe quelle femme, qu'elle ne peut pas être considérée selon la *doxa* traditionnelle, mais qu'une autre *doxa* doit être établie rien que pour elle : manière commode de justifier n'importe quelle situation et de la présenter comme rationnelle.

Deuxièmement, la dernière partie du discours, sur l'action bénéfique d'Hélène (§ 61-68), n'apparaît pas au même titre que les paragraphes précédents comme des éléments reconnus par tous. Alors que chez Thésée, toutes les actions prouvent son excellence, Isocrate n'attribue à Hélène une geste bénéfique que dans un second temps, nettement séparé du premier : Isocrate a besoin de passer par l'éloge de la beauté pour amener l'idée qu'Hélène peut agir et lui donner des actions qui ne lui avaient jamais été attribuées jusqu'alors. Autrement dit, ces paragraphes 61 à 68 ne prouvent pas qu'Hélène fasse consensus.

b. Une argumentation paradoxale.

La difficulté est que, pour louer sans ambiguïté Hélène et sa nature, l'éloge représente des héros et des événements qui cumulent les paradoxes. Au sujet d'Hélène elle-même, il n'est rien dit qui puisse être négatif, mais autour d'elle des situations paradoxales sont construites.

b. α Une accumulation de paradoxes.

Ces situations sont de deux types. Le premier consiste en la représentation de situations paradoxales d'un point de vue logique ; le second en l'utilisation d'épisodes qui sont moralement problématiques et traditionnellement condamnés.

d'Hélène sauve la stabilité du royaume d'Athènes. De même, pour les héros qui souffrent à Troie, Hélène apparaît comme un bienfait pour leur patrie.

Dans la première catégorie, on peut placer le fait que Thésée, malgré sa grande puissance, est vaincu par une femme qui n'est pas encore au faite de sa beauté (§ 18) ; que les prétendants fassent œuvre de solidarité en tenant le serment qui les unit autour d'Hélène, mais en étant motivés par leur intérêt personnel (§ 39-40) ; que les dieux s'engagent dans le plus grave des combats, à l'occasion de la guerre de Troie, mais sans raison qui expliquerait l'intervention divine (§ 52-53) ; que les hommes se soumettent agréablement et librement à la beauté (§ 57) et enfin que Zeus tout-puissant agisse humblement face à la beauté (§ 59). À ces paradoxes s'ajoutent ceux qui ne concernent pas directement le mythe d'Hélène : le fait que le Minotaure est représenté comme un danger, mais que les victimes se rendent pourtant d'elles-mêmes vers ce danger, sous le regard des Athéniens (§ 27-28) ; ou le fait qu'après que Thésée a lui-même observé les effets délétères de la tyrannie (§ 32), il soit dit qu'il règne lui-même en tyran sur Athènes et soit pourtant présenté comme un dirigeant idéal.

Les paradoxes de la seconde catégorie ne relèvent pas d'une apparente contradiction logique mais sont liées au traitement de la question morale par Isocrate : ce dernier choisit de louer Hélène en mentionnant les hommes qui furent attirés par sa beauté. Mais plutôt que de parler de Ménélas, ou de certains prétendants comme Ulysse, le propos se concentre sur les deux héros attirés par Hélène au point de commettre des actes condamnables, Thésée et Pâris. Et les problèmes qu'ils posent ne sont pas occultés : il est précisé que le rapt commis par Thésée s'accompagne d'un acte impie (le non-respect de l'oracle) et du mépris pour Tyndare et les Dioscures, et que Pâris a éveillé la colère des déesses.

b. β Premier effet de ces paradoxes : singulariser Hélène.

La plupart des paradoxes de la première catégorie ont pour fonction de valoriser Hélène et la beauté : toutes deux sont présentées de manière à justifier des actions et des comportements qui, en d'autres circonstances, sembleraient hors de sens ou moralement difficiles à accepter, comme le serment des prétendants, la soumission des hommes et des dieux à la beauté (§ 57 et 59), et la participation de tous les héros et les dieux à une guerre si pénible et dévastatrice. Dans le même temps, les raisons qui sont traditionnellement données pour expliquer le serment des prétendants ou la guerre de Troie sont occultées (la volonté de Tyndare dans le cas du serment ; la volonté de Zeus et la transgression par Pâris des règles d'hospitalité lorsqu'il se rendit chez Ménélas dans le cas de la guerre de Troie) : l'éloge propose une lecture « hélénocentrée » de la guerre de Troie. Tout s'explique uniquement par Hélène et la beauté, et Isocrate suggère que le raisonnement commun n'a pas lieu de s'appliquer pour la fille de Zeus : il fait comme si, au sujet d'Hélène, c'était une *doxa* singulière qui

était établie, naturellement et depuis toujours, parce qu'Hélène bénéficie par nature d'un statut privilégié inédit¹.

b. γ Les paradoxes qui consistent à traiter de façon positive des sujets
moralelement discutables.

Pour atténuer certains paradoxes et le caractère problématique de certains actes de Thésée et de Pâris, plusieurs procédés argumentatifs sont employés.

La narration est orientée de sorte à ce que toutes les situations représentées paraissent positives pour les personnages impliqués et à ce que les difficultés que leurs actes posent soient amenuisées. Les très nombreux ressorts employés pour revaloriser toutes les situations ont été relevés dans les conclusions de chaque chapitre ; sans tous les rappeler, on peut les classer en trois catégories :

- une réappropriation des épisodes mythologiques pour atténuer le négatif et mettre en valeur les comportements positifs des héros : les actes problématiques sont passés sous silence (le rapt d'Hélène par Thésée § 19) ou privés de tout contexte (l'enlèvement d'Hélène n'est pas associé à Pâris § 49). Par contre, les circonstances de ces actes sont très développées et leur nature bénéfique amplifiée (les actes héroïques que Thésée accomplit pour obtenir Hélène, § 19-20 ; les conditions dans lesquelles Pâris a choisi le don d'Aphrodite et le raisonnement qui a guidé son choix, § 41-42). Isocrate use alors du procédé de l'amplification, *αὐξήσις*, qui lui est caractéristique selon Longin². Certains silences des sources antérieures sont exploités : Isocrate propose ainsi une raison pour laquelle Pâris a été choisi comme juge des déesses (sa sagesse, § 44) et donne une origine au rôle de divinités protectrices des marins que les Dioscures endossent (l'intervention d'Hélène, § 61). Le récit use également d'anachronismes ou d'imprécisions chronologiques qui occultent certains actes blâmables et en valorisent d'autres (les Athéniens sujets de Thésée semblent choisir entre la monarchie et une démocratie qui n'était pas encore conçue, § 36 ; les demi-dieux qui acceptent de mourir pendant la guerre de Troie servent à défendre le choix, pourtant antérieur, d'Hélène par Pâris, § 48 ; la lutte des Achéens et des Troyens devient une guerre médique avant l'heure).

1 Les paradoxes intégrés dans l'éloge de Thésée ont également pour effet de le valoriser et de souligner sa singularité : lui seul est capable de rétablir l'ordre lorsque les Athéniens sont opprimés par le Minotaure (§ 27-28) et il représente un tel modèle de vertu qu'il est capable d'établir une tyrannie bénéfique pour le peuple et pour lui-même.

2 Longin *Du Sublime* 38.2.

- Les valeurs et les enjeux de certains épisodes sont atténués : la gravité de l'enlèvement et du viol d'Hélène par Thésée est occultée, tandis que les vertus du héros sont mises en valeur (§ 18-38) ; la valeur civilisatrice des exploits d'Héraklès est omise, là encore au profit des exploits valorisés du héros athénien (§ 24) ; la colère d'Héra et celle d'Athéna suite au jugement de Pâris sont présentées comme des bouderies de mauvaises perdantes, alors que l'enjeu est grave, puisque le choix du Troyen ne respecte pas la hiérarchie traditionnelle des valeurs dans une société tri-fonctionnelle (§ 41-47).
- La psychologie des personnages est développée : Isocrate se présente en narrateur omniscient, qui connaît et expose les intentions qui guident Zeus dans la distribution des dons à ses enfants (§ 16-17) ; celles qui guident Pâris dans le choix d'Hélène lors du jugement des trois déesses (§ 42-44) ; celles qui amènent les dieux à envoyer leurs enfants mourir à Troie (§ 52) ou celles qui conduisent Hélène à aider Homère pour créer l'*Illiade* (§ 65). Isocrate paraît de même connaître les pensées qui guident le comportement de Thésée : combien il est affecté par le fait de ne pas pouvoir profiter de la beauté d'Hélène, au point de remettre en cause son pouvoir politique (§ 18), combien l'affecte aussi le cruel tribut que les Athéniens doivent envoyer tous les ans au Minotaure, au point de remettre en cause, cette fois, la valeur de la vie (§ 27). La réflexion du héros sur le régime tyrannique est également rapportée comme si Isocrate en avait été le témoin (§ 32-34). Par ces moyens, Isocrate rend visible les intentions de chacun : il oriente la lecture des faits et donne à chaque acte et chaque décision des personnages le sens qu'il veut, afin qu'ils aillent dans le sens qu'il veut donner à son argumentation¹.

Ce travail de narration, où les événements, les circonstances, les intentions sont sélectionnés et présentés sous un jour soigneusement choisi, afin qu'ils aillent dans le sens qui sert le propos d'Isocrate, aboutit à la valorisation des actes des héros et des dieux attachés à Hélène, et surtout, à leur moralisation : le rapt d'Hélène par Thésée permet de montrer qu'il sait honorer ses dettes et faire preuve de reconnaissance, puis entraîne la présentation de toutes ses qualités. Il en est de même pour Pâris : son choix du présent d'Aphrodite lors du jugement est d'abord guidé par la volonté mûrie de donner une noble ascendance à ses enfants. De même encore, les combattants de Troie sont prêts à se sacrifier non pas pour Ménélas ou Pâris, mais pour le bonheur menacé de leur patrie. Tout acte est reconstruit de manière à paraître doté d'une dimension héroïque ou morale.

1 On retrouve ce même procédé chez Démosthène, dont G. Mader a montré qu'il s'attachait à rendre visible, en les présentant comme des évidences, ce qu'il estime être les intentions réelles de Philippe et de ses proches (Mader parle de « rhetoric of visibility and disclosure », MADER 2018).

Cela ne suffit toutefois pas à effacer le crime commis par Thésée, ce qu'Isocrate lui-même reconnaît lorsqu'il précise que son discours pourrait ressembler à une accusation du héros (§ 21). Cela n'est pas non plus suffisant pour occulter les accusations que Pâris subit (§ 45).

Deux autres procédés sont alors également employés. Le premier relève de la forme stylistique de l'argumentation : les arguments pour soutenir les héros sont accumulés, les uns après les autres, et amènent à dévier progressivement le sujet, au prix parfois de glissements. Ainsi, l'éloge de Thésée multiplie les mentions de ses actes héroïques et politiques, au point que le viol d'Hélène apparaît comme un acte isolé et un péché véniel au regard de la carrière de celui qui a donné à Athènes sa puissance politique et aux Athéniens leur grandeur morale. L'apologie de Pâris glisse quant à elle, peu à peu et sans transition, vers la présentation de la guerre de Troie § 45-49a.

La seconde méthode employée pour minimiser les difficultés morales que posent les épisodes narrés est l'usage d'une parole d'autorité qui s'impose de force : Isocrate prend régulièrement la parole pour imposer de façon autoritaire sa lecture, soit pour balayer le crime de Thésée face à la grandeur de ses vertus (§ 21-22), soit pour dénigrer tout adversaire prêt à critiquer sa parole (§ 29-30 et § 45-46).

c. La vérité-δόξα dans la représentation d'un consensus, plutôt que la cohérence narrative.

La vérité que poursuit Isocrate consiste à reconstruire un récit dont la cohérence ne repose pas, comme cela peut l'être dans la tradition, sur le choix d'épisodes compatibles entre eux, mais sur l'image uniformément positive qui est donnée d'Hélène. Tous les éléments qui vont dans ce sens sont exploités, quitte à ce qu'ils appartiennent à des traditions divergentes et incompatibles entre elles : l'incompatibilité traditionnelle est effacée. L'essentiel est de produire une *doxa* qui, quel que soit l'épisode que l'on prenne, prouve la reconnaissance de la suprématie d'Hélène et de la beauté.

La représentation des dieux, notamment, est adaptée selon les besoins de l'argumentation. Tantôt ils jouent un rôle prépondérant : Zeus est à l'origine de la puissance d'Hélène ; les dieux sont les modèles de Pâris dans le choix par Pâris de la beauté d'Hélène, § 48. Tantôt ils sont représentés en retrait : ils suivent les hommes dans la guerre de Troie dont les mortels paraissent être les seuls initiateurs. De même, ils servent de figure d'autorité pour justifier le fait que Pâris fut nommé juge des déesses et prit une décision sensée, mais le regard porté sur les divinités change dès qu'il s'agit de dire qu'il ne faut pas tenir compte de leur colère après ce même jugement. L'exemple le plus

marquant de cette accumulation d'arguments, qui profite de tous les exemples possibles, est celui de la mention voisine des amours de Zeus et Némésis, puis des amours de Zeus et Lédà au § 59. Peu importe que ces récits appartiennent à deux traditions concurrentes sur l'origine d'Hélène, tant que tous deux rappellent qu'Hélène est fille de Zeus et que le dieu s'est incliné devant la beauté de sa mère.

L'argumentation jongle ainsi pour représenter une Hélène fondamentalement non paradoxale, mais en partie valorisée au moyen de paradoxes et par le biais de la représentation de ses deux enlèvements qui ne sont pas, au départ, à son avantage, ni à ceux des hommes qui les ont commis. Autrement dit, Isocrate choisit de ne pas traiter simplement ce qui est traditionnellement favorable à Hélène. Il prend au contraire en compte des épisodes qui semblent fragiliser son propos mais dont il efface le caractère initialement problématique. Pour ce faire, le discours cumule des arguments en apparence tous clairs et logiquement construits pour louer Hélène, que seuls les insensés pourraient critiquer, mais en définitive l'argumentation repose en partie aussi sur des glissements, des arguments circulaires et des arguments d'autorité.

Elle tient aussi grâce au choix de mots ambigus, flous ou polysémiques : nous avons remarqué que certains termes sont difficiles à comprendre, notamment lors de l'analyse de l'éloge de la beauté, passage dans lequel on ne sait pas toujours bien si le propos parle de beauté physique ou morale. C'est le cas également dans l'exorde, où des concepts sont évoqués sans qu'on sache de quoi il est précisément question (κοινὸς λόγος).

En ce qui concerne les termes techniques de l'exorde, Bons considère que leur caractère mal défini s'explique par le fait qu'Isocrate s'exprime à une époque où la théorie rhétorique n'est pas encore bien fixée¹. Mais la difficulté à comprendre le sens de certains termes ou de certaines phrases au sein de l'éloge de la beauté amène à envisager l'idée que ces imprécisions constituent également un procédé rhétorique favorisant la persuasion. On peut en effet à ce sujet employer le concept de notions confuses que Ch. Perelman a développé : il explique que c'est une nécessité, dans certaines situations (par exemple dans les traités internationaux, pour obtenir un accord de la part de partenaires aux idéologies différentes), d'employer des termes dont le sens reste ouvert. Le fait qu'on ne sache pas toujours bien de quoi il est question lorsque la beauté est louée (§ 54-58), ou

1 BONS 1996 p. 5 : « A certain amount of vagueness is present and can be explained by the fact that Isocrates occupies a place in the early stages in the history of rhetorical theory ».

lorsque l'orateur évoque sa conception du discours en dénigrant ses rivaux dans l'exorde, contribue à persuader l'auditeur ou le lecteur qui, de la sorte, associe ce qu'il souhaite à ces notions¹.

De même que tous les récits sur Hélène qui peuvent la valoriser sont cumulés pour construire un tout radicalement élogieux, tous les moyens sont employés pour conduire l'argumentation là où Isocrate le souhaite, sans qu'on en perçoive aisément les difficultés logiques. Avec ce récit qui se donne comme strictement positif, toutes les actions et tous les personnages deviennent édifiants. Le plus grand paradoxe du discours pourrait résider dans le fait qu'il repose entièrement sur un sujet mythologique (particularité qu'il ne partage qu'avec l'*Éloge de Busiris*, au sein du corpus isocratique), qui n'a rien de politique à première vue puisqu'il traite de la beauté d'une femme. Isocrate réussit toutefois l'exploit qui consiste à en faire un éloge dont le contenu soit didactique et dont le propos intéresse l'ensemble des Grecs.

1 PERELMAN 1978 p. 9 : « Les notions confuses permettent ainsi de concilier l'accord sur des formules avec le désaccord sur leur interprétation » et p. 13 : « En assouplissant une notion, on élargit son champ d'application, on lui permet d'échapper aux critiques, mais en même temps on la rend plus floue et plus confuse. Par contre, en la précisant, on la clarifie, mais on la raidit, et on la rend inapplicable dans bon nombre de cas ».

CONCLUSION GÉNÉRALE.

I. DEUX DISCOURS PARADOXAUX POUR UNE REPRÉSENTATION PEU DÉVELOPPÉE D'HÉLÈNE.

Contrairement à une tradition qui remet en cause les faits décrits par Homère (Stésichore, qui dans la palinodie extrait Hélène du conflit de Troie ; Hérodote, qui juge peu probable que les hommes aient accepté de se battre dix ans pour Hélène ; Thucydide qui minimise l'ampleur de la guerre décrite dans *l'Iliade* ; Dion de Pruse, plus tard, qui remet en cause les mensonges du poète archaïque, volontairement élaborés, dit-il, pour complaire aux Grecs et aux Atrides¹), Gorgias et Isocrate, dans leurs discours respectifs, ne s'écartent pas du récit homérique : Hélène est bien allée à Troie, et ni la véracité ni la vraisemblance du récit épique ne sont remises en cause. Dès lors, le principal problème auquel ils sont confrontés dans leur éloge d'Hélène est le fait qu'elle soit à la source de la guerre, depuis l'épopée homérique et plus encore depuis les *Chants cypriens* : Hélène y semble conçue par son père en vue de cette guerre, même si le fait que ces poèmes nous soient parvenus de façon fragmentaire fait qu'on ignore précisément comment cela est mis en œuvre. L'essentiel pour écarter d'Hélène toute critique se joue donc dans ce lien entre elle et la guerre.

La chaîne de causalité établie par Gorgias et Isocrate est initialement la même : c'est sa généalogie qui explique la beauté d'Hélène. Mais l'un fait de la guerre une conséquence indirecte de celle-ci, l'autre une conséquence directe. Tous deux apportent donc une réponse distincte au même problème, suivant la démarche et le positionnement qu'ils adoptent par rapport à la tradition.

A. Les portraits d'Hélène.

A.1. Réévaluer le rôle d'Hélène ou réévaluer la guerre.

Gorgias conserve l'idée traditionnelle que la guerre de Troie est la source de malheurs², mais il entend rétablir la vérité sur le rôle qu'Hélène a joué dans son déclenchement. Il commence par régler

1 Dion de Pruse *Discours troyen* § 35. Pour Hérodote et Thucydide, voir l'analyse des § 49-51, p. 379 et suivantes, pour Stésichore voir l'analyse du § 64, p. 479 et suivantes.

la question du rapport entre Hélène et la guerre en donnant un caractère mécanique à l'enchaînement des réactions qui suit la découverte de la beauté d'Hélène (Gorgias § 4) et une nature belliqueuse au désir des hommes attirés par elle : la guerre découle du fait que leur désir aime vaincre et que tous sont invincibles dans la recherche des honneurs³. La guerre est donc la conséquence inévitable du désir des guerriers et la beauté d'Hélène n'en est plus qu'une cause indirecte. Sa responsabilité dans la guerre de Troie est ainsi largement levée dès la présentation de ses qualités, aux § 3 et 4, et la suite du discours ne fera que confirmer de façon plus explicite qu'elle n'est pas responsable des malheurs et des combats.

Isocrate ne propose pas, quant à lui, de réviser le rôle d'Hélène dans le déclenchement de la guerre, bien au contraire, mais il réévalue le regard porté sur la guerre de Troie. La fille de Zeus est dans cette perspective présentée comme étant directement à l'origine de la guerre, mais cette guerre devient l'instrument de la renommée d'Hélène et est présentée comme ayant permis l'union des Grecs et leur victoire contre les barbares. À partir du moment où le conflit est doté d'un impact politique positif (Isocrate § 67-68), qu'Hélène soit directement source de combats par sa nature περιβληπτος et περιμάχητος n'est plus un problème.

Leurs stratégies argumentatives se distinguent également l'une de l'autre : Gorgias reprend les causes du départ d'Hélène déjà présentes dans les sources antérieures (les dieux, l'action de Pâris, la persuasion, le désir) mais il les extrait du mythe et les traite hors de toute narration, comme des phénomènes universels. Au contraire, Isocrate produit un récit, une narration, mais il s'empare à sa guise des variantes mythologiques qui servent son propos, reconfigurant un récit à partir de tout ce qui peut lui être utile et qu'il extrait, par touches, de toutes les sources antérieures.

A.2. *De la difficulté à louer une femme aux actions ambiguës.*

D'un point de départ commun, qui est l'affirmation qu'Hélène mérite un éloge, Gorgias et Isocrate portent un regard différent sur la fille de Zeus et sur la guerre. À l'issue des éloges, que sait-on d'elle, en définitive ? La majeure partie de ce que l'on apprend à son sujet est contenue dans les deux paragraphes qui débute l'argumentation de chaque éloge (§ 3-4 chez Gorgias, § 16-17 chez Isocrate) et qui présentent les deux seules qualités d'Hélène, la généalogie et la beauté. Chez

2 Lorsqu'il déclare que le nom d'Hélène est la « mémoire de malheurs », τῶν συμφορῶν μνήμη, § 2 : il s'attache à détacher Hélène de ces malheurs, mais ne remet pas en cause ceux-ci.

3 Gorgias *Éloge d'Hélène* 4 : ὑπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικίτου, « sous l'effet d'un désir qui aime vaincre et d'un invincible amour des honneurs ».

Gorgias, aucune autre qualité ni aucune action ne lui est attribuée. Mais il y a surtout un problème dans le fait que la défense, qui fait d'Hélène une femme victime des mêmes forces que tout autre mortel, occulte sa spécificité et qu'à son issue l'éloge ne revient pas sur les qualités qui la singularisent au point qu'elle mérite un éloge. Quant à Isocrate, jusqu'au § 60, il ne fait que réaffirmer le caractère exceptionnel des qualités d'Hélène, reconnues unanimement, comme si on ne connaissait d'elle que ses qualités naturelles.

L'éloge d'Isocrate fait toutefois évoluer radicalement l'image de la fille de Zeus à partir du § 61. Le point de bascule réside dans l'emploi de l'adjectif ἰσόθεος, que Gorgias emploie pour qualifier la beauté d'Hélène (Gorgias § 4) et qu'Isocrate déplace pour qualifier la puissance dont elle dispose grâce à sa beauté (Isocrate § 61). Chez ce dernier, l'image d'Hélène évolue alors radicalement à partir de l'emploi de cet adjectif, puisqu'elle devient divine, puissante, et que l'on a même accès à ses intentions (pour expliquer les bienfaits qu'elle procure à ses frères et à Ménélas) : tout au contraire de ce que propose Gorgias, où Hélène est soumise aux dieux, à un homme, au discours ou au désir, elle devient chez Isocrate aussi (voire plus) puissante que Zeus, puisqu'elle fait même revenir ses frères à la vie et qu'elle les rend tous deux immortels. Cette représentation d'Hélène s'avère plus adaptée à l'éloge que celle qu'on trouve chez Gorgias, mais elle est très déséquilibrée : l'Hélène enlevée par Thésée puis par un Barbare, qui apparaît passive, n'a que la beauté en commun avec celle dotée d'une puissance divine et qui, après la guerre, multiplie les bienfaits envers ses proches et ceux qui se sont battus pour elle. Ces actions qui n'ont jamais été, dans les sources antérieures à notre disposition, attribuées à Hélène, sont construites en grande partie par Isocrate à partir de silences de la tradition.

Pourtant, le chant IV de l'*Odyssée* accorde à Hélène des actions qui pourraient trouver leur place dans un éloge : l'épopée évoque sa rencontre dans Troie avec Ulysse déguisé, qu'elle est la seule à reconnaître et qu'elle ne dénonce pas ; sa capacité à imiter la voix des épouses des héros grecs cachés dans le cheval de bois, sa connaissance des drogues. Au chant XV, son aptitude à décrypter l'oracle divin lui permet d'annoncer à Télémaque le retour d'Ulysse. Toutes ces actions et compétences sont curieusement occultées : certes, celles du chant IV ne sont pas dépourvues d'ambiguïté, mais Isocrate a présenté bien d'autres actions problématiques (celles de Thésée, de Pâris, des dieux qui laissent leurs enfants mourir à la guerre) en leur donnant une apparence strictement positive. Le rhéteur athénien fait le choix de se concentrer sur le regard que les hommes portent sur Hélène (quand bien même leurs actions envers elle seraient répréhensibles) plutôt que sur ses qualités mêmes : c'est la *doxa* sur Hélène qui l'intéresse, plus qu'Hélène elle-même, afin de mettre en lumière un consensus

absolu des hommes autour de la beauté qu'il présente comme la qualité suprême. D'Hélène, en définitive, bien peu est dit.

On remarque aussi que les deux auteurs passent presque sous silence son mariage avec Ménélas, alors que la valeur de ce héros aurait pu contribuer à mettre en valeur son épouse. Gorgias assume ce silence et le justifie par son souci du plaisir du lecteur (Gorgias § 5). Isocrate, malgré une présentation de la vie d'Hélène avant la guerre qui paraît exhaustive, évoque rapidement le fait qu'un seul de ses prétendants a obtenu satisfaction (Isocrate § 41) et que la guerre de Troie a engagé Pâris et Ménélas (§ 51). Mais en aucune façon les discours ne rapprochent l'abandon de l'époux et le déclenchement de la guerre de Troie. Ce point commun pourrait-il suggérer que, si d'une manière ou d'une autre la guerre de Troie est présentée d'une façon qui ne nuise pas à Hélène, l'abandon de l'époux reste plus difficile à justifier ? C'est déjà l'abandon de Ménélas qui chez Sappho vient noircir le tableau positif qu'elle dresse d'Hélène.

B. Isocrate correcteur de Gorgias.

Isocrate révisé ainsi moins l'image d'Hélène que l'image de la guerre, de ses conséquences et des hommes qui ont côtoyé la fille de Zeus : il retravaille non seulement la tradition poétique et historique, comme l'analyse l'a montré, mais son discours s'emploie aussi à montrer les faiblesses de l'éloge de Gorgias. Il ne se contente pas, en effet, de critiquer dans l'exorde le mauvais usage du discours qu'aurait fait son prédécesseur en composant une défense au lieu d'un éloge, mais il souligne à plusieurs reprises dans son argumentation qu'il produit lui-même un éloge correct d'Hélène, et que dans le même temps il loue ou défend d'autres personnages qu'elle.

B.1. *Les déplacements de formules employées par Gorgias.*

Pour ce faire, certaines des remarques de Gorgias concernant Hélène sont reprises par Isocrate, mais déplacées et adaptées pour d'autres personnages ou circonstances. En ce qui concerne la paternité d'Hélène, alors que Gorgias désigne Zeus mais mentionne aussi Tyndare, tout en précisant que sa paternité n'est pas reconnue (Gorgias § 3), Isocrate ne mentionne que Zeus. Par contre, il reprend la formule employée par son prédécesseur pour opposer le père réel et le soi-disant père d'Hélène, pour l'adapter à Thésée¹. Ce déplacement de la formule et de l'idée de double

1 Gorgias § 3 : πατρός δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ ; Isocrate § 18 : ὁ λεγόμενος μὲν..., ὁ γενόμενος δέ...

paternité a pour effet de suggérer qu'associer à Hélène un autre père que Zeus amenuise sa valeur exceptionnelle (même si, dans la démarche de Gorgias, la double association de Tyndare et de Zeus à Hélène permettait de la valoriser). L'éloge d'Isocrate reprend également, au § 47, la loi physique selon laquelle le plus fort agit sur le moins fort, que Gorgias énonce pour défendre Hélène dans la première cause pouvant expliquer son départ. Mais Isocrate, plutôt que de l'appliquer à la situation d'Hélène, l'adapte afin de défendre Pâris sur lequel s'abat, bien malgré lui, la colère d'Athéna et d'Héra¹ : le déplacement vise de nouveau à pointer que Gorgias ne réalise pas véritablement un éloge d'Hélène. Enfin, la question rhétorique que Gorgias expose à la fin de son argumentation, § 19, pour souligner que l'innocence d'Hélène s'impose avec évidence, est reprise par Isocrate à l'issue de l'éloge de Thésée, pour souligner l'évidence du fait que parler de lui prouve la valeur d'Hélène².

Par ces déplacements, Isocrate pointe que l'éloge qui l'a précédé n'en était pas véritablement un, et que lui-même sait à la fois louer Hélène sans ambiguïté (mais cette ambiguïté n'est valable que dans le regard d'Isocrate, car nous avons vu que la défense d'Hélène chez Gorgias était une partie de l'éloge) et défendre ou louer d'autres individus.

B.2. *Le développement d'éléments esquissés discrètement chez Gorgias.*

On constate également que certains des thèmes développés longuement par Isocrate étaient présents en germe chez Gorgias. Premièrement, Gorgias a mentionné le fait qu'Hélène était fille de Zeus et que c'est de sa généalogie qu'elle tire sa beauté, puis qu'elle a suscité le désir d'hommes de valeur, mais il n'exploite pas ces données autrement que pour mentionner au début de son éloge sa supériorité sur les autres hommes (§ 3-4). Isocrate au contraire surenchérit : le lien entre généalogie et beauté d'Hélène l'amène à présenter cette beauté comme le plus grand privilège que Zeus ait donné à un de ses enfants ; puis l'auteur célèbre le désir qu'elle suscite comme le signe de sa grande valeur et du consensus qu'elle crée autour d'elle (avec l'exemple de Thésée, puis des prétendants et de Pâris).

Le sophiste qualifie ensuite Pâris de barbare, qui en enlevant Hélène agit en barbare (Gorgias § 7), ce qui vise à faire d'Hélène une malheureuse victime d'un homme irrespectueux et criminel. Isocrate

1 Gorgias § 6 : πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἡσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἡσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἡσσον ἐπεσθαι ; Isocrate § 47 : Κακῶς μὲν γὰρ παθεῖν ὑπὸ τῶν κρειπτόνων οὐδὲν κωλύει καὶ τοὺς μηδὲν ἐξημαρτηκότας.
 2 Gorgias § 19 : πῶς οὖν χρὴ δίκαιον ἡγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον... ; Isocrate § 38 : πῶς οὐκ ἐπαινεῖν χρὴ καὶ τιμᾶν καὶ νομίζειν πολὺ τῶν πῶποτε γενομένων διενεγκεῖν.

développera cet aspect de l'identité du ravisseur d'Hélène, pour en faire le point d'orgue de son éloge et donner à la guerre de Troie une dimension politique.

Enfin, la thématique morale reste à la marge du discours de Gorgias : elle concerne la nécessité de produire un discours respectueux de la vérité, lorsqu'il prévient que louer ce qui mérite d'être blâmé et blâmer ce qui mérite d'être loué est à la fois une erreur et une faute morale¹. Chez Isocrate également, il y a un enjeu moral à produire le discours tel qu'il le conçoit (un discours d'intérêt général, non paradoxal, qui serve à la formation des jeunes gens). Il développe aussi la perspective morale à l'intérieur de l'éloge, lorsqu'il ôte à l'intérêt des hommes pour Hélène une partie de son caractère érotique et en fait plutôt un enjeu politique ou généalogique (la nécessité pour Thésée de posséder Hélène prend une dimension politique, § 18 ; la première raison qui motive Pâris à choisir le cadeau d'Aphrodite plutôt que celui des autres déesses est sa prestigieuse ascendance, qu'il pourra transmettre à toute sa lignée, § 43-44 ; la guerre de Troie se justifie enfin par la valeur politique d'Hélène § 49-51) et fait l'éloge de la beauté présentée comme un bien à la fois physique et moral (§ 54-58).

Ce développement chez Isocrate de ce que Gorgias esquisse sans l'exploiter souligne qu'alors que Gorgias s'en tient à l'analyse logique d'un seul fait, Isocrate cumule tous les arguments possibles, et développe toutes les perspectives possibles (politique, morale) au profit d'Hélène. Il suggère également que ces deux argumentations résultaient et participaient à la fois d'une réflexion sur les moyens de persuader.

C. Louer Hélène : une démarche paradoxale.

C.1. *L'éloge de Gorgias, un discours ouvertement paradoxal.*

En définitive, chacun à leur façon, les éloges d'Hélène s'avèrent être tous deux paradoxaux. Gorgias entreprend de corriger le discours traditionnel soi-disant unanime au sujet de la fille de Zeus : avec elle, il loue et défend une figure qu'il dit avoir été jusqu'alors unanimement critiquée. Le départ à Troie reste un événement associé aux malheurs, mais sa stratégie consiste à écarter d'Hélène toute responsabilité en faisant d'elle un individu soumis aux mêmes forces que tout autre et en identifiant d'autres coupables potentiels : l'éloge se présente donc comme un discours paradoxal.

1 Gorgias § 1 : ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία...

Parmi les sources archaïques et classiques, seule la tragédie des *Troyennes* présente elle aussi au sujet d'Hélène un discours qui s'emploie à réviser le jugement porté contre elle, sans remettre en cause les événements décrits dans l'épopée homérique : au milieu de la série de malheurs que représente la pièce, alors qu'Hécube réclame la mort d'Hélène et que Ménélas promet de la lui donner, Hélène essaie de se défendre, comme Gorgias le fait, en rejetant la faute sur d'autres qu'elle (Hécube et Pâris) et en ré-interprétant l'origine et les conséquences de la guerre de Troie. Mais à l'issue de sa prise de parole, Hécube réplique, et lorsqu'Hélène sort de scène, on ignore laquelle des deux a convaincu Ménélas. Euripide laisse le débat de la responsabilité d'Hélène intranché.

Gorgias estime par contre avoir réussi à la louer (et donc à la disculper) : le terme *παίγνιον* qui clôt son discours ne remet pas en cause l'argumentation qui a été construite ; il montre plutôt que l'éloge d'Hélène est l'occasion de construire une nouvelle vérité en explorant les types de discours et en tirant profit de leurs potentialités. Hélène est louée pour sa beauté et sa généalogie, et sa place du côté de l'éloge est confirmée par le fait que le blâme est écarté. Il reste des difficultés : le fait qu'Hélène ne se distingue plus des autres mortels et que les arguments choisis pour la disculper pourraient potentiellement servir à dégager tout individu de toute responsabilité. Mais, contrairement à ce que fait Isocrate, Gorgias ne traite que d'Hélène et ne disculpe ouvertement personne d'autre : Pâris reste coupable¹. Ainsi, il offre sur Hélène un regard paradoxal, mais sur Hélène seule.

C.2. *Un discours qui se dit non paradoxal, mais riche de paradoxes.*

L'éloge d'Isocrate, au contraire de celui de Gorgias, revendique le fait de ne pas être paradoxal : il prétend simplement tenir des propos nouveaux qui renforcent l'opinion au sujet d'Hélène. Ceux auxquels il prétend s'opposer ne sont pas les poètes qui l'ont déjà chantée mais les penseurs et rhéteurs de sa génération et des générations antérieures, tous accusés de composer des discours paradoxaux par incompetence². Ce caractère non paradoxal revendiqué n'est néanmoins qu'une apparence, et l'éloge d'Isocrate s'avère en définitive paradoxal à plusieurs titres.

Isocrate introduit Hélène en mentionnant un précédent éloge d'elle (celui, a-t-on suggéré, de Gorgias) qui a le tort d'être en réalité une apologie. Cette présentation pose une difficulté. En effet,

1 Comme le remarquent Adkins et Basta-Donzelli (ADKINS 1972 ; BASTA-DONZELLI 1985 p. 381).

2 Nous avons aussi remarqué au cours de l'analyse qu'Isocrate prend position par rapport à Hérodote et Thucydide, et que son propos faisait parfois écho à celui des poètes, mais ce dialogue avec ces sources n'est pas explicitement revendiqué.

évoquer une défense suggère qu'une accusation pèse sur elle. Isocrate règle ce problème en le déplaçant : il fait mine qu'Hélène est une figure strictement positive, et que Gorgias a composé un discours inapproprié, comme si le seul problème était le mauvais usage du discours effectué par son prédécesseur. Le paradoxe que représente Hélène et la raison pour laquelle Gorgias a ressenti le besoin de la défendre sont ainsi étouffés et Hélène apparaît comme une figure strictement positive.

D'autres paradoxes sont par contre mis en scène : malgré les actes moralement condamnables commis par Thésée et Pâris et les comportements peu vraisemblables des prétendants et des guerriers réunis à Troie, tous les hommes qui ont approché Hélène paraissent être des modèles de vertu qui ont compris que leur bonheur et celui de leur patrie reposait sur elle. Un autre des paradoxes de l'éloge d'Isocrate est qu'il réévalue complètement ce qu'est la guerre : il fait des souffrances des guerriers de Troie le signe d'un consensus au sujet de l'importance politique d'Hélène, et de la guerre la première victoire panhellénique contre les Barbares (alors que Gorgias a conservé l'idée traditionnelle que la guerre est source de malheurs¹). Ce n'est donc pas seulement pour la fille de Zeus, mais pour l'ensemble de la guerre de Troie et des héros représentés qu'Isocrate révisé la *doxa*. Il le fait de façon toujours positive, à l'exception du cas d'Héraklès, dont les exploits sont minimisés afin de rehausser ceux du héros athénien Thésée. Il en résulte que le discours d'Isocrate, quoiqu'il se présente comme non-paradoxal, va à l'encontre de la *doxa* sur bien plus de sujets, et d'une ampleur bien plus grande, que celui de Gorgias. Quoique l'expression fut souvent associée à Gorgias, c'est lui, plus que le sophiste qui fut son maître, qui atténue ce qui est grand et valorise ce qui est petit.

II. UNE RÉFLEXION SUR LE DISCOURS, L'ARGUMENTATION ET EN DIALOGUE AVEC DES RÉFLEXIONS CONTEMPORAINES.

L'analyse de chacun de ces discours nous a amené à conclure qu'une argumentation cohérente était construite par chacun de nos auteurs, qui respecte les objectifs qu'ils se sont fixés et fait usage de procédés argumentatifs récurrents : chacun à sa manière réalise bien un éloge d'Hélène. Ces discours pouvaient probablement être employés pour enseigner certains procédés argumentatifs,

1 Lorsqu'il dit que le nom d'Hélène est la « mémoire de malheurs », τῶν συμφορῶν μνήμη, § 2 : Gorgias remet en cause l'association d'Hélène aux malheurs, mais ne réévalue pas ces malheurs mêmes.

comme cela a souvent été suggéré. Toutefois, leur enjeu va bien au-delà : deux conceptions différentes du discours et de la vérité sont proposées, et elles reflètent et alimentent la participation de chacun aux réflexions philosophiques et politiques de leur temps.

A. Des discours qui exposent leur conception propre de la vérité.

Confirmant le constat établi précédemment par les savants, suivant lequel Gorgias et Isocrate développent leur propre reconstruction d'une vérité, nous avons approfondi ce sujet en montrant que ces auteurs se placent tous deux en porte-à-faux par rapport à de précédents discours sur Hélène mais également à de précédents discours qui prétendent transmettre une vérité. S'il est, en effet, reconnu sans peine que Gorgias pointe le caractère trompeur, ou aisément persuasif, de certains types de discours, nous avons aussi mis à jour le fait qu'il mettait en doute la fiabilité de l'ensemble de la poésie inspirée. Quant à Isocrate, nous avons remarqué, premièrement, que son exorde opérait un amalgame entre tous les penseurs et rhéteurs de sa génération et de la précédente, tous accusés de produire des discours faux et paradoxaux. Deuxièmement, il dénigre à plusieurs reprises ceux qui critiquent Thésée, Pâris..., en disant qu'ils sont insensés et que leurs paroles sont donc infondées.

Il faut remarquer que ni l'un ni l'autre ne condamne l'existence de ces discours faux ; en revanche, ils condamnent tous deux à leur manière la faute morale commise par les auteurs de ces discours faux, qui croient ou font croire que ce faux est vrai (et Isocrate condamne aussi la folie de ceux qui jugent mal). Nos auteurs s'opposent donc tous deux à des pratiques discursives et à des jugements et revendiquent pour leur propre éloge une forme de vérité, une forme de rationalité, et enfin le respect de la morale. Il y a là une même façon d'asseoir l'autorité de leur discours et de les distinguer de ceux contre qui ils se positionnent¹, mais pas seulement : les thématiques de la vérité ou de l'opinion sont abordées à plusieurs reprises tout au long de leur discours, ce qui pointe le fait que leurs éloges sont pour eux l'occasion d'exposer de quelle façon le λόγος peut véhiculer une nouvelle δόξα et de proposer leur propre conception de la vérité.

Si la démarche de Gorgias et Isocrate est la même, la perspective qu'ils adoptent est très différente.

Gorgias explicite la façon dont le discours forme l'opinion : elle résulte de la méconnaissance de la

1 Sur ce pacte d'autorité qui consiste chez les poètes à dénoncer la fausseté de précédents récits mensongers, voir DELATTRE 2010 p. 25-26.

vérité, difficilement accessible, ce qui amène les hommes à se fier très aisément à des discours qui peuvent être mensongers. Il a parfois été dit que Gorgias estimait que le discours était irrémédiablement trompeur¹ et pouvait donc tout défendre, même l'argument faible face à l'argument fort. Nous avons remarqué, au contraire, que pour Gorgias une forme de vérité était accessible et que le discours devait la respecter afin de rester harmonieux (au risque de sombrer dans le désordre, l'*ἀκοσμία* mentionnée dans l'exorde). La vérité se situe dans les limites de ce que l'expérience humaine peut appréhender et tient compte du fait que l'existence humaine (celle d'Hélène comme celle de tout autre individu) est soumise à des lois mécaniques et physiques. Gorgias réfléchit donc, dans une perspective philosophique, au rapport que le discours peut établir entre le monde (ce qui est, a été et sera) et l'auditeur. Son propos rejoint la réflexion menée dans le *Non-Être* mais ce traité semble se conclure sur l'idée que le discours est incapable de communiquer au sujet de l'existence des choses. Il pourrait être profitable désormais de l'analyser à nouveaux frais, en se demandant si la possibilité qu'une forme de vérité puisse être dite ne serait tout de même pas laissée ouverte, comme dans l'éloge.

Pour ce qui est d'Isocrate, l'analyse a montré ce que certains chercheurs ont déjà remarqué dans d'autres discours de son corpus ou dans des passages limités de *l'Éloge d'Hélène* : le fait qu'il privilégie une présentation des faits édifiante plutôt que la vérité. Dans l'exorde, la recherche de la vérité apparaît comme la première étape en vue de la construction d'une opinion utile pour la formation des citoyens (§ 5). Ainsi, dans la perspective politique qui est la sienne, Isocrate accorde, au contraire de Gorgias, une grande valeur à l'opinion : la *δόξα* illustre un consensus des hommes sensés (que ce soit, selon Isocrate, celle des contemporains d'Hélène à son sujet, celle des Athéniens dirigés par Thésée qui l'ont tous aimé et respecté ou celle, prétend-il encore, que les hommes sages partagent au sujet du choix de Pâris lors du jugement). Notre analyse a montré que derrière le soin pris par notre auteur à présenter son éloge comme non paradoxal, son discours ne cesse de construire de nouvelles *δόξαι* (sur Hélène, sur la guerre de Troie, sur certains actes de Thésée, sur le choix de Pâris), qui montrent un consensus absolu des hommes autour d'une valeur, la beauté, et autour de la défense de la patrie. Pour ce faire, il utilise un certain nombre de procédés argumentatifs que nous avons relevés de façon systématique, pour l'ensemble du discours, et en nous interrogeant sur l'effet produit par ces procédés.

Chaque éloge d'Hélène propose donc effectivement sa conception de la vérité, et celle-ci est chaque fois basée sur des considérations pragmatiques, mais à des degrés différents : pour Isocrate,

1 En vertu du fragment 23 (voir note 2 p. 13), mais il n'y est question que de tragédie et non du discours en général.

elles portent sur l'utilité politique du discours, comme cela a déjà été dit, mais l'analyse a aussi permis de dégager le fait que pour Gorgias, elles portent sur les limites de la condition humaine (en terme de connaissance et de libre-arbitre).

B. Deux conceptions du discours ouvertes à l'exploration ou à la discussion.

Certaines spécificités des éloges que nous avons relevées ou certaines difficultés qu'ils posent invitent à formuler l'hypothèse qu'ils ne présentent pas chacun une conception figée du discours, mais qu'ils explorent aussi son efficacité, ses limites et les caractéristiques de chaque genre ou sont aussi une matière à réflexion.

Défendre une figure mythologique controversée est l'occasion de réfléchir à la force de conviction du discours et aux moyens qu'il est possible de mettre en œuvre pour traiter d'un fait et d'un comportement sur lesquels aucune connaissance certaine et aucun témoignage direct ne sont accessibles (le départ d'Hélène à Troie, en l'occurrence). Gorgias propose une analyse logique des causes possibles de l'événement qui nuit à l'image d'Hélène (comme dans le *Palamède*, où le héros se défend en se concentrant sur l'invraisemblance de l'acte de trahison dont il est accusé). La spécificité de son éloge que nous avons mise à jour est qu'il tient compte du fonctionnement propre de nombreux modes de pensée et types de discours affiliés : Gorgias ne se contente pas de proposer une typologie de différents types de discours pour mettre en valeur leur caractère persuasif, mais il réfléchit à la façon dont chaque type de discours peut contribuer à défendre Hélène, soit en montrant que les uns persuadent et trompent aisément (§ 8 à 15), soit en adoptant le raisonnement et le vocabulaire d'autres (le discours physique § 6, le discours judiciaire § 7, le discours médical § 16-21). Tous sont mis au service d'une seule cause : le sophiste montre sa capacité à tous les manières et à tous leur faire défendre la vérité qu'il propose. Son discours explore et célèbre donc à la fois ce que le discours est capable de dire, tout en restant parfaitement cohérent d'un point de vue logique (même si l'éloge soulève des questions sur le fait qu'Hélène perde sa spécificité et que le propos pourrait potentiellement servir à défendre n'importe quelle cause).

Après Gorgias, Isocrate revient à un discours poétique (au sens étymologique du terme : il crée un récit cohérent, où il offre une lecture des événements), mais il contourne le problème que pose le comportement d'Hélène lors de son rapt et lors de la guerre de Troie : il n'en est absolument pas question, et son éloge traite plutôt de toutes les circonstances qui entourent ce départ, de la

valeur qu'Hélène représente pour ses contemporains et de ses actions divines après la guerre. Là où Gorgias aborde le problème de front, Isocrate reconstruit une image strictement positive, qui fait comme s'il n'y avait aucun problème. Nous avons néanmoins vu que, comme Gorgias, il maniait d'autres discours que l'éloge, en proposant une défense de Pâris et en introduisant à plusieurs reprises une thématique judiciaire. Cela lui permet de montrer sa capacité à manier les genres et à bien distinguer, contrairement à Gorgias, l'éloge et le blâme. Mais comme pour le sophiste, le discours n'est pas qu'un exploit rhétorique qui montre l'habileté du rhéteur et sa conception du discours comme outil pédagogique. La démarche d'Isocrate soulève en effet une difficulté puisqu'il donne au discours la fonction de proposer des idées politiques et des modèles de vertu mais que, même si son éloge est édifiant sur bien des points, ces mêmes modèles de vertu amènent à valoriser des actes condamnables. L'éloge d'Hélène soulève la question du caractère moral des propos tenus par Isocrate, problème qui mériterait une étude approfondie à travers le corpus isocratique. Il n'est pas toutefois impossible que les discours d'Isocrate soient aussi l'occasion d'une discussion sur l'efficacité du discours, auprès de ses auditeurs-lecteurs les plus compétents : la présentation orientée des faits par l'auteur aurait pu faire l'objet de discussions entre lui et ses étudiants.

Cette réflexion sur le discours est indissociable d'une réflexion sur les pensées contemporaines : nous avons mis en lumière le fait que la conception du discours et de la vérité que Gorgias et Isocrate développent est étroitement liée à la réflexion que chacun mène sur les enjeux philosophiques ou politiques de leurs temps. Gorgias réfléchit à la façon dont l'homme peut accéder à la connaissance, et ne reconnaît pas à la poésie inspirée la capacité de transmettre aux hommes ce qui est. Il réfléchit à la façon dont les discours physiques, judiciaires, médicaux de son temps peuvent être appliqués à un cas pratique, la défense d'une personne accusée d'un acte précis. Isocrate, pour sa part, réfléchit à produire un discours qui incite au consensus, dialogue avec l'éloge de Gorgias, et il prend position par rapport aux réflexions philosophiques de son temps (développées en particulier par l'école platonicienne).

Les éloges d'Hélène ne sont pas simplement des créations habiles qui se donnent à lire ou à entendre comme un tout achevé, mais un moyen de réfléchir au discours, de l'expérimenter, et de prendre part au développement de la pensée de leur temps.

En définitive, le sujet mythologique et paradoxal est l'occasion pour chaque rhéteur d'exposer sa conception du discours. Néanmoins les éloges d'Hélène sont aussi un outil de réflexion et d'exploration qui s'interroge sur l'efficacité et les limites des différents types de discours et modes de

raisonnement, sur la façon dont chacun peut parvenir à convaincre, peut-être aussi sur la responsabilité du rhéteur, qui a potentiellement les moyens de tout dire. Ils participent également au développement de la pensée philosophique et politique de leur temps.

BIBLIOGRAPHIE

I. ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET COMMENTAIRES DES ÉLOGES D'HÉLÈNE DE GORGIAS ET ISOCRATE

GORGIAS

BEKKER 1823

Bekker E., *Oratores attici*, vol. 4 : *Démosthène 4^e partie, Lesbonax, Hérode Atticus, Antisthène, Alcidamas, Gorgias*, édition, Oxford : Clarendon Press, 1823.

BLASS 1892

Blass F., *Antiphontis orationes et fragmenta, adjunctis Gorgias, Antisthenis, Alcidamantis declamationibus*, 2^e édition corrigée, Lipsius : Teubner, 1892.

BUCHHEIM 1989

Buchheim Th., *Gorgias von Leontinoi : Reden, Fragmente und Testimonien*, édition, traduction et notes, Hambourg : F. Meiner, 1989.

DIELS 1903, 1906, 1912, D-K. 1952

Diels H. et Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, édition H. Diels, 1^{ère} éd. Berlin : Weidmann, 1903 ; 2^{ème} éd. 1906 ; 3^{ème} éd. 1912 ; 6^{ème} éd. refondue par W. Kranz, vol. 3 : 1952.

DOBREE 1831

Dobree P., *Adversaria*, vol. 2 : *adversaria ad historicos, philosophos, oratores praeter Demosthenes spectantia*, notes, Londres : G. Bell and sons, 1831.

DOBSON 1828

Dobson St., *Oratores attici et quos sic vocant sophistae*, vol. 1 : *Antiphon et Andocides* ; vol. 3 : *Isocrates* (édition) ; vol. 14 : *Isocratis, Isaei Dinarchi, Lycurgi, Demadis et sophistarum interpretatio latina*, édition annotée et traduction latine, Londres : Dove, 1828.

DONADI 2016

Donadi Fr., *Gorgia : Helenae Encomium ; Petrus Bembo : Gorgiae Leontini in Helenam Laudatio*, édition, glossaire gréco-latin d'A. Marchiori, Berlin : De Gruyter, 2016.

DONADI 1982

Donadi Fr., *Gorgia : Encomio di Elena*, édition, traductions et notes, Rome : L'Erma di Bretschneider, 1982.

DOWELL 1982

Mac Dowell D., *Encomium of Helen*, édition, traduction et notes, Bristol : Bristol Classical Press, 1982.

GIOMBINI 2012

Giombini St., *Gorgia epidittico*, traduction et commentaire, Passignano : Aguaplano, 2012.

IMMISCH 1927

Immisch O., *Gorgiae Helena*, édition et commentaire, Berlin : de Gruyter, 1927.

IOLI 2013

Ioli R., *Gorgia, testimonianze e frammenti*, traduction et commentaire, Rome : Carocci, 2013.

L-M. 2016

Laks A. et Most G. éds., *Les débuts de la philosophie : des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris : Fayard, 2016.

LANATA 1963

Lanata G., *Poetica pre-platonica : testimonianze et frammenti*, édition, traduction et notes des extraits choisis, Florence : La Nuova Italia, 1963.

NOËL 1989

Noël M-P., *Gorgias de Leontini : témoignages, texte critique traduit et commenté des œuvres et fragments*, thèse de doctorat en études grecques sous la direction de Jacques Jouanna, soutenue à Paris IV, 1989.

PADUANO 2007

Paduano G., *Gorgia : Encomio di Elena*, édition, traduction et commentaire, 2^{ème} éd, Naples : Liguori, 2007.

REISKE 1773

Reiske J., *Oratorum Graecorum*, édition, vol. 8 : *Lesbonax, Hérode Atticus, Antisthène, Alcidamas, Gorgias*, Lipsius : Sommeri, 1773.

SAUPPE 1850

Sauppe H. et Baiter G., *Oratores attici*, édition, vol. 2 : *Scholia, fragmenta, indices*, Zürich : Hoehrii, 1850.

SPATHARAS 2001

Spatharas D., *Gorgias : an edition of the extant texts and fragments with commentary and introduction*, thèse de doctorat soutenue à l'université de Glasgow, 2001.

UNTERSTEINER 1961

Untersteiner M., *Sofisti : testimonianze e frammenti*, édition, traduction et commentaire, Florence : La Nuova Italia, 1961.

ISOCRATE

BRÉMOND-MATHIEU 1929, 1938, 1942, 1962.

Brémond É et Mathieu G., *Isocrate : Discours*, 4 vols., édition et traduction, Paris : Belles Lettres, vol. 1 : 1929 ; vol. 2 : 1938 ; vol. 3 : 1942 ; vol. 4 : 1962.

DINDORF 1852

Dindorf W., *Scholia graeca in Aeschinam et Isocratem*, Oxford : University Press, 1852.

FLACELIÈRE 1961

Flacelière R., *Cinq discours : Éloge d'Hélène – Busiris – Contre les Sophistes -- Sur l'attelage – Contre Callimachos*, édition, introduction et commentaire, Paris : PUF, 1961.

GUSMANO 1960

Gusmano T.T., *Isocrate : Encomio di Elena*, introduction et notes de commentaire, Rome : Signorelli, 1960.

VAN HOOK 1961

Van Hook L., *Isocrates*, vol. 3, Londres : Heinemann – Cambridge : Harvard University Press, 1961.

MIRHADY-TOO 2000

Mirhady D. et Too Y. L., *Isocrates* vol. 1, traduction, Austin : University of Texas Press, 2000.

MANDILARAS 2003

Mandilaras B.G., *Isocrates : Opera omnia*, 3 vols., édition, Munich-Leipzig : Verlag, 2003.

NORLIN 1961

Norlin G., *Isocrates*, vol. 1 et 2, traduction, Londres : Heinemann – Cambridge : Harvard University Press, 1961.

ZAJONZ 2002

Zajonz S., *Isocrates' Enkomion auf Helena*, commentaire, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.

II. ÉDITIONS ET COMMENTAIRES DES SOURCES ANTIQUES CITÉES

Les éditions et commentaires qui sont discutés sont introduits par une vedette (CAIZZI 1966) ; ceux dont les textes sont cités en parallèle, sans que le texte édité ni le commentaire ne soient discutés sont introduits sans vedette et classés en fin de rubrique.

ALCÉE

Lieberman G., *Alcée : Fragments*, vols.1-2, Paris : Les Belles Lettres, 1999.

ALCIDAMAS

Avezzù G., *Orazioni e frammenti*, Rome : Bretschneider, 1982.

ANTIPHON

Gernet L., *Antiphon. Discours*, Paris : Belles Lettres, 1923.

ANTISTHÈNE

CAIZZI 1966

Caizzi F., *Antisthenis fragmenta*, Milan : Instituto editoriale cisalpino, 1966.

PRINCE 2015

Prince S., *Antisthenes of Athens*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 2015.**APOLLONIOS DE RHODES (scholies)**Wendel K., *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Berlin : Weidmann, 1935.**ARISTOPHANE**

OLSON 1998

Douglas Olson S., *Aristophanes : Peace*, Oxford – New York : Clarendon Press, 1998.

*

Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1-3, Leipzig : Teubner, 1880-88.Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, Oxford : University Press, 2007.**ARISTOTE**Bywater I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford : Clarendon Press, 1894.Kassel R., *Aristotelis De Arte poetica liber*, Oxford : Clarendon Press, 1965.Oppermann H., *Aristotelis Αθηναίων Πολιτεία*, Leipzig : Teubner, 1928.Ross W.D., *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford : Clarendon Press, 1959.Ross W.D., *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, Oxford : Clarendon Press, 1958.Susemihl F., *Aristotle*, éd. G.C. Armstrong, vol. 18 : *Magna moralia*, Cambridge : Harvard University Press, 1935.**Ps.-ARISTOTE**

CHIRON 2002

Chiron P., *Rhétorique à Alexandre*, Paris : Belles Lettres, 2002.**CRATINOS**Kassel R., Austin C., *Poetae Comici Graeci*, Berlin – New York : De Gruyter : 1983-2001.**DÉMOSTHÈNE**

YUNIS 2001

Yunis H., *Demosthenes : On the crown*, Cambridge : University Press, 2001.

*

Rennie, *Demosthenis orationes*, vol. 3, Oxford : Clarendon Press, 1931.**EMPÉDOCLE, PARMÉNIDE, DIOGÈNE D'APOLLONIE, ION ET AUTRES PRÉSOCRATIQUES**

Voir D-K. et L-M. dans **GORGIAS**.

ÉPICHARME

Austin C., *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*, Berlin : De Gruyter, 1973.

Rodríguez-Noriega L., *Epicarmo de Siracusa : testimonios y fragmentos*, Oviedo : Universidad de Oviedo, 1996.

ÉPOPÉE - FRAGMENTS

BERNABÉ 1996

Bernabé A., *Poetarum epicorum graecorum : testimonia et fragmenta*, vol.1, Leipzig : Teubner, éd. corr. 1996.

ESCHINE

Martin V., de Budé G., *Eschine. Discours*, vol. 2, Paris : Belles Lettres, 1928.

ESCHYLE

Mazon P., *Eschyle : Tragédies*, vols. 1-2, Paris : Belles Lettres, 1921.

Mette H., *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin : Akademie Verlag, 1959.

Page D.L., *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford : Clarendon Press, 1972.

Radt S., *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 3, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

EUCLIDE (*testimonia*)

Döring Kl., *Die Megariker : kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam : Grüner, 1973.

EURIPIDE

WEST 1987

West M., *Euripides : Orestes*, Warminster : Aris & Phillips, 1987.

*

Diggle J., *Euripidis fabulae*, vols. 1-3, Oxford : Clarendon Press, 1984-94.

Jouan Fr., Van Looy H., *Euripide : Fragments*, vol. 8.1-4, Paris : Belles Lettres, 1998-2003.

Kannicht R., *Tragicorum Graecorum fragmenta : Euripides*, vol. 5.1-2, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Nauck A., *Tragicorum Graecorum fragmenta : Euripides*, Leipzig : Teubner, 1889.

HELLANICOS ET AUTRES HISTORIOGRAPHES

Jacoby F., *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrH)*, Leiden : Brill, 1923-1958.

Müller K., *Fragmenta historicorum Graecorum*, Paris : Didot, 1841-1870.

HÉSIODE

Mazon P., *Hésiode : Théogonie, Travaux et Jours*, Bouclier, Paris : Belles Lettres, 1928.

Merkelbach R., Solmsem F. et West M., *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxford : Clarendon Press, 1966-70.

Merkelbach R. et West M., *Fragmenta Hesiodica*, Oxford : Clarendon Press, 2^e éd. 1983.

HÉSYCHIOS

Cunningham I. et Hansen P., *Hesychii Alexandrini lexicon IV* (issu de Kl. Alpers et I. Cunningham éd. *Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker (SGLG) XI-4*, Berlin - New York : De Gruyter, 2009).

HÉRODOTE

Wilson, *Herodoti Historiae*, vols. 1-2, Oxford : University Press, 2015.

HIPPOCRATE

Littre É., *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 1-9, Paris : Baillière, 1839-61.

HOMÈRE

HEUBECK-PRIVITERA 1981-86

Heubeck A., Privitera G. et al., *Omero : Odissea*, Milan : Mondadori, vols. 1-6, 1981-86.

*

Allen T.W., *Homeri Ilias*, vols. 2-3, Oxford : Clarendon Press, 1931.

Allen T.W., Halliday W.R., Sikes E.E., *The Homeric hymns*, Oxford : Clarendon Press, 2^e éd. 1936.

Leaf W., *Iliad*, Londres : Macmillan, 2^e éd. 1900-1902 (réimpr. Amsterdam, Hakkert, 1971).

von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Basel : Helbing & Lichtenhahn, 1962.

West M., *Homeric hymns, homeric apocrypha lives of Homer*, Cambridge – Londres : Harvard University Press, 2003.

LYSIAS

CAREY 2007

Lysiae orationes cum fragmentis, édition de C. Carey, Oxford : University Press, 2007.

PINDARE

GENTILI- CATENACCI 2013

Gentili B., Catenacci C. et al., *Pindaro : Le Olimpiche*, Milan : Mondadori, 2013.

*

Maehler H., Snell B., *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig : Teubner, 5^e éd. 1971.

PLATON

COOPER 1997

Cooper J., Hutchison D. éd., *Plato : complete works*, Indianapolis – Cambridge : Hackett publishing company, 1997.

DOVER 1980

Dover K., *Plato : Symposium*, Cambridge : University Press, 1980.

YUNIS 2011

Yunis H., *Plato : Phaedrus*, Cambridge : University Press, 2011.

*

Burnet J., *Platonis opera*, Oxford : Clarendon Press, 1901-15.

Méridier L., *Platon : Œuvres complètes*, vol. 5-1 : *Ion – Ménexène – Euthydème*, Paris : Belles Lettres, 1931.

Slings S.R., *Platonis Rem publicam*, Oxford : University Press, 2003.

PLUTARQUE

Ziegler K., *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 1.1, 4^e éd., Leipzig : Teubner, 1969.

PROCLUS

Chrestomathie : voir Bernabé 1996 dans **ÉPOPÉE – FRAGMENTS**.

SAPPHO ET AUTRES POÈTES IAMBIQUES, ÉLÉGIAQUES ET LYRIQUES

Campbell D., *Greek lyric*, vols. 1-5, Cambridge (Mass.) : Harvard University Pr., 1982-93.

Gerber D., *Greek elegiac poetry*, Londres – Cambridge Mass : Harvard University Press, 1999.

Gerber D., *Greek iambic poetry*, Londres – Cambridge Mass : Harvard University Press, 1999.

Page D.L., *Poetae Melici Graeci*, Oxford : Clarendon Press, 1962.

West M., *Iambi et elegi graeci : ante Alexandrum cantati*, vol. 2 : *Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, minora adespota*, Oxford : University Press, 1974.

SOPHOCLE

Lloyd-Jones H. et Wilson N.G., *Sophoclis fabulae*, Oxford : Clarendon Press, 1990.

Radt S., *Tragicorum Graecorum fragmenta : Sophocles*, vol. 4, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 ;

STÉSICHORE

DAVIES – FINGLASS 2014

Davies M. et Finglass P., *Stesichorus : the poems*, Cambridge : University Press, 2014.

ERCOLES 2013

Ercoles M., *Stesicoro : le testimonianze antiche*, Bologne : Pàtron, 2013.

THÉOGNIS

Carrière J., *Théognis : poèmes élégiaques*, Paris : Belles Lettres, 2^e éd. 1975.

Diehl E., Young D., *Theognie : Elegiae*, Leipzig : Teubner, 2^e éd. 1971.

THUCYDIDE

Jones H.S. et Powell J.E., *Thucydidis historiae*, vols. 1-2, Oxford : Clarendon Press, éd. révisée 1942.

TYRTÉE

Année M., *Tyrtée et Kallinos. La diction des anciens chants parénétiqes*, Paris : Garnier, 2017.

XÉNOPHANE

REIBAUD 2012

Reibaud L., *Xénophane de Colophon, œuvre poétique*, Paris : Belles Lettres, 2012.

XÉNOPHON

Marchant E.C., *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, 2^e éd., Oxford : Clarendon Press, 1921.

Marchant E.C., *Xenophontis opera omnia*, vol. 1 et 3-5, 1^e éd., Oxford : Clarendon Press, 1900-1920.

III. MONOGRAPHIES ET ARTICLES

ADKINS 1977

Adkins A., « Form and Content in Gorgias' *Helen* and *Palamedes* : Rhetoric, Philosophy, Inconsistency and Invalid Argument in some Greek Thinkers », *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 73, 1977 (non paginé).

ADKINS 1972

Adkins A., *Moral values and political behaviour in Ancient Greece : from Homer to the end of the fifth century*, Londres : Chatto & Windus, 1972.

ADKINS 1960

Adkins A., *Merit and responsibility : a study of greek values*, Oxford : Clarendon Press, 1960.

ALEXIOU 2015

Alexiou E. « The rhetorics of Isocrates' *Evagoras* : history, ethics and politics. » dans BOUCHET - GIOVANELLI-JOUANNA 2015, p. 47-57.

ALEXIOU 2010

Alexiou E., *Der Evagoras des Isokrates*, Berlin – New York, 2010.

ALEXIOU 2007

Alexiou E., « Rhetorik, Philosophie und Politik : Isokrates und die όμολογουμένη άρετή », *Rhetorica* 25-1, 2007, p. 1-14.

ARRIGHETTI 1996

Arrighetti G., « Hésiode et les Muses : le don de la vérité et la conquête de la parole », BLAISE – JUDET DE LA COMBE - ROUSSEAU 1996, p. 53-70.

ASHERI – LLOYD – CORCELLA 2007

Asheri D., Lloyd A., *A commentary of Herodotus : books I – IV*, Oxford – New York : Oxford University Press, 2007.

ATAACK 2018

Atack C., « *Politeia* and the past in Xenophon and Isocrates », *Trends in Classics* 10-1, 2018, p. 171-194.

ATAACK 2014

Atack C., « The Discourse of Kingship in Classical Athenian Thought », *Histos* 8, 2014, p. 329-62.

AUGER 2008

Auger D., « Ganymède dans la poésie grecque : une histoire sans paroles », dans GÉLY 2008 p. 37-54.

AUSTIN 1994

Austin N. *Helen of Troy and her shameless phantom*, Ithaca (N.-Y.) : Cornell University Press, 1994.

AZOULAY 2015

Azoulay V., « Le texte et ses interprétations : la politique isocratique de la réception », dans BOUCHET - GIOVANELLI-JOUANNA 2015, p. 107-22.

AZOULAY 2012

Azoulay V., « Des marges au centre ? Le débat athénien sur la tyrannie au IV^e siècle avant J.-C » dans V. Azoulay, Fl. Gherchanoc et S. Lalanne dirs., *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel : Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2012, p. 337-70.

AZOULAY 2009

Azoulay V., « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate » dans V. Azoulay et P. Boucheron eds., *Le mot qui tue. Les violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Paris : Champ Vallon, 2009, p. 303-21.

AZOULAY 2006

Azoulay V., « Isocrate, Xénophon et le politique transfiguré », *Revue des études anciennes* 108-1, 2006, p. 133-53.

AZOULAY 2004

Azoulay V., *Xénophon et les grâces du pouvoir : de la charis au charisme*, Paris : Sorbonne, 2004.

BARAGWANATH 2008

Baragwanath E., *Motivation and narrative in Herodotus*, New York – Oxford : Oxford University Press, 2008.

BARNES 1991

Barnes J., « Enseigner la vertu ? », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 181-4, 1991, p. 571-89.

BARNES 1982

Barnes J., *The presocratic philosophers, I & II*, Londres : Routledge and Kegan Paul, 1982.

BARNES 1976

Barnes J., *The presocratic philosophers, vol. 2 : Empedocles to Democritus*, Londres : Routledge, 1976.

BASSI 1993

Bassi K., 1993, « Helen and the discourse of denial in Stesichorus' Palinode », *Arethusa*, 26-1, p. 51-75.

BASTA-DONZELLI 1985

Basta-Donzelli G., « La colpa di Elena. Gorgia ed Euripide a confronto », *Siculorum Gymnasium* 38, 1985, p. 389-409.

BAURAIN-REBILLARD 2016

Baurain-Rebillard L., « Thésée, le rapt d'Hélène et Hellanicos : les origines politiques d'une réprobation morale » dans Baurain-Rebillard L., *Héros grecs à travers le temps : autour de Persée, Thésée, Cadmos et Bellérophon : actes du colloque de Metz, 28-30 mai 2015*, Metz : Centre régional universitaire lorrain d'histoire, 2016, p. 213-32.

BEECROFT 2006

Beecroft A., « 'This is not a true story' : Stesichorus 'Palinode' and the revenge of the epichoric », *TAPhA* 136-1, 2006, p. 47-69.

BENVENISTE 1947

Benveniste É. « L'expression du serment dans la Grèce ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, 134, 1-3, 1947, p. 81-94.

BENVENISTE 1969

Benveniste É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., Paris : Éditions de Minuit, 1969.

BERGREN 1983

Bergren A., « Language and the female in early Greek thought », *Arethusa* 16, 1983, p. 69-95.

BERMÚDEZ 2017

Bermúdez J. P., « Truth and falsehood for non-representationalists : Gorgias on the normativity of language », *Journal of Ancient Philosophy* 11-2, 2017, p. 1-21.

BETTINI 2017

Bettini M., « Visibilité, invisibilité et identité des dieux » dans G. Pironti et C. Bonnet, *Les Dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Kernos suppl. 31, Liège, 2017, p. 21-42.

BIEDA 2008

Bieda E. « Why did Helen travel to Troy ? About the presence and incidence of Fortune in Gorgias' *Encomium of Helen* », *Revue de philosophie ancienne*, 24-1, 2008, p. 3-24.

BIESECKER 1992

Biesecker S., « Rhetoric, Possibility, and Women's Status in Ancient Athens : Gorgias' and Isocrates' *Encomiums of Helen* », *Rhetoric Society Quaterly* 22-1, 1992, p. 99-108.

BIRGALIAS 2015

Birgalias N., « L'idée de la monarchie dans la pensée d'Isocrate », dans BOUCHET - GIOVANELLI-JOUANNA 2015, p. 217-24.

BLAISE 2006

Blaise F., *Entre les dieux et les hommes. Solon le poète-roi (analyse des poèmes 4 et 13 W.)*, Habilitation à diriger des recherches, soutenue à l'Université de Lille III, le 1^e décembre 2006.

BLAISE 1998

Blaise F., « La figure d'Éros dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Figures d'Éros, Uranie* 8, 1998, p. 51-62 .

BLAISE 1995

Blaise F., « Les deux (?) Hélène de Stésichore » dans L. Dubois et Cl. Meillier eds., *Poésie et lyrique antiques*. Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 29-40.

BLAISE 1992

Blaise F., « L'épisode de Typhée dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 820-885) : la stabilisation du monde », *Revue des Études Grecques* 105, p. 349-370.

BLAISE 1990

Blaise F., *Histoire de l'interprétation du Protagoras de Platon*, thèse de doctorat sous la direction de J. Bollack, soutenue en 1990 à l'université de Lille 3.

BLAISE 1986

Blaise F. *et al.* (Centre de recherche philologique de l'Université de Lille III), « Antisthène. Sophistique et Cynisme » dans CASSIN 1986, p. 117-47.

BLAISE – JUDET DE LA COMBE - ROUSSEAU 1996

Blaise F., Judet de la Combe P., Rousseau Ph. dirs., *Le métier du mythe : lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

BLAISE – ROUSSEAU 1996

Blaise F. et Rousseau Ph., « La guerre (*Théogonie* v. 617-720) » dans BLAISE – JUDET DE LA COMBE - ROUSSEAU 1996, p. 213-234.

BLANK 2013

Blank Th., « Isocrates on paradoxical discourse : an analysis of *Helen* and *Busiris* », *Rhetorica* 31-1, 2013, p. 1-33.

BLASS 1892b

Blass F., *Die Attische Beredsamkeit* vol. 2 : *Isokrates und Isaios*, Leipzig : Teubner, 1892.

BLONDÉ – VILLARD 1992

Blondé Fr. et Villard L., « Sur quelques vases présents dans la Collection Hippocratique : confrontation des données littéraires et archéologiques », *Bulletin de correspondance hellénique* 116-1, 1992, p. 97-117.

BLONDELL 2013

Blondell R., *Helen of Troy : Beauty, Myth, Devastation*, Oxford-New-York–Auckland : Oxford University Press, 2013.

BLONDELL 2010

Blondell R., « Refractions of Homer's Helen in Archaic Lyric », *American Journal of Philology* 131-3, 2010, p. 349-91.

BOLLACK 2003

Bollack J., *Les purifications : un projet de paix universel*, Paris : Seuil, 2003.

BOLLACK – JUDET DE LA COMBE 1981

Bollack J. et Judet de la Combe P., *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations*, Lille : Presses universitaires de Lille, 1981.

BONA 1974

Bona G., « Logos e aletheia nell'Encomio di Elena di Gorgia », *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 102, 1974, p. 6-33.

BONS 1996

Bons J., *Poietikon pragma : Isocrates' theory of rhetorical composition, with a rhetorical commentary on the Helen*, Nijmegen : s. n., 1996.

BORDES 1982

Bordes J., *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris : Belles Lettres, 1982.

BOUCHET - GIOVANELLI-JOUANNA 2015

Bouchet Chr. et Giovanelli-Jouanna P. éd., *Isocrate : entre jeu rhétorique et enjeux politiques. Actes du colloque de Lyon du 5-7 juin 2013*, Paris : de Boccard, 2015.

BOUCHET 2015

Bouchet Chr., « Aspects du vocabulaire royal dans les discours politiques d'Isocrate », *Ktema* 40, 2015, p. 133-39.

BOUCHET 2014

Bouchet Chr., *Isocrate l'Athénien ou La belle hégémonie : étude des relations internationales au IV^e siècle a.C.*, Bordeaux : Ausonius, 2014.

BOUCHET 2011

Bouchet Chr., « Le vocabulaire du commandement chez Isocrate », *Ktema* 36, 2011, p. 185-209.

BOURRIOT 1995

Bourriot F., *Kalos kagathos, Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique : étude d'histoire athénienne*, Hildesheim ; Zürich ; New York : Olms Verlag, 1995.

BOWRA 1953

Bowra C.M., *Problems in Greek poetry*, Oxford : Clarendon Press, 1953.

BRANCACCI 2010

Brancacci A., « Sull'etica di Antistene », dans L. Rossetti L. et Stavru A. éd., *Socratica* 2008, 2010, p. 89-118.

BRANCACCI 2005 (1990)

Brancacci A., *Antisthène, le discours propre*, trad. S. Aubert, Paris : Vrin, 2005 (édition originale : *Oikeios logos : la filosofia del linguaggio di Antistene*, Naples : Bibliopolis, 1990).

BREMMER 2012

Bremmer J., *La religion grecque*, Paris : Belles Lettres, 2012.

BRILLANTE 2001

Brillante C., « Eroi orientali nelle genealogie greche » dans S. Ribichni éd., *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca*, Roma : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2001, p. 255-279.

BRILLET-DUBOIS 2006

Brillet-Dubois P., « La revanche d'Aphrodite : l'Hymne homérique à Aphrodite et l'idéal héroïque de l'Iliade », dans P. Brillet-Dubois et E. Parmentier éd., *Φιλολογία. Mélanges offerts à M. Casevitz*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 67-75.

BRISSON 2004

Brisson L., *Platon : Phèdre*, traduction, introduction et notes, 2^e éd., 2004.

BROMMER 1982

Brommer Fr., *Theseus : die Taten des Griechischen Helden in der Antiken Kunst und Literatur*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

BROZE-COULOUBARITSIS 2003

Broze M., Couloubaritsis L. et al., *Le Mythe d'Hélène*, Bruxelles : Ousia, 2003.

BRUIT-ZAIDMAN 2001

Bruit-Zaidman L., *Le commerce des dieux: « eusebeia ». Essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris : éd. La Découverte, 2001.

BRULÉ 1996

Brulé P., « La cité en ses composantes : remarques sur les sacrifices et la procession des Panathénées », *Kernos* 9, 1996, p. 37-63.

BRUNELLO 2018

Brunello Cl., « Il potere della parola nell'elogio di Elena : la prospettiva retorica di Isocrate sul rapporto tra ontologia e linguaggio », *Seminari Romani di cultura greca* 7, 2018, p. 107-32.

CAIRNS 1993

Cairns D., *Aidôs : the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greece*, Oxford : Clarendon Press, 1993.

CALAME 1996

Calame Cl., *L'Éros dans la Grèce antique*, 2^e édition revue et corrigée, Paris : Belin, 1996.

CALAME 1996b

Calame Cl., *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, 2^e édition revue et corrigée, Lausanne : Payot, 1996.

CALOGERO 1957

Calogero G., « Gorgias and the Socratic principle Nemo sua sponte peccat », *The Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, p. 12-17.

CANTO-SPERBER 1993

Canto-Sperber M., « Les paradoxes de la vertu : remarques sur la philosophie morale de Platon », dans P. Demont éd., *Problèmes de la morale antique : sept études*, Amiens : Faculté des lettres, 1993, p. 59-74.

CANTO 1989

Canto M., *Euthydème*, Paris : GF, 1989.

CARASTRO 2006

Carastro M., *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble : J. Millon, 2006.

CARTLEDGE 1998

Cartledge P. « Introduction : defining a kosmos » dans P. Cartledge, P. Millett et S. von Reden, *Kosmos : Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge : University Press, 1998.

CASERTANO 1986

Casertano G., « L'amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur l'*Hélène* de Gorgias » dans B. Cassin éd., *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris : Vrin, 1986, p. 211-220.

CASSIN 1995

Cassin B., *L'Effet sophistique*, Paris : Gallimard, 1995.

CASSIN 1986

Cassin B. éd., *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris : Vrin, 1986.

CASSIN 1980

Cassin B., *Si Parménide... Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille : PUF, 1980.

CHIRON 2011

Chiron P., « L'envie (« phthonos ») dans la *Rhétorique* d'Aristote » dans H. Rouillard-Bonraisin éd., *Jalousie des dieux, jalousie des hommes : actes du colloque international organisé à Paris les 28-29 novembre 2008*, Turnhout : Brepols, 2011, p. 107-19.

CHIRON 2007

Chiron P., *Aristote : Rhétorique*, traduction et notes, Paris : GF Flammarion, 2007.

CINGANO 2005

Cingano E., « A catalogue within a catalogue : Helen's suitors in the Hesiodic *Catalogue of Women* (fr. 196-204) », dans HUNTER 2005, p. 118-152.

CLADER 1976

Clader L.L., *Helen : the evolution from divine to heroic in Greek epic tradition*, Leiden : Brill, 1976.

CLAY 2003

Clay J.S., *Hesiod's cosmos*, Cambridge : University Press, 2003.

COIN-LONGERAY 2013

Coin-Longeray S. « Ὀρθός chez Eschyle : dressé, exact, juste », *Syntaktika* 44, 2013, p. 1-15.

COLE 1991

Cole Th., *The origins of rhetoric in ancient Greece*, Baltimore : John Hopkins University Press, 1991.

CONDELLO 2008

Condello F., Due note all' *Encomio di Elena gorgiano*, *Eikasmos* 21, 2008, p. 83-93.

CONSIGNY 1992

Consigny Sc., « Gorgias' use of epideictic », *Philosophy and Rhetoric* 25, 1992, p. 281-90.

CONSTANTINIDOU 2008

Constantinidou S., *Logos into mythos : the case of Gorgias' Encomium of Helen*, Athènes : Kardamitsa, 2008.

CREMOUX 2009

Cremoux A. de, « D'étranges tétraptères (Aristophane *Acharniens* 871) », *Quaderni urbinati di cultura classica*, 92-2, 2009, p. 87-93.

D'ALFONSO 1993-94

D'Alfonso Fr., « Stesicoro corale nelle due principali testimonianze sulla *Palinodia* (Isocr. *Hel.* 64 ; Plat. *Phaedr.* 243a) », *Helikon* 33-34, p. 419-429.

DANZIG 2002

Danzig G., « La prétendue rivalité entre Platon et Xénophon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16- 2, 2002, p. 351-368.

DARBO-PESCHANSKI 2003

Darbo-Peschanski C., « Quand les hommes jugent les dieux », dans FABRE-SERRIS 2003, p. 23-31.

DARBO-PESCHANSKI 1987

Darbo-Peschanski C., *Le Discours du particulier : essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris : Seuil, 1987.

DAVID 2009

David S., « Le processus de la décision dans le synœcisme de Thésée d'après l'Éloge d'Hélène d'Isocrate (§ 32-37) », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 35-2, 2009, p. 69-79.

DELATTRE 2010

Delattre Ch., « Construire le mythe : une perspective pragmatique », avant-propos à D. Auger et Ch. Delattres dirs., *Mythe et fiction*, Nanterre : Presses Universitaires de Paris-Ouest, 2010, p. 21-31.

DELATTRE 2008

Delattre Ch., « L'immortalité par défaut, ou l'impossible statut de Ganymède » dans GÉLY 2008, p. 55-68.

DELATTRE 2007

Delattre Ch., « ΗΜΙΘΕΟΣ en question : l'homme, le héros et le demi-dieu » dans *Revue des Études Grecques* 120-2, 2007, p. 481-510.

DEMONT 2008

Demont P., « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », *L'information littéraire* 60, 2008, p. 3-9.

DENNISTON 1952

Denniston JD., *Greek prose style*, Oxford : Clarendon Press, 1952.

DETIENNE 1995 (1967)

Detienne M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, édition complétée de *Retour sur la bouche de Vérité*, Paris : Pocket, 1995 (première édition 1967).

DETIENNE-VERNANT 1979

Detienne M. et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris : Gallimard, 1979.

DEVEREUX 2006

Devereux Th., « The unity of the virtues » dans H. Benson éd., *A companion to Plato*, Oxford – Malden : Blackwell, 2006, p. 325-40.

DILLER 1956

Diller H., « Der philosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν », *Festschrift Br. Snell*, Munich : Beck, 1956, p. 47-60.

DONADI 1985

Donadi Fr., « Considerazioni in margine all' *Encomio di Elena* », dans L. Montoneri et Fr. Romano édés., *Gorgia e la sofistica : atti del convegno internazionale Lentini - Catania 12-15 dic. 83, Siculorum Gymnasium* 38, 1985, p. 479-85.

DONADI 1977-78

Donadi Fr., « Gorgia, Elena 16 (Quel quattrocentocinque) » *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca* IV, 1977-78, p. 48-77.

DONLAN 1973

Donlan W., « The origin of *kalos kagathos* », *American Journal of Philology*, 94.4, p. 365-74.

DORION 2015

Dorion L.-A., « Ordre et progression des discours au chapitre IV du *Banquet* de Xénophon », *Kentron* 31, 2015, p. 17-41.

DORION 2013

Dorion L.-A., *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris : Belles Lettres, 2013.

DOVA 2015

Dova St., « Theseus, Peirithoos, and the poetics of a failed *katábasis* », *Les Études Classiques* 83. 1-4, 2015, p. 51-68.

DOWELL 1961

Mc. Dowell D. « Gorgias, Alkidamas, and the Cripps and Palatine Manuscripts », *Classical Quarterly* 11 ns.-1, 1961, p. 113-24.

DUMÉZIL 1995 (1971)

Dumézil G., *Mythe et épopée*, Paris : Gallimard, 1995 (1971 pour la première édition du volume II).

DÜMMLER 1889

Dümmler G., *Akademika : beitrage zur litteraturgeschichte der sokratiken schulen*, Giessen, 1889.

DU SABLON 2014

Du Sablon V., *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque : τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις, δίκη chez Homère et Hésiode*, Louvain – Paris – Walpole : Peeters, 2014.

EDMUNDS 2011

Edmunds L., « Isocrates' *Encomium of Helen* and the Cult of Helen and Menelaus at Therapnē », *Electronic Antiquity* 14.2, 2011, p. 21-35 (article en ligne : <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V14N2/edmunds.html>).

ENCINAS 2009

Encinas C., « La evolución de algunos conceptos retóricos. Semeion y tekmerion del s. V al IV a.C. », *Rhetorica* 27-4, 2009, p 373-403.

EUCKEN 2003

Eucken Chr., « Zum Konzept der politikoi logoi bei Isokrates » dans W. Orth éd., *Isokrates, Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, Trier : Wissenschaftlicher Verl. Trier, 2003, p. 34-42.

EUCKEN 1983

Eucken Chr., *Isokrates : Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin – New York : de Gruyter, 1983.

FABRE-SERRIS 2003

Fabre-Serris J. éd., *Un mythe aux origines de l'Occident, le jugement de Pâris : actes des journées d'études de novembre 1998, Uranie 10*, Villeneuve-d'Asq : Université Charles-de-Gaulle – Lille III, 2003.

FASSINO 2012

Fassino M., *La tradizione manoscritta dell'Encomio di Elena e del Plataico di Isocrate*, Milan : LED, 2012.

FINKELBERG 2002

Finkelberg M. « Virtue and Circumstances : On the City-State Concept of Arete », *AJPh* 123-1, 2002, p. 35-49.

FORD 2002

Ford A., *The origins of criticism*, Princeton : Princeton University Press, 2002.

FORD 2001

Ford A., « Sophists without rhetoric : The Arts of Speech in Fifth-Century Athens » dans Y.L. Too éd., *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden – Boston – Köln : Brill, 2001, p. 85-110.

FREDRICKSMEYER 2001

Fredricksmeier H., « A diachronic reading of Sappho fr. 16 LP. », *TAPhA* 131, 2001, p. 75-86.

FRONTISI-DUCROUX 2003

Frontisi-Ducroux Fr., « La beauté en question » dans FABRE-SERRIS 2003, p. 33-53.

GAGARIN 2002

Gagarin M., *Antiphon the Athenian : oratory, law, and justice in the age of the Sophists*. Austin : University of Texas Press, 2002.

GAGARIN 2001

Gagarin M., « Did the Sophists Aim to Persuade? », *Rhetorica* 19-3, 2001, p. 275-91.

GAGARIN 1994

Gagarin M., « Probability and persuasion : Plato and early Greek rhetoric » dans I. Worthington éd., *Persuasion : Greek rhetoric in action*, Londres : Routledge, p. 46-68.

GANTZ 1993

Gantz T., *Early Greek Myth : a Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore – Londres : Johns Hopkins University Press, 1993.

GÉLY 2008

Gély V. éd., *Ganymède ou l'échanson : rapt, ravissement et ivresse poétique*, Paris : Presses universitaires de Paris, 2008.

GEMELLI MARCIANO 2007

Gemelli Marciano L., « Lire du début : quelques observations sur les *incipit* des présocratiques », *Philosophie Antique* 7, 2007, p. 7-37.

GEMELLI-MARCIANO 2016

Gemelli-Marciano L. « Indovini, magoi e meteorologi : interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a.C. » dans M.M. Sassi éd., *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa : Ed. della Normale, 2006, p. 203-35.

GHALI-KAHIL 1989

Ghali-Kahil L., « Hélène perdue et retrouvée » dans R. Étienne, M-T. Le Dinahet et M. Yon éd., *Architecture et poésie dans le monde grec. Hommage à Georges Roux*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1989, p. 293-301.

GHALI-KAHIL 1955

Ghali-Kahil L., *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, Paris : de Broccard, 1955.

GHEERBRANT 2017

Gheerbrant X, *Empédocle : une poésie philosophique*, Paris : Classiques Garnier, 2017.

GHERCHANOC 2016

Gherchanoc Fl., *Concours de beauté et beautés du corps en Grèce ancienne, discours et pratiques*, Bordeaux : Ausonius, 2016.

GIOMBINI 2016

Giombini St., « Há algo novo na Helena de Górgias ? », *Nuntius Antiquus* 12-1, p. 27-45.

GIOVANELLI-JOUANNA 2017

Giovannelli-Jouanna P., « Isocrate et l'ennemi commun des Grecs : désignation et représentation des peuples d'Asie dans le corpus isocratique », *Archimède* 4, 2017, p. 45-53.

GLAZEBROOK 2011

Glazebrook A., « Πορνείον: prostitution in Athenian civic space », dans A. Glazebrook et M. Henry éd., *Greek prostitutes in the ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, Madison (Wisc.) - Londres : University of Wisconsin Pr., 2011, p. 34-59.

GLAZEBROOK 2011b

Glazebrook A., « Prostitution », dans M. Golden et P. Toohey, *A Cultural History of Sexuality in the Classical World*, Oxford – New York : Berg, 2011, p. 144-68.

GOLDHILL 2002

Goldhill S., *The invention of prose*, Oxford : University Press, 2002.

GOMPERZ 1965 (1912)

Gomperz H., *Sophistik und Rhetorik : das Bildungsideal des Εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V Jahrhunderts*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965 (réimpression de 1912).

GOMPERZ 1905

Gomperz H., « Isokrates und die Sokratik I », *WS 27*, 1905, p. 163-207.

GONZALES-GARCIA 1995

Gonzales Garcia F.J., « Los pretendientes de Helena : juramentos, sacrificos y cofradías guerreras en el mundo griego antiguo », *Polis 7*, 1995, p. 145-85.

GOTTELAND 2014

Gotteland S., « Βία et ὕβρις : quelques remarques sur le vocabulaire de la violence politique chez Isocrate », *Ktema 39*, 2014, p. 235-51.

GOTTELAND 2001

Gotteland S., *Mythe et rhétorique : les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*, Paris, Belles Lettres 2001.

GOTTELAND 2001b

Gotteland S., « L'origine des cités grecques dans les discours athéniens » , dans V. Fromentin et S. Gotteland dir., *Origines gentium*, Pessac : Ausonius Éditions, 2001, p. 79-93, consulté en ligne (<https://books.openedition.org/ausonius/6984>).

HALL 1991 (1989)

Hall E. *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford : Clarendon Press - University Press, édition révisée, 1991.

HARISSON 1968

Harrison A., *The law of Athens*, vol. I : *The family and property*, Oxford : Clarendon Press, 1968.

HARRIS 2004

Harris E., « Did rape exist in classical Athens ? Further reflections on the laws about sexual violence », *Dike 7*, 2004, p. 41-83.

HARRIS 1990

Harris E., « Did the Athenians regard seduction as a worse crime than rape ? » *Classical Quarterly 40*, 1990, p. 370-77.

HAWTREY 1981

Hawtreay R.S.W, *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphie : American Philosophical Society, 1981.

HEILBRUNN 1977

Heilbrunn G., « The composition of Isocrates' *Helen* », *TAPhA* 107, 1977, p. 147-59.

HOFF 2010

Hoff R. von den, « Media for Theseus, or The different images of the Athenian polis-hero » dans L. Foxhall, H.-J. Gehrke, N. Luraghi éd.s., *Intentional history : spinning time in ancient Greece*, Stuttgart : Steiner, 2010.

HOFFMAN 2008

Hoffman D, « Concerning *Eikos* : Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric », *Rhetorica* 26-1, 2008, p. 1-29.

HUART 1968

Huart P., *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris : Klincksieck, 1968.

HUNTER 2005

Hunter R. éd. *The Hesiodic Catalogue of Women : constructions and reconstructions*, Cambridge – New York – Melbourne : Cambridge University Press, 2005.

HUTCHINSON 2001

Hutchinson G., *Greek lyric poetry : a commentary on selected larger pieces, Alcman, Stesichorus, Sappho, Alcaeus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchylides, Pindar, Sophocles, Euripides*, Oxford - New York : Oxford University Press, 2001.

HYLAND 2008

Hyland D., *Plato and the question of beauty*, Bloomington : Indiana University Press, 2008.

ILDEFONSE 1997

Ildefonse Fr., *Protagoras*, Paris : Flammarion, 1997.

INNES 2006

Innes D., « Gorgias *Helen* 13 », dans Eklund St. éd., *Συγχαράματα, Studies in honour of Jan Fredrik Kindstrand*, Uppsala : Uppsala Universitet, 2006, p. 129-40.

IOLI 2007

Ioli R., « Libertà di scelta e responsabilità personale : Elena è innocente ? », *Polifemo* 7, 2007, p. 25-38.

JAEGER 1944

Jaeger W., *Paideia : the ideals of greek culture*, vol. III : *The conflict of cultural ideals in the age of Plato*, traduction de G. Highet d'après le manuscrit allemand, New York - Oxford : Oxford University Press, 1944.

DE JONG 2001

De Jong I., *A narratological commentary on the Odyssey*, Cambridge – New York : Cambridge University Press, 2001.

DE JONG 1987

De Jong I., « Paris/Alexandros in the *Iliad* », *Memosyne* 40, 1987, p. 124-28.

JOUAN 1990

Jouan Fr., « Arès à Thèbes dans la tragédie attique », dans M.-M. Mactoux et E. Geny édés., *Mélanges P. Lécêque 4 : Religion*, Paris : Belles Lettres, 1990, p. 221-39.

JOUAN 1966

Jouan Fr., *Euripide et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris : Belles Lettres, 1966.

JOUANNA 1982

Jouanna J., « Sens et Étymologie de Ἀλέα (I et II) et de Ἀλκή », *Revue des Études Grecques* 95-450-51, 1982, p. 15-36.

JUDET DE LA COMBE 2017

Judet de la Combe P., *Homère*, Paris : Gallimard, 2017.

JUDET DE LA COMBE 2001

Judet de la Combe P., *L'Agamemnon d'Eschyle : commentaire des dialogues*, Villeneuve-d'Ascq : Pr. Universitaires du Septentrion, 2001.

KAHN 1960

Kahn Ch. H., *Anaximander and the origins of greek cosmology*, New York- Londres : Columbia University Press, 1960.

KAVOULAKI 1999

Kavoulaki A., « Processional performance and the democratic polis » dans S. Goldhill et R. Osborne édés., *Performance culture and Athenian democracy*, Cambridge – New York : Cambridge University Press, 1999, p. 293-320.

KELLY 2007

Kelly A., « Stesikhoros and Helen », *Museum Helveticum* 64-1, p. 1-21.

KENNEDY 1963

Kennedy G., *The art of persuasion in Greece*, Princeton : Princeton University Press, 1963.

KENNEDY 1958

Kennedy G., « Isocrates' *Encomium of Helen* : a panhellenic document », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 1958, p. 77-83.

KERFERD 1999 (1981)

Kerferd G., *Le Mouvement sophistique*, traduction et présentation d'A. Tordesillas et D. Bigou de *The Sophistic Movement* (1981), Paris : Vrin, 1999.

KIRK 1985-1993

Kirk G.S. et al., *The Iliad : a commentary*, Cambridge : University Press, vol. 1-6, 1985- 93.

KONSTAN 2014

Konstan D., *Beauty : the fortunes of an ancient Greek idea*, Oxford : University Press, 2014.

KONSTAN 2006

Konstan D., *The emotions of the ancient Greeks : studies in Aristotle and classical literature*, Toronto (Ont.) : University of Toronto Pr., 2006.

KONSTAN 1996

Konstan D., « Friendship, frankness and flattery : introduction » dans J.T. Fitzgerald, *Friendship, flattery and frankness of speech : studies in friendship in the New Testament World*, Leiden : Brill, 1996, p. 7-19.

KONSTANTINOS 2016

Konstantinos Chr. St., *Vindicating the philosophical life: an analysis of Plato's « Laches »*, Ioannina : Carpe Diem Pr., 2016.

LAFRANCE 1981

Lafrance Y., *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montréal : Bellarmin, Paris : Belles Lettres, 1981.

LAKS 2002

Laks A., « "Philosophes Présocratiques" : Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique », dans A. Laks et Cl. Louguet, *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 17-38.

LAPLACE 2011

Laplace M., « Des rapports du *Phèdre* de Platon avec l'*Éloge d'Hélène* et le *Panégyrique* d'Isocrate », *Hermès* 139-2, 2011, p. 165-78.

LARRAN 2011

Larran Fr., *Le Bruit qui vole : histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2011.

LATACZ 2003

Latacz J., *Homer's Iliad : the Basel commentary*, A. Bierl et J. Latacz édés., Boston : De Gruyter, vol. 2 : 2003.

LEFKA 2003

Lefka A., « Le regard rationnel de Platon sur les dieux traditionnels », *Kernos* 16, 2003, p. 125-32.

LEFKOWITZ 1993

Lefkowitz M., « Seduction and rape in Greek myth », dans A. Laiou éd., *Consent and coercion to sex and marriage in ancient and medieval societies*, Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1993, p. 17-37.

LENFANT 2014

Lenfant D., « Le pseudo-Xénophon et les délits entraînant l'atimie dans l'Athènes de son temps : pour un retour au texte des manuscrits (*Constitution des Athéniens* III, 13) », *Revue des Études Grecques* 127-2, 2014, p. 255-70.

LENFANT 2004

Lenfant D., « L'amalgame entre les Perses et les Troyens chez les Grecs de l'époque classique : usages politiques et discours historiques » dans J.M. Candau Morón, Fr.J. González Ponce, G. Cruz Andreotti édés., *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad*, Málaga : Centro de ediciones de la Diputación provincial de Málaga, p. 77-96, 2004.

LEVET 2015

Levet J.P., « D'une rhétorique pédagogique à une "certaine philosophie" : les enseignements d'Isocrate et la sagesse » dans BOUCHET - GIOVANELLI-JOUANNA 2015, p. 309-18.

LEVET 1971

Levet J.P., *Recherches sur doxa et les notions apparentées chez Isocrate*, thèse de troisième cycle sous la direction de R. Weil, soutenue à l'université Paris-Nanterre, 1971.

LIDOV 1983

Lidov J.B., « The meaning of *ιδέα* in Isocrates », *La parola del passato : rivista di studi antichi*, 38, 1983, p. 273-287.

LIU 1991

Liou J.P., « Isocrate et le vocabulaire du pouvoir personnel », *Ktéma*, 16, 1991 p. 211-18.

LIVINGSTONE 2007

Livingstone N., « Writing Politics : Isocrates' Rhetoric of philosophy », *Rhetorica* 25-1, 2007, p. 15-34.

LIVINGSTONE 2001

Livingstone N., *A commentary of Isocrates' Busiris*, Leiden : Brill, 2001.

LIVINGSTONE 1998

Livingstone N., « The voice of Isocrates and the dissemination of cultural power », dans N. Livingstone et Y.L. Too édés., *Pedagogy and power : rhetorics of classical learning*, Cambridge : University Press, 1998, p. 263-82.

LLOYD 1989

Lloyd M., « Paris / Alexandros in Homer and Euripides », *Mnemosyne* 42, 1989 p. 76-79.

LÓPEZ CRUCES 2016

López Cruces J.L., « Cástor y Polideuces, secundarios dramáticos », *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica : personajes secundarios con historia*, Fr. De Martino et C. Morenilla éd., Bari : Levante Ed., 2016, p. 119-143.

LORAUX 1990

Loroux N., « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité » dans G. Gnoli et J.P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press, 1990, p. 27-44.

LORAUX 1981

Loroux N., *L'Invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris : Mouton ; Éditions de l'école des Hautes études en sciences sociales, 1981.

LÜDDECKE 1897

Lüddecke C. et Lüddecke K., « Ueber Beziehungen zwischen Isokrates' Lobrede auf Helena und Platons Symposion », *Rheinisches Museum für Philologie* 52 (neue Folge), 1897, p. 628-32.

LURAGHI 2013

Luraghi N., « One-man Government : the Greeks and Monarchy », dans H. Beck éd., *A companion to ancient Greek government*, Chichester : Wiley-Blackwell, p. 131-45.

MACKOWIAK 2016

Mackowiak K. « Errances entre Thèbes et Athènes : la réception du mythe de fondation de Cadmos à l'époque classique » dans BAURAIN-REBILLARD 2016, p. 165-93.

MADER 2018

Mader G., « ἐναργὲς καὶ σαφές: Demosthenes and the rhetoric of disclosure in the Philippic orations », *American Journal of Philology*, 139-2, 2018, p. 177-214.

MAKIN 2013

Makin St., « Amusing Gorgias : why does the *Encomium of Helen* end as it does ?. *Ancient Philosophy* 33-2, 2013, p. 291-305.

MARCHAND-PONCHON 2016

Marchand St. et Ponchon P. *Gorgias*. suivi de l'Éloge d'Hélène de Gorgias, traduction, introduction et notes, Paris : Belles Lettres, 2016.

MARTIN 1989

Martin R., *The Language of Heroes : Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca : Cornell University Press, 1989.

MARTINELLI TEMPESTA 2015

Martinelli-Tempesta S., « L'"archétype" manquant. La transmission du corpus d'Isocrate et les problèmes de la *constitution textus* » dans BOUCHET - GIOVANELLI-JOUANNA 2015, p. 21-31.

MASARACCHIA 2003

Masaracchia A., « Isocrate e il mito », dans W. Orth, *Isokrates : Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, Trèves : WVT, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, p. 150-68.

MASSIMO-PINTO 2006

Massimo-Pinto P., « La biblioteca di Isocrate. Note sulla circolazione dei libri e sul lavoro intellettuale nel IV secolo a.C. », *Segno e testo* 4, 2006, p. 51-70.

MAYER 1996

Mayer K., « Helen and the ΔΙΟΣ ΒΟΥΛΗ », *The American Journal of Philology*, 117-1, 1996, p. 1-15.

MAZZARA 1999

Mazzara G., *Gorgia : la retorica del verosimile*, Saint-Augustin : Academia Verlag, 1999.

MAZZARA 1994

Mazzara G. « La vraisemblance selon Gorgias comme critère de la vérité dans le domaine de l'opinion » dans J-M. Galy, A. Thivel éd., *La rhétorique grecque : actes du colloque Octave Navarre*, Paris : C.I.D. Diffusion, 1994, p. 107-121.

MILAZZO 1999

Milazzo A., « L'encomio di Paride in Isocrate », *Papers on Rhetoric* 2, 1999, p. 107-19.

MILLS 1997

Mills S., *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford : Clarendon Press, 1997.

MONSACRÉ 1984

Monsacré H., *Les larmes d'Achille : le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris : A. Michel, 1984.

MORGAN 2003

Morgan, K., « Tyranny of the audience in Plato and Isocrates », dans K. Morgan éd., *Popular tyranny: sovereignty and its discontents in ancient Greece*, Austin : University of Texas Press, 2003, p. 181-213.

MORGAN 2000

Morgan K., *Myth and philosophy from the presocratics to Platon*, Cambridge : University Press, 2000.

MOSSÉ 2015

Mossé Cl., « Du roi idéal des théoriciens au souverain hellénistique », *Ktema* 40, 2015, p. 77-81.

MOSSÉ 1976

Mossé Cl., « Les salariés à Athènes au IV^e siècle », *Dialogues d'histoire ancienne* 2, 1976, p. 97-101.

MOTTE 1986

Motte A., *L'expression du sacré dans la religion grecque*, Louvain-la-Neuve : Centre d'Histoire des Religions, 1986.

MOURELATOS 1985

Mourelatos A., « Gorgias on the function of language », *Siculorum Gymnasium* 38, 1985, p. 607-638.

MULLER 1988

Muller R., *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris : Vrin - Bruxelles : Ousia, 1988.

MÜNSCHER 1916

Münscher K., « Isokrates », *Paulys Real-Encyclopädie IX*, Stuttgart, 1916, p. 2145-85.

MÜNSCHER 1899

Münscher K., Ἴσοκράτους Ἐλένης Ἐγκώμιον, *RhM* 54, 1899, p. 248-276.

MUREDDU 2010

Mureddu P. « Gorgia di Leontini e la "comunicazione di massa" », dans E. Bona et M. Curnis édés., *Linguaggi del potere, Poteri del linguaggio, Culture antiche, studi e testi* 23, 2010, p. 159-71.

MUREDDU 1991

Mureddu P., « La parola che "incanta" : note all'Elena di Gorgia ». *Sileno* 17, 1991, p. 249-258.

MURPHY 2013

Murphy D., « Isocrates and dialogue », *Classical world* 106-3, 2013, p. 311-53.

NAGY 2006

Nagy G., « Hymnic elements in Empedocles » *Revue de Philosophie Ancienne* 24-1, 2006, p. 51-62.

NAGY 1999 (1979).

Nagy G., *The Best of the Achaeans*, Baltimore-Londres : Johns Hopkins University Press, édition révisée 1999.

NAGY 1990

Nagy G., *Pindar's Homer : the lyric possession of an epic past*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1990.

NESTLE 1975

Nestle W., *Vom Mythos zum Logos : die Selbstenfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart : A. Kröner, 1975.

NEUMANN 1964

Neumann H., « On the sophistry of Plato's Pausanias », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 1964, p. 261-67.

NICOLAI 2015

Nicolai R., « Isocrate, Gorgias et Xénophon, réflexions sur le genre et la fonction des λόγοι », dans BOUCHET - GIOVANELLI-JOUANNA 2015, p. 123-36.

NICOLAI 2014

Nicolai R., « Gorgia e Isocrate : i poteri della parola e la scoperta della letteratura », dans M. Tulli, M. Magnani et A. Nicolosi éd.s., *Φιλία : Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*, Bologne : Pàtron, 2014, p. 11-32.

NICOLAI 2012

Nicolai R., « Verità della storia e verità del paradigma » dans A.I. Bouton-Touboul et F. Daspet éd.s., *Dire le vrai : actes de la Journée d'études du XLII^e Congrès international de l'APLAES, 23 mai 2009*, Bordeaux : APLAES, 2012, p. 9-37.

NICOLAI 2004

Nicolai R., *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Rome : edizioni Quasar, 2004.

NOËL 2015

Noël M.-P., « Critobule dans les écrits socratiques de Xénophon : le portrait d'un mauvais élève », *Kentron* 31, 2015, p. 43-58.

NOËL 2014

Noël M.-P., « Définitions et usages de l'éloge dans l'*Évagoras* d'Isocrate et l'*Agésilas* de Xénophon » dans Pontier P. dir., *Xénophon et la rhétorique*, Paris : PUPS, 2014, p. 253-68.

NOËL 2011

Noël M.-P., « Isocrates and the *Rhetoric to Alexander* : Meaning and Uses of *Tekmerion* », *Rhetorica* 29-3, 2011, p. 319-35.

NOËL 2010

Noël M.-P., « Louer ou défendre Hélène ? Gorgias, Isocrate et la définition de l'*eulogia* », *Papers on rhetoric* 9, 2010, p. 221-35.

NOËL 2008

Noël M.-P., « Isocrate et la vie des mendiants dans l'*Éloge d'Hélène* (§§ 7-13) : σημειῖον ou τεκμήριον ? », dans L. Calboli Montefusco éd., *Papers on rhetoric IX*, Rome : Herder Editrice e Libreria, 2008, p. 183-96.

NOËL 1998

Noël M.-P. « *Kairos* sophistique et mises en forme du *logos* chez Gorgias », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 72-2, 1998, p. 233-245.

NOËL 1998b

Noël M.-P., « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis* 2, 1998, p. 19-36.

NOËL 1994

Noël M.-P., « L'enfance de l'art. Plaisir et jeu chez Gorgias », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 1994, p. 71-93.

NOLA 1990

Nola R., « On some neglected minor speakers in Plato's *Symposium* : Phaedrus and Pausanias », *Prudentia* 22-1, 1990, p. 54-73.

NOUHAUD 1982,

Nouhaud M., *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris : Belles Lettres, 1982.

OBER 1989

Ober J., *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology and the power of the people*, Princeton : Princeton University Pr., 1989.

OGDEN 1997

Ogden D., « Rape, adultery and the protection of bloodlines in classical Athens » dans S. Deacy et K. Peirce éd., *Rape in Antiquity : sexual violence in the Greek and Roman worlds*, Swasea : Classical Pr. Of Wales, 1997, p. 25-41.

OSBORNE 2005

Osborne R., « Ordering women in Hesiod's Catalogue », dans HUNTER 2005, p. 5-24.

PACHE 2008

Pache C., « Mortels et Immortelles dans la *Théogonie* », *Métis* 6, 2008, p. 221-38.

PAGOTTO-EUZEPIO 2018

Pagotto-Euzebio M.S., « Isócrates, professor de philosophía », *Educação e Pesquisa* 44, 2018, p. 1-13.

PAPADOPOULOU 2003

Papadopoulou I., « *Ethos et epos* : Hélène dans la rhapsodie XXIII de l'*Odyssée* », dans BROZE-COULOUBARITSIS 2003, p. 45-88.

PÄLL 2007

Päll J., *Form, Style and syntax : towards a statistical analysis of greek prose rythm : on the example of Helen's encomium by Gorgias*, thèse de doctorat en philologie classique réalisée sous la direction de M. Steinrück, soutenue à l'université de Tartu le 8 novembre 2007.

PAPILLON 1997

Papillon T., « The Identity of Gorgias in Isocrates' Helen », *Electronic Antiquity* 3-6, 1997 (<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V3N6/papillon.html>).

PAPILLON 1996

Papillon T., « Isocrates on Gorgias and Helen : The unity of the *Helen* », *Classical Journal* 91-4, 1996, p. 377-91.

PARKER 1998

Parker V., « Τύραννος. The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle », *Hermès* 126, 1998, p. 145-72.

PELLICCIA 1992

Pelliccia H., « Sappho 16, Gorgias' *Helen* and the preface to Herodotus' *Histories* », *Yale Classical Studies* 29, 1992, p. 63-84.

PEPE 2015

Pepe L., « Some remarks on homicide and criminal responsibility in Ancient Greece » dans *Aitia : Causalité juridique, causalité philosophique*, Paris – Athènes : EHESS, 2015, p. 45-68.

PERCEAU 2014

Perceau S., « Expérience esthétique et ravissement dans l'épopée homérique : plaisir d'admiration (*terpsis*) ou de possession (*thelxis*) ? » dans M. Briand et L. Louvel éd., *Les Figures du ravissement*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 33-51.

PERELMAN 1978

Perelman Ch., « L'usage et l'abus des notions confuses », *Logique et analyse* 21-81, 1978, p. 3-17.

PERNOT 2000

Pernot L., *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris : Librairie générale française, 2000.

PERNOT 1993

Pernot L., *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1993.

PINTO 2006

Pinto P. M., « La biblioteca di Isocrate : note sulla circolazione dei libri e sul lavoro intellettuale nel IV sec. a.C. », *Segno e testo* 4, 2006, p. 51-70.

PIRONTI 2007

Pironti G., *Entre ciel et guerre : Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège : Presses universitaires de Liège, 2007.

PÒRTULAS 1998

Pòrtulas J., « Généalogies d'Homère » dans D. Auger et S. Saïd éd., *Généalogies mythiques : actes du 8^e colloque du Centre de recherches mythologiques de Paris-X*, Paris : Belles Lettres, 1998, p. 327-36.

PÒRTULAS 1991

Pòrtulas J., « Lode poetica e encomio sofistico : la verità di Pindaro e quella di Gorgia », *Lexis* 7-8, 1991, p. 99-112.

POULAKOS 2002

Poulakos J., « *Kairos* in Gorgias' rhetorical compositions », dans Ph. Sipiora, J. Baumlin éd., *Rhetoric and kairos : essays in history, theory, and praxis*, Albany : State University of New York Press, 2002, p. 89-96.

POULAKOS 1995

Poulakos J., *Sophistical rhetoric in classical Greece*, Columbia : University of South California, 1995.

POULAKOS 1990

Poulakos J., « Interpreting sophistical rhetoric : a response to Schiappa », *Philosophy and Rhetoric* 23, 1990, p. 218-228.

POULAKOS 1986b

Poulakos J., « Gorgias' and Isocrates' use of the encomium », *Southern Journal of Communication* 51-4, 1986, p. 300-07.

POULAKOS 1986

Poulakos J., « Argument, practicality and eloquence in Isocrates' *Helen* », *Rhetorica* 4-1, 1986, p. 1-19.

POULAKOS 1983

Poulakos J., « Gorgias' *Encomium to Helen* and the defense of rhetoric », *Rhetorica* 1-2, 1983, p. 1-16.

POULAKOS 2004

Poulakos T., « Isocrates' civic education and the question of *doxa* », dans T. Poulakos et D. Depew éd., *Isocrates and Civic Education*, Austin : University of Texas, 2004, p. 44-65.

POULAKOS 2001

Poulakos T., « Isocrates' use of δόξα », *Philosophy and Rhetoric*, 34-1, 2001, p. 61-78.

POWNALL 2018

Pownall Fr., « Tyranny and democracy in Isocrates and Xenophon », *Trends in Classics* 10-1, 2018, p. 137-153.

PSILAKIS 2014

Psilakis C., *Dynamiques et mutations d'une figure d'autorité : recherches sur la réception de Solon aux V^e et IV^e siècles*, thèse de doctorat en langue et littérature grecques réalisée sous la direction de F. Blaise, soutenue à l'université Lille III, le 13 juin 2014.

PRATT 2015

Pratt J., « On the threshold of rhetoric : Gorgias's *Encomium of Helen* », *Classical Antiquity* 34-1, 2015, p. 163-82.

PUCCI 2014

Pucci P., « Les Sirènes : lire, et sa malédiction » dans H. Vial dir., *Les Sirènes ou le savoir périlleux : d'Homère au XXI^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 21-29.

PUCCI 2003

Pucci P., « Prosopopée d'Hélène » dans BROZE-COULOUBARITSIS 2003, p. 89-120.

PUCCI 1995 (1987)

Pucci P., *Ulysse polutropos : lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*, traduction par J. Routier-Pucci de *Odysseus Polutropos. Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad* (1987), Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

PUCCI 1994

Pucci P., « Πειθώ nell' *Oresteia* di Eschilo », *Museum Criticum* 29, 1994, p. 75-138.

PUHVELL 1976

Puhvell J., « The origins of greek *Kosmos* and latin *Mundus* », *American Journal of Philology* 97-2, 1976, p. 154-67.

RAEDER 1905

Raeder H., *Platons philosophische entwicklung*, Leipzig : Teubner, 1905.

RAMBOURG 2014

Rambourg C., *Topos, les premières méthodes d'argumentation dans la rhétorique grecque des V^e-IV^e siècles*, Paris : Vrin, 2014.

REALE 2001

Reale G., *Platone : Simposio*, Milan : Mondadori, 2001.

REDARD 1953

Redard G., *Recherches sur χρή, χρῆσθαι. Étude sémantique*, Paris : Champion, 1953.

REINHARDT 1938 (1960)

Reinhardt K., « Das Parisurteil », Francfort : Klostermann, 1938, édité dans *Tradition und Geist : Gesammelte essays zur Dichtung*, essais édités par C. Becker, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

RENAUT 2017

Renaut O., « La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne » dans L. Brisson, O. Renaut, *Érotique et politique chez Platon*, St Augustin : Academia Verlag, 2017, p. 219-230.

RIBAS 2019

Ribas M.-N., *La querelle de l'expérience : Aristote, Platon, Isocrate*, Paris : Classiques Garnier, 2019.

RIEGEL 2011

Riegel N., *Beauty, τὸ καλόν and its relation to the good in the works of Plato*, thèse de doctorat en philosophie soutenue sous la direction de L. Gerson à l'université de Toronto, 2011.

ROMILLY 1993

de Romilly J., « Les Barbares dans la pensée de la Grèce classique », *Phoenix* 47-4, 1993, p. 283-92.

ROMILLY 1973

de Romilly J., « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *Journal of Hellenistic Studies* 93, 1973, p. 155-62.

ROMILLY 1975

de Romilly J., *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Cambridge : Harvard University Press, 1975.

ROMILLY 1973

de Romilly J., « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *Journal of Hellenistic Studies* 93, 1973, p. 155-62.

ROTH 2003

Roth P., *Der Panathenaikos des Isokrates*, traduction et commentaire, Munich-Leipzig : Saur, 2003.

ROUSSEAU 2014

Rousseau Ph., « "Quand s'entrouvre et chancelle cette terre qui nous porte..." : sur quelques représentations mythiques et usages poétiques du tremblement de terre », dans A. Belo, O. Kleiman, Ph. Rousseau coord., *Le tremblement de terre de Lisbonne de 1755 : perceptions d'un événement*, *Atlante* 1, 2014, p. 81-110.

ROUSSEAU 2013

Rousseau Ph., « L'usage du laid : la scène de Thersite dans le chant II de *Illiade* » dans Ph. Rousseau et R. Saetta Cottone dirs., *Diego Lanza, lecteur des œuvres de l'Antiquité. Poésie, philosophie, histoire de la philologie*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 23-50.

ROUSSEAU 2011

Rousseau Ph., « Au palais de Pâris » dans Ch. König et H. Wissmann édts., *La lecture insistante : autour de Jean Bollack*, Paris : Albin Michel, p. 53-70.

ROUSSEAU 2003

Rousseau Ph., « La toile d'Hélène (*Illiade* III 125-128) », dans BROZE – COULOUBARITSIS 2003, p. 9-43.

ROUSSEAU 2001

Rousseau Ph., « L'intrigue de Zeus », *Europe* 865, 2001, p. 120-58.

ROUSSEAU 1998

Rousseau Ph., « L'égarement de Pâris. À propos d'*Illiade* XXIV 25-30 », dans *Uranie 8 : Figures d'Éros, actes de la journée d'étude du 27 mai 1998*, Villeneuve-d'Ascq : Université Charles-de-Gaulle, 1998.

ROUSSEAU 1996

Rousseau Ph. « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode » dans BLAISE – JUDET DE LA COMBE - ROUSSEAU 1996, p. 96-168.

ROUSSEAU 1995

Rousseau Ph., *Destin des héros et dessein de Zeus dans l'intrigue de l'Illiade*, doctorat d'état sous la direction de J. Bollack, soutenu à l'université Lille III, 1995.

RUDHARDT 1996

Rudhardt J. « Le Préambule de la *Théogonie*. La vocation du poète. Le langage des Muses », dans BLAISE – JUDET DE LA COMBE - ROUSSEAU 1996, p. 25-40.

RUDHARDT 1978

Rudhardt J., « À propos de l'hymne homérique à Déméter. La répartition des τιμαί, articulation centrale des systèmes mythiques grecs : le rapt de Perséphone considéré comme un épisode de cette répartition », *Museum Helveticum* 35-1, 1978, p. 1-17.

RUTHERFORD 2011

Rutherford I., « Trojan Catalogue » dans M. Finkelberg éd., *The Homer Encyclopedia*, Malden – Oxford : Wiley-Blackwell, 2011, p. 890-892.

SAETTA COTTONE 2005

Saetta Cottone R., *Aristofane e la poetica dell' ingiuria. Per una introduzione alla λοιδορία comica*, Rome : Carocci.

SAÏD 2012

Saïd S., « Herodotus and the 'Myth' of the Trojan War » dans E. Baragwanath et M. De Bakker édés., *Myth, truth, and narrative in Herodotus*, Oxford : University Press, 2012, p. 87-106.

SANDIN 2003

Sandin P., *Aeschylus' Supplices*, (commentaire des vers 1-523), Göteborg : Göteborg University Press, 2003.

SCHIAPPA 1999

Schiappa E., *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*, New Haven – Londres : Yale University Press, 1999.

SCHIAPPA 1996

Schiappa E., « Toward a predisciplinary analysis of Gorgias' *Helen* », dans Ch. Johnstone éd., *Theory, text, context: issues in Greek rhetoric and oratory*, Albany : State University of New York Press, 1996, p. 65-86.

SCHIAPPA 1990

Schiappa E., « Neo-sophistic rhetorical criticism or the historical reconstruction of sophistic doctrines », *Philosophy and Rhetoric* 23, 1990, p. 192-217.

SCHOLTZ 2004

Scholtz A., « Friends, Lovers, Flatterers : Demophilic Courtship in Aristophanes' *Knights* », *Transactions of the American Philological Association* 134-2, 2004, p. 263-93.

SEGAL 1962

Segal Ch., « Gorgias and the psychology of logos », *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 1962, p. 99-155.

SERRA 2015

Serra M., « La performance retorica : l'Encomio di Elena di Gorgia tra improvvisazione e metalinguaggio », *Testi e linguaggi* 9, 2015, p. 86-98.

SERRA 2012

Serra M., « Narrare e argomentare : percorsi della verità nella Grecia antica », *Testi e linguaggi* 2012, p. 253-68.

SERVADEI 2005

Servadei Cr., *La figura di Theseus nella ceramica attica : iconografia e iconologia del mito nell' Atene arcaica e classica*, Bologne : Ante Quem, 2005.

SNELL 1924

Snell B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin : Weidmann, 1924.

SPATHARAS 2001a

Spatharas D., « Patterns of argumentation in Gorgias », *Mnemosyne* 54-4, 2001, p. 393-408.

SPENDEL 1828

Spengel L., *Συναγωγή τεχνῶν, sive Artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de Rhetorica libros*, Stuttgart : J.G. Cotta, 1828.

STAVRU 2011

Stavru A., *Il potere dell'apparenza : percorso storico-critico nell' estetica antica*, Naples : Loffredi Editore, 2011.

O'SULLIVAN 1996

O'Sullivan N., « Written and spoken in the First Sophistic » dans I. Worthington éd., *Voice into text : orality and literacy in ancient Greece*, Leiden : Brill, 1996, p. 115-127.

SULLIVAN 2001

Sullivan R., « Eidos / Idea in Isocrates », *Philosophy and Rhetoric*, 34-1, 2001, p. 79-92.

SUTER 1991

Suter A., « Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 39, 1991, p. 7-30.

TAILLARDAT 1982

Taillardat J., « Φιλότης, πίστις et foedus », *Revue des Études Grecques* 95, 1982, p. 1-14.

TOO 2018

Too Y.L., « Privileging the written word : the constructions of authority in Isocrates and Xenophon », *Trends in Classics* 10-1, 2018, p. 218-39.

TOO 2008

Too Y.L., *A commentary of Isocrates' Antidosis*, Oxford – New York : Oxford University Press, 2008.

TOO 1995

Too Y.L., *The rhetoric of identity in Isocrates : text, power, pedagogy*, Cambridge : University Press, 1995.

TORDESILLAS 2008

Tordesillas A., « Gorgias et la question de la responsabilité d'Hélène » dans F. Alesse *et al.*, *Anthropine, Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Naples : Bibliopolis, 2008.

TORRANCE 2011

Torrance I., « In the footprints of Aeschylus : recognition, allusion and metapoetics in Euripides », *American Journal of Philology*, 132-2, 2011, p. 177-204.

TOURRAIX 2000

Tourraix A., *Le mirage grec. L'Orient du mythe et de l'épopée*, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2000.

TRÉDÉ 2006

Trédé M., « Kairos et logos encômiasique : d'un *Panathénaique* à l'autre ou d'Isocrate à Aelius Aristide », dans P. Brillet-Dubois et E. Parmentier édés., *Φιλολογία : mélanges offerts à M. Casevitz*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006.

TRÉDÉ 1992

Trédé M., *Kairos, l'à-propos et l'occasion : le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avt. J.-C.*, Paris : Klincksieck, 1992.

TULLI 2012

Tulli M., « Isocrate, la cecità di Stesicoro e il sogno di Omero », dans G. Bastianini, W. Lapini et M. Tulli édés., *Harmonia : scritti di filologia classica in onore di A. Casanova*, Florence : Firenze University Press, 2012, p. 861-72.

TULLI 2005

Tulli M., « Isocrate storico del pensiero : Antistene, Platon, gli eristi nell'*Encomio di Elena* », dans L. Rossetti et A. Stavru, *Socratica 2005 : studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari : Levante, 2008, p. 91-105.

TUSZYŃSKA-MACIEJEWSKA 1987

Tuszyńska-Maciejewska Kr., « Gorgias' and Isocrates' different encomia of Helen », *Eos* 75, 1987 p. 279-289.

UNTERSTEINER 1993 (1967)

Untersteiner M., *Les Sophistes*, Paris : J. Vrin, 2^e édition, traduit de l'italien par A. Tordesillas, 1993.

VALIAVITCHARSKA 2006

Valiavitcharska V., « Correct logos and truth in Gorgias' *Encomium of Helen* », *Rhetorica* 24-2, 2006, p. 147-61.

VALLOZZA 2016

Vallozza M., « L'Éloge d'Hélène d'Isocrate en tant que texte d'école », *Ktema* 41, 2016, p. 109-119.

VANDIVER 1991

Vandiver E., *Heroes in Herodotus : the interaction of myth and history*, Francfort : Lang, 1991.

VAN HOOK 1912

van Hook L., « The *Encomium on Helen*, by Gorgias », *The Classical Weekly* 6, 1912, p. 122-23.

VELARDI 2011

Velardi R., « Metodi di insegnamento nelle scuole di retorica in Grecia, tra V e IV secolo a.C. » dans A. Roselli et R. Velardi éd., *L' insegnamento delle « technai » nelle culture antiche : atti del convegno, Ercolano, 23-24 marzo 2009*, Pise : Serra, p. 109-24.

VELARDI 2001

Velardi R., *Retorica, filosofia, letteratura : saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*, Naples : Aion, 2001.

VELARDI 1993

Velardi R., « Gorgia e l'analisi tipologica del discorso nell' Encomio di Elena : discorso poetico e discorso magico » dans R. Pretagostini éd., *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica : scritti in onore di Bruno Gentili*, Rome : GEI, 1993, p. 813-26.

VERDENIUS 1981

Verdenius W.J., « Gorgias' doctrine of deception », *Hermes* 44, 1981, p. 116-28.

VERNANT 2001

Vernant D., *Introduction à la logique standard : calcul des propositions, des prédicats et des relations*, Paris : Flammarion, 2001.

VERNANT 1990 (1987)

Vernant J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris : Seuil, 1990, 1^{ère} édition française (1^{ère} éd. anglaise 1987, « Greek religion » dans M. Éliade éd., *The Encyclopedia of Religion* VI, New York – Londres : Macmillan, p. 99-118).

VERNANT 1989 (1979)

Vernant J. P., « Πάντα καλά. D'Homère à Simonide » dans *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris : Gallimard, 1989, p. 91-102, réimpression de l'article publié dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* 9, 1979, p. 1365-1374.

VIAN 1963

Vian Fr., *Les Origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris : Klincksieck, 1963.

VLASTOS 1972

Vlastos Gr., « Unity of the virtues in the *Protagoras* », *RMeta* 25, 1972, p. 415-58.

VOLLGRAFF 1979

Vollgraff C.W., *L'oraison funèbre de Gorgias*, New York : Arno Press, 1979.

WACH 2012

Wach A., *L'intertextualité comme procédé dramatique dans Hécube et les Troyennes d'Euripide*, thèse de doctorat en philologie classique et littérature grecque réalisée sous la direction de Ph. Rousseau et G. Ierano, soutenue à l'université Lille III, le 28 novembre 2012.

WALKER 1995

Walker H., *Theseus and Athens*, New York – Oxford : University Press, 1995.

WATHELET 1988

Wathelet P., *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Liège : Université de Liège, 1988.

WEBB 2020

Webb R., « As if you were there : Enargeia and spatiality in Lysias I », dans E. Mike et D. Spatharas, *Forensic Narratives in Athenian Courts*, Londres : Routledge, 2020.

WEBB 2009

Webb R., *Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory and practice*, Aldershot : Ashgate, 2009.

WEST 1985

West M., *The Hesiodic catalogue of women : its nature, structure and origins*, Oxford : Clarendon Press, 1985.

WEBSTER 1967

Webster T.B.L., *The Tragedies of Euripides*, Londres : Methuen & Co, 1967.

WERSDÖRFER 1940

Wersdörfer H., *Die φιλοσοφία des Isokrates im spiegel ihrer terminologie*, Leipzig : Harrassowitz, 1940.

WILLINK 1986

Willink C.W., *Euripides : Orestes*, Oxford : University Press, 1986.

WISMANN 1996

Wismann H., « Propositions pour une lecture d'Hésiode » dans BLAISE – JUDET DE LA COMBE – ROUSSEAU 1996, p. 15-24.

WOLFF 1999

Wolff Fr., « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? À propos de *Métaphysique* Δ 29 », dans Ph. Büttgen, St. Diebler et al. édés., *Théorie de la phrase et de la proposition : de Platon à Averroès*, Paris : Rue d'Ulm, 1999, p. 43-63.

WORMAN 2008

Worman N., *Abusive mouths in Classical Athens*, Cambridge – New York : Cambridge University Press, 2008.

WORMAN 2002

Worman N., *The cast of character : style in Greek literature*, Austin : University of Texas Press, 2002.

IV. DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES ET USUELS

BIZOS *Syntaxe*

Bizos M., *Syntaxe grecque*, 7^e édition, Paris : Vuibert, 1981.

CASSIN *Intraduisibles*

Cassin B. dir., *Vocabulaire européen des philosophes : dictionnaire des intraduisibles*, Paris : Seuil, 2004.

CHANTRAINE *Études*

Chantraine P., *Études sur le vocabulaire*, Paris : Klincksieck, 1956.

CHANTRAINE *Formation*

Chantraine P., *La Formation des noms en grec ancien*, Paris : Klincksieck, 1933.

CVA

Corpus vasorum antiquorum, consulté en ligne <http://www.cvaonline.org/XDB/ASP/dataSearch.asp>.

DELG

Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck, 1968-80.

DENNISTON *Particles*

Denniston J.D., *The greek particles*, Oxford : Clarendon Press, 2^e édition avec corrections, 1966.

D.PH.A.

Goulet R. dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris : CNRS Éditions, vol. 1 : 1989 ; vol. 3: 2000.

GOODWIN *Syntax*

Goodwin W., *Syntax of the moods and tenses of the greek verb*, Londres – Melbourne – Toronto : Ginn & Co, réimpression avec correction 1897.

GUTHRIE H.G.PH.

Guthrie W.K., *History of Greek Philosophy*, vol. 3 : *The Sophists* ; vol. 4 : *Platon, the man and his dialogues : earlier periods*, Cambridge – Londres - New York : Cambridge University Press, 1974.

K.G.

Kuhner R., Gerth B., *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, 2^e édition, vol. 1, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft ; vol. 2, Hannover : Hahnsche, 1966.

LIMC

Lexicon iconographicum mythologiae classicae, 9 volumes, Zürich – Dusseldorf : Artémis, 1981-1999.

NEUE PAULY

Der neue Pauly : Enzyklopädie der Antiken, Stuttgart : Metzler, 1996-2003.

PAULY

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 10 volumes, Stuttgart : Metzler, 1893-1972.

SAVOIR GREC

Brunschwig J., Lloyd G. *et al.*, *Le Savoir grec : dictionnaire critique*, Paris: Flammarion, 1996.

TLG.

Thesaurus Linguae Graecae [en ligne]

INDEX DES MOTS GRECS

ἄγρευμα	→ 161 <i>n</i>	λοιδορία	→ 363
ἀκοσμία	→ 33 <i>n</i>	μαγεία, μάγος	→ 110-11
ἀλεξητήριον	→ 146	μεταβολή	→ 469 <i>n</i>
ἀμάρτημα	→ 112 <i>n</i> ; 160	μετεωρολόγος	→ 122
ἀμαρτία	→ 40 <i>n</i>	ὄπλις	→ 147
ἄμιλλα	→ 124	ὄργή	→ 370 <i>n</i>
ἀρετή	→ 35-36 ; 418-19	παίγνιον	→ 13-18 ; 167-68
ἄτοπος	→ 206-07	περιεργία	→ 223 <i>n</i>
ἀτύχημα	→ 160	πίστις	→ 45
βάρβαρος	→ 90	πλάσμα ; πλάσσω	→ 114 <i>n</i>
βομβυλιός	→ 259-60	πρᾶγμα	→ 364-67 ; 421
Βούλευμα	→ 77	πραγματώδης	→ 223 <i>n</i>
βούλημα	→ 77 ; 81	πρόβλημα	→ 146
γνώμη	→ 128 <i>n</i>	προθυμία	→ 84-85 <i>n</i>
γοητεία, γοής	→ 110	προμηθία	→ 84 <i>n</i>
δέον	→ 42-43	πρόσοδος	→ 495-96
δόξα	→ 100 <i>n</i> ; 230-32	ῥώμη	→ 281-82
δυσκαταμάθητος	→ 257 <i>n</i>	σημεῖον	→ 242-43 ; 258-59
ἐγκώμιον	→ 166-67	συμβαῖνον	→ 365-67
ἔπαινος	→ 166-67	σύνεσις	→ 423-25
εἰκός	→ 68-70	σωφροσύνη	→ 315
ἐλέγχω	→ 56-58	τεκμήριον	→ 240-43 ; 258-59
Ἔρως / Ἔρος	→ 136-39 ; 158 <i>n</i>	τερθρεία	→ 226 <i>n</i>
εὐανδρία	→ 34	τέρψις	→ 67
θέλγειν ; θέλξις	→ 109	τυπῶ	→ 121 <i>n</i>
ιδέα	→ 255-57 ; 415 <i>n</i>	τύχη	→ 80 <i>n</i>
ἰσοθέος	→ 59 ; 463-64	ὑπερβολή	→ 400-01
ἰσχύς	→ 281	φθονῶ	→ 426
καιρός	→ 255	φιλόκαλος	→ 432 <i>n</i>
κέλευσμα	→ 78	Φιλοσοφία	→ 234-35
κόσμος	→ 31-34 ; 37	ψήφισμα	→ 78 ; 83
λατρεύειν	→ 428	ψυχή	→ 35 <i>n</i>
λογισμός	→ 50 <i>n</i>		

**INDEX DES PASSAGES
RÉFÉRENCÉS**

Acousilaos

Fragments → page 488n

Alcée

Fragment 34 L.P → page 469n
 Fragment 283 → pages 97n ; 137
 Liberman

Alcidamas

Contre les sophistes → pages 15n ; 122n ;
 124n ; 166n

Alcman

Fragment 21 Davies → page 288n
 Fragment 87A → page 298n
 Fragment 58.1 Page → page 136n
 Fragment 77 Davies → page 351n

Anacréon

Épigrammes → pages 34n ; 121n
 Fragments → pages 137n ; 152n

Andocide

Contre Alcibiade → page 332n
Sur les mystères 56 → page 434n
Sur les mystères 100 → page 435n
Sur les mystères 108 → page 501n
Sur son retour → page 44n

Antiphon

*Sur l'empoisonnement
 d'une belle-mère* → page 116n
Sur la concorde (test.) → page 501n
Sur le choreute 9 → page 227n
Sur le choreute 18 → page 358n
Sur le choreute 27 → page 242n
*Sur le meurtre
 d'Hérode* 3 → page 40n
*Sur le meurtre
 d'Hérode* 18 → page 41n
*Sur le meurtre
 d'Hérode* 69 → page 370n
*Sur le meurtre
 d'Hérode* 72 → page 370n
Sur le meurtre → pages 45n ; 56n

d'Hérode 84

*Sur le meurtre d'une
 belle-mère* → page 332n

Tétralogie 1 → pages 41n ; 65n ;
 227n

Tétralogie 2 → page 65n ; 112n

Antisthène

Fragment 54 Prince → page 292n
 Fragment 64B-C Prince → page 259n
 Fragment 134 Prince → page 213n
 Fragment 148 Prince → page 211
 Fragment 152 A Prince → pages 210 ; 211n
 Fragment 153 A Prince → page 210
 Fragment 156 A Prince → page 210n

Apollodore

Livre II → page 305n ; 504
 Livre III → page 305n
Épitomé → page 304n ; 331n
 Fragments → page 227n

Archiloque

Fragments → pages 80n ; 475n ;
 508n

Aristomène

Fragments → page 110

Aristophane

Acharniens → pages 259n ; 314n
Assemblée des femmes → page 223n
Cavaliers → page 332n
Grenouilles → pages 227n ; 298n ;
 332n ; 424n
Guêpes → pages 83n ; 147n ;
 151n ; 231n ; 259n ;
 431n
Lysistrata → page 159n
Nuées → pages 103n ; 158 ;
 495n
Oiseaux → page 444
Paix → page 495n
Thesmophories → page 159n

- Fragments → pages 166n ; 223n ; 227n
- Aristote**
- Constitution des Athéniens* → page 332n
- Éthique à Nicomaque* 1103b → page 77n
- Éthique à Nicomaque* 1125a → page 432n
- Éthique à Nicomaque* 1135b 11-19 → pages 112n ; 160n
- Éthique à Nicomaque* 1167b → page 77n
- Histoire des animaux* → page 259n
- Métaphysique* → pages 46n ; 210 ; 211n
- Physique* → page 224n
- Poétique* 1447b 13-21 → page 103n
- Poétique* 1449b 26-27 → page 104n
- Poétique* 1458a 26-30 → page 16n
- Politique* → pages 77n ; 318n
- Protreptique* → page 77n
- Réfutations sophistiques* 171b 23 sq. → page 129n
- Réfutations sophistiques* 174a 18 → page 129n
- Réfutations sophistiques* 175a 25 → page 220n
- Réfutations sophistiques* 175a 34 → page 220n
- Réfutations sophistiques* 182b 35 → page 370n
- Rhétorique* 1354a 17 → page 69n
- Rhétorique* 1360b 19-1363b 4 → page 426n
- Rhétorique* 1362b 12-13 → page 426n
- Rhétorique* 1363a 15 → page 363n
- Rhétorique* 1366a 1-3 → page 292n
- Rhétorique* 1366a 34-1368a 37 → page 7n
- Rhétorique* 1368b 28 sq. → page 369
- Rhétorique* 1377a 22 → page 350n
- Rhétorique* 1378a 31 → page 370n
- Rhétorique* 1387 b 23-5 → page 426n
- Rhétorique* 1387b 32-33 → page 426n
- Rhétorique* 1388 a 1-4 → page 426n
- Rhétorique* 1397b 21-23 → page 353n
- Rhétorique* 1399a 3-4 → page 368n
- Rhétorique* 1401b 25-29 → page 239n
- Rhétorique* 1406b → page 363n
- Rhétorique* 1413b 32-1414a 1 → page 165n
- Rhétorique* 1414b 23-30 → page 198n
- Rhétorique* 1427a 6-7 → page 165n
- Sur la grande morale* → page 424n
- Topiques* → pages 125n ; 210
- Bacchylide**
- Dithyrambes* → pages 298n ; 311n
- Épinicies* → pages 34n ; 41n ; 506n
- Chants Cypriens**
- Fragment 1 → pages 81 ; 384n
- Fragment 4 → page 368n
- Fragment 5 → page 368n
- Fragment 7 → pages 53n ; 58n
- Fragment 8 → page 465
- Fragment 9 → pages 80n ; 368n ; 445n
- Fragment 12 → page 288n
- Cicéron**
- De inventione* → page 154n
- Tusculanes* → page 260n
- Cratinos**
- Fragments et témoignages → pages 53n ; 356 ; 446
- De Melisso Xenophane** → page 226n
- Gorgia**
- Démocrite**
- Fragment. A 135 D-K. → page 121n

- Fragment 251 D-K. → page 99n
- Démosthène**
- Contre Androtion* → page 435n
- Contre Aristogiton (1)* → pages 77n ; 363n
- Contre Aristogiton (2)* → page 77n
- Contre Midias* → page 370n
- Contre Nééra* → page 324
- Sur la Chersonèse* → page 77n
- Sur la couronne* → pages 77n ; 358n ; 363n ; 425n ; 495n
- Sur la fausse ambassade* → page 224n
- Sur les forfaitures de l'ambassade* → page 320n
- Denys d'Halicarnasse**
- De l'imitation* → page 154n
- Diodore de Sicile**
- Livre IV → pages 308n ; 314n ; 507n
- Livre XV → page 44n
- Diogène d'Apollonie**
- Fragments → page 30
- Diogène Laërce**
- Livre II → pages 219n ; 220n ;
- Livre III → pages 211 ; 223n
- Livre VI → page 213n
- Livre IX → page 223n
- Dissoi Logoi* → page 213n
- École pythagoricienne**
- Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* → page 492n
- Empédocle**
- Fragment 3 D.-K. = → page 152n
- D44.1 L-M.
- Fragment 4 D-K = → page 47n
- D46.2 L-M.
- Fragment 23 D-K. 1-8 → page 154n
- = D60.1-8 L-M.
- Fragment 26 D.-K. = → page 32n
- D77b 5 L-M.
- Fragment 35 D-K. = → page 119n
- D75.1 L-M.
- Fragment 100 D-K = → page 227n
- D201.4 L-M
- Fragment 103 D-K. = → pages 76 ; 80n ; 82
- D242 L-M.
- Fragment 115 D-K. = → pages 76 ; 78 ; 80n ; 83
- D10.1 L-M.
- Énée le Tacticien**
- Poliorcétique* → page 224n
- Épicharme**
- Fragments → page 84n
- Épiménide**
- Fragments → page 68n
- Eratosthène**
- Catastérismes* → page 446n
- Eschine**
- Contre Ctésiphon* → page 425n
- Contre Timarque* → pages 428n ; 435n
- Eschyle**
- Agamemnon* → pages 40n ; 61 ; 68n ; 80n ; 97n ; 99n ; 117n ; 154n ; 353n ; 354n ; 385n ; 474 ; 475n
- Choéphores* → pages 56n ; 68n ; 78 ; 97n ; 126n ; 161n ; 371n ; 474n
- Euménides* → pages 35n ; 78 ; 91n ; 97n ; 122n ; 130n ; 227n ; 253n
- Perses* → pages 59n ; 78n ; 78n ; 88n ; 117n ; 119n ; 470n
- Prométhée Enchaîné* → pages 77n ; 80n ; 84n ; 97n ; 107 ; 130n ; 156n ; 281n ; 320n ; 442 ; 470n ; 500n
- Sept contre Thèbes* → pages 97n ; 122n ; 131n ; 145n ; 146
- Suppliantes* → pages 32n ; 78 ; 80n ; 122n ; 503 ; 504
- Fragments → pages 15n ; 88n ; 354n ; 387n ; 475n
- Eubule**
- Fragments → page 78n
- Euclide**

- Fragments → page 219n
- Eupolis**
- La Race d'or* (Fragments) → page 314n
- Euripide / Critias**
- Rhadamanthe* (Fragments) → page 465n
- Euripide**
- Alceste* → pages 56n ; 80n ; 303n ; 434n
- Alexandre* (Fragments) → pages 35n ; 124n ; 361n
- Andromaque* → pages 78 ; 84n ; 354n ; 400n ; 498 ; 511
- Bacchantes* → pages 109n ; 110n ; 358n ; 415n
- Cyclope* → pages 78n ; 428n
- Électre* → pages 35n ; 52n ; 80n ; 98n ; 361n ; 368n ; 465n ; 469n
- Hécube* → page 78n ; 84n ; 154n ; 354n ; 442n ; 465n ; 475n
- Hélène 7-39* → pages 53n ; 54n ; 354n ; 368n ; 445n ; 446n
- Hélène* (sauf vers 7-39) → pages 40n ; 78n ; 227n ; 239n ; 354n ; 446n ; 447n ; 449n ; 464n ; 465n ; 466 ; 469n ; 473n ; 475n
- Héraklès* → pages 35n ; 146n ; 280n ; 283n ; 288n ; 298n ; 301n ; 303n ; 305n ; 306n ; 370n ; 427n
- Héraklides* → pages 78n ; 91n ; 239n ; 300n
- Hippolyte* → pages 40n ; 77n ; 85n ; 107 ; 110n ; 122n ; 143n ; 158n ; 227n ; 311n ; 350n ; 370n ; 400n ; 475n
- Ion* → pages 159n ; 428n
- Iphigénie à Aulis* → pages 33n ; 54n ; 59n ; 347 ; 354n ; 356 ; 357 ; 362 ; 368n ; 386 ; 446n
- Iphigénie en Tauride* → pages 53n ; 78n ; 428n ; 446n ; 475n
- Médée* → pages 52n ; 90n ; 124n ; 151n ; 152n ; 239n ; 350n ; 475n ; 477n
- Oreste* → pages 90n ; 251n ; 354n ; 446n ; 466 ; 473 ; 476 ; 477
- Phéniciennes* → pages 505n
- Rhésos* → pages 147n ; 354n
- Suppliantes* → pages 96n ; 124n ; 147n ; 298n ; 303n ; 317 ; 321n ; 324n ; 400n
- Troyennes 919-68* → pages 5 ; 97n ; 139 ; 353n ; 356 ; 354n ; 441 ; 452n ; 499n
- Troyennes* (sauf vers 919-68) → pages 5 ; 34n ; 54 ; 59n ; 78n ; 87n ; 139 ; 158n ; 251n ; 354n ; 359n ; 369n ; 469n ; 475n
- Fragments (hors Alexandre) → pages 32n ; 85n ; 88n ; 99n ; 122n ; 123n ; 124n ; 146n ; 151n ; 158n ; 206n ; 227n ; 361n ; 451n ; 498n ; 505n
- Fragments épiques**
- Danaïs* → page 504n
- Minyas* → page 288n ; 289n
- Thebaïde* → page 504n
- Gorgias**
- Défense de Palamède 3* → page 65n ;
- Défense de Palamède 8* → page 45n
- Défense de Palamède 9* → pages 45n ; 70n
- Défense de Palamède 14* → page 96n
- Défense de Palamède 15* → page 428n
- Défense de Palamède 21* → page 45n
- Défense de Palamède 26* → page 41n
- Défense de Palamède 29* → page 363n
- Défense de Palamède 30* → pages 32n ; 56n ; 130n ; 498n

- Défense de Palamède* 31 → page 35n
Défense de Palamède 33 → page 123n
Défense de Palamède 34 → page 35n
Défense de Palamède 36 → pages 41n ; 500
Défense de Palamède 37 → page 35n
*Éloge d'Hélène*¹ 1 → page 531n
Éloge d'Hélène 2 → page 533n
Éloge d'Hélène 3 → pages 279n ; 530n
Éloge d'Hélène 4 → pages 284n ; 345n ; 360n ; 527n
Éloge d'Hélène 6 → page 530n
Éloge d'Hélène 7 → page 500n
Éloge d'Hélène 13 → page 225n
Éloge d'Hélène 19 → pages 354n ; 530n
Éloge d'Hélène 20 → page 336n
Éloge d'Hélène 21 → page 270n
Non-Être (Fragments) → page 212n
Oraison funèbre → page 128n
Fragments (hors *Non-être*) : A1, B6, B23 → pages 13n ; 166n
- Hécate**
Fragments → page 504n
- Héliodore**
Éthiopiennes → page 44n
- Hellanicos**
Fragments → pages 286n ; 288n ; 309n ; 311n ; 474n ; 488n ; 505
- Héraclite**
Fragment 26 D-K → page 151n
Fragment 30 D-K → pages 32n, 151n
Fragment 31 D-K → page 131n
Fragment 112 D-K. → page 36n
- Hérodote**
Livres I 1-5 → pages 64n ; 88n ; 89 ; 354n ; 361n ; 379 ; 500
Livres I (sauf 1-5) → pages 36 ; 40n ; 52n ; 56n ; 62n ; 66n ; 103n ; 106n ; 116n ; 154n ; 155n ; 156n ; 166n ; 361n ; 388n ; 497n ; 507
- Livre II (sauf 113-121) → pages 41n ; 56n ; 99n ; 110 ; 122n ; 223n ; 314n ; 492n ; 504 ; 505n
Livres II 113-121 → pages 56n ; 88n ; 89 ; 109n ; 321n ; 354n ; 371n ; 380n ; 382n
Livres III → pages 41n ; 77 ; 91n ; 166n ; 223n ; 324n
Livres IV → pages 78n ; 99n ; 110 ; 146n ; 251n ; 497n ; 505
Livres V → pages 251n ; 497n
Livres VI → pages 44n ; 52n ; 98n ; 152n ; 478n
Livres VII → pages 44n ; 67n ; 78n ; 91n ; 110 ; 112n ; 128n ; 131n ; 146n ; 424n ; 442 ; 475n ; 500n ; 506n
Livres VIII → pages 99n ; 114n ; 152n ; 155n
Livres IX → pages 40n ; 115n ; 281n ; 286n ; 288n ; 314n
- Hésiode**
Théogonie → pages 39n ; 67n ; 80n ; 99n ; 114 ; 116 ; 136n ; 281n ; 301n ; 302n ; 390n ; 443n ; 450 ; 451n ; 463 ; 468 ; 475 ; 491n ; 504n
Travaux et Jours → pages 31n ; 98n ; 146n ; 279n ; 371n ; 373 ; 447n ; 475 ; 476 ; 497n
Bouclier → pages 156n ; 298n ; 305 ; 444n ; 445n
Catalogue des femmes Fragment 127 M-W. → page 504n
Catalogue des femmes Fragment 165 M-W. → page 470
Catalogue des femmes Fragment 196 M-W. → page 345-46
Catalogue des femmes Fragment 197-204 M- → page 58n ; 464n

1 Seules sont mentionnées les références à l'Éloge d'Hélène effectuées hors du commentaire de ce discours ;

- W.
Catalogue des femmes → page 464n
 Fragment 197-98 M-W.
 W.
Catalogue des femmes → pages 53n ; 58n
 Fragment 197 M-W.
Catalogue des femmes → page 62n
 Fragment 198 M-W.
Catalogue des femmes → pages 61 ; 62n ; 345-46 ; 349 ; 350n
Catalogue des femmes → page 288n
 Fragment 280 M-W.
Catalogue des femmes → page 305n
 Fragment 302 M-W.
 Autres Fragments → page 59n
- Hippocrate et corpus hippocratique**
- De arte* → page 126n
De l'ancienne médecine → pages 62n ; 99n ; 152
De la bienséance → page 223n
De la génération, de la nature de l'enfant, des maladies → page 242n
De la maladie sacrée → pages 82n ; 106 ; 111
De la nature des femmes → page 309n
De la nature des os → page 152n
Des affections → page 309n
Des affections des femmes → page 227n
Des airs, des eaux et des lieux → pages 151n ; 242n
Des articulations → page 152n
Des Épidémies → page 99n
Des maladies → page 259n
Des vents → pages 62n ; 99n
Du régime → page 99n
Prorrhétique → pages 152n ; 309n
- Homère Iliade**
- Iliade I* → pages 81-2 ; 115-16 ; 159n ; 306n ; 384 ; 387n ; 485 ; 489-90
Iliade II → pages 31 ; 37 ; 38n ; 47 ; 59n ; 84n ; 88n ; 159n ; 306n ; 307n ; 382n ; 485n ; 491n ; 493n ; 507-8n
Iliade III → pages 53n ; 58n ; 59 ; 61 ; 68n ; 86n ; 87, 88n ; 136n ; 173 ; 283-4 ; 288n ; 351n ; 358n ; 378n ; 381 ; 384n ; 385n ; 464-5 ; 467n ; 493
Iliade IV → pages 31 ; 58n ; 147n ; 505n ; 516n
Iliade V → pages 52n ; 298n ; 493n ; 505n
Iliade VI → pages 80n ; 99n ; 283n ; 351n ; 384n ; 490
Iliade VII → page 449n
Iliade VIII → page 207n
Iliade IX → pages 80n ; 283n ; 360n ; 382n ; 383n ; 482 ; 485n
Iliade XI → pages 449n ; 493n
Iliade XII → pages 97n ; 279n
Iliade XIII → pages 97n ; 351n
Iliade XIV → pages 31 ; 109 ; 136n ; 444n ; 449n
Iliade XV → pages 36 ; 387 ; 469n
Iliade XVI → pages 360n ; 387 ; 467n
Iliade XVII → pages 31 ; 156n
Iliade XVIII → pages 387n ; 449n ; 451n ; 467n
Iliade XIX → pages 180n ; 382n
Iliade XX → pages 36n ; 120n ; 358n ; 389 ; 453n ; 470n
Iliade XXI → page 389n
Iliade XXIII → page 115n
Iliade XXIV → pages 352 ; 355 ; 493n
- Homère Odyssée**
- Odyssée I* → pages 59n ; 87n ; 109n
Odyssée II → page 41n
Odyssée III → pages 109 ; 470n
Odyssée IV → pages 58n ; 67n ; 100 ; 131 ; 160n ; 359 ; 443n ; 470n ; 476n ; 528

- Odyssee* V → pages 450 ; 504n
- Odyssee* VI → pages 99n ; 443n ; 481n
- Odyssee* VII → page 470n
- Odyssee* VIII → pages 31 ; 37 ; 119n ; 450 ; 482 ; 491
- Odyssee* IX → pages 150n ; 207-8n ; 465n
- Odyssee* X → pages 109n ; 150n ; 449n
- Odyssee* XI → pages 53n ; 288n ; 298n ; 467-8 ; 505
- Odyssee* XII → pages 67n ; 109n
- Odyssee* XIII → pages 91n ; 443n ; 467n
- Odyssee* XIV → pages 146n ; 504n
- Odyssee* XV → pages 289n ; 467n ; 528
- Odyssee* XVI → pages 109n ; 470n
- Odyssee* XVII → pages 109 ; 123n ; 239n
- Odyssee* XIX → page 106n
- Odyssee* XX → page 123n
- Odyssee* XXI → page 305n
- Odyssee* XXIII → page 504n
- Hymnes homériques**
- Hymne homérique à Aphrodite* → pages 98 ; 137n ; 174 ; 358n ; 360n ; 440-1 ; 451 ; 453 ; 463 ; 475n ; 493
- Hymne homérique à Artémis* → page 483
- Hymne homérique à Athéna* → pages 80n ; 483n
- Hymne homérique à Déméter* → pages 358n ; 410n ; 468-9 ; 483 ; 497n
- Hymne homérique à Dionysos* → page 483n
- Hymne homérique à Héphaïstos* → page 36n
- Hymne homérique à Héraklès* → pages 69n ; 136n ; 227n ; 306n ; 491n
- Hymne homérique à la Lune* → pages 469 ; 483n
- Hymne homérique à Poséïdon* → page 483n
- Hymne homérique au Soleil* → page 469
- Hymne homérique aux Dioscures* → page 469
- Homérica**
- Vita romana* → page 489
- d'Homère**
- Horace**
- Épode XVII* → page 487n
- Ibycus**
- Fragments* → page 152n
- Ion de Chios**
- Fragments* → pages 30n ; 259n
- Isée**
- Sur la succession de Cléonyme* → pages 223n ; 370n
- Sur la succession de Philoctémon* → page 363n
- Isocrate**
- À Démonicos* → pages 206n ; 207n ; 223n ; 235n ; 243n ; 245n ; 297n ; 370n ; 410n ; 414n ; 428n ; 432n
- À Nicoclès (II)* → pages 206n ; 245n ; 250 ; 300n ; 332n ; 364n ; 410n ; 414n ; 415 ; 428n ; 442n
- À Nicoclès (III)* → pages 77n ; 206n ; 235n ; 261n ; 269n ; 300n ; 307n ; 315n ; 401 ; 415-6
- Archidamos* → pages 209n ; 223n ; 227n ; 251n ; 283n ; 309-10n ; 311n ; 409n ; 432n ; 508
- Aréopagitique* → pages 243n ; 300n ; 311n ; 315n ; 316n ; 318 ; 319n ; 324n ; 361n ; 488n
- Busiris* → pages 65 ; 206-7 ; 225n ; 234n ; 235n ; 244n ; 264n ; 267-8 ; 269n ; 311n ; 364-5n ;

- 366 ; 383-4n ; 409-10n ;
426n ; 435n ; 469n ;
471 ; 484n ; 508n
- Contre Callimaque* → pages 207n ; 350n ;
363n ; 364n ; 435n ;
501n ; 508n
- Contre Euthynous* → pages 242n ; 364n ;
508n ; 242n ; 364n ;
508n
- Contre les Sophistes* → pages 15n ; 121-2n ;
124n ; 166n ; 216n ;
219n ; 221 ; 229n ;
230n ; 234 ; 242-3n ;
244n ; 246n ; 250 ; 253-
7 ; 315n ; 316n ; 400-1n
- Éginétique* → pages 242-3n ; 264n ;
508n
- Éloge d'Hélène*¹ 15 → page 14n
- Éloge d'Hélène* 16 → pages 58n ; 64n
- Éloge d'Hélène* 19 → page 58n
- Éloge d'Hélène* 39 → page 61n
- Éloge d'Hélène* 58 → page 53n
- Évagoras* → pages 65 ; 221 ;
235n ; 243n ; 273 ; 334-
5n ; 401n ; 409n ;
410n ; 414n ; 417n ; 508
- Panathénaïque* → pages 206n ; 207-8n ;
219n ; 221n ; 231n ;
235n ; 243n ; 245n ;
250-1n ; 257n ; 269n ;
273n ; 283n ; 297n ;
311n ; 315n ; 320n ;
330n ; 359n ; 409n ;
414n ; 427n ; 436n ;
462n ; 475n ; 484n ;
501n ; 507 ; 514-5
- Panégryrique* → pages 209n ; 213n ;
223n ; 243n ; 245n ;
261n ; 264n ; 282n ;
300n ; 307-8n ; 311n ;
324n ; 353 ; 354n ;
364n ; 367n ; 401n ;
442n ; 475n ; 488n ;
503n
- Philippe* → pages 77n ; 206n ;
207-8n ; 223n ; 242n ;
250n ; 281n ; 288n ;
297n ; 299n ; 300n ;
361n ; 362n
- Plataïque* → pages 239n ; 299n ;
311n ; 434n ; 475n
- Sur l'attelage* → pages 261n ; 309n ;
401 ; 484n
- Sur l'échange* → pages 206n ; 213n ;
216n ; 219n ; 221 ;
223n ; 224n ; 225n ;
229n ; 234n ; 235n ;
245 ; 250-1 ; 255n ;
257n ; 269n ; 300n ;
309-10n ; 315n ; 364n ;
366 ; 370n ; 401n ; 409-
10n ; 414n ; 426n ;
475n ; 484n ; 509n
- Sur la paix* → pages 206n ; 207n ;
213n ; 223n ; 230n ;
231n ; 242n ; 288n ;
300n ; 311n ; 332n ;
366 ; 427n ; 436n ; 462n
- Trapézétique* → pages 227n ; 242n ;
488n
- Lettre à Antipater* → page 223n
- Lettre à Philippe* → page 206n
- Lettre aux fils de Jason* → pages 206n ; 311n
- Lettre aux rois de Mytilène* → page 223n
- Longin**
- Du Sublime* → page 520
- Lysias**
- Contre Agoratos* → pages 44n ; 475n
- Contre Andocide* → pages 495n ; 496n
- Discours olympique* → page 427n
- Oraison funèbre* → page 501n
- Sur le meurtre d'Ératosthène* → pages 91n ; 287n ;
319n ; 363n
- Sur les biens d'Aristophane* → page 442n
- Fragments* → page 130n
- Ocellos**
- De universi natura* → pages 33n ; 34-5n ;

1 Seules sont mentionnées les références à l'Éloge d'Hélène effectuées hors du commentaire de ce discours ;

- 462n
- Ovide**
- Métamorphoses* → page 387n
- Parménide**
- Fragment D4.29-30 L-M. → page 232n
- Fragment D8.26 L-M. → page 151n
- Fragment D8.55-7 L-M. → pages 39n ; 49n
- Fragment D8.57 L-M. → page 38n
- Fragment D8.67 L-M. → page 128n
- Pausanias**
- Description de la Grèce* → pages 288n ; 305n ; 314n ; 483n ; 504 ; 507n
- Phérécyde**
- Fragments → pages 110 ; 309 ; 444n ; 505 ; 506n
- Phoronis**
- Fragments → page 110
- Phrynichos**
- Fragments → page 504n
- Pindare**
- Isthmique I* → page 504n
- Isthmique V* → pages 124n ; 474n
- Isthmique VI* → pages 504n ; 298n
- Isthmique VII* → page 477n
- Isthmique VIII* → page 474n
- Néméenne I* → page 298n
- Néméenne II* → pages 34n ; 488
- Néméenne III* → page 451n
- Néméenne IV* → page 451n
- Néméenne V* → page 77
- Néméenne VI* → pages 253n ; 493n
- Néméenne VIII* → page 477n
- Néméenne IX* → page 124n
- Néméenne X* → pages 463 ; 465n
- Néméenne XI* → pages 84n ; 152n
- Olympique I* → pages 253n ; 507n
- Olympique II* → pages 166n ; 358n ; 477n ; 504n
- Olympique III* → pages 53n ; 58n ; 466n
- Olympique IV* → page 41n
- Olympique V* → pages 124n ; 410n
- Olympique VIII* → pages 154n ; 477n
- Olympique IX* → page 474n
- Olympique X* → page 166n
- Olympique XII* → page 80n
- Olympique XIII* → page 80n
- Pythique I* → page 41n
- Pythique III* → pages 106n ; 504n
- Pythique IV* → pages 36 ; 107 ; 477n
- Pythique VI* → page 99n
- Pythique VIII* → pages 80n ; 504n
- Pythique IX* → page 97n
- Pythique X* → page 280
- Pythique XI* → pages 465n ; 474n ; 504n
- Dithyrambes* → page 504n
- Hymnes* → page 504n
- Péans* → pages 77n ; 504n
- Autres fragments → pages 41n ; 63n ; 166n
- Platon**
- Apologie de Socrate* → page 223n
- Banquet 177b* → page 257n
- Banquet 182e* → page 332n
- Banquet 183a* → page 429
- Banquet 183b* → page 429
- Banquet 184c* → page 429
- Banquet 194e-f* → page 404
- Banquet 196c* → page 403
- Banquet 201c* → page 407n
- Banquet 202a* → page 233n
- Banquet 203d* → page 239
- Banquet 204c* → page 407n
- Banquet 206a* → page 462n
- Banquet 206d* → page 408n
- Banquet 206e* → page 408n

- Banquet* 207a → page 462n
Banquet 210a → page 406
Banquet 210c → page 418
Banquet 210d → page 403
Banquet 128e → page 403
Banquet 219a → page 126-7n
Charmide → pages 129 ; 405
Cratyle → pages 213n ; 424-5n
Euthydème → pages 220-2
Euthyphron → pages 389n ; 405n ; 427n
Gorgias 458c → page 125n
Gorgias 459a → page 123n
Gorgias 463a → page 233n
Gorgias 483c-e → page 85n
Gorgias 502c-d → page 103n
Gorgias 525d → page 332n
Hippias majeur → pages 405n ; 422n ; 514n
Ion → pages 470n ; 492
Lachès → pages 101n ; 214
Lois → pages 34n ; 77n ; 122n ; 144n ; 206n ; 215n ; 218 ; 225n ; 231n ; 320 ; 321n ; 412 ; 421n ; 475n ; 508
Ménéxène → page 501
Ménon 71e → page 292n
Ménon 72c → page 215n
Ménon 89a-c → page 215n
Ménon 95d-96a → page 213n
Ménon 97b-98a → page 233n
Ménon 99e → page 215
Phédon → pages 124-5 ; 462n
Phèdre 237c → page 62n
Phèdre 238 → page 428n
Phèdre 242 → pages 158n ; 480
Phèdre 243b-c → pages 480-1n
Phèdre 248-253 → pages 78n ; 143n ; 404 ; 406 ; 432
Phèdre 265a → page 158n
Phèdre 267a → pages 69n ; 70n
Phèdre 269d → page 216n
Phèdre 270a → page 122n
Phèdre 274d → page 213n
Philèbe → pages 77n ; 424n
Politique → pages 206n ; 257n ; 424n
Protagoras 318 → page 215
Protagoras 320 → pages 122n ; 470n
Protagoras 322 → page 34n
Protagoras 329-330 → pages 215 ; 412n
Protagoras 333-4 → page 215
Protagoras 338 → page 125n
Protagoras 349 → pages 215 ; 412
Protagoras 356 → page 400n
Protagoras 360 → pages 125n ; 215
Protagoras 361 → page 216
République → pages 85n ; 126n ; 144n ; 175n ; 206n ; 231-2n ; 233n ; 281n ; 320 ; 389n ; 432n ; 475n ; 491n ; 498n
Sophiste → page 121-2n
Théétète → pages 123n ; 233n
Timée → pages 77n ; 121-2n ; 309n ; 470n
- Platon (école platonicienne)**
Hipparque → page 236n
Théagès → page 318n
- Pline l'Ancien**
Histoire naturelle → page 154n
- Plutarque**
Comment lire les poètes → page 387n
Vie de Nicias → page 122n
Vie de Thésée → pages 286n ; 290n ; 295n ; 298n ; 300n ; 304n ; 308n ; 309n ; 314 ; 324n ; 331n
- Porphyre**

- Sur l'abstinence* → page 44n
- Proclus**
- Chrestomathie* → pages 355-6 ; 368n ; 379n ; 387
- Protagoras**
- Fragment D26 L-M. → page 223n
- Fragment D27 L-M. → page 223n
- Fragment R1a L-M. → page 223n
- Fragment R1b L-M. → page 223n
- Quintilien**
- Institution oratoire* → pages 198-9n
- Rhétorique à Alexandre*
- pages 112n ; 160n
- Sappho**
- Fragment 16 → pages 138 ; 451
- Fragment 140 → page 451
- Fragment 166 → page 53n
- Sémonide d'Amorgos**
- Fragments → pages 41n ; 370n ; 427n
- Sénèque**
- Lettres à Lucilius* → page 223n
- Simonide**
- Épigrammes* → pages 41n ; 500n
- Fragment 18(1) PMG → page 279n
- Fragment 26 PMG → page 166n
- Fragment 26(1) PMG → page 34n
- Fragment 37(1) PMG → page 283n
- Fragment 59 PMG → page 479n
- Solon**
- Fragment 1 West → page 38
- Fragment 4 West → pages 33n ; 320n
- Fragment 13 West → page 371n
- Fragment 31 West → page 80n
- Sophocle**
- Ajax* → pages 40n ; 88n ; 106n ; 114 ; 116n ; 146-7n ; 474n ; 506
- Antigone* → pages 56n ; 78 ; 99n ; 112n ; 137n ; 227n ; 434n ; 444n
- Électre* → pages 56n ; 97n ; 99n ; 156n ; 474n
- Œdipe à Colone* → page 150n
- Œdipe Roi* → pages 52n ; 110-1 ; 281n ; 400n
- Philoctète* → pages 354n ; 427n
- Trachiniennes* → pages 156n ; 298n ; 301n ; 302n ; 303n ; 305n ; 306n ; 309n
- Fragments → pages 33n ; 78n ; 159n ; 177-8n ; 311n ; 354n ; 444n ; 498n
- Sophon**
- Fragments → page 78
- Stésichore**
- Fragments → pages 298n ; 479n ; 480n
- Théognis**
- Fragments → pages 41n ; 80n ; 98n ; 131n ; 136n ; 137n ; 152n ; 213n ; 239n ; 306n ; 370n ; 435-6n ; 504n
- Théophraste**
- Histoire des plantes* → page 159n
- Théopompe**
- Fragments → pages 226n ; 474n
- Thrasymaque**
- Fragment D21 → page 175n
- Thucydide**
- Livre I → pages 41n ; 68-9n ; 78 ; 80n ; 85n ; 112n ; 162n ; 166 ; 213n ; 242n ; 281n ; 314n ; 332n ; 358n ; 361n ; 380-1 ; 424n ; 475n ; 500-1 ; 506 ; 507
- Livre II → pages 34n ; 41n ; 63n ; 78n ; 112n ; 159n ; 162n ; 207-8n ; 283n ; 317n ; 324n ; 370n ; 434n
- Livre III → pages 38n ; 67n ; 112n ; 147n ; 206 ;

Livre IV	227n ; 370n ; 400n → pages 52n ; 96n ; 112n ; 162n ; 225n ; 251n ; 332n ; 496n	Zénon	
Livre V	→ pages 68n ; 85n ; 147n ; 160n ; 251n ; 350n ; 391n	Fragments	→ page 224
Livre VI	→ pages 56n ; 124n , 154n ; 385n		
Livre VII	→ pages 52n ; 207n		
Livre VIII	→ pages 63n ; 123n ; 124n ; 332n ; 501n		
Livre X	→ pages 41n ; 210n		
Tyrtée			
Fragments	→ page 292n ; 388n		
Xénophane			
Fragment 1 D-K.	→ pages 114n ; 389n		
Fragment 2 D-K.	→ page 281n		
Fragment 11 D-K.	→ page 389n		
Fragment 12 D-K.	→ page 389n		
Fragment 15 D-K.	→ pages 99n ; 389n		
Fragment 16 D-K.	→ page 389n		
Xénophon			
<i>Agésilas</i>	→ page 281n		
<i>Anabase II</i>	→ page 475n		
<i>Anabase VII</i>	→ pages 332 ; 475n		
<i>Banquet IV</i>	→ pages 249n ; 354n ; 429		
<i>Banquet VIII</i>	→ page 492n		
<i>Cynégétique</i>	→ page 78n		
<i>Cyropédie</i>	→ pages 236n ; 424n ; 428n ; 429n ; 432n		
<i>Économique</i>	→ pages 231n ; 417n ; 475n		
<i>Helléniques</i>	→ pages 207n ; 319n ; 481-2n ; 501n		
<i>Hiéron</i>	→ pages 318n ; 492n		
<i>Mémorables I</i>	→ pages 428n ; 429n		
<i>Mémorables II</i>	→ pages 311n ; 332n		
<i>Mémorables III</i>	→ pages 62n ; 154n ; 216 ; 232n ; 432n		
<i>Mémorables IV</i>	→ pages 216n ; 501n		

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	4
INTRODUCTION.....	I
I. LA NATURE ET LA RESPONSABILITÉ D'HÉLÈNE DANS L'ÉPOPÉE HOMÉRIQUE : UNE NATURE AMBIVALENTE POUR POINT DE DÉPART.....	IV
II. PRÉSENTATION DU CORPUS ÉTUDIÉ ET DES AUTEURS.....	VIII
A. Gorgias et son <i>Éloge d'Hélène</i>	viii
B. Isocrate et son <i>Éloge d'Hélène</i>	x
III. ÉTAT DE LA QUESTION SUR LES DEUX DISCOURS.....	XI
A. Les études de genre.....	xi
B. Fonction et conception du discours chez Gorgias et Isocrate : de l'exposé de leurs différences à la mise en valeur d'une démarche commune.....	xii
B.1. <i>Un positionnement différent au regard de la tradition sur Hélène</i>	xii
B.2. <i>La fonction de l'éloge d'Hélène</i>	xiii
B.3. <i>Une réflexion commune sur le discours et le développement d'une vérité à travers le cas d'Hélène</i>	xvi
IV. APPROCHE ET MÉTHODE ADOPTÉES.....	XVI
PARTIE I - L'ÉLOGE D'HÉLÈNE DE GORGIAS.....	1
CHAPITRE I - PRÉSENTATION DU TEXTE ET DES PROBLÈMES.....	1
I. PRÉSENTATION DES APPROCHES ADOPTÉES PAR LA CRITIQUE ET DE QUELQUES UNS DES PROBLÈMES POSÉS PAR L'ÉLOGE DE GORGIAS.....	1
A. Cadre général de la discussion.....	1
A.1. <i>Les difficultés que pose l'éloge</i>	1
A.2. <i>Les freins à l'interprétation</i>	2
B. Les approches adoptées pour interpréter l' <i>Éloge d'Hélène</i>	3
B.1. <i>La perspective philosophique</i>	4
B.2. <i>La perspective rhétorique</i>	4

B.3. <i>La perspective philologique</i>	5
B.4. <i>L'approche des études de genre</i>	7
C. Les discussions dans lesquelles s'inscrit notre analyse.....	7
C.1. <i>Un éloge ou une défense d'Hélène ?</i>	7
C.2. <i>Persuasion et vérité du discours</i>	8
C.2.α. La recherche d'une représentation commune du λόγος dans l'éloge et le traité du <i>Non-Être</i>	9
C.2.β. Le refus d'une lecture de l'éloge à la lumière du <i>Non-Être</i> et la mise en valeur de la pluralité des discours.....	10
C.2.γ. La discussion sur les modalités de la persuasion.....	12
C.3. <i>Le sens du terme παίγνιον et la fonction du discours</i>	12
C.3.α. La minimisation de la valeur du discours ou du terme παίγνιον.....	13
C.3.β. Le παίγνιον compris comme un jeu élaboré.....	14
II. TEXTE ET TRADUCTION.....	18
A. Structure de l'éloge.....	18
B. <i>Éloge d'Hélène, Gorgias</i>	19
C. Traduction.....	23
CHAPITRE II - LA CONSTRUCTION D'UNE AUTORITÉ DISTINCTE DE CELLE DES POÈTES POUR UN DISCOURS DISANT LA VÉRITÉ (§ 1-2)	28
I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 1-2).....	29
II. LE PRINCIPE DE VÉRITÉ DU DISCOURS ANCRÉ DANS LA SPHÈRE HUMAINE AUX CÔTÉS DES VALEURS MORALES.....	30
A. Le sens du terme κόσμος.....	31
B. Les définitions du κόσμος : des valeurs ou des vertus envisagées au sein de la cité.....	33
C. La source de la vérité du discours distincte de celle de la poésie inspirée.....	37
III. L'ANNONCE PROGRESSIVE DU SUJET À TRAVERS L'OPPOSITION ENTRE DEUX TYPES DE DISCOURS ET DEUX TYPES D'AUTEURS.....	39
A. L'éloge, point de départ pour considérer tout sujet (1b-c).....	39
B. Parler correctement et contester ceux qui blâment, une même entreprise (2a).....	41
C. La présentation d'Hélène comme objet de discours négatif.....	44
C.1. <i>Une réputation univoque</i>	44
C.2. <i>Le problème de l'identification de ceux qui écoutent</i>	45
C.2.α. L'hypothèse de la lacune.....	46
C.2.β. L'hypothèse des auditeurs des poètes.....	46

C.2.γ. L'hypothèse des poètes auditeurs.....	47
C.2.δ. Proposition de lecture.....	48
IV. CONCLUSION.....	49
CHAPITRE III - LES QUALITÉS D'HÉLÈNE : L'ASSURANCE QU'ELLE EST DIGNE D'ÉLOGE (§ 3-5)..	51
I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 3-5).....	51
II. LE CARACTÈRE INDÉNIABLE DES QUALITÉS D'HÉLÈNE.....	52
A. La généalogie d'Hélène, remarquable en discours comme en réalité.....	52
A.1. <i>Le problème posé par la réfutation d'un des deux pères.....</i>	<i>54</i>
A.1.α. Les difficultés soulevées.....	54
A.1.β. Les conjectures proposées.....	54
A.2. <i>Proposition de lecture du texte des manuscrits.....</i>	<i>56</i>
B. L'attraction de tous pour la beauté d'Hélène : un processus automatique.....	59
B.1. <i>La conséquence mécanique de l'acquisition par Hélène de la beauté : sa visibilité.....</i>	<i>59</i>
B.2. <i>La loi de l'attraction des hommes de qualité.....</i>	<i>61</i>
B.3. <i>Une loi qui conduit inéluctablement à la guerre.....</i>	<i>63</i>
III. LA PLACE DES QUALITÉS D'HÉLÈNE DANS LE PROJET DU DISCOURS.....	64
A. Un faux-départ de l'éloge ?.....	64
B. Les qualités d'Hélène, une confirmation qu'elle est digne d'éloge.....	65
C. De la présentation traditionnelle à l'analyse des causes du départ : une même démarche par deux voies complémentaires.....	66
C.1. <i>La première voie : assurer qu'Hélène mérite un éloge et susciter la confiance.....</i>	<i>66</i>
C.2. <i>La seconde voie : susciter le plaisir et contredire ceux qui blâment Hélène.....</i>	<i>68</i>
CHAPITRE IV – ANALYSER LES CAUSES DU DÉPART D'HÉLÈNE À L'AIDE DE DIFFÉRENTS TYPES DE DISCOURS ET MODES DE SAVOIR.....	71
I. L'EXPLORATION DE THÉMATIQUES PHYSIQUES ET JURIDIQUES AU SERVICE DE LA PRÉSENTATION DE RAPPORTS DE FORCE DÉFAVORABLES À HÉLÈNE (§ 6-7).....	71
A. Structure de l'argumentation (§ 6-7).....	72
B. L'absence de la quatrième cause du départ d'Hélène, signe d'une réflexion sur les limites du discours.....	73
B.1. <i>La position majoritaire des éditeurs : l'ajout d'une quatrième cause.....</i>	<i>73</i>
B.2. <i>La position minoritaire : l'absence d'ajout.....</i>	<i>74</i>
B.3. <i>L'absence prudente de la mention du désir d'Hélène.....</i>	<i>75</i>

C. L'intégration des dieux dans une loi physique.....	76
C.1. <i>L'annonce de la première cause : le poids de toutes les puissances supérieures sur Hélène</i>	76
C.1.α. Le problème de texte.....	76
C.1.β. Une mise en retrait des divinités homériques face à des abstractions contraignantes.....	79
C.2. <i>Le développement de la cause divine : un discours sur la physique</i>	83
D. Le rapt d'Hélène sous le regard de la justice.....	87
D.1. <i>La requalification de l'enlèvement en acte de violence</i>	88
D.2. <i>Les conséquences pénales du crime commis</i>	90
D.3. <i>Conclusion des deux premières causes</i>	93
II. PERSUASION ET TROMPERIE DU DISCOURS : DÉFENDRE HÉLÈNE TOUT EN EXCLUANT LE DISCOURS DE GORGAS (§ 8-15A).....	94
A. Structure de l'argumentation (§ 8-14).....	94
B. Une distinction stricte avec les autres causes.....	96
C. Expliquer la persuasion et la tromperie en sollicitant l'expérience des auditeurs (8b-12).....	99
C.1. <i>Recourir à l'expérience pour démontrer la puissance du discours</i>	100
C.2. <i>Expliquer la persuasion et la tromperie au moyen des émotions</i>	103
C.2.α. La poésie : un discours qui agit sur les émotions.....	103
C.2.β. Les épodes : des discours qui agissent par tromperie.....	105
C.2.γ. Bilan partiel : l'expérience des auditeurs mise à profit pour justifier l'action conjointe de la persuasion et de la tromperie.....	112
C.3. <i>Les conditions de la tromperie et la persuasion par le discours faux et la possibilité d'y échapper</i>	113
C.3.α. L'ampleur de la persuasion par le discours faux.....	113
C.3.β. La condition pour y échapper : une reformulation du savoir poétique.....	115
C.3.γ. Une issue possible pour le discours de Gorgias.....	118
C.4. <i>De la persuasion à la contrainte : un verdict qui réhabilite Hélène (§ 12)</i>	118
D. La contrainte de la persuasion exercée en divers types de discours (§ 13-15a).....	120
D.1. <i>Les discours en quête d'une connaissance ou d'une certitude, signes d'une persuasion systématique et / ou éloignée de la vérité</i>	121
D.1.α. Des discours distincts des discours poétiques et magiques et distincts de celui de Gorgias.....	121
D.1.β. La persuasion triomphante et le caractère secondaire de la vérité.....	126
D.2. <i>Différents types de persuasion selon les discours</i>	129
E. Conclusion : le foisonnement et la pluralité du discours.....	133
III. LA REQUALIFICATION DU DÉSIR D'HÉLÈNE : LA QUATRIÈME CAUSE POSSIBLE DU DÉPART À TROIE (§ 15- 20).....	136
A. Le positionnement de Gorgias concernant le désir d'Hélène au regard de la tradition.....	136
A.1. <i>Le désir d'Hélène à l'origine de sa transgression dans la tradition</i>	136

A.2. <i>Le désir d'Hélène déplacé du côté des malheurs</i>	139
A.3. <i>Les correspondances dans le traitement de la troisième et de la quatrième cause</i>	140
B. <i>Structure de l'argumentation</i>	141
C. <i>Le désir, un des multiples effets de la vue</i>	143
C.1. <i>Les comportements bouleversés par la vue (§ 16-17)</i>	144
C.1.α. <i>Fuir de peur, au-delà de toute raison et de toute morale</i>	144
C.1.β. <i>Les dommages psychologiques irréversibles de la peur : l'introduction de la notion de maladie</i>	150
C.2. <i>Le plaisir de la vue à l'origine d'émotions négatives</i>	152
C.2.α. <i>L'argument a fortiori pour défendre le désir d'Hélène : le plaisir à la vue des artefacts</i>	152
C.2.β. <i>La réintroduction de la notion de désir : du plaisir aux sentiments malheureux</i> ...	156
D. <i>La requalification du désir d'Hélène en infortune</i>	157
D.1. <i>Le désir défini comme une maladie</i>	157
D.2. <i>Conséquence : Hélène victime d'un malheur</i>	160
D.3. <i>Bilan partiel</i>	161
E. <i>Conclusion de la réfutation du blâme</i>	162
IV. <i>CONCLUSION DE L'ÉLOGE : LA RÉUSSITE DES OBJECTIFS FIXÉS, ASSOCIÉE À UN JEU DE MANIPULATION DU DISCOURS POUR GORGIAS (§ 21)</i>	165
A. <i>La réussite des objectifs du discours : un éloge conforme à la vérité, qui se réapproprie la tradition poétique</i>	165
B. <i>Le παίγνιον, exploration du discours et création d'une vérité</i>	167
CONCLUSION - GORGIAS	170
PARTIE 2 - L'ÉLOGE D'HÉLÈNE D'ISOCRATE : COMMENTAIRE	180
CHAPITRE I - PRÉSENTATION DU TEXTE ET DES PROBLÈMES	180
I. <i>PRÉSENTATION DES ÉTUDES ANTÉRIEURES</i>	180
II. <i>STRUCTURE GÉNÉRALE ET TRADUCTION</i>	186
A. <i>Structure de l'éloge</i>	186
B. <i>Traduction de l'Éloge d'Hélène d'Isocrate</i>	187
CHAPITRE II – LE POSITIONNEMENT PÉDAGOGIQUE D'ISOCRATE DANS L'EXORDE (§ 1-15)	198

I. LE PROBLÈME DE LA COHÉRENCE ET DE L'INTERPRÉTATION DU DISCOURS.....	198
A. État de la question.....	198
A.1. <i>Exposé du problème</i>	198
A.2. <i>Les interprétations</i>	199
A.2.α. L'hypothèse d'un exorde sans rapport avec le contenu de l'éloge.....	199
A.2.β. L'hypothèse de l'unité logique du discours.....	199
B. De la critique des auteurs paradoxaux à Hélène : de la réflexion théorique à l'exemple pratique.....	202
II. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION DE L'EXORDE (§ 1-15).....	204
III. LA CRITIQUE DES AUTEURS DE DISCOURS PARADOXAUX (§ 1-15).....	206
A. Première étape : l'indistinction des rhéteurs et des philosophes.....	206
A.1. <i>Présentation initiale : la critique de la posture des auteurs de discours paradoxaux et de leurs thèses (§ 1)</i>	206
A.1.α. L'hypothèse de la distinction entre sujets ἄτοποι et sujets παρὰδοξοί.....	208
A.1.β. L'identification de chaque groupe à un auteur ou groupe d'auteurs.....	209
A.2. <i>Des défauts partagés, au-delà des groupes de pensée et des générations (§ 2-4)</i>	223
A.2.α. La réfutation de la prétention à la nouveauté.....	223
A.2.β. L'esquisse, en creux, des caractéristiques du discours d'Isocrate : l'innovation sur des sujets concrets et déjà traités.....	225
A.2.γ. L'accusation généralisée de fausseté, à partir de l'épreuve des faits.....	226
B. Deuxième étape : La mise en place des jalons permettant d'opposer la pratique d'Isocrate à celle de tous les auteurs de discours paradoxaux (§ 5).....	228
B.1. <i>L'établissement de la fonction du discours : la formation politique du citoyen</i>	228
B.1.α. La vérité du discours au service de l'action politique.....	229
B.1.β. Les dimensions méthodologiques et morales de l'opinion isocratique.....	229
B.2. <i>Les auteurs de discours paradoxaux disqualifiés à l'aune de cette fonction du discours</i>	232
C. Troisième étape. Pratique prônée contre pratique conspuée : la construction d'une opposition entre la pratique d'Isocrate et celle des paradoxaux (§ 6-13).....	234
C.1. <i>Cause et conséquences de l'enseignement de savoirs et actions inutiles (§ 6-8)</i>	234
C.1.α. Faute pédagogique et faute morale des auteurs paradoxaux (§ 6-7).....	234
C.1.β. Les conséquences pédagogiques, politiques, et morales de cet enseignement perverti (§ 8).....	236
C.2. <i>Le discours paradoxal, signe de l'incompétence des rhéteurs (§ 9 – 13)</i>	244
C.2.α. Illusions des rhéteurs sur leurs compétences politiques (§ 9).....	244
C.2.β. Illusion des auteurs paradoxaux sur leur incompétence discursive : l'annonce progressive d'un sujet non paradoxal (§ 10-13).....	246
IV. ANNONCE DU SUJET (§ 14-15).....	266
A. La discussion sur l'auteur loué et critiqué par Isocrate.....	266

A.1. <i>Les arguments émis contre l'hypothèse d'une allusion à Gorgias</i>	267
A.2. <i>Les arguments en faveur d'une allusion à Gorgias</i>	267
A.2.α. <i>Le présupposé d'une allusion à un discours récent écarté</i>	267
A.2.β. <i>L'absence de contradiction entre le § 3 et une éventuelle allusion à Gorgias aux § 14-15</i>	269
B. <i>Le discours de Gorgias observé à travers le prisme des préoccupations isocratiques</i>	271
V. <i>CONCLUSION DE L'ÉTUDE DE L'EXORDE</i>	273
CHAPITRE III - HÉLÈNE, LES CHAMPIONS DES GRECS ET LE DIRIGEANT IDÉAL : LA DESCRIPTION DES CARACTÉRISTIQUES DES HÉROS AU PROFIT DE LA CÉLÉBRATION DE LA PUISSANCE D'HÉLÈNE ET DU HÉROS ATHÉNIEN (§ 16-38)	
276	
I. <i>STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 16-38)</i>	276
II. <i>LA BEAUTÉ, POUVOIR DIVIN ET SOURCE DE COMBATS (§ 16-17)</i>	279
A. <i>Le don divin de la beauté, vainqueur de toute force (§ 16)</i>	279
B. <i>La guerre, donnée constitutive de la nature d'Hélène et source des plus grands honneurs (§ 17)</i>	282
III. <i>PREMIÈRE ILLUSTRATION DE LA PUISSANCE DE LA BEAUTÉ D'HÉLÈNE : THÉSÉE, LE VAINQUEUR VAINCU (§ 18-22)</i>	285
A. <i>Le glissement progressif dans la représentation de Thésée : du vaincu auteur de rapt à l'homme de l'excellence (§ 18-22)</i>	285
A.1. <i>La puissance de Thésée supérieure à la force d'Héraklès, mais vaincu</i>	286
A.2. <i>Le vaincu qui soulève les obstacles pour commettre un rapt</i>	287
A.3. <i>Thésée homme d'honneur et héros réfléchi</i>	288
B. <i>Un héros excellent pour preuve de la grandeur d'Hélène</i>	291
IV. <i>THÉSÉE, LE HÉROS ATHÉNIEN AU SERVICE DE TOUS LES GRECS (§ 23-31)</i>	295
A. <i>Le champion de la civilisation qui éclipse Héraklès</i>	295
A.1. <i>Thésée hissé au niveau du plus grand des héros</i>	297
A.2. <i>L'atténuation de la valeur des exploits d'Héraklès</i>	301
A.3. <i>L'inépuisable liste des exploits du héros dévoué à tous les Grecs</i>	302
A.3.α. <i>L'épisode du taureau</i>	304
A.3.β. <i>L'épisode des Centaures</i>	305
A.3.γ. <i>Le Minotaure : un condensé de l'action héroïque et politique de Thésée</i>	307
B. <i>La réaffirmation des objectifs du discours : célébrer Thésée pour mieux louer Hélène (§ 29-31)</i>	309

V. THÉSÉE, LE DIRIGEANT IDÉAL D'ATHÈNES (§ 32 – 37).....	317
A. Thésée, penseur politique du IV ^e siècle.....	318
A.1. <i>La condamnation de la tyrannie, portrait en creux du régime de Thésée</i>	318
A.2. <i>La mise en place paradoxale d'une tyrannie aux accents démocratiques</i>	321
B. Un maître absolu tournée vers l'élévation morale des citoyens et l'intérêt général.....	323
B.1. <i>Permettre aux citoyens de se consacrer à leur élévation morale : le synœcisme</i>	323
B.2. <i>Offrir aux citoyens le choix du meilleur régime : le règne absolu d'un dirigeant éclairé</i>	326
B.2.α. La légitimité démocratique du règne de Thésée.....	327
B.2.β. La conservation du régime monarchique présentée comme une révolution démocratique.....	328
C. Conclusion sur la présentation du régime politique de Thésée (§ 32-37).....	333
VI. CONCLUSION DES PREMIERS ARGUMENTS.....	338
CHAPITRE IV - L'ÉPANOUISSEMENT DE LA NATURE D'HÉLÈNE (§ 39-53).....	342
I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 39-53).....	342
II. LES PRÉTENDANTS, FACTEUR DÉCLENCHANT L'ÉPANOUISSEMENT DE LA NATURE D'HÉLÈNE (§ 39-41A).	345
III. PÂRIS GARANT DU JUGEMENT DES PRÉTENDANTS (41B-48).....	351
A. L'image traditionnelle de Pâris.....	351
B. Le renversement de son image.....	354
C. Un choix dicté par des considérations morales.....	358
D. Apologie de Pâris (§ 45-48).....	362
D.1. <i>La reconsidération de l'ensemble du jugement</i>	363
D.2. <i>La comparaison avec tous ceux qui ont perçu la valeur d'Hélène et de la beauté</i>	372
IV. LA GUERRE POUR HÉLÈNE : LE PLUS GRAND DES CONFLITS HUMAINS, CONFLIT MAJEUR POUR LES DIEUX (§ 49-53).....	377
A. Hélène, enjeu politique du conflit entre Barbares et Grecs (§ 49-51).....	377
B. La participation des dieux au conflit humain (§ 52-53).....	385
V. CONCLUSION SUR LE TROISIÈME ARGUMENT.....	392
CHAPITRE V – LA PUISSANCE DE LA BEAUTÉ (§ 54-60).....	396
I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 54-60).....	396

II. L'INDISTINCTION ENTRE LA BEAUTÉ PHYSIQUE ET LA BEAUTÉ MORALE ; LA CONSIDÉRATION PLUS GRANDE ENVERS ELLE QU'ENVERS LES VERTUS (§ 54).....	398
A. La double légitimité aux propos emphatiques sur la beauté.....	398
B. Hélène détentrice d'une beauté physique et morale (§ 54).....	402
B.1. <i>Interprétations du passage : état de la question</i>	403
B.2. <i>Aperçu des discussions platoniciennes sur la beauté</i>	405
B.2.α. Distinguer la beauté de ses manifestations : le souci de Socrate dans l' <i>Hippias</i>	405
B.2.β. Une vision imparfaite mais tout de même lumineuse de la beauté à travers ses manifestations dans le <i>Phèdre</i>	406
B.2.γ. Le cheminement de la beauté physique vers la beauté morale et l' <i>ἀρετή</i> dans le <i>Banquet</i>	407
B.3. <i>La beauté et les vertus indistinctes de leurs manifestations dans l'Éloge d'Hélène</i>	409
B.4. <i>La beauté revêtu d'une dimension morale</i>	414
III. LA LÉGITIMATION DES ACTES DES HÉROS (§ 55-58).....	420
A. La force supérieure du désir de ce qui est beau (§ 55).....	420
B. Le respect religieux envers les personnes belles (§ 56-58).....	423
B.1. <i>Les personnes belles dotées d'un statut supérieur</i>	423
B.1.α. Les personnes belles et les autres : des soins de nature différente, prodigués dans des directions opposées.....	423
B.1.β. Le paradoxe de la soumission agréable.....	428
B.2. <i>Les dimensions religieuse et politique de la beauté pour achever de justifier les héros et donner une portée politique à la beauté d'Hélène (§ 58)</i>	433
B.2.α. Le respect de la beauté : un acte religieux.....	434
B.2.β. Le non-respect de la beauté : un acte puni par la justice de la cité.....	434
B.2.γ. Le respect de sa propre beauté : une action perçue comme politiquement bénéfique.	438
IV. LA RECONNAISSANCE PAR LES DIEUX DE LA SUPÉRIORITÉ DE LA BEAUTÉ (§ 59-60).....	440
A. Les unions avec les mortelles : la reconnaissance par Zeus de l'infériorité de son pouvoir... ..	440
A.1. <i>Le paradoxe de la soumission volontaire du maître absolu, preuve de la puissance de la beauté</i> . ..	440
A.2. <i>La présentation orientée des unions de Zeus : la beauté pour seule motivation</i>	443
B. L'amour des déesses pour les beaux mortels : une justification à l'union d'Hélène et Pâris... ..	449
V. CONCLUSION DU QUATRIÈME ARGUMENT.....	454
CHAPITRE VI - LES EXPLOITS D'HÉLÈNE (§ 61-68).....	459
I. STRUCTURE DE L'ARGUMENTATION (§ 61-68).....	459
II. LA DIVINISATION D'HÉLÈNE (§ 61-63).....	461

A. L'action d'Hélène concurrente de celle de Zeus (§ 61).....	461
A.1. <i>Le statut intermédiaire d'Hélène, entre les mortels et les dieux</i>	461
A.2. <i>Hélène bienfaitrice de ses frères</i>	464
A.2.α. Rendre Castor et Pollux immortels : un bienfait plus grand que celui dont Zeus est traditionnellement capable.....	464
A.2.β. Donner des honneurs manifestes : l'image de la preuve pour souligner l'action d'Hélène.....	468
B. L'action d'Hélène pour Ménélas, signe de son statut divin (§ 62-63).....	472
C. L'action d'Hélène auprès de Stésichore et d'Homère, signe de son souci de la reconnaissance de la vérité et des combats guerriers (§ 64-65).....	479
C.1. <i>La lecture orientée de la palinodie de Stésichore : la prise en compte des circonstances de sa composition et l'omission de son contenu</i>	479
C.1.α. Les problèmes d'interprétation générale.....	479
C.1.β. L'erreur de Stésichore : chanter sans Hélène.....	481
C.1.γ. La palinodie pour illustration du caractère salvateur d'Hélène.....	486
C.2. <i>L'Iliade, poème d'Hélène</i>	487
C.2.α. Un éloge funèbre voulu par Hélène.....	489
C.2.β. Un poème aux connotations érotiques élaboré par Hélène.....	491
C.3. <i>Conclusion des épisodes concernant Stésichore et Homère</i>	494
D. Conséquence de ces actes : multiplier les marques d'honneur pour Hélène (§ 66).....	495
 III. HÉLÈNE ET LA GUERRE DE TROIE, PRÉSERVATEURS DE LA LIBERTÉ DES GRECS ET À L'ORIGINE DU PANHELLÉNISME (§ 67).....	498
A. L'union politique et militaire des Grecs autour d'Hélène.....	498
A.1. <i>La notion de cause transposée : Hélène cause de tous les bienfaits survenus pendant la guerre</i>	498
A.2. <i>La transposition du conflit mythique dans une perspective géo-politique</i>	499
B. Le renversement du rapport de force entre Grecs et Barbares.....	502
B.1. <i>La Grèce d'avant-guerre : une présentation orientée des faits</i>	502
B.1.α. La lecture isocratique du mythe de Danaos.....	503
B.1.β. La lecture isocratique du mythe de Cadmos.....	504
B.1.γ. La lecture isocratique du mythe de Pélops.....	506
B.1.δ. La lecture de l'histoire des Cariens.....	507
B.2. <i>La Grèce d'après-guerre : un tableau partiel</i>	508
 IV. CONCLUSION DU CINQUIÈME ARGUMENT.....	510
 CONCLUSION DE L'ANALYSE DE L'ÉLOGE D'ISOCRATE.....	513
 CONCLUSION GÉNÉRALE.....	526

I. DEUX DISCOURS PARADOXAUX POUR UNE REPRÉSENTATION PEU DÉVELOPPÉE D'HÉLÈNE.....	526
A. Les portraits d'Hélène.....	526
A.1. Réévaluer le rôle d'Hélène ou réévaluer la guerre.....	526
A.2. De la difficulté à louer une femme aux actions ambiguës.....	527
B. Isocrate correcteur de Gorgias.....	529
B.1. Les déplacements de formules employées par Gorgias.....	529
B.2. Le développement d'éléments esquissés discrètement chez Gorgias.....	530
C. Louer Hélène : une démarche paradoxale.....	531
C.1. L'éloge de Gorgias, un discours ouvertement paradoxal.....	531
C.2. Un discours qui se dit non paradoxal, mais riche de paradoxes.....	532
II. UNE RÉFLEXION SUR LE DISCOURS, L'ARGUMENTATION ET EN DIALOGUE AVEC DES RÉFLEXIONS CONTEMPORAINES.....	533
A. Des discours qui exposent leur conception propre de la vérité.....	534
B. Deux conceptions du discours ouvertes à l'exploration ou à la discussion.....	536
BIBLIOGRAPHIE.....	540
I. ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET COMMENTAIRES DES <i>ÉLOGES D'HÉLÈNE</i> DE GORGAS ET ISOCRATE.....	540
II. ÉDITIONS ET COMMENTAIRES DES SOURCES ANTIQUES CITÉES.....	542
III. MONOGRAPHIES ET ARTICLES.....	547
IV. DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES ET USUELS.....	578
INDEX DES MOTS GRECS.....	580
INDEX DES PASSAGES RÉFÉRENCÉS.....	581

DÉFENDRE L'INDÉFENDABLE ? LES ÉLOGES D'HÉLÈNE DE GORGIAS ET ISOCRATE.

MOTS-CLÉS. *Rhétorique – argumentation – discours – Gorgias – Isocrate – Hélène*

RÉSUMÉ. Les poètes archaïques et classiques sont confrontés à la question de la responsabilité d'Hélène dans la guerre de Troie : affirmer qu'elle fut présente à Troie durant la guerre suppose qu'elle fut la cause de ce conflit, ce qui la rend responsable de la mort des héros et de la destruction de la cité. Gorgias et Isocrate s'emparent de cette question : ils affirment qu'Hélène est partie à Troie et proposent chacun de la louer et de montrer qu'elle est incontestablement une figure positive. Tous deux produisent ainsi un discours paradoxal à son sujet. Toutefois, alors que Gorgias propose un éloge ouvertement paradoxal, en déclarant aller à l'encontre de la parole des poètes et de la mauvaise réputation d'Hélène, Isocrate, au contraire, annonce qu'il loue un sujet non paradoxal, parce que la valeur d'Hélène serait reconnue par tous. Cette thèse se propose d'analyser l'argumentation déployée par ces auteurs (plus précisément, les procédés employés et la progression du raisonnement). Chaque discours est étudié séparément : l'argumentation de Gorgias est analysée dans une première partie, tandis qu'un commentaire de l'éloge d'Isocrate occupe une seconde partie de cette étude. Leurs démarches sont comparées en conclusion. Cette étude aboutit à mettre en lumière trois éléments : la cohérence interne de l'argumentation de chaque éloge, le positionnement respectivement adopté par Gorgias et par Isocrate par rapport à la tradition poétique et aux penseurs contemporains, et enfin les enjeux que représente pour eux cet éloge. À travers l'éloge d'Hélène, Gorgias et Isocrate transmettent leurs réflexions sur des sujets philosophiques, pédagogiques ou politiques qui intéressent leurs contemporains et réfléchissent tous deux aux questions de la fonction du discours et des possibilités qu'il offre pour accéder à une forme de vérité et pour persuader.

DEFENDING WHAT IS INDEFENSIBLE ? GORGIAS' AND ISOCRATES' ENCOMIUM OF HELEN.

KEY WORDS. *Rhetoric – argumentation – discourse – Gorgias – Isocrates – Helen*

SUMMARY. Archaic and classical poets are confronted with the question of Helen's responsibility in the Trojan War: to claim that she was present in Troy during the war presupposes that she was the cause of this conflict, which makes her responsible for the death of the heroes and the destruction of the city. Gorgias and Isocrates take up this question: they affirm that Hélène went to Troy and each proposes to praise her and show that she is unquestionably a positive figure. Both thus produce a paradoxical discourse about her. However, while Gorgias proposes an openly paradoxical praise, saying that it goes against the poets' words and Helen's bad reputation, Isocrates, on the contrary, announces that he praises a non-paradoxical subject, because Helen's value would be recognised by all. This thesis proposes to analyse the argumentation deployed by these authors (more precisely, the patterns employed and the progression of reasoning). Each discourse is studied separately: Gorgias' argumentation is analysed in a first part, while a commentary on Isocrates' praise occupies a second part of this study. Their approaches are compared in conclusion. This study brings to light three elements: the internal coherence of the argumentation of each praise, the positioning respectively adopted by Gorgias and Isocrates in relation to the poetic tradition and contemporary thinkers, and finally the stakes that this praise represents for them. Through the eulogy, Gorgias and Isocrates convey their reflections on philosophical, pedagogical or political subjects which concern their contemporaries, and both reflect on the questions of the function of discourse and the possibilities it offers to access a form of truth and to persuade.